

Esta é uma obra singular, rara e inesperada no panorama editorial do nosso país e, inclusivamente, a nível internacional. (...) O *Dicionário dos Antis* constitui-se como uma espécie de história da cultura portuguesa, olhada do ângulo dos dinamismos de oposição e de contradição, que permite compreender-nos a partir de uma perspetiva inabitual, abrindo caminhos de perceção da “diferença”, de uma forma inovadora, mais abrangente e mais complexa.

DUARTE AZINHEIRA, da *Apresentação*

A originalidade do dicionário que o leitor tem entre mãos consiste em observar as práticas sociais de hoje e as suas representações em comportamentos e argumentações muito mais antigos. E porque não desde a aurora da humanidade? (...) Ao longo das suas muitas páginas, este dicionário manifesta a extraordinária conexão de Portugal com a história do mundo. (...) Não há dúvida, por outro lado, de que o *Dicionário dos Antis* vai suscitar um vasto debate internacional. (...) Não estamos em altura de denunciar este ou aquele grupo, mas de entrar no laboratório do pensamento dialético, que é uma maneira de estimular o espírito crítico quando o falso, o virtual e o verdadeiro se misturam; que é pôr em causa os erros conspirativos e as certezas abusivas deste mundo dividido entre manipulação e informação que se tornou o nosso.

FABRICE D'ALMEIDA, do *Prefácio*

Apresentamos ao leitor uma obra inesperada, sem dúvida inusitada, mas que não deixa, por isso, de ser fascinante. Propomos um olhar diferente, um olhar sobre o avesso da cultura portuguesa, em articulação com os dinamismos construtivos e disruptivos das suas congéneres internacionais. (...) Este dicionário, em contrapartida, propõe uma visão simétrica: uma viagem pelas correntes, as etnias, as religiões as instituições, as figuras, mas a partir do olhar do adversário, de quem discordou, de quem atacou, de quem pensou o contrário. (...) É como se entrássemos numa casa, a casa da cultura portuguesa, e deparássemos com um cenário inquietante, com os móveis de pernas para o ar, os armários virados do avesso, as partes menos arrumadas e sujas à vista de todos; ou como se acordássemos de manhã e víssemos no espelho as imagens que têm de nós os que menos nos querem e apreciam; ou ainda, como se recebêssemos a nossa biografia negativa, uma narrativa produzida por aqueles que nos detestam. Parece uma obra estranha. É verdade. Todavia, o negativo também faz história, também faz cultura, e não podemos desconhecê-lo nem desconsiderá-lo, pois ele é um elemento constitutivo do processo de construção da nossa identidade, quando não parte integrante da mesma.

Da *Introdução*



DIREÇÃO DE
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

VOLUME 2
DICIONÁRIO: AL - AX
ELUCIDÁRIO

COORDENAÇÃO DE

Adelino Cardoso
Aida Sampaio Lemos
António Castro Henriques
Carlos Fiolhais
Helena Mateus Jerónimo
João Relvão Caetano
Joaquim Pintassilgo
José Carlos Lopes de Miranda
Luís Machado de Abreu
Luiz Eduardo Oliveira
Manuel Curado
Manuel Silvério Marques
Micaela Ramon
Pedro Barbas Homem
Ricardo Ventura

N

DIREÇÃO DE
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

VOLUME 2

2.^a
Edição



COORDENAÇÃO DE

Adelino Cardoso ✂ Aida Sampaio Lemos
António Castro Henriques ✂ Carlos Fiolhais
Helena Mateus Jerónimo ✂ João Relvão Caetano
Joaquim Pintassilgo ✂ José Carlos Lopes de Miranda
Luís Machado de Abreu ✂ Luiz Eduardo Oliveira
Manuel Curado ✂ Manuel Silvério Marques ✂ Micaela Ramon
Pedro Barbas Homem ✂ Ricardo Ventura

N I M P R E N S A
N A C I O N A L

DICIONÁRIO
DOS
ANTIS

DIREÇÃO DE
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO
DOS
ANTIS

A Cultura Portuguesa em Negativo

VOLUME 2
DICIONÁRIO: AL-AX
ELUCIDÁRIO

2.ª EDIÇÃO

COORDENAÇÃO DE

Adelino Cardoso ☿ Aida Sampaio Lemos
António Castro Henriques ☿ Carlos Fiolhais
Helena Mateus Jerónimo ☿ João Relvão Caetano
Joaquim Pintassilgo ☿ José Carlos Lopes de Miranda
Luís Machado de Abreu ☿ Luiz Eduardo Oliveira
Manuel Curado ☿ Manuel Silvério Marques ☿ Micaela Ramon
Pedro Barbas Homem ☿ Ricardo Ventura

N I M P R E N S A
N A C I O N A L

Imprensa Nacional
é a marca editorial da **INCM**

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A.

Av. de António José de Almeida
1000-042 Lisboa

www.incm.pt
www.facebook.com/INCM.Livros
prelo.incm.pt
editorial.apoiocliente@incm.pt

© Instituto Europeu de Ciências da Cultura P. Manuel Antunes (IECCPMA)
e Imprensa Nacional-Casa da Moeda

TÍTULO

Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo – Volume 2

DIREÇÃO

José Eduardo Franco

COORDENAÇÃO

Adelino Cardoso, Aida Sampaio Lemos,
António Castro Henriques, Carlos Fiolhais,
Helena Mateus Jerónimo, João Relvão Caetano,
Joaquim Pintassilgo, José Carlos Lopes de Miranda,
Luís Machado de Abreu, Luiz Eduardo Oliveira,
Manuel Curado, Manuel Silvério Marques, Micaela Ramon,
Pedro Barbas Homem, Ricardo Ventura

DESIGN, CAPA E PAGINAÇÃO

António Rochinha Diogo | ARD-Cor

EDIÇÃO E REVISÃO

Maria José Figueiredo (coord.),
Álvaro Almeida, Milene Alves, Vanda Figueiredo

IMPRESSÃO E ACABAMENTOS

Imprensa Nacional-Casa da Moeda

2.^a EDIÇÃO

Abril de 2019

ISBN

978-972-27-2716-7

DEPÓSITO LEGAL

443944-18

EDIÇÃO

1020391

Dicionário

AL - AX



Antilatinismo

O termo “latinismo” refere-se a uma forma de expressão fundamentada na antiga língua latina, que foi utilizada como o idioma de comunicação internacional e como a base do ensino na Europa até cerca do séc. XVIII, período em que começou a ser definitivamente superada pelos vernáculos. De facto, o latim representa mais de 2000 anos de cultura. Desde o tempo dos Romanos, esta língua assumiu uma considerável importância nos desenvolvimentos da religião, da filosofia, da arte, da ciência, etc. Ao longo da maior parte da história europeia, uma educação clássica foi considerada crucial para a formação de uma elite cultural.

A partir do séc. v, durante o fenómeno da fragmentação do Império Romano e a quebra das suas anteriores redes de comunicação, o latim vulgar começou a evoluir de forma independente em cada espaço da Europa, divergindo e originando, com o passar do tempo, várias expressões linguísticas distintas. Por conseguinte, durante a Idade Média, o latim propriamente dito deixou de ser aprendido como uma língua viva e nativa. No entanto, inúmeros indivíduos das elites aristocráticas e aqueles que ingressavam numa carreira relacionada com a Igreja estudavam, de forma escrita e oral, o idioma latino, que continuou a ser frequentemente utilizado na documentação da época. A influência e o poder da instituição da Igreja durante tais tempos foram fatores consideráveis na persistência da língua latina como uma forma de comunicação privilegiada.

De qualquer modo, entre os sécs. x e XIII, alguns vernáculos começaram a suplantir o latim e a adquirir influência na linguagem escrita. Em determinados países, como Portugal, tal transição aconteceu por imposição da lei (em 1279, D. Dinis estabeleceu definitivamente o português como a língua oficial do seu reino – seguindo o exemplo de seu avô, D. Afonso X de Leão e Castela, que tinha instituído o vernáculo castelhano como a linguagem oficial dos seus domínios –, embora já na chancelaria de D. Afonso III, a partir de 1255, se tivesse começado a usar a língua portuguesa em conjunto com o latim nos diplomas oficiais); em outras regiões, como nas da Itália, os vernáculos encontraram uma posição de relevo através de vários poetas e escritores proeminentes (tais como Giacomo da Lentini e Dante Alighieri) que os utilizaram por sua própria iniciativa. Além do mais, na ciência, durante a Idade Média e até ao início do Renascimento, o latim ainda não era o meio de expressão dominante; na verdade, estava subordinado às línguas grega e árabe.

No Renascimento, o latim persistiu na diplomacia internacional e na governação, de que são exemplo os domínios políglotas da antiga República das Duas Nações e dos da casa de Habsburgo. Por outro lado, embora em tal época se tenha destacado a recuperação e a revalorização da cultura da Antiguidade clássica e a influência desta na nova literatura emergente, existia já alguma resistência, da parte de determinados homens doutos, à utilização do idioma latino na escrita e à ação exercida por aquele no desenvolvimento das respetivas línguas nacionais. A título de exemplo, releva-se a oposição de John Cheke, estadista e tutor do Rei Eduardo VI da Inglaterra, que, embora tenha sido um erudito fluente nas línguas clássicas, defendia o uso do inglês sem o



John Cheke (1514-1557).

recurso a palavras de origem latina ou grega e estimulava a tradução generalizada dos textos antigos.

Neste período, o latim também se tornou o mais importante meio de transmissão dos conhecimentos científicos, unindo estudiosos de várias nacionalidades; no entanto, inúmeros países da Europa ocidental começaram cada vez mais a utilizar os seus idiomas vernáculos nos assuntos oficiais. Em França, uma das nações que mais culturalmente influenciou o continente europeu, o decreto de Villers-Cotterêts, em 1539, impôs o emprego do francês nos atos administrativos e judiciais. Também neste país e nesta época, começaram-se a difundir, em considerável quantidade, os primeiros léxicos latim-francês e as primeiras traduções em vernáculo das grandes obras antigas. Nas universidades da França continuou-se a ensinar exclusivamente em latim, mas, em escolas de província, destacava-se o fenómeno de os estudos médicos, que começavam a desenvolver-se, serem realiza-



Charles Perrault (1628-1703).

dos em francês (tal aconteceu principalmente entre 1530 e 1597; porém, desde este último ano até cerca de 1685, o latim seria também a linguagem mais utilizada na comunicação de tais trabalhos).

Além disso, perto do final do séc. XVII, surgiu naquela nação a famosa *querelle des anciens et des modernes*, um debate da Academia Francesa que agitou o mundo académico e artístico. Esta contenda colocou em confronto duas posições: uma defendia a autoridade e o valor dos escritos antigos, e a outra, as inovações e os desenvolvimentos na literatura moderna da época. A obra *Parallèle des Anciens et des Modernes en Ce Qui Concerne les Arts et les Sciences*, de 1693, composta por Charles Perrault, escritor, advogado e superintendente do Rei Luís XIV de França, representou a mais importante oposição formal às antigas perspetivas.

Iniciava-se, então, o desenvolvimento de um novo rumo cultural: no séc. XVIII, o fenómeno do iluminismo despontou, a França destacou-se como o centro deste



movimento, e o idioma francês acabou por adquirir uma considerável influência na Europa. Os intelectuais europeus começaram a exercitar consistentemente a língua francesa, assim como a fazer e a ler, de outras línguas, traduções de textos em francês (ou, na sua falta, traduções do francês para o latim).

O Tratado de Rastatt, um acordo de paz, realizado a 7 de março 1714, entre a França e a Áustria, representou o momento inicial da consagração da língua francesa como o principal meio de comunicação na diplomacia internacional. Em 1763, o Tratado de Hubertusburg, que marcou o fim da Guerra dos Sete Anos, evidenciou definitivamente a prioridade do uso do francês sobre o do latim. O francês começou a ser utilizado, inclusive, entre os principados alemães do Sacro Império Romano-Germânico.

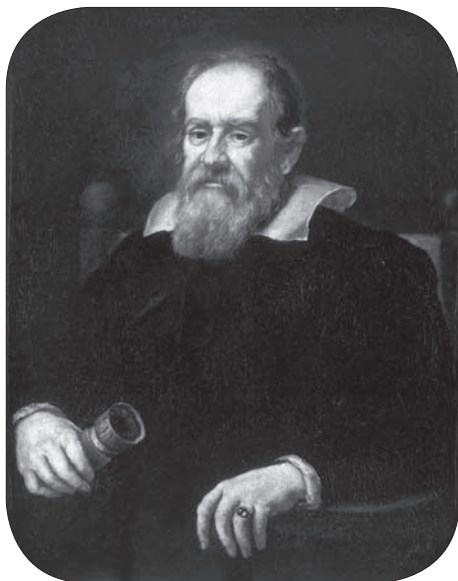
Ademais, no início do séc. XVIII, Jean-Baptiste de La Salle, sacerdote e educador inovador que consagrou a sua vida

à formação de crianças pobres, também tinha iniciado, em França, a criação de programas e de escolas de ensino sem o idioma latino. Tal movimento encontrou um pleno desenvolvimento sob a Revolução Francesa. Então, nas grandes e nas pequenas escolas, o ensino começou a ser transmitido principalmente em francês e para um maior número de estudantes, tendo sido progressivamente diminuído o número de anos e de horas dedicado ao latim (embora Napoleão Bonaparte, pelo decreto de 1802, tivesse determinado a utilização dos exames das disciplinas de Latim e de Matemática como os meios para selecionar a elite escolar).

Vários fatores, na verdade, contribuíram para rebaixar o lugar atribuído à língua latina, principalmente a partir do séc. XVIII. Na esfera política, refira-se o progressivo declínio do poder da Igreja, por um lado, e o aumento da influência da França (sobretudo, durante o crescimento do Império Napoleónico), por outro, juntamente com

O Juramento do Jogo da Pela, de Jacques-Louis David (1748-1825).





Galileu Galilei (1564-1642).

a elevação do idioma francês, como referido. Também se reconhecia que era difícil adaptar a língua latina às mudanças e às características dos novos conhecimentos que se desenvolviam (as dificuldades eram consideráveis, *e.g.*, em disciplinas como a Física e a Química). Além disso, começou a ser progressivamente mais fácil aos estudiosos a aquisição de apoios e de clientes próximos de si próprios mediante a composição de trabalhos na sua língua nativa: esta foi uma das motivações de cientistas como Galileu Galilei, quando começou a utilizar o idioma italiano em detrimento do latim, e de Isaac Newton, quando escreveu a sua obra *Opticks* em 1704. Neste século, o desenvolvimento do mundo científico teve, de facto, um papel na diminuição do uso do latim; o reinado deste como a língua universal da comunicação científica na Europa não foi muito longo (na verdade, o triunvirato das línguas francesa, inglesa e alemã acabaria por se impor em tais meios até cerca do séc. xx, período que elevaria o inglês a uma posição proe-

minente). Também deve ser considerada a evolução dos planos das educações nacionais que, menos influenciados pela Igreja e pela religião, começaram cada vez mais a formar novos métodos de ensino com base nos vernáculos, tentando responder ao crescimento dos novos saberes e aos desafios das sociedades comerciais e industriais emergentes. Adicionem-se igualmente as perspectivas do espírito racional e iluminista, que expressaram a crença na superioridade dos tempos modernos em relação ao passado, e, finalmente, os desenvolvimentos da imprensa, que não só proporcionaram, desde o séc. xvi, as condições para o florescimento de diversas línguas na escrita, mas também originaram, sem o recurso aos escribas especializados da Igreja, uma proliferação de publicações destinada a um conjunto de leitores que poderia dispor de pouca ou de nenhuma formação clássica.

Em todo o caso, apesar do enfraquecimento do seu papel, o latim continuou a manter uma considerável importância para a formação de letrados até ao séc. xx, época em que os programas de ensino instituídos lhe assestaram os maiores golpes (tal ocorreu, *e.g.*, na Dinamarca, no princípio desse século, em Itália, na déc. de 1920, com a reforma Gentile, em Inglaterra, nos anos 50, e na França, nos finais de 1960).

Neste período, os defensores do latim insistiram em vários argumentos a favor do ensino e do uso de tal língua, tentando renovar a sua antiga importância. Defenderam que a aprendizagem do latim poderia, *e.g.*, facilitar a aprendizagem das línguas vivas, desenvolver a clareza e a precisão na expressão escrita, favorecer o desenvolvimento do pensamento lógico, e criar as condições para o aluno compreender os fundamentos e o património cultural da civilização ocidental.



Rei D. Dinis (1261-1325).

Os seus opositores, por seu lado, além de considerarem exageradas as afirmações apresentadas em cima, referem como contra-argumentos: a pouca utilização real e concreta do latim nos meios científicos modernos; o excessivo número de anos necessário para a aquisição de um grau razoável de fluência; as dificuldades na aprendizagem da gramática latina e em encontrar termos latinos para expressar inúmeras realidades atuais; o próprio método de ensino do latim, que, influenciado excessivamente pela filologia, reduz tal língua a meros exercícios gramaticais e dificulta o desenvolvimento da interiorização das estruturas linguísticas; o facto de a formação clássica se encontrar afastada dos assuntos dominantes na Modernidade e de apenas servir os objetivos de estudiosos com uma especialização específica; e a existência atual de um grande número de traduções das antigas obras romanas, que podem ser apreciadas sem o conhecimento do idioma latino.

Em Portugal, como acima mencionado, D. Dinis instituiu o português como a língua oficial no seu tempo (além de ter estimulado a tradução de várias obras para português e contribuído para a poesia trovadoresca portuguesa), determinando definitivamente a sua utilização nos documentos oficiais.

O latim, no entanto, continuou a ser a base do ensino no país. A educação encontrava-se, na sua maior parte, influenciada pela Igreja, tendo estado, desde o séc. XVI, principalmente nas mãos da Companhia de Jesus até à reforma pombalina do séc. XVIII. Nesta centúria, o Estado tomou o comando dos programas de ensino nacionais. Através do alvará régio de 28 de junho de 1759, o marquês de Pombal, ao mesmo tempo que expulsou os Jesuítas de Portugal e suprimiu os colégios jesuíticos, estabeleceu métodos de ensino que serviam, sobretudo, os interesses seculares, económicos e políticos da nação. Esta reforma simplificou os métodos de aprendizagem da língua latina, abreviando o seu tempo de instrução, atendeu ao objetivo de criar nos educandos as competências para determinados estudos, mais amplos e adequados aos desenvolvimentos sociais, científicos e culturais europeus, e também enfatizou a importância da língua, da gramática e da ortografia portuguesas, aspetos que deveriam, então, ser aprendidos diretamente e não por intermédio do latim, através do qual as matérias, em geral, eram anteriormente estudadas.

Luís António Verney, um dos maiores representantes do Iluminismo no país e o autor da famosa obra intitulada *Verdadeiro Método de Estudar*, também criticou fortemente o modo anterior de educar, inclusive o método de ensinar latim de Manuel Álvares, autor do séc. XVI que escreveu uma gramática latina que adquiriu uma considerável reputação internacional.



Tal gramática encontrava-se totalmente escrita na língua latina com o fim de os seus leitores aprenderem o latim por si mesmo, contendo por isso um excesso de regras, que dificultava a aprendizagem e a tornava morosa. Verney, por seu lado, propôs o uso de um método de latim mais prático e baseado em manuais compostos com a língua portuguesa. Além do mais, este escritor, apesar de reconhecer a importância do latim para a educação e para a formação dos jovens, afirmou que o idioma latino não era crucial para o desenvolvimento completo de um homem douto, tendo comentado também, como pensamento geral relativamente ao ensino, que “é loucura ensinar em latim uma coisa que, pela maior parte, se há de executar em vulgar” (VERNEY, 1746, I, 155), *i.e.*, por meio da linguagem vernácula.

Embora a reforma pombalina tenha instituído várias mudanças nos métodos e nos planos de ensino, tendo valorizado o português e diminuído o papel do latim, não se revelou como uma reestruturação verdadeiramente antilatínista. Também em Portugal, a língua latina continuou a fazer parte de uma formação elevada até ao séc. xx, época em que as suas funções na instrução nacional sofreram, de facto, os maiores ataques.

Em 1905, ainda na vigência da monarquia, durante o Governo de José Luciano de Castro, aconteceu uma reforma do ensino secundário (por decreto de 29 de agosto, assinado pelo ministro e secretário de Estado dos Negócios do Reino, Eduardo José Coelho) que transformou a disciplina de Latim, anteriormente ainda uma das bases na educação, numa aula de três horas semanais para o 4.º e o 5.º anos do curso geral, e noutra de cinco horas semanais para o 6.º e o 7.º anos dos cursos complementares de Letras.

Posteriormente, ocorreram pequenas mudanças sem qualquer relevância parti-

cular: uma, em 1918 (dec. n.º 4799, de setembro), no Governo de Sidónio Pais, por influência do secretário de Estado da Instrução Pública, José Alfredo de Magalhães; outra, em 1926 (dec. n.º 12425, *Diário do Governo* de 2 de outubro), já no período da chamada ditadura militar, pelo ministro da Instrução Pública, Artur Ricardo Jorge; e outra, em 1927 (dec. n.º 13056, de 20 janeiro; *Diário do Governo* de 22 de janeiro), pelo mesmo ministro.

Nos princípios de maio de 1926, numa conferência feita em Lisboa, no salão da União Intelectual Portuguesa, intitulada “O clássico na educação e o problema do latim”, António Sérgio, educador e político português, também atacou fortemente o papel do latim no ensino secundário: “É ilusório esse latim; e, além disso, é maçador; ora, o tédio intoxica o cérebro; o tédio, que dais à criança como coisa inócua, deprime, ensandece, mata. Uma vez, diante de Heine, falava-se com espanto da antiga Atenas, da superioridade mental dos velhos gregos sobre todas as nações do nosso tempo. ‘Isso’ – opinou o poeta – ‘não é inato no homem moderno; vem da educação que se dá aos jovens; vem de que os gregos foram o único povo... que não foi obrigado a estudar latim...’” (SÉRGIO, 1971, 119).

Em 1930, Gustavo Cordeiro Ramos, como ministro da Instrução Pública, por meio da sua reforma do ensino liceal (dec. n.º 18779, de 16 de agosto), aumentou consideravelmente o número de horas escolares da cadeira de Latim no curso geral das escolas secundárias, tentando restabelecer o equilíbrio entre o ensino das ciências e o das humanidades. Porém, em 1936, pelo dec.-lei n.º 27084, de 14 outubro, o ministro António Faria Carneiro Pacheco (que, no mesmo ano, modificou a designação do Ministério da Instrução Pública para Ministério da Educação Nacional), contradizendo as



mudanças anteriores, diminuiu as horas letivas atribuídas à língua latina e incorporou o ensino daquela na disciplina de Português.

Em 1947, Fernando Andrade Pires de Lima acabou definitivamente com a possibilidade de todos os alunos aprenderem latim, permanecendo a oferta do ensino daquele somente nos cursos complementares de Letras (com a exceção do de Ciências Geográficas) e nos de Direito, com cinco horas semanais nos 6.º e 7.º anos.

Em 1972, o ministro da Educação Nacional do Governo de Marcelo Caetano, José Veiga Simão, reformulou novamente, por simples despacho, a estrutura dos cursos complementares dos liceus, tendo reduzido o Latim à situação de cadeira opcional em quase todos os cursos de Letras (a língua latina manteve-se como obrigatória apenas para o curso de Filologia Clássica).

Na sequência desta última legislação, Francisco de Sá Carneiro, na secção “Visto” do jornal *Expresso* de 31 de março de 1973, publicou um texto intitulado “Progredir em latim”, retomando os argumentos contra o ensino do idioma latino.

A partir de 1974, atingiu-se, em várias universidades, a situação de se conferir o grau de licenciatura em Estudos Portugueses sem a exigência da disciplina de Latim nos respetivos currículos, originando uma considerável diminuição da sua frequência no ensino secundário.

Esta situação foi considerada imprópria pelas Faculdades de Letras das Universidades de Coimbra e de Lisboa, que tentaram retomar o requisito de, pelo menos, uma cadeira anual de Latim nos currículos de licenciatura de todas as variantes relacionadas com os estudos portugueses, e também a frequência de dois anos de língua latina nos liceus para a obtenção do acesso a todos os cursos de Letras (com a exceção do de Ciências Geográficas).

Todavia, nas décadas seguintes, a degenerescência em relação ao papel do idioma latino no ensino continuaria. Em 1996, cerca de 13.000 alunos realizaram o exame de Latim; em 2014 (sendo a disciplina opcional de Latim oferecida apenas aos alunos dos cursos da área de Humanidades, a partir do 10.º ano de escolaridade), somente 114 se apresentaram àquela prova.

Em 2010, a UNESCO recomendava aos países com línguas de origem latina um maior desenvolvimento relativamente ao ensino do latim nas escolas; no entanto, em Portugal, no princípio do séc. XXI, os progressos são ténues, vislumbrando-se como longínqua a possibilidade de o latim se aproximar da sua importância de outrora.



Bibliog.: CARNEIRO, Francisco de Sá, “Progredir em latim”, in CARNEIRO, Francisco de Sá, *Textos*, vol. II, Lisboa, Alêtheia, 2010, pp. 45-48; CARNEIRO, Manuel Cerejeira, “Como renovar o ensino do Latim. Algumas sugestões”, in *As Línguas Clássicas: Investigação e Ensino – Actas*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1993, pp. 157-165; COUTURAT, L., e LEAU, L., *Histoire de la Langue Universelle*, Paris, Hachette, 1903; *Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972; GORDIN, Michael, *Scientific Babel*, Chicago, University of Chicago Press, 2015; LENNIE, Claude, e CELLARD, Jacques, “A querela do latim”, *Clássica*, vol. VI, 1980, pp. 47-50; NASCIMENTO, Aires, “As línguas clássicas para uma formação cultural de hoje”, *Clássica*, vol. XVIII, 1992, pp. 9-24; SÉRGIO, António, *Ensaio*, vol. II, Lisboa, Sá da Costa, 1971; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, 2 t., Valença, Oficina de António Balle, 1746.



Antilegitimismo

Entende-se por antilegitimismo a oposição aos movimentos políticos históricos concretos que mereceram a designação de legitimistas, bem como a rejeição dos postulados teóricos sobre a origem e os fundamentos do poder político associados a movimentos desta natureza.

Em sentido literal, todo o pensamento político que se pronuncia sobre o problema essencial de saber o que torna e conserva legítimo um poder instituído poderia dizer-se legitimista, na medida em que postula uma fonte de legitimidade do poder. Historicamente, porém, o termo “legitimismo” fixou-se como designação: a) da movimentação política a favor de um determinado candidato ao trono, considerado legítimo face a outro, de acordo com os princípios de uma monarquia hereditária, numa situação de conflito ou crise dinástica; b) da doutrina sobre os fundamentos do poder legítimo que subjaz a um regime monárquico tradicional. Atendendo ao primeiro significado, temos como principal objeto desta entrada a oposição ao movimento legitimista que se formou em Portugal a favor da ocupação do trono por D. Miguel, filho segundo de D. João VI, depois de o irmão mais velho (e em princípio sucessor legítimo) ter declarado a independência do Brasil, proclamando-se Imperador do novo Estado, e perdendo assim, de acordo com os seus adversários legitimistas – ou miguelistas –, o direito ao trono de Portugal. Tendo em conta a doutrina política abrangente defendida pelos legitimistas portugueses, procuraremos, concomitantemente, dar conta do pensa-

mento político-filosófico que rejeitou as suas posições fundamentais e que se designou por antilegitimista. Procuraremos ainda contextualizar a situação portuguesa relativamente ao pensamento político europeu e reconduzir as ideias em confronto às teorias então desenvolvidas.

O termo “legitimismo” designa uma reação à progressiva afirmação de ideias políticas que punham em causa a legitimidade do poder real tal como este era concebido até aí. Referimo-nos aos ideais liberais defensores de uma monarquia constitucional, na qual o poder do rei passaria a estar institucionalmente limitado por uma constituição escrita, além de submetido a leis das quais não seria já o principal autor, pertencendo o poder legislativo à assembleia, representativa da nação. Ao monarca estaria reservada a chefia do poder executivo, no quadro de uma separação de poderes descentralizadora. Tais ideias, a cuja formulação e difusão estão associados exemplarmente os nomes de Locke, Voltaire, Montesquieu e Rousseau, começaram por se desenvolver a partir da verificação do despotismo para o qual o absolutismo monárquico progressivamente resvalava em muitos países europeus desde os alvares do séc. XVI, suportado pela doutrina do direito divino dos reis. Segundo esta doutrina, que tinha por objeto precisamente a origem da legitimidade do poder real, este derivava diretamente de Deus (a sua natureza era a mesma da do poder eclesiástico), de onde se seguia que, sem prejuízo da responsabilidade do rei, decorrente da sua sujeição à lei natural e à lei divina, não era admissível qualquer controlo da sua ação e do seu governo, fosse ele jurídico ou político, por uma instância humana. No plano das ideias, é em relação a esta teoria que se pode falar de antilegitimismo, na medida em que a rejeição da justificação tradicional da legitimidade



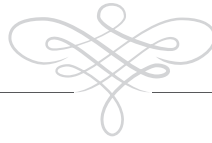
do poder do rei, acompanhada da crítica da degeneração da monarquia em tirania, é um elemento típico das doutrinas políticas modernas. Embora não do mesmo modo em todos os autores, este antilegitimismo foi acompanhado de um anticlericalismo, do qual o exemplo mais expressivo e radical foi Voltaire. Este autor afirmou-se contra a pretensão das religiões, em particular do catolicismo, a uma representação formal e institucional, admitindo apenas uma religião natural. O elo de ligação entre estes dois elementos negativos estava na rejeição da influência política e social do clero, vista como uma forma de contaminação da natureza autónoma do poder civil. No entanto, o anticlericalismo associado às doutrinas políticas liberais antilegitimistas só se entende cabalmente se tivermos em conta a colisão entre os fundamentos racionalistas destas últimas – a sua implícita afirmação da autonomia completa de uma moral racional e universal em relação à religião cristã – e os ensinamentos da Igreja Católica.

O pensamento liberal antilegitimista está vinculado ao racionalismo, que prescreve que o poder político legítimo obedece somente à razão natural, sendo pois uma decorrência dos seus ditames. É no contrato social, definido por Rousseau como uma autolimitação voluntária das liberdades por parte dos indivíduos com vista a tornar possível a felicidade de todos, que reside a origem legítima (racional) do poder. Nesta teoria de justificação do poder de feição racionalista reconhecemos o primado e a soberania do indivíduo, e o voluntarismo que lhe está inerente, pois, em última análise, a fonte de legitimidade do poder e das leis é a vontade do indivíduo racionalmente orientada, expressa na vontade geral rousseauiana (que não se confunde com uma vontade comum partilhada). Consabida-

mente, neste seu alvor, o pensamento político liberal não coincidiu totalmente com o mais tardio republicanismo, visto que não recusou legitimidade ao poder do rei. Porém, há que reconhecer que procedeu a uma reconfiguração e redução substancial dos poderes do soberano, como marca típica do liberalismo europeu continental, e, nesse sentido, constituiu uma aproximação ao pensamento republicano.

Impõe-se perguntar como justificou o liberalismo antilegitimista a legitimidade do monarca como instância de representação não eletiva. Qual era a legitimidade do poder do rei na monarquia constitucional que o liberalismo estabeleceu e aprofundou ao longo dos tempos? A coexistência da legitimidade hereditária do rei com a legitimidade da soberania popular foi explicada com fundamento na relevância da dimensão simbólica da figura do monarca para a consciência da identidade histórica coletiva e para a unidade da nação, embora fosse evidente a dificuldade de conjugação entre o liberalismo político, por referência à radicalidade dos seus fundamentos, e um princípio hereditário de legitimidade, não sendo outra, no plano de fundamentação, a genealogia do republicanismo.

É importante sublinhar que, embora se tenham manifestado particular e mais imediatamente antagonistas da doutrina do direito divino dos reis, as doutrinas liberais não se opuseram apenas a esta justificação da legitimidade do poder real. De facto, o discurso filosófico-político que assumiu em Portugal a designação “legitimista”, sendo também, como começámos por dizer, uma reacção às concepções modernas do poder, coincidiu amplamente com o ideal expressamente antidespótico da monarquia tradicional, cujas regras impediam o rei de governar tiranicamente, movido pelo



seu capricho ou interesse, em detrimento do bem comum. Ainda segundo a perspectiva legitimista, essas regras conduziriam à participação dos súbditos no governo do reino. O reconhecimento da autoridade do rei por parte do povo era também, de acordo com esta perspectiva, uma condição da sua própria legitimidade, pelo que o monarca estaria obrigado a auscultar as necessidades e o sentir dos súbditos por meio de representantes e a respeitar as leis do reino que asseguravam os seus direitos. Ainda segundo esta perspectiva, no caso de se tornar um tirano, o rei perdia legitimidade e poderia ser licitamente deposto, se necessário por meio de violência, sendo esta uma diferença prática fundamental entre as perspectivas legitimistas tradicionais e as perspectivas de carácter absolutista sustentadas no direito divino dos reis.

Àquelas teorias subjaz uma conceção política escolástica, que colhe o essencial dos ensinamentos de S. Tomás de Aquino em matéria de origem e organização do poder político. Ora, para S. Tomás, cujo pensamento sustenta uma (certa) autonomia da natureza em relação ao fim sobrenatural do Homem, e das verdades acessíveis à razão em relação às verdades da fé, a esfera do poder temporal é uma esfera diferenciada da esfera do poder espiritual. Consequentemente, os reis não são representantes de Deus, e a origem imediata do poder político está no povo, seu destinatário, por quem deve ser instituído. Para S. Tomás, o soberano deve ser escolhido pelos súbditos. O reconhecimento desta diferenciação não implica nenhum paralelismo, ou qualquer cisão, no exercício do poder, pois não se perde de vista que é o próprio Deus, o autor da natureza, o único que detém a autoridade em si mesmo, pelo que o poder político está submetido às leis natural e divina, e tem

em Deus o seu fundamento último. Segundo esta teoria, o poder político é humano no modo de existência, mas de concessão divina na essência. Os limites do poder assim concebido e as condições da sua legitimidade derivam da sua origem e finalidade: o poder exercido despoticamente perde legitimidade porque se desliga da sua fonte, que exige um exercício de acordo com a verdade e o bem que essa mesma fonte é. Desligado da finalidade do bem comum, para a qual foi estabelecido, o poder despótico perde, pois, legitimidade, não podendo ser visto como um verdadeiro poder. A monarquia é apresentada como o regime ideal, no quadro desta cosmovisão integrada, porque se a natureza (que deriva de Deus) encontra a perfeição num princípio de unidade, também na arte (no que é realização política humana) o domínio de um princípio de unidade sobre a multiplicidade de vontades será a via da perfeição.

É verdade, porém, que nem todos os aspetos deste legitimismo antidespótico português refletiram o equilíbrio e realismo desta fundamentação tomista. De facto, enquanto para S. Tomás, de acordo com o exposto, uma monarquia poderia ser eletiva, essa hipótese dificilmente seria conciliável com a importância dada pelos legitimistas portugueses de Oitocentos e do princípio de Novecentos à hereditariedade do poder real. Do mesmo modo, alguns discursos legitimistas, como o de José Pestana da Silva em *Doutrina Legitimista da Restauração Política Cristã de Portugal* (1915), mesmo sem invocarem a doutrina do direito divino dos reis, pareceram afastar-se do postulado da autonomia do poder temporal, defendendo antes uma visão que, a partir da afirmação da realeza de Cristo e da visão deste como o único detentor do poder legítimo, concebia o monarca



como um seu vigário na esfera temporal e lhe atribuía expressamente a missão da propagação da fé e do estabelecimento do reino. Justifica-se, no entanto, manter que foram estes os alicerces fundamentais do discurso legitimista que, no séc. XIX, se digladiou em Portugal com as doutrinas modernas da justificação do poder aceites pelos liberais. Foram suas linhas orientadoras: a oposição aos postulados voluntaristas que, reconduzindo a legitimidade do poder e das leis unicamente à decisão da maioria popular, os tornavam alheios ao seu fundamento último transcendente, fundando a razão em si própria, muito para além da necessária afirmação da sua autonomia; e a defesa de uma forma humana de governo constituída por imitação da natureza, *i.e.*, do poder em si mesmo (o poder divino).

O ANTILEGITIMISMO EM PORTUGAL: O ANTIMIGUELISMO

No contexto das lutas liberais em Portugal, o termo “legitimismo” cruza dois significados: a defesa de um candidato particular ao trono (D. Miguel) e a defesa da instituição monárquica. O legitimismo dos partidários de D. Miguel, pelo menos na sua parte mais significativa, não se inspirou, pelas razões já referidas, no absolutismo monárquico ou na doutrina do direito divino dos reis, antes consistiu na defesa dos princípios de uma monarquia tradicional. A retórica usada apoiou-se claramente na fundamentação escolástica que referimos, ao sublinhar os limites (finalidades) naturais e jurídicos do poder real. E daí o seu cuidado na utilização da expressão “poder absoluto” do rei. Este poder absoluto não seria mais do que a liberdade de legislação e de governo do monarca, por oposição à ideia de submissão deste

ao poder legislativo do Parlamento. Não se questionava porém a preponderância do poder legislativo da câmara representativa, nem a submissão do rei às leis do reino. Esse era um dado adquirido no movimento legitimista. De resto, insistia-se na obrigatoriedade da convocação das Cortes representativas para a aprovação da legislação e para o estabelecimento da direção política do reino em assuntos politicamente relevantes. Esta obrigatoriedade remete, por sua vez, para um aspeto fundamental da doutrina legitimista, que é o valor da história e da tradição, e dos usos ancestrais do povo português, como fonte de legitimidade das instituições políticas, assumindo-se como verdadeira constituição não escrita. Tomou, assim, grande relevância no discurso miguelista a referência às Cortes de Lamego, nas quais teria sido escolhido e aclamado Rei, pelos representantes do povo, D. Afonso Henriques, e nas quais teriam sido elaboradas em conselho as leis fundamentais da monarquia. Segundo os miguelistas, a intervenção do povo governado teria sido essencial na instituição e consolidação da monarquia em Portugal. Foi precisamente com base nessas leis fundamentais que a legitimidade de D. Pedro IV como Rei foi contestada pelos legitimistas: por um lado, porque D. Pedro advogava uma ordem constitucional estranha à tradição portuguesa; por outro lado, porque, ao proclamar-se Imperador do Brasil como país independente, D. Pedro tornara-se estrangeiro. Ora, diziam os miguelistas, de acordo com a doutrina das Cortes fundadoras, o trono português deveria ser ocupado somente por Portugueses.

Os antilegitimistas, por sua vez, eram os partidários de D. Pedro IV, cujo direito ao trono defendiam, assim como o texto da Carta Constitucional por ele outorgada em 1826. O seu ideário era



liberal, constitucionalista, monárquico e antiabsolutista. Se o movimento legitimista favorável a D. Miguel tinha uma visão política alicerçada na defesa de um regime monárquico hereditário puro, o partido favorável a D. Pedro fez eco de um ideário liberal promotor de um governo constitucional e parlamentar. Convém ainda dizer que os opositores de D. Miguel não formavam uma só facção homogênea. Prova das suas diferenças é o facto de se terem dividido entre defensores da Carta Constitucional (liberais cartistas) e defensores de uma nova constituição que recuperasse o espírito da Constituição de 1822 (liberais setembristas). Enquanto os primeiros conservaram no seu ideário alguns elementos do legitimismo, os segundos defenderam uma rutura com os seus princípios básicos.

Para os antilegitimistas, D. Pedro IV era o Rei que vinha libertar o povo do poder despótico dos reis absolutos, poder esse cujo exercício se tornara arbitrário, alheio ao interesse e à felicidade comuns do reino, assim como um instrumento para alcançar o interesse próprio daqueles que o detinham. Esse poder deixara de estar submetido aos ditames da justiça e do direito. D. Miguel era visto e caracterizado como o Rei tirano e déspota, que encarnava a resistência de uma antiga ordem em que o povo era oprimido e o poder exercido sem a limitação e orientação do direito. Mesmificando o diferente, como era próprio de um discurso de que dependia a conservação de um regime e que se constituiu, de facto, como um discurso anti, a propaganda liberal antimiguelista não deu grande atenção ao facto de os seus opositores se declararem partidários da restauração das instituições tradicionais do reino e se afirmarem adversários do despotismo. Antes promoveu uma simplificação de-



Rei D. Pedro IV (1798-1834).

formadora da facção oposta, associada à identificação da oposição política com uma posição de conciliação impossível e mesmo inaceitável aos critérios da razão. No entanto eram os alvares de um tempo novo, feito das contradições, que o sistema político parlamentar garantia. E nesse plano não havia volta atrás.

À evocação das leis fundamentais da monarquia por parte dos legitimistas, respondeu o discurso antilegitimista ridicularizando tal ideia. Por um lado, os antilegitimistas denunciaram a exiguidade das fontes históricas que atestavam a factualidade dessas Cortes fundadoras. Por outro lado, argumentaram que esse primeiro pacto, a ter sido real, não exprimiria senão as vontades dos indivíduos que o realizaram, não as vontades dos membros da sociedade do seu tempo. A sua argumentação evidenciou um critério de legitimidade voluntarista, assim como a prevalência da razão humana e do indivíduo sobre os valores da história, da tradição e da identidade comunitária do povo



português. Afirmaram ainda os antilegitimistas que, não tendo as Cortes de Lamego mais legitimidade do que quaisquer outras, uma vez que em todas as cortes os representantes das ordens do reino foram legisladores de pleno direito, não faltava às que aclamaram D. Pedro como Rei legitimidade para revogar ou modificar os preceitos anteriores que obstassem a tal aclamação. De facto, segundo a perspectiva liberal dos antilegitimistas, as cortes, enquanto órgão representativo do povo, no qual residia a soberania, seriam detentoras de um poder originário, ao qual não estaria, portanto, vedada a instituição e modificação de quaisquer leis, desde que fosse expressiva da vontade geral do povo.

A rejeição da possibilidade de modificação das leis de carácter fundamental, afirmada pelos legitimistas, num quadro de preponderância da identidade do povo e da tradição sobre os indivíduos decisores, valeu-lhes a caracterização como inimigos do progresso, opositores à mudança e cegos face à necessidade de adaptação às circunstâncias dos tempos.

Questão decisiva para os legitimistas era a relação entre os poderes espiritual e temporal, entre os quais, em sua opinião, deveria existir uma aliança que não permitisse a confusão das esferas, mas exigisse uma certa submissão do poder temporal ao espiritual, nas matérias em que este fosse naturalmente implicado. No fundo, advogava-se uma relação sem confusão, mas não sem hierarquia, entre poderes. Tal submissão seria condição necessária para que a construção do corpo social se alicerçasse nos princípios do cristianismo, sem os quais não poderia constituir-se saudável. Aos olhos dos antilegitimistas, ou antes, na sua retórica política, tal princípio não passava de um pretexto dos miguelistas para que o clero pudesse manter os seus privilégios e

para que a Igreja continuasse a exercer um domínio ilegítimo na esfera civil.

De acordo com os princípios enunciados, para os antilegitimistas liberais, o clero deveria ser nomeado pelo rei, não por um bispo ou pelo papa. Já para os legitimistas, as bulas, encíclicas e decretos pontifícios deveriam ter aplicação imediata em Portugal, por se dirigirem à universalidade católica, sem fronteiras nacionais. Para os seus adversários, porém, tais documentos poderiam ser aplicáveis apenas mediante sanção régia, gozando o monarca da prerrogativa legítima de aceitar ou não a vontade do papa. Por aqui se reconhece que não era tanto a independência das esferas civil e religiosa que os liberais ambicionavam, mas antes o estabelecimento de igrejas nacionais, concedendo, em última análise, ao rei a presidência em matéria de religião. Por causa da defesa de posições como esta, assim como da declarada oposição ao art. 6.º da Carta Constitucional (que estabelecia o catolicismo como religião de Estado, embora consagrando a liberdade de culto público das outras religiões), os legitimistas foram muitas vezes caracterizados, pelos seus adversários, como um grupo intolerante, favorável à perseguição religiosa e ao barbarismo da Inquisição.

Na fase final da democracia constitucional, persistiu no debate político português a questão essencial do relacionamento das Igrejas, particularmente da Igreja Católica, com o Estado. O poder republicano prosseguiria em grande parte a lógica liberal de nacionalização do fenómeno religioso, mas curiosamente esse tipo de posições perdeu força. Sem que a política e a sociedade portuguesas tenham recuperado qualquer resíduo de legitimismo, até porque o regime republicano se consolidou, aprofundou-se uma relação de separação entre as



esferas temporal e espiritual, sem submissão de uma à outra, independentemente da natureza das questões. Subsiste porém – como ressonância do debate oitocentista – o papel dos fundamentos e valores religiosos na orientação da sociedade política.



Bibliog.: CALDER, Livreiro, *Chatecismo do Português Legitimista: Oferecido aos Amigos da Pátria*, Porto, Typ. Comercial, 1854; FALCÃO, José Anastácio, *Provas Incontestáveis da Legitimidade e do Indispensável Direito Que Tem à Coroa de Portugal o Senhor D. Pedro IV, Rei destes Reinos, Imperador, Defensor Perpetuo do Brazil*, Lisboa, Typ. Silviana, 1826; *A Legitimidade do Senhor Dom Pedro IVº, Rey de Portugal, contra as Invectivas Apostólico-Jesuítas*, Lisboa, s.n., 1827; MATTOSO, José, “O liberalismo”, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. v, Lisboa, Estampa, 1988, pp. 68-120; *Partido Legitimista Português: Programma Elaborado pelo Conselho Superior do Mesmo Partido*, s.l., s.n., 1880; PASSOS, Carlos, *D. Pedro IV e D. Miguel I, 1826-1834*, Porto, Livraria Simões, 1936; *Relação dos Festejos Que Tiverão Lugar em Lisboa nos Memoráveis Dias 31 de Julho, 1, 2, etc. de Agosto de 1826, por ocasião do Juramento Prestado à Carta Constitucional Decretada e Dada á Nação Portuguesa pelo Seu Legítimo Rei o Senhor D. Pedro IV Imperador do Brasil*, Lisboa, Typ. de J. F. M. de Campos, 1826; SERA, António Truyol y, *História da Filosofia do Direito e do Estado*, vol. 2, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1990; SILVA, José Joaquim Guimarães Pestana da, *Doutrina Legitimista da Restauração Política Cristã de Portugal*, Porto, Escola Tipográfica da Oficina de São José, 1915; SOTOMAIOR, Miguel, *A Realeza de D. Miguel: Resposta a Um Livro do Senhor Tomaz Ribeiro por Um Legitimista*, Porto, Livraria Portuense de Clavel, 1822; TOUCHARD, Jean (dir.), *História das Ideias Políticas*, vols. 1 e 2, Lisboa, Europa-América, 1970.

JOÃO RELVÃO CAETANO
BEATRIZ MIRANDA

Antileninismo

O antileninismo pode ser entendido em dois sentidos: como hostilidade em relação ao homem e em relação às ideias de Lenine. A Revolução Russa de 1917, ocorrendo no contexto da guerra que dilacerava a Europa, com repercussões noutras partes do mundo, foi seguida, nas suas diversas fases, com interesse, preocupação, esperança e, acima de tudo, rodeada de enorme confusão. Em especial depois da tomada do poder pelos bolcheviques, começou a sobressair o nome do seu mais destacado dirigente, Lenine, que já era conhecido pelas posições que tomara acerca da Guerra que nesse momento grassava na Europa. Integrara, juntamente com Paul Axelrod e M. Bobrov a delegação russa à Conferência de Zimmerwald, em setembro de 1915, sendo um dos subscritores do manifesto ali aprovado. Também participou na Conferência de Kienthal, no cantão suíço de Berna, em abril de 1916, que deu sequência à reunião anterior, na qual esteve acompanhado por Zinoviev. Era, pois, conhecido pela sua oposição à Guerra, que considerava um fenómeno de cariz imperialista e alheio aos interesses dos trabalhadores, contrapondo-lhe a necessidade da revolução.

Exilado em Zurique, Lenine regressou à Rússia após a queda da monarquia czarista. Mas esse episódio causou alguma perplexidade. As autoridades alemãs autorizaram a viagem, num comboio selado que fez um longo trajeto, passando por território por eles controlado, sendo acompanhado por uma trintena de partidários. Chegou a 16 de abril à estação



Finlândia, desembarcando em Petrogrado, onde foi recebido por uma multidão de apoiantes. E não tardou a expor o seu programa, defendendo a saída da Rússia da Guerra e a fórmula: “todo o poder aos soviets”. Externamente, nos países aliados, a ida de Lenine para a Rússia foi vista como um ato de cumplicidade com os Alemães, interessados na retirada unilateral da Rússia da Guerra. De facto, a assinatura da paz de Brest-Litovsk, em 3 de março de 1918, na qual os Russos cederam em toda a linha às imposições germânicas, permitiu ao Kaiser retirar as tropas que tinha na frente leste e recolocá-las a Ocidente, o que poderia ter provocado uma inversão dramática no rumo da Guerra se os Estados Unidos não tivessem entrado no conflito, desequilibrando irremediavelmente o balanço das forças. Lenine foi acusado de ser um agente alemão, e começou uma campanha internacional contra ele que foi ampliada quando se converteu no dirigente máximo da revolução soviética. Era ele o rosto visível da nova política russa.

A imprensa portuguesa não diferiu, no essencial, dos comentários e das apreciações que surgiam a seu respeito na imprensa internacional. Os jornais operários, mesmo de cariz anarquista, mostravam simpatia para com a Revolução e o seu dirigente máximo, fazendo eco, naturalmente, de numerosas notícias fantásticas e imprecisas. Mas a imprensa dita burguesa traçava um retrato profundamente negativo do dirigente bolchevique, que era considerado um bárbaro, um novo huno, apreciação que os traços da sua fisionomia confirmavam; com efeito, sua avó paterna, Anna Alexeevna Smirnova, era originária da Calmúquia, junto à Mongólia e à China.

Em Portugal, Lenine foi alvo dos mais diversos ataques por parte da imprensa republicana e conservadora. O jornalista

José do Vale, antigo carbonário e sindicalista-revolucionário, classificava-o, nas páginas de *O Mundo* de 19 e 27 de novembro de 1917, de “tresloucado”, “miserável” e “traidor”, considerando que os chefes bolcheviques eram pseudorrevolucionários ao serviço dos Alemães. Em 29 de novembro de 1917, o diário *A Capital* rotulava Lenine e Trotsky de “assalariados pela Alemanha”; e, a 17 do mesmo mês, o jornal *República* retratava Lenine como “o fanático agitador”: de “pera sedosa, cuidada, que lhe dá um ar de mosqueteiro ou de cabeleiro parisiense é um fanático. A sua razão ignora a realidade”. Por sua vez, o *Diário de Notícias* de 24 de janeiro de 1918 não hesitava em o classificar de “czar Lenine I”, enquanto *O Primeiro de Janeiro* de 16 do mês seguinte se refere a “Lenine e demais energúmenos do maximalismo”. Os exemplos são infindáveis.

Na literatura anticomunista, que surgiu logo em 1917 e nos anos seguintes, a tónica era sempre a mesma. Homem Cristo sublinhava, em 1919, que “Lenine foi sempre coerente consigo mesmo. O seu único fim, aquele para o qual sempre se inclinou, tem ido o estabelecimento do comunismo não só na Rússia mas também na Europa inteira pela revolução bolchevista internacional” (CRISTO, 1919). Nesse mesmo ano, surgiu o livro *A Rússia Vermelha*, de Gabriel Domergue, publicado em França no ano anterior. Nesta obra profundamente antibolchevista, o autor atacava Lenine com grande violência: “É um fanático repelente, sem entusiasmo nenhum. Ninguém o imagine como um César Bórgia! Diz-se até que Sua Majestade teve sempre uma vida modesta e regular de um bom burguês e de um bom pai de família. Lenine é a combinação do Wagner de Fausto e do Smerdiakov russo [herói de *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoiévski]. É o pedantismo obtuso, cego e surdo, acrescentado com



o niilismo, e a ausência de critério moral que caracteriza Smerdiakov. Pouco se lhe dá que o alambique destile a vergonha e a ruína da pátria, que o resultado seja a hegemonia desbragada da Alemanha: Lenine continua sempre com as suas experiências para fabricar com o muji que o seu boneco socialista)” (DOMERGUE, 1919, 162).

À crítica de Lenine, como homem, associava-se a condenação das suas ideias e da sua prática à frente da Rússia soviética. Assim irá continuar mesmo depois da morte do dirigente soviético, embora as características do homem se fossem perdendo, e por isso deixassem de ser eficazes os ataques pessoais a alguém que já não fazia parte do mundo dos vivos. No início da déc. de 30 do séc. xx, surge a primeira biografia de Lenine traduzida para português, da autoria de Jean Jacoby, publicado em 1933 em França. Começa com as origens familiares e termina com a morte e a colocação do político russo no mausoléu, augurando autor que o corpo “desagrega-se, cai em podridão como a própria obra de Lenine” (JACOBY, 1934, 121). No entanto, embora o homem tivesse morrido, a lenda já se apoderara do seu nome. Fazia sentido, por isso, prosseguir o combate contra a imagem que ele projetara, e que continuava a servir de referência e de bandeira para muitos, dentro e fora das fronteiras russas.



Bibliog.: CRISTO, Homem, *O Bolchevismo na Rússia*, Aveiro, Tipografia Nacional, 1919; DOMERGUE, Gabriel, *A Rússia Vermelha*, Porto, Companhia Portuguesa, 1919; JACOBY, J., *Lenine*, Porto, Livraria Lello, 1934; OLIVEIRA, César, *A Revolução Russa na Imprensa Portuguesa da Época*, Lisboa, Diabril, 1976.

ANTÓNIO VENTURA

Antiliberalismo

Os contextos históricos da Revolução Francesa (finais do séc. XVIII) e das unificações italiana e alemã (meados do séc. XIX) são considerados, nas perspetivas da historiografia, da ciência política ou da sociologia política, por um lado, momentos genéticos da tensão entre liberalismo e antiliberalismo e da fundação do moderno conceito de nacionalismo, e, por outro lado, marcadores de mudança em relação ao conteúdo semântico de conceitos como pátria, nação, povo, comunidade e Estado. No mundo dos novos ou renovados conceitos, que a linguagem política, social e cultural utilizará sistematicamente, passaram a figurar os de revolução, povo, cidadão, nação, pátria, constituição, contrato social, opinião pública, partido, vontade geral, carácter nacional e alma nacional. Quanto à ideia contemporânea de nação, fundamento de poderes políticos e de poderes simbólicos, a literatura crítica segue habitualmente a distinção feita por Friedrich Meinecke, na obra *Cosmopolitismo e Estado Nacional* (1908), entre os conceitos de *staatsnation* e de *kulturnation*, sem que isso signifique o estabelecimento de fronteiras incomunicáveis, claramente desmentidas pelas várias dinâmicas nacionais e transnacionais. Por um lado, estava uma tradição de matriz inglesa e francesa de nação cívico-política/nação-contrato, alicerçada em definições de John Locke, Emmanuel Siéyès, John Stuart Mill e Ernest Renan. Por outro lado, havia uma tradição de matriz italiana e alemã de nação etno-cultural/nação-génio, firmada em pontos de vista de Giambattista Vico, Johann Herder e Johann



Fichte. A primeira perspectiva coadunava-se com os processos de construção liberal do Estado-nação, enquanto a segunda servia de justificação aos processos de formação ou refundação da nação-Estado. A apropriação de ambas as categorias para formulações políticas, históricas ou literárias far-se-á dentro do liberalismo e do antiliberalismo e a utilização dessas duas ideias de nação permite observar melhor as múltiplas faces do discurso ideológico-político e suas interdependências, dentro do vasto campo do nacionalismo português – liberal e antiliberal, monárquico e republicano, católico e laico.

Charles Alexis de Tocqueville viu o ano francês de 1789, na sua obra *O Anti-go Regime e a Revolução* (1856), como um “tempo de imortal memória”, assinalado pela dupla paixão da igualdade e da liberdade e formador de uma “nova pátria espiritual” (TOCQUEVILLE, 1989, 27 e 178-179). O que esse pensador político liberal pretendia afirmar era a mudança dos princípios de representação e de legitimação nos novos Estados-nação liberais:

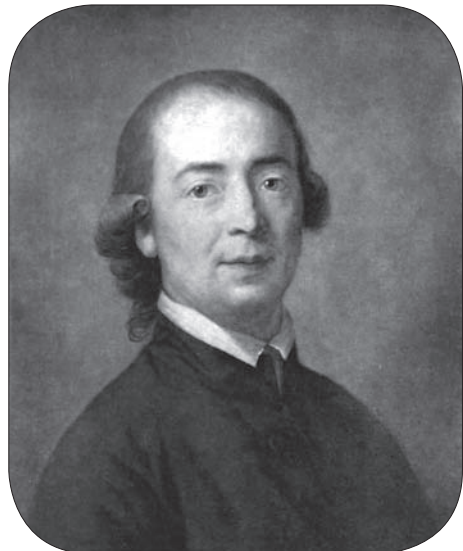
ao modelo do absolutismo de soberania dinástica (trono) e sacralização religiosa (altar), os revolucionários franceses contrapuseram o modelo do liberalismo de soberania popular (cidadão) e regulamentação jurídica (lei). Daí Tocqueville considerar que a Revolução Francesa de 1789 tenha sido essencialmente uma revolução política anunciadora de uma espécie de religião nova, que inundou toda a Terra com os seus soldados, apóstolos e mártires para criar um homem novo.

Essa promessa do homem novo num mundo novo não é exclusiva, a nível político, do liberalismo revolucionário francês, visto surpreender-se também no republicanismo, no antiliberalismo comunista e no antiliberalismo fascista. Contudo, se olharmos para a Revolução Inglesa de 1688 ou para a Revolução Americana de 1776, percebemos críticas a esse paradigma utopista, que conduziu, por vezes, ao despotismo, ao totalitarismo e à morte da pessoa humana, e encontramos a proposta de uma pacífica “Constituição da liberdade”, de

Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836).



Johann Gottfried Herder (1744-1803).





que falou Ralf Dahrendorf, nas *Reflexões sobre a Revolução na Europa* (1990), para impedir a ocorrência da catástrofe revolucionária e caminhar de forma reformista para um mundo melhor e mais justo. O princípio da nação seria reinventado política e culturalmente através da experiência histórica ao longo dos tempos. A visão agregadora que dá continuidade às representações das identidades nacionais entretece-se de elementos das duas ideias de nação apresentadas, daí a importância da análise de Fichte, nos *Discursos à Nação Alemã* (1807-08), onde se compatibilizam elementos da ideia de nação etno-cultural/nação-génio (tradição, língua) com elementos da ideia de nação cívico-política/nação-contrato (liberdade, vontade), refutando-se obviamente as justificações exclusivistas (raça, língua, religião ou geografia). De igual modo, Renan, na conferência *O Que É Uma Nação?* (1882), caracteriza o “princípio da nação” como “uma alma, um princípio espiritual”, “uma consciência moral”, mas uma consciência de duplo enraizamento: no passado, através das lembranças transmitidas e ritualizadas (culto dos antepassados); no presente, por intermédio do consentimento, do desejo de viver em comum, do “plebiscito de todos os dias” (RENAN, 1996, 240-242), recusando a ideia de eternidade e de essencialidade das nações. A leitura fraturada desse pensamento de Renan conduziu a apropriações ideológicas distintas, quer pelo republicanismo da Terceira República Francesa, quer pelo antiliberalismo monárquico contrarrevolucionário de Charles Maurras e da Action Française.

A genealogia do pensamento e da ação do antiliberalismo português incorporou uma diversidade de pensadores, correntes de opinião ideológicas e grupos políticos, o que exige, inevitavelmente, uma escolha, fragmentando essa totalidade

histórica. A perspectiva de análise crítica que agora se faz segue um ponto de vista a partir da história, entrelaçando a história das ideias com a história política em diversos contextos relevantes dentro do poliedro antiliberal, influenciado predominantemente em Portugal pelos pensadores e pelos grupos políticos franceses. A argumentação antiliberal questionou as lógicas individualistas, utilitaristas e relativistas dos liberalismos. No universo do antiliberalismo português revelou-se a atitude mental dominante do nacionalismo tradicionalista, de matriz monárquica ou republicana, apesar de coexistir com outras variantes de nacionalismo revolucionário de menor receção. Esse tradicionalismo pode definir-se através do modo interpretativo que a argúcia de Fernando Pessoa estabeleceu: “o nacionalismo tradicionalista, que é o que faz consistir a substância da nacionalidade em qualquer ponto do seu passado, e a vitalidade nacional na continuidade histórica com esse ponto do passado. Diversos são os critérios com que se pode buscar esse ponto do passado, mas, seja qual for o critério que se empregue, a essência do *processus* é a mesma” (PESSOA, 1979, 223).

A gramática ideológica, cultural e política do antiliberalismo português percorreu, entre finais do séc. XVIII e meados do séc. XX – período que está em observação crítica neste texto –, o interior do monarquismo, do republicanismo, do socialismo, do anarquismo, do comunismo e do autoritarismo fascista ou fascizante. Se atendermos à configuração prolongada do antiliberalismo institucional, enraizado numa mundividência organicista do Estado e da sociedade, que foi compatibilizada com características do tradicionalismo republicano autoritário conservador, o momento paradigmático será a ditadura do Estado Novo de António de Oliveira Salazar e de Marcelo Caetano



(1933-1974), em virtude de o reinado ditatorial de D. Miguel (1828-1834), moldado num antiliberalismo tradicionalista legitimista e contrarrevolucionário, ter sido de durabilidade muito menor e dilacerado por uma Guerra Civil (1832-1834). A resposta política à denominada “crise do Estado moderno” (Estado liberal), de que falou Oliveira Salazar num discurso feito em Lisboa a 30 de julho de 1930, sintetizaria um ideário antiliberal e antidemocrático, autoritário e conservador, nacionalista e colonial, elaborado fundamentalmente a partir de conceitos e de práticas ideológicas das matrizes católica social (democracia cristã), republicana autoritária conservadora, tradicionalista monárquica e fascista italiana. Constituiu um modelo doutrinário sincrético de antiliberalismo tradicionalista republicano e autoritário, que incluiu a violência política e social como instrumento de domínio e articulou elementos de várias matrizes ideológico-políticas para justificar a razão instrumental da competência governativa (mito dos governos técnicos), da autoridade política (mito do chefe/Estado), da harmonia social (mito do corporativismo), do equilíbrio financeiro e da modernização económica (mito da regeneração/do progresso), e do culto da pátria e dos heróis nacionais (mito da nação). Ecoou, no sincretismo pragmático salazarista, a tradição católica (neo)tomista da democracia cristã conservadora e a teorização organicista comitiana da conciliação positiva da ordem e do progresso e da ditadura sociocrática.

A afirmação hegemónica desse pensamento nacionalista sincrético teve de submeter politicamente as pulsões de antiliberalismo monárquico radical, por via da adesão aos princípios do sindicalismo contrarrevolucionário (Georges Valois) e do revolucionarismo violentista (Georges Sorel), que tinham entrado em dis-

sidência dentro da matriz tradicionalista antiliberal monárquica e construíram sucessivamente a corrente integralista sindicalista (jornal *A Revolução*, Lisboa, 1922-23) de Francisco Rolão Preto, dentro do Integralismo Lusitano de António Sardinha; a Ação Realista Portuguesa (ARP) (1923-1926) de Alfredo Pimenta; e o Movimento Nacional-Sindicalista (MNS) (1932-1935) de Francisco Rolão Preto. Em 1926, a segunda geração monárquica integralista lançou-se no aprofundamento da mobilização política e doutrinária da juventude académica contra o demoliberalismo republicano e publicou a revista *Ordem Nova*, em Lisboa, sob a direção de Albano Dias de Magalhães e Marcelo Caetano, onde esse tipo de antiliberalismo monárquico radical encontrava expressão de relevo no seu programático subtítulo: “Revista antimoderna, antiliberal, antidemocrática, antiburguesa e antibolchevista. Contrarrevolucionária; reacionária; católica, apostólica e romana; monárquica; intolerante e intransigente; insolidária com escritores, jornalistas e quaisquer profissionais das letras, das artes e da imprensa”. Após a conversão política ao antiliberalismo autoritário e conservador da ditadura do Estado Novo, por parte de várias personalidades do grupo monárquico integralista *Ordem Nova*, da ARP e do MNS, a radicalidade dessas áreas ideológicas dissolveu-se no “levar os portugueses a viver habitualmente”, para o que “Vamos devagarinho, passo a passo”, como afirmaria Oliveira Salazar, “*salariando*”, dirá, por sua vez, António Ferro (FERRO, 2003, 99, 172, 207). Assim se inculcaria nos costumes políticos do novo regime político ditatorial o “nacionalismo português”, síntese abrangente divulgada por Quirino Avelino de Jesus, em 1932, numa obra com esse mesmo nome, e por ele considerado o “mais desenvolvido sistema que se podia formar neste momento



para se garantir em Portugal a marcha da civilização romana-cristã, assaltada pela Revolução” (JESUS, 1932, 62). O tópico da revolução recordava, por um lado, duas origens políticas fundamentais do antiliberalismo europeu – a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Russa de 1917 – e, por outro lado, dois momentos portugueses essenciais para o desenvolvimento teórico-político do antiliberalismo – a Revolução Liberal de 1820 e a Revolução Republicana de 1910. Fundado como reação (contrarrevolução) à primeira conjuntura revolucionária liberal continental e devedor dos doutrinadores contrarrevolucionários franceses – dentro da tradição antiliberal europeia, destaque-se o pioneirismo da obra de Joseph de Maistre, *Considerações sobre a França* (1797) –, o antiliberalismo político e cultural português, não só o de matriz tradicionalista, foi reinventado na reação às outras três conjunturas fundamentais, umas vezes limitando-se à ação doutrinária e panfletária, outras vezes ganhando audiência pública assinalável através de ação política mobilizadora. Evocaram um novo Nuno Álvares ou um novo D. Sebastião, para a redenção nacional, manifestando-se o mito do salvador (chefe-Estado), tendo acoplado o mito da unidade (sociedade-nação), particularmente evidente em momentos de desregulação do sistema político e de crise económico-financeira profunda.

O antiliberalismo português percorreu também as áreas ideológicas do republicanismo, do socialismo e do anarquismo, as quais, entre meados do séc. XIX e princípios do séc. XX, evidenciaram personalidades, periódicos e formas organizativas que conviveram proximamente e partilharam utopias redentoristas comuns, em parte devido à importante receção do federalismo regionalista e descentralizador de Pierre-Joseph Proudhon, divulgado na sua obra *Do Princípio*

Federativo e da Necessidade de Reconstruir o Partido da Revolução (1863). As fórmulas políticas, económicas e sociais aí expostas propunham uma superação do modelo clássico de Estado liberal, nacionalista e unitário, pela construção de um Estado republicano federal ou confederal, pluralista e autonomista. Uma convergência significativa, dentro destas áreas ideológicas, foi a valorização da dimensão societária do indivíduo, a recusa de propostas estatistas e coletivistas e o combate à visão liberal espontânea da harmonia social. Daí a importância das propostas solidaristas, descentralistas, mutualistas, assistenciais, educativas e municipalistas para uma cidadania ativa e um espírito livre e responsável. Nos anos 20, o nosso mundo antiliberal incorporou o comunismo, com a fundação do Partido Comunista Português (PCP), em 1921, e o fascismo, com a criação do Centro do Nacionalismo Lusitano (CNL), em 1922.

Acompanhando a reação antiliberal, tradicionalista e contrarrevolucionária francesa, após o terror de Robespierre, surgiram em Portugal pensadores convergentes com essa crítica ideológico-político. Pode considerar-se o marquês de Penalva, Fernando Teles da Silva Caminha e Meneses, com a obra *Dissertação a favor da Monarquia* (1799), o primeiro doutrinador do discurso antiliberal, tradicionalista e contrarrevolucionário português. Aí se formalizava a necessidade da unidade do poder, em que o rei detinha uma suprema capacidade arbitral, o que sugeria um poder real de carácter absoluto, mas não despótico, visto ser condicionado pela religião (moral católica) e pelo direito, e se desenvolvia a crítica ao conceito liberal de soberania nacional, que conduzia, segundo ele, à criação de uma classe política dependente do sufrágio eleitoral, anulando as liberdades tradicionais dos povos. A argumentação antiliberal



foi desenvolvida pelo jurista-economista José Acúrsio das Neves, nas *Cartas de Um Português aos Seus Concidãos, sobre Diferentes Objectos de Utilidade Geral e Individual* (1822) e na *Continuação das Cartas aos Portugueses* (1823), onde encontramos quer a justificação das intenções reformistas da regência nas vésperas da Revolução Liberal de 1820, em particular a política económica por ele delineada, quer considerações sobre a não preparação do povo para a liberdade. Quanto a este último aspeto, o argumento contrarrevolucionário e antiliberal será recorrente em vários períodos da vida portuguesa: a liberdade individualista do cidadão esmagava as liberdades tradicionais e orgânicas dos povos; a falta de instrução e cultura do povo impedia a livre e consciente determinação na escolha dos seus representantes. A contrarresposta liberal será dada por Almeida Garrett, em *Portugal na Balança da Europa* (1830), e a pendência liberalismo/antiliberalismo firmou argumentos críticos ao longo do séc. XIX português, que serão evocados recorrentemente no séc. XX. No campo antiliberal, tradicionalista e contrarrevolucionário, encontramos variantes ideológicas sobre a origem do poder e a constituição da sociedade, incorporando ora o providencialismo (António Joaquim de Gouveia Pinto), ora o contratualismo (António Ribeiro Saraiva), ora o voluntarismo (José da Gama e Castro), ora perspetivas mitigadas (marquês de Penalva e José Acúrsio das Neves), sendo que este último, conhecedor da economia política liberal, apesar de defender a solução política absolutista, perfilhava um lugar destacado para a indústria num plano de desenvolvimento nacional, seguindo as posições industrialistas de Jean-Baptiste Say.

O miguelismo, sob a divisa “Deus, Pátria e Rei”, insistiu na denúncia dos equívocos do princípio representativo e da divisão

dos poderes e apresentou a necessidade de repor o princípio do rei absoluto, a fundamentação superior da religião católica e a sociedade de cortes gerais para a representação orgânica dos corpos sociais, regressando assim a antiga monarquia portuguesa baseada numa ordem legitimada por valores eclesiástico-nobiliárquicos. Após a derrota político-militar do miguelismo institucional em 1834 e o esgotamento da corrente sediciosa, impulsionada por António Ribeiro Saraiva, em 1847, com o final da Guerra Civil da Patuleia, o miguelismo político-ideológico desenvolveu, ao longo da segunda metade do séc. XIX, a lenta e complexa definição de uma estrutura de tipo partidário (Partido Legitimista), dispondo do periódico oficial *A Nação* (criado em setembro de 1847) para ativar uma rede de núcleos locais e distritais, vindo a ingressar os legitimistas no sistema parlamentar com cinco deputados, após as eleições de novembro de 1856. A partir da déc. de 1870, os legitimistas vão combater prioritariamente o liberalismo monárquico católico e o catolicismo liberal, identificado na divisa “Deus e Pátria”, que tinha criado a Sociedade Católica (1843-1853) como sua primeira organização e procurava desvincular-se da chamada questão dinástica. Os legitimistas envolveram-se no debate acerca da criação de um partido católico, polémica que foi em grande parte desenvolvida nas páginas do jornal *A Palavra*, do Porto, que aceitava as estruturas do poder liberal vigente, mas refutava a ideologia que as legitimava, e do jornal *A Nação*, de Lisboa, órgão do tradicionalismo monárquico antiliberal. Nos finais do séc. XIX, as manifestações de radicalismo anticlerical liberal monárquico e republicano propiciaram a construção de um catolicismo integral (ultramontano e devocional), complexificando as opções dentro do campo católico, onde



existia o catolicismo liberal (constitucional e concordatário) e o catolicismo intransigente (legitimista e antiliberal), vindo o Centro Católico Português (1917-1932) a representar mais uma tentativa mal sucedida de unificação das várias correntes católicas, para intervir nos terrenos político, social e religioso.

Um lastro comum entre sectores socialistas, republicanos e anarquistas portugueses era devido à mentalidade federal, ao associativismo e ao municipalismo autónomo, filiado no pensamento de Proudhon, que se fundava na anarquia positiva e rompia com a modernidade liberal, propiciando a expressão de posições ideológico-políticas de cunho antiliberal e organicista. Um dos problemas teóricos debatidos no interior do republicanismo, a mais importante corrente doutrinária de entre essas três na crítica à monarquia liberal, foi a compatibilização dos direitos naturais com os direitos sociais, sem cair no liberalismo individualista nem no coletivismo estatista. A criação do PCP representou mais um polo no diversificado mundo ideológico-político do antiliberalismo. A matriz genética anarquista, anarcossindicalista e sindicalista revolucionária dos seus principais fundadores, alguns deles vindos da Federação Maximalista Portuguesa (1919-1920), configurará nos primeiros anos um partido assente em princípios descentralizadores e federalistas (base 1.^a dos estatutos), permitindo certas convergências com o republicanismo radical (Partido Republicano Radical), o republicanismo esquerdista (Partido Republicano da Esquerda Democrática) e o anarcossindicalismo (Confederação Geral do Trabalho). O objetivo supremo dos comunistas era a socialização integral dos meios de produção, circulação e consumo, *i.e.*, a transformação radical da sociedade capitalista em sociedade comunista (base 3.^a dos es-

tatutos), conseguida através da ação revolucionária e da ditadura do proletariado. Ao mito político da greve geral revolucionária dos sindicalistas revolucionários, os primeiros comunistas opunham o mito político da revolução, criticando a burocratização da Confederação Geral do Trabalho e a autossuficiência sindical. Para eles, o sindicato servia para a luta económica, enquanto o partido devia ser o instrumento da luta política.

A mais importante proposta ideológica, cultural e política, de matriz antiliberal, contrarrevolucionária e tradicionalista monárquica, constituiu-se no Integralismo Lusitano (1914), animado por António Sardinha, Hipólito Raposo, Luís de Almeida Braga, Alberto Monsaraz, Francisco Rolão Preto e José Pequito Rebelo, e dispôs da revista de filosofia política *Nação Portuguesa* (subintitulada, depois, “Revista de cultura nacionalista”) e do diário *A Monarquia*, editados em Lisboa. A orientação essencial estabelecia a propaganda da monarquia orgânica tradicionalista antiparlamentar, com uma tendência concentradora (nacionalismo e poder pessoal do rei) e uma tendência descentralizadora (municipalismo e corporativismo). Este sistema filosófico-político destinava-se a restaurar a nação pela autoridade do rei e pela intervenção dos corpos administrativos e profissionais; daí a formulação de base do Integralismo Lusitano ser nacionalista por princípio, sindicalista e corporativista por meio e monárquica por conclusão. A geração política integralista questionará o demoliberalismo republicano, no que ele manifestava de crise de autoridade do Estado, de conflitualidade religiosa e social ou de racionalismo cultural e positivismo científico, propondo a reinvenção dos modelos monárquicos medievais a partir dos valores da raça, da terra e da tradição, dotados de um estatuto messiâ-



Símbolo do Integralismo Lusitano.

nico para a sonhada restauração monárquica. Este romantismo político-cultural era devedor do gosto nostálgico por um passado representado numa idealizada e mitificada medievalidade dos forais (monarquia contratual), dos concelhos (predileção localista) e das cortes gerais (representação dos corpos sociais), para a qual, em Portugal, Alexandre Herculano muito contribuíra, mas inserido dentro de uma proposta regeneradora liberal. Porém, essa leitura esteve disponível, com algumas diferenças, em Chateaubriand, Barrès, Bonald ou Maistre, donde os integralistas portugueses receberam várias influências. A campanha pública integralista promovia uma forte contestação do liberalismo, do democratismo, do parlamentarismo e do revolucionarismo da Primeira República, apresentando três aspirações restauracionistas: regime político monárquico, regime administrativo municipalista e regime jurídico de

união entre a Igreja Católica e o Estado monárquico. Se é certa a filiação genealógica no discurso antiliberal e contrarrevolucionário português do séc. XIX, em particular de José Agostinho de Macedo, José da Gama e Castro e José Acúrcio das Neves, não se deve ignorar a importante projeção político-ideológica das obras de Charles Maurras, *Enquête sur la Monarchie* (1900), e de Léon Daudet, *Le Stupide XIXe. Siècle* (1922).

O exemplo da Action Française projetou-se de forma relevante no antiliberalismo monárquico da ARP, dirigida por Alfredo Pimenta, que juntou integralistas que reconheciam D. Manuel II, o que não tinha acontecido com tanta densidade no Integralismo Lusitano, sendo defendido claramente o primado do político, o sindicalismo profissional e a organização milicial do corpo de voluntários da ARP, à semelhança da maurrasiana Fédération Nationale des Camelots du Roi, criada em 1908, por Maurice Pujol. O ideário político-social organicista consagrava um modelo de estruturação social cujas células primárias eram a família, o município e o sindicato profissional; um modelo de representação política através da constituição de cortes gerais representativas dos interesses da Igreja, da terra, da inteligência e da produção; e uma chefia do Estado com um rei que governasse e escolhesse livremente os seus ministros, politicamente responsáveis perante ele. A ARP extinguiu-se entre finais de 1926 e princípios de 1927, dentro de um processo falhado de reorganização dos vários segmentos monárquicos integralistas, que passaria pelo desejo episódico de uma Liga de Ação Integralista, animada por António Rodrigues Cavalheiro.

De existência efémera, deve referir-se o CNL, grupo político antiliberal e fascista, liderado por João de Castro Osório e apoiado, *e.g.*, pelo Cor. João de Almeida e



por António de Cértima e Raul de Carvalho. O ideário político está identificado no opúsculo *A Revolução Nacionalista* (1922), da autoria de João de Castro Osório, podendo observar-se aí a projeção do fascismo italiano envolto numa releitura antiliberal da ditadura da “República Nova”, aparecendo Sidónio Pais como “o messias e não o político realizador”, pois a sua “mentalidade sofria ainda de preconceitos liberais e republicanos” (CASTRO [OSÓRIO], 1924, 30-31). Entre as principais propostas sugeridas, estava a necessidade do ditador, da ditadura nacional antiliberal, do governo meramente executivo, do parlamento com exclusiva representação profissional e municipal, das milícias voluntárias e do catolicismo como religião oficial do Estado. O surgimento em outubro de 1923, em Lisboa, do semanário *A Ditadura*, “periódico do fascismo português”, dirigido por Raul de Carvalho, potenciará a divulgação pública, mas tal não se revestiu de importância significativa. A sua matriz revolucionária irredentista era demasiado herética dentro do ambiente conservador e institucionalista dominante na elite autoritária e antiliberal portuguesa, que, cada vez mais, acreditava na intervenção organizada das forças armadas para solucionar a crise de autoridade do Estado liberal.

O regresso político-ideológico do monarquismo sindicalista antiliberal, que Rolão Preto e Alberto de Monsaraz esboçaram nos inícios da déc. de 1920, far-se-á com a organização do MNS e do seu jornal *Revolução*, tentativa esta que visava, dentro da emergente ditadura do Estado Novo, impor uma via da revolução política com caudilhismo civil milicial e mobilização de massas. O modelo alternativo de nacionalismo revolucionário antiliberal questionava o nacionalismo conservador antiliberal vigente e propunha um Estado corporativo e sindical, com chefia



Capa da revista *Crusada Nacional* (1922).

carismática (chefe de Estado responsável perante a nação e interveniente no governo), partido/movimento definidor da direção política, representação política orgânica (assembleia nacional com câmara dos municípios e senado corporativo), mobilização milicial de massas e sistema corporativo integral.

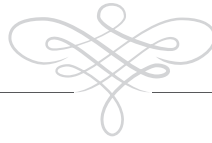
As diversas formulações doutrinárias e organizativas antiliberais, vindas do pensamento monárquico, republicano e católico, manifestaram-se com vigor durante a Primeira República, mas não devemos ignorar os processos de convergência ético-políticos e ideológico-culturais entre antiliberais e liberais, com bastante relevância após 1915, o que propiciou a criação de espaços cívicos de encontro, como conferências, congressos, campanhas cívicas, revistas e ligas, dentro de uma crítica comum ao diagnosticado revolucionarismo republicano. O debate promovido entre os seus protagonistas permitiu a



identificação de um conjunto de tópicos essenciais para um programa nacionalista de amplo compromisso, em grande parte recolhido, até à Revolução de 28 de maio de 1926, na Liga Nacional, na Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e no Centro Católico Português, convergindo, depois de 1926, no ideário sincrético da ditadura do Estado Novo, bem expresso no lema “Deus, Pátria, Autoridade, Família, Trabalho” – reduzido à divisa mínima “Deus, Pátria, Família” –, que Oliveira Salazar enunciou em “As grandes certezas da revolução nacional” (Braga, discurso de 26 de maio de 1936). Não obstante a controvérsia ideológica sobre o lugar da prioridade a atribuir ao primado da moral (laica), ao primado do religioso (católico) e ao primado do político (poder), gerou-se, no primeiro pós-guerra, uma área consensual de opinião entre destacados elementos das elites nacionalistas antiliberais (incluindo republicanos conservadores) à volta de algumas ideias essenciais: moral cristã, ética da responsabilidade, patriotismo cívico, Estado unitário, nação imperial, regime republicano presidencialista, governo constituído com forte componente de técnicos (ministério nacional das competências), regime de separação leal entre o Estado e as Igrejas (com crescente audiência do concordatismo de separação jurídica com a Igreja católica), corporativismo (representação institucional de corpos sociais intermédios) e projeto de desenvolvimento económico-social com intervenção estadual.



Bibliog.: CAMPOS, Fernando, *O Pensamento Contra-Revolucionário em Portugal (Século XIX)*, 2 vols., Lisboa, Edição de José Fernandes Júnior, 1931-32; CASTRO [OSÓRIO], João de, “Sidónio Pais e o messianismo ditatorial”, in CARVALHO, Feliciano de (org.), *Um Ano de Ditadura: Discursos e Alocuções de Sidónio Pais*, Lisboa, Lusitânia, 1924, pp. 7-34; CRUZ, Manuel Braga da, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980; CUNHA, Norberto Ferreira da, “O tradicionalismo integralista”, in *Poiética do Mundo: Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 375-399; FERRO, António, *Entrevistas de António Ferro a Salazar*, pref. Fernando Rosas, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2003; JESUS, Quirino Avelino de, *Nacionalismo Português*, Porto, Empresa Industrial Gráfica do Porto, Lda., 1932; LEAL, Ernesto Castro, *António Ferro: Espaço Político e Imaginário Social (1918-1932)*, Lisboa, Cosmos, 1994; *Id.*, *Nação e Nacionalismos: a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens do Estado Novo (1918-1938)*, Lisboa, Cosmos, 1999; *Id.*, “Tópicos sobre os nacionalismos críticos do demoliberalismo republicano: moral, religião e política”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 2, Lisboa, Caminho, 2000, pp. 135-160; *Id.*, “Antiliberalismo: vias de pensamento e de acção”, in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 484-533; *Id.*, “Nacionalismo e antiliberalismo em Portugal: uma visão histórico-política (1820-1940)”, *Historia Crítica*, n.º 56, 2015, pp. 113-135; PEREIRA, José Esteves, “Pensamento político em Portugal no século XIX”, in CARVALHO, José Maurício de (org.), *Atas do VII Colóquio Antero de Quental*, São João del-Rei, Universidade Federal de São João del-Rei/Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro, 2007, pp. 54-84; PESSOA, Fernando, *Da República (1910-1935)*, ed. lit. Maria Isabel Rocheta, Maria Paula Morão e Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1979; RENAN, Ernest, *Qu’Est-Ce Qu’Une Nation? Et Autres Écrits Politiques*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1996; TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, Lisboa, Fragmentos, 1989.



Antilibertinismo

O termo “libertino” constitui um dos mais prolíferos e constantes epítetos utilizados na designação de toda uma galeria de perspetivas intelectuais e comportamentais consideradas perniciosas, excessivas, contrárias a um determinado ideal de ordem constituída. Para se compreender devidamente o alcance deste conceito, será necessário que atentemos, antes de mais, em três aspetos: no percurso que lhe permitiu adquirir, em contextos históricos e culturais muito distintos, uma pluralidade de significados negativos, designando quase sempre o nome de um determinado grupo condenado, marginalizado e tomado como inimigo a segregar; na sua dispersão geográfica, que permite que seja interpretado ora como um fenómeno europeu, ora como um determinado âmbito de expressões heterodoxas comum às mais distantes culturas; e, finalmente, no mecanismo especular que permite que os libertinos sejam simultaneamente, quase desde a sua origem, o produto abstrato dos temores, das desconfianças e dos repúdios dos sucessivos poderes dominantes, e o núcleo produtor de uma imagem, igualmente negativa, dos valores tomados como universais.

Etimologicamente, não será estranha ao percurso do conceito a base essencial da sua origem latina no termo “libertinus”, designação de um escravo que obtivera a sua liberdade e que nessa medida se distinguia tanto dos cidadãos originariamente livres como dos escravos propriamente ditos. De facto, como observa Jean-Pierre Cavaillé, a associação entre a

liberdade adquirida e os maus usos que se fazem dessa liberdade, na medida em que se considera que a submissão às paixões individuais é nociva ao indivíduo e à sua comunidade, será um dos estigmas predominantes das múltiplas manifestações do que se encara como reivindicação indevida: a liberdade de consciência, antes de mais, que terá particular expressão no domínio do religioso; a liberdade de pensamento, que será típica de uma vertente filosoficamente erudita de libertinos no séc. XVII; a liberdade de costumes, típica daquele que é provavelmente o mais recorrente sentido que se associa nos nossos dias ao termo “libertino”; a liberdade política, que permitirá que os libertinos sejam encarados sucessivamente tanto como uma peça indispensável no desenvolvimento da razão de Estado promovida por Richelieu e na génese do capitalismo europeu, como enquanto raiz essencial do pensamento crítico iluminista e do ceticismo que lhe está associado, e que conduziria à Revolução Francesa, bem como, posteriormente, como núcleo das expressões heterodoxas que questionam a própria supremacia da razão que as Luzes trouxeram consigo, acompanhando os sucessivos movimentos contraculturais que fazem face aos valores da sociedade burguesa; e mesmo uma liberdade relativa ao domínio do artístico, que aponta para a irregularidade nos planos estético e estilístico e para a transgressão dos conceitos tradicionais dos géneros literários – Agostinho de Campos, *e.g.*, refere-se, nos seus *Estudos sobre o Soneto*, aos “inconvenientes do soneto irregular ou libertino, que sempre se há de sujeitar ao menosprezo da crítica, forte no seu direito de dizer que tal soneto não é soneto” (CAMPOS, 1936, 39). A oposição ao libertino convive permanentemente com essa indiferenciação que o apresenta como designação de uma diversidade de

radicalismos e de heterodoxias que não possuem relação entre si e que, no olhar de severos denunciadores como o Jesuíta François Garasse, formam um corpo artificial no qual se conjugam uma série de contravalores. É o próprio Garasse que considera que “pela palavra libertino não entendo nem um huguenote, nem um ateu, nem um católico, nem um herético, nem um político, mas um composto particular de todas estas qualidades” (GARASSE, 1622, 681). De facto, desde pelo menos 1690, nas páginas do *Dictionnaire Universel* de Antoine Furetière, o termo era utilizado para designar a quase totalidade das sugestões de desordem, desobediência ou desregramento, mesmo em domínios da trivialidade quotidiana, como o do estudante que não cumpre devidamente com os seus deveres escolares ou o da rapariga que não acata as determinações maternas.

De acordo com Didier Foucault, poderemos encontrar as origens remotas do recurso consciente ao termo “libertinos” para designar uma atitude de transgressão face aos padrões instituídos no contexto dos clérigos goliardos, que, nos sécs. XII e XIII, desenvolveram poeticamente uma arte de viver satírica e hedonista, e que, influenciados pela raiz latina ainda bem presente, se referiam a si próprios como “libertini” ou “affranchis” (FOUCAULT, 2010, 37-38). “Libertinos” era também a designação de uma heresia medieval que teria prolongamentos até ao séc. XVI e que Félix Vernet identifica com a tradição dos Irmãos do Livre Espírito, descrita pela tradição dos heresiólogos como “uma seita única que se propagou ao longo dos séculos, transmitindo de uma geração para a outra um credo substancialmente idêntico, cujo fundo seria, do ponto de vista metafísico, o panteísmo e, na prática, uma ‘liberdade do espírito’, que resulta, pelo menos no conjunto, em



François Garasse (1585-1631).

doutrinas imorais e antissociais” (VERNET, 1920, 801). O primeiro sentido de evidente oposição a um grupo concreto encontra-se contudo em Calvino, que, em 1545, escreve o panfleto *Contre la Secte Phantastique et Furieuse des Libertins Qui se Nomment Spirituels* para denunciar os seus opositores genoveses e o excessivo desregramento de costumes em que viviam. Como refere François Laplanche, o contexto da Reforma dará a conhecer outros relevantes sentidos do conceito – “os teólogos cristãos chamam aos seus adversários [...] ‘ateus’, ‘deistas’, ‘libertinos’, ‘profanos’, ‘acrístico’. O termo que emergirá dessas águas misturadas é o de ‘libertinos’” (LAPLANCHE, 1992, 1094-1095) –, desenvolvendo-se no séc. XVII para expressar uma radicalização do erasmismo e depois o sistemático colocar em causa da Revelação, ao mesmo tempo que vai designando também a busca desregrada de satisfações eróticas por parte de núcleos de descrentes, nomeadamente no seio da aristocracia francesa. É também nesse contexto que o ceticismo religioso se manifestará no pensamento de um conjunto de jovens eruditos que seguem de perto a herança de alguns filósofos



do Renascimento italiano que tinham sido também designados como libertinos, como Vanini, Pomponazzi e Giordano Bruno. Em Inglaterra, pelo menos desde 1611, no *French English Dictionnaire* de Cotgrave, o termo foi identificado com o epicurismo e a licenciosidade, quadro que encontra eco nos usos literários conhecidos, *e.g.*, em *Hamlet* (I, 3), de William Shakespeare, ou em *The Poetaster*, de Ben Johnson. Jean-Pierre Cavallé, um dos mais prolíferos investigadores do fenómeno libertino europeu, evidenciou, em “Libertine and libertinism: polemic uses of the terms in sixteenth and seventeenth century english and scottish literature”, que ao longo deste período o termo foi utilizado recorrentemente em importantes tratados de heresiografia ao mesmo tempo que designou uma vertente em que a crítica religiosa se conjugava com o âmbito da imoralidade no plano dos costumes. Alguns grupos, como os Ranters, terão adotado inclusive o termo como epíteto provocatório, em textos como *Divinity Anatomized*, de Joseph Salmon (1649-50). A partir do séc. XVIII, o termo ficou ligado sobretudo aos domínios do erotismo e da transgressão sexual, passando os libertinos eruditos a definir-se como livre-pensadores. O distanciamento dos dois sentidos percebe-se, *e.g.*, na *Encyclopédie*, em que Diderot se refere ao comportamento ou atitude de um indivíduo libertino como “o hábito de ceder ao instinto que nos leva aos prazeres dos sentidos”, típico de quem “não respeita os costumes, mas não procura afrontá-los; é alguém desprovido de delicadeza, e apenas justifica as suas escolhas pela sua inconstância, está a meio caminho entre a volúpia e o deboche” (DIDEROT, 1751, 476).

A associação do termo à controversa obra do marquês de Sade, em muitos aspectos denunciadora dos limites do ideal iluminista, permanece como uma das

principais pontes para o seu emergir no âmbito das vanguardas históricas, sobretudo no contexto do surrealismo, que fará uma recuperação da figura de Sade e, como observa Annette Tamuly, vai conferir à libertinagem “um novo vigor ao retomar o seu sentido original de libertação face a todas as forças de coerção” (TAMULY, 1988, 38). Será nesta sequência que as obras de autores como Georges Bataille, Henry Miller, Anaïs Nin, Roger Vailland ou Jean Genet marcarão a continuidade do percurso da tradição libertina no séc. XX.

Atentemos agora nos outros dois aspectos inicialmente apontados: a dimensão europeia do conceito e o modo como por ele se instaura uma especular bipolaridade arquetípica. Na sua importante obra *Dall'Europa Libertina all'Europa Illuminista*, de 1997, Sérgio Zoli salientou as duas vias pelas quais a libertinagem conhece uma abrangência cultural importantíssima para o percurso da cultura europeia desde a Modernidade, que se expressa não só geograficamente, por via do vasto movimento de ideias que, emanando de França, chegaram aos diversos Estados europeus ao longo dos sécs. XVII e XVIII, no decorrer das viagens e da correspondência de intelectuais, mas também na circulação crescente de uma literatura clandestina que transgredia os mais severos mecanismos de repressão, como na península Ibérica; mas também na capacidade de infiltração da cultura libertina, que durante algum tempo estivera confinada às elites, num espaço popular que abraça os rudimentos fundamentais dos textos heterodoxos e a atitude propiciadora de uma valorização do indivíduo e da sua subjetividade face ao impulso congregador das doutrinas tradicionais. Não é estranha a este conflito a fratura inevitável resultante de um conceito tão recorrentemente utilizado



para designar uma ideia de inimigo. Jean-Pierre Cavaillé defende que “‘o perfil libertino’ é uma qualidade extrínseca aos sujeitos que estuda, uma qualificação externa à referida polémica, produzida no discurso contemporâneo. O libertino apenas é libertino num contexto cultural que o designa como tal” (CAVAILLÉ, 2010, 24). Estamos, portanto, perante uma das mais salientes construções sociais de uma alteridade negativa, por via da qual se impõe inversamente uma forma igualmente artificial de identidade positiva. Num trabalho posterior, o mesmo ensaísta falará de “uma cultura de oposição” que, reagindo a essa imagem negativa ao mesmo tempo que desenvolve a denúncia da cultura religiosa dominante e da sua associação à imposição política, se enquadra perfeitamente num ideal maniqueísta do mundo, que, “de acordo com essa representação, está cindida em dois: de um lado, as vítimas da farsa, que constituem a imensa maioria dos homens, e, do outro, os que não são joguetes ou que pelo menos cultivam as dúvidas mais persistentes, quer contribuam ou não positivamente para manter a farsa” (*Id.*, 2011, 7).

Em Portugal, são conhecidos a extensão cultural e o impacto do controlo das ideias consideradas subversivas desde a sequência do Concílio de Trento até à definitiva implantação do liberalismo. Na *História da Universidade de Coimbra*, Teófilo Braga dedica bastante atenção ao desenvolvimento das ideias europeias desde a renascença ao apogeu da fase crítica do enciclopedismo, expondo um amplo conjunto de documentos pertencentes à Real Mesa Censória que exibem a denúncia das obras de pensadores como Descartes, Thomas Hobbes, Montaigne, Voltaire, Rousseau, Diderot e Helvetius. Nesses documentos, o termo “libertinos” surge como um dos mais pro-

líferos, embora o próprio Teófilo Braga nunca recorra a ele. No edital da Real Mesa Censória de 24 de setembro de 1770, *e.g.*, o peso nuclear da libertinagem é perfeitamente identificado na sua múltipla ameaça à religião, aos costumes e à tão denunciada interligação entre a Igreja e o poder político, ao mesmo tempo que se percebe que a circulação de livros proibidos era um dos veículos por excelência da suposta contaminação de que Portugal era vítima: “E porquanto me constou que muitos dos referidos Escritos, *abomináveis produções da incredulidade e da libertinagem* de homens temerários e soberbos, que se denominam *Espíritos Fortes* e se atribuem o especioso título de *Filósofos*, depois de terem soçobrado os países mais próximos ao seu nascimento, haviam chegado a penetrar neste Reino por caminhos indiretos e ocultos; havendo mandado proceder com a mais exata diligência no exame deles, constou pelas Censuras conterem doutrina Ímpia, ofensiva da paz e sossego público, e só própria a estabelecer os grosseiros e deploráveis erros do Ateísmo, Deísmo e do Materialismo, a introduzir a relaxação dos costumes, a tolerar o vício e a fazer perder toda a ideia da virtude, as Obras seguintes” (BRAGA, 1898, 59-60). Os trabalhos de Maria Teresa Esteves Payan Martins expõem amplamente a conjuntura em que uma série de instituições, das quais sobressaíam a Inquisição e a Real Mesa Censória, procuraram conter a fratura das ideias em que os pontos de vista libertinos tiveram um papel decisivo. No *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Luís de Oliveira Ramos observa a respeito do Iluminismo que “a presença de tantos nomes [...] no rol dos livros proibidos em Portugal e de um ou outro tópico análogo aos seus na obra de escritores e poetas portugueses e sobretudo em processos inquisitoriais contra maçons e, em



especial, contra heréticos de filosofia, no século XVIII, obriga-nos a reafirmar o influxo que exerceram em minorias nacionais particularmente contundentes” (RAMOS, 2000, 418), nas quais integra os nomes de filósofos, educadores, poetas e escritores tão relevantes como Verney, Francisco Xavier de Oliveira, Ribeiro Sanches, José Anastácio da Cunha, Filinto Elísio, Bocage e D. Leonor de Almeida, a que se poderiam juntar os nomes menos conhecidos de poetas antologiadados em vários volumes dedicados à poesia satírica e erótica em Portugal. A diversidade destes nomes implica que se perceba, como defende Daniel Pires na introdução ao sétimo volume da *Obra Completa de Bocage*, que dominava em Portugal “uma sociedade fortemente tutelada, extremamente hierarquizada, erigida em função da nobreza” e que “necessitou de construir um aparelho de Estado sólido que lhe permitisse anular quaisquer veleidades que colidissem com os seus interesses, designadamente as reivindicações da burguesia ascendente” (PIRES, 2004, 9). Só assim se compreende que o processo de denúncia de José Anastácio da Cunha, *e.g.*, conjugue alguns supostos incumprimentos religiosos com o convívio próximo mantido com estrangeiros alegadamente ligados a igrejas protestantes e à maçonaria, e com supostos comportamentos ilícitos, nomeadamente o alcoolismo e a vivência extraconjugal de uma experiência amorosa que a sua poesia largamente documenta. E que Cavaleiro de Oliveira, um dos mais expressivos exemplos de protestantismo em Portugal e acérrimo defensor de uma atitude cultural cosmopolita e voltada para o contacto com diferentes nacionalidades e culturas, acabe por tecer nas suas obras algumas considerações bastante negativas a respeito de alguns tópicos associados aos libertinos, defendendo o

matrimónio, denunciando os males a que o desregramento sexual pode conduzir e questionando a via ateuista. Em *Recreação Periódica, e.g.*, afirmar-se-á: “Hoje, estou em considerar criminosa toda a afeição que não seja pautada pelos termos da minha. Os libertinos arguirão o contrário sob o falso argumento de que sendo o amor uma paixão natural não carece do estado de matrimónio para se coonestar. A minha opinião, universalmente aceite e benquista de todos os homens honrados, não precisa de defesa” (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1922, 47).

Por outro lado, a atitude de um panfletário como José Agostinho de Macedo, um dos mais constantes defensores dos ideais absolutistas, permite perceber que em Portugal também se verificou o ataque indiferenciado a uma série de atitudes filosóficas e comportamentais distintas, conjugando termos como “libertinos”, “enciclopedistas” ou “iluminados”, “pedreiros livres”, “jacobinos”, “maçons”, “deístas”, “ateus” e “inféus” nas mesmas obras. Em *Refutação dos Princípios Metafísicos e Moraes dos Pedreiros Livres Iluminados*, de 1816, procurava associar os ideais dos enciclopedistas à tradição do epicurismo, vendo-os como criminosos que, proclamando-se livres-pensadores, apenas pretendiam colocar em causa os princípios do trono e da religião. A habitual associação entre os ideais filosóficos modernos e a dissolução dos comportamentos é também estabelecida com veemência: “Deixaste em fim cair a máscara, e o prazer que propões e tanto exaltas condescende com o prazer do vício, e em quanto os outros Filósofos fazem todos os esforços para promover os bons costumes, tu és o Filósofo que promove a imoralidade. Dissolutos, pois, efeminados, desonestos, viciosos de todas as maneiras, vinde, achou-se uma Filosofia que é toda vossa, e até dos brutos pois



parece ensinada por eles” (MACEDO, 1816, 178).

Um ataque semelhante será dirigido a Almeida Garrett quando, na sequência das deliberações quanto à liberdade de imprensa de 1821, publicou *O Retrato de Vênus*, dando origem a uma polémica que se prolonga de janeiro a março de 1822 e na qual diversos colunistas o acusaram de se aproveitar de um século em que os valores estavam moribundos para publicar obscenidades emanadas do espírito corruptor da Revolução Francesa. Na introdução a *O Roubo das Sabinas. Poemas Libertinos*, de Garrett, Augusto da Costa Dias defende a respeito desse momento inaugural que “O moço poeta percorre todas as fases de labor ideológico a partir do padrão prestigioso do classicismo. Mas nesse trabalho conjugam-se o libertinismo-filosófico do século xvii e a sua superação iluminista. O fenómeno traduz, com clareza, o nosso atraso sociocultural. [...] ao seguir a via de um novo humanismo, Garrett palmilhará as suas primeiras expressões europeias dos tempos modernos: Renascimento e libertinismo (o francês e o nacional, ainda hoje quase por completo desconhecido!), o último dos quais vem entroncar na mais progressista ideologia do século xviii. Garrett está, porém, no século xix!” (DIAS, 1968, 62).

Ao longo do séc. xx, as críticas ao libertinismo em Portugal acompanharão alguns dos desenvolvimentos europeus, nomeadamente aquele que o associa já não a um desvio de ordem religiosa ou política, mas a um contexto de patologia e de degenerescência, típico quer do desenvolvimento de um discurso ligado à medicina (que Michel Foucault tem estudado com especial profundidade), quer de alguns dos ideais dominantes da corrente naturalista, que encontram na diversidade do leque das perversões

sexuais um dos mais prolíferos domínios para o seu retrato purificador da sociedade burguesa. Em 1865, António Fernandes Ferrer Farol apresentava o seu estudo *A Libertinagem perante a História, a Filosofia e a Pathologia*, em que considera que “A libertinagem, olhada à luz da medicina, é o flagelo que mais corrompe a humanidade. Paixão violenta, sedutora aos olhos da mocidade inexperiente, essencialmente devastadora, é a libertinagem a causa próxima de horrorosos estados mórbidos, que aniquilam a vitalidade mais resistente” (FAROL, 1865, 10). Colocando-se do lado da tradição filosófica da Igreja Católica, que também denunciava o estado existencial abjeto resultante da libertinagem e a renúncia à transcendência que esta pressupõe, o autor encara, contudo, o fenómeno do ponto de vista clínico, procurando com o seu trabalho “a regeneração social” (*Id., Ibid.*, 11) na análise rigorosa dos vários desvios que ajudam a gerar “estes tipos execrandos, frios, melancólicos e solitários” que são nocivos a qualquer sociedade (*Id., Ibid.*, 44). Esta perspetiva sobre os autómatos do vício não andarão muito longe da que um romancista como Abel Botelho desenvolve no conjunto de obras que constituem o ciclo *Patologia Social*. Em *O Livro de Alda, e.g.*, podem ler-se as seguintes palavras do protagonista Mário, cujo percurso o conduz de um futuro socialmente promissor e concordante com o perfil da hipocrisia da sociedade burguesa a um estado de absoluta abjeção física e moral que quase se precipita no suicídio: “O prazer dilui o carácter. Um vício extremo, radical, vale mais do que uma medíocre virtude. Requer sua ponta de abjeção a verdadeira felicidade. – Tanto que, nesta minha epicúria e ardente obstinação, na minha inestancável sede de amor, eu chegava a desgostar-me de ser como sou... queria



ver por completo varridas ao sopro cáldo da paixão algumas boas qualidades que ainda me restam, para poder então, franca e desapoderadamente, afrontando a sociedade, atropelando o dever, cavalgando o mundo, chafurdar bem de vontade e de instinto no complicado atasqueiro de todos os deboches que a imaginação libertina dos torturados pelo desespero inventou...” (BOTELHO, 1982, 241-242). E não esqueçamos que alguns dos mais célebres romances com que Eça de Queirós pretende documentar os mais salientes quadros do atraso e da decadência da sociedade portuguesa apontam para diferentes tipos de vícios libertinos, da derrisão dos valores religiosos em virtude do triunfo do sensualismo em *O Crime do Padre Amaro* ao adultério de *Primo Basílio* e à atitude promíscua e donjuanesca do Carlos de *Os Maias*, impossível de redimir pelo amor na medida em que este conduz à transgressão consciente do mais abjeto dos tabus. Sem grande diferença, vai ser este o quadro do escândalo lisboeta que se seguirá à publicação de *Canções*, de António Boto, em 1922.

A libertinagem conheceria na déc. de 60 do séc. xx um interessante momento de recuperação polémica, sendo determinante na estrutura conceptual do ensaio *Cartilha do Marialva* (1960), de Cardoso Pires, que definiu a atitude marialva como um antilibertinismo tipicamente português e, partindo desse pressuposto, estabeleceu uma cisão entre duas formas de compreender o país, uma adequada à manutenção dos velhos valores eclesiásticos e dos privilégios tradicionais dos senhores da terra, outra que aponta para uma mais racional, calculada e cosmopolita abertura de Portugal ao diálogo com as outras nações europeias, e que teria entre os seus representantes os mais avançados espíritos da nossa cultura, os



D.R.

José Cardoso Pires (1925-1998).

libertinos. Este tipo de abordagem de Cardoso Pires, que dá à figura dos libertinos um contexto mais racionalista e politicamente interventivo ao mesmo tempo que realça a sua vertente cosmopolita e mundana, bem como o papel da sedução no encontro amoroso entre os dois sexos, aproxima-se das considerações do francês Roger Vailland, cujo livro *Le Regard Froid* (1963) recolhia textos como “Esquisse pour un portrait du vrai libertin” (1946) e “Les quatre figures du libertinage” (1950), importantes no quadro da recuperação do conceito pelas vanguardas históricas. Em 1966, na polémica edição de *A Filosofia na Alcova*, do marquês de Sade, Luís Pacheco aproveitaria os paradigmas do livro de Cardoso Pires para, assinalando o carácter permanentemente polémico dos libertinos, definir a mundividência existencialmente inconfundível propiciada pela conjugação das suas vertentes religiosa, intelectual e amorosa: “O libertino não é apenas o homem da vida amorosa, intensa ou desordeira, mas algo mais [...]. É o ateu irredutível, é o

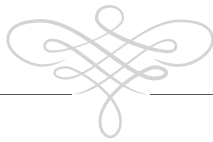


que faz da sua vida amorosa um espetáculo – por atitudes, palavras ou escritos; é o que gosta dela, em suma, por isso o proclama. É o que transforma essa experiência muito acima do prazer animal num jogo calculado, numa técnica da sedução, numa aposta vital” (PACHECO, 1966, 18). Em seguida, exalta também a sua relação com a liberdade: “É um tipo livre e, como tal, porque a liberdade apela pela liberdade, um tipo que quer (queria ver, gostava, precisava de lidar com) gente livre com ele, como ele, à sua volta. Logo trata-se duma mentalidade progressiva. Isso o leva, o obriga, lhe exige estar contra todas as tiranias” (*Id.*, *Ibid.*, 19). Também em 1966, as Edições Afrodite deram à estampa a *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, na qual a organizadora, Natália Correia, deu particular atenção a autores tipicamente classificados como libertinos, exprimindo desde logo no título a irredutível conjugação libertina entre o conflito crítico pressuposto pela prática da sátira e o exercício livre do erotismo.

Parece-nos de salientar, em conclusão, o texto “La polémique anti-libertine et anti-libertaire contemporaine: catholiques, libéraux, libertariens”, de Jean-Pierre Cavaillé, no qual o autor evidencia a persistência da denúncia dos comportamentos tidos por libertinos no discurso de filósofos como o italiano Augusto del Noce, que considera o pensamento libertino a vertente negativa da liberdade desde o final do Renascimento até ao que designa como libertinagem de massas do séc. xx, e de Joseph Ratzinger, que, num discurso de 18 de abril de 2005, relaciona a libertinagem com outras correntes de pensamento contemporâneas: “Quantos ventos de doutrina conhecemos nestes últimos decénios, quantas correntes ideológicas, quantas modas do pensamento... A pequena barca do pensamento de muitos

cristãos foi muitas vezes agitada por estas ondas – lançada de um extremo ao outro: do marxismo ao liberalismo, até à libertinagem, ao coletivismo radical; do ateísmo a um vago misticismo religioso; do agnosticismo ao sincretismo e por aí adiante. Cada dia surgem novas seitas e realiza-se quanto diz São Paulo acerca do engano dos homens, da astúcia que tende a levar ao erro (cf. Ef 4, 14)” (RATZINGER, 18 abr. 2005).

Bibliog.: BOTELHO, Abel, *O Livro de Alda*, Porto, Lello Editores, 1982; BRAGA, Teófilo, *História da Universidade de Coimbra*, Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1898; CAMPOS, Augusto de, *Estudos sobre o Soneto: Três Conferências*, Coimbra, Coimbra Editora, 1936; CAVAILLÉ, Jean-Pierre, “Le libertinisme et philosophie: catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”, *Libertinage et Philosophie au XVIIe Siècle*, n.º 12, 2010, pp. 11-32; *Id.*, *Postures Libertines*, Toulouse, Anacharsis, 2011; *Id.*, “Libertine and libertinism: polemic uses of the terms in sixteenth and seventeenth century english and scottish literature”, *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 12, n.º 2, 2012, pp. 12-36; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Recreação Periódica*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922; CORREIA, Natália (org.), *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, Lisboa, Afrodite, 1999; COTGRAVE, Randle, *A French and English Dictionary*, London, Anthony Dolle, 1611; DIAS, Augusto da Costa, “O jovem Garrett”, in GARRETT, Almeida, *O Roubo das Sabinas. Poemas Libertinos*, Lisboa, Portugalia, 1968, pp. 7-100; DIDEROT, Denis, “Libertinage”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. 9, Paris, chez Briasson, 1751, p. 476; FAROL, António Fernandes Ferrer, *A Libertinagem perante a História, a Filosofia e a Pathologia*, Porto, Tip. José Pereira da Silva, 1865; FOUCAULT, Didier, *Histoire du Libertinage*, Paris, Perrin, 2010; FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*, vol. 1, Lisboa, Relógio d’Água, 1994; FUERTES, Juan Velarde, *El Libertino y el Nacimiento del Capitalismo*, Madrid, Pirámide, 1981; FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire Universel Contenant généralement*



Tous les Mots François tant Vieux Que Modernes, Roterdão, Arnout & Reinier Leers, 1690; GARASSE, Pierre, *Recherche des Recherches*, Paris, Sébastien Cappellet, 1622; GONÇALVES, Zetho da Cunha (org.), *Notícia do Maior Escândalo Erótico-Sexual do Século XX em Portugal*, Lisboa, Letra Livre, 2014; LAPLANCHE, François, “Le mouvement intellectuel et les Églises”, in VERNARD, Marc, *Histoire du Christianisme, des Origines à Nos Jours*, Paris, Declée/Fayard, 1992, pp. 1061-1120; LISTA, Giovanni, *Dada Libertin & Libertaire*, Paris, L’Insolite, 2005; MACEDO, José Agostinho de, *Refutação dos Principios Methafísicos e Moraes dos Pedreiros Livres Iluminados*, Lisboa, Imprensa Régia, 1816; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, FCG, 2005; *Id.*, *Livros Clandestinos e Contrafações em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, Colibri, 2012; PACHECO, Luís, “O Sade aqui entre nós”, in SADE, Marquês de, *A Filosofia na Alcova*, Lisboa, Afrodite, 1966, pp. 11-25; PIRES, Daniel, “Introdução”, in BOCAGE, *Obra Completa*, vol. VII, Porto, Caixotim, 2004, pp. 9-55; PIRES, José Cardoso, *A Cartilha do Marialva*, Lisboa, Dom Quixote/Círculo de Leitores, 1989; RAMOS, Luís António, “Iluminismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 414-419; RAZINGER, Joseph, “Homília”, 18 abr. 2005; SALGADO, Maria Antonieta (org.), *A Polémica sobre o Retrato de Vénus*, Lisboa, INCM, 1983; TAMULY, Annette, “Amour, humour. Une passerelle naturelle et surnaturelle jetée sur la vie”, *Mélusine*, n.º 10, 1988, pp. 35-41; VAILLAND, Roger, *Esboço de Um Retrato do Verdadeiro Libertino*, Lisboa, & etc, 1976; VERNET, Félix, “Frères du libre esprit”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1920, pp. 801-810; ZOLI, Sergio, *Europa Libertina tra Contrariforma e Illuminismo*, Florença, Nardine Editore, 1997.

RUI SOUSA



Antiliteralismo

Contra a letra em seus limites denotativos, e um significado primário e simples, o antiliteralismo é um mecanismo ou processo interpretativo, sobretudo na hermenêutica bíblica, na análise literária e no exercício da tradução. Pressupõe o influxo do espírito, seja no *Íon* platônico ou no fogo pentecostal, em que a lava da inspiração vai para lá do que é dito e de quem enuncia, mais do que mediador ou mero canal, com que se denega a irresponsabilidade do sujeito emissor. Paradigmática é a segunda epístola de S. Paulo aos Coríntios (3, 6), segundo a qual a letra mata, mas o espírito vivifica: “littera enim occidit, Spiritus autem vivificat”.

Se, no imediato, esse capítulo visa os fariseus na prisão da letra – diligência comum nas proposições rabínicas e no mesmo Cristo (desde logo, nas remissões para o Antigo Testamento, na metalinguística operada nas Escrituras) –, urge, na configuração ortodoxa, combater heresias, qual o pelagianismo do séc. v, quando S.^{to} Agostinho lança um título feliz, *De Spiritu et Littera* (412), aproveitado pela moderna crítica literária e pela jurisprudência, embora também deparemos com um provocador *Sentido Literal* (subtítulo: *Ensaio de Literatura Portuguesa*, por Maria João Reynaud, 2004), olhando, todavia, à *littera* como embrião da literatura ou das belas-letas (no séc. XVII, antecipada pela formação *letradura*).

Na tradição alegórica (o que crer), salientara-se Fílon de Alexandria (c. 25 a.C.-40), autorizando algo muito comum na exegese tipológica, que se reencontra no P.^o António Vieira: prefigurar Cristo

no Antigo Testamento. Clemente de Alexandria (c. 145-c. 215) e Orígenes (c. 185-253) convergem na ideia de Revelação, de um fundamento originário do mundo; este, alegorista-mor (sem desprezo do sentido moral: o que fazer), interessa saudá-lo como preocupado pelo texto do Antigo Testamento, que dispõe em seis colunas: em hebraico, na transcrição grega do hebraico, e nas traduções gregas dos Setenta, de Áquila, de Símaco e de Teodocião. Discurso do Céu, a Escritura não pode ser indigna do seu autor, donde evitar absurdos no corpo da letra e sentidos transtornados – que muitos, embora inspirados, mas possuídos pelo mal, alimentam.

A agostiniana teoria da graça reveste-se de um quarto sentido, anagógico (o que esperar, se iluminados por Deus: a graça perdoa, regenera, predestina), mas, na resposta a Pelágio (c. 350/360-c. 425/435) – contra o livre-arbítrio também defendido por Orígenes, assumindo o pecado de Adão como hereditário, atribuindo importância ao batismo, dizendo Cristo salvador, para lá de exemplo ético –, Agostinho lê a passagem de S. Paulo atrás referida jogando com a literalidade e sobreposição das Escrituras, para concluir da salvífica aliança com o Espírito divino.

Literais, antes de teólogos, procuraram ser os principais tradutores da Bíblia, não raro, refundadores de línguas vernáculas. Algumas buscaram caução por outra via: maior proximidade ao hebraico alegadamente adâmico através do grego e do latim, indiferentes às retóricas desiguais. Mas essa gramaticalidade não sobreviveria, não passaria de letra morta, se novos tempos não lessem contra ela. Assim, fixada uma literalidade (uso literal de matéria que novos editores podem questionar; estado da língua em forma de letra), dificilmente a interpretação



Orígenes (c. 185-253).

não será não literal – preferível ao inadequado “antiliteral” –, fundada no soberano contextualismo.

O contexto de uso funda a linguagem – melhor, cada ato de enunciação – na base de pressuposições não forçosamente declaradas, mas variáveis, sem reivindicar uma verdade definida (que, porém, se persegue, dentro de um grau de satisfação relativa), permitindo que qualquer proposição diga coisa diversa em contexto diferente. A ambiguidade semântica pode reduzir-se a efeito colateral.

O antiliteralismo será outro império, em que desagua abundância de tropos e figuras de pensamento; não vemos que tal exista em “pernas da cadeira”, estando em causa metáfora, e, mesmo, em “pernas torneadas da cadeira”. Tudo muda, se disser “pernas hollywoodescas da cadeira” – não, quiçá, para tribo amazônica alheia aos nossos quadros mentais, e cujos mitos pedem um esforçado antiliteralismo da nossa parte. Do uso vamos ao sentido e, nestes dois últimos exemplos, em vez de “anti-”, pudéramos optar por



“não-”. Se necessário, e possível, com algum “espírito”.

As dificuldades de tradução do Livro dos Livros e da Antiguidade profana, a par do espólio medievo-ocidental, não demoveram os nossos quatrocentistas, vazando excertos e vertendo as primeiras obras. Por respeito, em eras de imitação, desejam-se exatos, palavra a palavra (metáfrase); mas a ordem da natureza – muito confusa, a natureza humana, na refrega contrarreformista – e o espírito de uma tarefa particular, qual penitência pós-babélica, cedo exigem outras formas de estar, em que se não seja escravo, nem obscura figura ancilar, mas mediador (alguns serão plagiadores); em que se não perca a essência pressentida, ainda que a expensas de ruturas formais ou da inevitável paráfrase. Natureza variada não esquivou excessivos adornos, mas é próprio do não literal um efeito de compensação.

Este quadro, à partida sobre textos bíblicos e greco-latinos (ainda pouco sobre línguas nacionais), deve ser entendido nos seus porquês: um ato de fé ou um exercício filológico são diferentes de uma transferência de conhecimento ou de culturas; o vezo pedagógico ou moral, recortado em tantas censuras, abstrai de preocupações estéticas. Se o significado está debaixo das vestes linguísticas, é possível o decalque – às vezes, são longas vestes, o que dá larga sintaxe frouxa ou multiplicação de vocábulos –, mesmo geminação, *i.e.*, construir proposições identicamente lidas em latim e português. Mas o esforço tem as suas limitações, quando não comporta riscos e soluções risíveis entre vizinhos, afinal, ciosamente senhores da sua linguagem. O contágio entre falsos amigos, ou duvidosos irmãos neolatinos, redonda em tragédia: o “mórbido” italiano não é “mórbido”, antes “macio”. Enfim, é pouco operativo demorarmos-nos no conceito de intraduzibilidade, quando um

pacto institucional acolhe e se debruça sobre os frutos à vista. Posto isso, vejamos outros degraus antiliterais.

A letra recreia-se, recria-se, organizando-se, conforme os tempos, em escalas valorativas, cuja última instância deveria ser a impressão de naturalidade. A reescrita (ou rescrita) é uma curiosa escalada, sem, desejavelmente, perda da ideia originária, a acompanhar os nossos passos: no caso, a adaptação é um salto – ora ficamos privados de cenas e personagens, ora de descrições inócuas para o propósito da versão, ora se propõe um análogo entendível à chegada sob forma de condensação –, tal como é um desvio a recriação linguística. Esta pode dar-se, inclusive, no perímetro de um idioma: assim, tanto se procura um discurso medieval mais ou menos bem forjado para original ou mundividência medievais, como se atualiza, não raro corrigindo alegadas falhas (e não se pensa, aqui, em crítica genética), obra-prima ancestral. Vai-se do localismo ao pitoresco, do borrão talvez pobre ao *kitsch* ambiental, defendendo, uns, que o efeito sobre os leitores, agora, deveria ser semelhante ao sentido pelos primeiros leitores ou ao que sentiria quem lesse o original. É uma ilusão conhecer o efeito sobre quem primeiro leu Virgílio, e querer imitá-lo, como julgar da constância das leituras contemporâneas. Se assim fosse, não tínhamos versões diferentes de um discurso no espaço de horas. Isto tanto serve para a tradução como para um estudo analítico-interpretativo.

A equivalência estilístico-formal torna-se desafiadora (daí *Os Lusíadas* transladados em prosa) e, nos idiomas sintéticos ou aglutinantes, rebarbativa, se obedecermos, *e.g.*, à anacolutia: o génio das línguas põe à prova o engenho de quem, se for sério, gostaria de ser fiel. Traduzir, também como labor interpretativo, é debater-se com a letra, ser-se transliteral por



dever de ofício, inclusive nos registos puramente técnicos, onde urge inventar ou adaptar fórmulas, contrair empréstimos, fazer cedências, se necessário, na insuficiência referencial do ponto de chegada.

Se se procura que um autor cronológica, espacial e linguisticamente distante seja lido como se escrevesse no tempo e lugar da língua de chegada, maior orgulho sentimos quando este discurso é considerado melhor por quem domina os dois registos; mais ainda, quando o mesmo autor se reconhece, e aos seus particularismos, no feito, no seguimento de outra matéria verbal. Há conglomerados, ou unidades de tradução, que uma sábia transposição resolve, sem grandes perdas semânticas. Converge a modulação em escala reduzida, e o recurso à analogia linguística: *do not enter*, entrada proibida.

Na interpretação de viva voz, e descontada a consecutiva – com texto previamente escrito, em que se integra a legendagem bastas vezes problemática dos *media* visuais –, percebemos, na simultânea (se não for demasiado sussurrada), quanto se perde, e se deriva, como essa tradução se reduz ao osso. É a demonstração maior (legítima, mesmo que depure um discurso perifrástico?) da vitória antiliteralista, que ainda sorri aos desastres da tradução automática, desacompanhada de informações linguísticas específicas e de uma gramática cultural.

Entra aqui a solução da transferência de um universo cultural – já não hipótese linguística ou discursiva, como na transposição –, ainda que exija continuados comentários e explicações. Universos diferentes, alguns só acessíveis a antropólogos e estudiosos da longa duração, podem conhecer razoáveis contrapartidas, mesmo se parciais, sem que isto signifique resistência da letra: não temos veleidades de ter lido tudo ao olharmos para a frase mais singela; entre uma tradição

oral e o seu suporte escrito há naturais lacunas. Compendiados alguns universais ditos substanciais, como é o erotismo nas antigas civilizações, fácil se torna conciliá-los, a milénios de distância, com o nosso presente.

Fator de comunicação, desejavelmente expressiva, a traduzibilidade impregna a letra, que liberta da cristalização, embora nem sempre do ridículo, como ver Ferenc/Franz Liszt vertido em Francisco Farinha (“liszt”, em húngaro). As inevitáveis quebras prosódicas, o conveniente desrespeito por regras e formas fixas, outros obstáculos, tudo isso ajuda ao conflito de interpretações que transcendem a letra. No mínimo, ficamos com as *belles infidèles*.

Já antes do apóstolo Paulo, um aviso seco de Horácio na *Arte Poética* recomendava ao *scriptor*: “nec verbum verbo curabis reddere fidus/interpres” (vv. 133-134). A dificuldade não está em que “procurarás (curarás de) traduzir não (tão-pouco) palavra a/por palavra”; o busílis da questão é “fidus intrepes”, dividido na cena, em que o nome, “intérprete” ou “tradutor”, conta menos do que o adjetivo. Este vê-se “(como) servil”, “bom/verdadeiro”, “fiel”, em colorações tais, que, ao sabor da tradição – só agora referida, enquanto pertinente nesta abordagem –, preferimos “fiel intérprete” – literalmente.

Bibliog.: HORÁCIO, *Arte Poética*; MAZZAREZE, Tecla, “Interpretazione letterale: giuristi e linguisti a confronto”, in VELLUZZI, Vito (ed.), *Significato Letterale e Interpretazione del Diritto*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 95-136; MESCHONNIC, Henri, *Poétique du Traduire*, Paris, Verdier, 1999; RECANATI, François, “Literalismo y contextualismo: algunas variedades”, *Revista de Investigación Lingüística*, n.º 10, 2007, pp. 193-224; *Id.*, *Le Sens Littéral: Langage, Contexte, Contenu*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2007.



Antilivre-cambismo

Tratar uma expressão cultural em negativo constitui uma forma de detetar manifestações discursivas social e culturalmente subalternas, veiculando pretensões que um determinado contexto hegemónico reconhece, mas que mantém precisamente sob uma forma larvar, escassamente articuladas, emergindo apenas enquanto oposição a algo ou como neurose coletiva, indicando uma dificuldade global de saber bem o que se pretende, mas ainda assim sabendo ou julgando saber bem que “não vou por aí” – para usar a expressão consagrada pelos famosíssimos versos de José Régio.

Em boa medida, o discurso antilivre-cambista de Oitocentos pode ser integrado nesta categorização geral. Recordemos que este é, primeiro, o século do imperialismo do livre-câmbio promovido pelo Reino Unido, para pouco a pouco se transformar no século da obsessão pelo comércio justo, *i.e.*, pela proteção, antes de mais a proteção pautal, a qual acaba por fazer refluir a maré livre-cambista, vindo finalmente a contestá-la com sucesso considerável até mesmo em terras britânicas. Todavia, deve acrescentar-se, chega-se frequentemente a esse resultado mais em virtude dum mero realismo político do que em função da adoção de teorias ou doutrinas perfeitamente elaboradas – e isso expressa antes de mais o facto de o protecionismo pautal oitocentista ser sobretudo uma corrente de oposição ao livre-cambismo dominante, ao qual contrapõe, de forma muitas vezes tateante, a realidade factual e as dificuldades das opções políticas práticas. Mes-

mo admitindo que o livre-câmbio universal seria a melhor opção global, replicam os seus opositores: será isso argumento suficiente, quando se sabe que nem todos adotaram ou adotarão tal conduta? E mesmo que ele promova uma melhor afetação geral dos recursos produtivos: não é entretanto inegável que produz e produzirá desemprego e miséria, pelo menos, no curto prazo?

A viabilidade dos argumentos protecionistas, todavia, é quase sempre fracamente articulada, ou dotada apenas de duvidoso direito de cidadania académico, o que, não raro, leva um discurso potencialmente pela positiva a travestir-se de algo apresentado pela negativa. As diferenças entre os efeitos de curto prazo e os de longo prazo, ou entre o ponto de vista da mera estática comparada e o dos efeitos dinâmicos, com os processos industrializadores a poderem produzir externalidades positivas e economias de aglomeração, *e.g.*, constituíram linhas argumentativas expostas por mais do que um autor de Oitocentos, mas em geral de forma apenas parcialmente consciente. O mesmo é válido para a ideia de que um comércio externo desregulamentado poderia propiciar o surgimento ou a ampliação de crises económicas, acrescentando a estas últimas uma componente estritamente especulativa e/ou predatória. Analogamente para a noção de que o livre-câmbio universal é algo a ser cuidadosamente distinguido do estabelecimento de tratados comerciais. Adam Smith e David Ricardo, Jean-Baptiste Say, Friedrich List e Michel Chevalier, entre tantos outros – todos eles se confrontaram com o problema de que o ideário de globalismo ou mundialismo implícito na noção de livre-câmbio podia conflitar com as dinâmicas regionalistas tendencialmente associadas à instituição de tratados comerciais, sendo as rivalida-



des nacionais não suprimidas por estes, mas apenas transferidas, aliás mesmo potencialmente ampliadas. A distinção dos conceitos de criação e desvio de comércio, em meados do séc. xx oficialmente consagrada através da obra de Jacob Viner, parece em momentos diversos emergir nas obras daqueles economistas de Setecentos e Oitocentos, sem que todavia esse *distinguo* analítico seja claramente formulado. Finalmente, a própria correlação do grau de abertura das economias com os ritmos de crescimento económico das mesmas é, nalguns casos, objeto de disputa, com os malefícios consistentes da abertura a serem destacados por mais de um autor.

Mais interessante ainda, para os propósitos deste texto, é o lugar ocupado por Portugal no imaginário da teoria económica. As consequências do Tratado de Methuen são, pode dizer-se, um tema inescapável. Mas não apenas elas. Já em meados do séc. XVIII, *e.g.*, um autor como Richard Cantillon, ao defender as vantagens duma balança comercial favorável, distinguia as dinâmicas sociais correspondentes aos casos em que esse saldo positivo é conseguido através da promoção das manufaturas e da navegação daquele outro, resultante da mera descoberta de minas de metais preciosos. Quando é do primeiro caso que se trata, afirma, apesar das tendências para a subida dos preços resultantes do próprio excedente da balança comercial, o balanço global de progresso e retrocesso é favorável à riqueza das nações e dos soberanos. Quando deparamos com o segundo modelo, porém, *i.e.*, se “a nobreza portuguesa e outras” (CANTILLON, 1952, 44) se convertem por ânsia de ostentação ao consumo irrestrito de bens luxuosos importados, o efeito de imitação assim induzido no conjunto do corpo social leva a que o saldo global de fluxo e refluxo seja nocivo.

Adam Smith, pelo seu lado, opina, algo provocatoriamente, que pelo Tratado de Methuen só Portugal foi beneficiado, tendo Inglaterra sofrido com o desvio de comércio de vinhos de outros países que aquele teria induzido (SMITH, 1981, II, 76). Estas opiniões, entretanto, são em geral refutadas, mesmo por autores que no fundamental se reclamam do legado smithiano. Jean-Baptiste Say, *e.g.*, defendendo o livre-câmbio universal e pronunciando-se com desconfiança quanto aos tratados (nos quais teme sobretudo a promoção de rivalidades com terceiros), acrescenta ainda que Methuen configurou um caso de vantagens iníquas, ler “tributos coloridos” (SAY, 1972, 183), obtidas abusivamente por Inglaterra à custa de Portugal. Já David Ricardo, como é sabido, utilizou precisamente o modelo das relações luso-britânicas para, a respeito do comércio de vinhos e de tecidos, expor as suas famosíssimas noções das vantagens absolutas e comparativas supostamente associadas a tratados comerciais: de acordo com o modelo das primeiras, Portugal disporia de condições mais vantajosas para a produção de vinhos e a Grã-Bretanha para a produção de tecidos, pelo que o tratado seria uma boa ideia. Seguindo a lógica das vantagens comparativas, embora Portugal tivesse vantagem em ambos os sectores, sendo a desvantagem britânica menor nos tecidos, o tratado e a especialização produtiva subsequente continuariam a ser uma boa coisa.

Relativamente a Friedrich List, deve desde logo sublinhar-se que a sua obra pôde ser invocada entre nós quer a favor da proteção pautal, quer contra ela. De facto, para além de ter considerado absurdas e abusivas tanto as opiniões de Smith como as de Say relativas a comércio internacional, List argumentou em termos gerais a favor das vantagens dos tratados, acrescentando que as exceções admitidas

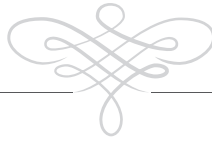


quer por Smith quer por Say à regra da liberdade de comércio eram geralmente tão absurdas quanto a própria regra. Por outro lado, a proteção pautal deveria ser considerada uma “educação industrial”, sendo por isso legítima apenas a relativa às manufaturas, não à agricultura (LIST, 1944, 164, 170, 192-193). Também não poderia ultrapassar um nível inicial de 40-60 % de direitos, e passando rapidamente para 20-30 %, no máximo. O principal comércio internacional deveria, aliás, vir a ser um comércio assente no livre-câmbio, estabelecendo-se entre os países climática, cultural e politicamente inclinados para as manufaturas (a generalidade da Europa Ocidental e da América do Norte) e os países por aqueles mesmos condicionalismos destinados à agricultura e outras atividades extrativas. Esta especialização produtiva seria supostamente vantajosa para todos os intervenientes, ao contrário do que sucedia com as nações potencialmente industriais, mas às quais a ausência de proteção tivesse lesado na caminhada industrializadora. A proteção é portanto, para List, algo de recomendável para países situados numa zona intermédia de progresso económico, apenas para esses e estritamente adentro dos limites antes referidos.

Em que posição, neste contexto, mapear Portugal? List, deve reconhecer-se, não prima exatamente pela coerência. Obviamente, refere várias vezes o Tratado de Methuen enquanto exemplo das consequências negativas da especialização, à escala internacional, na produção agrícola; refere também as desvantagens, para as potências agrícolas e mais pequenas, da celebração de tratados com potências industriais e maiores. Inclui mesmo nestes argumentos uma referência explícita ao esforço industrializador empreendido pelo conde de Ericeira, ao qual se teria seguido, com o tratado, uma fase de de-

cadência portuguesa, na qual teriam sido goradas as expectativas da Coroa e da nobreza na melhoria, em virtude do suposto aumento das quantidades transacionadas, dos rendimentos alfandegários e das rendas da terra. A própria possibilidade de mudanças bruscas na orientação e nas preferências do poder régio ilustraria bem o alcance limitado de qualquer tentativa industrializadora empreendida por um Estado absolutista, tornando evidente a necessidade de adoção dum regime constitucional, com garantia de estabilidade na estrutura jurídica, respeito pelos interesses dos manufatores, etc. Ao mesmo tempo, porém, Portugal é etiquetado como país de dimensão demasiado reduzida e escassas condições culturais, para o qual a proteção pautal seria inconveniente e tendo mais a ganhar com o livre-câmbio. Bem vistas as coisas, se a escola desistisse de propagandear a mera liberdade genérica do comércio, aprendendo a reconhecer as especificidades das situações, os seus pontos de vista seriam muito mais facilmente aceites naquilo que têm de genuinamente válido: “A teoria da liberdade de comércio encontrará então bom acolhimento na Espanha, em Portugal, em Nápoles, na Turquia, no Egito e em todos os países mais ou menos bárbaros e em todos os climas cálidos. Já não se conceberá nestes países, no seu grau de civilização atual, a ideia extravagante de criar uma indústria manufatureira mediante o sistema protetor” (*Id., Ibid.*, 154).

Se considerarmos agora os autores portugueses de Oitocentos, período em que a questão do protecionismo e do livre-cambismo foi discutida com particular veemência, deve ser destacado antes de mais o caso de Oliveira Marreca enquanto representativo duma evolução que, partindo de um argumentário basicamente inspirado em Say, vai percorrendo um longo caminho que o



aproxima de muitos dos raciocínios e das conclusões práticas de List, o qual todavia praticamente não cita. São relevantes, entre outras: a noção de que os interesses da nação, concebida como totalidade orgânica, devem ser antepostos aos dos grupos parciais; a ideia de primazia da consideração dos agentes económicos enquanto produtores relativamente ao que os mesmos representam enquanto consumidores; a ênfase nas possibilidades civilizadoras da indústria manufatora e das cidades, por comparação com a agricultura e os campos; enfim, a persuasão de que promover deliberadamente a indústria não desvia recursos da agricultura nem lhe retira mercados. Bem pelo contrário: sem ela os recursos permaneceriam inutilizados, e nenhum mercado exterior para produtos agrícolas se perde por se apostar na promoção da manufaturas, muito mais fráveis no desempenho dessa função.

Mais tarde, ocupando-se da obra de Marreca, o também republicano Rodrigues de Freitas destaca o relativismo das argumentações, seja a favor da protecção pautal ou do livre-câmbio, da indústria manufatora ou da agricultura, bem como a estreita ligação das discussões relativas à vida económica com aspetos mais imediatamente políticos na existência das sociedades. O protecionismo parece-lhe, neste contexto, pouco mais do que um expediente parcial, sugerindo mesmo a maior coerência de projetos de intervenção económica estatal, como os vulgarmente associados ao “socialismo de cátedra” (FREITAS, 1906, 38-39). Apelando ao socialismo neste contexto, Freitas parece em boa verdade assumir a paixão pela questão social enquanto possível sucedâneo parcial das tendências para a aposta no protecionismo pautal – mas também como seu complemento lógico, o que não deixa de ser interessante.



José Frederico Laranjo (1846-1910).

É igualmente merecedora de destaque a intervenção de José Frederico Laranjo no âmbito destas discussões. Antes de mais, deve sublinhar-se a tendência deste autor para uma invenção de tradição portuguesa de pensamento económico protecionista, sendo Acúrsio das Neves e sobretudo Solano Constâncio assinalados por ele como precursores lusos da economia nacional de List. Enquanto lente de economia política na Faculdade de Direito da Univ. de Coimbra, deve dizer-se, Laranjo apresenta todo um sofisticado programa de investigações, e também de doutrinação, que o aproxima muito conscientemente quer de List, quer do “socialismo de cátedra”. Entre outros aspetos, merece destaque a consciência evidenciada quanto ao que considera o carácter globalmente protecionista da generalidade das pautas portuguesas, da extrema-esquerda à extrema-direita do espectro político, segundo Laranjo geralmente em resultado de meras considerações de realismo político, as quais teriam levado muito razoavelmente os governantes a conciliar com os interesses, reconhecidos como



intrinsecamente legítimos, dos vários grupos sociais.

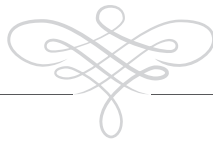
O protecionismo de Laranjo é, em suma, demasiado sofisticado para ser reduzido a um mero antilivre-cambismo. Enquanto deputado progressista, porém, defrontava a necessidade de explanar os seus raciocínios de forma concisa, captando as atenções do potencial auditório pelo menos tanto pela via da componente emocional como através do recurso à pura lógica. O seu discurso remete assim, obviamente, ao contexto antibritânico do debate, constituindo a partilha dos despojos coloniais pelos parceiros/rivais europeus, e sobretudo a condição das colónias portuguesas assuntos trazidos à colação, e sendo o livre-câmbio explicitamente colocado, neste âmbito, em paralelo com as guerras do ópio e em geral com os holocaustos vitorianos:

“A Inglaterra, a nação que pelas suas circunstâncias naturais, reforçadas por meios artificiais centralizou em si a indústria e se fez oficina do mundo, vê-se hoje a braços com uma crise prevista há muito pelos homens da ciência. É claro que à proporção que as diversas nações que serviam de mercado à Inglaterra, forem progredindo industrialmente, o poder da Inglaterra há-de ir diminuindo. Vão-se fechando já hoje uma grande parte dos mercados da Inglaterra, e a ativa nação vê que só a África a pode salvar. [...] A Inglaterra, a nação que na Oceânia faz desaparecer diante de si as raças indígenas; que na Ásia oprime a Índia com armas e mercadorias e envenena a China com ópio; que na Europa empresta dinheiro a nações tontas para lhes recolher a herança, como fazem os usurários aos filhos famílias; que inventou para a Europa o ópio do livre-câmbio para lhe destruir a indústria; a Inglaterra, cujos missionários dirigidos, auxiliados e hospedados pelos portugueses, nos pa-

gam essa direção, auxílio e hospedagem, tornando-nos odiosos perante os africanos, desacreditando-nos perante a Europa, como aconteceu com Livingstone; a Inglaterra apontada nas cortes portuguesas por um ministro de Portugal como uma nação de que não temos nada que recear para as nossas colónias de África!” (LARANJO, 1879, 23-25).

Que o antilivre-cambismo de Laranjo correspondia a convicções firmemente meditadas é algo fora de questão, como o é também a articulação estreita daquele com um consciente antibritanismo. Ainda assim, deve repetir-se que esta exposição de pontos de vista ocorria no contexto das suas atividades enquanto parlamentar do partido progressista, e que no âmbito até mesmo desta formação partidária (predominantemente de leal oposição monárquica a governos regeneradores), o discurso português *mainstream* aponta, mesmo nestes anos, não apenas para o livre-câmbio universal, mas também para a livre circulação mundial dos capitais, um e outro facto apontados como correlatos da livre circulação das ideias, apresentando-se portanto tais tendências enquanto inevitabilidades e mesmo inevitabilidades vantajosas, de maneira aliás muito análoga à *forma mentis* característica do ideário globalista dos começos do séc. XXI. A título de exemplo, João Crisóstomo, do mesmo partido que Laranjo e bem mais influente politicamente do que ele, argumenta de forma convicta pela inevitabilidade da queda das “muralhas da China” em todo o lado: “No fim do século XIX não há muralhas da China, nem para a própria China, e os capitais e a ciência não têm pátria; é sempre boa política convidá-los a concorrer para o progresso do país” (SOUSA, 1893, 23).

O ambiente de finais de séc. XIX e princípios do séc. XX, porém, correspondeu em quase toda a Europa a uma queda em



desgraça do livre-cambismo do período anterior, não raro depreciativamente designado agora como manchesterianismo. Neste contexto, faz sentido considerar emblemáticas as guinadas de posição do famoso polígrafo Oliveira Martins, sem dúvida mais duradouramente influente em períodos posteriores da história das ideias em Portugal do que qualquer outro autor antes considerado. Partindo duma liminar rejeição da proteção pautal em 1873 em *Portugal e o Socialismo*, já em 1885, porém, em *Política e Economia Nacional*, se manifesta claramente a favor da dita proteção, e mesmo de uma proteção que pode ser considerada como sobretudo industrialista. O ideal de proteger tudo, de forma mais ou menos indiferenciada, obtém entretanto plena consagração em 1890, na obra *Fomento Rural e Emigração*, ao passo que a pretensamente inevitável tendência geral para a autarcia económica e para o imperialismo, enquanto consequências da saturação dos mercados, são ideias afincadamente defendidas por ele em *A Inglaterra de hoje: Cartas de Um Viajante*, grupo de textos de 1893.

Com todos estes ziguezagues e hesitações, deve enfim sublinhar-se, os autores de Oitocentos todavia transmitiram à posteridade uma formulação dos prós e contras da protecção e do livre-câmbio que permaneceu basicamente intacta durante o séc. XX e na verdade chegou, ainda em boa medida válida, até aos começos do séc. XXI – a pontos de um famoso economista desse período, autor de obras celebradas com furor editorial e apresentadas enquanto *dernier cri* da teoria do crescimento económico, Ha-Joon Chang, dar àquele que é talvez o mais célebre dos seus livros um título manifestamente inspirado não apenas nas ideias de List, mas até mesmo numa sua expressão: *Kicking away the Ladder*, “dar um pontapé na es-

cada”, isto é, impedir quem vem depois de utilizar os mesmos expedientes a que nós recorremos primeiro, o que exprime o fundamental das ideias listianas sobre o imperialismo britânico do livre-câmbio.

Bibliog.: impressa: CANTILLON, Richard, *Essai sur la Nature du Commerce en général*, Paris, Institut National d'Études Démographiques, 1952; CHANG, Ha-Joon, *Kicking away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*, London/New York, Anthem Press, 2002; FREITAS, Rodrigues de, “Um economista português (António de Oliveira Marreca)”, in FREITAS, Rodrigues de, *Páginas Avulsas*, Porto, Livraria Chardron, 1906, pp. 1-76; LARANJO, José Frederico, *As Concessões na Zambézia*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1879; LIST, Friedrich, *Sistema Nacional de Economia Política*, Madrid, M. Aguilar Editor, 1944; MARRECA, António de Oliveira, *Obra Económica*, 2 vols., Lisboa, Instituto Português de Ensino à Distância, 1983; MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *A Inglaterra de hoje: Cartas de Um Viajante*, Lisboa, Guimarães Editores, 1951; *Id.*, *Portugal e o Socialismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1990; *Id.*, *Política e Economia Nacional*, Lisboa, Guimarães Editores, 1992; *Id.*, *Fomento Rural e Emigração*, Lisboa, Guimarães Editores, 1994; RICARDO, David, *Princípios de Economia Política e de Tributação*, Lisboa, FCG, 1975; SAY, Jean-Baptiste, *Traité d'Économie Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972; SMITH, Adam, *Riqueza das Nações*, 2 vols., Lisboa, FCG, 1981; SOUSA, João Crisóstomo de Abreu e Sousa, *Uma Carta do General João Crisóstomo Abreu e Sousa*, Lisboa, Tipografia do Jornal de Comércio, 1893; VINER, Jacob, *The Customs Union Issue*, New York, Carnegie Endowment for World Peace, 1950; **digital:** GRAÇA, João Carlos, “José Frederico Laranjo”, in MATOS, Sérgio Campos (coord.), *Dicionário de Historiadores em Portugal: da Fundação da Academia Real das Ciências aos Finais do Estado Novo (1779-1974)*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa: http://dichp.bnportugal.pt/historiadores/historiadores_laranjo.htm (acedido a 10 out. 2013).



Antilobotomismo

Expressão que designa a oposição à prática da lobotomia, ou leucotomia, e demais práticas cirúrgicas ablativas ou lesionais do encéfalo com fins psiquiátricos. “Lobotomismo” implica uma aceção pejorativa do conceito, correspondendo à crítica da excessiva importância dos lobos frontais para a compreensão das funções psíquicas, normais e patológicas.

Com a realização das primeiras lobotomias nos Estados Unidos da América, em 1936, a expressão “lobotomista” foi aplicada a Walter Freeman, como refere Jack El-Hai na obra *The Lobotomist*, intensificando-se em seguida, tendo atingido o auge no final dos anos 40 do séc. xx, com a atribuição, em 1949, do Prémio Nobel da Fisiologia ou Medicina ao precursor do método, Egas Moniz (1874-1955), pelo valor terapêutico da leucotomia no tratamento de certas psicoses.

O antilobotomismo assumiu também, no plano mediático, a forma de campanhas internacionais pela desnobelização de Egas Moniz, designadamente a conduzida por Christine Johnson na última década do séc. xx.

Discordando da validade das conclusões que os praticantes da leucotomia pré-frontal, lobotomia frontal e derivadas apresentaram, nomeadamente na 1.ª Conferência Internacional de Psicocirurgia, realizada em Lisboa em 1948, os antilobotomistas (críticos da psicocirurgia) apontaram as limitações do entendimento que valorizava exageradamente o papel dos lobos frontais na dinâmica psíquica, e denunciaram os efeitos colaterais danosos daquele método, sublinhando os

riscos elevados, a indeterminação dos alvos cirúrgicos e as degradantes alterações da personalidade que começavam a ser geralmente admitidas.

A adoção dos primeiros neurolépticos (fármacos que somam à função sedativa efeitos antipsicóticos positivos sobre alucinações e delírios) na medicação psiquiátrica, por volta de 1952, coincidiu com a redução acentuada do recurso à psicocirurgia, sem no entanto extinguir a sua prática nem a controvérsia que a envolveu. A realização da 2.ª Conferência Internacional de Psicocirurgia, em Copenhaga, em 1970 – 22 anos após a 1.ª –, deu nota de um recurso mais moderado à psicocirurgia, estabelecendo critérios mais apertados na indicação, maior ponderação ética e rejeição consensual do método primitivo, procurando maior rigor com a introdução e desenvolvimento da estereotaxia (método minimamente invasivo de intervenção cirúrgica que usa um sistema tridimensional de coordenadas para localizar pequenos alvos no interior do cérebro) no arsenal tecnológico da neurocirurgia.

A convicção de que os lobos frontais distinguiam os primatas das outras espécies, na medida do seu maior desenvolvimento, alicerçou as principais conjeturas evolucionistas a este respeito. O estudo das lesões acidentais nos lobos frontais pôs em evidência, em muitos casos, a não afetação das funções vitais e motoras. Por isso, até ao início do séc. xx era chamada a zona silenciosa ou muda do cérebro. A singularidade evolutiva (maior desenvolvimento nos primatas do que nas outras espécies) e a singularidade funcional (zona silenciosa) levaram a que fosse adiantada a hipótese de que, por exclusão de partes, fosse aquela a zona de integração das funções psíquicas relacionadas com a consciência, a coordenação superior e o enquadramento comporta-

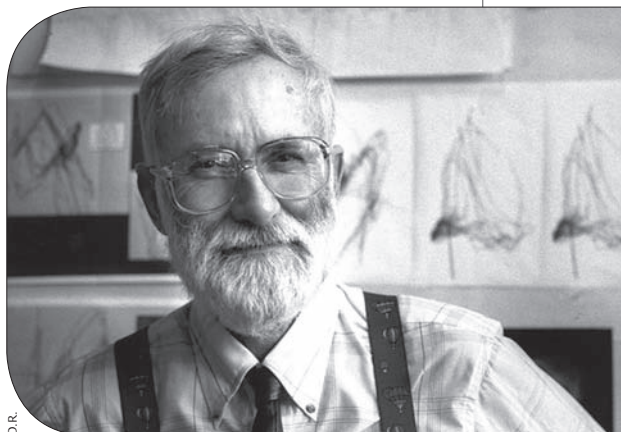


mental. A concentração da atenção nesta área do cérebro prolongou uma modalidade de localizacionismo mitigado. As convicções a este respeito foram ao ponto de alguns, como Miller e Cummings, terem preconizado que o séc. xx seria o século do lobo frontal.

Os defensores da eficácia terapêutica da leucotomia pré-frontal, lobotomia frontal e similares teorizadas no âmbito da psicocirurgia – Egas Moniz, Walter Freeman e seguidores – sustentavam o lobotomismo, enquanto aqueles que se lhe opunham, embora com diferentes motivações, assumiam posições assimiláveis ao antilobotomismo.

Na sua expressão mais simples, o antilobotomismo rejeitava o valor terapêutico das operações praticadas no âmbito da psicocirurgia desde 1935-1936, assinalando que os efeitos colaterais indesejáveis apagavam as parcas vantagens sintomáticas que em muitos casos se obtinham. Na segunda metade do séc. xx, os movimentos identificados com a antipsiquiatria (Antipsiquiatrismo) reforçaram a crítica à psicocirurgia e a outros métodos de choque então em uso. No plano teórico, contestava-se o reducionismo experimentalista, que confundia eliminação de sintomas com etiologia patológica.

Da bibliografia que acumulou as várias fases das controvérsias que confrontaram lobotomistas e antilobotomistas, destacam-se logo na primeira fase (1935-1950), pelo lado dos lobotomistas, a descrição das primeiras leucotomias pré-frontais em Portugal, por parte de Egas Moniz, e nos EUA, com Freeman e Watts, suscitando um intenso debate marcado por casos de imediata e frontal oposição na Europa, como aconteceu com Sobral Cid e Henri Baruk, mas também, tempos depois, nos EUA, com Peter Breggin e Elliot Valenstein. Entre o abandono do método primitivo e a sua defesa e justifi-



D.R.

Walter Freeman (1895-1972).

cação, merece menção especial a relativa demarcação de Almeida Lima (neurocirurgião da equipa de Egas Moniz) e de Barahona Fernandes (psiquiatra da mesma equipa).

Para além das objeções levantadas por Sobral Cid e, mais tarde, por Diogo Furtado, Almeida Lima, um dos principais colaboradores de Egas Moniz, discordou quer de alguns aspetos da conceptualização e da designação, quer da continuidade da aplicação do procedimento primitivo por si implementado, juntamente com o inventor do método. Por outro lado, Barahona Fernandes remeteu o método – inicialmente apresentado como curativo – para a categoria de mero tratamento de choque, menos eficaz do que a insulino-terapia ou a eletro-terapia então em uso. As críticas de Almeida Lima orientavam-se para o quesito de rigor no plano neurocirúrgico, considerando incompatível a indeterminação dos alvos a lesionar e a imprecisão do procedimento, estendendo a recém-formulada condenação ao método *standard* modificado de Freeman e Watts, bem como à lobotomia transorbital do psiquiatra Fiamberti, também adotada por Freeman. Quanto a Barahona Fernandes, estamos perante uma



reavaliação do método elaborada após teorização justificativa dos efeitos deterioradores da personalidade, chamando “regressão sintónica” ao efeito colateral (FERNANDES, 1983, 88) e contestando as hipóteses iniciais avançadas por Egas Moniz. Em ambos os casos, a atribuição do Prémio Nobel da Fisiologia ou Medicina, em 1949, contribuiu muito para a relativização das notas críticas e da desvalorização das linhas de argumentação contra o método, mesmo se oriundas do núcleo de colaboradores próximos de Egas Moniz.

A controvérsia acompanhou o desenvolvimento da neurocirurgia e da psicofarmacologia e avivou a tensão entre neurologia e psiquiatria, colocando uma série de questões que continuam a suscitar respostas complexas de perfil interdisciplinar: experimentação em humanos, interação cérebro-mente, etiologia das perturbações mentais e neurológicas, superação das fronteiras disciplinares (psiquiatria/neurologia). Lobotomismo e antilobotomismo acabaram por se diluir noutras controvérsias que emergiram com as reformulações operadas pelas neurociências e pelos sucedâneos da neurocirurgia funcional.

Sem embargo das numerosas alusões ao tema nos *media*, em geral, a principal inscrição do antilobotomismo no cinema continua associada ao filme de Milos Forman, *Voando sobre Um Ninho de Cucos*, produzido nos EUA, em 1975.

Bibliog.: BARUK, Henri, *La Désorganisation de la Personnalité*, Paris, PUF, 1952; BREGGIN, Peter, “Lobotomies: an alert”, *American Journal of Psychiatry*, n.º 129, 1972, pp. 98-99; CID, J. M. Sobral, *Obras*, vol. 1, Lisboa, FCG, 1983; CORREIA, Manuel, *Egas Moniz e o Prémio Nobel*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006; EL-HAL, Jack, *The Lobotomist*.

A Maverick Medical Genius Tragic Quest to Rid the World of Mental Illness, New Jersey, Wiley & Sons, 2005; FERNANDES, Henrique Barahona *et al.*, “A clinical and psychological study on leucotomy”, in *Psychosurgery. 1st International Conference*, Lisboa, Livraria Luso-Espanhola, 1949, pp. 147-156; FERNANDES, Henrique Barahona, *Egas Moniz Pioneiro de Descobrimentos Médicos*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; FREEMAN, Walter, e WATTS, James, *Psychosurgery in the Treatment of Mental Disorders and Intractable Pain*, Springfield, Charles C. Thomas, 1942; FURTADO, Diogo, “Réflexions sur la lobotomie”, *Jornal do Médico*, vol. XIV, n.º 351, 1949, sep.; LIMA, Almeida, “A técnica cirúrgica da leucotomia cerebral (1)”, *A Medicina Contemporânea*, ano LXVII, n.º 7, jul. 1949, pp. 267-271; *Id.*, “Platão – Bacon – Egas Moniz. A propósito do tratamento das doenças mentais”, *O Médico*, vol. LVIII, n.º 1142, 1973, sep.; MILLER, Bruce L., e CUMMINGS, Jeffrey L. (orgs.), *The Human Frontal Lobe. Functions and Disorders*, New York, The Guilford Press, 2007; MONIZ, Egas, *Tentatives Opératoires dans le Traitement de Certaines Psychoses*, Paris, Masson, 1936; VALENSTEIN, Elliot, *Brain Control. A Critical Examination of Brain Stimulation and Psychosurgery*, New York, Wiley, 1973.

MANUEL CORREIA



Antilusitanismo

O vocábulo “lusitanismo” tem por base o adjetivo “lusitano”, do latim *lusitanus*, o qual é apontado, tradicionalmente e de modo pouco científico, como proveniente do nome próprio de Lusos, filho de Líber, antigo deus itálico do vinho. Teria sido esta figura mitológica a dar nome à Lusitânia, pois teria povoado a parte ocidental da península Ibérica. Esta etimologia encontra-se já na primeira gramática do português, de Fernão de Oliveira. No entanto, apesar de os dicionários do começo do séc. XXI manterem esta etimologia forjada com base no dimensionamento maravilhoso de Portugal, a mesma deverá ter sido mais mundana, permanecendo a origem do termo ainda incerta. O nome *Lusitania* encontra-se já abonado nas *Histórias* de Políbio, que cobre o período de 264 a.C. a 146 d.C., designando a província romana. A Lusitânia apenas surge com a presença romana em espaço peninsular, num estratégico processo político e administrativo nem sempre coincidente com a expressão territorial de interesses e afinidades culturais e étnicas autóctones, mas assinalando uma expressiva passagem de etnónimo a topónimo. O valor do tema revela-se logo pelas sofisticadas construções eruditas que rapidamente fazem esquecer o caminho do epónimo, pois supõe-se que é com base numa tradução errada das palavras “*lusum enim Liberi patris*”, de Plínio, o Velho, na *História Natural* (III, 8), que se sustenta que “Lusitânia” deriva da figura mitológica Luso. No entanto, o texto de Plínio, que cita Varrão, informa que o termo “Lusitânia” terá tido origem em “*lusus*”, “jogos” do pai Baco, ou então

em “*lyssa*”, “fúria” das bacantes (“*Varro pervenisse hiberos et persas et phoenicas celtasque et poenos tradit. lusum enim liberi patris aut lyssam cum eo bacchantium nomen dedisse lusitaniae et pana praefectum eius universae. at quae de hercule ac pyrene vel saturno traduntur fabulosa in primis arbitrator*”, *Id., Ibid.*). Como prevê o próprio André de Resende, em *Antiguidades da Lusitânia*, rejeitando a tradução de “*lusus*” por “jogo”, não seria possível que o termo, designando uma geografia política anterior à romanização, proviesse do latim. André de Resende, não alcançando porém a extensão última da sua afirmação, mantém que “*lusus*” equivale a “Luso”, filho de Baco, alegando que assim é este território designado desde o tempo do deus romano.

A forja de etimologias maravilhosas para Lusitânia teve outras continuidades. No *Vocabulario* de Bluteau, na entrada “Lusitano”, menciona-se que Manuel de Faria, no seu comentário ao canto primeiro de *Os Lusíadas*, afirma que a raiz “luso” está três vezes presente no nome dos lusitanos, a saber: “A primeira pelo amor que lhes teve o rei Luso, em retorno da estimação com que os portugueses o veneraram. Luso era filho de Sicceleio, rei da Espanha por 1500 a.C. A segunda, porque alguns anos adiante, saindo Baco a Espanha, lhes deu por particular rei a seu filho, ou companheiro Luso, ou Lysias [...]. A terceira porque a terra de Portugal jaz ao longo do mar e em língua Vascoense, Lusa significa longitude ou comprimento”; Bluteau acrescenta ainda, na mesma entrada, uma outra etimologia, de carácter místico: “como da Lusitania é tão próprio o culto da igreja católica, parece que não sem mistério lhe coube um dos nomes de Jerusalém, em que se representa a igreja militante, pois um deles é Lusa, como se vê num versos que Abraão Ortelio traz na sua Sinonímia geográfica”.



Estas etimologias alheadas do método científico interessam mais para compreendermos a construção do lusitanismo do que a verdadeira etimologia, para cuja delimitação não existem dados suficientes. Nota-se que, em todas elas, está presente o carácter maravilhoso e até providencial em que se quis assentar a edificação da ideia de Lusitânia, nutriente do lusitanismo. Na realidade, a sua evolução e o seu conteúdo expressivo em contexto histórico conformam a existência de uma representação da unidade nacional, remetendo para o processo de construção erudita das identidades geográficas e espaciais nas mais variadas escalas. Desde a concepção herdada, assente na recuperação da visão clássica, ela própria digerida pela medievalidade (da analítica dos sécs. VIII e IX às crónicas tardo-medievais), assumindo papel protagonista nas concepções e interpretações renascentistas e humanistas (de que são exemplo Damião de Góis, *Hispania*, 1542; Luís de Camões na sua obra maior, *Os Lusíadas*; e o texto de Fr. Bernardo de Brito, *A Monarchia Lusytana*, 1596-1607), para depois se colocar, paulatina mas decisivamente, a tónica numa *Nova Lusitânia*, título da obra de Francisco de Brito Freire, publicada em 1675 no Brasil. Assim, percebemos que o tema encerra potencialidades de análise que ultrapassam a dimensão meramente política e ideológica, assumindo-se como estruturante na definição genérica de um perfil identitário e emocional de grande abrangência; argumentos que diminuiram a força da evidência da impossibilidade factual de fazer coincidir a geografia da Lusitânia (província romana) com a de Portugal (passado, contemporâneo ou mesmo futuro, nas palavras de António Vieira), até porque a Lusitânia que a transdiscursividade origina, perpetua e legítima não é, na verdade, a entidade romana, mas,

paradoxalmente, a sua oposta, da resistência, que acaba por aglutinar, sincreticamente, todos os fatores (geográficos, políticos, étnicos, económicos, mentais) em seu favor, cristalizada em figuras heroicas como Viriato – que foi digerido desde Teófilo Braga (1843-1924) a João Aguiar (1943-2010).

O próprio termo assume uma dimensão de profundo significado identitário que se revela, por si só, portador de um sentido anti – por oposição ao outro castelhano (particularmente durante a monarquia dual e a Restauração) –, mas também étnico (quase recuperando o seu sentido original de etnónimo), no caso de outras culturas do mundo: negro, índio/Brasil, asiático. Daí, igualmente, a sua força como elemento congregador e matriz no discurso diplomático internacional (de que são exemplo as Orações de Obediência dos reis portugueses aos sucessivos chefes da Igreja). O lusitanismo é, em essência, uma afirmação da identidade e esta, no seio da afirmação nacional, vive do confronto com o outro. Daí também a iconografia vinculada na figura da Lusitânia na edição de 1677 da *Epítome de las Historias Portuguesas* de Faria e Sousa, que, ladeada pela Fé e pela Fortaleza, revela o seu estatuto planetário através de alusões militares e políticas (nas armas, na couraça, no capacete ao estilo romano clássico, no cetro), sempre secundada pela proteção da cruz divina, assentando nos quatro continentes, eles próprios figurados como reis montados em animais de reconhecida força e grande porte e todos carregando a figura alegórica cimeira.

Mas um novo caminho se desenha com os sécs. XVII e XVIII: a afirmação da Nova Lusitânia. Sinal evidente de uma nova apropriação do termo que não representa agora apenas o território tradicional da nação, mas cujo espírito étnico, indelével



Folha de rosto de *Monarchia Lusytana*, de Fr. Bernardo de Brito (1569-1617).

e perene pode ser transposto, estrategicamente em proposta assinalável, para um novo espaço político, numa reconfiguração da geografia dos poderes, qual Fénix renascida. Trata-se de um programa extenso no espaço e no tempo, com diversas e justapostas configurações.

Não será, pois, por acaso que é do outro lado do Atlântico que vem a maior manifestação daquilo a que poderemos chamar antilusitanismo, um termo empregado pelos próprios autores e atores da época. Não tendo sido concretizado o sonho profético de transpor a Lusitânia em tempo útil, exulta-se com a própria individualidade e identidade, expulsando e saneando a entidade geradora. Deste modo, o Brasil nasce de parto difícil e com naturais sintomas de rejeição do berço estafado da clássica figura alegórica. Processo longo com “trajetória particular e extensa, iniciada bem antes da eman-

ciação política” (MENDES, 2009, 57), curiosamente consentâneo com a necessidade de consolidar a construção, afirmação e legitimação de uma nacionalidade, metonímia do anterior processo da metrópole que empresta, nesta ocasião, a figura, o motivo e o objeto da oposição. Os múltiplos episódios de antilusitanismo que percorrem todo o séc. XIX, alimentando-se do imaginário pós-colonial, e se prolongam pelo séc. XX, com uma carga política progressivamente mais diminuída, mas sobrevivendo no anedotário humorístico popular, revelam a força e a maleabilidade transdiscursiva e mental do imaginário da identidade portuguesa.

O lusitanismo e a sua antítese correspondem, enfim, à análise de uma sobrevivência, sem fundamento histórico concreto que não o da sua construção identificável, que renasce como conceito historiográfico pelas mãos de uma elite religiosa e política e que assume uma projeção ímpar, pulverizando-se no uso e diversificando-se na forma; e não há outra que tenha concorrido até hoje com tanta persistência e tão carregada de harmônicos paradoxos. Ela permite aquilatar da complexidade e profundidade dos substratos em que se situam estas problemáticas, pois os mecanismos de identidade e da memória, no recurso ao passado, são altamente significativos na nossa configuração enquanto comunidade.

Bibliog.: BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário Portuguez e Latino*, 8 vols. e 2 sups., Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-28; GAMA, Orlando Miguel P. G. M. da, “Imagens cartográficas do Brasil na historiografia setecentista”, in GARCIA, João Carlos, *A Nova Lusitânia. Imagens Cartográficas do Brasil nas Coleções da Biblioteca Nacional (1700-1822)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, pp. 81-106; GUERRA, Amílcar, *Plínio-*



-o-Velho e a Lusitânia, Lisboa, Colibri, 1995; HOUAISS, Antônio *et al.*, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001; LLORIS, Francisco Beltrán, “De etnia a provincia: identidades colectivas en la Lusitania antigua”, in OLIVEIRA, Francisco *et al.*, *Espaços e Paisagens: Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*, vol. 3, Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 2010, pp. 33-51; MENDES, José Sachetta Ramos, “Lei e etnicidade no Brasil: entre a lusofobia e o favorecimento jurídico dos Portugueses”, *Revista de Ciência e Cultura*, vol. 61, n.º 2, 2009, pp. 56-59; OLIVEIRA, Fernão de, *Grammatica da Lingoagem Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981; PLÍNIO O VELHO, *Naturalis Historia*; POLÍBIO, *Historiae*; RESENDE, André de, *As Antiguidades da Lusitânia*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009; RIBEIRO, Gladys Sabina, “Por que você veio encher o pandulho aqui? Os Portugueses, o antilusitanismo e a exploração das moradias populares no Rio de Janeiro da República Velha”, *Análise Social*, vol. xxix, n.º 127, 1994, pp. 631-654; ROWLAND, Robert, “Manuéis e Joaquins: a cultura brasileira e os Portugueses”, *Etnográfica*, vol. v, n.º 1, 2001, pp. 157-172; SOUSA, Manoel de Faria e, *Lusiadas, de Luis de Camoens, Príncipe de los Poetas de España, Comentadas*, Madrid, Juan Sanches, 1639; *Id.*, *Epitome de las Historias Portuguesas, Divididas en Quatro Partes*, Brusselas, Francisco Poppens, 1677; SOUZA, Ricardo Luiz de, “O antilusitanismo e a afirmação da nacionalidade”, *Politeia*, vol. 5, n.º 1, 2005, pp. 133-151; VILATELA, L. Perez, “De la Lusitania independiente a la creacion de la provincia”, in GORGES, G., e NOGALES, T., *Sociedad y Cultura en la Lusitania Romana*, Merida, Editora Regional de Extremadura, 2000, pp. 73-84.

ORLANDO MIGUEL GAMA
ALEXANDRA SOARES RODRIGUES



Antilusofonismo

Movimento linguístico, sociológico e político que se posiciona contra o conceito de lusofonia enquanto união cultural e linguística da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) – Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste (a que se juntou, em 2014, a Guiné Equatorial) –, o antilusofonismo está presente na maioria dos países referidos, embora surja com maior incidência e mais visivelmente naqueles que foram colonizados por Portugal durante a expansão marítima portuguesa. Conquanto proveniente de vários contextos, a argumentação usada pelos linguistas, escritores, pensadores, políticos e cidadãos que se opõem à lusofonia nas primeiras duas décadas do séc. XXI prende-se maioritariamente com duas questões: a identificação de lusofonia com neocolonialismo, e as motivações meramente económicas da criação de uma comunidade lusófona.

A partir do séc. xv, o português e a cultura portuguesa começaram a ser disseminados pelos territórios que os Portugueses conquistaram e estabelecidos onde os colonos portugueses se fixaram (frequentemente pela força, seja através da educação primária dos nativos em português, da legislação régia que torna obrigatório o uso do português, ou ainda da assimilação das línguas autóctones, pré-coloniais, pelo português, que assim as elimina). No entanto, é no séc. xix, quando a incapacidade de Portugal competir com as novas potências industrializadas se torna evidente, aquando da realização do “mapa cor-de-rosa”, que, a fim de reunir recursos económi-

cos inexistentes no território europeu do Império Português, esta antiga potência, agora empobrecida, tenta criar um projeto político lusófono que una o Atlântico ao Índico e Angola a Moçambique.

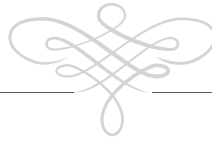
Todavia, foi durante a ditadura de António Oliveira Salazar, entre as décadas de 30 e 60 do século xx, que a ideia de lusofonia se afirmou como a gênese identitária de Portugal. Este feito foi orquestrado pelo regime ditatorial com o intuito de unir os Portugueses na concordância com o Governo no que dizia respeito à Guerra Colonial (tornando-se, deste modo, a lusofonia um argumento pró-colonialista), e conseguido através da apropriação política da tese lusotropicalista do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, presente em *O Luso e o Trópico*. Salazar, servindo-se desta teoria sociológica, de *Mensagem* (poema-épico-místico de Fernando Pessoa, concebido à luz de uma fraternidade universalizante e de um império espiritual movido pela língua portuguesa) e da frase “A minha pátria é a língua portuguesa” (posteriormente, tornada bandeira de colonialistas, lusofonistas e europeístas), também de Fernando Pessoa (numa ligação que este poeta modernista, entretanto morto, decerto renegaria, dado o seu manifesto desprezo pelo ditador, caracterizado no poema “António de Oliveira Salazar” como um “tiraninho” “feito de sal e azar” [PESSOA, 1979, 349]), promoveu a lusofonia como base de um império construído sobre uma afetividade multiétnica entre o país colonizador e os países colonizados (concretamente, Angola e Moçambique, os últimos a serem descolonizados), que negaria qualquer sinal de tensão ou agressão entre as partes envolvidas. Funcionando como argumento serenador durante o Estado Novo, a lusofonia tem-se mantido em Portugal como algo quase inquestionável, apesar da descolonização e independên-



“Mapa cor-de-rosa”.

cia das ex-colónias, o que se compreende enquanto resultado do trauma sofrido aquando da perda destes países e do consequente fim do Império Português, no pós-25 de Abril. Este luto foi feito relativizando a violência dos Portugueses, comparativamente com outros colonizadores, sobre os povos colonizados, apagando-se a memória de massacres executados pelos primeiros, como é o caso do massacre de Wiriyamu e do massacre de Mihinjo, e perpetuando-se o mito de uma colonização suave.

Na década de 90 do século xx, começou a surgir em Portugal uma primeira reflexão sobre o assunto, especialmente nas ciências sociais e humanas (pelas vozes de Cláudia Castelo, Eduardo Lourenço e Miguel Vale de Almeida), permitindo que se começasse a refletir sobre a confusão entre língua e cultura a que o conceito de lusofonia pode conduzir, e sobre as relações entre lusofonia e colonialismo/imperialismo ou neocolonialismo/neoimperialismo. Apesar dos trabalhos de António Tomás e Victor Barros, em Angola; Eliso Macamo



e Mia Couto, em Moçambique; e Cláudia Castelo e Joaquim Valente, em Portugal, verifica-se, em 2017, um exíguo número de estudos questionando a lusofonia. Este facto aponta para alguma incapacidade de um Portugal pós-colonial perceber e respeitar as identidades dos países colonizados que estão a ser reconstruídas desde as respetivas independências, e para alguma dependência, consciente ou inconsciente, das ex-colónias em relação ao país colonizador, dependência que pode ser vista como incapacidade de criar identidades linguísticas e culturais não lusófonas.

A partir do final do séc. xx, o antilusofonismo apresenta a lusofonia como a marca de um império que acabou, defendida por fações políticas conservadoras, posicionadas tanto à esquerda quanto à direita, e mantida porque, alimentando a ilusão de a CPLP ser uma pátria de língua comum, se suaviza o trauma do fim do Império Português. Esta caracterização argumenta que a lusofonia, símbolo da negação de uma morte, dificulta criar pensamento crítico sobre o Portugal colonialista e as novas identidades dos países que têm o português como língua oficial, e questionar por que motivo(s) o principal interessado na lusofonia no séc. XXI é Portugal, e não Angola ou Moçambique, países com uma elevada taxa de cidadãos antilusofonistas (VALENTIM, 2004). Para este movimento, a lusofonia constitui uma “amnésia sobre o passado pré-colonial” (RIBEIRO, *Público*, 18 jan. 2013) que sustenta erros como a ideia de os povos autóctones colonizados terem sido descobertos pelos Portugueses, promovendo a ignorância sobre as suas identidades pré-coloniais. Argumenta-se, também, que a oficialização do português nestes territórios conduziu à assimilação (e, portanto, destruição nalguns casos) das línguas aí então faladas, conferindo

poder a quem fala a língua oficial e retirando poder a quem não a fala, e que perde, assim, socialmente, a sua voz. Desta dinâmica de assimilação/destruição linguística, é paradigma a situação da “língua geral” brasileira ou *nheengatu*. Mistura entre português e tupi, o *nheengatu* era uma língua ensinada pelos missionários jesuítas (que a adotaram como sua, numa lógica de vasos culturais comunicantes, havendo mesmo registo de poesia luso-brasileira escrita por estes em *nheengatu*) até, no séc. XVIII, esta língua híbrida, que unia duas culturas, ter sido proibida aquando da oficialização do português por decreto do marquês de Pombal (sendo que, a partir de tal momento, falar e escrever em português passou a simbolizar ser civilizado, pretendendo esta estratégia colonialista conquistar súbditos para a Coroa portuguesa). Esta situação demonstra algumas consequências culturais da imposição da língua a um povo – primeiramente, causa a destruição de línguas autóctones (o tupi), que são assimiladas pela língua do país colonizador (o português); posteriormente, destrói uma nova língua (o *nheengatu*), que fundia, de forma mais harmoniosa que o português, duas culturas diferentes; finalmente, estratifica diferentes culturas e línguas, caracterizando negativamente a cultura e a língua autóctones, em prol da língua colonizadora, que civiliza.

Esta intromissão do Estado na criação da língua está em clara oposição ao que Eduardo Lourenço, autor crucial para o pensamento pós-colonialista em Portugal, inspirado pela conceção chomskyana de língua como uma construção feita por um povo e nunca imposta, estabelece: a lusofonia enquanto “a existência de várias línguas portuguesas” que resultou da “transformação do reino português em império” (LOURENÇO, 2004, 112).

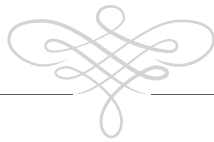


Assim, e porque os povos autóctones, apesar de colonizados, não passaram a ver o mundo como portugueses (por não o serem), o antilusofonismo frisa que, a par do português, na CPLP, se mantêm vivas muitas línguas não oficiais: em Angola, fala-se kikongo, kimbundo, tchokue, umbundo, mbunda, kwanyama, nhaneca, fiote, nganguela; no Brasil, 305 etnias indígenas falam 274 línguas diferentes, para além do alemão e do italiano, línguas cooficiais nalguns territórios nacionais; em Cabo Verde, fala-se cabo-verdiano ou crioulo; na Guiné-Bissau, fala-se crioulo, mandjaco, mandinga; em Moçambique, fala-se cicopi, cinyanja, cinyungwe, cisinga, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga, maconde, kimwani, macua, memane, suaíli, suazi, xichanga, xironga, xitswa, zulu; em São Tomé e Príncipe, fala-se forro, angolar, tonga, monco; e, em Timor-Leste, fala-se tétum, ataurense, baiqueno, becais, búnaque, canaimina, fataluco, galóli, habo, idalaca, lovaia, macalero, macassai, mambai, quémaque, tocoledé. Esta apreciação leva-o a acusar a lusofonia de, ao padronizar linguisticamente e agir neoimperialmente num mundo pós-colonial, pôr em causa estas línguas e o poder dos seus falantes, considerando que seria preferível que os povos das ex-colónias comunicassem oralmente nas línguas nativas referidas. A propósito, António Filipe Augusto, expresso antilusofonista, caracteriza a África lusófona como tendo uma “identidade prótese”, que assimilou identidades pré-coloniais, eliminando-as, permitindo uma recolonização do português, apesar da independência ganha com a descolonização, e uma manutenção do imperialismo linguístico e cultural dos cinco séculos de ocupação portuguesa. Acrescenta ainda que esta eliminação de identidades fragmenta socialmente os cidadãos africanos que resistem a este neocolonialismo, na

medida em que os que estão desprovidos de conhecimentos linguísticos relativos à língua oficial não têm acesso ao poder.

Com efeito e conseqüentemente, a investigação que os estudos pós-coloniais têm vindo a desenvolver e a criação do Acordo Ortográfico de 1990 (AO 90) entre os países da CPLP no fim do séc. xx e no início do séc. XXI conduziram a um aumento da tendência antilusofonista em Angola, no Brasil e em Portugal, verificando-se uma clivagem entre os posicionamentos lusofonistas dos representantes dos Estados envolvidos e a atitude antilusofonista de alguns cidadãos dos mesmos países, ainda que esta última seja vivida de forma diferente. No caso de Angola, como salienta José Eduardo Agualusa, o português enraizou-se muito mais nas populações autóctones depois da independência do que durante o colonialismo, o que, à partida, não seria a tendência mais lógica num país que esteja a fazer a sua descolonização e a reconstruir a sua identidade. No entanto, é possível compreender esta inversão do senso comum percebendo o conceito de comunidade lusófona enquanto comunidade de partilha de interesses políticos e económicos, com vista ao usufruto de territórios (à imagem do que acontece em comunidades e alianças como a comunidade francófona, a Commonwealth, o G8 ou o G20). Poderá ler-se, então, a esta luz a defesa da lusofonia por José Eduardo dos Santos, presidente de Angola, criticado por antilusofonistas do norte do país que defendem uma identidade angolana mais centrada nas culturas pré-coloniais, e que o apelidam de “falso africano” (AGUALUSA, *Público*, 24 set. 2006).

No Brasil, e apesar de, desde a instauração da independência, salvo um momento inicial em que se fizeram sentir tendências nacionalistas e antilusófonas, a língua oficial portuguesa ser um facto que não suscita discussão maior, verificou-se, durante



os anos de discussão do AO 90, alguma indiferença relativamente à questão lusófona e à opinião dos outros países da CPLP sobre a lusofonia. Por fim, e contrariamente ao que sucedeu no Brasil, em Portugal, verificou-se, desde a década de 90 do séc. xx, uma grande discussão pública sobre o assunto (↗Antiacordismo). À imagem do que alguns linguistas angolanos, como Amélia Mingas, declararam – que o objetivo maior do AO 90 era ser uma legitimação da variante do português falado no Brasil –, várias vozes da sociedade e da academia portuguesas, e, com especial destaque, a do escritor, ensaísta e tradutor Vasco Graça Moura, levantaram-se contra o AO 90, revelando-se antilusófonas (se a lusofonia implicasse aceitar as regras do acordo em causa). A argumentação utilizada para justificar este posicionamento anti de grande parte da opinião pública portuguesa centrou-se, por um lado, na crença de que o AO 90, ao homogeneizar graficamente as variantes da língua oficial da CPLP, desfigurava a grafia do português europeu, considerado a variante pura e correta, donde as outras decorriam e às quais este não se deveria vergar; e, por outro lado, na acusação de que o acordo servia interesses empresariais (editoriais) e geopolíticos brasileiros (especialmente, em relação aos países africanos lusófonos). Deste modo, o AO 90, ao invés do seu propósito de união diplomática e unificação linguística e cultural, desvelou xenofobia e racismo da parte de alguns países lusófonos envolvidos na discussão, motivados pelo sentimento de pertença e de maior direito de legislar a língua, como foi o caso de Portugal, e por interesses económicos rivais, demonstrando alguma fragmentação no projeto cultural, linguístico e político em que consiste o mundo lusófono.

Paradoxalmente, é em português que o antilusofonismo ataca a lusofonia. É também em português que esta discussão acontece – simultaneamente, permitindo a reconstrução identitária dos países colonizados, mas recolonizando-os ainda.

Bibliog.: impressa: CASTELO, Cláudia, “*O Modo Português de Estar no Mundo*”: o *Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1998; FREYRE, Gilberto, *O Luso e o Trópico*, Lisboa, Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960; JUNIOR, Jair de Almeida, “Antilusofonismo”, *Revista de Estudos de Cultura*, n.º 1, jan.-abr. 2015, pp. 62-68; LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 2004; PESSOA, Fernando, *Da República (1910-1935)*, Lisboa, Ática, 1979; VALENTIM, Joaquim Manuel Pires, *Identidade e Lusofonia nas Representações Sociais de Portugueses e de Africanos*, Dissertação de Doutoramento em Psicologia Social apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 2004; **digital:** AGUALUSA, José Eduardo, “Fronteiras perdidas”, *Público*, 24 set. 2006: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2006/09/lingua_e_poder.html (acedido a 11 set. 2017); AUGUSTO, António Filipe, “África lusófona: uma identidade prótese”, *O País*: <http://opais.co.ao/africa-lusofona-uma-identidade-protese-ou-mentes-colonizadas-i> (acedido a 2 ago. 2017); CASTELO, Cláudia, “O lusotropicalismo e o colonialismo português tardio”, *Buala*, 5 mar. 2013: <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-lusotropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio> (acedido a 2 ago. 2017); GARCIA, Elisa Frühauf, “O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América Meridional”, *Tempo*, n.º 23, jul. 2007: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v12n23a03.pdf (acedido a 2 ago. 2017); RIBEIRO, António Pinto, “Para acabar de vez com a lusofonia”, *Público*, 18 jan. 2013: <https://www.publico.pt/opiniaopolitica-cultural/jornal/para-acabar-de-vez-com-a-lusofonia-25877639> (acedido a 11 set. 2017).

Antilusotropicalismo

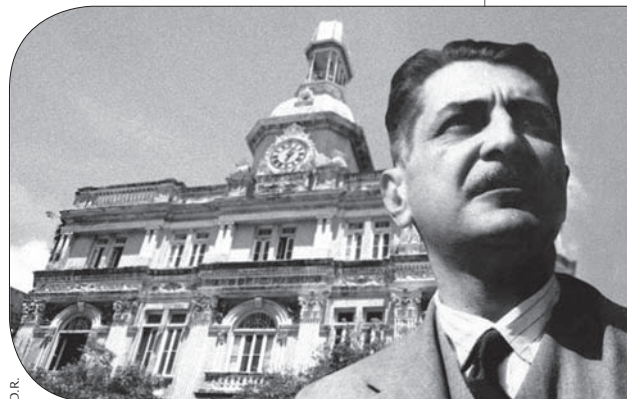
Logo no próprio título, *Casa-Grande e Senzala* (1933), estudo de Gilberto Freyre sobre a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, anuncia a hibridez como elemento característico da sociedade brasileira. Para o autor, “a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça”. Este “ambiente de quase reciprocidade cultural” (FREYRE, 2002, 119) seria impensável sem a “aptidão para a vida nos trópicos” (*Id., Ibid.*, 33) revelada pelos Portugueses na criação de sociedades compósitas, mas unificadas, permitindo ao povo luso triunfar em contextos onde outros colonizadores falharam, sem deixar de ser europeu. É nesta particularidade lusíada que Freyre radica o lusotropicalismo, teoria que completará sobretudo em *O Mundo Que o Português Criou* (1941), obra em que estende aos diferentes territórios então sob administração portuguesa a natureza simbiótica inicialmente atribuída à cultura brasileira, e em *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* (1953), em cujas páginas designa como lusotropical a civilização a que o Português deu origem nas suas andanças pelo mundo. Segundo o sociólogo pernambucano, este empreendimento cultural reflete a desvalorização da componente rática pelo Português, ele próprio fruto do cruzamento de várias raças, a sua natureza mais cristocêntrica do que etnocêntrica, o seu lirismo religioso e a plasticidade do seu carácter.

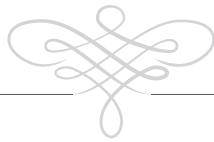
Após a Segunda Guerra Mundial, quando Portugal sofreu pressões externas para

descolonizar, o Estado Novo manipulou o lusotropicalismo para caucionar cientificamente as políticas e as pretensões do Governo português, de forma a convencer a comunidade internacional da excecionalidade do colonialismo luso e a preservar o império colonial. A convite do ministro das Colónias, Sarmento Rodrigues, Gilberto Freyre viaja por Portugal e quase todos os seus territórios ultramarinos em 1951, tornando visível a convivência entre o intelectual e o poder. A apropriação nacionalista do lusotropicalismo fez tábua rasa da natureza “supranacional” que Freyre atribuía ao mundo criado pelo Português, “federação quando não política, cultural” (*Id.*, s.d.a, 46), que não era incompatível com a independência das colónias.

Embora o lusotropicalismo tenha contribuído para a autoimagem dos Portugueses como povo tolerante e não racista, particularmente capacitado para mediar o diálogo com o hemisfério sul, do mesmo modo que muitas das formulações freyrianas ajudaram a configurar a identidade brasileira, a teoria lusotropicalista nunca foi consensual. O carácter pouco científico da “sociologia de corda grossa” (LOURENÇO, 2014, 56) de Freyre, baseada em intuições pessoais,

Gilberto Freyre (1900-1987).





generalizações abusivas e preconceitos de descendente de senhor de engenho, foi o principal aliado dos seus detratores. Em Portugal, nos anos 30-40 do séc. xx, a conceção fraterna da colonização portuguesa colidia com o discurso oficial e as práticas racistas, como faz notar Cláudia Castelo. Na mesma época, António Sérgio sugere que o sucesso da colonização do Brasil se deveu às particulares condições físicas da colónia americana e não às qualidades intrínsecas do povo português. Maria Archer, por sua vez, questiona implicitamente a natureza lusotropical das colónias portuguesas em África, nas quais “se atrofiavam os elementos que se expandiam no Brasil” (CASTELO, 2011, 74).

Na segunda metade do séc. xx, o consentido aproveitamento ideológico do lusotropicalismo pelo Estado Novo elevou o nível da contestação à teoria do escritor brasileiro, sobretudo no campo político. Até então pouco audíveis, são principalmente vozes africanas, quase sempre ligadas aos movimentos de libertação das colónias, que vão contrapor, na arena internacional, o seu testemunho à propagandística versão oficial do colonialismo português, a qual é também refutada por autores europeus pertencentes ao campo cultural. Que os Portugueses eram racistas comprova-o, como demonstra Mondlane, não só a legislação relativa ao trabalho e à cidadania dos nativos africanos, mas também a ineficácia de novas leis resultantes da pressão internacional. Uma sociedade rigidamente hierarquizada e dominada por uma minoria branca, a existência de trabalho forçado e de contratados, a discriminação salarial entre negros e brancos, assim como a dependência político-económica dos primeiros em relação aos segundos contrariam igualmente a “teoria mística” (MONDLANE, 2011, 310) freyriana. Os factos apre-

sentados por Mondlane, que poemas de Noémia de Sousa, de Craveirinha e do angolano António Jacinto evocam literariamente, não diferem dos resultados da análise que, no início dos anos 60, Charles Boxer fez das relações do colonizador português com o seu colonizado entre os sécs. xv e xix. Contrariamente ao que supunha Freyre, não era por imitar colonialismos estrangeiros que o colono português tinha comportamentos indignos da sua natureza cristocêntrica. A este respeito, delimitações temporais e espaciais como as sugeridas por Gabriel Mariano impediriam conceções essencialistas dos Portugueses e uma visão da colonização em abstrato. Também a assimilação, pressupondo a superioridade da cultura portuguesa, era, segundo Mondlane, claramente racista. Mário Pinto de Andrade, no seu inaugural texto antilusotropicalista de 1955, que assina com o pseudónimo Buanga Fele, considera-a mesmo uma prática segregacionista que contraria o convívio fraternal de culturas, o qual, afirma, nunca existiu nas colónias portuguesas, onde a cultura do colonizador se sobrepôs à do colonizado. Segundo o mesmo autor, a mestiçagem é outra miragem freyriana, pois não resultou de uma política consciente, mas da debilidade do Português como colonizador e da falta de mulheres brancas nas colónias, facto este igualmente apontado por Mondlane e Eduardo Lourenço. Para este último, “é o colonizador o fruto dela [miscigenação]” (LOURENÇO, 2014, 152), salientando ao mesmo tempo a relação de domínio que lhe subjaz e retirando ao Português o exclusivo da sua prática. Sublinha ainda a “bem restrita vigência” (*Id., Ibid.*, 56) dessa conduta e os interesses políticos que a sua exaltação encobre. A “impostura velada” (FELE, 1955, 35) do lusotropicalismo negligencia, sobretudo, o colonialismo como “uma empresa de



exploração económica dirigida por um poder político” (*Id., Ibid.*, 27). Enfim, a publicação de *O Luso e o Trópico* (1961) no ano do início da guerra colonial faz desta obra o derradeiro capítulo da “ficção monstruosa” (LOURENÇO, 2014, 60) que Freyre construiu em torno do colonialismo português.

Bibliog.: CASTELO, Cláudia, “O Modo Português de Estar no Mundo”: *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, 2.ª ed., Lisboa, Afrontamento, 2011; FELE, Buala, “Qu’est-ce que le ‘luso tropicalismo’?”, *Présence Africaine*, nova sér., n.º 4, out.-nov. 1955, pp. 24-35; FREYRE, Gilberto, *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; *Id.*, *O Mundo Que o Português Criou e Uma Cultura Ameaçada: a Luso-Brasileira*, 2.ª ed., Lisboa, Livros do Brasil, s.d.a; *Id.*, *O Luso e o Trópico*, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961; *Id.*, *Casa-Grande e Senzala*, ed. crítica Guillermo Giucci et al., Madrid/Barcelona/La Habana, ALLCA XX, 2002; LOURENÇO, Eduardo, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, Lisboa, Gradiva, 2014; MARIANO, Gabriel, “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”, in MARIANO, Gabriel, *Cultura Caboverdeana*, Lisboa, Veja, 1991, pp. 39-63; MONDLANE, Eduardo, “A estrutura social – mitos e factos”, in SANCHES, Manuela Ribeiro, *Malhas Que os Impérios Tecem*, Lisboa, Edições 70, 2011, pp. 309-332.

ANA RIBEIRO

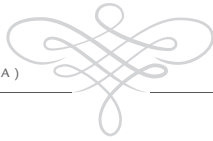


Antiluteranismo (Época moderna)

A grande divisão religiosa ocorrida na Europa cristã no dealbar da Modernidade cavou uma fratura e originou um movimento imenso e multifacetado que toma a designação generalista de protestantismo. Contudo, Martinho Lutero foi o maior protagonista deste movimento e que mais se evidenciou de entre muitas tentativas de afrontamento, protesto e crítica em relação a alguns aspetos da vida e da doutrina da Igreja, que, a partir de então, passou a salientar mais os adjetivos “católica” e “romana”, por diferenciação das outras confissões cristãs que dela se autonomizaram, formando Igrejas separadas. A cisão operada por Martinho Lutero e o pletórico movimento denominado Reforma Protestante, que teve outros participantes de relevo, suscitou um movimento contrário chamado Contrarreforma, ou, mais

Martinho Lutero (1483-1546).





hodiernamente, Reforma Católica, dado que a vontade e o apelo à renovação da Igreja foram assumidos por muitos que procuraram reformá-la por dentro, sem optar pela separação.

A par do espírito de reforma, com os líderes reformistas a optarem, apoiados por líderes políticos, pelo confronto e a separação, gerou-se uma verdadeira corrente de combate de ambos os lados, que criou uma cultura negativa, alimentando uma imensa história de ideias anticatólicas, de um lado, e antiprotestantes, do outro.

Em Portugal, conhece-se importante herança cultural documentada desta cultura de combate, que numa primeira fase corresponde, grosso modo, à época moderna, e que teve uma feição fundamentalmente antiluterana, visando a figura, o pensamento e a ação de Lutero e o tremendo impacto que provocou a divisão da velha cristandade medieval. Recuperamos e reorganizamos aqui o valioso trabalho, muito detalhado e cuidado, sobre o antiprotestantismo em Portugal do historiador João Francisco Marques, de saudosa memória, que no-lo tinha legado em bruto para esta obra dicionarial. Destacamos a primeira parte do seu trabalho, que configura mais um claro antiluteranismo, depois continuada numa segunda parte, que se expressa mais multifocalmente no ataque ao movimento da Reforma, podendo-se denominar com mais propriedade antiprotestantismo (↗Antiprotestantismo)

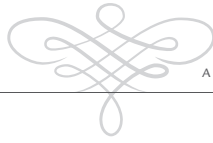
A corrente evangelista, que corria, de modo crescente, pela Europa cristã dos finais da Idade Média ao primeiro quartel da era quinhentista, era polimorfa e tinha raiz popular. Este movimento de largo espectro sofria o impulso de dinâmicas várias, que provinham de religiosos da vida comum a mendicantes da observância, de Savonarola a Erasmo, de Lutero a Melancton, contestando a doutrina e a prática da hierarquia eclesíástico-romana. Assumiam-se denúncias e combates, que atacavam o sacerdócio

ministerial, a via ritualista de união com Deus, o cumprimento da moral evangélica e a espiritualidade do laicado. O humanismo renascentista trifonte – lefebriano, renaniano e erasmiano – não disfarçava o toque anticlericalista nem a contestação à autoridade papal. No entanto, não havia unanimidade nos aspetos controvertidos, que iam da aceitação de uma tópica genérica à negação do número e da teologia dos sacramentos, do ritual litúrgico, do valor das preces orais mecânicas, da vida consagrada conventual, do celibato eclesíástico, do culto dos santos e das relíquias, da necessidade de sufrágios pelos defuntos, da doutrina da justificação pelo mérito das boas obras, da possibilidade de se chegar à verdade religiosa fora da Igreja.

Até à Dieta de Worms, e mesmo ao Concílio de Trento (1545-1563), os altos responsáveis católicos e luteranos acreditavam na eficácia conciliadora de um irenismo dialogante. Consumaram-se, todavia, o desentendimento e a irreversível separação. Seguiram-se a rigidez das costas voltadas, a surdez e o anátema recíprocos, remetendo-se o catolicismo ao afã de reforçar a unidade do rebanho fiel e o protestantismo a fracionar-se cada vez mais em ramos de acentuadas diferenças. O caminho estava aberto a fanatismos atuantes, despoletando as estratégias defensivas das cidadelas assediadas. Foi esta a origem desses conhecidos antifundamentalismos militantes, que passaram a caracterizar a dolorosa rutura da cristandade ocidental, ainda hoje a gotejar.

INÍCIO DO COMBATE

Os grandes defensores da ortodoxia católica, na península Ibérica, foram Carlos V e D. João III, que cortaram nos seus Estados, após iniciais momentos de expectante tolerância, todos os caminhos que



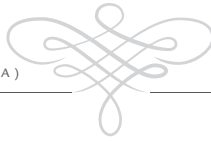
levassem infiltração da heresia protestante. O bispo D. Miguel da Silva, embaixador português em Roma, escrevia, em 1521, a D. Manuel mal acabara de publicar-se o Édito de Worms, referindo a bula de Leão X contra o rebelde frade saxónico, da qual este escarnecera, e o pedido generalizado da cristandade por concílio e reformação. Por sua vez, o Pontífice, que endereçara ao Rei português uma outra, datada de 23 de março, dava-lhe conta de quanto temia ver os escritos de Lutero espalhar-se em Espanha e que dali passassem a Portugal, e exortava a que o evitasse. O Soberano apressou-se a atender o pedido do Papa: em agosto, este agradecia o que D. Manuel havia feito nesse sentido, animando-o a não afrouxar no seu zelo. Na era de 1530 do reinado de D. João III, o superior da província franciscana teria executado a vontade do geral, que mandava fazerem-se preces nos conventos dos frades menores, para que os erros do luteranismo não infestassem a Igreja de Deus. Ao Monarca piedoso, que, segundo o historiador Silva Dias, “não via o problema luterano como o simples caso de um heresiarca bem-sucedido”, agradava, realmente, e como se vê pela instrução de 1532 a D. Martinho de Portugal, “que houvesse concílio, se nele se houvesse de tratar das cousas que tocam às heresias [...] e assim em muitas outras em que deve ser muito provido” (DIAS, 1960, 423). A constante insistência na convocação de uma assembleia ecuménica, enquanto espaço dialogante e legislativo, como meio mais indicado para dar resposta à crescente crise religiosa do século, revela a sintonia de D. João III com a mentalidade irenista e o ideário erasmiano. Ambos, aliás, estão patentes na transferência da Universidade para Coimbra, com particular escolha do corpo docente, bem como na criação do Colégio das Artes, dotado de um suporte



Martinho Lutero na Dieta de Worms (1877), de Anton von Werner.

docente à altura. Do esforço bem-sucedido do debate na magna aula conciliar podia seguir-se a reconciliação pretendida, e talvez até a reunificação das fações em conflito. Cardeais da Cúria, religiosos proeminentes e leigos, intelectuais e políticos empenharam-se afincadamente nessa meta. O destaque maior vai para o humanista Damião de Góis, rotinado nas andanças europeias, teólogo e prático em idiomas correntes, domínios importantes para o convívio, a controvérsia e a epistolografia, embora o latim continuasse a ser a língua culta.

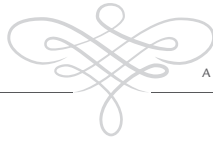
O antigo feitor na Flandres tratava, de resto, com notórios protestantes. Ouvira a pregação de Lutero em Wittemberg, e correspondera-se com este e com Melanchthon, e deles recebeu cartas levadas por Jerónimo Pavia, o Capucho, cunhado do gramático João de Barros, que ousou contrariar as teses do heresiarca alemão ao ponto de irritá-lo; e, se não tinha a menor intenção de cortar com o catolicismo, menos ainda queria ser um militante antiprotestante. Erasmo, que Góis tinha por mestre, procurava suster-lhe os avanços entusiastas, recomendando quanto era “altamente aconselhável” não falar “nem



bem nem mal das seitas”. Pode afirmar-se, no entanto, que colaborou com sinceridade no movimento conciliador da déc. de 1530, a que Hubert Jedin chamou “o sonho do entendimento”, que grassava por toda a Europa, não deixando sem envolvimento nação alguma. Deste modo, durante o pontificado de Paulo III (1534-1541), intensificaram-se os esforços para conseguir a reunião de católicos e protestantes, pressionando-os na cedência em questões dogmáticas. Sadoletto e Bembo, cardeais italianos, e o inglês Reginald Pole, arcebispo de Cantuária, auxiliaram o movimento e Damião de Góis animou-se a pedir ao “doce Melanchthon” que se reconciliasse com a Igreja Romana. Nada de positivo se obteve. O *odium theologicum* de papistas e luteranos radicais foi mais forte, silenciando as vozes irenistas conciliatórias e ostracizando a linha moderadora de Erasmo de Roterdão, mentor da *docta pietas* e corifeu da *philosophia Christi*, de prestígio ímpar no espaço humanista europeu, e que reforçara a autoridade ao resistir a Lutero, na sua desesperada tentativa de arrebanhamento. A partir da primeira interrupção de Trento, tudo se precipitou terminantemente, pois as tendências foram clivadas, sem margem para conciliações. As sensibilidades irenistas e erasmianas esfumaram-se. Junto de D. João III, a princípio moderado, mas sempre férreo opositor do luteranismo, representantes qualificados do conservadorismo ideológico-religioso ganharam poderosa ascendência. Nas fileiras mais combativas, encontravam-se prelados, sacerdotes e fidalgos influentes, *e.g.*, os bispos D. Agostinho Ribeiro e D. Fr. Bernardo da Cruz, conselheiros do cardeal D. Henrique, D. António Pinheiro, a quem foi confiada a educação do príncipe herdeiro D. João, retirada esta a Damião de Góis, e D. Jerónimo Osório, familiar da corte; os inquisidores Fr. Jerónimo de

Azambuja e Fr. Gaspar dos Reis; os teólogos Fr. Jorge de Santiago e Diogo Gouveia Sênior; o leigo Jorge da Silva. Na *alma mater* conimbricense, as principais cátedras de Teologia passaram para a docência de Paio Rodrigues de Vilarinho e Álvaro Fonseca, e isso refletiu-se no antiprotetantismo dos discentes. O Colégio das Artes, entregue aos Jesuítas em 1555, e o processo inquisitorial levantado aos mestres bordaleses Diogo de Teive e João da Costa, que foram condenados, atestam o endurecimento da política contrarreformista. A Univ. de Évora (1559), confiada à Companhia de Jesus e orientada sobretudo para a preparação pastoral do clero alentejano, torna-se um baluarte ofensivo da ortodoxia católica tridentina. Por sua vez, o Santo Ofício, em exercício desde 1537, exerce a vigilância e constitui-se como instrumento repressor de qualquer manifestação de evangelismo reformista, quer através da censura literária, quer no julgamento das denúncias de naturais e da colónia estrangeira, mais ousada e fanática, a entrar por mar e terra, sujeita a contínua inquirição. Na armada de gente francesa que, em 1561, partira para o Brasil, levando consigo missionários calvinistas, seguia Jean Cointat, senhor de Boulés, convertido à doutrina do heresiarca de Genebra, que, preso no Rio de Janeiro e deportado para Lisboa, acabou por ser condenado pela Inquisição e metido no cárcere. O embaixador da mesma nação, em maio do dito ano, comunicou a Paris “que tinham sido processados no Santo Ofício mais três ou quatro franceses após a sua chegada a Portugal”; e, em dezembro, ao deixar o país, informava que deixava presos 33 compatriotas (*Id., Ibid.*, II, 535-536).

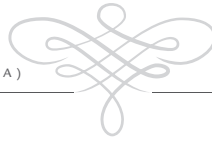
Ligado à terra brasílica refira-se, a propósito, o caso do P.^o Manuel de Moraes, paulista e escritor, falecido em 1651, que vestiu a roupeta da Companhia de Jesus



e que veio a ser expulso por conduta escandalosa. Tendo embarcado rumo à Europa, entrou nas Províncias Unidas, converteu-se ao calvinismo e casou-se com uma Holandesa, pelo que o Tribunal da Inquisição o condenou a sair, no auto de fé de abril de 1642, relaxado em estátua. Ao tentar regressar ao Brasil, foi encarcerado em Lisboa por ordem do Santo Ofício, que o libertou depois de obrigado, no auto de fé de 1647, a abjurar a heresia. Nos dois primeiros séculos de repressão, os números conhecidos relativos a sentenciados evidenciam, porém, uma patente exiguidade de réus. A estudiosa Elvira Mea cifra em apenas 0,3 % os casos apreciados pelo Tribunal de Coimbra durante o período quinhentista (MEA, 1997, 280). Face às estatísticas apresentadas por Isabel Drumond Braga, as pessoas acusadas de protestantes nas Inquisições de Lisboa, Évora e Coimbra, 240 do sexo masculino e 8 do feminino, repartem-se do seguinte modo: 180 no séc. XVI e 68 no seguinte, entre as quais Ana Gorgin, missionária *quaker* que desejava pregar nos reinos ibéricos. A maioria corresponde a Franceses (92), Flamengos e Holandeses (66), Ingleses (37), seguidos de Alemães (29), Irlandeses (11), Espanhóis (5), Italianos (3) e outros (3), sendo a média de idades dos 121 indivíduos identificados de 20 a 35 anos, distribuídos por solteiros (59), casados (54), alguns com Portuguesas, e viúvos (8). Quanto a ligações profissionais, há mercadores (26), bufarinheiros (6), carpinteiros (4), cirurgiões (5), soldados de várias especialidades (9), marinheiros (9), pilotos (3), mestres de urcas (2), *i.e.*, gente de passagem, entrada pelo mar. A investigadora conclui que o abaixamento de casos, na centúria seiscentista, “deve ser relacionado, quer com os tratados de paz estabelecidos entre Portugal e os diversos reinos protestantes europeus no

período pós Restauração, os quais permitiam alguma liberdade religiosa, quer com as fases de baixa repressão do Santo Ofício” (BRAGA, 2002). Os eclesiásticos que se deslocavam ao estrangeiro contraíam, por vezes, contágios a sufocar, como aconteceu com Fr. Valentim da Luz (1524-1562), Agostinho, e com Manuel Travassos, bacharel em Cânones e o primeiro luterano português sentenciado no auto de fé de 11 de março de 1571, estando convencido das verdades e doutrinas do reformador saxónico. Isto pode ver-se em processos da Inquisição relativos a sacerdotes e leigos que, segundo Silva Dias, punham a descoberto “infiltrações luterano-calvinistas”, envolvendo “a hostilidade ao clero, ao monacato e ao papado, a descrença do purgatório e das indulgências, a repugnância pela Missa, pela Confissão e pela veneração das imagens, e, enfim, o desaparego do mistério eucarístico, de que ora uns, ora outros se mostram persuadidos” (DIAS, 1960, I, 216). Na altura, também não escaparam à suspeição do Tribunal Nicolau Chanterene, escultor, Diogo de Dombes, Dominicano flamengo, Fernando de Oliveira, gramático, que não disfarçava a simpatia pelo anglicanismo. Isabel Drumond Braga adverte, todavia, que se tenha “em conta que a Inquisição nunca distinguiu claramente os diversos tipos de protestantismo (luteranismo, calvinismo e anglicanismo), designando genericamente o delito como ‘luteranismo’” (BRAGA, 2002, 238).

Ainda em Trento, o arcebispo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, numa carta a Fr. João de Leiria, dominicano e seu substituto em Braga, não poupa críticas ao luteranismo que alastrava pela França, muito temendo ver saltar “alguma faísca” em Portugal, e afirmava sem ambiguidades: “Porque de quanto tenho lido e por cá visto, estou resoluto que todo o cristão que vive carnalmente, esquecido da sua



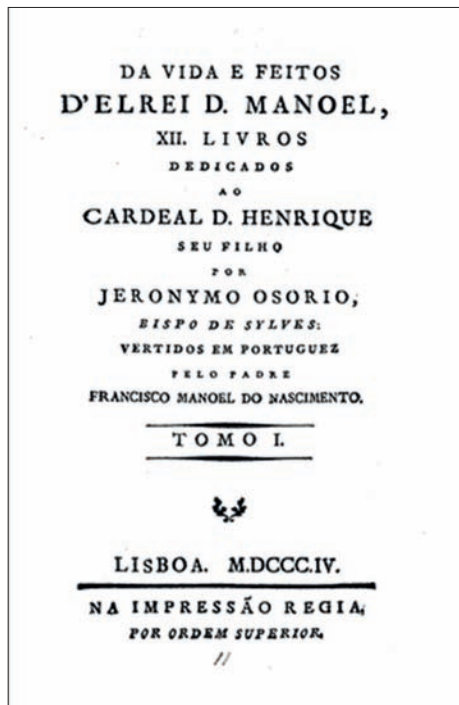
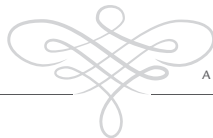
salvação, está isca mui seca ou pólvora para se lhe pegar esta peçonhenta seita, porque toda ela está fundada em liberdade, luxúria e gula. Por esta via, os pregadores desta seita trazem muitos para si, porque pregam que todo o cristão, de qualquer estado que seja, tenha mulher, nem cuidam de obedecer aos preceitos que mandam confessar, jejuar, não comer carne” (DIAS, 1960, I, 81). Nesta altura, contudo, o prelado não afastava do horizonte a reconciliação com os protestantes, a fim de se evitar a cisão da Igreja. Para Pina Martins, historiador do Renascimento português, a substância polémica da “diatribe antiluterana” do humanista André de Resende increpa Martinho Lutero, “não bispo, mas frade desprezador da religião e apóstata da fé, e a outra turba de heréticos que dele emanaram, sem madura idade, sem dignidade episcopal, e o que pior é, sem espírito de temor de Deus”, aos quais nenhuma autoridade assiste para “condenar o que fixo e firme estava [...] e interpretar a escritura a seu danado apetite, contra interpretação dos sagrados doutores”, tendo-se recusado a assistir ao Sagrado Concílio em Trento reunido, “que eles antes com tanta instância pediam”. No processo inquisitorial de mestre Marcial de Gouveia, refere-se haver composto “um tratado contra Lutero, que deu ao Abade de Tibães”, mosteiro beneditino do aro bracaraense (MARTINS, 1973, 123-125).

A CRÍTICA PÓS-TRIDENTINA

Finda a assembleia tridentina, publicados e postos em prática os decretos conciliares, a onda antiprottestante, dentro do desígnio da denominada Reforma Católica, tentava extirpar réstias de proveniência erasmiana e erradicava zelosamente os focos de heresia luterana ou afim. A *Epistola Hieronymi Osorii ad Serenissimam Elisabetam*

Angliae Reginam [Carta à Rainha de Inglaterra] foi o primeiro sinal feroz contra o reformismo evangelista, com violenta abjurgatória à pessoa de Lutero; escrita por sugestão do cardeal D. Henrique, é da autoria do humanista D. Jerónimo Osório, figura de proa do clero e da cultura portuguesa que passou pelas Universidades de Salamanca, Paris e Bolonha, admirador de Petrarca e Erasmo, sólido pilar da ortodoxia católica. A intervenção do régio purpurado português visava convencer Isabel I, sucessora de Maria Tudor no trono britânico, a voltar ao grémio católico. Animava-o a atitude benevolente da Soberana, mais aparente que sincera, para com os súbditos que permaneciam fiéis ao papado.

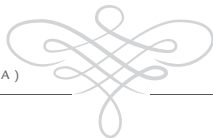
A obra, publicada em 1562, teve rápida repercussão, beneficiando do seu modelar latim ciceroniano. Em finais de Seiscentos, somava 23 edições, traduzida para francês e inglês. De assumido recorte polémico-apologético, visava denunciar as consequências funestas dos erros doutrinários do luteranismo, desacreditar a inteireza moral do heresiarca e convencer a herdeira de Henrique VIII a retratar-se, para bem da sua alma e da unidade da Coroa britânica. Esta espécie de carta aberta, no estilo dos escritos trocados entre os humanistas do Renascimento, reveste-se de um nítido tom catequético, gerando, no debate e no intercâmbio literário sustentados, correntes de opinião antagónicas e conciliatórias. No início do libelo, o bispo de Silves imputa à “importunidade e ousadia” do heresiarca a rutura da Igreja de Cristo, bem como aos “turbulentos discursos” e aos “livros contaminados” de “certos homens” ver-se “de repente extinguir-se o pudor, destruir-se a honestidade, calcarem-se aos pés os direitos divino e humano, profanarem-se as coisas sagradas, ridicularizar-se a santidade, correr impune a audácia por todo o lado,



Página de rosto de *Da Vida e Feitos...*, de D. Jerónimo Osório, dedicada ao cardeal D. Henrique.

corroborar-se a impudência, semear-se as opiniões desvairadas e profundamente desvairadas entre si, romper-se de todo a união cristã pela ímpia variedade das seitas e, em todo o lugar por onde desabava esta loucura dos homens, estimular-se a chama e o incêndio da mais sinistra discórdia”. O requisitório de entonado retoricismo prossegue com o desdobramento dos malefícios: “foi daqui que surgiram ódios acerbos, tumultos frequentes e contendas mortíferas. Daqui nasceram guerras horrendas e mortais. E daqui apareceram depois, por toda a parte, muitas mortandades, muitas devastações e os haveres de muita gente destruídos a ferro e fogo”. Acrescem “a isto os males políticos: a ruína das leis, o desprezo da autoridade, o ódio à majestade régia, e as cruéis insídias que esses, ímpia e sacrilegamente, armam contra os príncipes. Juntem-se

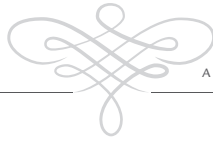
as reuniões clandestinas em que eles tramam a morte e a destruição dos reis e maquinam, com infando crime, o assassinio daqueles por cuja salvação deviam venerar e dirigir preces a Deus”. Carrega ainda mais as cores, ao imputar ao programa desta “seita demagógica” o intento de “maquinar, pela fraude e pelo crime, a morte daqueles príncipes que não estiverem dispostos a abandonar a religião em que foram santa e sabiamente educados, para seguirem a loucura da demagogia popular”. Semelhante seita, insiste, “que invadiu muitas partes da Cristandade”, pretende “a destruição da República, a ruína dos costumes, a devastação do Reino, o derrube do esplendor régio”. Com pedagógico acento, D. Jerónimo Osório enumera, entre os malefícios: a abolição da vida consagrada; a eliminação das “imagens dos santos, todos os símbolos da Cruz, todos os quadros pintados em que fora reproduzido algo que representasse a memória da clemência divina ou de alguma egrégia virtude” e do sacrifício da missa, das cerimônias e dos sacramentos, bem como do temor de Deus, pois se a força da fé for grande e estiver “estabelecida na maior firmeza, ainda que o homem seja ímpio e pecador, pode considerar garantida para si a graça de Cristo e a imortalidade da vida bem-aventurada” (OSÓRIO, 1981, 189-191). Acrescenta que as sistematizações teológicas do protestantismo conduzem a “coisas” de deixar “os homens mais depressa petrificados”, a saber: “Amordaçam a razão humana, roubam a liberdade de opinião, agrilhoam a vontade com cadeias eternas e privam de tal forma o homem todo de julgamento e de sensibilidade, e deixam-no de tal maneira espoliado de qualquer arbítrio próprio, que não há ponta de diferença entre ele e uma pedra”, passando a atribuir “à autoria de Deus todas as coisas que os homens desenham no



espírito, empreendem e executam, quer boas quer más, restringindo-as a um fatal e eterno determinismo” (*Id., Ibid.*, 201). Desautorizar o heresiarca como líder religioso – “autor e maior” deste plano satânico, “arquiteto de tão preclara obra” – e seus sequazes é outro objetivo do libelo acusatório de D. Jerónimo Osório, que denuncia a devassidão do heresiarca, visível numa “vida infamada de escândalo”. Interroga, enfaticamente: “E quem foi esse Lutero? Um homem (para usar das palavras mais brandas), com toda a certeza, turbulento e de todos o mais extremamente demagogo. E quem foram os que, depois, profluíram da fonte, por assim dizer, da sua doutrina? Homens verdadeiramente audaciosos, presunçosos, soberbos e (para não dizer coisa mais dura) não exornados de tamanhas virtudes, que nos sintamos movidos pela sua autoridade e devamos abandonar a forma daquela religião em que fomos educados” (*Id., Ibid.*, 181). Em vez de darem continuidade à missão de Cristo, a de unir na “mútua benevolência e amor”, esses homens evangélicos fomentam a “missão do Diabo”, que é “dispersar e dissolver toda a sociedade santamente constituída”, concitar tumultos, semear a discórdia, dividir uma só em infinitas seitas, atizar “o ódio de uma contra as outras”. Tal empresa, vinca o prelado, é demagógica, pois, “acendendo com a visão de uma excessiva liberdade, arma o povo contra as leis, contra os ministros das leis e contra a majestade e o poder dos príncipes, e encoraja o furor da turbamulta com uma falsa liberdade da religião”. A argumentação debruça-se, assim, sobre as incidências teológicas e, em paralelo, aborda as políticas, refletidas na ameaça da desordem social e na destruição do sustentáculo da autoridade régia. Por isso, recomenda à Rainha que com “mais força” organize “a defesa” do reino, cujo êxito estaria em colocá-lo

“no culto da mais santa religião”, considerando “que nada há mais pernicioso à República do que uma religião e santidade inventadas pela mentira”. O evangelismo deve rejeitar-se, porque, prometendo “reconduzir os costumes corruptos à severidade do Evangelho e restaurar aquela antiga pureza da Igreja”, não apenas se mostrou incapaz de manter “sã a Cristandade”, como pôs “toda a sua determinação em sufocar tudo quanto existia de são e em inquinhar tudo com males pestíferos”. Para conduzir a Soberana à consciência das suas responsabilidades, diz-lhe estar em suas mãos a “salvação” ou a “ruína” da sua pátria, aconselhando-a à retratação: “Na verdade, se assumirdes a tarefa de expiar a religião ultrajada e vos agregardes ao consenso da Igreja inteira e prestardes o devido culto aos antigos costumes e ofícios e, expulsando os homens ímpios, chamardes a vós os homens bons e santos, fortalecida pela ajuda e auxílio de Cristo, haveis de organizar de maneira perfeita a República e restituir a todos os seres a salvação e a vida”. E apela, por fim, a que esconjure do reino “o ódio da Cruz que esses autores da pestífera novidade abertamente sustentam” e siga “as pisadas dos santos” e não as daqueles que, “obcecados pelo seu amor-próprio, escorados na sua imaginação, precipitados pela sua audácia, recobertos de escândalos e arrancados à união da Igreja, apregoam [outro] como sendo o caminho que se deve seguir” (*Id., Ibid.*, 235-236).

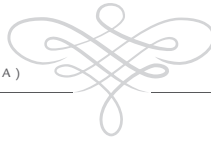
A outra intervenção de D. Jerónimo Osório, que é uma importante referência nesta linha polêmica antiprotestante, surge em 1564, no *De Iustitia, Tratado de Justiça* redigido em latim e impresso em Veneza, que conheceu cinco reedições na era quinhentista. Contudo, a obra já se encontrava terminada há três anos, ou mesmo antes, pois Diogo de Paiva de Andrade, padre conciliar de quem fora



amigo e arguente de mestrado em Artes, concluído em 1549, por mercê dessas andanças, empregou a sua eficiente mediação no acolhimento dado pelo editor veneziano, Agostinho Valério, alavanca útil para uma difusão a nível europeu. O tema era muito oportuno, se se atentar em que as ideias-força da teologia lutera-na, formalmente contrárias à doutrina ca-tólica, defendiam que “todo o mérito das obras, toda a *justiça* inerente”, se devia ao sacrifício de Cristo, e não à “liberdade do arbítrio”. Nesse sentido, também de um português, D. Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria, teólogo e eremita agostiniano presente em Trento, saiu dos prelos vene-zianos de Iordanus Ziletus, em 1563, o *Quadripertita Iustitia*, grosso tomo de 413 fólios a duas colunas, de feição polémica e de ataque aos heréticos mentores do cristianismo evangélico, patente na afir-mação do valor das obras humanas para alcançar a união com Deus, que nisso consiste a justiça. Definida esta virtude, que permite ao cristão ser portador da vida divina, precisado o significado do vocábulo “fides” (fé) e estabelecido o duplo entendimento que engloba o ter-mo “Igreja”, corpo místico de Cristo e comunidade dos fiéis que participam dos mesmos sacramentos, instituídos para sua santificação, D. Jerónimo Osório procura, no livro segundo do *Tratado*, refutar o conceito de fé de Lutero, não sem deixar de provocá-lo com ironia: cuida este insigne homem “que o género humano viveu no engano até hoje, e que ele, sem margem para dúvidas, nasceu por graça de Deus a fim de libertar os entendimen-tos dos homens de erros sem conta”, e julga “que a justiça, a salvação e a imortalidade se alcançam unicamente por meio desta fé singular e desacompanhada de obras”. Em direta invetiva, denuncia o ca-rácter escandaloso da sua vida moral, de modo a minar a sua pretensa autoridade

de crítico e reformador do cristianismo vivido sob a égide do papado. Como se dissesse, na hipótese de Lutero poder lê-lo e responder-lhe: tens coragem de prosseguir, “havendo tu traído, com nú-pcias impuras, a fé publicamente jurada a Cristo; tendo tu seduzido impudente-mente, para fazê-la aceder à desenfreada sensualidade, uma virgem consagrada a Deus; tu que *foste* a peste da tua pátria e a perturbação e tempestade da religião” (*Id.*, 1999, 35)? Durante séculos, foram aliás também estas acusações ferinas que a *vulgata* católica antiprotestante repe-tiu até à saciedade contra o heresiarca germânico.

Os livros oitavo e nono de *Tratado da Justiça* debatem os temas teológicos mais apaixonantes para a consciência cristã: a liberdade humana e a predestinação, o livre-arbítrio e a presciência divina. Lu-tero e Calvino equacionaram-nos até às últimas consequências. Por conseguinte, D. Jerónimo Osório não lhes poupa o peso da sua virulência polémica, chama-do-lhes “raça maldita de sequazes de Sa-tanás”, e apelida as suas falsas doutrinas de “maquinações diabólicas”. O bispo de Silves acusa Lutero de blasfémia, quan-do atribui a miséria humana “ao próprio santíssimo e ótimo Pai de todas as coisas”. E acrescenta que propagou isto, “não de modo confuso, como muitos o fizeram, nem com dano mitigado, como os pro-fessores: mas com audácia desenfreada e com impudência, às escâncaras e aber-tamente, através de escritos e sermões, infetando com a mortífera peçonha um incontável número de homens”. Se Calvino distingue entre “necessidade” e “co-ação”, não deixa de reiterar a interpreta-ção luterana que, sem dúvida, minimiza a infinita riqueza da divina misericórdia. Motivo suficiente para dirigir ao teólogo alemão mais um truculento ataque *ad ho-minem*, nos seguintes termos: “Não causa

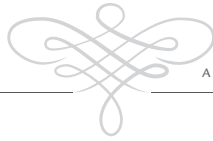


estranheza alguma aquilo que ouvimos dizer: que tu antes de morreres, foste também atormentado e inquietado várias vezes pelo assédio de um pestífero Demónio e que amiúde te viste atribulado por visões medonhas. Pois não é possível que a um tão grande crime não se siga, imediatamente, uma vesânia desumana e o acerbo suplício da consciência acabrunhada” (*Id., Ibid.*, 44-45). Nesta frente de combate deve inscrever-se também a obra do Jesuíta P.^o Manuel da Veiga, *De Vita, Miraculis Lutheri, Calvini et Bezae* (1586), cujo título ressuma acintosa ironia.

Estava assim lançada a controvérsia religiosa luso-anglicana que António Guimarães Pinto, erudito latinista, exaustiva e proficientemente estudou. O sucesso obtido pela difusão da *Carta* apologética de D. Jerónimo Osório ao nível europeu – com edições em Veneza, Lovaina e Paris, no ano de 1565, em que saiu uma tradução francesa, e, em 1565, com duas edições, publicadas em Antuérpia, de uma versão inglesa – levou a corte britânica a diligenciar pronta e enérgica réplica que “fosse também uma espécie de manifesto da diferente situação político-religiosa instaurada” sob a égide da nova Soberana (PINTO, 2006, I, 146). A Walter Haddon (1516-1572), mestre em Artes, doutor em Leis, professor de Direito Civil e vice-chanceler da Univ. de Cambridge, prosélito zeloso da Igreja Anglicana, latinista ciceroniano de reconhecida qualidade, político e parlamentar, diplomata e autor de escritos antipapistas, coube a tarefa de contraditar o argumentário de D. Jerónimo Osório, considerado inverídico e ofensivo, num texto que saiu, em 1565, da tipografia londrina de William Seres, sob o título: *A Sight of the Portugall Pearle, That is, the Aunswere of D. Haddon Maister of the Requests unto Our Souveraigne Lady Elizabeth, against the Epistle Hieronymus Osorius a Portugall, Entitled a Pearle for a*

Prince. Trata-se de um opúsculo originariamente escrito em latim, mas de que não resta nenhum exemplar, e foi impresso, de forma clandestina, no ano de 1564, em Paris, na oficina de Robert Estienne, por diligências do embaixador britânico que espalhou alguns livrinhos na comunidade de católicos ingleses refugiados em Lovaina, enviando outros para a corte londrina.

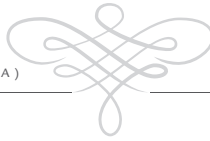
Seguindo a síntese estrutural de Guimarães Pinto, extraída das obras em causa dos autores intervenientes na polémica, fica-se ciente dos vetores que as consubstanciam. Após reconhecer a mestria retórica de Osório, “grande embaixador de palavras e frases”, Haddon justifica o facto de se adiantar em responder por ser “inglês, criatura da rainha e conhecedor das instituições públicas da pátria”, que o Português ignora, não recuando além disso em atribuir à Inglaterra “uma impiedosa e odiosa inovação no domínio religioso”. Por outro lado, Osório é acusado de afrontar as leis inglesas cuja legitimidade provém de serem “votadas no parlamento pelo povo, confirmadas pelos nobres e pelos representantes da Igreja e sancionadas pelo príncipe” (*Id., Ibid.*, 161). Intima-o, assim, a indicar “os factos e monstruosidades que alegara como consequências dessa *religião imaginária*”, que desdenhosamente chama religião anglicana (*Id., Ibid.*, 163). Os reformadores que cobre de injúrias “são mestres do Evangelho enviados por Deus numa época de decadência”, motivo pelo qual foram procurados pela Rainha Isabel e amparados pelos Ingleses. E, porquanto ensinam “o mesmo corpo” doutrinário que os antigos, “são dignos de relevância” (*Id., Ibid.*, 169-172), e é insultuoso chamar louco a Lutero, se foi elogiado por Erasmo, e demagogo, a não ser que tal seja sinónimo de “o amigo e salvador do povo” cristão. Se os reformadores defendem que se deve seguir “exclusivamente



as Escrituras”, nada mais fazem do que “seguir os exemplos de Cristo, dos apóstolos e dos primeiros padres da Igreja” (*Id., Ibid.*, 172). Insiste, orgulhoso, haver sido uma melhoria introduzida na disciplina religiosa anglicana a extinção da vida conventual, masculina e feminina, com os seus “covis de crimes para onde os jovens de ambos os sexos eram arrastados com grave detrimento da moral”, em que as orações se faziam “numa língua desconhecida” e cujos edifícios “passaram a albergar escolas, universidades, hospitais” (*Id., Ibid.*, 176). Também valoriza e encarece a supressão de todos os vestígios de idolatria: imagens, painéis e crucifixos. O que importa é adorar a Deus, e “as representações, se o espírito se acha presente, não fazem falta; na ausência deste, carecem de préstimo” (*Id., Ibid.*, 180). Haddon indigna-se com o imenso exagero de Jerónimo Osório, que acusa os reformadores protestantes de eliminarem os sacramentos e os rituais e assegura práticas religiosas bem diversas, pois, entre os anglicanos: “enviam-se pregadores a todas as partes para instruírem sobre a piedade e ensinarem o verdadeiro culto a Deus; servem-se de um formulário público de orações, aprovado pelo parlamento e em relação ao qual não admitem quaisquer desvios”. Calunia, pois, quem afirma que a Igreja reformada não tem “culto, sacramentos e cerimónias”, dado estes continuarem a ser “ministrados em conformidade com as Escrituras e segundo o exemplo da Igreja dos primeiros tempos”, sendo que “tudo quanto tange à religião se realiza usando da língua vernácula, de acordo aliás com a doutrina de São Paulo e o exemplo das antigas igrejas” (*Id., Ibid.*, 184). Haddon sustenta: se os anglicanos “sacudiram o jugo do bispo de Roma”, é porque o único “Sumo Pontífice que reconhecem é Cristo”, e não se veja nisso “sedição”, mas antes o fechar

“o caminho que através das bulas, conduzia à perversão de costumes”. Quanto à “autoridade única”, têm-na na pessoa da Rainha, que “exerce senhorio sobre os seus súbditos e, nas matérias religiosas, delega a sua autoridade nos bispos”, dando “por decreto real força de lei às suas decisões” (*Id., Ibid.*, 192-193) – *i.e.*, *regina locuta est, causa finita est*. Critica o estilo venenoso de Jerónimo Osório e acusa-o de truncar a doutrina dos reformadores, que não se desviam do pensamento paulino ao afirmarem “que o homem é justificado pela fé”, mas sem excluir que “a fé obra por caridade” (*Id., Ibid.*, 206). Censura também os católicos por se deixarem adormentar: “embalados pelas promessas de um perdão fácil concedido ao pecado, através da confissão auricular e mediante a compra de bulas; embrutecidos pelas pregações vãs e soporíferas dos frades e pela assistência passiva a cerimónias litúrgicas, que não passam de um espetáculo para os sentidos, interpretado numa língua ininteligível”. E contrapõe o que se observa na vida de piedade da Igreja Anglicana: “assiduidade da pregação evangélica (de frequência obrigatória por lei); serviços religiosos, que incluíam o cântico dos salmos, hinos e extratos bíblicos, aos quais se seguia a Ceia do Senhor, que se serve nos dias santos” (*Id., Ibid.*, 213). No que à interpretação bíblica diz respeito, os protestantes “esquadrinham e estudam diretamente” as Escrituras, “e não interposição dos intérpretes e glosadores, como fazem os católicos” (*Id., Ibid.*, 216).

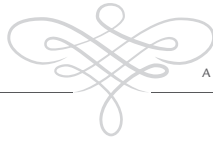
Aconteceu que, em 1565, se encontrava na Flandres o português D. Manuel de Almada, membro credenciado da comitiva de 1000 pessoas, que, a 12 de agosto, partira de Lisboa para acompanhar, a Bruxelas, D. Maria, a filha de D. Duarte, duque de Bragança, a fim de se unir ao seu noivo, Alexandre Farnésio, duque de Parma, aí presente, junto de sua mãe Margarida



de Áustria, governadora dos Países Baixos. D. Manuel de Almada (c. 1500-1580) era natural de Lisboa e licenciado em Cânones, deputado da Inquisição, bispo titular de Angra, desde 1562, sem que, no entanto, residisse na Diocese, mas tendo feito aplicar nas ilhas açorianas os decretos tridentinos. Em contacto com Thomas Harding, sacerdote católico inglês, que, por certo, o incitaria a responder, teria recebido um exemplar do escrito de Walter Haddon, na altura já na 2.ª edição, publicada em Antuérpia, de réplica à *Carta* apologética de D. Jerónimo Osório, de quem era amigo, dirigida à Rainha Isabel de Inglaterra, no prelo flamengo de Guilherme Silvius, onde também se imprimiu, em 1566, o livro de D. Manuel de Almada, com o título: *Epistula Reverendi Patris Domini Emanuelis Dalmada Episcopi Angrensis [...] adversus Epistolam Gualteri Haddoni*.

As duas razões imperiosas da “exortação epistolar” de D. Manuel de Almada, escrita nas vésperas da partida para a pátria, de réplica à *Carta* de Haddon, são: o desagravo à honra vilipendiada do amigo ilustre D. Jerónimo Osório e o desejo de defender a religião católica na confrontação com a heresia protestante. A conjuntura que se vivia nos Países Baixos era incendiária: crescia o vendaval iconoclasta dos calvinistas e aproximava-se a duríssima repressão dos Tércios do duque de Alba, a extremar ainda mais os dois campos em conflito. No combate às heterodoxias, D. Manuel de Almada tinha já larga folha de serviços na militância do Santo Ofício, pois entrara nos processos inquisitoriais dos lentes coimbrãos João da Costa, Diogo de Teive, D. Lopo de Almeida e do Agostiniano Fr. Valentim da Luz, que sofreram condenações e, o último, a condenação à morte na fogueira do auto de fé. Canonista de formação, recorre a dialéticas jurídicas e a largas citações

do texto haddoniano, que diz “tresandar a arte retórica” (*Id., Ibid.*, 155-156). Os pontos discutidos são os da sobeja insistência: a interpretação livre das Sagradas Escrituras, o livre-arbítrio, a vida moral dos reformadores protestantes, as ordens religiosas, a autoridade papal e o primado do colégio dos bispos, o culto das imagens, o divisionismo das Igrejas reformadas. Tudo exposto com dispersão, ao sabor da sequência dos tópicos que se lhe deparam. Conforme a informação que ia colhendo, D. Manuel de Almada contesta Haddon, afirmando que “grande parte da população inglesa continua católica” e só “esconde a fé, não por medo, mas para apoiar ocultamente e não deixar fraquejar os que são torturados pela fé” (*Id., Ibid.*, 161). Considera que os reformadores protestantes não passam de “tratantes” e só por “perversos intentos” podem equiparar-se aos venerandos Padres da Igreja, a Atanásio, Jerónimo e Basílio, em sua “santidade e doutrina” (*Id., Ibid.*, 169). As “seitas nascidas de Lutero” não podem alinhar com as ordens religiosas católicas de S. Francisco, S. Domingos, S. Basílio, S. Bento, S. Bernardo, S. Bruno, os Carmelitas, Premonstratenses, Trinitários, Lóios e Jesuítas; e, se foram suprimidas na Inglaterra, embora reconhecendo os “costumes indignos” de alguns dos seus membros, a razão esteve na “cobiça dos pseudorreformadores” pelos “bens materiais que estes possuíam” (*Id., Ibid.*, 170). Os votos de castidade voluntária da vida consagrada de religiosos e religiosas são legítimos e juridicamente vinculativos, defende o bispo de Angra; e, na esteira de S. Paulo, evoca “o paralelo entre os grandes cuidados e fadigas próprios do matrimónio e a quietação de espírito de que gozam quantos se entregam à contemplação de Deus” (*Id., Ibid.*, 176). Quanto ao culto dos santos, verbera a “impiedade de Haddon”, aconselhando-o

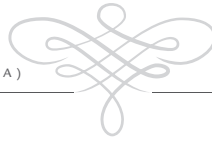


D. Manuel de Almada (c. 1500-1580).

a consultar os “teólogos católicos sobre as diferenças que a Igreja estatuiu entre hiperdulia, dulia e latria”, sendo inexato que a antiga Igreja não aceitasse as imagens dos santos, como as determinações do Concílio de Niceia o patenteiam (*Id., Ibid.*, 180-181). Ponderando uma soma de questões, D. Manuel de Almada responde: os que nomearam “os atuais bispos anglicanos que substituíram à força os que haviam sido canonicamente eleitos” não possuíam jurisdição eclesiástica para a necessária validade, pelo que “não passem de salteadores e hereges”. O braço secular não faz mais do que “uma metamorfose e aberração inaudita”, transformando “algo que é braço em cabeça da igreja inglesa”, ao sagrá-los chefes religiosos. Cristo escolheu o apóstolo Pedro para seu “vigário geral”, pelo que só ao papado cabe a definição e a transmissão da doutrina, dos ritos e dos dogmas – não aos Parlamentos das nações particulares. O uso do latim e não do vernáculo é ditado pela universalidade, e “serve para assinalar a unidade e evitar equívocos na interpretação das cerimónias” e “a banalização e vulgarização dos mistérios

sagrados”. A interpretação individual das Escrituras e a sua tradução nos idiomas vernáculos tiveram, como nefastas consequências “por todas as regiões onde predominam as doutrinas protestantes”, uma “dissensão generalizada e multidão de seitas guerreando-se mútua e incessantemente” (*Id., Ibid.*, 184-185). A defesa veemente da primazia da sé católica, apostólica, romana, negada por Haddon, leva o bispo de Angra a tratá-lo “como blasfemo, perturbador, sacrílego, traidor, perjuro, supressor das tradições eclesiásticas, ladrão da jurisdição e faculdade de redigir decretos que Cristo dera à Igreja a título de doação”. Os maus ministros que esta teve não lhe permitem querer “destruir toda a hierarquia eclesiástica”, por muito que seja “amante da acefalia” (*Id., Ibid.*, 193-195). Repetindo, soporiferamente, ataques antes feitos, insiste, até ao termo da sua réplica a Haddon, na unidade de fé e na concórdia, bem como na obediência dos primeiros cristãos, que foram dilacerados pelos hereges protestantes de modo calamitoso, em virtude de soberba e falta de caridade, acusando-os de usarem “na eucaristia” pão e vinho que julgam consagrados, mas não o são porque os seus sacerdotes não receberam legítima ordenação (*Id., Ibid.*, 214-215).

No início do verão de 1566, vindo da Flandres, D. Manuel de Almada pisou novamente o solo pátrio, mas teriam decorrido cerca de 14 meses até que o opúsculo de Walter Haddon chegasse às mãos de D. Jerónimo Osório, enviado pelo amigo, o prelado da diocese açoriana, com votos de pronta réplica, acompanhado do de sua autoria. Liberto de algum trabalho pastoral urgente, o bispo do Algarve dispôs-se a retorquir à *Carta* do anglicano, entregando o escrito latino aos prelos lisboenses de Francisco Correia, que terminou a sua impressão, a 7 de outubro de 1567, com o título *Amplissimi atque*

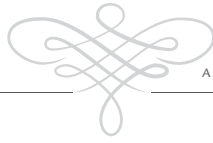


Doctissimi Virii D. Hieronymi Osorii, Episcopi Sylvensis, in Gualterum Haddonum Magistrum Libellorum Supplicum [...] Libri Tres, conhecido como *Contra Haddon* entre o público acadêmico. Livros destes, “corruptores da sã ortodoxia”, confessa o antístite de Silves, desejaria bem ignorá-los, por fomentarem “o contágio de uma peste tão funesta” como a heresia protestante. Só toma a pena com o objetivo de “defender a religião ultrajada e também para praticar uma obra de caridade”, levando Haddon a reconhecer a sua “ligeireza” e néscia vaidade. Ao escrever a *Carta à Rainha*, fê-lo por se encontrar longe dela, de contrário “aconselhá-la-ia de viva voz a evitar o trato com os perversos” (*Id., Ibid.*, 157).

A unidade da Igreja de Cristo, assente no poder supremo dos sucessores do apóstolo Pedro, obsta a que as seitas possam crescer livremente, como decorre da fé luterana, que, atacando o papado, concorre para a destruição do catolicismo. A imagem que se retira dos “costumes dos protestantes ingleses” acaba por ser uma consequência lógica da doutrina professada (*Id., Ibid.*, 167). É doloso e demagógico, sustenta D. Jerónimo Osório, o caminho seguido por Lutero ao “lisonjear os apetites da plebe”, a coberto da ambição de alguns príncipes, e ao deixar escravizar-se por “seus caprichos tresloucados”. Não podendo segurar os sequazes que acabaram por se rebelar contra a sua autoridade, arrastou para a morte “milhares de europeus”. O ataque ao here-siarca alemão redobra de contundência ao retratá-lo como estando “dominado pela sensualidade, pela agressividade e pelo orgulho” e como apologista da supressão do livre-arbítrio, tornando Deus óbvio “autor dos pecados dos homens”, o que faz não serem, entre os protestantes, considerados pecados “a luxúria, a sedição e toda a sorte de desmandos” (*Id., Ibid.*, 173-175). Ponto crucial na réplica

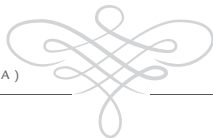
de Osório a Haddon é o da vocação consagrada no seio da vida conventual. Com insistência, o bispo de Silves arremessa aos reformados a causa decisiva que os levou, na Inglaterra, à destruição dos cenóbios masculinos e femininos: o “ódio à castidade, ao qual se juntou a cobiça dos bens com que os religiosos se sustentavam”. A linha do argumentário segue a exaltação da vida no claustro na Igreja Católica, em que há “uma luta contínua contra a carne e uma meditação de temas divinos”. Em reforço, alega “a má vontade do rei [Henrique VIII] contra o papa por negar-se a conceder-lhe o divórcio, a ganância dos bens monásticos, a adulação dos perversos que influíam na vontade do soberano, a paixão revolucionária, o ódio da castidade”. Para ele, foi em torno desta matéria que se “estabeleceu o *fundamento* da ‘peste’ luterana”: a sua conduta, neste particular, ditada de “acordo com a sua natureza sensual” – de resto, “nenhum dos reformadores foi casto”. Permite-se, a pretexto, adiantar a questão: quem é mais livre – a mulher casada ou a religiosa? Categórico, afirma “que o espírito só goza de liberdade quando a sua parte racional (*mens*) detém o senhorio sobre todo ele” (*Id., Ibid.*, 176-179). Mereceu ainda a atenção de D. Jerónimo Osório o culto das imagens e a doutrina sobre os sacramentos, em particular, a penitência e a eucaristia.

Em defesa do primeiro, lembra: a lei antiga não o proíbe, mas apenas os “simulacros” pagãos; os crentes que não sobem às alturas da vida espiritual precisam do estímulo que as imagens representam para serem alentados na piedade; a condenação, pelos concílios, dos iconoclastas. Adverte, por fim, que as imagens de Cristo, da Virgem e dos santos eram “expostas à veneração dos homens para que tivessem presente a lembrança da misericórdia divina” (*Id., Ibid.*, 181-182). Por sua



vez, a eficácia dos sacramentos procede dos méritos de Cristo, e, para a salvação, os da penitência e da eucaristia são da maior importância. A acentuação sobre “os grandes benefícios sociais e morais que resultam da confissão” espelha-se no incitamento ao “espírito de moderação” e à “prática do dever”, tornando o penitente “mais puro, mais íntegro, melhor”. A forma como os protestantes “zombam da satisfação” pelos pecados e a obstinação com que defendem “a confissão direta a Deus” levam a cada um ser juiz em causa própria. E, se a Igreja prescreve a confissão anual, fá-lo “a fim de evitar que fosse votado ao desprezo um sacramento de tão grande utilidade”. Ao deter-se na defesa da doutrina católica da eucaristia, aviva o diferendo quando impugna a interpretação teológica luterana que a considera “mero recordatório e símbolo da morte de Cristo”. Alude Osório à distinção obsessiva entre a pureza das almas santas e a imoralidade dos pecadores carnis, quando aponta o irredutível contraste: “os santos castos que desde a origem da Igreja ensinam esta doutrina ortodoxa sobre a eucaristia [verdadeiro sacrifício], e, por outro, ‘os loucos da sensualidade’ que recentemente fraguaram essa interpretação herética”, aniquilando assim “aquele que é o máximo benefício da misericórdia divina”. Por sua vez, em convergência com D. Manuel de Almada, intenta a impugnação a outros dois debatidos pilares do protestantismo: o uso da língua vulgar na liturgia e a livre interpretação da Sagrada Escritura, recusando o acesso “indiscriminado de todos” à Bíblia, que segue a sua tradução em vernáculo, e a “necessidade de abandonar o latim como língua litúrgica, pois, se a comunidade de língua une os espíritos, nada há de mais ajustado à regra cristã do que louvar a Deus numa só língua” (*Id., Ibid.*, 184-189).

A equiparação dos poderes pontifício e régio na sua extensão e nos seus limites, sobretudo a supremacia da autoridade régia no governo dos súbditos, em que o monarca não pode ser tirano, mas deve ser zelador da prosperidade daqueles, arrasta D. Jerónimo Osório, na resposta a Haddon, a “inflamada objurgatória contra os lisonjeiros que, com a sua adulação aos reis, desencadeiam a perdição sobre as sociedades”. Foi o caso, como refere, de Henrique VIII, que condenou à morte Thomas More e Fisher, com o consequente cisma anglicano (*Id., Ibid.*, 195-197). O problema da salvação pela fé em Cristo sem o emparelhamento das obras, como basilar da controvérsia teológica católico-luterana, a partir do pensamento paulino, é dominante no argumentário dialético Osório-Haddon. A este e a Lutero não reconhece o bispo de Silves o entendimento das Escrituras, recomendando a leitura do seu *Tratado da Justiça*, onde se encontra a luz precisa para haver certeza de que “as obras por si ocasionam salvação ou perdição” – por isso, a fé precisa de obras, aquelas que Cristo ordena (*Id., Ibid.*, 203). Outro ponto controvertido da teologia católica é o livre-arbítrio. Se Lutero afirma que “o homem não passa de uma ferramenta nas mãos de Deus usada para o bem e para o mal”, não lhe é lícito punir os pecados dos quais “é Ele afinal o autor”. Inaudita “monstruosidade” e, ao mesmo tempo, “loucura abominável com funestas consequências para toda a vida moral e social”, afirma. Deus concede ao homem a graça suficiente para que se não perca eternamente: “em suma, os que são salvos, são-no graças à imensa misericórdia de Deus, os que são condenados, são-no pelo Seu justo juízo”, o qual tem raiz na deliberação providente, na equidade e na razão (*Id., Ibid.*, 206-209). Osório reduz a refinada perversidade a reforma anglicana, porquanto, no que se viu, só

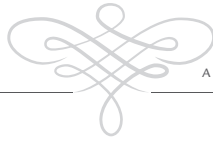


se encontram resultados funestos: “em vez do santo ócio, um negócio infame; em lugar do zelo da pureza, mancebias sacrílegas; em troca da ortodoxia doutrinal, ironias de homem desvairado” (*Id., Ibid.*, 210). Assegura, no entanto, não ter pretendido atacar a Inglaterra, em que ainda “vivem muitos homens piedosos”, enquanto outros foram “obrigados a errar exilados para não contemplarem um espetáculo tão doloroso como o que se desenrola na sua pátria”. Não pode, porém, considerar, como parece sugerir Haddon, “inócuos pecadilhos o estendal de misérias e crimes atrozes que acabara de desdobrar” (*Id., Ibid.*, 211-213). Além disso, lastima não conseguir ver, “nos serviços religiosos” dos reformados, as melhorias que o Inglês exalta, no confronto com o culto católico, pelo que se vê obrigado a concluir “que tais reformadores são falsos profetas e merecem a condenação eterna” (*Id., Ibid.*, 216-217).

Não termina a contestação de D. Jerónimo Osório às inovações teológicas introduzidas pelo protestantismo sem tratar da existência do Purgatório, que lembra haver Lutero primeiro aceite para, posteriormente, negá-lo. As Escrituras e a tradição testemunham-no como verdade a crer. Aproveita o ensejo para realçar a renovação sentida na Igreja Católica, enquanto nas fileiras protestantes, tanto no âmbito secular como no religioso, “combatem-se mutuamente, ressuscitam heresias esquecidas, abrem caminho à negação de Deus”. Na política europeia, também os efeitos não foram melhores: “na Alemanha, na França, na Inglaterra e na Escócia, os povos levantaram-se contra os seus legítimos senhores”. Termina prometendo que só voltará a este diálogo religioso se tiver “alguma esperança de cura relativamente a Haddon ou seus confrades”, pois a disputa sem “razões, provas e exemplos” convincentes e apenas refu-

giada em “insultos” e obstinações, “amiúde com a petulância de linguagem do inglês”, torna-se estéril (*Id., Ibid.*, 225-226). No entanto, a agressividade verbal, registre-se, não deixava de ser mútua.

Ao regressar a Inglaterra, nos começos de novembro de 1567, Thomas Wilson, embaixador da Rainha Isabel em Lisboa, trazia consigo exemplares da obra de D. Jerónimo Osório, não sendo difícil imaginar a reação de Haddon e dos cortesãos londrinos, a partir de Cecil, o secretário da Soberana, a qual o bispo português reputava de generosa. Jean Matal, velho correspondente de D. Jerónimo Osório, escreveu-lhe, na altura, a dizer que Haddon “afiava a pena” para a réplica que deixou, porém, inacabada. Falecendo em janeiro de 1572, a resposta manuscrita não ia além de livro e meio, do total de três dirigidos ao *Contra Haddon* do prelado algarvio (*Id., Ibid.*, 151-153). Completou-a, todavia, John Foxe (1516-1587), mestre em Artes, graduado pela Univ. de Oxford, anglicano radical e sacerdote, conhecido escritor de *Christus Triumphans* (1556), “drama latino de tema apocalíptico”, e de *Acts and Monuments*, obra de fôlego acerca do martirologio protestante, logo colocada “em todas as sés catedrais e nas residências dos arcebispos, bispos, diáconos e subdiáconos” ingleses. O *Contra Osório*, dado à luz em 1577, sob o título *Contra Hiron. Osorium, eiusque Odiosas Insectationes pro Evangelicae Veritatis Necessaria Defensione, Responsio Apologetica. Per Clarissimum Virum Gualt. Haddonum Inchoata: Deinde Suscepta et Continuata per Ioan. Foxum*, foi impresso em Londres por John Day, no ano de 1577. Autor e continuador, Haddon e Foxe, perfilhando a toada polémica própria da literatura afim, persistem no arremesso de acutilantes diatribes insultuosas, numa exaltação proselitica do anglicanismo, que consideram difamatariamente deturpado pelo

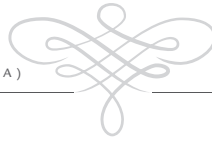


teólogo português, cujos textos compararam a “frieleiras de fanfarrão” (*Id., Ibid.*, 205). Esta polémica acintosa, esgrimida com armas de aço latino, naturais para eruditos renascentistas mas distantes do púlpito vulgar, morreria aqui, até mesmo porque D. Jerónimo Osório ficou a desconhecer essa última réplica de Haddon-Foxe, cuja versão inglesa, *Against Jerome Osoryus Byshopp of Silvane in Portingall and against His Slaunderous Inuectives [...] now Englished by Iames Bell*, veio a lume, em 1581, pela mão do referido impressor londrino. No entanto, John Foxe regressará ao terreno com o avantajado volume in-octavo intitulado *De Christo Gratis Iustificante. Contra Osorianam Iustitiam, caeterosque eiusdem Inhaerentis Iustitiae Patronos, Stan. Hosium, Andrad., Canisium, Vegam, Tiletanum, Lorichium, contram Uniuersam denique Turbam Tridentinam e Iesuiticam, Amica et Modesta Defensio*, de 436 páginas, impresso em 1583 na oficina de Thomas Purfoot (*Id., Ibid.*, 117). O ataque dirige-se agora contra a doutrina católica da justificação pela graça divina, exposta por D. Jerónimo Osório em *Tratado da Justiça*, tal como os mais credenciados teólogos ibéricos a defendem, entre os quais os Portugueses Diogo de Paiva de Andrade e Pedro de Vega. Emudeceu, em seguida, esta histórica controvérsia religiosa luso-anglicana, não sem reforçar o peso dos anti no contexto da progressiva rutura da Europa cristã.

A PARENÉTICA E A CENSURA INQUISITORIAL

Em tempos de fortíssimo analfabetismo e de enorme afluência aos templos, a oratória sacra era um poderoso meio para a mentalização antiprotestante, tanto mais eficaz quanto a autoridade dos pregadores fosse abonada pelo saber e pela virtude. Factos ocorrentes de afim relação

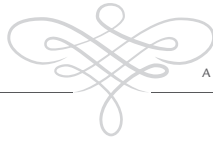
proporcionavam pertinentes ensejos a comentários polémicos e explanações apologéticas. Assim, na missa do segundo domingo do Advento, a 11 de dezembro de 1552, a que D. João III assistia com a família real, um mercador inglês, chegado a Lisboa, acerrou-se do sacerdote no momento da elevação e, arrancando-lhe a hóstia consagrada, atirou-a ao chão. Foi preso e sentenciado à fogueira, sendo executado no dia seguinte. No dia 13, terça-feira, houve uma procissão eucarística de desagravo pelo sacrilégio, com a participação de mais de 60.000 pessoas, do Monarca e da corte. Houve, no final, uma pregação em louvor do Santíssimo Sacramento por António Pinheiro, teólogo e mestre do príncipe herdeiro, que era apropriada à ocorrência, sendo esse um momento de muitas lágrimas e devoção. Aconteceu também que, após conhecer-se em Lisboa a matança do dia de S. Bartolomeu, 24 de agosto de 1572, em que foram massacrados na cidade de Paris cerca de 3000 huguenotes e talvez para cima de 14.000 protestantes por toda a França, o Dominicano Fr. Luís de Granada (1504-1588), a 8 de setembro, proferiu em S. Domingos um sermão de “engrandecimento” pela vitória que ao Rei gaulês Deus concedera. Por sua vez, o teólogo tridentino e orador sacro Diogo de Paiva de Andrade (1528-1575), irmão de Fr. Tomé de Jesus e assíduo frequentador do círculo espiritual dominicano, embora não gozasse da inteira confiança da ala conservadora da ortodoxia católica, refutava no púlpito, convictamente, a heresia luterana e as opiniões da mesma fonte derivadas. Algo análogo se poderia dizer, com respeito a problemas controvertidos da Reforma protestante, de escritos e sermões do P.^e Sebastião Barradas (1543-1615), insigne biblista e mestre jesuíta, considerado ao tempo pregador de nomeada.



Matança do Dia de S. Bartolomeu, de François Dubois (1529-1584).

A atmosfera vivida em Lisboa face aos ataques de forças fiéis e aliadas ao pretendente à Coroa, D. António, prior do Crato, vencido em Alcântara pelo exército invasor de Filipe II, em 1580, e a frustração provocada pelo aniquilamento da Invencível Armada, que integrou uma participação naval portuguesa, motivaram vários sermões do Jesuíta Inácio Martins, sacerdote culto e ativo mestre catequista, que percorria as ruas e praças da capital do reino acompanhado de numerosos grupos de meninos. Nos inícios de maio de 1588, na cruzada de pregações e orações para implorar a Deus o êxito daquela ofensiva bélica, pronunciou o sacerdote inaciano um *Sermão na Guerra Justa contra os Engrezes Hereges* na igreja de Santos-o-Velho, com violentas invetivas dirigidas à nação anglicana, inimiga declarada da fé católica. Aliás, nesse mesmo ano, saiu de prelos lisboenses, em versão castelhana, a primeira parte da *Historia Ecclesiastica del Scisma del Reyno de Inglaterra*, da autoria de Pedro de Ribadeneira, tendo a se-

gunda parte aparecido seis anos depois, sem que lhe minguasse fundamentação para, de sobejo, alimentar a ênfase dada ao ataque antiprotestante. José Adriano de Carvalho, revelador da parénese do P.^e Inácio Martins, acentua que nessa tarefa era ideologicamente explorada “a conotação dos ingleses como opressores e hereges, desobedientes ao Papa [...], negadores dos sacramentos católicos [...], profanadores de imagens e objetos de culto [...], desafiadores do Rei Católico” (CARVALHO, 2004, 258). Contudo, o desastre da Invencível Armada viera agravar as ameaças às costas e aos mares portugueses e semear o pânico entre as populações, para além dos ataques às frotas que sulcavam o Atlântico. São de 1596 outros cinco sermões manuscritos, respetivamente pregados: na casa professa de S. Roque, aos padres e irmãos; na igreja de S.^{ta} Catarina, quando Drake, o corsário inglês, assolou as cidades de Cádiz e Faro, receando-se que avançasse sobre Lisboa; o terceiro, quarto e quinto, sem templo

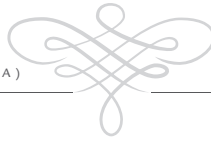


certo, foram também pronunciados no decurso dessas dramáticas circunstâncias históricas. Ao apontar o Inglês, naquele medonho tempo, como herege, o qual “é a Deus injurioso, é em si todo perdido, é à igreja contagioso”, atribuiu-lhe as malfetorias criminosas cometidas na altura. Assim se expressou, *e.g.*, no sermão a S. Bartolomeu, um daqueles cinco: “ou viste-me dizer que inventara Deus três cousas, igrejas, ornamentos, imagens sagradas e que todas três eram proveitosíssimas às almas. E todas essas três cousas nos pretendeu tirar o demónio (com?) ferro pelos ingleses este ano de 1596. E se não vede o que fizera em Calix [Cadiz] e em Faro. O de Calix deixo. Em Faro derribaram três igrejas, espedaçaram as imagens, profanaram os ornamentos e das estolas e manípulos fizeram ligas das calças. Que haveis de fazer os católicos como todos sois? Haveis de vingar esta injúria” (*Id.*, *Ibid.*, 262-263). O P.^e Inácio Martins não apontava outra resposta que não fosse o confronto armado.

A censura literária, confiada ao braço eclesiástico, cedo se fez sentir, ao obstar a entrada em Portugal da literatura protestante vinda de além-fronteiras. Em 1540, por ordem do arcebispo de Lisboa, o cardeal infante D. Afonso, foram os livreiros da cidade intimados a entregarem ao doutor sorbónico Álvaro Gomes uma lista dos livros para venda, a fim de os volumes suspeitos serem todos vistos, em especial os que tinham origem na Alemanha, para evitar que chegassem às mãos dos católicos, sendo depois submetidos ao exame dos censores. Por essa altura, apareceram os catálogos de índices de livros proibidos (1547, 1551, 1559, 1561), seguindo-se os do Dominicano Francisco Foreiro (1564), do metropolitano de Lisboa D. Jorge de Almeida (1581) e do Jesuíta Baltazar Álvares (1561-1630), com as obras que se vedavam aos católicos sob pena de

excomunhão e que eram de obrigatória denúncia ao Tribunal inquisitório. Com esta aturada vigilância, procurava-se manter o país, de certo modo, defendido do contágio protestante. De facto, a longa Guerra da Restauração, de quase três décadas, levou o poder político a permitir, em 1641, a existência de uma Igreja holandesa reformada, embora apenas para o culto de naturais das Províncias Unidas, e, no tratado luso-britânico firmado nesse ano, a reconhecer a liberdade de consciência aos súbditos ingleses de confissão evangélica residentes no país, desde que exercessem as celebrações em privado, não obstante saber-se que o Papa Clemente VIII entendia ser tal direito “o pior do mundo”. Tenha-se em atenção o edital do Santo Ofício de 20 de março de 1746, aliás idêntico ao que, anualmente era afixado nos templos por ocasião do quarto domingo da Quaresma, em que se mandava delatar, sob pena de excomunhão maior *in ipso facto incurrenda*, quaisquer pessoas eclesiásticas, seculares e regulares sem exceção, e todo o cristão que tivesse por boa a seita de Lutero e Calvino, bem como qualquer heresiarca, dos antigos e modernos, condenado pela Sé Apostólica.

A vigilância antiprotestante, exercida sob a égide da Inquisição, prosseguiu ao longo do séc. XVIII, sendo o exame dos livros postos à venda feito, por vezes, com aturada minúcia. Na visita a que, por ordem do Santo Ofício, Fr. Nicolau da Assunção procedeu em Lisboa, a 26 de abril de 1759, nos inícios do consulado pombalino, à loja de um importador de livros italianos, o Dominicano encontrou um exemplar da *Minerva* de Francisco Sancho, impressa sete anos antes em Amsterdão, e anotada por Jacob Perizonio, um reconhecido herege. O deputado do Tribunal da Fé encontrou uma passagem em que se punha em causa a doutrina

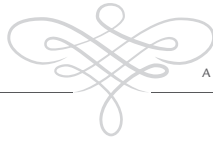


reafirmada em Trento logo no prefácio, tendo-se apressado a minutar fundar-se aquela num erro de Calvino que “nega a infalibilidade das definições dos Pontífices Romanos e dos Concílios”, expressando que, no seu parecer, se devia “mandar riscar como herético”. O desanuviar trazido pelos ventos iluministas, mesmo no Portugal ortodoxo setecentista, permitiu aflorações deístas, jansenistas, ateístas, voltairianas, bem como reafirmações luteranas e calvinistas, que, todavia, acabaram sendo alvo de condenatórias oposições. De referir o *Triumpho da Religião. Poema Epico Polemico* (1756), dedicado ao Papa Bento XIV, do intelectual ortodoxo, embora controverso e instável vate, Francisco de Pina e de Melo, denominado “corvo do Mondego” na voz de Correia Garção, defensor dos Jesuítas e suspeito para Pomal, que o mandou prender. A obra, escrita com o intuito de combater, entre vários sistemas heréticos ao tempo em voga, o luteranismo e o calvinismo, deu azo a acesa crítica e contestação, que circulavam em folhas impressas e manuscritas.

A CONDENAÇÃO DO CAVALEIRO DE OLIVEIRA, O “PROTESTANTE LUSITANO”

Deve referir-se o caso dominante no Portugal setecentista: o de Francisco Xavier de Oliveira, o Cavaleiro de Oliveira, o “protestante lusitano”, cujos escritos tiveram larga difusão e cuja impenitente conduta recebeu da Inquisição letal banimento. O pai, funcionário nas missões diplomáticas de Utrecht e Viena, no tempo do marquês de Alegrete e do conde de Tarouca, contava frades e freiras entre os filhos e parentes, a ponto de, com verdade, ser exato que este filho fora educado em ambiente conventual de ortodoxia tridentina e sensibilidade barroca. Nascido a 21 de novembro de 1702 em Lisboa, onde recebeu cuidada instrução

humanística, Francisco Xavier entrou na vida profissional pelo funcionalismo público. A turbulência amorosa marcou-lhe a adolescência e a juventude, havendo contraído em Portugal e no estrangeiro sucessivos casamentos. Agraciado com o grau de Cavaleiro da Ordem de Cristo, o talento e as relações sociais abriram-lhe uma carreira diplomática acidentada, com permanentes dificuldades financeiras que o lançaram nos braços da heresia protestante, assumida em pleno por volta de 1741 no meio anglicano inglês. O iluminismo francês enciclopedista e cético reflete-se já na versão escrita das *Cartas Familiares, Históricas, Políticas e Críticas*, obra enviada a exame censório do Santo Ofício onde, segundo o seu melhor biógrafo, Gonçalves Rodrigues, é feita “a apologia da Razão como fonte do conhecimento”, da “liberdade de discorrer”, das “leis sagradas e invioláveis da consciência” (RODRIGUES, 1950, 147); indigna-se, sobretudo, com a imoralidade do clero. Em 1738, mantém claras dúvidas sobre o dogma da transubstanciação eucarística e, no ano seguinte, exprime a sua descrença no Purgatório, pois considera vãs as “cerimónias praticadas mal a propósito com os cadáveres insensíveis”. O deputado do Santo Ofício que lhe censurou as *Cartas* não lhe perdoa a menção sobre o celibato eclesiástico e “o valor relativo da virgindade e do matrimónio”. Mas a ofensiva antirromana do Cavaleiro de Oliveira parte da análise crítica aos problemas teológicos e políticos suscitados no diferendo entre o papado e a corte inglesa, que conduziram à organização da Anglicana Ecclesia (Church of England), regida doutrinariamente pelos conhecidos 39 artigos de fé. Casado em Inglaterra com uma senhora de filiação huguenote, será pelos panfletos da velhice que se constata como o protestantismo que perfilhava, ainda conforme Gonçalves

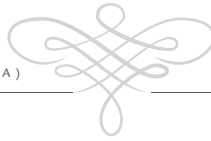


Rodrigues, se distingue “mais pela oposição intransigente ao catolicismo do que pelo espírito de inovação e independência”, animado sempre pelo vivíssimo desígnio de evangelizar a sua pátria, ainda que por motivos mais políticos do que espirituais (*Id., Ibid.*, 165-166). Para ele, o celibato, a abstinência e os jejuns não passam de exterioridade, e o culto das relíquias de mera superstição; e nenhum acolhimento concede ao mérito das boas obras para a justificação, dádiva gratuita que apenas pela fé se recebe. Estes os pontos doutrinários de inteiro cerne luterano que o Cavaleiro de Oliveira tornara patentes, entre outros escritos, no *Tratado das Conformidades entre o Paganismo e o Papismo*, corpo estruturante do *Amusement*, obra considerada fulcral para o rastreio do seu ideário protestante. Não admira, pois, ser decretada pelo Santo Ofício a proibição de todos os seus escritos, que, de resto, passaram a rarear em extremo no país, numa medida repressiva ditada pela ortodoxia tridentina, protegida e fomentada pelo Estado português, com agrado do povo avesso aos cristãos-novos. Por sua vez, a Europa anglo-saxónica e iluminista manifestava acintosa fobia ao catolicismo obscurantista que, no fundo, representava outra forma de conduta inquisitorial e de intolerância também persecutória.

A Inquisição apercebia-se, contudo, de que o combate sem tréguas de Oliveira, para sua completa extinção, era de tomar a sério, porquanto ele provocatoriamente afirmava esperar o advento de um Calvino português capaz de levar a nação a converter-se ao protestantismo. O fundamento, porém, da condenação do herege pelo Santo Tribunal – que o sentenciou a ser queimado em effigie, por “ausente e morador em Londres, convicto, negativo e contumaz”, como o foi, simulado em “espantalho de lã”, a 20 de

setembro de 1761 – deveu-se à publicação do *Discours Pathétique*, que, em 1756, teve edições em francês e inglês. Tratava-se de uma interpretação providencialista do terramoto de Lisboa de 1755, que foi atribuído à adoração das imagens religiosas, ato mais criminoso do que a idolatria do gentilismo, à proibição da leitura da Bíblia em vernáculo, à perseguição aos judeus, impedindo-os de praticar o seu culto. Para o seu citado biógrafo, o autor pretendia com esta obra “estimular a criação, de uma Igreja Lusitana submetida ao gládio político, à imagem e semelhança da igreja anglicana que o aceitara como membro” (*Id., Ibid.*, 254). A versão de um credo protestante de medula nacional recebe, assim, inequívoca preferência, quer ao rejeitar a jurisdição do papa em território português, cujo domínio absoluto pertencia a seu rei natural, quer ao preconizar pertencer a este o direito de “convocar uma assembleia de homens doutos, especialmente de França e Alemanha, para discutir os problemas religiosos, de Bíblia na mão, fielmente vertida em vernáculo”. Cada vez mais doente, o Cavaleiro de Oliveira chegou, octogenário, ao fim de prolongada velhice: a 18 de outubro de 1783, no ano a seguir à morte do marquês de Pombal, faleceu em seu desterro londrino, sem nunca ter voltado à pátria desde que partira. As suas ideias heterodoxas, que foram anatematizadas pelos anti-iluministas, tanto eclesiásticos como leigos, acabaram, no entanto, por encontrar eco na geração liberal portuguesa que se abriria à tolerância para com o credo protestante e as confissões acatólicas.

Bibliog.: ANDRADE, António Alberto Banha de, *Verney e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1966; AUBIN, Jean, “Damião de Góis dans une Europe évangélique”, *Humanitas*, n.º 31-32, 1979-80,



pp. 197-227; BAIÃO, António, “A censura literária inquisitorial”, *Boletim da Segunda Classe*, vol. 12, n.º 2, 1918, pp. 473-560; BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond, *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (Séculos XVI-XVII)*, Lisboa, Hugin, 2002; BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis*, 1948; BRASÃO, Eduardo, *Relações Diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668*, Lisboa, Bertrand, s.d.; CARVALHO, José Adriano de Freitas, “Um pregador em tempo de guerra: Inácio Martins, sj – seis sermões contra os Ingleses (1588-1596) e cinco cartas da viagem por Europa (1573-1574)”, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica dos Sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, vol. 1, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2004, pp. 231-287; CORREIA, Francisco de Carvalho, “A introdução da Reforma no entre Douro e Minho: achegas para a história religiosa do Nordeste”, *Estudos Transmontanos*, n.º 2, 1984, pp. 119-142; DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, 2 vols., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1960; *Id.*, *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O Processo de Fr. Valentim da Luz*, Coimbra, Faculdade de Letras/Instituto da História das Ideias, 1975; HIRSCH, Elisabeth Feist, *Damião de Góis*, Lisboa, FCG, 1987; MARTINS, José V. de Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1973; MEA, Elvira de Azevedo, *A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1997; OSÓRIO, Jerónimo, *Carta à Rainha de Inglaterra*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 1981; *Id.*, *Tratado de Justiça*, Lisboa, INCM, 1999; PEREIRA, Isaias da Rosa, “O processo de Damião de Góis na Inquisição de Lisboa (4 de abril de 1571-16 de dezembro de 1572)”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.ª sér., vol. 23, t. 1, 1975, pp. 117-156; *Id.*, “O primeiro luterano português penitenciado pela Inquisição”, in *Inquisição. Comunicações do 1.º Congresso Luso-Brasileiro*, vol. 1, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Estudos sobre o Século XVIII/Universitária Editora, 1989, pp. 259-261; *Id.*, “O processo

de Manuel Travaços na Inquisição de Lisboa (1570-1571)”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.ª sér., vol. 36, 1998, pp. 155-173; PEREIRA, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, INCM, 1983; PINTO, António Guimarães, *Humanismo e Controvérsia Religiosa. Lusitanos e Anglicanos*, 3 vols., Lisboa, INCM, 2006; PRESTAGE, Edgar, *As Relações Diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda de 1640 a 1668*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928; RODRIGUES, António Gonçalves, *O Protestante Lusitano. Estudo Biográfico e Crítico sobre o Cavaleiro de Oliveira MDCCII-MDCCCLXXXIII*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1950; RODRIGUES, Graça de Almeida, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980; SÁ, A. Moreira de, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI. Apresentação, Estudo Introdutório e Reprodução Fac-Simile*, Lisboa, INCM, 1983; TAVARES, Pedro Vilas Boas, “Em torno da história do luteranismo ibérico do séc. XVI: breves reflexões sobre alguns pressupostos, equívocos e encruzilhadas”, *Humanística e Teologia*, t. 15, n.ºs 1-2, 1994, pp. 205-223; *Id.*, “Por ‘erros de Lutero e Calvino’: um episódio para a história das relações interconfessionais no Porto”, *Via Spiritus*, n.º 2, 1995, pp. 251-260.

† JOÃO FRANCISCO MARQUES

Esta entrada recupera, em versão adaptada, parte do texto “Antiprottestantismo. A oposição crítica ao protestantismo pelo catolicismo em Portugal”, publicado anteriormente em MARUJO, António, e FRANCO, Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009, pp. 203-264.



Antimaçonismo

O antimaçonismo configura a corrente que incorpora na longa duração histórica as iniciativas, as posições, as ações e a aparelhagem argumentativa de combate à emergência, expansão, consolidação e influência da Maçonaria nas suas diferentes expressões e instituições.

O romance *O Cemitério de Praga* (2011), de Umberto Eco, e o complementar livro de ensaios do mesmo autor, *Construir o Inimigo* (2011), relevam o sucesso e a proliferação de uma cultura de combate e dos seus discursos, que fundam as teorias de complô na história moderna e contemporânea. A queda e a ascensão de regimes, a sucessão de correntes culturais e ideológicas, o nascimento de novas instituições, em concorrência com organizações seculares, a hegemonia de umas confissões religiosas e étnicas sobre outras suscitaram poderosos discursos de construção do inimigo como estratégia de afirmação, de diferenciação identitária, de legitimação e de conquista de espaço social, político e simbólico.

A maçonaria é um desses territórios do imaginário, que tem sido muito fértil na construção de uma cultura em negativo: o inimigo a combater é o campo cercado da razão explicativa para muitas derivas das sociedades tardo-modernas e contemporâneas. O historiador Rui Ramos alerta para a devida cautela metodológica na definição do termo “antimaçonismo”, distinguindo a sua aplicação em cada momento histórico, como “rejeição doutrinária da maçonaria e uma política de recessão de certas organizações e formas de sociabilidade suspeitas ao poder do

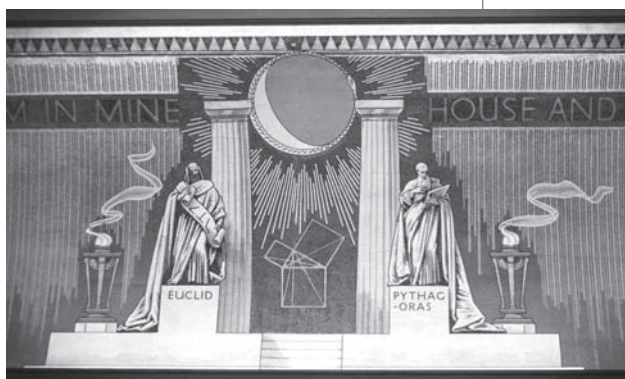
momento, e a qual atingiu a Maçonaria apenas por tabela” (RAMOS, 2009, 322).

A disseminação de lojas maçônicas, de há quase 300 anos a esta parte, provocou uma forte corrente de condenação, de crítica e de perseguição a esta novíssima forma de associativismo, para promover ideias novas e criar grupos coesos, assentes em vínculos de fraternidade ritualmente selados.

Embora o debate sobre as origens da maçonaria tenha persistido, campo em que também prepondera uma história do imaginário muito rica e digna de estudo crítico, os estudiosos mais credenciados situam em 1717 a fundação de um tronco organizativo, que se estenderá como uma árvore frondosa com inúmeros ramos. A criação da Grande Loja de Londres e a designação dos membros pelo nome de *free mason* (pedreiro-livre) marcaram o arranque da estruturação do associativismo franco-maçom ou da chamada maçonaria especulativa, que se considera herdeira simbólica da maçonaria operativa dos pedreiros e arquitetos medievais, construtores de catedrais e templos, disseminadores da grande arte e do melhor património edificado na Europa.

Criando e recriando rituais iniciáticos e revestindo-se de paramentos simbólicos, a maçonaria nasceu entre a história e a

Pormenor do interior da Grande Loja de Londres.





memória. O seu texto fundador, publicado em Londres, em 1723, procurou criar uma identidade e uma legitimidade para a organização. Na introdução das *Constituições*, o seu editor, Désaguliers, um exilado protestante francês, na altura grão-mestre da Loja de Londres e Westminster, assegurou entregar aos leitores “uma relação fiel e exata da Maçonaria desde o começo do mundo” (DÉSAGULIERS, 1723, II). Através de um relato lendário, a novíssima maçonaria apresentou-se como herdeira de uma tradição imemorial. Este passado reinventado ancorou as suas raízes na criação do mundo. No séc. XVIII proliferou a tese das origens medievais. O relato medieval foi confeccionado, de facto, a 26 de dezembro de 1736. O seu autor, um católico escocês emigrado em França, de nome Andrew Michael Ramsay, publicara novelas sobre viagens iniciáticas e religiões enigmáticas. Se as *Constituições* de 1723 tinham impulsionado o mito da origem antiga, Ramsay substituiu-o pelo mito da origem medieval cavaleiresca, evocando os cruzados. Adequava-se assim ao gosto literário do séc. XVII e do início do séc. XVIII, respondendo à paixão que pequenos círculos tinham pelas novelas de cavalaria. Muito de acordo com este gosto, adaptou o relato das origens e incluiu lendas sobre os monges-soldados cruzados do séc. XII. Ramsay seguiu uma corrente cristã-mística, o quietismo, muito difundido nos sécs. XVII e XVIII, condenada como herética pela Igreja Católica, em 1687. Levou esta ideia ao cardeal de Fleury, principal ministro do Rei Luís XV e homem forte do Estado francês.

As lojas começaram a desenvolver-se em França, onde o poder político começou a manifestar desconfiança, proibindo estas assembleias a 17 de março de 1737. Ramsay solicitou a Sua Majestade tolerância e proteção para a confraria que, segundo ele, deveria servir a religião, o Estado e

as Letras. No entanto, a tentativa fracassou porque o cardeal Fleury respondeu que essas assembleias não agradavam ao Rei. Ramsay retirou-se da maçonaria definitivamente, procurando um simulacro de repressão, completo pela publicação de opúsculos destinados a desacreditá-la. Apesar do seu fracasso, Ramsay deixou uma marca forte no imaginário coletivo, com inesperados efeitos, popularizando a ideia de que a maçonaria não era uma fraternidade civil, mas sim uma ordem de cavalaria. Este relato alimentou o imaginário da maçonaria francesa espalhando-se pelos países que tinham relações com as lojas francesas, como a Alemanha, a Itália, a Suécia e a Rússia. As variantes deste discurso proliferaram, fragmentando-se em microcosmos imaginários.

As *Constituições de Anderson*, elaboradas entre 1714 e 1723, tornaram-se a referência estruturante da consolidação das práticas rituais, dos conteúdos doutrinários e das orgânicas institucionais das lojas maçónicas de tradição britânica. Estas incorporaram a simbologia herdada das corporações de pedreiros e arquitetos e os elementos das correntes herméticas, alquímicas e cabalísticas, que ganharam força com o dealbar da época moderna. As *Constituições* instituíram a maçonaria como ordem iniciática, consistindo em rituais praticados nas lojas, depois federadas em obediências ou grandes lojas. O iniciado era sujeito a uma ascese e a um ensino através de ritos e símbolos, de forma a atingir, através de vários estádios, um modo de ser superior àquele que experimentava na sua vida social profana. Os graus eram indicativos da sua progressão. Os iniciados consideravam-se irmãos entre si, mas, devido ao carácter secreto da sua iniciação, não lhes era permitido revelar a sua identidade, a qual, no entanto, podia ser mutuamente atestada, através de sinais discretos de reconhecimento.



THE
CONSTITUTIONS
OF THE
FREE-MASONS.

CONTAINING THE
History, Charges, Regulations, &c.
of that most Ancient and Right
Worshipful FRATERNITY.

For the Use of the LODGES.



L O N D O N :

Printed by WILLIAM HUNTER, for JOHN SENES at the Globe,
and JOHN HOOKER at the Flower-de-luce over-against St. Dunstons
Church, in Fleet-street.

In the Year of Masonry — 5723
Anno Domini — 1723

268 a 31

Folha de rosto de *The Constitutions of the Free-Masons* (1723), de James Anderson.

A fraternidade era estruturante do ideário das lojas, onde se acolhiam e toleravam diferentes modos de pensar, de acreditar e de idealizar novos modelos de sociedade. Embora se aconselhasse a fé monoteísta e o respeito pelos poderes instituídos, as lojas eram apresentadas como um espaço de debate livre e como laboratórios de pensamento novo.

A Inglaterra incarnava, em finais do séc. XVII, um modelo único na Europa e no mundo. O Estado estava dotado de novos enclaves geopolíticos, institucionais, económicos e sociais. Depois de ter dirimido as tentativas urdidas a partir de França para uma restauração católica e absolutista, a nova monarquia tinha-se reequilibrado. A unificação da Inglaterra e da Escócia, pela lei da União de 1706-1707, tinha selado o reino da Grã-Bretanha, privando a França católica da sua aliança tradicional com a Escócia. A disseminação das organizações maçónicas no país-ilha que era a Grã-Bretanha foi bem recebida e até apoiada pelos altos res-

ponsáveis do Estado, diferentemente do que viria a acontecer nos países europeus continentais.

Desde finais do séc. XVII, Londres, seguida de Paris e Amsterdão, tinha-se convertido no epicentro europeu de uma verdadeira explosão associativa. Multiplicavam-se os círculos literários, os salões, os cenáculos, as sociedades socráticas, as publicações e os periódicos. Estes grupos mesclavam indivíduos com diversos horizontes, aristocratas e burgueses dotados de capital cultural.

No primeiro século do surgimento das lojas maçónicas, no contexto do Iluminismo e das correntes de crítica ao modelo social e político do Antigo Regime, a Igreja, sendo um dos pilares essenciais de um sistema social fundado na cooperação estreita entre o poder temporal e o poder espiritual, não poderia acatar com serenidade um movimento de pensamento livre que sonhava com uma sociedade diferente e que fugia, pelo método do segredo, ao controlo eclesiástico,



procurando atingir o domínio íntimo das consciências. Por outro lado, a origem da maçonaria em universo protestante e a estruturação esotérica de rituais iniciáticos que implicavam compromissos, juramentos, fidelidades e obediências paralelos e/ou em concorrência com processos de vinculação semelhantes da Igreja Católica e de outras confissões protestantes suscitavam grandes suspeitas, dúvidas e receios da parte dos guardiões da ortodoxia religiosa, à luz de um modelo social de cristandade defendido por instâncias judiciais de vigilância como a Inquisição e outros sistemas de censura análogos.

Convém notar, como escreve Rui Ramos, que “o antimaçonismo viveu também da ideia de uma subversão da própria ordem maçónica, supostamente desviada dos seus desígnios originais por infiltração de grupos de indivíduos apostados em manipular a Maçonaria para fazê-la servir os seus fins particulares. Já em 1738, a diligência antimaçónica de Clemente XII resultara da pressão de Jaime III, filhos de Jaime II, que se apoiava nas Lojas escocesas, maioritariamente simpáticas aos Stuarts e ao catolicismo, e mais tarde ditas ‘antigas’, contra as Lojas inglesas, ‘modernas’, apoiantes da nova dinastia de Hanover e do Protestantismo. As Lojas escocesas adotam o rito antigo e aceite, autorizado pelo rei Jaime I da Escócia. A Europa Continental tornou-se um campo de batalha das influências escocesa e inglesa. As Lojas francesas acabaram por se separar e por criar uma identidade própria, à volta de uma relação mais problemática com a religião reveladas, fazendo da tolerância religiosa uma forma de relativização à beira da rejeição. Algumas glorificavam a ciência moderna, onde procuravam entroncar uma alternativa de espiritualidade racionalista às religiões reveladas; outras dedicavam-se a experiências místicas fora do cristianismo” (RAMOS, 2009, 347).

Cedo começaram a ser publicados documentos oficiais condenatórios e preventivos da parte das instituições tutelares das esferas política e religiosa, em particular da Igreja Católica, das Igrejas protestantes e dos governos dos Estados europeus do Antigo Regime. Em sociedades fechadas, onde o direito de associação era muito restrito e, em múltiplos casos, inexistente, o aparecimento das formas de associação maçónicas, estruturadas sob a denominação de lojas, com ritualidades próprias, identidades secretas e juramentos ocultos, suscitou as mais fantasmáticas suspeitas.

A corrente de oposição à maçonaria engrossou e acirrou-se ao longo do séc. XIX, criando doutrinas explicativas da sua identidade, das suas origens, das suas práticas e dos seus fins. Como notaram Graça Dias e José S. Silva Dias, em *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal, a imagierie estereotipada*, que alimentou a formação de um mito negro das obediências maçónicas, fundava-se num conhecimento imperfeito, frágil e, muitas vezes, baseado apenas em suspeitas pouco fundamentadas, mas que suscitavam receios e juízos terríveis. A obra apontou ainda o parco conhecimento que havia da parte dos poderes tutelares da sociedade do séc. XVIII relativamente à organização maçónica, os quais tomaram medidas persecutórias e proibitivas fundadas mais em boatos e opiniões difusas do que em informações consistentes (DIAS e DIAS, 1980, 27).

Com efeito, a iliteracia do outro, constituído como inimigo, esteve na base da construção do mito negativo da maçonaria, como aconteceu com outros mitos asentes na doutrina do complô, como é o caso congénere dos mitos que recaem sobre os judeus, os Jesuítas e os comunistas. Perseguidos durante séculos pela sombra da intolerância, os próprios maçons tinham esquecido as suas origens. Desde a

Revolução Francesa, e mesmo no início do séc. xx, a maçonaria pelejava, novamente, entre a luz e a sombra. Conforme notou Roland Barthes, o mito vale como o tipo de discurso eleito, historicamente, com função deformadora, uma vez que escolhe de forma parcial os seus elementos formativos, trabalhando com a ajuda de imagens pobres, incompletas, que articulam diversos elementos para criar um sistema que pretende ser natural (BARTHES, 1970, 207, 215).

Embora a Igreja Católica tenha ficado marcada, no imaginário antimaçom, como a arqui-inimiga da maçonaria, os primeiros motins violentos contra uma loja maçônica registaram-se em território protestante. Passada pouco mais de uma década da criação da maçonaria, o anti-maçonismo foi inaugurado de forma violenta, com um motim popular que atacou uma loja maçônica em Amesterdão, em 1735. Esta convulsão social forçou o Governo dos Países Baixos a proibir o funcionamento destas organizações secretas.

Dois anos depois, a monarquia católica francesa ordenou uma ação policial para deter, interrogar e investigar a atividade dos pedreiros-livres, que começavam a proliferar na capital francesa, com ramificações noutras cidades. A origem inglesa desta organização, o segredo, o clima de liberdade de pensamento e de opinião não controlada pelas autoridades começaram a suscitar fortes desconfianças e uma corrente de boatos e de estereótipos em cadeia.

Depois das primeiras iniciativas de repressão da parte política, a Igreja Católica começou a sua ofensiva doutrinal contra a maçonaria, a 28 de abril de 1738, com a publicação, pelo Papa Clemente XII, da carta apostólica *In Eminentis Apostolatus Specula*. A dificuldade do alto magistério eclesiástico em aceitar as novas formas de associação das obediências maçônicas



Papa Clemente XII (1652-1740).

assentava em argumentos que serão, em grande medida, replicados e aprofundados por outros documentos papais anti-maçônicos, publicados com frequência desde então: o acolhimento, em sede maçônica, de homens de todas as religiões; os juramentos rituais praticados; a recusa de alguns maçons em aceitar a autoridade clerical e o segredo total como prática maçônica de proteção e de velamento, mesmo perante os poderes eclesiástico e político. O Pontífice Romano, no primeiro documento anti-maçônico emitido pela Santa Sé, constata a proliferação das lojas maçônicas com a sua característica secreta, para depois considerá-las criminosas e proibi-las: “Inteirámo-nos de que se estão difundindo por todas as partes e cada vez mais se consolidam algumas sociedades, associações, círculos, uniões ou conventículos comumente chamados ‘liberi Muratori’ ou ‘Franco Mações’, ou designados com algum outro nome em função da variedade das línguas. Homens de qualquer religião ou seita participam



nestes, desde que manifestem aparente de honestidade natural, associam-se uns aos outros com um pacto estreito e impenetrável segundo leis e estatutos estabelecidos por eles, e ao mesmo tempo se obrigam, sob juramento rigoroso prestado sobre a Sagrada Bíblia e sob ameaças de penas severas, a dissimular com um silêncio inviolável o que fazem em segredo” (DENZINGUER e HUNERMANN, 2006, 649).

Através desta carta apostólica, o Papa Clemente XII proibiu os católicos de aderirem à maçonaria e instruiu os inquisidores de depravação herética para tomarem medidas contra os católicos que se tornassem maçons ou que ajudassem a maçonaria de qualquer forma, ordenando a excomunhão como punição para aqueles que desafiavam a sua proibição.

Seguiu-se um longo historial de condenações editadas contra a maçonaria. Em 1751, um novo documento papal, *Providas Romanorum*, publicado a 18 de maio pelo Papa Bento XIV, confirmou a condenação da maçonaria determinada por Clemente XII, ampliando as razões para que fosse novamente proibida. Entre esses motivos, destaquem-se os rituais iniciáticos, o juramento maçónico e o carácter secreto da instituição, que era entendido como um mecanismo para encobrir práticas criminosas. As reuniões contrariavam as leis civis e eclesiásticas, uma vez que aconteciam sem a permissão das autoridades constituídas. As sociedades secretas, como a maçonaria, ganharam desde então feição altamente demonizada entre os católicos. Os documentos papais críticos da maçonaria continuaram, assim, a surgir, ao longo dos sécs. XIX e XX, entre os quais se destacam *Ecclesiam* (1821), de Pio VII, *Quo Graviora* (1825), de Leão XII, *Traditi* (1829), de Pio VIII, *Mirari Vos* (1832), de Gregório XVI, *Multiplikes Inter* (1865) e *Apostolicae Sedis* (1869), de Pio IX, e *Etsi*

Nos (1882), *Humanum Genus* (1884), *Inimica Vis* (1892), *Custodi di quella Fede* (1892), *Praeclara* (1894) e *Annum Ingressi* (1902), de Leão XIII.

Por seu lado, os dados históricos mostram uma participação não irrelevante do clero e dos fiéis católicos, tal como das Igrejas protestantes, na maçonaria, com uma expansão das redes de lojas maçónicas, desde a sua fundação. Houve, com efeito, um significativo distanciamento entre as orientações do magistério eclesiástico e o parecer de alguns católicos no que a este assunto proibitivo diz respeito. Deste modo, verifica-se que as proibições e os alertas fortes da Santa Sé se afirmavam em linha contrária ao que era prática efetiva dos católicos, que não compreendiam a incompatibilidade entre as duas formas de pertença.

A Santa Sé, ou, como se lê muitas vezes na documentação da época, a Corte de Roma, não foi a primeira nem a única a condenar e a proibir a maçonaria, no séc. XVIII. Alguns exemplos dão-nos a ideia do receio que este tipo de associação suscitava. Destacam-se algumas das mais emblemáticas proibições em nome da segurança do Estado, na linha do que ensina o direito romano, fonte do direito jurídico ocidental, em relação às associações não autorizadas pelo Estado. As lojas maçónicas foram proibidas, em 1735, pelos Estados Gerais da Holanda; em 1736, pelo Conselho da República e Cantão de Genebra; em 1737, pelo Governo de Luís XV de França e pelo príncipe eleitor de Manheim, no Palatinado; em 1738, pelos magistrados da cidade hanseática de Hamburgo e pelo Rei Frederico I da Suécia; em 1743, pela Imperatriz Maria Teresa de Áustria; em 1744, pelas autoridades de Avinhão, Paris e Genebra; em 1745, pelo Conselho de Cantão de Berna, pelo Consistório da cidade de Hannover e pelo chefe da polícia de Paris; em 1748,



pelo grande sultão de Constantinopla; em 1751, pelo Rei Carlos VII de Nápoles (futuro Carlos III de Espanha) e pelo seu irmão Fernando VI de Espanha; em 1763, pelos magistrados de Dantzig; em 1770, pelo governador da ilha da Madeira e pelo Governo de Berna e Genebra; em 1784, pelo príncipe do Mónaco e pelo eleitor da Baviera, Carlos Teodoro; em 1785, pelo grande duque de Baden e pelo Imperador da Áustria, José II; em 1794, pelo Imperador da Alemanha, Francisco II, pelo Rei de Sardenha, Victor Amadeu, e pelo Imperador russo, Paulo I; e, em 1798, por Guilherme III da Prússia, entre outros casos.

Na realidade, foi um país protestante o primeiro a proibir a maçonaria nos seus territórios, um dado que convém ter em conta quando se avaliam certas motivações alegadas, no séc. XVIII, pelos países católicos para justificar decisões semelhantes. Assim, os documentos antimacônicos do magistério da Igreja Católica não constituíram exceção nas insistentes acusações à maçonaria. Tanto Clemente XII quanto Bento XIV alegaram motivos de segurança de Estado, mas também a suspeita de heresia pelo facto de a maçonaria admitir nas suas lojas indivíduos de diversas religiões, o que no séc. XVIII tinha uma valoração e um peso muito distintos dos que adquiriu posteriormente. Aos governos europeus, bem como à Santa Sé, desagradava, acima de tudo, a atitude de clandestinidade da maçonaria, que os impedia de estar ao corrente do que se tratava nas reuniões secretas. A já referida constituição de Bento XIV, *Providas*, de 18 de maio de 1751, tinha confirmado a constituição apostólica *In Eminentissimi* e condenado a maçonaria em razão da sua defesa do naturalismo e da sua exigência de juramentos, sigilo e indiferença religiosa, representando uma possível ameaça à Igreja e ao Estado, tendo proibido

expressamente os católicos romanos de participarem em qualquer grupo maçónico. Apesar destas condenações, um dos maiores defensores da maçonaria da altura, Karl Joseph Michaeler, ex-jesuíta e maçom, reitor da Univ. de Innsbruck e professor de História Universal, referia que, na loja maçónica à qual pertencia, Saint-Jean de La Vraie Concorde, havia outros eclesiásticos católicos.

Do outro lado da barricada, importa notar que, a partir da segunda metade do séc. XVIII, a maçonaria acentuou também a sua campanha anticlerical, sobretudo contra os Jesuítas. Tornou-se emergente um discurso propagandístico, de mobilização coletiva, “explorando o sentimento de medo resultante da fantasmagórica figuração demonizada do inimigo” (FRANCO, 2007, 101). Aliando-se a formas de republicanismo, de socialismo e de livre-pensamento, a maçonaria produziu um discurso caracterizado pela retórica da agressividade, típica do discurso de complô.

Se, historicamente, a forte reemergência do anticlericalismo moderno se pode situar no séc. XVIII, o séc. XIX veio acentuar o binómio clericalismo-anticlericalismo. Estes são substantivos que fazem a sua aparição depois de 1850. O termo “clericalismo”, mais adiante, vai opor-se a “laicismo”, termo que perde o seu sentido original, pois laico era aquele que não era sacerdote secular nem regular, assumindo o significado de pessoa que se opõe ao clero, na sua pretensão de controlar os assuntos de ordem temporal. É justamente nesta extensão de sentido que reside toda a ambiguidade: para o crente, o anticlerical ou laico transforma-se no inimigo que, pretendendo limitar o papel político da Igreja, aspirará, finalmente, à luz de um ideário secularista, à sua destruição.

No século seguinte, outro importante documento papal, a constituição de



Pio VII *Ecclesiam a Jesu Christo*, de 13 de setembro de 1821, reafirmava a excomunhão para os que fossem maçons e dava como razão para a censura o segredo vinculado ao juramento feito nas sociedades secretas e as suas conspirações contra a Igreja e o Estado. O documento ligava ainda a maçonaria à carbonária, que na época estava ativa na Itália e era considerada um grupo revolucionário. Estávamos num contexto de acendimento e multiplicação de focos de revolta e contestação ao sistema político do Antigo Regime. A Igreja e a monarquia viam cada vez mais perigar as suas posições de sustentáculo da velha cristandade, fundada nos poderes absolutos do trono e do altar, numa sociedade em processo de secularização, que reivindicava autonomia e liberdade. Sobre as lojas secretas incidiam suspeitas agravadas por participações recentes em revoluções liberais que estavam a derrubar o Antigo Regime em alguns países. A Igreja Católica, ainda muito comprometida com o sistema político secular monárquico, tinha dificuldade em entender uma sociedade fora deste modelo, e também não estava preparada para aceitar e acreditar na sobrevivência da própria Igreja no quadro de um ordenamento político garantido por outro regime que não o de base legitimista.

A constituição de Leão XII *Quo Graviora Mala*, de 13 de março de 1825, reafirmou a oposição da Igreja Católica Romana à maçonaria como uma sociedade secreta, com sigilo ligado a juramentos vinculativos, que conspirava contra a Igreja e o Estado. Também a encíclica do breve pontificado de Pio VIII *Traditi Humilitati*, de 24 de maio de 1829, foi considerada por algumas autoridades católicas como um documento antimacônico. Advertindo contra uma sociedade secreta cujo principal objetivo, a seu ver, seria levar os iniciados pelos caminhos do mal, apelava aos

católicos para que “erradicassem aquelas sociedades secretas de homens facciosos que, completamente opostos a Deus e aos príncipes, estão inteiramente dedicados a derrubar a Igreja, a destruir os reinos, e à desordem no mundo inteiro” (DENZINGER e HUNERMANN, 2006, 756). A carta apostólica *Litteris Altero*, de 25 de março de 1830, reiterou as condenações papais anteriores da maçonaria, especificamente a sua influência na educação.

A encíclica de Gregório XVI *Mirari Vos*, de 15 de agosto de 1832, incidiu na questão política do liberalismo e na indiferença religiosa, definida como “a fraude dos ímpios que afirmam ser possível obter a salvação eterna da alma pela profissão de qualquer tipo de religião, desde que seja mantida a moralidade” (GREGÓRIO XVI, 1832, 778). Esta encíclica não menciona a maçonaria, mas a indiferença religiosa é uma das acusações que lhe são dirigidas frequentemente em pronunciamentos papais. Algumas autoridades católicas identificam esse pronunciamento como antimacônico. Sabe-se, no entanto, que muitos religiosos não escondiam a sua simpatia pelos ideais de igualdade e de liberdade da Revolução Francesa, grande parte deles preparando as vias do liberalismo.

A encíclica de Pio IX *Qui Pluribus*, de 9 de novembro de 1846, instigava os católicos romanos a lutar contra a heresia, condenando aqueles que colocassem a razão humana acima da fé e que acreditassem no progresso humano. Estranhamente, também atacava as “seitas” secretas e as sociedades da Bíblia “astutas” que “forçam trechos da bíblia a pessoas de todos os tipos, mesmo os ignorantes”. Esta encíclica classificava como “perversa” a indiferença religiosa. Ao reiterar as condenações dos seus antecessores, fazendo especial referência a Gregório XVI, Pio IX colocou no mesmo patamar e julgou do mesmo



modo as restantes sociedades secretas, condenando o indiferentismo religioso e quaisquer ataques ao celibato sacerdotal, bem como todo aquele que, de um modo geral, supunha dissidência ideológica-religiosa, mesmo sem pertencer a nenhum grupo específico.

A encíclica *Quanta Cura*, emitida sob o mesmo pontificado, a 8 de dezembro de 1864, não só condenava o carácter clandestino das sociedades secretas, como também reiterava que estas serviam de arma por parte do Governo de Itália contra o Estado pontifício. O *Syllabus*, do mesmo ano, atribuiu à maçonaria a defesa da corrente naturalista. É também relevante o pronunciamento *Multiplikes Inter*, de 25 de setembro de 1865, feito pelo Papa Pio IX, condenando a maçonaria e outras sociedades secretas. Neste pronunciamento, o Papa acusava as associações maçónicas de conspirarem contra a Igreja, Deus e a sociedade civil, atribuindo revoluções e levantes às suas atividades e denunciando juramentos secretos, reuniões clandestinas e sanções maçónicas (*Id., Ibid., 759ss.*).

A constituição *Apostolicae Sedis Moderationi*, de 12 de outubro de 1869, sobre questões de direito canónico, esclarece o processo relativo às censuras, mudando alguns cânones e estabelecendo uma nova lista de censuras. Alguns especialistas afirmam que este documento diz respeito à maçonaria. Três anos mais tarde, na encíclica *Etsi Multa*, datada de 21 de novembro de 1873, o mesmo Papa Pio IX condenou a maçonaria, afirmando que os grupos maçons integravam as “seitas” entre as quais “a sinagoga de Satanás é construída” (DENZIGUER e HUNERMANN, 2006, 799ss.).

A questão do poder temporal dos papas, cuja origem data da época carolíngia, foi considerada por muitos católicos e eclesiásticos algo vital. O arcebispo de

Perusa, o cardeal Pecci, futuro Leão XIII, havia consagrado a este tema uma extensa carta pastoral intitulada *A Igreja e a Civilização. O Poder Temporal dos Papas*. Com efeito, a unificação italiana, com Roma como capital, aparecia, à vista de uns e de outros, como sinónimo mais ou menos vago do fim da Igreja, como 15 séculos antes muitos não tinham podido conceber uma ordem cristã que sobrevivesse ao naufrágio da ordem romana e da unidade imperial do mundo. Os Papas Pio IX e Leão XIII estavam convencidos de que a Igreja dificilmente poderia ter poder espiritual se não contasse também com poder temporal.

A encíclica papal de Leão XIII *Etsi Nos*, de 15 de fevereiro de 1882, referia as condições então vigentes na Itália, mencionando uma “seita perniciososa” em guerra com Jesus Cristo, seita essa que o Papa responsabilizava pelos conflitos civis no país. Algumas autoridades católicas identificaram essa seita como uma referência à maçonaria (*Id., Ibid., 759ss.*).

A encíclica *Humanum Genus*, de 20 de abril de 1884, do Papa Leão XIII, foi considerada, de entre todos os pronunciamentos papais, um dos ataques mais cruéis à maçonaria. Afirmando que “uma árvore boa não pode produzir mau fruto, nem árvore má dar bons frutos, a seita maçónica produz frutos que são perniciosos e do mais amargo sabor”, prossegue dizendo que o objetivo da maçonaria era a destruição da Igreja Católica Romana, sendo ambas adversárias. O Papa Leão XIII afirmou que muitos maçons desconheciam os objetivos finais da maçonaria e que não deveriam ser considerados parceiros em atos criminosos por ela perpetrados. De igual modo, condenou o naturalismo da maçonaria, o qual entendia ser a crença de que “a natureza humana e a razão humana devem, em todas as coisas, ser senhora e guia... eles não permitem



qualquer dogma de religião ou verdade que não possa ser entendido pela inteligência humana, nem qualquer mestre que deva ser acreditado devido à sua autoridade.” É interessante notar que o Ir. Albert Pike afirmou que esta encíclica era uma “declaração de guerra, e o sinal para uma cruzada contra os direitos do homem” (BENIMELI, 1996, 129). Segundo Leão XIII, a maçonaria era criminosa, ímpia, imoral, subversiva, revolucionária e monstruosa em hipocrisia, disseminando mentiras.

Outras encíclicas se seguiram, num longo historial de desconfianças e acusações por parte da Igreja em relação à maçonaria. A carta encíclica *Officio Sanctissimo*, de 22 de dezembro de 1887, incluía um alerta contra a organização. A carta afirmava que a maçonaria era um “contágio”, uma “seita das trevas”. A encíclica *Dall’Alto dell’Apostolico Seggio*, de 15 de outubro de 1890, também conhecida como *Ab Apostolici*, tratava da maçonaria na Itália, considerando o curso dos assuntos públicos no país como a realização do “programa maçônico”. Este alegado programa era regido por um “ódio mortal à Igreja”, a abolição do ensino religioso nas escolas e a absoluta independência da sociedade civil da influência clerical. A carta encíclica *Inimica Vis*, de 18 de dezembro de 1892, escrita aos bispos da Itália, reiterava a necessidade urgente de combater os objetivos da maçonaria e suplicava aos bispos que trabalhassem para converter as “vítimas” da organização. Afirmava ainda que alguns membros do clero católico romano estavam a colaborar com a maçonaria. A carta encíclica *Custodi di Qualla Fede*, de 18 de dezembro de 1892, referia o trabalho que se deveria empreender contra a maçonaria, protegendo os lares católicos contra a infiltração dessa ideologia, criando escolas católicas e sociedades de ajuda mútua, e instituindo uma imprensa católica.

O conjunto de documentos pontifícios teve eco no orbe católico, materializando-se através de sucessivas e violentas campanhas antimaçônicas. A partir de 1884, proliferaram associações, revistas, livros, panfletos e até mesmo congressos internacionais antimaçônicos, o que contribuiu para criar um clima de histeria geral contra a maçonaria. Em particular, a encíclica *Humanum Genus* foi sucessivamente traduzida e comentada, do mesmo modo que foram escritas diversas pastorais dedicadas ao tema e artigos e comentários na imprensa especificamente católica, com seções e páginas completas. Este conjunto de documentos formou um autêntico mundo impresso dedicado à cruzada antimaçônica. Outro dado curioso foi a organização de um congresso antimaçônico em Trento, em 1896, onde se reuniram pelo menos 36 bispos, 50 delegados episcopais e outros 700 delegados, a maioria dos quais eram eclesiásticos. Entre estas delegações destacavam-se as de França e da Áustria, com mais de 50 pessoas cada uma, mas também as de Espanha, Hungria, Alemanha e Estados Unidos. O comitê antimaçônico tridentino proporcionou alojamento a todos os congressistas vindos de fora. O protagonista foi Léo Taxil (de nome verdadeiro Gabriel Jogang Pagés), um dos principais patrocinadores da campanha antimaçônica, que tinha lançado uma série de livros antimaçônicos, entre os quais *Os Irmãos Três Pontos. Revelações Completas sobre a Maçonaria; As Irmãs Maçonas; A Francomaçonomia Revelada e Explicada; Os Assassínatos Maçônicos; A Lenda de Pio IX Maçom*.

Apesar dos ataques cada vez mais insistentes da Igreja, através de pronunciamentos papais e outros instrumentos de condenação, a maçonaria não parou de progredir. Os pronunciamentos tomaram a forma de constituições, encíclicas e epístolas apostólicas. A título de



informação, note-se ainda que, no séc. XVIII, as condenações dos papas à maçonaria não foram promulgadas nos Estados Unidos. Numa carta datada de 1794, John Carroll referia-se à questão dizendo: “Não tenho a pretensão de que esses decretos [contra a maçonaria] sejam recebidos em geral pela Igreja, ou tenham total autoridade nessas dioceses” (OLIVEIRA, 2013, 87).

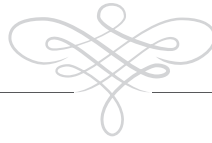
Os católicos britânicos tinham uma atitude semelhante em relação à autoridade da Igreja. Havia grão-mestres católicos na maçonaria inglesa durante o séc. XVIII, incluindo Thomas, o duque de Norfolk, que foi grão-mestre da primeira grande loja da Inglaterra, em 1730. Robert Edward, o 9.º *lord* Petre, tornou-se grão-mestre da primeira grande loja em 1772 (*Id., Ibid.*, 88). Algumas lojas maçónicas adotaram o nome de “grande heráldico” a partir de 1730, na sequência do costume feudal do “grande porta espadas”, em que o dignitário do Estado transportava uma espada do Estado como insígnia (MACKEY, 2009, I, 51).

O Código do Direito Canónico, promulgado por Bento XV a 27 de maio de 1917, consagrou a doutrina então em vigor, em especial a de Pio IX e Leão XIII. Com o advento deste Código, a Igreja incorporou a doutrina das encíclicas anteriores, em particular no cân. 2335, onde declara que “aqueles que se juntam a uma seita maçónica ou outras sociedades do mesmo tipo que conspiram contra a Igreja ou contra as autoridades civis legítimas estão sujeitos à excomunhão” (OLIVEIRA, 2013, 88). Esta lei da Igreja manteve-se. Na opinião de alguns estudiosos, com o Concílio Vaticano II, começou a abertura de algumas questões para rever a condenação da maçonaria pela Igreja. O espírito de diálogo que se cultivou desde então aconselharia o estudo e o conhecimento mútuos, para abrir caminho

a um desejável diálogo entre as partes em conflito (*Id., Ibid.*, 88).

Em Portugal, segundo Alexandre Mansur Barata, pode afirmar-se que o processo de inserção da sociabilidade maçónica coincidiu com a primeira condenação formal da maçonaria pela Igreja Católica, após a publicação da já referida constituição apostólica *In Eminentí*, do Papa Clemente XII. A maçonaria começou por se desenvolver nas cidades marítimas, em especial no Funchal e em Lisboa, com protagonismo de membros das comunidades britânicas e de outros países do centro e do Norte da Europa, que ali tinham residência e atividade profissional. Pouco depois das condenações papais, o Tribunal do Santo Ofício iniciou as suas atividades de vigilância e controlo da maçonaria, com a identificação e detenção dos seus membros para interrogatório, a 18 de julho de 1738. O padre dominicano Charles O’Kelly foi chamado a prestar declarações à Inquisição, em Lisboa. Segundo ele, a maçonaria juntava um grupo de escoceses, irlandeses e ingleses, tanto católicos como protestantes, que se reuniam num restaurante. Entre eles estavam médicos, capitães de navios, militares, arquitetos, negociantes e vários padres. O’Kelly notou que, nas reuniões mensais, não tratavam de nada contrário à fé cristã, até porque era confessor de alguns dos participantes. A maçonaria foi ouvida pelos inquisidores, na voz do grão-mestre da Casa Real dos Pedreiros-Livres da Lusitânia, fundada quatro ou cinco anos antes, pelo Cor. de Infantaria Hugh O’Kelly. Os maçons interrogados descreveram à Inquisição as cerimónias, os graus e os níveis da organização. Na ocasião, a maçonaria não foi considerada uma ameaça ou um atentado à fé católica.

Cinco anos depois, esta atitude de aparente benevolência acabaria por se



alterar. A 14 de março de 1743, Jean Coustos, um Suíço acusado de ser chefe dos franco-maçons ou pedreiros-livres, foi detido, após uma denúncia feita no ano anterior. Coustos não fazia segredo da sua condição de maçom, tendo explicado a várias pessoas que a congregação não era prejudicial à religião ou ao Estado. Em fevereiro de 1743, nenhuma das testemunhas ouvidas pela Inquisição no inquérito preliminar conseguiu elucidar os inquisidores sobre o que se fazia nas reuniões. Algumas referiram que eram levados instrumentos de pedreiros, pares de luvas e aventais de couro, e que havia sinais de reconhecimento mútuo. A 4 de março, depois de ouvidas várias testemunhas, os inquisidores concluíram finalmente que se tratava da mesma instituição reprovada pelo documento pontifício *In Eminenti*, de Clemente XII. Nesta carta apostólica recomendava-se que os inquisidores punissem semelhantes sociedades, ainda que estas atuassem com o pretexto da bondade, da utilidade ou de outro fim semelhante. Coustos explicou os princípios da maçonaria, indicando como obra reguladora as *Constituições de Maçons*. Na sua argumentação, referiu que julgava que as condenações papais só se aplicavam aos católicos portugueses, insistindo que a maçonaria tinha como objetivo a entreatjada entre os seus elementos.

Coustos foi condenado a trabalhos forçados durante quatro anos. Acabou por ser libertado, em outubro de 1744, graças à intervenção diplomática de Inglaterra. Desta experiência resultou uma obra de sua autoria denunciando a perseguição antimaçónica, cujo título original era *The Sufferings of John Coustos for Free Masonry and for His Refusing to Turn Roman Catholic in the Inquisition at Lisbon where He Was Sentenced during Four Years to the Galley, and afterwards Released from thence by the Gracious Interposition of His Present Majesty King George II*.

Depois das perseguições da déc. de 1740, a maçonaria só voltou a ter alguma atividade em Portugal durante a segunda metade da vigência do Governo pombalino. O estabelecimento do conde de Lippe em Portugal, a convite de Pombal, para reorganizar os exércitos, bem como a presença de grandes comunidades de comerciantes ingleses e franceses foram vistas como as razões que explicam esse ressurgimento, que não contou com uma oposição ostensiva por parte do Governo pombalino.

Registou-se um incremento da maçonaria em Portugal a partir de 1762 e, durante o chamado consulado pombalino, que durou 27 anos, os membros da maçonaria não foram muito incomodados. Tendo em conta o conhecido perfil repressivo da ação política pombalina em relação a tudo o que escapava ao controlo do Estado, alguns historiadores, como A. H. de Oliveira Marques, procuraram compreender esta tolerância pombalina em relação à maçonaria através da tese de que o secretário de Estado de D. José I, Sebastião de Carvalho e Melo, teria sido iniciado na maçonaria em Londres ou em Viena de Áustria, onde foi embaixador. No entanto, não se descobriram provas documentais concludentes desta pertença de Pombal à maçonaria regular, como concluiu António Ventura, na sua recente e monumental *História da Maçonaria em Portugal*: “falta provas de que tal tenha sucedido” (VENTURA, 2013, 33).

Um dos casos emblemáticos de não atendimento pelo Governo pombalino a denúncias de atividade maçónica aconteceu precisamente numa das regiões de emergência desta nova dinâmica associativa: a Madeira. O governador apresentou queixas à Corte contra indivíduos que estariam a organizar lojas de pedreiros-livres no Funchal. O processo foi arquivado e ficou sem resposta.



No reinado de D. Maria, observou-se um recrudescimento das perseguições à atividade maçónica, através das instituições de controlo religioso e político, em que se destacaram alguns membros do episcopado, a Inquisição e o intendente-geral da Polícia, Pina Manique.

Acentuaram-se, a partir das duas últimas décadas do séc. XVIII, as denúncias que apontavam para a constituição de uma rede maçónica em Portugal, tendo como epicentro principal a cidade do Funchal, que era um porto estratégico de passagem de viajantes franceses e ingleses. As denúncias e devassas incluídas no edital da Inquisição mandado ler em todas as igrejas do arquipélago madeirense permitem ter uma ideia da grande implantação da maçonaria no local, cujos membros, que atingiam já cerca de duas centenas, eram recrutados entre a aristocracia local, a burguesia endinheirada, os políticos, os militares e os clérigos. O aperto da vigilância inquisitorial, com identificações de membros, interrogatórios e prisões, levou à fuga de vários maçons para o estrangeiro, à autodenúncia e ao abandono das lojas. Note-se que tinha sido precisamente na Madeira que nascera a primeira reunião maçónica portuguesa, ou seja, como escreve António Loja, “a primeira Loja maçónica genuinamente portuguesa com cidadãos portugueses aceites como irmãos” (LOJA, 1986, 247). Também foi na Madeira que se registaram as mais violentas devassas contra membros da maçonaria.

Os ideais da fraternidade humana eram acolhidos por um novo tempo histórico, no quadro da luta empreendida contra o despotismo régio e contra a autoridade secular da Igreja. Acrescia a tudo isto o facto de muitos membros da maçonaria estarem envolvidos ou, em alguns casos, na dianteira e liderança revolucionária de movimentos responsáveis por fazer

derruir a velha ordem política absolutista, levando consigo na mesma avalanche demolidora a Igreja Católica.

Conforme observou a historiadora Maria Helena Carvalho dos Santos, nos últimos anos do séc. XVIII, a maçonaria era uma instituição organizada, mas ainda assim perseguida (SANTOS, 2007, 1090). Na viragem do séc. XVIII para o séc. XIX, desenvolveu-se um poderoso imaginário antimacónico, da responsabilidade da propaganda legitimista associada aos sectores sociais e religiosos descontentes e preocupados com o processo de derrocada da velha ordem, configurada no Antigo Regime monárquico e absolutista. O sismo social, ideológico e político que a Revolução Francesa de 1789 começou a provocar foi visto como consequência de uma grande conspiração, onde as organizações secretas teriam tido um papel determinante.

Um emblemático representante da produção de ideografia antimacónica foi o P.^o José Agostinho Macedo, que replicou, em Portugal, as teses do célebre autor francês antimacôm Abade Barruel, através da obra *O Segredo Revelado, ou a Manifestação do Sistema dos Pedreiros-Livres, e Iluminados e a Sua Influência na Fatal Revolução Francesa*. Macedo tornou-se um dos mais corrosivos propagandistas antimacónicos da sua época, alinhando, no reinado neoabsolutista e antimacôm de D. Miguel, entre 1829 e 1834, com a corrente tradicionalista que fez da maçonaria sua arqui-inimiga. Em diversos libelos, entre os quais se destacou o periódico *A Besta Esfolada*, o P.^o José Macedo acusava os membros das sociedades secretas de serem perversos e perigosos conspiradores contra a ordem moral e política estabelecida. Pelo mesmo diapasão afinavam autores como Fr. Fortunato de São Boaventura, com libelos emblemáticos como *O Maço Férreo Antimacónico*.



Nesta propaganda, o antimaçonismo radical caracterizava as lojas dos pedreiros-livres como antros de conspiração onde conluiavam ateus, livres-pensadores, judeus e protestantes, com vista à ruína da Igreja Católica e da monarquia. Daí que no antimaçonismo se misturem e se confundam outras correntes anti muito produtivas de explicações conspirativas da dinâmica social, como o antissemitismo, o antiprotetantismo e o antifilosofismo. Em linha com os ideólogos legitimistas e tradicionalistas, o neoabsolutismo miguelista tomou medidas eficazes de proibição das sociedades secretas, considerando-as o motor do liberalismo e da derrocada da ordem social legitimista. O movimento contrarrevolucionário e filolegitimista adotou, em Portugal, a hermenêutica do padre e escritor francês Augustin Barruel (1741-1820), consignada na sua obra de referência, *História do Clero perante a Revolução Francesa*, publicada em 1797, e noutras que se lhe seguiram. Os opositores do projeto liberal tenderam a observar uma grande conspiração maçónica na expulsão dos Jesuítas, na abolição da Inquisição e na ruína dos pilares fundamentais que sustentavam a ordem social do Antigo Regime, assente na aliança entre o trono e o altar. Aliás, Barruel, noutras obras, como *Memórias para a História do Jacobinismo*, chegou mesmo a denunciar a existência de uma conspiração contra o cristianismo no seu todo, embora considerasse que nem todos os maçons e nem todas as obediências maçónicas estariam a intentar este escopo, mas sim determinados sectores ímpios, designados por seita dos Iluminados.

De facto, a maçonaria passou a ser cada vez mais identificada com uma “sociabilidade de contestação, e entre os irmãos passaram a fazer parte muitos radicais e republicanos, os quais começaram a usar a Maçonaria ou a inspirar-se nas suas ins-

tituições para se organizarem” (RAMOS, 2009, 349).

O engrossar da corrente do anticlericalismo foi inevitável. No decurso deste processo revolucionário, que se desenvolveu da Revolução Francesa até à instauração dos regimes republicanos na Europa, num movimento que influenciou o resto do mundo, a Igreja foi também frontalmente atacada. Os sécs. XVIII e XIX foram profícuos em perseguições à Igreja e às suas organizações de perfil mais internacionalista, que se vieram a apelar de ultramontanas, culminando na expulsão das ordens religiosas pelo dec. de 28 de maio de 1834, ao qual se seguiram vários outros projetos legislativos para impedir a implantação dos institutos religiosos que tinham voltado a entrar em Portugal a partir da segunda metade do séc. XIX, como é o caso do empenho em dissolver a Congregação das Irmãs da Caridade (dec. de 22 de junho de 1861). Segundo Zuzarte de Mendonça, “pouco faltou para se pedir a cabeça dos católicos e dos padres”. O autor considerava os programas apresentados pelo Governo português como “maçónicos”, com a maçonaria a ser acusada de “descristianizar” as famílias. Zuzarte de Mendonça concluía ainda: “A Maçonaria odeia-nos de morte. É preciso dar-lhe combate e estar sempre preparado para a luta” (MENDONÇA, s.d., 89). Também o combate ao clericalismo se acentuou, bem como a laicização das escolas, daí decorrendo uma vasta literatura de feição anticlerical.

Em razão deste afrontamento, a maçonaria passou a ser demonizada pela Igreja e vista como um grande inimigo a temer. Num jogo de espelhos marcado pelo comércio propagandístico dos estereótipos, Igreja e maçonaria emergiram, na história, como inimigas em rota de colisão, produzindo uma dança de demónios, em que cada lado tentou representar o

adversário com as cores mais terríveis. A figura do dissemelhante construiu-se, assim, como um desvio em face do que se vê aquém, combinando de formas insólitas a visão do outro. A maçonaria foi muitas vezes olhada com desconfiança e vista como um atentado aos valores da Igreja, ripostando, a partir das suas fações mais radicais, numa longa campanha contra a Igreja Católica.

O século de Oitocentos foi o século da ascensão da maçonaria e da sua plurirramificação, marcando a agenda política e social. Foi o século das grandes mudanças sociais. As guerras liberais e a instabilidade política, com a ascensão e a queda de regimes e de atores políticos, tiveram o envolvimento de elementos das lojas maçónicas, nem sempre em paz entre elas, a fermentar este século de estruturais transformações históricas. Desde a Revolução Liberal ao Cabralismo, passando pela Regeneração, a maçonaria teve a participação de protagonistas relevantes alistados nas suas fileiras, como D. Pedro Mouzinho da Silveira, Costa Cabral e o duque de Saldanha, só para referir os mais emblemáticos.

Algumas das acusações que se tornaram recorrentes eram o espírito clientelar e os jogos de interesses que preponderavam na maçonaria, de que é emblemática esta invetiva do duque de Palmela, proferida num discurso perante a Câmara dos Deputados: “a filiação nesta corporação era reputada atualmente como um meio de obter proteções profícuas, ou empregos, e substituíra em parte uma lei de habilitações” (PALMELA, 1846, 112).

Uma análise de jornais e panfletos do período republicano mostra uma tentativa de desmistificar a imagem negra da maçonaria e com isso dissolver os rumores antimaçónicos que se faziam sentir na sociedade portuguesa. O jornal *A Voz*,



**Pedro de Sousa Holstein,
1.º duque de Palmela (1781-1850).**

acompanhado do subtítulo “Não há maçonaria em Portugal”, afirmava que o país não podia tolerar uma associação secreta, uma vez que era ilícita, segundo o Código Penal, e que as reuniões maçónicas se limitavam a encontros e a jantares que nada tinham de secreto e que se realizavam abertamente no Grémio Lusitano. Diversas páginas de jornal compiladas por Cunha Dias mostram uma campanha a favor da maçonaria, na tentativa de apagar a imagem de uma sociedade secreta, com poderes ocultos.

Apesar do abismo de incompreensão e da proibição de relações entre a Igreja e a maçonaria, o historiador António Reis explica que esse fenómeno não se reduziu à verificação de admissões em conjunturas da vida europeia, perturbadas por convulsões (como foi o caso da Revolução Francesa) ou angústias existenciais que predispunham as almas à tentação de experimentar o oculto; segundo ele, “a explicação há de encontrar-se na convergência de elementos de compreensão (a começar pelo fio cronológico) – uma forma de realização de sociabilidade e uma



plataforma alargada de crença religiosa que a Maçonaria tinha para oferecer aos seus membros que, logo por isso, não se reviam nos destinatários do anátema pontifício; e menos ainda temiam o ditame quando ele vinha de quem acumulava ainda o poder temporal” (REIS, 2001, 164).

A emergência, nos anos 20 e 30 do séc. xx, do fascismo e do comunismo criou um ambiente desfavorável à existência de sociedades secretas com liberdade de pensamento e ação fora da alçada dos Estados fundados nestas ideologias políticas. A maçonaria foi olhada com desconfiança e foi objeto de proibição, quer sob os novos regimes comunistas, quer sob os regimes fascistas. Portugal não foi exceção. O Governo de Salazar proibiu, com a lei de 21 de maio de 1935, as sociedades secretas no Estado Novo e ordenou o encerramento do Grande Oriente Lusitano, através da port. de 21 de janeiro de 1937. Convencido de que a sua obra de restauração nacional estava ameaçada pelas lojas, pediu a Abel de Andrade, professor de Direito da Univ. de Lisboa, e ao deputado José Cabral que lhe enviassem um relatório, que, apresentado na Câmara, se converteria em projeto de lei de defesa contra as sociedades secretas, que acabaria por ser aprovado e promulgado oficialmente pela portaria supracitada. A lei em questão, com o n.º 1901, tornou-se pública pelo ministro da Justiça e por decreto da Assembleia Nacional. As sociedades secretas eram novamente postas em questão na Europa, por meio de uma lei que tinha muito em comum com a lei fascista italiana, promulgada 10 anos antes (BENIMELI, s.d., 231-232). A lei de 21 de maio de 1935 teve ampla difusão e repercussão nas revistas antimacônicas da época, em especial na *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, publicada em Paris, a 1 de novembro de 1935. A lei é duramente criticada por alguns circuitos intelectuais

e por periódicos. O poeta Fernando Pessoa é um dos intelectuais que mais ataca os antimaçons, referindo-se a eles como completamente ignorantes nos assuntos que dizem respeito à maçonaria, num artigo publicado no *Diário de Lisboa*, a 4 de fevereiro de 1935 (*Id., Ibid.*, 235-236).

As décadas de 60 e 70, em Portugal, vão constituir uma época de atenuação do clima de combate contra a maçonaria, quer por parte da Igreja, quer por parte do Estado. O Concílio Vaticano II, concluído em 1965, e a Revolução de 25 de abril de 1974 vão simbolizar esses pontos de desanuiamento.

O Concílio Vaticano II, acontecimento que marcou uma viragem por parte da Igreja em relação à sua atitude face às realidades temporais, inaugurou uma etapa de maior abertura, diálogo e compreensão, tanto mais que a própria Igreja transformou o seu olhar frente ao mundo contemporâneo e evoluiu no sentido de incorporar a defesa de valores preconizados séculos antes pela maçonaria, como a tolerância e o ecumenismo. O Código de Direito Canónico (CDC) de 1983 omite qualquer referência à maçonaria, adaptando o cân. 2335 do CDC anterior, que excomungava *ipso facto* os inscritos em “seita maçónica”, na nova redação patente no cân. 1734: “Aquele que entra para uma associação que conspira contra a Igreja deve ser punido com justa pena; aquele que promove ou dirige tal associação, no entanto, deve ser punido com interdito”.

A “crescente ambivalência” (OLIVEIRA, 2013, 89) da posição da Igreja sobre a maçonaria conheceu outro momento em 1974, quando o cardeal Franjo Seper, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e autor do documento *Mysterium Ecclesiae*, enviou uma carta ao cardeal John Krol, de Filadélfia, e a outros sobre a força e o significado do cân. 2335 do CDC de 1917. Nessa missiva, o cardeal Seper



afirmava que o cânone permanecia em vigor, mas que, uma vez que as leis penais eram sujeitas a interpretação estrita, a excomunhão só seria aplicável aos católicos que aderissem a organizações que conspirassem ativamente contra a Igreja Católica. A carta foi interpretada por muitos como assinalando que as antigas restrições contra a filiação de católicos romanos na Maçonaria haviam sido removidas (*Id., Ibid.*, 2013, 89).

Em 1978, foi eleito o Papa João Paulo II e as posições mais conservadoras da Igreja em relação à maçonaria voltaram a ganhar preponderância. A 2 de março de 1981, sete anos após a carta do cardeal Seper, a Congregação para a Doutrina da Fé repensou a questão da tolerância para com as instituições maçônicas. Este órgão da cúria romana emitiu a *Declaração sobre a Participação de Católicos em Associações Maçônicas*, na qual se indicava que a carta de 1974 – que era, aliás, uma carta “reservada” – dera “margem a interpretações errôneas e tendenciosas”, e que se confirmava que as regras antigas relacionadas com a maçonaria estavam em pleno vigor (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 17 fev. 1981, 2).

O CDC de 1983 parece diferenciar a simples adesão a uma loja, para a qual a punição é uma pena justa, da promoção ou detenção de cargos em tal sociedade, para a qual o castigo é um interdito. Um interdito é uma pena através da qual os fiéis católicos, permanecendo em comunhão com a Igreja, estão proibidos de receber os sacramentos e de participar em determinados atos sagrados, nomeadamente de celebrar ou assistir a ofícios divinos e de receber enterro eclesialístico. Assim, onde os grupos maçônicos estão determinados a conspirar contra a Igreja, os católicos com responsabilidade de liderança em tais lojas estão sujeitos a uma penalidade mais severa do que aquela a

que estão sujeitos os membros regulares sem cargos de promoção da maçonaria (OLIVEIRA, 2013, 90)

Como consequência do novo CDC e da referida carta do cardeal Seper, a Igreja foi confrontada com a necessidade de responder à possibilidade de adesão de católicos à maçonaria quando não ocorre conspiração contra a Igreja Católica. Influenciada pelas declarações da Congregação para a Doutrina da Fé e pela reversão da tendência de curta duração para o ecumenismo, em 1985, os bispos americanos publicaram um relatório intitulado “maçonaria e religião naturalista”, onde declaram que, apesar de não se ser excomungado por se ser maçom, é pecado pertencer a organizações maçônicas. O raciocínio dos bispos dos EUA é que os princípios da Maçonaria são irreconciliáveis com os da Igreja. O relatório cita um estudo aprofundado realizado pelos bispos da Alemanha e o estudo sobre a maçonaria norte-americana realizado por William Whalen, bem como fontes que afirmam que os princípios e rituais básicos da maçonaria encarnam uma religião naturalista, sendo a participação nesta incompatível com a fé e a prática cristãs. Aqueles que conscientemente abraçam esses princípios estão, pois, a cometer um pecado grave.

A impossibilidade de qualquer aproximação entre a Igreja Católica e a maçonaria ficou definitivamente estabelecida pela já mencionada *Declaração sobre a Maçonaria*, publicada em 26 de novembro de 1983 no jornal oficial do Vaticano, *L'Osservatore Romano*, e assinada pelo cardeal Joseph Ratzinger: “Os fiéis que pertencem às associações maçônicas estão em estado de pecado grave e não podem receber a sagrada comunhão”. A *Declaração* fora aprovada pelo Sumo Pontífice João Paulo II, que ordenara a sua publicação.



Na sua edição de 11 de março de 1985, *L'Osservatore Romano* (em língua inglesa) publicou um artigo esclarecendo que a maçonaria tem uma concepção relativista da moral, que é inaceitável para o catolicismo. O mesmo foi reafirmado pelo cardeal Poupard, em 2001, embora concedendo que poderia ser aceitável um diálogo e uma colaboração, a certos níveis, com a maçonaria, desde que tal não implicasse a procura de entendimento em questões doutrinárias, mas apenas em tarefas relacionadas com o bem comum da humanidade. Esta posição foi renovada em documentos posteriores.

É difícil encontrar um tema sobre o qual as autoridades da Igreja Católica se tenham pronunciado tão reiteradamente como no caso da maçonaria: de 1738 a 1980, conservam-se nada menos de 371 documentos, aos quais se devem acrescentar abundantes intervenções dos dicastérios da cúria romana e, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, as não menos numerosas declarações das conferências episcopais e dos bispos de todo o mundo. Tudo isto indica que nos encontramos perante uma questão vivamente debatida, fortemente sentida e cuja discussão não se pode considerar fechada (GIL, 1996).

Por seu lado, ao longo das primeiras quatro décadas de democracia em Portugal, não houve perseguições institucionais à maçonaria, mas surgiram frequentemente livros e artigos de imprensa com polémicas e denúncias associadas à presença conspiradora de organizações secretas por detrás de lutas de poder e de decisões governamentais. A apetência regular da comunicação social por estas notícias, que dão azo a muitas especulações, é bem reveladora da permanência do imaginário da conspiração, que liga a maçonaria ao poder e à gestão dos seus meandros. Como refere Rui Ramos, “o velho antimacão não desapare-

ceu, continuando a estimular as imaginações na imprensa e na literatura popular. A atenção que é dada à provável filiação maçónica de personagens públicas, sobretudo quando envolvidas em ‘escândalos’, revela uma perene suspeita em relação a uma organização secreta. Foi o que se viu em Portugal, em 1999, com um caso judicial envolvendo a direção de uma instituição do ensino superior do sector privado (a Universidade Moderna). A imprensa enfatizou a filiação dos principais arguidos numa Loja maçónica e a acusação pública, em tribunal, atribuiu-lhes o fim de ‘tomar o poder’ – um curioso eco da teoria dos planos de dominação universal geralmente assacados às sociedades secretas” (RAMOS, 2009, 413).

No começo do séc. XXI, vieram a lume com abundância em Portugal notícias, reportagens e livros de toda a ordem, apontando pessoas e explicando desta maneira a queda e a ascensão de figuras públicas; foi o que aconteceu com as polémicas em torno dos casos do Serviço de Informações de Segurança, da Univ. Lusófona e de outras instituições.

Em suma, a maçonaria foi, desde o início, objeto de suspeita, entendível no âmbito do seu aparecimento e do seu modelo de organização e quadro de valores, que entraram em choque com o *status quo* religioso e político instituído. Descontando as questões teo-dogmáticas, os formalismos rituais e as fidelidades juramentais, há um território de valores comuns que pode favorecer um diálogo entre instituições que estiveram de costas voltadas e em guerra propagandística frequente ao longo da história; com efeito, os valores da tolerância, do ecumenismo, do respeito pela diferença, do pluralismo, da fraternidade, da liberdade de consciência, do amor à humanidade no seu todo, da defesa da dignidade humana tornaram-se consensuais, permitindo



constituir um campo de diálogo que ultrapasse as velhas querelas e o clima de suspeita que vigorou durante séculos, embora as posições de incompatibilidade e de alguma desconfiança se mantenham. Esta desconfiança é favorável à promoção de especulações várias. A questão do segredo ou a prática de uma existência discreta, tanto na maçonaria como noutras instituições, acabam por constituir a cortina de fumo e de mistério que dá lugar a todo o tipo de imaginação. A maçonaria e a sua influência transformadora das sociedades e culturas nos sécs. XIX e XX foram atacadas quer pela capacidade de atração de membros ilustres, quer pela sua ação discreta, suscitadora de um imaginário constituído em torno de si, pintado com cores terríveis por parte dos seus detratores, e com cores luminosas por parte dos seus defensores.

Bibliog.: ABREU, Luís Machado de, “O trono e o altar no discurso anticlerical português”, in RAMOS, Luís A. de Oliveira *et al.* (orgs.), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 33-46; “Acta apostolicae sedis 73 [1981]”, *L’Osservatore Romano*, 9 mar. 1981, pp. 240-241; BARATA, Alexandre Mansur, *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada e Independência do Brasil (1790-1822)*, São Paulo/Juiz de Fora, Annablume/Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006; BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970; BENIMELI, José A. Ferrer, *El Conturbenio Judeo-Masónico-Comunista*, Madrid, Istmo, s.d.; *Id.*, *Masoneria despues del Concilio*, Barcelona, Editorial AHR, 1968; *Id.* (coord.), *La Masoneria en la España del Siglo XIX*, León, Junta de Castilla y Leon, 1987; *Id.*, *La Masonería Española*, Cadiz, Istmo, 1996; *Id.*, *La Masonería*, Madrid, Alianza Editorial, 2001; COUSTOS, John, *The Sufferings of John Coustos for Free Masonry and for His Refusing to Turn Roman Catholic in the Inquisition at Lisbon*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004; DENZINGER, Heinrich, e HUNERMANN, Peter, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion, Symbolorum,*

Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Barcelona, Herder, 2006; DÉSAGULIERS, John T., “Dedication to his grace, the duke of Montagu”, in ANDERSON, James, e DÉSAGULIERS, John T. (orgs.), *The Constitutions of the Free-Masons, Containing the History, Charges, Regulations of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity*, London, William Hunter, 1723; DIAS, Cunha, *A Maçonaria em Portugal*, Lisboa, Celta, 1930; DIAS, Graça, e DIAS, José S. Silva, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, vol. 1, t. 1, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980; ECO, Umberto, *O Cemitério de Praga*, Lisboa, Gradiva, 2011; *Id.*, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Ocasionalmente*, Lisboa, Gradiva, 2011; FRANCO, José Eduardo, e PEREIRA, Zélia, “A construção do mito jesuíta no discurso maçónico em Portugal (1869-1910)”, in BENIMELI, José A. Ferrer (coord.), *La Masoneria Española en el 2000. Una Revisión Histórica*, vol. II, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, 2001, pp. 573-591; FRANCO, José Eduardo, e RITA, Annabela, *O Mito do Marquês de Pombal. A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José I pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio, 2004; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. II, Lisboa, Gradiva, 2007; GIL, Federico R. Aznar, “La Iglesia Católica y la masonería: incompatibilidad teológica?”, in BENIMELI, José Antonio Ferrer, *Masonería y Religión: Convergencias, Oposición, Incompatibilidad?*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 187-229; GREGÓRIO XVI, *Mirari Vos*, 1832; IBÁÑEZ, Amparo Fonseca, “La obediencia, fuente de poder. Masones y Jesuitas del siglo XIX”, in ENCISO, José Eduardo Rueca, *Los Imaginarios y la Cultura Popular*, Bogotá, Cerec, 1993, pp. 66-87; LOJA, António Egídio Fernandes, *A Luta do Poder contra a Maçonaria. Quatro Perseguições no Século XVIII*, Lisboa, INCM, 1986; MACEDO, José Agostinho, *Censuras a Diversas Obras*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1901; MACKAY, Albert Gallatin, *Os Princípios das Leis Maçônicas*, 2 vols., São Paulo, Universo dos Livros, 2009; MARQUES, A. H. de Oliveira, *História da Maçonaria em Portugal*, vols. I-III, Lisboa, Presença, 1990-97; MENDONÇA, Zuzarte de, *A Maçonaria. O Seu Programa e a Sua Acção*, Póvoa do Varzim, Livraria Povoense, s.d.; MOLLÈS, Dévrig, *La Invención de la Masonería. Revolución Cultural: Religión, Ciencia y*



Exilios, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de La Plata, 2015; OLIVEIRA, Adilson Luiz Pereira de, *Decodificando a Maçonaria: Ecumenismo, Intolerância e Diálogo*, Joinville, Clube de Autores, 2013; PALMELA, Duque de, “Discurso na Câmara dos Pares”, *Diário do Governo*, 21 fev. 1846; RAMOS, Rui, “Antimaçonismo. O mito das forças secretas da história”, in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp. 317-417; RATZINGER, Joseph, “Declaração sobre a maçonaria”, 26 nov. 1983; REIS, António do Carmo, “Maçonaria”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 163-168; *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n.º 19, 1 nov. 1935; RUIZ, Juan José Morales, *El Discurso Antimasónico en la Guerra Civil Española (1936-1939)*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2001; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Mysterium Ecclesiae*, 24 jun. 1973; *Id.*, “Declaração sobre a participação de católicos em associações maçónicas”, 17 fev. 1981; SANTOS, Fernanda, “La idea del sacerdote católico en los textos masónicos en el período del liberalismo português (1820-1910)”, in BENIMELI, José A. Ferrer (coord.), *La Masonería Española en la Época de Sagasta. XI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*, vol. II, Zaragoza, Cometa S.A., 2007, pp. 1117-1127; *Id.*, e FRANCO, José Eduardo, “A insustentável leveza das fronteiras. Clero católico na maçonaria e a questão do anticlericalismo e antimacçonismo em Portugal”, *Revista de Estudios Historicos de la Masonería Latina y Caribeña*, vol. II, n.º 2, dez. 2010-abr. 2011, pp. 53-65; SANTOS, Maria Helena Carvalho dos, “Maçonaria e Portugal entre os séculos. 1743-1820, 1871-1910, 1974-2016”, in BENIMELI, José A. Ferrer (coord.), *La Masonería Española en la Época de Sagasta. XI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española*, vol. II, Zaragoza, Cometa S.A., 2007, pp. 1089-1098; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, vol. VI, Lisboa, Verbo, 1981; VENTURA, António, *Uma História da Maçonaria em Portugal (1727-1986)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

JOSÉ EDUARDO FRANCO
FERNANDA SANTOS

Antimaniqueísmo

Não parecem caber no âmbito de um dicionário os infinitos usos analógicos constantes daquele lugar-comum, corrente desde a crítica literária até ao jornalismo desportivo, que consiste em apodar de maniqueísta a atitude de ver o bem e o mal, puros e separados, em duas partes contendentes. Independentemente da justeza de tal lugar-comum, na aceção mais estrita, aqui relevante, entende-se por maniqueísmo a doutrina do persa Mani (Manes ou Manichaios, em grego), que cruza sincreticamente o mazdeísmo de Zoroastro, substrato religioso tradicional da Pérsia, com o pessimismo cosmológico das religiões orientais e os gnosticismos judeo-cristãos muito difundidos nos sécs. II e III. O traço mais característico é o seu dualismo metafísico e cosmológico, *i.e.*, a explicação do ser e do mundo a partir de dois princípios subsistentes em si mesmos, o Bem, ou princípio da Luz – que se confunde com a unidade e simplicidade do espírito – e o Mal, ou princípio das Trevas – que se identifica com a multiplicidade da matéria. De ambos decorrem emanações que, no mundo, se misturam em perene combate. No ser humano, esse combate é travado entre uma alma noética ou “luminosa” e a alma corpórea ou “tenebrosa”, puros episódios fenoménicos do combate cósmico e, portanto, personagens menores – e, no fundo, irresponsáveis – desse drama. A soteriologia aponta para o confinamento do Mal, *i.e.*, para a reposição da separação primordial entre os dois princípios e as suas emanações, o da Luz, a norte, chefiado pelo Pai da Luz, e o das



Trevas, a sul, chefiado pelo Príncipe das Trevas. Entretanto, porém, em estado de interpenetração e de luta, sucedem-se várias emanações, ou *aiona* (*saecula*, em latim), do Pai da Luz, entre as quais Jesus e o próprio Mani, vindos ao mundo material para despertar Adão, que fora criado por malícia para aprisionar mais luz na sua veste de carne, mas podia salvar-se, acolhendo o conhecimento por eles revelado. No ser humano, esta soteriologia cósmica implica uma ascese do noético sobre o corpóreo (traduzida, para os eleitos, em práticas como a abstinência de carne e a rejeição da propriedade e do matrimónio), em ordem a uma progressiva libertação do primeiro relativamente à prisão do segundo. Aos eleitos cabia a iluminação dos auditores, em ordem ao conhecimento da verdade (*gnosis*); a estes auditores, posto que incapazes de renunciar à perpetuação da maligna mistura entre carne e espírito (pelo matrimónio), caberia a prática da oração, do jejum e da esmola – entendida sobretudo como oferta de alimentos aos eleitos, de quem constituiriam a base de recrutamento –, bem como a perpetuação do conhecimento recebido.

Só no séc. xx foi possível aos eruditos, e a muito poucos, o acesso direto a documentação maniqueia e, portanto, ao conhecimento da doutrina e da organização conhecidas por maniqueísmo. Datam de 1904 os achados de Turfan, na rota da seda (China), e de 1930 os da biblioteca de Medinet Madi (Egito). Os mais antigos textos maniqueus, entre os quais alguns atribuíveis ao próprio Mani (como o *Shabuhragan*, o Livro de Sapor, imperador dedicatário do resumo doutrinário, e a *Epistola Fundamenti*, refutada por S.¹⁰ Agostinho em *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti*), foram sendo descobertos em línguas como o persa, o parto, o copta, o turco e em línguas da China,

em cuja vastidão a hierarquia maniqueia persistiu abertamente até ao séc. x d.C. e, mimetizada (em grupos ascéticos taoístas), até ao séc. XIII. Até ao séc. xx, portanto, o maniqueísmo só indiretamente foi conhecido, por via de referências por parte de filósofos neoplatónicos – como Amónio Sacas, mestre de Orígenes, e Alexandre de Licópolis, autor de um *Contra Manichaei Opiniones* (transmitido, aliás, à sombra da condição episcopal do seu autor) – e por intermédio do antimaniqueísmo dos Padres da Igreja. Tal como se verificou em fenómenos análogos, como o acesso indireto a heresiarcas e a fontes anticristãs, como Celso ou Frontão de Cirta, pesem embora a fragmentariedade e a parcialidade inerentes ao procedimento de exposição e de refutação, as descobertas desses textos atestaram, mais uma vez, a fidedignidade dos géneros polémicos antigos no que concerne ao debate de ideias, o que nos deve refrear a prontidão em reduzir o antimaniqueísmo à atitude caricaturista da cultura em negativo.

Poderia considerar-se que a própria Paixão de Mani, nome litúrgico que designava a queda em desgraça política do fundador e o seu suplício em 274, sob Bahram I (segundo sucessor do grande Sapor, seu mecenas), foi o início do antimaniqueísmo. Todavia, apesar de constituir inequivocamente o ponto de partida de uma persistente perseguição política – que, com exceção do Turquestão, em que foi religião de Estado no séc. ix, levará à completa extinção da organização maniqueia nos vários impérios do primeiro milénio –, não podemos deixar de considerar que não se trata de uma perseguição especificamente antimaniqueia, mas sim de uma geral proscricção do estrangeiro no Extremo Oriente, e de toda a alternativa gnóstico-dualista no mundo cristão, primeiro, e muçulmano,



depois. É, portanto, àquele *corpus* literário, tecido, por um lado, em torno da exposição e da refutação da metafísica e ética maniqueias e, por outro, da apologia da Igreja Católica e da sua autoridade face à hierarquia dos sequazes de Mani, que se deve propriamente a designação de antimaniqueísmo. Pouco mais será possível, no presente contexto, do que elencá-lo e formular a refutação fundamental, a saber, a da substancialização do mal.

Texto fundante e inspirador do antimaniqueísmo subsequente são os *Acta Archelai*, de 348 (limite *post quem*, constituído pela mais antiga referência, na VI *Catequese* de S. Cirilo de Jerusalém), assim designados por ser em latim a versão integral que chegou até nós, de provável versão grega a partir de um original siríaco, segundo S. Jerónimo (*De Viris Illustris*, 72). Além de uma série de debates de Arquelau, bispo de Cárcara, na Mesopotâmia, contra Mani, o escrito inclui uma narração considerada de carácter puramente ficcional, que na realidade não visa mais do que aplicar a Mani o *topos* apologético da *genealogia errorum*, remontando invariavelmente a Simão Mago. Para além do retrato grotesco e caricatural do heresiarca (que não prescinde de outro *topos* da historiografia greco-romana antiga, qual o de persa maldito, encarnação do outro, irreduzível e perene inimigo), é ele que oferece aos sucessivos polemistas a fonte das mais antigas citações de Mani e da sua exegese. Com os *Acta Archelai* rivalizam de perto os dois primeiros dos quatro livros *Contra Manicheos*, do bispo Tito de Bostra, na Arábia (m. 375), tratado completamente acessível numa versão integral siríaca. Claramente inscrito na tradição exegética antioquena, encontra a sua melhor inspiração antimaniqueia na defesa do sentido literal da Escritura. No mundo grego, referências frequen-

tes contra o maniqueísmo encontram-se ainda, nos dois séculos seguintes, em Teodoro de Ciro e Severo de Antioquia (além de no já mencionado Cirilo de Jerusalém). Mas foi no mundo latino, ainda nos fins do séc. iv, sobretudo com S.¹⁰ Agostinho, que se estruturou a definitiva confutação capaz de guiar, a longo prazo, as condenações do maniqueísmo no mundo cristão. Especificamente antimaniqueias são uma fase e uma parte significativa da sua obra, quer em matéria exegética (*De Genesi adversus Manichaeos*, l. II), quer ética (*De Libero Arbitrio*, *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum, contra Faustum Manichaeum*, l. XXXIII), quer metafísica e antropológica (*De Duabus Animabus*, o já referido *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti, De Natura Boni*). É, porém, nas *Confissões*, ao narrar a atormentada indagação que, pelo amor da verdade, o levava a ser auditor, e daí à plenitude da fé católica, com a descoberta da bondade da matéria, que se encontra o melhor resumo dessa confutação: “Tornou-se para mim claro que as coisas corruptíveis são boas. Se não fossem boas, quer o fossem absolutamente, quer não o fossem, não poderiam ser corruptíveis”; *i.e.*, só se perde o que se tem. Sendo a corrupção uma privação de um bem, os seres múltiplos são corruptíveis precisamente na mesma medida em que possuem algum bem. “Concluí assim que tudo o que existe é bom e que esse mal cuja origem tanto me interrogava não é uma substância [...], pelo que compreendi com toda a evidência que tudo o que Vós criastes é bom e não há substância alguma que não tenha em Vós a sua origem” [tradução do autor da entrada] (AGOSTINHO DE HIPONA, *Confessiones*, liv. VII, 12, 18). E será ainda sobre esta base antimaniqueísta que o seu pensamento terá de alargar-se depois, no contexto do antipe-



S. Cirilo de Jerusalém (313-386).

lagianismo, à integração do mal moral na providência divina.

Na continuidade com este antimaniqueísmo fundamental, podemos encontrar duas avultadas teodiceias do pensamento medieval em S. Boaventura e em de S. Tomás de Aquino. No pano de fundo, estariam as recentes convulsões que haviam incendiado a Europa a partir, precisamente, de traços comuns que permitem associar valdenses, cátaros e albigenses à antiga mundividência maniqueia.

Na Modernidade, é possível identificar um neomaniqueísmo e um antimaniqueísmo explícitos na Ilustração de Setecentos. É particularmente significativa, neste sentido, a obra do napolitano Francesco Piro, da Ordem dos Mínimos de S. Francisco de Paula, com o fito de refutar a antiteodiceia do *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle (1647-1706), justamente percebida como neomaniqueísmo. Num diálogo fictício entre um filósofo cristão e Zoroastro (*alter ego* do autor), Bayle, apesar de formalmente o negar, faz pender o debate para uma

substancialização do mal, ou, pelo menos, para a sua incompatibilidade com a bondade divina. Fez-lhe eco, em meados do séc. XVIII, a polémica antimaniqueia entre o sobredito Francesco Piro e, entre outros, o seu confrade Gerardo de Angelis. Ao tratado *Della Origine del Male contra Bayle, Nuovo Sistema Antimaniecho* (Nápoles, 1749), seguiram-se, no mesmo ano, a *Risposta del P. Francesco Piro de' Minimi all'Opposimento che Fece il P. Gherardo degli Angioli al Suo Libro Intitolato L'Antimaniechismo e L'Antimaniechismo del P. Francesco Antonio Piro de' Minimi in miglior Forma Compendiato, Dichiarato e Difeso colla Nuova Aggiunta di Una Lettera Apologetica ed Una Dissertazione del Congruismo Universale* (1770).

Na Modernidade portuguesa (ou na contemporaneidade, segundo a cansada designação), podem ser encontrados traços de um certo neomaniqueísmo em Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno (com referências explícitas à raiz iraniana do messianismo) e Basílio Teles; pouco faltando em Junqueiro para explicitar a assonância maniqueia da sua substancialização do mal na natureza (com a redenção gnóstica pela evolução, reintegradora da unidade), que o leva à flagrante designação de “Satanás-Universo” (JUNQUEIRO, 1978, 51). Todavia, a apologética portuguesa ignorou a possível vertente maniqueia daqueles filósofos. O mesmo se pode dizer dos sobreditos movimentos libertários da Baixa Idade Média (valdenses, cátaros, albigenses), que tiveram pouca expressão entre nós e não suscitaram, por isso, reação em termos de teodiceia nos filósofos/teólogos do tempo, S.^o António e Pedro Hispano, mais interessados, *grosso modo*, em questões de gnosologia, nem em Álvaro Pais, bispo de Silves, de cujo *Colírio da Fé contra as Heresias* seria, embora, de esperar terreno mais propício. Exceção significativa a um carente antimaniqueísmo doméstico



será talvez a de Fr. Sueiro Gomes, cofundador da Ordem Dominicana. Sem poder identificar nos seus *Decretos Laicais* um destinatário especificamente maniqueísta, não deixa de ser certo, se o quisermos ver como antimaniqueísta prático, que o que o moveu até terras da Occitânia foi a paixão de combater cátaros e albigenses, indiscutíveis epígonos medievais do maniqueísmo.

Bibliog.: ADDANTE, P., *Il Movimento Anti-bayliano nel Mezzogiorno d'Italia dal Piro al Genovesi*, Bari, Levante, 1982; AGOSTINHO DE HIPONA, *Confessiones*; CAEIRO, G., “Sobre heresias medievais: em torno dos decretos de Soeiro Gomes”, *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. LVIII, 1982, pp. 433-446; CALIGIURI, W., *Francesco Antonio Piro e la Filosofia di Leibniz. Principio di Ragion Sufficiente e il Problema del Male*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2004; HANSEN, G. C., “Zu den Evangelienzitate in den ‘Acta Archelai’”, *Texte und Untersuchungen*, vol. 92, 1966, pp. 473-485; JUNQUEIRO, Guerra, *Prosas Dispersas*, Porto, Lello e Irmão, 1978; LÁZARO, M., “Dios permite el mal para el bien. Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser y del bien en Santo Tomás y San Buenaventura”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.º 21, 2014, pp. 95-103; ROCHA, A., *A Filosofia da Religião em Portugal (1850-1910)*, Porto, Universidade Católica Editora, 2013; SILEO, L., “Temporalia bona a tenebrarum principe creata. Tra metafísica e etica: il male e l’antimanicheismo bonaventuriano del *De Regno Dei*”, *Doctor Seraphicus*, vol. 38, 1991, pp. 57-96; TARDIEU, M., *Le Manichéisme*, Paris, PUF, 1981; VECCHI, A., “L’antimanicheismo nelle *Confessioni* di S. Agostino”, *Giornale di Metafisica*, t. 20, 1965, pp. 91-121.

JOSÉ CARLOS LOPES DE MIRANDA



Antímaoismo

Fenómeno político e ideológico de reação negativa à doutrina político-filosófica de Mao Zedong, também conhecida como marxismo-leninismo-maoismo ou pensamento de Mao, assim como aos seus adeptos e aos movimentos políticos que se disseminaram na esquerda internacional inspirados no novo modelo comunista chinês, particularmente a partir dos anos 60 do séc. xx.

No XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em fevereiro de 1956, Khrushchov denuncia Estaline e apresenta as suas polémicas teses, entre as quais a defesa da coexistência pacífica entre o bloco soviético e o bloco capitalista, encabeçado pelos Estados Unidos da América. O Partido Comunista Chinês (PCC), então liderado por Mao, opõe-se vigorosamente tanto às acusações feitas a Estaline (que encara como um duro golpe no movimento revolucionário internacional) como à tese da coexistência pacífica com os EUA, atitude que considerou ser revisionista e contrarrevolucionária. Não reconhecendo autoridade aos novos dirigentes da URSS, os líderes do PCC aclamaram Mao como o único digno sucessor de Estaline no comando do movimento internacional comunista e a República Popular da China como modelo ideal e político alternativo ao modelo soviético, pejorativamente caracterizado por Mao Zedong como social imperialismo. Neste período, e em consequência da cisão sino-soviética, surgem vários movimentos maoistas nos países desenvolvidos europeus, sobretudo em França, mas também nos EUA, no

Canadá, na Austrália e no Japão, que foram geralmente liderados por dissidentes dos partidos comunistas.

Do ponto de vista doutrinário, o maoísmo distingue-se das restantes interpretações marxistas pelo papel preponderante que atribui à estrutura social e à intervenção prática das classes na transformação da estrutura económica. Neste sentido, o maoísmo atribui maior relevância ao cultivo alargado e ao fortalecimento da consciência da classe operária, de modo a promover a adesão espontânea à revolução socialista na China. Baseando-se nas condições sociais e económicas chinesas, decorrentes de um modelo semifeudal e sustentado pela agricultura, o pensamento político de Mao distingue-se pela relevância e o carácter revolucionário que atribui à classe camponesa, reconhecendo-lhe capacidade de se organizar espontânea e autonomamente, sem necessidade da liderança de outrem.

Em Portugal, no final dos anos 60, formam-se vários movimentos políticos de influência maoísta, cuja base, tal como ocorreu noutros grupos maoístas europeus, é frequentemente constituída por militantes dissidentes do Partido Comunista. Em 1964, é fundada a Frente de Ação Popular, que se extinguiu no ano seguinte após repressão policial e o aprisionamento de vários dos seus membros; em 1966, surge a Liga Unitária de Ação Revolucionária. Porém, a forte repressão policial limitou bastante a intervenção dos grupos maoístas no cenário político e sindical. Um dos principais partidos maoístas portugueses, o Movimento de Reorganização do Partido do Proletariado (MRPP), que adota mais tarde a designação de Partido Comunista dos Trabalhadores Portugueses, foi fundado em 1970 por Arnaldo Matos e José Rosas e viria a atuar no meio universitário português como campo político privilegiado.



Mao Zedong (1893-1976).

Em 1972, durante um encontro de estudantes na Faculdade de Ciências Económicas e Financeiras de Lisboa, a PIDE, polícia política, assassinaria Ribeiro Santos, um militante ativo da Federação dos Estudantes Marxistas-Leninistas, movimento juvenil do MRPP. O clima repressivo imposto por esta polícia no meio académico, procurando limitar as ações e os direitos dos estudantes nas universidades, polos de reunião e debate político privilegiado, foi controlando e suprimindo a expressão política destes grupos clandestinos, que, até então, não eram mais do que grupos associativos informais de protesto contra o regime fascista, a guerra colonial e a política opressiva e financeiramente austera que o Governo de Marcelo Caetano implantava nas universidades portuguesas.

Somente após a queda do regime marcelista, e a consequente democratização do espaço político português, entrariam em cena novos partidos de orientação maoísta, agora com maior expressão popular e simpatia junto dos trabalhadores. Um dos principais partidos maoístas portugueses, a União Democrática Popular (UDP), tem como membro fundador



e principal figura Francisco Martins Rodrigues, ex-militante do Partido Comunista Português (PCP). Fundada a 16 de dezembro de 1974, a UDP nasce da fusão de três grupos marxistas-leninistas de orientação maoista: o Comité de Apoio à Reconstrução do Partido Marxista-Leninista, os Comités Comunistas Revolucionários Marxistas-Leninistas e a Unidade Revolucionária Marxista-Leninista, distinguindo-se esta última das restantes por assumir uma posição ideológica mais próxima do trotskismo. Ainda que gozando de menor influência política e dimensão partidária que o MRPP e a UDP, é ainda de referência o Partido Comunista Português Marxista-Leninista (PCP-ML), fundado em 1970, em Paris, sob a direção do Gen. Heduíno Gomes Vilar. Em 1975, várias cisões políticas no interior do PCP-ML dariam origem a novos partidos políticos: o Partido da União Popular, o Comité Marxista-Leninista Português – que mais tarde se fundiu com o Partido Comunista Português Reconstruído – e o Partido Comunista (Marxista-Leninista) Português, formado em 1978.

Todos estes novos partidos da esquerda portuguesa, muitas vezes autodesignada por esquerda radical ou mesmo extrema-esquerda, assumem como principal concorrente político, e adversário ideológico, o Partido Comunista Português, que mantinha até então relações próximas com a União Soviética, motivo pelo qual haveria de ser apelidado de revisionista e social-fascista pelos maoistas portugueses. Todavia, o facto de assumirem um inimigo comum e de partilharem posições políticas muito próximas não tornou os diversos grupos maoistas mais solidários entre si; pelo contrário, a atitude sectária e antiunitária do MRPP, da UDP e do PCP-ML, cada um dos quais reclamava para si o título de verdadeiro partido marxista-leninista e vanguarda

do proletariado português, agudizou uma forte concorrência política, por vezes violenta, entre aqueles partidos e outros movimentos do espectro marxista e anarcossindicalista português.

No período conhecido como “verão quente” de 1975, assistiu-se a um dos principais episódios de anticomunismo em Portugal e, por consequência, também de antimaoismo. Organizações de direita e extrema-direita, algumas com ligações a sectores militares próximos de Spínola e da Igreja Católica, como o Movimento Democrático pela Libertação de Portugal (MDLP), o Movimento Independente para a Reconstrução Nacional e o Exército de Libertação de Portugal, foram protagonistas de ações violentas contra partidos de esquerda, especialmente no Norte do país. Ataques bombistas, assassinato de militantes de esquerda e destruição de sedes de partidos foram alguns dos acontecimentos que caracterizaram a oposição de direita à influência dos partidos nacionais mais à esquerda nos órgãos de poder e na comunicação social, visando particularmente o PCP e a UDP. No seguimento do rapto e da tortura de um militar que estaria ligado ao MDLP, em maio do mesmo ano, o Comando Operacional do Continente (COPCON) deteve centenas de militantes do MRPP, que viria a ser mesmo impedido de participar nas eleições para a Assembleia Constituinte.

A repressão policial exercida sobre os militantes do MRPP granjeou ao 5.º Governo provisório, chefiado por Vasco Gonçalves, fortes críticas por parte da oposição socialista, comandada por Mário Soares, bem como do Partido Popular Democrático, e ainda de toda a esquerda radical, que consideraram que tal ato era politicamente motivado e antidemocrático. Ainda que não se tratasse de uma atuação com nítida mo-



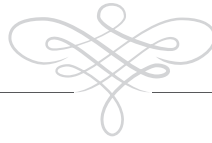
tivação política – uma vez que o MRPP assumia efetivamente uma apologia da luta armada das massas populares contra o Movimento das Forças Armadas e a instauração de uma guerra civil –, muitos interpretaram a ação do COPCON como uma tentativa de aniquilamento do MRPP por parte do PCP, nomeadamente através da influência que este partido teria sobre o Governo de Vasco Gonçalves.

Da ala esquerda da política portuguesa, o partido que mais ativamente criticou a ideologia maoísta foi o PCP, o principal inimigo assumido pelos partidos da frente maoísta. Na produção escrita nacional, destaca-se a obra de Álvaro Cunhal *Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*, assim como *A Farsa dos Pseudo-Radicais em Portugal* e *Maoísmo em Portugal* da autoria de José Manuel Jara. Estes escritos apresentam uma crítica sistemática dos princípios teóricos e do que consideram serem os desvios doutrinários apresentados e defendidos pelos partidos da nova esquerda radical. As direções dos partidos maoístas, fazendo a distinção dos apoiantes que se teriam deixado iludir pela “verborreia” maoísta, são apresentados como grupos de radicais pequeno-burgueses, desligados das massas operárias, constituindo uma pequena elite intelectual com a pretensão de ser a vanguarda do proletariado português. Acusados de branquear e ignorar o passado histórico das lutas operárias e o papel do PCP nestas, para Cunhal, os partidos maoístas assumem nitidamente a bandeira política do anticomunismo e do antissindicalismo. Assim, Cunhal encontra nestes partidos, não obstante o emprego das palavras de ordem e dos chavões marxistas-leninistas, um discurso político muito próximo do anarquismo individualista e do oportunismo económico. A apologia feita pela esquerda

radical da espontaneidade e a sua depreciação da organização partidária indicam nitidamente, para os comunistas Cunhal e Jara, tanto a impotência daqueles grupos para se organizarem como partidos de massas, como a sua perspectiva subjetivista e idealista pequeno-burguesa.



Bibliog.: impressa: ALEXANDER, Robert J., *Maoism in the Developed World*, New York, Praeger Publishers, 2001; *Cadernos Viva o Maoísmo*, n.º 1, 1978; CARDINA, Miguel, *Margem de Certa Maneira: o Maoísmo em Portugal 1964-1974*, Lisboa, Tinta da China, 2011; CUNHAL, Álvaro, *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*, Lisboa, Avante, 1974; FIELDS, A. Belden, *Trotskyism and Maoism*, New York, Praeger Publishers, 1988; *Id.*, “A Revolução de abril 20 anos depois”, *Vértice*, n.º 59, mar.-abr. 1994, pp. 5-20; GLASER, Daryl, e WALKER, David M. (coords.), *Twentieth Century Marxism*, London/New York, Routledge, 2007; JARA, José Manuel, *A Farsa dos Pseudo-Radicais em Portugal. Estudo Político e Teórico sobre os Grupos Maoístas e Trotskistas perante a Revolução*, Lisboa, Edições Sociais, 1974; *Id.*, *Maoísmo em Portugal. Ideologia Anarquista Contra-Revolucionária e Paródia Burguesa do Marxismo*, Lisboa, Edições Sociais, 1975; KNIGHT, Nick, *Mao Zedong on Dialectical Materialism*, New York, M. E. Sharp, Inc., 1990; *Id.*, *Marxist Philosophy in China*, Dordrecht, Springer, 2005; MEISNER, Maurice J., *Marxism, Maoism and Utopism*, Winsconsin, The University of Winsconsin Press, 1982; **digital:** CUNHAL, Álvaro, “Situação política e as tarefas do partido”, *Marxists Internet Archive*, 20 out. 1974: <https://www.marxists.org/portugues/cunhal/1974/10/20.htm> (acedido a 19 set. 2016); *Id.*, “Discurso no comício do PCP (Campo Pequeno - Lisboa)”, *Marxists Internet Archive*, 7 dez. 1975: <https://www.marxists.org/portugues/cunhal/1975/12/07.htm> (acedido a 19 set. 2016).



Antimaquiavelismo

Não são muitos os autores cujos escritos tenham sido objeto de tantas críticas, polémicas e distorções como sucedeu com Nicolau Maquiavel (1469-1527). Secretário e legado diplomático durante a efêmera experiência da República Florentina (1494-1512), mas também historiador, poeta e dramaturgo, Maquiavel foi sem dúvida o mais importante pensador político do Renascimento. Confirma-o a fama universal da sua obra-prima, *O Príncipe*, cuja data de composição convencional é o ano de 1513, apesar de ter sido publicada somente duas décadas depois, em 1532. Este breve tratado sobre os modos para alcançar e conservar o poder, redigido na época convulsa das guerras de Itália (1494-1529), mas também de grandes transformações, devidas, entre outros fatores, ao conflito entre a Espanha e a França e à expansão mediterrânica do império otomano, inovou profundamente a literatura dos conselhos e preceitos políticos, que tinha formado, durante a Idade Média, o género dos espelhos de príncipes. De facto, com respeito a esta tradição, *O Príncipe* abandonava a insistência no primado da conduta ética em favor de um realismo lúcido, que levasse os atores políticos a operar conforme as circunstâncias, aproveitando a fortuna, alternando engenho e força, e, no caso de um soberano, sendo capaz de suscitar o amor e o temor no povo, segundo as exigências. Para além disto, Maquiavel esboçava o perfil de um príncipe que, tal como o Papa Alexandre VI Borja (pontífice entre 1492 e 1503), soubesse ser “grande simulador e dissimulador”, e para o

qual a aparência fosse mais importante do que a substância, sendo que muitas vezes, para as suas finalidades, deveria ir “contra a humanidade, contra a caridade, contra a religião” (MAQUIAVEL, *O Príncipe*, cap. XVIII).

Apesar do grande fascínio que *O Príncipe* exerceu entre os leitores ainda antes de ser publicado, devido também ao estilo seco e incisivo da sua prosa, foram expressões deste tipo que levaram prontamente várias vozes a acusar Maquiavel de ser um autor ímpio e imoral. Contudo, quando a Igreja romana incluiu os seus escritos no *Índice* dos livros proibidos (1559), as obras de Maquiavel já circulavam em milhares de exemplares impressos e, sobretudo, tinham já inspirado a produção de muitos pensadores políticos. Assim, a luta contra a leitura dos escritos de Maquiavel, na Europa católica como naquela protestante, foi acompanhada por um clima de suspeita relativamente a passos de obras que pareciam retomar à letra, ou ecoar, as ideias do secretário florentino. Paralelamente, difundiam-se cada vez mais imagens e estereótipos negativos acerca de Maquiavel e do seu pensamento, apresentados como perigosos e diabólicos. Foram desenvolvidos através de uma literatura de controvérsia, não desprovida de ambiguidade, a qual deu uma contribuição decisiva para a formação de uma corrente robusta e duradoura, mas de modo nenhum homogênea: o antimaquiavelismo.

A influência da representação em negativo atingiu também os estudiosos modernos, como demonstra de maneira evidente a historiografia sobre a circulação de Maquiavel em Portugal, marcada durante muito tempo pelas interpretações avançadas em vários trabalhos, realizados entre os anos 60 e 70 do século passado, por Martim de Albuquerque. Se a importância do seu levantamento das ocorrências



relativas a Maquiavel na cultura portuguesa entre os sécs. XVI e XIX é incontornável, o sabor nitidamente antimaquiavelico da análise de Albuquerque invalida largamente as conclusões que apresentou acerca do impacto do autor de *O Príncipe*. De facto, quase prolongando a sensibilidade dos polemistas da idade moderna, talvez num esforço de fornecer uma imagem agradecida ao regime salazarista ainda vigente, Albuquerque procurou nos seus escritos confutar sistematicamente qualquer rasto de interesse para as ideias de Maquiavel. A tese fundamental é a de uma incompatibilidade radical entre este último, associado a Martinho Lutero, e a inclinação intrínseca dos Portugueses para o catolicismo e os seus valores morais, o que motivaria, “pelo menos no plano doutrinal, contestação generalizada” (ALBUQUERQUE, 2007, 81) contra o secretário florentino. Ao retomar a imagem de um Maquiavel “herege”, Albuquerque alinhava com os juízos dos autores que examinava, como o jurista Pedro Barbosa Homem, autor, em 1626, de um tratado contra as “monstruosidades de Maquiavel [...] dignas de Lutero” (*Id., Ibid.*, 63).

Um resquício de antimaquiavelismo, portanto, dificultou uma correta compreensão das dinâmicas de receção e rejeição de Maquiavel, das suas obras e das suas ideias em Portugal, até aos tempos recentes, que têm inaugurado uma nova e vivaz fase de investigação, a qual está a mudar em vasta escala a percepção da sua substancial ausência na história intelectual portuguesa. A remoção de Maquiavel do panorama dos autores de referência na cultura portuguesa dos séculos passados é ainda mais paradoxal se considerarmos que pesquisas recentes demonstraram não só as ambivalências e oscilações do antimaquiavelismo oficial, mas também a excepcional precocidade com que alguns humanistas portugueses



Nicolau Maquiavel (1469-1527).

reelaboraram as ideias provocadoras do autor de *O Príncipe* e as integraram em seus escritos.

No texto manuscrito de um panegírico de D. João III, que o humanista João de Barros teria declamado na presença da corte, em Évora, em 1533, encontra-se um dos primeiros exemplos de inclusão de trechos inteiros tirados de Maquiavel, traduzidos para português e reinterpretados à luz de uma harmonização entre os antigos gentios e os modernos cristãos, *i.e.*, entre o valor militar dos romanos e o dos Portugueses. A questão não fora levantada em *O Príncipe*, mas nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, um comentário da secção inicial da obra historiográfica latina, publicado pela primeira vez em 1531, onde Maquiavel meditava sobre a Roma antiga, as evoluções do seu sistema político e as razões da ascensão e do declínio do seu poder, recorrendo também a comparações frequentes com o tempo presente. Entre os alvos polémicos de Maquiavel estava a Igreja de Roma, acusada de oferecer um espetáculo



quotidiano de corrupção e irreligiosidade, para além de ser a responsável principal da ruína e desunião política de Itália, sendo que o papa era suficientemente forte para impedir que outro príncipe se tornasse senhor de toda a península, mas débil demais para realizar aquele resultado. Contudo, a crítica contida nos *Discursos* era ainda mais radical e atingia o cristianismo em si, descrito como fé contemplativa e ultramundana, que, refulgindo “a honra do mundo”, enfraquece os ânimos e produz “a velhacaria dos homens, que interpretaram a nossa religião conforme o ócio, e não conforme a virtude”, ao contrário da “religião antiga”, a dos romanos, que, com os seus rituais civis e juramentos, e pese embora privada de verdade, “não beatificava senão os homens cheios de glória mundana, como era o caso de capitães de exércitos e príncipes de repúblicas” (MAQUIAVEL, *Discursos...*, liv. II, cap. II).

Entre as asserções de Maquiavel, a que inicialmente atraiu o maior interesse, como era de esperar no contexto do humanismo renascentista, foi a ideia de que a grandeza extraordinária da Roma antiga derivava de um vínculo entre os seus cidadãos, favorecido por uma falsa religião que os tornava leais entre si e corajosos em guerra. João de Barros não resistiu à tentação de recuperar este argumento de Maquiavel, dissolvendo o seu potencial corrosivo através de uma representação do cristianismo, na hierarquia do valor civil e militar, como evolução da religião dos romanos: “Se a religião dos gentios, reprovada e falsa, tinha poder, pelo apartamento dos vícios e limpeza do espírito, de causar tanta perfeição a quem a seguia, quanto mais se deve isto esperar da verdadeira fé de Cristo?” (BNP, cód. 3060, fl. 36v.).

A posição expressa nos *Discursos* constituía uma ameaça à retórica oficial das

Coroas ibéricas, exaltadora da construção dos impérios ultramarinos como triunfo de armas cristãs. Assim, foi a partir de uma defesa orgulhosa da nobreza cristã e do acordo pleno entre a intensidade da fé e o valor militar que, durante a sua estadia em Bolonha, nos anos 30 do séc. XVI, na companhia do humanista espanhol Juan Ginés de Sepúlveda (também autor de um escrito contra Maquiavel, publicado em 1535), o teólogo português Jerónimo Osório elaborou uma resposta contra o secretário florentino, finalmente chamado pelo nome, na qual a violência do ataque escondia alguma ambiguidade. *De Nobilitate Civili et Christiana* foi publicado em Lisboa, em 1542. Enquanto atribuía pensamentos alheios a Maquiavel, Osório criticava-o, apoderando-se de argumentos tirados dos próprios *Discursos*. Assim, se acusava Maquiavel de ter explicado a queda do Império Romano a partir dos efeitos nefastos do advento do cristianismo, Osório replicava, com S.^{to} Agostinho, que as causas e os efeitos do declínio haviam precedido em muitos anos o nascimento de Cristo; e prosseguia, convocando a teoria da decadência natural dos impérios, os inveterados conflitos civis que laceravam Roma e a progressiva perda de virtude e disciplina por parte do povo romano, ou seja, exatamente os factores que Maquiavel tinha apontado como as verdadeiras causas da crise imperial. A demonstração da inferioridade da religião dos antigos fundamentava-se, em Osório, na descrição desta última como superstição originada do medo da morte, aquele medo que os soldados cristãos não podiam ter, conscientes de que a vida eterna os esperava.

Abriu-se assim um debate subterrâneo acerca da possibilidade de Deus ter premiado as virtudes motivadas por uma religião falsa, em que se aludia às posições de Maquiavel através de referências



a S.^{to} Agostinho. A polémica tornou-se particularmente vivaz nos anos sucessivos à publicação do *De Nobilitate* de Osório, quando, contra as sugestões dos *Discursos*, evidentes no *Libro Primero del Espejo del Príncipe Cristiano* (1544) de Francisco de Monzón, se levantou a voz, explícita e agressiva, do Agostinho Martín de Azpilcueta, mais conhecido como “doutor navarro”, o principal professor de direito canónico da Univ. de Coimbra.

As incertezas do antimaquiavelismo na cultura portuguesa continuaram no *De Gloria* (1549) de Osório, e ainda mais no *De Regis Institutione* (1571-1572), onde o mesmo autor, então bispo do Algarve, completava o seu itinerário intelectual da “crítica aparente” à “velada aprovação” de Maquiavel (ANGLO, 2005, 156 e 163), ao retomar quase à letra as palavras com que Barros tinha tentado compatibilizar as ideias do secretário florentino sobre a religião dos romanos e o cristianismo. Esta operação era ainda mais arriscada porque, diferentemente do que aconteceria em Espanha, onde as obras de Maquiavel foram proibidas somente em 1583-1584 e circulavam traduções dos *Discursos* dedicadas a D. Filipe II, em Portugal a interdição dos escritos do autor de *O Príncipe* remontava a 1559.

Foi somente com a crise dinástica de 1580-1581, e a inauguração de uma fase de reorientação da cultura portuguesa em forte entrelaçamento com a espanhola, que se verificou uma alteração decisiva na evolução do antimaquiavelismo em Portugal, o qual, seguindo o interesse crescente dos leitores por *O Príncipe*, elaborou novos argumentos retóricos, agora relativos ao cinismo de Maquiavel, o danado autor, ateu e satânico, à lição do qual se atribuíam os episódios mais trágicos das guerras de religião em França. De facto, relativamente a esta época, devido também ao bilinguismo da cultura portu-

guesa, é mais correto falarmos de um antimaquiavelismo ibérico, profundamente marcado pela tratadística jesuíta, a qual, mais do que criticar Maquiavel, de cujo pensamento havia por vezes apenas um conhecimento indireto, *e.g.* através do *Discours contre Machiavel* (1576) do huguenote Innocent Gentillet, procurava contrastar o maquiavelismo, *i.e.*, uma variegada corrente baseada na licitude sistemática de mentir, quebrar a fé pública e enganar para o poder, cuja origem se imputava ao secretário florentino, apesar de se não achar rasto dos seus conteúdos nos escritos dele.

O objetivo do esforço polémico dos autores jesuítas, onde abundavam caricaturas e desvirtuamentos das ideias de Maquiavel, associadas cada vez mais sistematicamente aos hereges, era o de esboçar os contornos do príncipe cristão, reconciliando a teoria política com os valores de uma ética cristã tornada mais maleável pela casuística, de que os próprios discípulos de Inácio de Loiola eram mestres. Assim, entre os sécs. XVI e XVII, ao lado de importantes padres italianos, como Antonio Possevino, Tommaso Bozio e Roberto Bellarmino, entre os protagonistas de um ataque europeu aos maquiavelistas não faltaram importantes Jesuítas espanhóis, como Pedro de Ribadeneira, que aliás voltou a criticar também a ideia da superioridade da religião dos romanos sobre o cristianismo, ou Juan de Mariana, teórico do tiranicídio (com referência sobretudo à situação francesa), ambos com largo eco em Portugal, ou entre os autores portugueses ativos em Espanha.

A linha indicada pelos Jesuítas definiu o horizonte do antimaquiavelismo oficial, que procurava subordinar a política aos preceitos da religião e da moral católica, permeando também a maioria dos autores portugueses, como Fernando Alvia de Castro, Luís Torres de Lima, Luís



Marinho de Azevedo ou, mais tarde, Francisco Manuel de Melo, os quais, pelas suas inquietudes intelectuais e ambiguidades, já foram inscritos entre os representantes da chamada razão de Estado, ou tacitismo. De resto, os exemplares de *O Príncipe* circulavam, “o próprio Maquiavel ocupava um lugar fundamental na curiosidade bibliográfica e no interesse” (TORRALBA, 1981, I, 205) das elites cultas e mais internacionalizadas, contribuindo inclusive para a reflexão sobre as passagens mais dramáticas da Restauração (1640). Isto não impedia que, mesmo aqueles possuindo uma tradução em português da obra, caso de Manuel Fernandes Vila Real, pudessem afastar-se abertamente do ensino de Maquiavel, como é possível colher no tratado daquele sobre o cardeal Richelieu, intitulado *El Político Cristianísimo* (1642). Outros podiam ironizar sobre a distância entre o pensamento de Maquiavel e a conduta prática dos ministros portugueses, como fazia, em 1646, Vicente Nogueira, ao comentar a sua recente aquisição de uma edição italiana de *O Príncipe*. Assim, era raro que, mesmo de forma dissimulada, Maquiavel se tornasse objeto de um debate real, sendo a cena pública ainda dominada por um duro antimaquiavelismo, como o que exprimia o fidalgo, jurista e diplomata António de Sousa de Macedo no tratado *Armonia Política dos Documentos Divinos com as Conveniências do Estado* (1651).

Se a circulação de Maquiavel continuou em toda Europa durante a segunda metade do séc. XVII e ao longo do séc. XVIII, em Portugal, com a chegada de novas sensibilidades ligadas às Luzes, ao tradicional antimaquiavelismo de matriz católica somou-se uma nova corrente, que partilhava a crítica racionalista às presumidas astúcias e opacidades do pensamento do secretário florentino, em nome da defesa do direito natural, da

paz e de uma política justa e équa, próxima da linha do despotismo iluminado. Foi demonstração célebre disto o *Anti-Machiavel*, escrito pelo Rei Frederico II da Prússia e publicado por Voltaire, em 1740. Neste apogeu de um antimaquiavelismo secularizado, podia-se relacionar o nome do secretário florentino com qualquer inclinação ou comportamento negativo. De forma exemplar, no *Verdadeiro Método de Estudar* (1747) do estrangeirado Luís António Verney, um dos textos que marcaram a viragem iluminista na cultura portuguesa, contribuindo para a ultrapassagem da tradicional pedagogia escolástica dos Jesuítas, referia-se a ética de Maquiavel, lado a lado com as de Baruch de Espinosa e Thomas Hobbes (também autores proibidos em Portugal), como a primeira entre as ímpias e que “facilmente inspira o veneno dos seus princípios, apadrinhado pelo uso comum” (ALBUQUERQUE, 2007, 107).

Portanto, não surpreenderá que, na segunda metade do séc. XVIII, fase complexa que se seguiu à ascensão ao poder de Sebastião José de Carvalho e Melo, depois marquês de Pombal, o choque com a Companhia de Jesus, que remontava, entre outras razões, aos contrastes acerca da autonomia das missões dos padres no Pará e Maranhão e das interpretações das causas do terramoto de 1755, tenha chegado a dirigir as acusações de maquiavelismo contra os Jesuítas. Em fevereiro de 1758, *e.g.*, o ministro D. Luís da Cunha Manuel classificava as desordens provocadas na América pelos Jesuítas como “maquiavélicos enganos” e, lembrando a explicação, dada por Gabriele Malagrida e outros padres, do terramoto como castigo divino, comentava que “não inventou a fertilíssima malícia de Nicolau Machiavelo diabrura política, que eles não pusessem por obra” (*Id., Ibid.*, 92). Idêntico juízo se encontrava na carta que, em



janeiro de 1759, uma semana depois das execuções capitais de que foram vítimas os culpados do atentado dos meses anteriores contra D. José I, o Rei enviou aos prelados do reino, acusando os Jesuítas de serem os autores morais e coautores do delito, por terem semeado “o mesmo pestilencial veneno dos maquiavélicos enganos e das ante-evangelicas doutrinas” (*Id., Ibid.*, 95).

O paradoxal encontro entre antijesuitismo e antimaquiavelismo, revelador da extraordinária plasticidade do arsenal retórico deste último, acompanhou a expulsão dos padres da Companhia dos territórios da coroa, que se verificou dali a pouco tempo. Nos anos seguintes, saíram obras como *Anti-Machiavelismo ou Nova Sciencia e Arte* (1760) de António Félix Mendes (pseudónimo de João Pedro do Vale), e o fidalgo Francisco Bernardo Holbeche, autorizado a ler livros defesos, iniciou uma tradução de *O Príncipe*, limitada aos primeiros três capítulos, com anotações, mas expurgada dos passos mais comprometidos do ponto de vista moral e religioso. Ainda mais, os novos estatutos da Univ. de Coimbra (1772) prescreveram aos professores evitarem detestáveis doutrinas como as do sistema do maquiavelismo, enquanto a Real Mesa Censória assumia a proibição dos escritos de Maquiavel nos índices eclesiásticos, condenando edições em circulação das suas obras em língua francesa.

Finalmente, nas décadas iniciais do séc. XIX abriu-se uma fase de reabilitação de Maquiavel no discurso público por parte dos liberais, que denunciaram a lenda negra elaborada em torno do autor de *O Príncipe*, no qual não faltava quem visse um teórico do republicanismo. Todavia, como mostravam claramente as posições de vários tradicionalistas, já não era possível recompor a distância entre a figura histórica de Maquiavel e a letra dos

seus textos, de um lado, e, de outro lado, as estratificações dos múltiplos estereótipos negativos que, durante um caminho plurissecular, o antimaquiavelismo conseguiu associar ao adjetivo “maquiavélico”, o qual ainda hoje, na língua portuguesa, tal como em muitas outras, tem um significado pejorativo, que remete para a esfera da astúcia, da má-fé, do oportunismo contrário aos interesses do bem comum e da sociedade.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 3060, *Ao mui Alto e muito Poderoso Rey de Portugal D. João 3.º. deste Nome Panegirico de João de Barros*; **impresa:** ALBUQUERQUE, Martim de, *Maquiavel e Portugal. Estudos de História das Ideias Políticas*, Lisboa, Alêtheia, 2007; ANGLO, Sydney, *Machiavelli, the First Century: Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford, Oxford University Press, 2005; BAGNO, Sandra, e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.), *Maquiavel no Brasil. Dos Descobrimentos ao Século XXI*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2015; MAQUIAVEL, Nicolau, *O Príncipe*; *Id.*, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*; MARCOCCI, Giuseppe, “Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese”, *Storica*, n.ºs 41-42, 2008, pp. 35-68; MONTEIRO, Rodrigo Bentes, “Traduções de Maquiavel: da Índia portuguesa ao Brasil-apresentação”, *Tempo*, n.º 20, 2014, pp. 1-5; PROCACCI, Giuliano, *Machiavelli nella Cultura Europea dell'Età Moderna*, Roma/Bari, Laterza, 1995; PUIGDOMÈNECH, Helena, *Maquiavelo en España. Presencia de Sus Obras en los Siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988; TORRAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 2 vols., Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981-82.

GIUSEPPE MARCOCCI





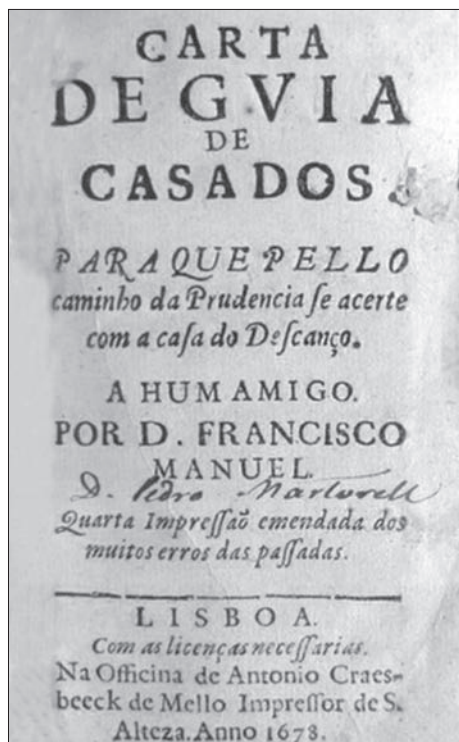
Antimarialvismo

Antónimo de “marialvismo”, cuja origem reside no antropónimo “Marialva”, pertencente à família do 4.º marquês de Marialva, D. Pedro de Alcântara de Menezes Coutinho (1713-1799), também 6.º conde de Cantanhede, general de cavalaria, estribeiro-mor de D. José I, conselheiro de guerra e claveiro da ordem militar de S. Tiago, que, como destre cavaleiro português e conhecedor da equitação académica à francesa, instituiu as regras de montar à gineta e de forma elegante. Esta herança equestre e tauromáquica é descrita pelo mestre de picaria Manuel Carlos de Andrade que, num tratado de equitação intitulado *Luz da Liberal, e Nobre Arte da Cavallaria* (1790), conhecido por *Tratado* ou *Arte de Marialva*, faz perdurar este nome de família, que é simultaneamente substantivo e adjetivo. A expressão “(ã) marialva” refere-se ao chapéu “alto, com aba direita” (NASCENTES, 1966, 121), mas também à atitude senhorial e altiva, bem como ao traje dos cavaleiros tauromáquicos portugueses à Luís XV, com os arreios das montadas à séc. XVIII. Para homenagear esta figura setecentista, foi dado, *e.g.*, o seu nome, marquês de Marialva, a uma sala (ao lado do bar) no Palácio de Seteais, construído também no séc. XVIII, bem como, em Lisboa, ao jardim do Campo Pequeno.

Até ao séc. XXI, o substantivo e o adjetivo “marialva” adquirem vários significados e são associados ao género masculino. De forma valorativa, o vocábulo significa um exímio e elegante cavaleiro, mas, pejorativamente, refere-se a um far-

rista e conquistador de mulheres, com uma vida extravagante, ociosa e dissoluta, que gosta ou se ocupa de cavalos, touros e touradas. É também um “fadista que pertence a família distinta, ou que o aparenta” (MACHADO, 1991, 40).

No ensaio *Cartilha do Marialva ou das Negações Libertinas* (1960), José Cardoso Pires define a essência do seu espírito e representa-o em algumas personagens dos seus contos: “Ritual dos pequenos vampiros” e “Dom Quixote, as velhas viúvas e a rapariga dos fósforos”, em *Jogos de Azar* (1963); e romances: *O Anjo Ancora-do* (1958), *O Delfim* (1968) e *Balada da Praia dos Cães* (1982). Segundo este escritor, o termo “marialva” surge como categoria social em *Os Marialvas* (1876), de Braz Fogaça, e a sua filosofia de vida é já antes legitimada, didática e moralmente, pela *Carta de Guia de Casados* (1651), de D. Francisco Manuel de Melo, que consagra a mulher portuguesa ao lar. É um arquétipo da aristocracia medieval, fidalgo boémio e estoura-vergas, influente provinciano adverso ao cidadão, com valores conservadores, autoritários e paternalistas. As relações de poder que exerce não são apenas no feminino, mas também, como fidalgo ou proprietário, com o camponês ou o empregado. Se, socialmente, é “um indivíduo interessado em certo tipo de economia e em certa fisionomia política assente no irracionalismo”, intelectualmente é avesso ao poder da inteligência, à coragem responsável e a “leituras e viagens, meios de adquirir experiência, [porque] são os malefícios da civilização a que o marialva atribui os desarranjos sociais” (PIRES, 1970, 9 e 75). O seu exibicionismo de ganhanço “constrói uma mitologia própria onde agita os seus galhardetes de vitória” (*Id.*, *Ibid.*, 80) através de uma gíria que torna ainda mais depreciativa a sua imagem. Neste âmbito, até à primeira metade do



Folha de rosto de *Carta de Guia de Casados* (1678), de D. Francisco Manuel de Melo.

séc. xx, o fado tem um papel preponderante na construção da sua identidade. Títulos como “Fado do Marialva”, cuja letra, “Portugal desde menino/Foi cavaleiro e campino...”, “explica o varão português como um duro a cheirar a cavalo” (TEIXEIRA, 2013, 98-99), e “Fado do 31”, assim como a história da Severa, em peça teatral, por Júlio Dantas, e em filme, por Leitão de Barros, são modelos para se esculpir um imaginário social familiar e de boémia pautado pela marginalidade e a transgressão, uma realidade que, na época, é rejeitada, em parte, pelos intelectuais portugueses, porque os “três artigos de fé do regulamento marialva no capítulo, obsessivo para ele, da sua condição e privilégio de macho” são “desigualdade na parceria sentimental, desvario e facilidade” (PIRES, 1970, 85).

O marialvismo está igualmente associado ao universo militar pela defesa de uma cultura de bravos cujo lema é: “Mas, Nós, os fortes, iremos além!” (TEIXEIRA, 2013, 98) O poder político também não lhe é alheio e D. Miguel I é considerado o seu primeiro aliado, porque restaurou as hierarquias sociais, o sebastianismo e combateu as ideias liberais. Ficcionalmente, é uma presença na literatura, no teatro, na revista à portuguesa, nas novelas e nos filmes.

O antimarialvismo rejeita este modelo de masculinidade, onde o machismo, a retórica e exibição viris, e a obediência à tradição patriarcal são uma constante. Com legitimidade histórico-cultural, diz-se que este género masculino se move mais nas áreas de Lisboa, do Ribatejo e do Sul de Portugal. A ética marialva, que tem na figura do cavaleiro a sua personificação, reflete uma imagem de nacionalidade e de atuação que, tradicional e popularmente, se considera o modo de ser português: fado, cavalos, caça e touradas. Por isso, a temática do antimarialvismo foi associada a um manifesto contra a caça e a corrida à portuguesa. No entanto, Manuel Alegre afirma que “há muita gente profundamente antimarialva que gosta de touros e [...] de caça. De resto, eu acho que tudo nasceu da caça. Tudo. A começar pela poesia” (MARQUES, 2010, 36).

O antimarialvismo combate atitudes e comportamentos arreigados a uma ignorância consentida, autoritária e medíocre, fossilizada numa tradição portuguesa sem valores de igualdade de direitos e deveres, gerando o atraso de uma sociedade, de um país. Na literatura portuguesa, Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno, em *Novas Cartas Portuguesas* (obra editada por Natália Correia, em 1972), são reconhecidas pela sua luta durante os últimos



anos da ditadura do Estado Novo. Neste universo, consiste numa desmistificação da realidade feminina portuguesa, que está associada à representação de uma imagem política, social e cultural dos géneros, ou seja, na defesa da igualdade de género.

Bibliog.: ALMEIDA, Miguel Vale de, “Marialvismo. Fado, touros e saudade como discursos de masculinidade, da hierarquia social e da identidade nacional”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 37, fascs. 1-2, 1997, pp. 41-66; MACHADO, José Pedro, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. 4, Lisboa, Alfa, 1991; MAGALHAENS, António Xavier de Carvalho Pereira de, *Epitáfio Latino e Português Dedicado à Memória do Senhor Dom Pedro de Alcantara de Menezes Coutinho, IV. Marquez de Marialva, VI. Conde de Cantanhede, etc. etc. etc. Offerecido aos Ill. mos, e Ex. mos Descendentes da Antiquíssima, e Real Família dos Menezes*, Lisboa, Officina de Lino da Silva Godinho, 1799; MARQUES, Carlos Vaz, “Entrevista a Manuel Alegre”, *Revista Ler*, n.º 90, abr. 2010, pp. 29-36; NASCENTES, Antenor, *Dicionário de Língua Portuguesa*, vol. 3, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1966; PIRES, José Cardoso, *Cartilha do Marialva ou das Negações Libertinas*, 4.ª ed., Lisboa, Moraes Editores, 1970; TEIXEIRA, Rui de Azevedo, *Homem de Guerra e Boémio. Jaime Neves por Rui de Azevedo Teixeira*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 2013.

HELENA ISABEL JORGE

Antimarxismo

Fenómeno político e cultural de reação negativa ao pensamento político-filosófico de Karl Marx e Friedrich Engels. A doutrina comumente designada por marxismo é uma conceção filosófica que os seus fundadores denominaram originalmente de materialismo dialético, e apresenta-se como uma alternativa ao materialismo vulgar, designação pela qual Marx se refere às teorias materialistas naturalistas. A dialética idealista de Hegel forneceu a Marx e Engels o instrumento conceptual para pensar a complexidade e a dinâmica das transformações sociais e políticas.

Dedicando-se intensamente ao estudo da história e da economia do seu tempo, Marx deu os primeiros passos no sentido da elaboração da sua teoria de classes e da compreensão do papel fundamental da configuração económica da sociedade, não só no estabelecimento das relações sociais, mas também na organização política: seja qual for a época histórica, verifica-se sempre a necessidade de o homem produzir os seus meios de subsistência (naturalmente, o que produz e o modo como produz terá um impacto decisivo na vida das comunidades).

Esta conceção socioeconómica é consequência dos princípios ontológicos e metodológicos que orientam uma determinada interpretação da dialética, podendo ser resumida nos seguintes princípios: a realidade encarada do ponto de vista da totalidade, ou seja, como uma unidade complexa de entes e entidades materiais, que, não só pelas suas qualidades naturais, mas também pelas relações

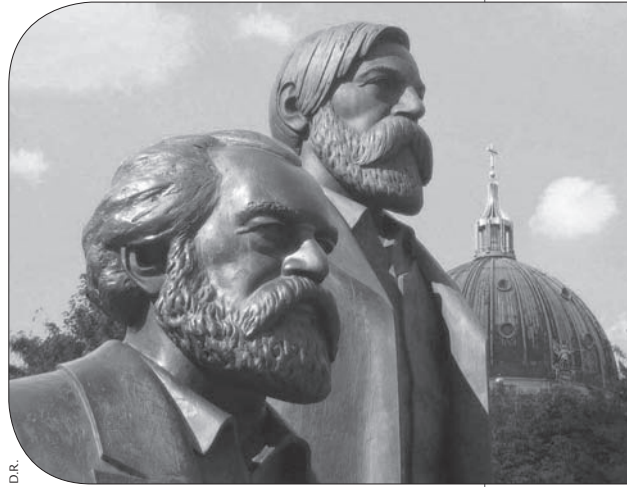




que estabelecem entre si, devido à sua natureza, se encontram interligadas por relações de causalidade mútua; a essência processual da realidade, que, em constante mudança, não só nega ser eterna e absoluta, como justifica uma concepção historicista do ser, concebido como unidade determinada pelas relações mútuas entre história humana e história natural; finalmente, a teoria dialética dos opostos, de acordo com a qual toda a realidade é permeada por tensões, donde o seu carácter intrinsecamente dinâmico – assim, a história resulta, para os fundadores do materialismo dialético, da luta constante entre classes dominantes e classes dominadas na tentativa de chegar ao poder.

Testemunhando no séc. XIX a formação dos primeiros movimentos sindicais e o aumento significativo do descontentamento das classes trabalhadoras (devido à exploração do seu trabalho por parte da classe capitalista), que começavam a organizar-se como força política, Karl Marx encontrou no proletariado a nova classe revolucionária. As condições de extrema adversidade em que esta vivia não poderiam senão conduzi-la à tentativa de transformar completamente as relações económicas e sociais vigentes: deste modo, o projeto da sociedade comunista a realizar envolvia o fim do Estado (como mecanismo político de domínio de uma classe sobre as restantes) e a abolição da propriedade privada (e, com isso, a eliminação da diferenciação entre classes).

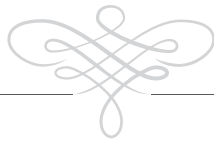
O radicalismo que representavam, na altura, as ideias de Marx e Engels fez que rapidamente surgissem adversários delas nos mais diversos países e em várias áreas do saber, (algo que foi posteriormente reforçado pelas experiências políticas socialistas na União Soviética e em outros países que procuraram implementar regimes políticos baseados nos princípios comunistas).



D.R.

**Karl Marx (1818-1883)
e Friedrich Engels (1820-1895).**

As convicções religiosas – a religião foi caracterizada por Marx como o “ópio do povo” (MARX e ENGELS, 1975, 175) – fomentaram as primeiras reações negativas ao materialismo dialético (como, de resto, a qualquer forma de materialismo). Negando a existência de entidades espirituais, tais como Deus e a alma, o marxismo não colheu admiradores no seio da Igreja Católica. Uma das primeiras condenações explícitas do comunismo por parte da Igreja encontra-se na encíclica *Qui Pluribus* (1846), do Papa Pio IX, que condena o comunismo como a teoria mais adversa ao direito natural, cuja aplicação levaria à destruição completa das leis, do governo e da propriedade – e, por conseguinte, de toda a sociedade humana. Em 1891, oito anos volvidos sobre o falecimento de Marx, o Papa Leão XIII publica uma carta encíclica intitulada *Rerum Novarum*, visando as condições de vida dos operários, e considerada por muitos como o documento que viria a inspirar a doutrina social da Igreja. Nesta encíclica, encontra-se uma exposição mais sistemática das posições da Igreja



Católica face às teses socialistas e comunistas que tomavam o materialismo histórico de Marx e Engels como modelo. A condenação do sindicalismo em favor de um modelo corporativista e a defesa da propriedade privada como fundamento da liberdade individual e como direito inalienável do Homem são os principais argumentos contra as teorias socialistas. Outras encíclicas papais foram reforçando as posições tomadas pelo Papa Pio IX, nomeadamente a encíclica *Quadragesimo Anno*, em 1931 (assinalando os 40 anos da *Rerum Novarum*), e a encíclica *Divini Redemptoris*, em 1937, ambas publicadas durante o pontificado de Pio XI. A resistência da Igreja Católica às ideias marxistas – especialmente quando alguns membros do clero começavam a aproximar o socialismo da doutrina da Igreja, assim como a participar ativamente em organizações socialistas – deu origem à mais abrangente ordem de excomunhão da história da Igreja Católica, com o *Decreto contra o Comunismo*. Entre 1949 e 1955 foram emitidas, sob supervisão do Papa Pio XII, várias condenações que resultaram na excomunhão de todos aqueles que defendessem ideias comunistas ou tivessem qualquer ligação a atividades comunistas. Este decreto viria a ser considerado inválido com a promulgação do *Código de Direito Canónico* de 1983, pelo Papa João Paulo II.

O combate aos princípios do marxismo está presente inclusivamente na obra de pensadores liberais e anarquistas. Por sua vez, alguns destes pensadores – Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin –, contemporâneos de Marx e Engels, foram objeto de crítica sistemática por parte destes.

Dada a notoriedade e influência de Proudhon no meio operário francês e internacional, este foi mesmo considerado por Marx como o seu rival ideológico no

contexto do movimento socialista internacional; Marx combateu a variante proudhoniana do socialismo, que apelidou de “socialismo utópico”, designação pela qual ficou conhecida. Influenciado pela filosofia de Hegel, Proudhon serve-se do modelo dialético para analisar a oposição entre os interesses do trabalhador explorado e os dos detentores do capital (os quais recolhem o valor acrescentado de um trabalho que lhes é alheio, procurando sempre retirar o máximo de lucro possível da força de trabalho que é vendida pelo operário por um salário – quantia necessária para a subsistência deste durante o tempo de produção –, o qual nunca equivale ao valor económico produzido por aquela força). Contudo, ao invés de defender uma solução revolucionária de destruição do capital, a teoria proudhoniana defende a conservação “harmoniosa” do antagonismo entre os interesses dos detentores do capital e os dos trabalhadores explorados, preferindo-a à resolução do conflito. Pelo contrário, as perspectivas em contradição (a do trabalho e a do capital, no plano económico, e a da comunidade e a da propriedade, no plano político) devem complementar-se e corrigir-se mutuamente, já que são unilaterais e, consideradas isoladamente, são mesmo contrárias à sociabilidade natural do homem. Para Proudhon, a comunidade – ou o comunismo, num sentido mais alargado – é tão injusta quanto a sociedade capitalista baseada na propriedade: com o objetivo de suprimir a propriedade, o comunismo centraliza-a no poder do Estado, tornando-se assim a comunidade o proprietário exclusivo; além disso, a coletivização dos meios de produção e a organização social do trabalho por parte do Estado restringe o livre-arbítrio e o direito dos indivíduos a disporem das suas próprias faculdades e da sua força de trabalho.



Mikhail Bakunin (1814-1876).

Mikhail Bakunin, anarquista e discípulo de Proudhon, celebrou-se como um dos grandes adversários políticos do marxismo. De acordo com Bakunin, a “ditadura do proletariado”, defendida pelos marxistas como fase preparatória necessária para a supressão do Estado e para o fim da sociedade de classes, apenas poderia resultar em mais uma forma opressora de governo, na qual os proletários assumiriam o lugar de burgueses na exploração da classe operária. O anarquismo bakuniniano visava como fim último, tal como o marxismo, a adoção de um modelo económico socialista e o estabelecimento de uma sociedade sem distinção de classes – e, por conseguinte, sem propriedade privada; ademais, assumia como condição necessária para a realização desse projeto a imediata eliminação do Estado. Do mesmo modo, a secundarização do papel revolucionário dos camponeses e do lumpemproletariado (composto por desempregados, criminosos vulgares, etc.), na teoria da revolução marxista, foi muito criticada por Bakunin, que os

concebia como o verdadeiro proletariado (já que os camponeses e o lumpemproletariado constituíam as classes mais populosas), ao contrário dos proletários industriais das cidades (para o filósofo anarquista, mais próximos da pequena burguesia). O confronto constante entre os dois filósofos na Associação Internacional de Trabalhadores, comumente conhecida como Primeira Internacional, marcou a sua época e os primeiros passos da história do movimento internacional operário; Bakunin, sustentando uma interpretação distorcida do pensamento de Marx, e com um conceito de liberdade identificado com a espontaneidade, ou a impulsividade, apenas reconheceu no projeto do socialista alemão uma nova forma de autoritarismo.

Um dos pilares fundamentais da teoria económica de Marx é a sua definição da lei do valor, um problema muito relevante na economia política desde Adam Smith. Para o economista inglês, a fonte do valor de qualquer mercadoria é o trabalho nela investido; noutros termos, só o trabalho gera valor. Ainda que Smith não tivesse retirado da sua tese qualquer consequência política, os teóricos socialistas haveriam de se basear nela para a defesa do direito do trabalhador ao produto integral do seu trabalho e, no quadro capitalista de produção, desenvolver as mais diversas teorias sobre a exploração do trabalho. A polémica lei do valor de Marx, baseada no princípio de que o valor das mercadorias era substantivado pelo trabalho social nelas incorporado – por conseguinte, as relações de troca eram possíveis segundo um princípio de equivalência de valores –, alimentou as críticas dos principais opositores do marxismo na ciência económica, a saber, os liberais. Reagindo à ameaça que as ideias marxistas constituiriam para a liberdade dos mercados, a conhecida Escola Austríaca



produziu os mais notáveis opositores das teorias socialistas de Marx e Engels, entre os quais Carl Menger, Friedrich Wieser, Ludwig Böhm-Bawerk e Friedrich Hayek. Böhm-Bawerk terá mesmo sido o primeiro economista a dedicar os seus escritos ao escrutínio dos princípios económicos presentes em *O Capital*, à sua argumentação teórica e à identificação das suas contradições. Na sua obra *Karl Marx e a Conclusão do Seu Sistema*, Böhm-Bawerk denuncia a contradição entre a lei do valor elaborada no primeiro volume de *O Capital* e a lei do valor utilizada no terceiro volume da mesma obra: a primeira formulação da lei, de carácter mais abstrato e ambíguo, presume que só o tempo de trabalho incorporado é critério de valor, enquanto a segunda conta já com a variação dos preços introduzida pela relação entre oferta e procura, bem como pela concorrência de capitais privados. Partindo de uma concepção subjetiva do valor fundada na teoria marginalista, que torna o valor dependente das necessidades de cada consumidor e das condições existentes para a sua satisfação, Böhm-Bawerk coloca-se em oposição direta à teoria económica marxista, que parte de uma concepção objetiva do valor, o qual resulta do tempo médio necessário à produção.

As agitações sociais que haveriam de marcar o séc. XIX europeu, entre as quais se destacam as Revoluções de 1848, a Comuna de Paris, em 1871, e o crescimento do movimento sindical (com o subsequente aumento da capacidade reivindicativa e de mobilização de trabalhadores cada vez mais insatisfeitos com a dureza das condições em que viviam), levaram os Estados a adotar medidas cada vez mais repressivas para com as organizações socialistas e as suas principais figuras. Na Alemanha, onde o movimento socialista ganhava cada vez mais apoio das classes operárias, Otto Bismarck aprova,

em 1878, as leis antissocialistas, proibindo a promoção de ideias sociais-democratas e socialistas sob todas as suas formas. O seu objetivo era enfraquecer o cada vez mais influente Partido Social-Democrata Alemão (SPD), fundado por Wilhelm Liebknecht e August Bebel sob influência de Marx e Engels (viria a ser o maior partido alemão e, desde 1910 a 1933, o mais representado no Reichstag). A participação da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, e, em especial, a aprovação dos créditos de guerra, causaria uma cisão no seio do SPD. Os comunistas, mantendo uma posição antibelicista, abandonaram o partido e formaram a Liga Espartaquista, sob a liderança de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht (que haveria de ser preso em virtude da sua posição antibelicista); provenientes da ala revisionista do partido, Hugo Haase, Bernstein e Kautsky abandoná-lo-iam, formando o Partido Independente Social-Democrata Alemão (USPD). Inspirados pela Revolução Bolchevique de 1917, soldados e trabalhadores – entre os quais membros do USPD e delegados sindicais – uniram-se em conselhos revolucionários e, em várias cidades alemãs, assumiram o controlo de postos militares e policiais, forçando a monarquia alemã a renunciar. Iniciava-se, então, a Revolução Alemã de 1918-1919. Em novembro de 1918, em Munique, os comunistas chegaram ao poder e, liderados por Kurt Eisner, proclamaram a República Soviética da Baviera. Friedrich Ebert, líder do SPD na altura, desejando manter o sistema político parlamentar, que então liderava como chanceler, recusou-se a entregar o poder aos conselhos militares e operários que haviam assumido o controlo de várias cidades, como Leipzig, Hamburgo, Bremen e Düsseldorf. Ebert encontrou na extrema-direita, no apoio do Comando Supremo das Forças Armadas, o seu braço armado.



Os Freikorps, milícias paramilitares, auxiliados pelas tropas alemãs, reprimiram o movimento operário alemão, assassinando as suas principais figuras, como Rosa Luxemburgo, Liebknecht, Landauer, Lévine, Eisner. O chamado “terror branco”, de 1919, consistiu na execução de milhares de Alemães pelo Exército alemão e pelos Freikorps. A adoção de leis antimarxistas e antissocialistas, bem como a repressão violenta dos partidos de inspiração marxista e socialista, verificou-se em vários países europeus, onde cresceu simultaneamente a influência da extrema-direita (Áustria, Hungria, Polónia, Itália, Espanha e Portugal).

Em Portugal, o Partido Comunista Português (PCP) foi ilegalizado em 1926, com o golpe de 28 de maio, um processo que o obrigou a realizar as suas ações na clandestinidade e levou ao seu desmembramento. Com a subida de Salazar ao poder, a repressão sobre os comunistas portugueses aumentou exponencialmente, levando à quase extinção da organização marxista. Durante o Estado Novo, a prisão e a tortura física e psicológica eram o método preferencial da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (e, posteriormente, da Direção-Geral de Segurança). Em outubro de 1936, foi inaugurado o Tarrafal, um campo de concentração situado na ilha de Santiago, em Cabo Verde, destinado aos presos políticos do regime salazarista; entre os primeiros prisioneiros aí recebidos encontrava-se Bento Gonçalves, então líder do PCP, que lá haveria de falecer, como muitos outros marxistas, vítimas das condições precárias e da violência física impostas aos prisioneiros.

Nos EUA, a Revolução Russa causou pânico na sociedade, alimentado por um clima de alarmismo na imprensa, que imputava planos de subversão comunista a manifestações sindicais legais; este

período ficou conhecido como First Red Scare [Primeiro Terror Vermelho]. Em 1919, um suposto plano bombista, descoberto pelo Governo e atribuído a radicais anarquistas, desencadeou uma violenta perseguição contra membros de grupos sociais-democratas, anarquistas e comunistas, conhecida como Palmer Raids [Raides de Palmer]. Entre 1947 e 1957, o Governo norte-americano promoveu uma nova vaga de perseguições e violência antimarxista, conhecida como Second Red Scare [Segundo Terror Vermelho] ou macarthismo. A divisão geopolítica polarizada pelas duas superpotências, EUA e URSS, resultante do desfecho da Segunda Guerra Mundial, e a corrida ao armamento por ambas as partes caracterizaram um período de grande confronto ideológico promovido pelos dois lados; a Guerra Fria promoveu os mais fervorosos ataques ideológicos aos princípios do marxismo e ao modelo socialista praticado na URSS.

Bibliog.: BAKUNIN, Mikhail, *Marxism, Freedom and the State*, London, Freedom Press, 1950; BÖHM-BAWERK, Eugen von, *Karl Marx and the Close of His System*, New York, Augustus M. Kelly, 1949; *Código de Direito Canónico*, 1983; EVANS, Richard J., *Rereading German History. From Unification to Reunification. 1800-1996*, London/New York, Routledge, 1997; LEÃO XIII, *Rerum Novarum*, 1891; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *Collected Works*, vol. 3, Moscow, Progress Publishers, 1975; PIO IX, *Qui Pluribus*, 1846; PIO XI, *Quadragesimo Anno*, 1931; *Id.*, *Divinis Redemptoris*, 1937; PROUDHON, Pierre-Joseph, *O Que É a Propriedade?*, Lisboa, Estampa, 1997; SANTA SÉ, *Decretum contra Communismum*, 1949; SCHMIDT, Regin, *Red Scare. FBI and the Origins of Anticommunism in the United States, 1919-1943*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press/University of Copenhagen, 2000.



Antimaterialismo

O materialismo em sentido estrito é uma doutrina que apresenta toda a realidade como material. Trata-se de um conceito dos primórdios da ciência que, nos começos do séc. XXI, tem poucos adeptos. Pensadores como Charles Darwin, Karl Marx e Sigmund Freud representaram os seres humanos não como entidades morais e espirituais, mas como máquinas que habitam um universo regido apenas por forças impessoais, num quadro materialista. Num sentido amplo, entenderemos o materialismo como a doutrina que permite à ciência admitir que é possível encontrar causas e consequências dos fenómenos no mundo físico, e que os objetos da ciência são testáveis, *i.e.*, que é possível avançar hipóteses, que serão ou não comprovadas pela experiência. Neste contexto, o materialismo tem uma relação estreita com o empirismo e com a rejeição da metafísica, dado que as proposições desta última não são testáveis.

No Portugal de Setecentos, Fr. Manuel do Cenáculo (1724-1814), numa linha de franciscanismo potenciado pelo influxo antoniano, apresentou uma perspectiva antimaterialista tendo como base cultural de uma força ativa, que, sendo proveniente de Deus, se destinava ao homem, o que confere um sentido à sua antropologia. A sua linguagem patenteia “a necessidade de ‘espiritualizar a materialidade dos objetos’” (CALAFATE, 2002, 347), que não traduz uma evasão do mundo mas uma condição de realização do homem, um reflexo do esforço humano para se apoderar do Universo;

mas patenteia também um sentido de moderação e equilíbrio, valor fundamental do Iluminismo português. A paróquia definia para as populações europeias um quadro elementar de vida, que Georges Gustorf denominou de um cristianismo “encarnado” (*Id.*, 2002d, 405), com especial atenção ao utilitário e ao tecnocrático. Foi a pensar na vida na paróquia que Cenáculo prosseguiu e defendeu um conhecimento científico ao serviço da promoção da vida humana, uma promoção com a marca franciscana, no elogio da mão como símbolo do trabalho, a mão que importa estender ao outro para alimento do corpo e da alma. Há no seu pensamento uma relação dinâmica entre ação e contemplação, numa dialética ascendente que vai da matéria ao espírito, com respeito pela perfeição de cada nível na sua especificidade. Para Cenáculo “tudo na natureza satisfaz um fim que se revela útil ao homem”, prova da Providência divina (*Id.*, *Ibid.*, 407). A física newtoniana e a geometria euclidiana constituem o alfabeto definitivo da razão na leitura e interpretação da natureza e dos seus mecanismos. A “bela física unida à matemática” (*Id.*, 2002c, 149), eis o paradigma que destronaria não só o edifício da escolástica, mas também o racionalismo metafísico cartesiano. O cálculo diferencial e integral, a “parte mais sublime da física”, e mais a metafísica, que já lhe não vem a partir do domínio experimental, mas sim pela via da matemática, permitia atar entre si os fenómenos “com rodeios tão numerosos e variados” (*Id.*, *Ibid.*, 145)

O Iluminismo português empenhou-se na conciliação entre a ciência experimental e a teologia natural, na percepção do sentido divino das realidades visíveis. Assim, os filósofos portugueses distanciaram-se de Descartes, cuja filosofia é marcadamente contra uma “interpretação

simbólica da natureza” (*Id.*, 2002b, 310). O Deus de Descartes não fala através do “espetáculo da Natureza”, mas tão somente através do homem (*Id.*, *Ibid.*, 311).

Entre nós, no séc. XVIII, a leitura da natureza revestiu-se de um carácter simbólico, como abertura do finito ao infinito. O homem, como ser finito, é capaz de se abrir ao infinito, de o procurar e de ser por ele questionado. Prevalece um princípio de causalidade e de contingência dos seres criados, e o Deus-relojoeiro entende-se quer na ordem do criar, quer na ordem do fazer. As provas físicas dos teóricos setecentistas nacionais são, de facto, provas físico-metafísicas. Uma oposição entre razão e religião não faz sentido para Luís António Verney (1713-1792), Fr. Cenáculo ou Teodoro de Almeida (1722-1804), que veem o poder de Deus na formação do Universo, na sua conservação, movimento e governo e em fazê-lo obedecer às suas leis. Ao abrir o “livro do mundo”, o físico não encontrará um simples determinismo, mas a sabedoria da ordem natural, pelo que Fr. Cenáculo procurou um compromisso tanto do lado da ciência como do lado da teologia, estimulando uma filosofia religiosa denominada iluminismo católico. Entre nós, poucos autores se opõem a uma física teológica, sendo os mais críticos Verney e Almeida. Por seu lado, naturalistas como Domenico Vandelli (1735-1816) ou José Mayne (m. 1792) afirmam a solidariedade entre a ciência e a religião.

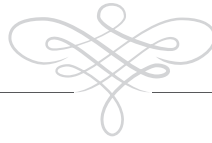
Na história natural, marcou o panorama europeu a obra de Buffon, na visão da natureza como “trône extérieur de la magnificence divine [trono exterior da magnificência divina]” (*Id.*, 2002a, 360). Nesta linha encontramos autores como Domingos Vandelli, Felix de Avelar Brotero, entre outros. Nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, a natureza é



Fr. Manuel do Cenáculo (1724-1814).

referenciada à luz da metáfora do livro, mas com um significado religioso mais esbatido. Vandelli defende que o conhecimento da natureza não deve ficar no plano da instrução, mas ser completado pelo plano da elevação, unindo a ciência natural com a religião. Brotero assumiu uma posição mais moderada, que não o levou a especular sobre a ordem natural; o significado religioso do Universo confina-se para ele à persuasão clara da existência de Deus. A síntese newtoniana apressou a morte de Deus na epistemologia e na metafísica.

O percurso histórico da doutrina materialista, marcado pela reacção ao terramoto de Lisboa de 1755, que impressionou vivamente toda a Europa, e pela mecânica celeste de Pierre-Simon Laplace (1749-1827), que retirou Deus da explicação dos fenómenos naturais – por tudo explicar, mas nada permitir prever –, culminou em Auguste Comte



(1798-1857). O alicerce fundamental da sua teoria é a lei dos três estados – teológico, metafísico, positivo –, que erige a ciência positiva em modelo de racionalidade e relega a teologia e a metafísica para estádios mais atrasados de civilização e de inteligência.

No panorama nacional desta corrente destacam-se os nomes de Teófilo Braga (1843-1924) e de Júlio de Matos (1856-1922), que a perseguiram como programa de regeneração do meio cultural português, ainda muito dominado pela teologia e pela especulação filosófica. As ciências foram consideradas estranhas à filosofia, que para alguns mais não parecia ser do que uma especulação estéril. Como realçou o físico Henrique Teixeira Bastos (1861-1943), “o materialismo, bem longe de ser um estado filosófico mais avançado do que o positivismo, é o último grau do estado metafísico, o grau da positividade incompleta”. E, “apoian-do-se em Littré, [...] reconhece uma afinidade entre o positivismo e o materialismo” (LUZ, 2004, 252). O objetivo deste estado seria expurgar das explicações científicas a intervenção de entidades teológicas e religiosas que lhes poderiam trazer questões destituídas de sentido e inacessíveis a qualquer investigação.

O estilo da oposição dos teólogos da Univ. de Coimbra ao positivismo produziu um efeito contrário ao que pretendiam, acabando por preparar um terreno fértil para a difusão em Portugal do mesmo positivismo. “A dissolução teológica fora apressada pela educação metafísica e científica da universidade, das politécnicas e das escolas de medicina” (*Id., Ibid.*, 261). Mas há vozes discordantes deste positivismo, entre as quais sobressai a de Antero de Quental (1842-1891), que marca claramente os limites da ciência no terreno dos factos, havendo que procurar uma síntese mais ampla

e aberta, para a qual a ciência poderia ser o ponto de partida. Para Antero, a conceção mecânica do Universo não está errada, mas é incompleta; constitui tão-só a “região média do conhecimento, entre o senso comum, de um lado, e o conhecimento metafísico do outro” e só a filosofia aporta essa “compreensão total” (PIMENTEL, 2004, 101).

As controvérsias suscitadas pela publicação de *A Origem das Espécies* (1859) por Darwin também atravessaram Portugal. Júlio de Matos é um dos nomes que mais se destacam na assunção da validade da explicação evolucionista. Na sua *História Natural Ilustrada*, em seis volumes (sendo o vol. 1 de 1880), tomou partido a favor de ideias tão centrais como a da luta pela sobrevivência, a seleção natural e a hereditariedade dos caracteres adquiridos. Oliveira Martins (1845-1894), em *Elementos de Antropologia* (1880), reconheceu que ciência e religião são radicalmente heterogêneas, mas tal não implica que a racionalidade científica exija a negação da religiosidade. Mito, religião, poesia e metafísica respondem, em seu entender, a interesses fundamentais do homem; o evolucionismo é válido no plano dos factos, mas não é filosoficamente satisfatório. O médico Miguel Bombarda (1851-1910) defendeu um Iluminismo materialista na forma de um combate apostólico pelo progresso. Para ele, a relação com a verdade não deve ser contemplativa, mas sim de militância ativa, revelando-se particularmente intransigente a favor da redução dos fenómenos psíquicos aos físicos. O estatuto de exceção que o homem se atribui a si mesmo, ao julgar-se detentor de uma alma que participa da essência de Deus, é por este autor considerado fantasioso e ilegítimo. Bombarda visava instaurar uma ciência baseada em factos comprovados objetivamente, mas numa linha de



extrema simplificação, considerando que não há vestígios de vida psíquica no sentido tomado usualmente, porque tudo se reduz a simples fenómenos físicos e químicos. Trata-se de um materialismo redutor, fundamento de inteligibilidade. No panorama português, foi Bombarda quem mais longe levou o pensamento do determinismo e do materialismo. Antero demarcou-se fortemente deste determinismo de necessidade absoluta, prestando tributo a um ideal de razão moral, em que leis naturais e sociais se transfiguram em leis finais do espírito.

Antes do séc. xx, passaram na física duas grandes sínteses, a do newtonianismo e a do eletromagnetismo. A primeira assentava num espaço e num tempo absolutos, enquanto a segunda, ao renegar a interação instantânea à distância entre os corpos, não pôde aceitar um espaço e tempo absolutos e desembocou na Teoria da Relatividade. Paralelamente, a conceção mecanicista da natureza veio a ser complementada pelo conceito de energia, uma ideia unificadora na física, que foi axiomatizada no primeiro princípio da termodinâmica, a que se seguiu, alicerçado pela mecânica estatística, o segundo princípio, que aportou o conceito de entropia, ligado de perto à noção de irreversibilidade, desconhecida da conceção mecanicista. O químico-físico alemão Wilhelm Ostwald defendeu que a única entidade real da natureza era a energia e manifestou-se contra a teoria da estrutura atômica da matéria. O positivismo, no seu combate a conceções idealistas e espiritualistas, configurou-se como antimetafísico.

Concomitantemente com a Implantação da República em Portugal, assistiu-se à implantação do positivismo no ensino universitário e a um ataque ao espírito teológico do ensino do século anterior, positivismo esse que, como reação, veio

despertar a metafísica e o antimaterialismo. O filósofo Leonardo Coimbra (1883-1936) surgiu na época como o pensador português com a obra mais significativa no campo da filosofia das ciências, sendo, contudo, um antipositivista, uma vez que afirmou que a ciência “tem conteúdo real e é de ordem ideal” (FITAS *et al.*, 2003, 437) e “trata de noções e não de cousas”. Escarmentou-nos contra “o semiceticismo dos pragmatistas” e o “universalismo absolutista dos metafísicos cientistas” (*Id.*, *Ibid.*, 443), estes últimos na sua construção de um universo de matéria. Por isso partilhou com o filósofo francês Pierre Duhem uma posição não mecanicista.

A génese do criacionismo de Leonardo Coimbra remonta a 1908-1909. A sua criação refere-se a uma filosofia, uma explicação integral do ser e do saber, e a um método de pensar, com base em conceitos científicos e símbolos artísticos que, sem esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito. A sua conceção reivindicava-se de um cristianismo puro, de que o catolicismo é uma face dogmática e degradada. No pensamento leonardino, nada na religião é ideal, mas real. Para ele, a criação incorpora “um conceito de *produção eficiente, criadora* ou *inventiva*, e uma conceção de atividade como a própria nascente que dá o ser às naturezas criadas e as sustenta” (PIMENTEL, 2003, 64). “O verdadeiro problema de Deus ‘é o problema do significado humano ou super-humano mas finito e do significado absoluto da moral’” (*Id.*, *Ibid.*, 70). A “*razão experimental*” (*Id.*, *Ibid.*, 64 e 65) que constrói a ciência, não é apenas a razão científica, nem a razão pura ou a razão prática, nem mesmo a razão positiva de Auguste Comte, mas abrange a mais sublime das experiências humanas – a metafísica – que lhe confere uma unidade intrínseca.



Leonardo Coimbra, de Eduardo Malta (1919).

Ao criacionismo, Leonardo opõe o coisismo, que é a tendência para o imobilismo, para a queda nos momentos inferiores da dialética. No vício coisista teimaram as inúmeras formas de materialismo (como o energicismo, o sensismo e o naturalismo), o positivismo de Comte e seus seguidores, o criticismo de Kant, o idealismo de Fichte e Hegel, o vitalismo de Bergson e outros movimentos filosóficos. O criacionismo parte da “descoberta da irreduzível síntese de pensamento, em toda a realidade implicada” (*Id., Ibid.*, 82), defende o enraizamento carnal do *cogito* e toda a reabilitação do sensível, gnosiológica e ontológica daí decorrente. O seu pensamento filosófico está contra a filosofia minimalista da época, de uma razão estática, ao procurar apelar ao sentido maior da filosofia, mediante o pensar a totalidade do universo humano, de que a ciência é parte, mas sem descurar pensar a existência, o ser e o Deus.

Outro eminente intelectual materialista e antimetafísico foi o médico Abel

Salazar (1889-1946), posição que partilhou com o matemático Bento de Jesus Caraça (1901-1948). Abel Salazar lutou pela necessidade urgente de um novo modo de a filosofia portuguesa combater a retórica oca. O neopositivismo procurou superar duas linhas filosóficas tidas como profundamente divergentes: a dos racionalistas, com o primado do conceito e do *a priori* sintético sobre a realidade sensível, e a dos empiristas, com a absoluta proeminência da experiência na construção racional; procurava igualmente responder às críticas a que vinham sendo sujeitos o positivismo e o materialismo e combater a forma como o positivismo se tinha deixado contaminar por elementos metafísicos.

Na linha de um materialismo dialético figura Egídio Namorado (1920-1977), que sujeitou algumas teses do neopositivismo a uma crítica, designadamente na dependência do conhecimento em relação ao ambiente social, económico e técnico. O princípio da verificação da Escola de Viena permitia distinguir proposições com sentido de proposições sem sentido. Namorado contra-argumentou dizendo que há proposições com sentido e que não são verificáveis, pelo que o critério não é geral. Mais: recusou-se a aceitar que o pensamento científico tivesse um carácter tautológico.

Vitorino Magalhães Godinho (1918-2011) também elaborou uma tese contendo críticas ao positivismo. Para este autor, a razão não é algo “que se assemelhe a uma ‘entidade transcendente ou uma ficção lógica’”, mas um “percurso racional que tem a ver com a evolução da experiência concreta da sociedade humana” (FITAS *et al.*, 2003, 469). Pugnou por uma iluminação de conexão entre ciência, filosofia e história da ciência: de uma filosofia que não fosse escolástica,



estéril ou retórica desordenada, de uma história que visse ideias e não datas e de uma ciência viva e profundamente humana. José Luís Rodrigues Martins (1914-1994) veio defender o papel da história da ciência e da filosofia da ciência no ensino universitário, para fornecer “uma segura perspectiva de conjunto dos conhecimentos adquiridos, transformando-os em mais do que um triste caos de factos e leis” (*Id., Ibid.*, 490), no que foi pioneiro em Portugal. Assumiu uma posição crítica em relação ao neopositivismo e à menorização do papel dos métodos indutivos no progresso da ciência, aproximando-se do pensamento do francês Gaston Bachelard ao perspetivar a ciência como um acontecimento essencialmente histórico que avança por ruturas epistemológicas sucessivas. Rodrigues Martins obstou a qualquer enviesamento da física moderna em prol de projeções espirituais ou místicas, situadas bem para lá do mundo físico.

O sacerdote jesuíta Manuel Antunes (1918-1985) reconheceu, no panorama intelectual da primeira metade do séc. XX, a existência de um duplo imperialismo, o da filosofia que se quer manter e o da ciência que pretende impor-se. E outro Jesuíta, Luís Archer (1926-2011), bioquímico especialista em genética, afirmou que, “na realidade, o espírito humano é uno, e é inútil querer separar em absoluto a ciência no *fieri* da sua informação e aspiração metafísica”, pelo que, na linha de Bachelard, defendeu um humanismo científico, no qual a filosofia se configura com a “última síntese” do pensamento humano de que a ciência é “aspeto parcelar”. Para ele, o conhecimento científico em biologia, ao arrancar do esforço imaginativo e arrojado das hipóteses de trabalho, com toda a sua subjetividade, não obriga a que as suas explicações se reduzam a um

qualquer mecanicismo, pois a célula no seu autocaminhar para o mais instável e complexo, ao contrário de um fenómeno físico, *e.g.* um decaimento radioativo, requer “um princípio formal imanente e superior que lhes dê explicação suficiente” (*Id., Ibid.*, 521).

Raul Proença (1884-1941) defendeu que a filosofia positivista não se esgota na sua dimensão estritamente intelectualista, antes deve procurar “harmonizar a vida pensante com a vida sentimental e a vida ativa, traduzindo-se numa *conduta* definida com *intuito social*” (REIS, 2003, 132). O vitalismo é a doutrina segundo a qual os seres vivos manifestam uma força particular, que é irreduzível à físico-química e que dá origem aos fenómenos vitais. O pensamento filosófico de Proença percorre uma ética vitalista para superar um positivismo demasiado intelectualizante do dever e dos valores morais, procurando “pôr de acordo a Vida com a Razão” (*Id., Ibid.*, 135). Ao demarcar-se de correntes filosóficas irracionistas, demarca-se também do puro racionalismo, da razão positivista e científica, conseguindo superar o estreito materialismo positivista por uma via ética, que equilibra as funções intelectual, afetiva e volitiva do homem. Alcança um vitalismo espiritualista e mesmo religioso, mas acima das crenças dogmáticas. Proença assumiu a supremacia ontológica do espírito sobre a matéria, indo ao ponto de afirmar: “Sentimos *religiosa* toda a ação que se destina a um fim que nos *ultrapassa* e que nos obriga a ultrapassar-nos a nós mesmos” (*Id., Ibid.*, 136). Não obstante defender uma ontologia espiritualista, a sua posição metafísica é frontalmente ateuista, “porque a ausência da fé é o que exige ainda a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade” (*Id., Ibid.*, 142). É no combate doutrinário contra o Integralismo Lusitano de António Sardinha e dos seus discípulos



que Proença melhor fundamenta a superioridade do ideal democrático e dos valores da liberdade e igualdade em que aquele assenta. O Integralismo Lusitano era um movimento anti-iluminista, anti-democrático, antiliberal, antirracionalista e antimaterialista (↗Anti-iluminismo, ↗Antidemocratismo, ↗Antiliberalismo, ↗Antirracionalismo), com um primado político.

Nos tempos de António Sérgio (1883-1969), o positivismo revelava-se já pouco sedutor, e novas vias se abriam com o saudosismo, o criacionismo, o integralismo ou o humanismo de feição republicana. O racionalismo de Sérgio tinha uma limpidez cartesiana, pois ia ao encontro de Platão na visão de que só será filósofo quem for geómetra. Em defesa do seu intelectualismo, Sérgio rejeitou o positivismo e o anti-intelectualismo, mas também o dilema do seu tempo entre o catolicismo mais ortodoxo e o marxismo, encarados ambos como expressão do dogmatismo. Nele, o percurso histórico da ciência era a progressiva passagem do imediato da percepção para o fundo do pensamento. O seu modelo de racionalidade assentava nos processos de relação matemática, o que lhe determinou o afastamento tanto do intelectualismo como do primado da intuição sensível. O seu pensamento configurava-se como um pensamento de criação, de um intelecto ativo, e não como um pensamento de síntese. O que sempre recusou foi o apelo a uma singularidade portuguesa que impedia o diálogo com o racionalismo luminoso.

A fenomenologia husserliana é a corrente filosófica que se propõe, através da descrição das vivências da consciência pura, fora de qualquer construção conceptual, descobrir as estruturas transcendentais da consciência, a sua génese e a sua essência. A fenomenologia represen-

tou uma reação à eliminação da metafísica. Nesta vertente de pensamento, mas numa linha que vai para além da raiz grega da filosofia para mergulhar na mundividência cristã da Europa, os trabalhos do sacerdote jesuíta Júlio Moreira Fragata consideram o ente na sua existência e transcendência, e não apenas reduzido ao fenómeno puro da consciência. Na finitude humana, o aparecimento do fenómeno da consciência exige um sujeito cognoscente na sua existência natural. Na obra de Júlio Fragata (1920-1985) e de outros filósofos, como Gustavo Fraga (1922-2003) e Alexandre Morujão (1922-2009), a fenomenologia foi levada ao ponto culminante de um debate sobre o presente, sobre os fundamentos e destino da humanidade europeia e da cultura ocidental.

Bibliog.: impressa: ALVES, Pedro M. S., “A fenomenologia em Portugal”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 345-390; CALAFATE, Pedro, “A aliança entre a física experimental e a teologia natural”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 317-358; *Id.*, “A aliança entre a história natural e a teologia natural”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002a, pp. 359-368; *Id.*, “Ciência e religião”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002b, pp. 305-316; *Id.*, “O conceito de filosofia: o triunfo da física e a crítica ao ‘espírito de sistema’”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002c, pp. 139-157; *Id.*, “A inserção do Homem na natureza”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002d, pp. 401-422; *Id.*, “O idealismo racionalista e crítico de António Sérgio”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História*

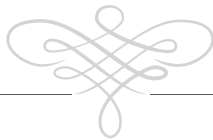
do *Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 103-130; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. iv, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 13-41; FITAS, Augusto J. S. et al., “A filosofia da ciência no Portugal do século xx”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 421-582; LUZ, José Luís Brandão da, “A propagação do positivismo em Portugal”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. iv, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 239-261; PIMENTEL, Manuel Cândido, “A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 55-102; *Id.*, “O idealismo espiritualista de Antero de Quental”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. iv, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 93-129; REIS, António, “Raul Proença: uma ética vitalista e espiritualista de liberdade”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 131-152; **digital:** CARVALHO, Paulo Archer de, “Da nação portuguesa (1914-1938) ao Integralismo Lusitano (1932-34): a insurreição dos intelectuais”, s.d.: <http://docplayer.com.br/14518550-Danacao-portuguesa-1914-1938-ao-Integralismo-lusitano-1932-34-a-insurreicao-dos-intelectuais.html> (acedido a 3 jul. 2016).

SEBASTIÃO FORMOSINHO

Antimecanicismo

Dois modos de explicação científica vêm dos gregos – uma civilização fundamentalmente intelectual. Um, do domínio da astronomia, é a explicação geométrica; o outro, da analogia com um organismo vivo, é a explicação biológica. Enquanto a bússola parecia funcionar por algum poder misterioso e uma harmonia oculta com a Terra, a maquinaria, tal como um arado, um relógio ou uma prensa de caracteres móveis, via-se que funcionava através de puxões e empurrões. Durante os sécs. xvi e xvii este modo de explicação mecânica passou a ser considerado o modo ideal de explicação científica, ao ser potenciado pela geometria analítica de Descartes, que constituiu o início da matemática moderna. Para compreender o funcionamento de um maquinismo, tínhamos de o dividir nas suas partes – análise –, voltar a juntá-las – síntese –, e pôr de novo a máquina a funcionar.

O mecanicismo é uma doutrina filosófica nascida no séc. xvii que afirma como única forma de causalidade a influência física entre as entidades que constituem o mundo material. As interações mecânicas seriam condição necessária e suficiente para explicar o funcionamento dos fenómenos do mundo. A ontologia mecanicista cartesiana vê o mundo como uma estrutura comparável à de uma máquina. O relógio foi, nessa época e durante bastante tempo, o protótipo desse mecanismo. Uma explicação mecânica pretende alcançar uma certa completude e simplicidade. Esta explicação diz, *e.g.*, como funciona um relógio e as coisas em geral, mas nada diz sobre quem o fez nem



sobre como foi desenhado. Decorre que este tipo de explicação mecânica não é compatível com explicações teleológicas, relativas a uma finalidade.

No contexto de uma cultura escolástica, segundo a qual os corpos são constituídos por matéria e forma, as reações antimecanicistas podem revelar-se de diferentes modos: no combate pela legitimidade das formas substanciais ou de outras entidades não materiais; na oposição à visão de que um organismo se explica com base na ideia de uma máquina e de que a explicação científica tem como base apenas as leis físicas do movimento; na oposição à ideia de que o tempo cronológico é único e linear, contrastando-a com a ideia do tempo duração, do tempo de “criação contínua e de um brotar ininterrupto de novidades” (CARVALHO, 2012, 103), como fez o filósofo francês Henri Bergson. Mas, no contexto da filosofia dos sécs. XVIII e XIX em Portugal, inserida num ambiente cultural profundamente católico, o antimecanicismo é muitas vezes um antideísmo (↗Antideísmo) e um antimaterialismo (↗Antimaterialismo).

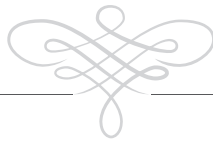
O mecanicismo como doutrina filosófica caracterizou a física como a mais importante disciplina científica no panorama das Luzes. Tal como os vários iluminismos europeus, também o português procurou ter um carácter omnicompreensivo e multidisciplinar, tentando conciliar as filosofias de René Descartes e de John Locke, mas contrapondo sistematicamente a luz e as trevas perante o “tribunal da razão” (CALAFATE, 2002d, 12). Luís Cabral Moncada caracteriza este panorama nacional como iluminismo católico, oposto ao deísmo e ao materialismo.

Apesar de nos sécs. XVI e XVII se ter assistido em Portugal a uma atividade filosófica de considerável amplitude, e de os Descobrimentos terem aberto janelas para a modernidade vindoura, mediante

a interiorização de metodologias alicerçadas na experiência e a aquisição de hábitos de precisão, a intolerância político-religiosa dos tempos levou a uma perda intelectual. Mesmo o filósofo Pedro Margalho (1474-1556), apesar de convencido da prioridade do saber da física para esclarecer toda a realidade criada e as manifestações de Deus, movia-se no paradigma tradicional de um mundo de formas qualitativas, se bem que a geometria e a matemática já entrassem na análise do seu *mapa mundi*, mas mais como instrumento de medida do que como paradigma da interpretação da realidade. O médico e filósofo Francisco Sanches (1550-1622), que foi coevo de Francis Bacon e que com ele apresenta diversas relações nos terrenos da filosofia, entende a natureza de um modo equívoco, umas vezes num sentido físico, outras num sentido metafísico, como aliás acontecia nas escolas do seu tempo. Neste contexto, no nosso país não se poderia afirmar o conceito de mecanicismo, não podendo por isso ocorrer quaisquer reações de antimecanicismo.

O Iluminismo em Portugal não teve início com o marquês de Pombal, pois já o Rei D. João V soubera criar condições básicas para uma mudança, que o pombalismo assumiria em plenitude, culminando com a reforma da Univ. de Coimbra, em 1772.

A déc. de 40 do séc. XVIII, ainda no período joanino, ficará assinalada por um dos textos mais significativos do Iluminismo em Portugal, o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney, “uma obra intencionalmente polémica, onde o autor passa em revista os principais ‘defeitos’ e ‘enfermidades’ da cultura portuguesa, propondo uma abertura que a seu ver a filosofia escolástica imperante não estaria em condições de levar a cabo” (*Id., Ibid.*). Esta obra, atribuída na época a um anónimo religioso barbadinho de uma congregação italiana (era, de facto,



um pseudônimo de Verney), assume claramente uma posição antiescolástica (↗Antiescolasticismo); mas também recusa o racionalismo científico metafísico, em especial o cartesiano, não obstante a grande veneração que demonstra pelo filósofo que derrubou o aristotelismo escolástico no seio da física. Contudo, na linha de Locke, assume uma posição contrária a Descartes no que concerne às ideias inatas, à despromoção do sensível e ao papel marginal atribuído à experiência, perante o primado da dedução. Ergue-se igualmente contra o anseio filosófico de encerrar a verdade no interior do sistema que Descartes e outros filósofos idealizaram: “Este é o sistema moderno: não ter sistema, e só assim é que se tem descoberto alguma verdade” (*Id.*, 2002b, 140). Na *Carta Décima*, dedicada à física, Verney, num espírito de estrangeirado, critica o atraso nacional por o país seguir ainda uma física aristotélica, qualitativa e livresca, não apoiada no estudo da natureza. Para o mecanicismo de Verney, todos os fenómenos naturais se explicam pelo jogo de forças dos corpos e respetivo movimento, mas trata-se de um mecanicismo mitigado, pois para ele, tal como para os autores dos Estatutos da Universidade de Coimbra, de 1772, o combate ao deísmo e ao materialismo é uma peça fundamental da apologética do cristianismo. Em Verney encontramos a posição extrema dos pensadores nacionais da época a favor do mecanicismo.

O Oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804) também trava combate contra o deísmo de um Deus criador mas sem culto nem dogma, mediante uma visão estética do sensível e do inteligível em ordem a uma valorização da dignidade do homem e de um apelo estético “no intuito de elevar o homem até à fonte pura e imaterial de toda a beleza” (*Id.*, 2002, 340). No deísmo de um mecanicismo extremado, para o qual tudo é matéria e movimento, como defen-

dia Voltaire, toda a variedade da criação se considera em plano idêntico, pelo que para Deus não existe diferença entre um homem e uma formiga. António Ribeiro dos Santos (1745-1818) é outro crítico do deísmo voltairiano ao afirmar que “Deus não existe em eterna solidão” (*Id.*, *Ibid.*, 356); para este autor, o mundo é uma máquina que, para se conservar, necessita do cuidado permanente do seu autor.

No panorama português, outro eminente crítico do sistema cartesiano foi António Soares Barbosa (1734-1801) que, sem deixar de elogiar a Descartes o contributo na destruição do aristotelismo, lhe aponta o defeito de querer explicar toda a natureza. Soares Barbosa escreveu: “O universo é um enigma no qual só percebemos algumas sílabas que ainda não fazem sentido”. Aponta ainda a este eminente filósofo francês, “a falsa desconfiança dos sentidos” e ter começado por explicar o universo pelas causas em vez de o fazer pelos efeitos, bem como ter começado pelas ideias abstratas em vez de o fazer pelas ideias simples; em suma, tinha começado por explicar o universo a partir de cima, de um ponto arquimediano, diríamos, em vez de começar a partir de baixo, a partir do alicerce da física, como fez Newton (*Id.*, 2002b, 144). Numa clara adesão ao sensismo de Locke, Soares Barbosa ergueu-se igualmente contra o “calar dos sentidos” em Descartes, pois são os sentidos que permitem a comunicação do homem com o universo, e a sua ausência num qualquer maquinismo.

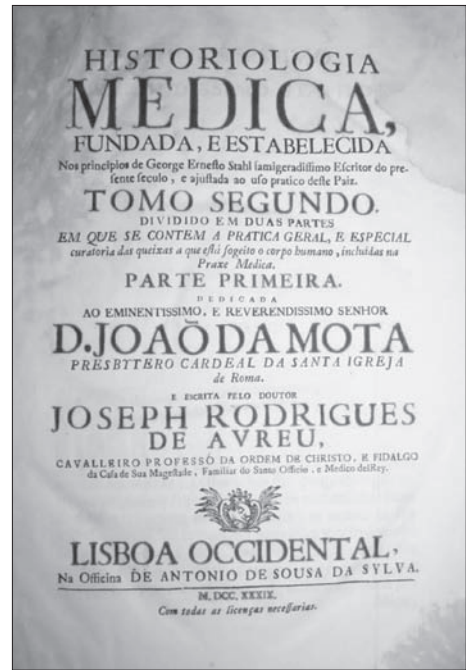
Contra os exageros mecanicistas se ergueram António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) e, como foi referido, Teodoro de Almeida, que procuraram um princípio imaterial e espiritual para explicar a vida e os fenómenos dos organismos, na esteira do médico holandês Herman Boerhaave. Entre nós, o primeiro a erguer a pena contra o mecanicismo foi José



Rodrigues de Abreu (1682-1752?), fazendo-o na esteira da teoria vitalista do químico alemão Georg Ernst Stahl, no que foi secundado por Martinho de Mendonça no prefácio que escreveu para *Historiologia Médica* (1733), obra de Rodrigues de Abreu. Este conjunto de autores recusava-se a confundir os movimentos mecânicos com movimentos vitais: “o corpo vivo e a máquina são contrários”. “Para Rodrigues de Abreu, os mecanicistas ‘apeam a alma do título de governadora do corpo [...] e semelham todas as operações humanas às de um relógio ou um moinho’, aspeto que lhe merece repúdio por se lhe afigurar insuficiente. Pelo contrário, é a alma racional, tal como em Stahl, que é causa das ações do corpo” (*Id.*, 2002c, 162). Havia, pois, que procurar um princípio vivificante, distinto da matéria e do movimento, que é a “alma racional”.

Também Bento José de Sousa Farinha (1740-1820), em obra manuscrita conservada na Biblioteca do Palácio da Ajuda, nega a suficiência da explicação puramente mecânica da natureza e o determinismo físico sem uma “causa infinitamente sábia e poderosa” que confira ordem, movimen-

António Ribeiro Sanches (1699-1783).



Capa de *Historiologia Medica* (1739), de José Rodrigues de Abreu.

to e harmonia ao universo. Para este autor, uma criatura corporal não se reduz à sua concreitude corporal, antes deve ser entendida como expressão de um Deus criador.

Já nos começos do séc. xx, o saudosismo foi uma corrente de pensamento iniciada por Teixeira de Pascoaes. A saudade é entendida como “o sangue espiritual da raça”, um “sentimento-ideia”, uma “emoção refletida”. “Ligado a ideia de saudade ao autonomismo quinhentista e ao processo de resistência sebastianista, o movimento, que defendia uma democracia religiosa e rural, foi injustamente acusado de pasadista, quando era um ativismo vitalista, anti-intelectualista e antimecanicista, conforme assinala Pinharanda Gomes” (MALTEZ, *Respublica*, s.d.). Entre os intelectuais desta corrente figuram Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão e Afonso Lopes Vieira. Mas as ideias fertilizam-se mutuamente e vão-se diluindo em doutrinas



mais abrangentes. Assim se verificou com o mecanicismo, que foi imergindo noutros sistemas de doutrinas filosóficas. Outros pensadores portugueses, entre os sécs. XVIII e a primeira metade do XX, desde Fr. Manuel do Cenáculo a Abel Salazar, assumiram igualmente posições antimecanicistas mas, num sentido mais abrangente, essencialmente de antimaterialismo (↗Antimaterialismo).

Bibliog.: impressa: CALAFATE, Pedro, “A aliança entre a física experimental e a teologia natural”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 317-358; *Id.*, “O conceito de filosofia: o recuo da metafísica”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002a, pp. 125-137; *Id.*, “O conceito de filosofia: o triunfo da física e a crítica ao ‘espírito de sistema’”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002b, pp. 139-157; *Id.*, “Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002c, pp. 159-167; *Id.*, “Introdução”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002d, pp. 11-20; CARVALHO, Magda Costa, “A intuição bergsoniana de duração”, *Kairos*, n.º 4, 2012, pp. 87-104; GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “A física em Pedro Margalho”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 387-398; SILVA, Lúcio Craveiro da, “Francisco Sanches”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 429-452; **digital:** MALTEZ, José Adelino, “Saudosismo”, *Respublica*, s.d.: <http://maltez.info/respublica/topicos/aalettras/saudosismo.htm> (acedido a 28 nov. 2013).

SEBASTIÃO FORMOSINHO

Antiméievalismo

O conceito remete-nos para o conjunto das perceções negativas acerca da Idade Média, referentes aos mais diversos domínios da vida humana durante esse tempo, isoladamente ou no seu conjunto: a política, a religião, o direito, o pensamento filosófico, a arte, o quotidiano, a técnica, entre outros.

A ideia de uma Idade Média está, à partida, investida de uma conotação negativa: é um tempo intermédio, entre a Antiguidade e o Renascimento ou o começo da Modernidade, *i.e.*, um tempo que não é o antigo nem o novo. Ele abrange cerca de 10 séculos, que vão da queda do Império Romano (476) ao começo da Modernidade, situada em diferentes datas, consoante os autores e os contextos geográficos e históricos em questão: em 1453, com a tomada de Constantinopla pelo Império Otomano; em 1492, com a chegada de Colombo à América ou com a conquista de Granada pelos Reis Católicos; em 1517, com a divulgação, por Lutero, das 95 teses de Wittenberg.

A conceção deste tempo intermédio, no contexto de uma divisão tripartida da história (Antiguidade, Idade Média, Modernidade) regista-se, pela primeira vez, na *Historia Florentini Populi* [*História do Povo Florentino*], de Leonardo Bruni, concluída em 1442. Com efeito, o desenvolvimento da cidade italiana nos começos do séc. XIV levava o cronista à afirmação de que vivia num novo tempo.

Esta conceção tripartida seria, depois, popularizada por autores dos sécs. XVII e XVIII, nomeadamente por Christoph Cellarius, na sua *Historia Universalis* (1702),



na sequência de um conjunto de reflexões que, em certa medida, já atribuíam um estatuto negativo ao chamado tempo médio.

O uso da expressão “idade das trevas”, para designar o período medieval, remontará a Petrarca, que, em dois passos principalmente, se refere aos obscuros tempos passados e à claridade dos tempos que viriam. Porém, a primeira alusão ao período intermédio, ou Idade Média, enquanto idade das trevas regista-se num trecho dos *Annales Ecclesiastici* (1602) de César Barónio, onde o cronista se refere a um tempo particularmente conturbado da história eclesiástica, entre os sécs. x e xi. Até então, a ideia da Idade Média como uma idade obscura ocorria em diversos autores, que se referiam a fases determinadas do tempo medieval sobre as quais escasseavam as fontes históricas ou em que se registara intensa pluviosidade.

O caminho percorrido entre estas percepções circunstanciais, que atribuem um carácter negativo a períodos circunscritos dentro da hoje chamada Idade Média, e a extrapolação ou a extensão desta negatividade aos 10 séculos de história que ela abrange é longo. Em termos muito breves, os seus passos acompanham os sucessivos projetos da Modernidade e as narrativas que neles foram sendo construídas acerca do progresso ou desenvolvimento, da ilustração ou iluminação, e da pacificação e melhoria das condições de vida da humanidade.

Diferentes autores que, ao longo do séc. xx, procuraram desconstruir esta imagem negativa dos tempos e dos modos de vida medievais denunciaram a sua vigência tanto no meio académico como no público em geral (Umberto Eco, *Idade Média*; Régine Pernoud, *Luz sobre a Idade Média*; Edward Grant, *God and Reason*). De acordo com esta perspetiva, as narrativas e os tópicos antimedievalistas ter-se-ão



Francesco Petrarca (1304-1374).

constituído ao longo de toda a Modernidade nos meios eruditos, com particular intensidade e intenção entre os autores do Iluminismo. Na segunda metade do séc. xix e começos do séc. xx, com o impulso de ideais como o jacobinismo, o anticlericalismo e o positivismo, estas narrativas não só terão sido compiladas sob a forma de tese ou doutrina historiográfica, como se terão disseminado posteriormente pelos manuais escolares, pela literatura e, mais tarde, pelo cinema – em suma, por todos os dispositivos de divulgação histórica.

Os eruditos da Modernidade tardia teriam, pois, identificado na conjuntura medieval a vigência de um conjunto de fatores negativos dos quais ainda existiriam resíduos na Modernidade e que deveriam ser superados. Entre eles constam: o sistema político-administrativo feudal, que implicava uma quase ausência do Estado



em relação aos cidadãos; a adulteração do direito romano por um direito arbitrário, estabelecido segundo os interesses dos mais poderosos; a hegemonia da religião e o obscurantismo, que travavam o avanço técnico-científico e qualquer compromisso da religião com o progresso material; a escolástica e a submissão da filosofia à teologia; um quotidiano violento e escassas noções de civildade, que distanciavam o humano medieval do cosmopolita moderno.

Nessa medida, as narrativas antimiedievalistas talvez nos digam mais sobre os problemas e os projetos da Modernidade (e até mesmo da chamada pós-Modernidade), sobre as suas esperanças e as suas frustrações, do que sobre a Idade Média. Com efeito, nos diferentes contextos europeus, a crítica depreciadora da Idade Média parece ter sido proporcional à exigência e ao inconformismo que os intelectuais da Modernidade demonstraram relativamente à cultura (científica, religiosa, artística, etc.) e às condições de vida do seu tempo.

Porém, a associação de elementos negativos à Idade Média implicava não só uma completa interiorização dos ideais iluministas de civilização e de progresso, como também da conceção tripartida da história. Por esse motivo, quando intelectuais do iluminismo português, como Teodoro de Almeida e Ribeiro Sanches, denunciavam o atraso filosófico, científico e cultural do reino, mesmo que tenham em vista ideais de inovação e de progresso, as suas críticas dirigem-se, ainda e expressamente, a práticas e instituições do seu tempo, e à diferença que estas representavam relativamente àquelas que vigoravam noutros reinos da Europa. Assim, é provável que, para os iluministas portugueses, a situação do reino tenha desempenhado a função discursiva que, noutras paragens da Europa, começava

a ser desempenhada pela Idade Média e pelos espaços rurais.

Com efeito, só na segunda metade do séc. XIX terá havido condições para a tese antimiedievalista se consolidar plenamente em Portugal, associada à discussão política entre posições progressistas e conservadoras, com particular incidência sobre a questão relativa ao peso que a Igreja Católica deveria ou não exercer na vida do país.

O volume *A Idade Média na História da Civilização*, ainda que só tenha vindo a ser publicado em 1925, constitui um importante testemunho acerca da forma como o tempo medieval era perspectivado por alguma intelectualidade progressista portuguesa de Oitocentos. Nele se reúnem as peças de uma polémica suscitada por considerações tecidas por Oliveira Martins na sua *Teoria do Socialismo*, de acordo com as quais a Idade Média constituía um momento de “retrocesso geral e atrofia dos elementos evolutivos da civilização” (MARTINS *et al.*, 2006, 20). A tese de Oliveira Martins contemplava diversos domínios da vida humana durante o período medieval. Segundo o autor, a contaminação bárbara da civilização europeia estaria na origem de um amplo movimento de deturpação do legado da Antiguidade e do cristianismo: o autoritarismo feudal sobrepusera-se ao municipalismo romano; o direito romano fora deturpado; a teologia sobrepusera-se à filosofia; a Igreja associara-se ao império e a mística substituíra o espírito comunitário das comunidades cristãs primitivas. Por fim, Oliveira Martins aponta ainda dois fatores negativos introduzidos na civilização europeia pelo elemento bárbaro: a exaltação do papel da mulher na sociedade e a primazia dada à contemplação sobre o trabalho.

Antero de Quental participa desta polémica enquanto elemento moderado.



O legado de Herculano, que tantas e tão profícuas reflexões deixara em prol de uma revalorização da Idade Média portuguesa, bem como o balanço extremamente negativo que Quental demonstrou fazer, noutros textos, do Antigo Regime português, terão contribuído certamente para este seu posicionamento. Inspirando-se no que conhecia de Hegel e das teorias evolucionistas de Darwin e Haeckel, Quental afirma que a Idade Média devia, pois, ser vista como um momento de “crise orgânica” (*Id., Ibid.*, 22) ou de estacionamento, após um período de rápido desenvolvimento e de solidariedade das forças do espírito, como teria sido a Antiguidade. Assim, elementos medievais negativos, *e.g.*, o misticismo, teriam sido males necessários, para que a civilização se recompusesse e recuperasse forças para levar a cabo todas as transformações posteriores.

Por seu turno, em confronto direto com a posição de Oliveira Martins, Júlio de Vilhena apresenta a Idade Média como uma “época de elaboração” (*Id., Ibid.*, 42) que prepara o mundo moderno, sublinhando elementos de continuidade entre a Antiguidade, o tempo medieval e a Modernidade. Afirmando-se simultaneamente católico e progressista, Vilhena sustenta a sua tese em avanços alcançados pela filosofia católica do período medieval, dos quais seriam exemplo as concepções da origem popular do poder do soberano e o direito dos povos à resistência contra a tirania, tal como se encontrariam formulados em Agostinho e em Tomás de Aquino.

Travada entre intelectuais da esquerda portuguesa da segunda metade do séc. XIX, esta polémica permite-nos compreender que, longe de ser perspetivada como um tópico estritamente historiográfico ou filosófico, a questão da Idade Média tinha um alcance sobretudo po-

lítico. De alguma forma, a contenda entre Martins e Vilhena dizia respeito não só ao valor que deveria ser atribuído ao papel da Igreja Católica nos rumos da civilização, mas também à forma como se dariam as transformações ao longo desse processo: em transições lentas, que observassem uma linha tradicional de conhecimentos, onde a Igreja desempenharia, certamente, um lugar preponderante; ou em revoluções ou quebras abruptas relativamente a paradigmas que atrasavam esta longa caminhada.

Ao longo do séc. XX, a crítica às narrativas antimiedievalistas perdeu boa parte do seu peso ideológico. Diversos historiadores – dos quais se destacam, entre outros excelentes exemplos, Georges Duby, Jacques Le Goff e, em Portugal, José Mattoso – contrariaram estas narrativas e colocaram em evidência o seu carácter generalizador e impreciso, através de contributos que promovem uma melhor compreensão da vida na Idade Média e assinalam inúmeros elementos de continuidade entre a época média e as épocas que a delimitam. A sua crítica ao antimiedievalismo é assim, de certo modo, indireta e tem um alcance sobretudo metodológico.

Todavia, outros autores do séc. XX, ainda que muito tenham beneficiado com estes avanços da historiografia, não se furtaram a explorar as extensões ideológicas do debate acerca da Idade Média. Destes referiremos dois casos particularmente apelativos: Régine Pernoud e Umberto Eco.

O ponto de partida das reflexões de Régine Pernoud parece ser, precisamente, o da inversão e contestação histórica e ideológica das narrativas antimiedievalistas. Sugerindo um movimento de esclarecimento e de aprofundamento do saber em torno das práticas e dos modos de vida medievais, esta abordagem não

deixa, porém, de ficar refém das narrativas que combate, ao devolver uma espécie de imagem invertida do antimedievalismo. Assim se compreende que também ela generalize e mitifique casos históricos que melhor possam contradizer tais narrativas. Ao não hesitar em adicionar às suas reflexões historiográficas uma clara apologia conservadora – em certa medida antimoderna e anti-iluminista – o posicionamento de Régine Pernoud tem, porém, a virtude de colocar em evidência que a discussão acerca da Idade Média continuava, em pleno séc. XX, a ter contornos ideológicos claros, à semelhança do que acontecera no século anterior.

Por seu turno, Umberto Eco demonstra, em diversos passos da sua obra, uma clara consciência das extensões ideológicas desta oposição entre modernidade e medievalidade, mas parece recusar-se a integrar um dos polos da contenda, optando por desconstruir esta dualidade. Talvez por isso, mas também sublinhando o carácter insatisfatório do termo “Idade Média” em si, Umberto Eco apresenta, na sua introdução a *Idade Média*, volume de estudos por ele organizado, uma bastante esclarecedora definição em negativo, por pontos, em que explica o que esta idade não é ou não foi. Aqui, para além de rebater diversas narrativas antimedievais e de lhes contrapor diversos casos, nem sempre excepcionais, assinala ainda o eurocentrismo que costuma acompanhar as grandes periodizações históricas e a considerável abrangência temporal do termo “Idade Média”, que torna impraticável qualquer abordagem genérica. Mas, para além disso, realiza uma operação mais subtil, que é a de assinalar a presença, neste período, sobretudo a partir do séc. XI, de correntes, ideias e práticas que normalmente se identificam como sendo modernas, como são os casos do experimentalismo científico, do secularismo e da contestação

religiosa. Mais do que indícios ou fronteiras de transição entre tempo medieval e moderno, estas significariam, antes, que na Baixa Idade Média haveria muito de moderno, assim como na Modernidade muito houve de medieval.

Esta ideia, de acento dialético, estava já presente no seu romance *O Nome da Rosa*, em que acompanhamos a tensão entre Jorge de Burgos, o medieval típico, e Guilherme de Baskerville, o medieval moderno. Entre os dois, hesitante, encontramos o jovem Adso de Melk. Sugerindo, artificialmente, na entrada do livro, uma relação entre a trama do romance e as contendas políticas da Guerra Fria, Umberto Eco como que nos segreda que talvez a contemporaneidade possa também ser vista, de alguma maneira, como uma idade média. Afinal, à semelhança do tempo de Adso, nela há espaço para a certeza e para a curiosidade, para o ortodoxo e para o heterodoxo, para o horror e para a esperança de que as trevas e as dificuldades venham a ser superadas.

Bibliog.: BROCKMANN, Stephen, *Umberto Eco and the Meaning of the Middle Ages*, Madison, University of Wisconsin-Madison, 1988; ECO, Umberto, *Idade Média*, vol. 1, Lisboa, Dom Quixote, 2011; GRANT, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; MARTINS, Oliveira *et al.*, *A Idade Média na História da Civilização*, Lisboa, Esfera do Caos, 2006; MOMMSEN, Theodore, “Petrarch’s conception of the ‘dark ages’, *Speculum*, vol. 17, n.º 2, abr. 1942, pp. 226-242; PERNOUD, Régine, *Luz sobre a Idade Média*, Mem Martins, Europa-América, 1997.

RICARDO VENTURA





Antimercantilismo

O mercantilismo designa um conjunto de práticas de economia política que proliferou sobretudo nos sécs. XVII e XVIII, e que, apesar dos matizes consideráveis, se caracteriza em última análise por subordinar a atividade económica privada a diretrizes emanadas pelo soberano com vista ao interesse comum (da república, dos povos, nacional, da Coroa, do Estado, do reino, etc.). Os seus elementos típicos são a defesa da proteção alfandegária, uma visão estática da economia mundial (entendida com um jogo de soma nula, em que não há crescimento, mas apenas disputa de um conjunto finito de recursos), o desenvolvimento das manufaturas ou da produção dos bens necessários, a defesa de uma balança comercial favorável e a retenção dos metais preciosos. Como tal, pode entender-se por antimercantilista um discurso que não apenas se distancie de um destes aspetos, mas do mercantilismo no seu todo.

Um certo distanciamento do discurso mercantilista encontra-se já no séc. XVIII. Um autor conhecido como cardeal da Mota aceita que o estabelecimento de fábricas em Portugal é uma evidência que não carece de fundamentação, mas pondera uma objeção importante a esta causa central do mercantilismo, designadamente a perda de receita fiscal que a diminuição de importações implicaria. No entanto, o cardeal não explora até ao fim as consequências desta objeção. Tal como mostra Luís F. de Carvalho Dias (1955-1956), o padre e desembargador Almeida Carvalho é um dos primeiros a romper com a fixação com as impor-

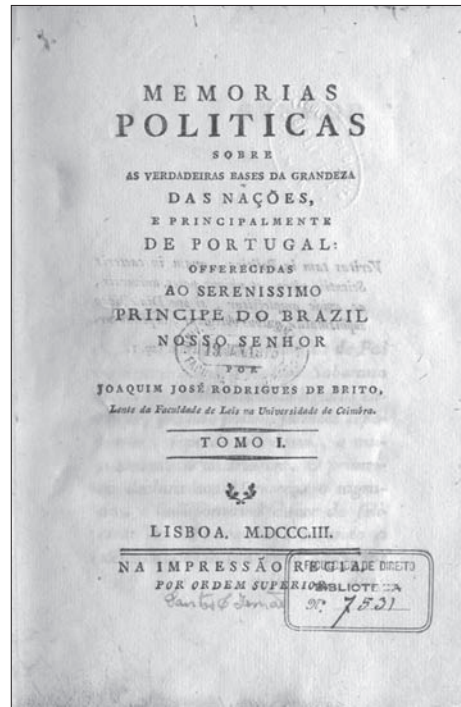
tações de manufaturas que marcou o mercantilismo português. O argumento do desembargador Almeida Carvalho é curiosamente liberal: se tantas leis pragmáticas foram emitidas com tão pouco êxito, é porque a limitação ao luxo é daninha e, ao mesmo tempo, inútil. Serviam a multiplicidade das leis e a incerteza do direito; não o interesse dos consumidores e produtores. O luxo era à partida um estímulo para a economia nacional e não um sumidouro de meios financeiros. Ao invés de combater o luxo sob o pretexto de que o seu consumo desvia a riqueza dos potenciais investidores, o desembargador defende a redução dos tributos. No final do séc. XVIII, este compacto de ideias a que se chama mercantilismo apresenta ainda mais brechas. A literatura económica portuguesa de finais do séc. XVIII critica as instituições e regras que afetam o comércio externo, ainda que as posições mercantilistas continuassem a reinar mesmo entre os mercadores. No entanto, autores como Manuel J. Rebelo atacavam regimes de contratos exclusivos e outros privilégios de carácter monopolista praticados nos territórios ultramarinos.

A crítica consistente ao mercantilismo emerge após a saída de cena do marquês de Pombal e a ascensão do pensamento fisiocrático liderado pela Academia das Ciências de Lisboa. Segundo Jorge M. Pedreira (1988), uma das marcas dos textos saídos desta Academia era a hostilidade para com o entendimento de que a riqueza das nações residia no seu comércio e nas suas fábricas. Assim, o pensamento que se pode rotular como antimercantilista assume a forma do agrarismo. Para estes autores, a indústria tinha um efeito empobrecedor na agricultura (e, *ergo*, no país como um todo) ao roubar braços à lavoura. No entanto, muitos dos pensadores ligados ao agrarismo acabam por trair



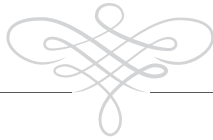
a sua matriz fisiocrática ao exigir proteção alfandegária contra a concorrência estrangeira. O principal expoente desta corrente crítica do mercantilismo foi a obra *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações*, de J. J. Rodrigues de Brito, professor de Direito na Univ. de Coimbra. Brito faz uma crítica clara e explícita ao “sistema mercantil” ou “das manufaturas e comércio” (BRITO, 1805, 59, 62, 73), por abafarem a natureza humana e a ordem da sociedade. Para este autor, tal como o descrevem Almodovar e Cardoso, os “fenómenos e mecanismos económicos estão subordinados a leis naturais próprias que nenhum sistema legal ou político poderia alguma vez mudar” (ALMODOVAR e CARDOSO, 1998, 46). Ora, os direitos de propriedade enquadram-se nessa ordem natural que nem as inclinações e parcialidades dos governos conseguem alterar. O seu contemporâneo José da Silva Lisboa critica igualmente as limitações estatais ao comércio internacional para fins de proteção industrial, os riscos de uma carga fiscal excessiva e a defesa da liberdade de ocupação e investimento.

Apesar do protecionismo dominante na classe política portuguesa de Oitocentos, a verdade é que o termo “mercantilismo” acabou por concitar as mais ferozes críticas à intervenção do Estado. Nas atas oitocentistas das duas câmaras (a dos Pares e a dos Deputados), o mercantilismo era tipicamente apodado de “abjeto”, “depravado”, “sórdido”, “avaro”, “nocivo”, “desenfreado” e “desaforado”. Esta carga negativa transitou para a linguagem comum, onde permaneceu até aos nossos dias. Com efeito, no séc. xx, o termo “mercantilismo” assumiu outro sentido – muito diferente e até contraditório relativamente ao sentido original –, o de preocupação excessiva com as realidades económicas, *e.g.*, “economi-



Folha de rosto de *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações* (1803), de J. J. Rodrigues de Brito.

cismo” (↗Antieconomicismo). É sob este pano de fundo que podemos entender um texto provocatório intitulado *Néo-Mercantilismo* e datado de vésperas da Grande Depressão. O seu autor é um singular economista português (Moses Bensabat Amzalak), que se insurge contra o fechamento das economias mundiais que sucedeu à Primeira Guerra Mundial. O texto é interessante porque Amzalak, longe de diabolizar as posições das principais economias capitalistas, compreende as motivações do mercantilismo, embora não deixe de considerar os seus efeitos permanentes como nocivos para as diferentes economias. Sintomaticamente, o autor faz equivaler a questão do mercantilismo a uma luta entre o sentimento (nacional) e a razão (económica).



Bibliog.: ALMODOVAR, António, “Introdução a José da Silva Lisboa”, in LISBOA, José da Silva, *Escritos Económicos Escolhidos (1804-1820)*, ed. lit. António Almodovar, vol. 1, Lisboa, Banco de Portugal, 1993, pp. I-XXXII; *Id.*, e CARDOSO, José Luís, *A History of Portuguese Economic Thought*, London, Routledge, 1998; ALMODOVAR, António, “José da Silva Lisboa”, in CARDOSO, José Luís (coord.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, pp. 174-177; AMZALAK, Moses Bensabat, *O Néo-Mercantilismo*, Lisboa, Museu Comercial de Lisboa, 1929; BRITO, Joaquim José Rodrigues de, *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações*, Lisboa, Imprensa Régia, 1805; DIAS, Luís F. Carvalho, “Luxo e pragmáticas no pensamento económico do século XVIII”, *Boletim de Ciências Económicas da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. 4, n.º 2-3, 1995, pp. 103-146; vol. 5, n.º 1-3, 1956, pp. 1-82; MACEDO, Jorge Borges, “O pensamento económico do cardeal Mota”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III sér., n.º 4, 1960, pp. 79-97; *Id.*, “Mercantilismo”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, pp. 35-39; PEDREIRA, Jorge M., “Agrarismo, industrialismo, liberalismo. Algumas notas sobre o pensamento económico português (1780-1820)”, in CARDOSO, José Luís (org.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 64-83; *Id.*, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa de Pombal ao Vintismo (1755-1822): Diferenciação, Reprodução e Identificação de Um Grupo Social*, Dissertação de Doutoramento em Sociologia apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1995; SANTOS, Luís Aguiar, *Comércio e Política na Crise do Liberalismo: a Associação Comercial de Lisboa e o Reajustamento do Regime Protecionista Português, 1885-1894*, Lisboa, Colibri, 2004.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

Antimiguelismo

O infante D. Miguel foi a cabeça visível da contrarrevolução que se manifestou na Vila-Francada e na Abrilada (1823 e 1824), sendo que, logo após o primeiro destes golpes, “nascia o miguelismo e iniciava-se o processo de mitificação de D. Miguel” (LOUSADA e FERREIRA, 2006, 53). Desta ideologia e deste mito, bem como do miguelismo como “fenómeno múltiplice”, abordado por uma vasta literatura desde então até ao presente, trata Armando Malheiro da Silva em diversos estudos. O tradicionalismo contrarrevolucionário derramou-se por numerosos periódicos de características diversas (os primeiros marcadamente virulentos, destacando-se entre os posteriores *A Nação*, 1847-1928), folhetos e livros, pela pena de vários autores, ao longo do séc. XIX (Agostinho de Macedo, Acúrsio das Neves, Gama e Castro, Ribeiro Saraiva, Visconde de Santarém, Miguel Sottomayor, etc.), sendo renovado nos inícios do séc. XX pelo movimento integrista que promoveu a revalorização do Desejado e a consequente estigmatização do liberalismo constitucional, numa linha que se projetou e afirmou na historiografia estadonovista.

Em meados do séc. XX, Joel Serrão, no verbete “D. Miguel” do clássico *Dicionário da História de Portugal*, reclamava mais estudos historiográficos para a compreensão do fenómeno histórico do miguelismo, inspirado na asserção de Oliveira Martins de que ele era “um efeito e não uma causa” (SERRÃO, 1981, 293), discordando todavia da tese martiniana (na esteira de António Sérgio) da unanimidade da nação em torno do miguelismo, sem negligenciar, mas

problematizando, o apoio que o filho dileto de Carlota Joaquina tinha das massas populares e de boa parte da nobreza e do clero. Outra obra da nossa historiografia detém-se no marco interpretativo que constituiu a obra *Portugal Contemporâneo*, de Oliveira Martins, e a sua “antítese entre o Portugal velho, encarnado na sebástica figura de D. Miguel, e com forte enraizamento popular, e o Portugal novo, com os seus ideais de valores de rutura, estranhos à tradição e consubstanciados na personalidade de D. Pedro IV” (TORRALBA *et al.*, 1996, 151).

Tal movimento desenrolou-se num quadro político, ideológico, jurídico e internacional complexo, em que D. Miguel personificou o combate ao vintismo e ao liberalismo constitucional, conotados com a irreligião e a maçonaria, pelo que, após ser proclamado Rei absoluto em Cortes pelos três estados em julho de 1828, iniciou um reinado que ficou marcado pela repressão. Andréa Gonçalves, num estudo sobre quase um milhar e meio de processos políticos de Lisboa, apurou mais de uma centena de envolvidos estrangeiros, entre os quais pelo menos 11 brasileiros, o que a levou a utilizar a forte expressão “internacional antimiguelista” (GONÇALVES, 2013, 217). Além do sequestro de bens a cerca de 80.000 famílias, de milhares de encarcerados e desterrados e de largas dezenas de execuções sumárias, o terror miguelino provocou uma vaga de emigração política sem precedentes no país. Foi, pois, no desterro que se constituiu o antimiguelismo de feição diplomática, militar, propagandística e ideológica.

Esta literatura combativa teve o seu epicentro entre 1828 e 1833 e, para além do ataque à pessoa de D. Miguel, assentou em três grandes linhas: crítica político-doutrinária do absolutismo; condenação da usurpação do trono por meios tirânicos e repressivos, contrapondo-lhe a legitimidade de D. Pedro; intenção de recolocar Portugal nos trilhos do liberalismo. A imprensa antimiguelista expressou-se em diferentes línguas e proveio maioritariamente do exílio: “Sobretudo a partir de 1828, a prática jornalística intensificar-se-ia e, para além dos jornais propriamente ditos, multiplicavam-se os folhetos, veículo mais maleável [...], de maior garantia de anonimato” (SANTOS, 1988, 112). E assim, nesse mesmo ano, o emigrado liberal Paulo Midosi publicou anonimamente, em Londres, e primeiramente em inglês, um opúsculo fundacional nesta matéria intitulado *Quem É o Legítimo Rei de Portugal? Questão Portuguesa Submettida ao Juízo dos Homens Imparciaes*, que teve aliás imediata confutação de Agostinho de Macedo, encomendada pelo Governo para atenuar o efeito causado. Midosi, que colaborou em jornais no exílio, como *O Chaveco Liberal* (editado apenas em 1829) com Garrett e Ferreira Borges, escreveu posteriormente outros folhetos que tinham os realistas em mira, como *Primeira Sessão dos Diplomatas Miguelistas* (1834) e *Os Miguelistas Chamados à Autoria* (1848). Também de 1828 foi o texto de Ferreira Borges *Duas Palavras sobre o Assento dos Tres Estados do Reino, Juntos em*



Rei D. Miguel (1802-1866).



Côrtes na Cidade de Lisboa, Feito a 11 de Julho de 1828, que, nesse ano ainda, também saiu em francês, publicado em Paris. Da autoria de Rocha Loureiro, apresentam-se dois exemplos de 1829, publicados em Londres: *Dithyrambo por o Sancto Dia 9 de Novembro de 1829, quando Aconteceu a Fatal Catástrofe ao Rei de Teatro Miguel I* (de carácter satírico) e *Apostillas á Enormíssima Sentença Condemnatória, Que sobre o Suposto Crime de Rebelião e Mortim Foi Proferida em Lisboa aos 26 de Fevereiro de 1829, e ahí Executada em 6 de Março Seguinte* (de denúncia do terror miguelista). De Luís António de Abreu e Lima (visconde de Carreira em 1834) foi publicado, em Bruxelas, *La Légitimité et le Portugal; Réveries d'Un Portugais*. O jurista António Luís de Seabra, durante a sua emigração política (1828-1833), deu à estampa vários opúsculos e panfletos sem nome do autor, dos quais se notabilizou *Exposição Apologetica dos Portuguezes Emigrados na Belgica, Que Recusaram Fazer Prestar o Juramento d'Elles Exigido no Dia 26 de Agosto de 1830*. José Vitorino Barreto Feio, emigrado em Inglaterra, no Brasil e em Hamburgo, traduziu para francês, juntamente com Mesnard, a obra do barão de Eschwege publicada naquela cidade germânica, que saiu com o título *Dom Miguel: Ses Aventures Scandaleuses, Ses Crimes et Son Usurpation par Un Portugais de Distinction* e que foi publicada em Paris, em 1833, tendo ainda nesse ano segunda edição. Entre os textos publicados no Brasil, podem referir-se dois escritos de João Pereira Baptista Vieira Soares (aí exilado em 1828-1834): *D. Miguel Chorando a Sua Desgraça em Quatro Visões, para Servir de Espelho aos Miguelistas* e *A Saudosa Despedida dos Escravos Miguelistas, ou o Ultimo Adeus a Seu Senhor D. Miguel*. Como exemplos desta literatura publicada em Portugal, necessariamente a partir dos finais da Guerra Civil, veja-se, de Ribeiro Soares, *A Descida de D. Miguel aos Infernos a Pedir Auxílio: Poema Heróico-Comico em Dois Cantos; Horrorosa Mortandade Feita em Todos os Presos Politicos Que*

Se Achavam no Castello de Extremoz no Infausto Dia 27 de Julho de 1833; de Joaquim Soares, o poema *História da Usurpação e do Usurpador D. Miguel* (1836); de índole memorialista, portanto mais tardiamente, as *Memorias de Um Preso Emigrado pela Usurpação de D. Miguel*, ou ainda *Tragicos Sucessos de Portugal pela Usurpação de D. Miguel, Relativos á Praça de Almeida*, memória atribuída a Manuel da Costa de Vasconcelos Delgado, publicada postumamente no *Jornal Litterario* de Coimbra, em 1869. No âmbito das publicações periódicas, além das já citadas, destaque-se o semanário *Paquete de Portugal* (Londres, 1829-31), em cuja redação participaram Rodrigo da Fonseca Magalhães, Marcos Vaz Preto e José Liberato F. de Carvalho, que denunciou as atrocidades do Governo miguelino e atacou o monarca usurpador e tirano, conotado com a imoralidade, a cobardia, a traição e a torpeza, sendo recorrentemente comparado a Nero (SILVA, 2005, 45). Após a morte de D. Miguel (1866), a reclamação dos direitos de seu filho suscitou repúdio, como demonstra o texto de Teotónio de Ornelas Bruges *Aqui não: Resposta ao Folheto Intitulado D. Miguel II*.

É consabida a hegemonia da visão antimiguelista da história após a vitória liberal de 1834, numa vastidão de obras aqui impossível de referir. Mas esse caminho encheu-se anos antes, quando tudo estava por decidir. Publicados em 1830, um em França e o outro em Inglaterra, foram textos “percursos da historiografia liberal”, ambos na lógica “liberdade/progresso versus despotismo/reacção” (SILVA, 1993a, 540), o *Ensaio Historico-Politico sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*, de José Liberato Freire de Carvalho, republicado em Portugal em 1843, e o célebre *Portugal na Balança da Europa*, de Almeida Garrett, fruto de vários artigos que o autor vinha escrevendo desde 1825. Na abertura, Garrett explicava que “um tirano cruel e sanguinário” era o remédio para curar um país do seu

estado de podridão e agonia: “Esse benefício da Providência foi para ti não duvides, ó Nação Portuguesa, o flagelo da ira de Deus que há dois anos te consome: foi D. Miguel que te veio castigar da tua criminosa indiferença e cedo te restituirá ao estado de vigor e energia que só pode comportar o alimento são, sólido e nutriente da liberdade” (GARRETT, s.d., 19).



Bibliog.: COSTA, Fernando Marques da *et al.* (orgs.), *Do Antigo Regime ao Liberalismo (1750-1850)*, Lisboa, Veja, 1989; GARRETT, Almeida, *Portugal na Balança da Europa: do Que Tem Sido e do Que Ora Lhe Convém Ser na Nova Ordem de Coisas do Mundo Civilizado*, Lisboa, Livros Horizonte, s.d.; GONÇALVES, Andréa Lisly, “A luta de Brasileiros contra o miguelismo em Portugal (1828-1834): o caso do *Homem Preto* Luciano Augusto”, *Revista Brasileira de História*, vol. 33, n.º 65, 2013, pp. 211-223; LOUSADA, Maria Alexandre, e FERREIRA, Maria da Fátima Sá e Melo, *D. Miguel*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006; SANTOS, Maria de Lourdes Costa dos, *Intelectuais Portugueses na Primeira Metade de Oitocentos*, Lisboa, Presença, 1988; SERRÃO, Joel, “Miguel, D. (1802-1866)”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. IV, Porto, Figueirinhas, 1981, pp. 291-294; SILVA, Armando B. Malheiro da, *Miguelismo: Ideologia e Mito*, Coimbra, Minerva Histórica, 1993; *Id.*, “O miguelismo na história contemporânea de Portugal: retrospectiva e subsídios bibliográficos”, *Itinerarium*, vol. 39, 1993a, pp. 537-647; SILVA, Innocencio Francisco da, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1872; SILVA, Jorge Bastos da Silva, *Shakespeare no Romantismo Português: Factos, Problemas, Interpretações*, Porto, Campo das Letras, 2005; TORGAL, Luís Reis, e ROQUE, João Lourenço (coords.), *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993; TORGAL, Luís Reis *et al.*, *História da História em Portugal (Sécs. XIX-XX)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.

CONCEIÇÃO MEIRELES PEREIRA

Antimilitarismo

A identificação de um movimento antimilitarista implica a verificação dos vários fenómenos que constituíram a reação à militarização das sociedades enquanto comunidades políticas e culturais. O militarismo tanto pode traduzir-se na tutela militar de um sistema político, como na prevalência da instituição militar e dos seus métodos em diferentes âmbitos da organização social e política, bem como das relações internacionais. Esta posição implica a autonomização e implantação das forças militares enquanto centros de poder, bem como do seu *ethos* próprio, enquanto paradigma de organização social, pelo que a constituição dos exércitos nacionais permanentes constitui, no plano histórico, um fenómeno da maior relevância para a análise do militarismo e da sua negação.

Embora a guerra moderna, nas suas vertentes ideológica, organizativa, tecnológica, estratégica e tática, tenha emergido de um conjunto de profundas alterações verificadas na Europa entre os sécs. XVI e XVIII – o que tem sido divergentemente interpretado como uma verdadeira revolução militar ou, pelo contrário, como um lento processo – é no séc. XIX que a instituição militar assume uma função política e social inédita, bem visível não apenas na relevância direta que assume como instituição integrante da estrutura do Estado, mas também no lugar que ocupa na retórica política, como objeto de relação com as opiniões públicas, e como recurso nos imaginários nacionais enquanto fonte de soluções em momentos de crise.



A manifestação de fenómenos antimilitaristas em Portugal ocorreu no contexto da “revolução militar” que, a partir do séc. XVI, alterou a organização dos exércitos e abalou a hierarquização social que neles se projetava. Esta é, aliás, uma das causas mais diretas da emergência da primeira manifestação antimilitarista em Portugal.

A manutenção de exércitos permanentes e profissionalizados foi vista com desconfiança pelos que ainda olhavam para o exercício da guerra como um dever de honra e uma inerência de estatuto, designadamente as funções de chefia em combate. É neste contexto que se pode enquadrar a resistência às Ordenanças de D. João III, o monarca que introduziu as primeiras medidas tendentes à criação de um exército moderno. D. João III pretendia levar a termo uma reforma que as dificuldades militares sentidas pelo reino em África e na Índia vinham a demonstrar necessária – e que fora anteriormente impossibilitada em grande parte pela falta de organização do reino e pela preponderância que D. Manuel fizera questão de continuar a reconhecer à nobreza. Se, perante as tentativas de mudar as formas de recrutamento, os impasses se deveram sobretudo à inércia e à falta de organização administrativa, as reformas impostas pela legislação de D. João III e de D. Sebastião, que visavam já a adaptação militar do país às inovações implementadas pelas principais potências europeias, concorrentes de Portugal em vários cenários, bem como às dificuldades militares que o reino experimentava, especialmente nas praças do Norte de África, suscitaram outro tipo de resistência.

A construção dos Estados modernos também passou pela criação de exércitos profissionais, correspondendo à tendência de centralização do poder em detrimento dos poderes intermédios – que no plano militar se mantinham no papel que

a nobreza tinha no recrutamento e no comando militar. A substituição destes exércitos de feição ainda medieval por exércitos profissionais afirmava o poder régio, ao mesmo tempo que arredava a nobreza de uma função que fora em grande medida identitária daquele grupo. Não será portanto de estranhar que a reação à orientação da reforma então introduzida tenha assentado num particular entendimento moral e social da natureza da guerra e das virtudes do combatente. Assim, a Lei das Ordenanças de D. João III sobre os cavalos e sobre as armas (1549), que foi ampliada pela lei de D. Sebastião de 9 de dezembro de 1569, marca uma clara intenção de militarização da sociedade, impondo a generalização da posse de cavalos e de armas, ou só de armas, consoante o património, introduzindo uma importante alteração no estatuto pessoal daqueles que tivessem cavalo, ao estender a estes a escusa de pena vil, tradicional privilégio da nobreza. Trata-se de um bom exemplo da forma como a militarização da sociedade implicou uma erosão de velhas hierarquias; a generalização das funções militares e a adoção de um critério puramente patrimonial na organização das armas traduziu-se numa desqualificação da nobreza.

À crítica da profissionalização da arte militar e do abandono da honra pela técnica – do cavaleiro pelo mercenário –, que dificilmente passava de uma intenção, contrapunha-se o desenvolvimento de uma tendência social e cultural de sentido diferente, mas igualmente eficaz na desconstrução do tradicional modelo moral, social e cultural do combatente. Paralelamente às intenções políticas de profissionalização, as necessidades práticas impostas pelo desenvolvimento do império e da respetiva administração num reino parco em homens haviam suscitado o aparecimento de um novo tipo



de combatente, forjado em cenários de combate ultramarinos, em tudo distantes das práticas da guerra formalizada europeia, adaptando o mais das vezes táticas de combate locais, informais, pragmáticas, alheias às convenções de moral e de honra tradicionais.

Correspondendo aos intentos da legislação quinhentista e a atestar a preponderância política que a nova perspectiva da guerra ganhou, assistiu-se ao desenvolvimento de uma literatura militar de cariz técnico, de que são exemplo o *Quarto Livro de Isidoro de Almeida das Instruções Militares* (1573) *Arte Militar* (1612), de Luís Mendes de Vasconcelos; *Abecedário Militar* (1631), de João Brito de Lemos; e *Regimento Militar* (1644), de António Galo. Também obras de cariz político fazem eco, tanto no contexto da consolidação do império e como no da Restauração, da dimensão estratégica de uma renovação da ciência e da técnica militares: “Do muito que importará para a conservação e aumento da monarquia de Espanha, assistir Sua Majestade com sua corte em Lisboa” (1624), e “Discurso sobre a Ordem da Milícia que antigamente havia em Portugal e das forças militares que hoje tem para se conservar e ficar superior a seus contrários”, publicado em *Notícias de Portugal* (1655), ambos de Manuel Severim de Faria; *Política Militar* (1638), e *Historia de los Movimientos y Separación de Cataluña* (1645), ambos de D. Francisco Manuel de Melo.

O período da Restauração não acolheu, naturalmente, movimentos culturais antimilitaristas, e a posterior pacificação assegurada pela consolidação do estatuto político e diplomático de Portugal no contexto europeu, após a paz de Utrecht, reforçou essa tendência.

O desenvolvimento da teoria da razão de Estado desde o final do séc. XVI e o estabelecimento de um regime de pendor

progressivamente absolutista a partir do séc. XVIII, com a perspectiva iluminista da guerra, mais técnica e menos épica, contribuíram para que se acentuasse a especificidade da organização militar e para que esta se definisse politicamente, autonomizando-se o seu papel enquanto instrumento dos interesses do Estado. Atesta-o, especificamente, a legislação militar pombalina. No entanto, importa registar a tendência de perceção social e reação contra um dos aspetos da modernização militar em Portugal durante os sécs. XVII e XVIII – a da resistência ao recrutamento. Fosse pela necessidade de homens no espaço do império, sobretudo na Índia, a que o modelo de recrutamento voluntário do séc. XVI já não conseguia responder, fosse por força da inserção do reino no espaço geopolítico da casa de Áustria, que estava sob o domínio filipino, sobretudo a partir do ano de 1639, e depois no contexto da Restauração, o sentido do recrutamento foi alterado, deixando de corresponder a uma mobilização pontual para uma ação militar concreta, material e temporalmente definida, e adquirindo um carácter indeterminado, ao mesmo tempo que passou a reforçar a tendência de progressiva universalização do serviço militar. Além disto, a falta de homens obrigava a recrutar crianças desde os 12 anos. A disrupção da vida familiar, social e económica que um recrutamento deste tipo implicava provocou uma generalizada fuga ao mesmo, desde logo através dos “recebimentos”, que alguns comissários e outros agentes envolvidos no processo aceitavam para “livrar” homens, autênticos resgates que várias famílias pagavam repetidamente para salvar os filhos. Esta situação manteve-se ao longo do séc. XVIII e nem o recrudescimento da punição da fuga e do auxílio a fugitivos, determinada na legislação pombalina (alvará de 6 de setembro de 1765), conseguiu inverter a

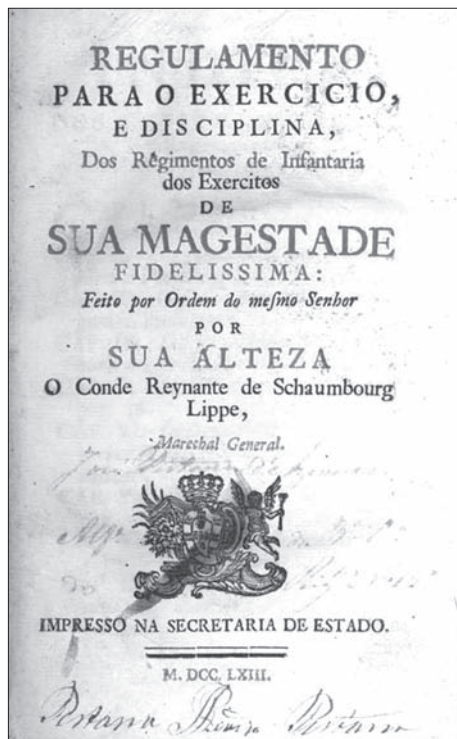


benevolência com que o fenómeno era tratado – e que se traduzia em perdões gerais periódicos, retomados no final do reinado de D. José, no dec. de 3 de outubro de 1776.

Outro foco de reação às reformas militares do conde de Lippe partiu dos próprios oficiais portugueses. Além do desconforto com a presença de oficiais estrangeiros – que não se limitavam a um grupo restrito de especialistas no comando supremo, mas eram um vasto número de oficiais, que se esperava viesse influenciar o comportamento dos portugueses – foi também, nas palavras do próprio conde de Lippe, a rejeição da disciplina e do treino diários, a “*chère paresse*”, que suscitou a aversão que Dores Costa qualificou como manifestação da verdadeira “*aculturação*” que a tentativa de profissionalização das forças militares portuguesas no séc. XVIII representou, e que não terá sequência (COSTA, 2004, 348-350).

A autonomização da instituição militar, associada à consolidação do Estado moderno, fez-se de uma progressiva técnica e das mutações sociais e culturais que ela implicava, e traduziu-se, no plano jurídico, na definição de uma jurisdição própria.

Apesar de anteriormente o direito português ter conhecido a solução formulada pelo direito romano de isentar os militares do foro comum, mesmo no âmbito da reforma introduzida pela provisão de D. Sebastião, de 15 de maio de 1574, só reservava à competência dos oficiais superiores algumas matérias de carácter essencialmente disciplinar interno, recaindo as restantes sob a jurisdição civil. Só no contexto da Guerra da Restauração, a partir de 1643, é que foi criada uma jurisdição especial para matérias militares, que admitia recurso aos tribunais superiores militares, encimados pelo Conselho de Guerra (Regimento de 22



Folha de rosto de *Regulamento para o Exercício e Disciplina* (1763), feito por ordem do conde de Lippe.

de dezembro de 1643 e Regimento dos Governadores de Armas de 1 de junho de 1678). Paralelamente, alargou-se o privilégio de foro, que não implicava a aplicação de um direito especial).

Passo fundamental na sedimentação da jurisdição militar é a reforma setecentista introduzida pelos regulamentos do conde de Lippe (alvará de 18 de fevereiro de 1763), nos quais pela primeira vez se procedeu a uma compilação de direito penal e processual militar. Após a nomeação de uma junta para a elaboração de um Código Penal Militar, a 21 de março de 1802, e de um Código Penal da Marinha, a 23 de março de 1804, viria a ser finalmente aprovado em 7 de agosto de 1820 o Código Penal Militar, que foi o primeiro código contemporâneo português.



As reformas militares de 1806 e de 1834, que visavam reforçar o Exército regular e reduzir os variados corpos milicianos, demonstram uma continuidade no modelo organizativo, que, portanto, não sofreu alterações com a mudança de regime. “Não existe um modelo de Exército ou de Marinha do absolutismo contra um modelo do liberalismo. O que assistimos foi a organizações, reorganizações, extinções e, na sua maioria, intenções de reestruturações fundamentalmente ditadas ou por necessidades operacionais ou, especialmente entre 1820 até 1834, por necessidades de filiação e lealdade” (PIRES, 2009, 258). Por outro lado, a conflituosidade da primeira metade do séc. XIX não se traduziu na dissociação das elites militar e civil, verificando-se uma intervenção conjunta e recíproca entre ambas: “Se por um lado o exército se politiza, por outro, a política militariza-se” (MARQUES, 1999, 190).

O séc. XIX não foi marcado por fenómenos antimilitaristas, pelo contrário, verificou-se uma renovada apologia do espírito bélico, em face das necessidades de defesa contra o invasor francês e depois na violenta oposição entre facções que marcou a primeira metade do século, até à Regeneração.

A crítica ao militarismo só voltará, pois, a desenvolver-se expressivamente no séc. XX, e em grande medida contra o espírito herdado do século anterior. Além da herança da Guerra Civil que marca até tardiamente as dificuldades de pacificação do reino, a contestação internacional dos direitos históricos de Portugal em África inflamou a retórica interna, que respondia à necessidade de uma política de afirmação da pátria no final de Oitocentos, também no plano militar, de que foram exemplo as campanhas conduzidas em África entre 1894 e 1895 por Mouzinho de Albuquerque.

A crítica ao militarismo será retomada no contexto da reação política de sectores republicanos ao golpe de 28 de maio de 1926. Em *O Militarismo*, publicado em 1927, Bernardino Machado estabelece o sentido do conceito como “a pior de todas as facções” que não deve ser confundida com o “exército inteiro” (MACHADO, 1927, 107). Antes, retrata o controlo e a instrumentalização das forças militares com fins políticos: “os chefes militaristas mantaram a *máquina* política dentro da força pública. Após os conchaves à porta fechada no Ministério da Guerra, transmitem as deliberações tomadas aos quadros das divisões. Chama-se a isto *serviço de ligação*. Mas é escandalosamente a galopinagem nos quartéis” (*Id., Ibid.*); um controlo que assenta, antes de mais, na sua própria submissão humilhante, como teria ficado demonstrado na célebre ordem “unidos e calados” dada em nota oficiosa aos comandantes de algumas regiões militares descontentes com o governador militar de Lisboa: “Os motivos de descontentamento [...] dizem respeito a assuntos sobre os quais aos oficiais é extremamente difícil emitir opinião fundamentada, porque são complexos e demandam aturado estudo. É de presumir que, não podendo os oficiais, salvo raras exceções, ter estudado cuidadosamente esses problemas, a sua opinião será formada pelo que ouvem dizer aos inimigos da situação. [...] Os oficiais devem, pois, fechar os ouvidos às intrigas, conservando-se calados e unidos”. E observa, uma vez mais demarcando o que considera ser o vício do militarismo da nobreza da instituição, que o novo regime pretende transformar “a força pública em instituição política [...] discutindo secretamente os assuntos da governação” opinando que isso “é ferir de morte [...] os princípios estruturais da própria sociedade militar, que devemos fazer tudo por identificar



com o espírito da nossa democracia, mas nunca anarquizar despoticamente” (*Id.*, *Ibid.*, 108).

Não pode deixar de se notar que o militarismo do novo regime, que Bernardino Machado aponta, recordando os sucessivos episódios de aviltamento da instituição, foi marcado pelo controlo político sobre as forças militares e não o inverso, como seria provável esperar de um regime instaurado por um golpe militar. É também esse o sentido da identificação do “exército republicano” (numa apropriação também ela tipicamente *republicana...*) com a democracia, atraído pelo militarismo e vítima irredutivelmente separada dos ditadores pelas injúrias, indignidades e traições cometidas aos que, como Mendes Cabeçadas e Gomes de Costa, haviam liderado o golpe para serem rapidamente afastados do poder real.

A denúncia do militarismo do regime de 1926, reforçado a partir de 1928, e depois do Estado Novo, não é tanto a de um regime sob tutela militar, mas da instrumentalização política das forças militares. Veja-se, paradigmaticamente, o papel apagado do presidente da República, invariavelmente oriundo da carreira militar. A permanência dos altos comandantes militares como chefes de Estado cumpria o propósito de tranquilizar a vida social e política, depois da instabilidade violenta da Primeira República caracterizada também pelo envolvimento das forças armadas. A retirada de protagonismo político aos militares no séc. xx é visível na reforma da administração ultramarina, nomeadamente na progressiva substituição das administrações militares pelas civis.

O espoletar da guerra em África trouxe às forças armadas um novo momento de proeminência na vida política e na sociedade portuguesas e, com a queda do regime, em 1974, por força de um novo golpe militar, seguiu-se uma situação po-

lítica volátil que levou alguns sectores da sociedade civil a voltar a questionar o papel das forças militares na vida política. Assim, interroga-se Raúl Rêgo, em 1981, “Vamos mergulhar no militarismo?”, enquanto “disfarce de ditadura” (RÊGO, 1981, 11), perante as dificuldades que a iniciativa revolucionária e a tutela militar do regime colocavam a uma sociedade pouco instruída e sem preparação política, de que o Programa do Movimento das Forças Armadas era um inevitável exemplo.

A opção constitucional da revisão de 1982, que eliminou a tutela revolucionária militar consubstanciada no Conselho da Revolução foi um claro sinal de normalização da vida política em Portugal e marca, de certa forma, um corte com a tradição de interferência militar na vida política do país que caracterizou o séc. xix e as primeiras décadas do séc. xx em Portugal. A desmilitarização, que não se esgotou no momento pós-revolucionário, correspondeu à consolidação democrática de uma tendência política introduzida pelo Estado Novo, e foi uma condição necessária ao processo de integração do país na comunidade europeia. Mais recentemente, esta tendência manifestou-se em Portugal no movimento de contestação ao serviço militar obrigatório, que era liderado pelas juventudes partidárias, embora tivesse recolhido um relativo consenso na sociedade civil (o regime de conscrição foi eliminado pelo dec.-lei n.º 289/2000, de 14 de novembro). Igualmente demonstrativa daquela tendência é a mais complexa questão da desmilitarização das forças de segurança. A complexidade prende-se, desde logo, com a opção, vigente desde a déc. de 20 do séc. xx, por um corpo de forças de segurança de natureza dual, militar (Guarda Nacional Republicana) e civil (Polícia de Segurança Pública), a que se juntou

também uma força militarizada (Polícia Militar). A tendência internacional para a desmilitarização das forças de segurança, a pressão interna de sectores alinhados à esquerda ideológica, e o reconhecimento de que as ameaças internas de natureza similar tendem a dissipar-se com a normalização democrática têm vindo a ser apontados como argumentos para a progressiva unificação das forças de segurança como forças puramente civis.

Bibliog.: ALMEIDA, Isidoro, *Quarto Livro de Isidoro de Almeida das Instruções Militares*, Évora, André de Burgos, 1573; BEBIANO, Rui, “A guerra: o seu imaginário e a sua deontologia”, in BARATA, Manuel Themudo, e TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Nova História Militar de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 36-67; COSTA, Fernando Dores, “A guerra no tempo de Lippe e de Pombal”, in BARATA, Manuel Themudo, e TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Nova História Militar de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 331-358; *Id.*, “Milícia e sociedade”, in BARATA, Manuel Themudo, e TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Nova História Militar de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004a, pp. 68-111; COUTO, Diogo do, *O Soldado Prático*, Lisboa, Sá da Costa, 1954; ESPÍRITO SANTO, Gabriel Augusto do, “As resistências em Portugal à revolução militar quinhentista”, *Revista Militar*, n.ºs 2537-2538, jun.-jul. 2013, pp. 599-644; FARIA, Manuel Severim de, *Notícias de Portugal*, 2.ª ed., Lisboa, Officina de António Isidoro da Fonseca, 1740; GALO, António, *Regimento Militar, Que Trata de como los Soldados Se Hande Governar, Obedecer, y Guardar las Ordenes, y como los Oficiais los Han de Governar*, Lisboa, Pablo Craesbeeck Impressor, & Livreiro de las Ordenes Militares, 1644; HALE, J. R., *War and Society in Renaissance Europe, 1450-1620*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1985; HESPANHA, António Manuel, “Introdução”, in BARATA, Manuel Themudo, e TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Nova História Militar de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 9-33; HOWARD, Michael, *A Guerra na História da Europa*, Lisboa, Europa-América, 1977; LEMOS, João Brito de,

Abecedario Militar do Que o Soldado Deve Fazer Se Chegar a Ser Capitaõ, Lisboa, Pedro Craesbeeck Impressor del Rey, 1631; MACHADO, Bernardino, *O Militarismo*, s.l., Editorial Lar, 1927; MARQUES, Fernando Pereira, *Exército, Mudança e Modernização na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Cosmos, 1999; MATOS, Gasção de Melo, “Sobre o ‘Regimento de Guerra’ quinhentista”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, vol. 4, 1953, pp. 141-156; MELO, Francisco Manuel de, *Política Militar*, Madrid, en la Imprenta de Francisco Martinez, 1638; *Id.*, *Historia de los Movimientos y Separación de Cataluña*, Lisboa, Pablo Craesbeeck Impressor de las Ordenes Militares, 1645; MORAIS, A. Faria de, “Arte militar quinhentista”, *Boletim do Arquivo Histórico Militar*, vol. 23, 1953, sep.; MOURA, Vasco Graça, “A guerra na literatura portuguesa”, in BARATA, Manuel Themudo, e TEIXEIRA, Nuno Severiano, *Nova História Militar de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 248-267; OLIVEIRA, Fernando, *A Arte da Guerra do Mar*, Lisboa, Edições 70, 2008; PARKER, Geoffrey, *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; PIRES, Nuno Lemos, “Das reformas militares de 1806 ao modelo de organização de 1834”, in *IV Congresso Histórico de Guimarães – do Absolutismo ao Liberalismo*, vol. III, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2009, pp. 229-264; RÊGO, Raúl, *Militares, Clérigos e Paisanos ou o Militarismo e Outras Forças de Violência na Sociedade Portuguesa*, Lisboa, Perspectivas & Realidades, 1981; ROBERTS, Michael, *The Military Revolution, 1560-1660: An Inaugural Lecture Delivered before the Queen’s University of Belfast*, Belfast, M. Boyd, 1956; VASCONCELOS, Luís Mendes de, *Arte Militar*, Alenquer, Vicente Alvarez, 1612; VICENTE, Gil, *Obras Completas de Gil Vicente*, vol. IV, Lisboa, Sá de Costa, 1943.

ANA CALDEIRA FOUTO



Antimiscigenacionismo

Antimiscigenacionismo é a expressão ideológica que se coloca em oposição à miscigenação (do lat. “miscere”, misturar, e “genus”, raça), *i.e.*, à convivência, união e geração entre indivíduos de características fenotípicas diversas, e de que concomitantemente se relevam estruturantes questões políticas, religiosas, sociais e culturais. Como alternativa a este termo, encontram-se com frequência as designações de antimiscigenação e antimestiçagem.

Protagonista da cena em que se perfilam, em pano de fundo, os contornos do antimiscigenacionismo, o movimento miscigenacionista tem sido caracterizado especialmente em três fases: a primeira diz respeito à época de expansão marítima, através dos encontros dos povos europeus com o resto do mundo e da promoção de uniões entre colonos e colonizados por meio de casamentos mistos, muitas vezes com fins estratégico-políticos; a segunda fase identifica-se com o amplo movimento de refutação categórica da miscigenação, assente em pressupostos científicos, especialmente a partir dos finais do séc. XIX, com a ascensão das teorias racistas, e ao longo das primeiras décadas do séc. XX; a terceira fase diz respeito ao movimento ostensivo de reprovação das teorias racistas (Antirracismo), em particular protagonizado pela UNESCO que, por extensão e em complemento, contestou e rejeitou todas as expressões antimiscigenacionistas. Identifica-se, portanto, uma incidência antimiscigenacionista mais pronunciada no quadro da segunda fase apontada. Não obstante, para uma arqueologia deste movimento, os seus indícios merecem identi-

ficação em períodos anteriores, também porque o tema da miscigenação, ou mestiçagem, se caracteriza por poder ser entendido como partindo precisamente do princípio anti, uma vez que, como constata Laplantine e Nouss, “a mestiçagem sempre tenha existido sobre o pano de fundo da antimestiçagem (como a viagem e a descoberta do múltiplo sobre o pano de fundo do sedentarismo e da avaliação a partir do mesmo), ou seja, de um pensamento que privilegia a ordem e a origem” (LAPLANTINE e NOUSS, 2002, 9). Neste sentido, também já Alexandre Magno, pela sua paradigmática união com Roxane, terá conchado as atenções coevas sobre as relações interétnicas.

Fruto do encontro de culturas, em especial a partir do quadro da primeira globalização que caracteriza a época dos Descobrimentos (não escamoteando, porém, os permanentes encontros e o comércio de povos e costumes durante a Antiguidade e em época de cruzadas), a miscigenação é uma prática frequente e continuada, habitualmente caracterizada pelo cruzamento interétnico (também denominado inter-racial), de que resulta a geração de indivíduos mestiços. Estes cruzamentos, no imediato proporcionados pelas circunstâncias de aproximação dos povos e das gentes (que dão igualmente lugar a partilhas e misturas sociais e culturais), foram também muitas vezes promovidos por via institucional, por meio de políticas de incentivo aos casamentos mistos entre colonizadores e colonizados.

Designados por caboclos, mestiços, híbridos, mulatos, mamelucos, cafuzos, bóeres-hotentotes, *cape coloured*, anglo-polinésios, entre outros, os descendentes das uniões ditas mistas foram, ao longo da história, alvo de depreciações, que desembocaram por diversas vezes em atitudes e políticas discriminatórias, e mesmo em políticas proibitivas de miscigenação, expressão juri-



dicamente firmada do antimiscigenacionismo (e.g. leis antimiscigenacionistas nos Estados Unidos, na Alemanha nazi e na África do Sul durante o *apartheid*). Ao mestiço (bem como a índios e a negros) eram frequentemente atribuídas características que tinham em vista denegrir o seu lugar na sociedade, colocando em causa a sua presença dentro de um quadro de civilização e progresso: ingenuidade, brandura, indolência, selvajaria, propensão para o alcoolismo, zoomorfismo, etc. A palavra “mulato” constitui mesmo um exemplo linguístico de cultivo desse manto depreciativo que cobre o tema miscigenacionista: tem por raiz “mulet” (mula), sendo por isso, desde logo, formada com sentido pejorativo para designar o filho de negro e branco.

A disposição antimiscigenacionista irá destacar-se em especial a partir da segunda metade do séc. XIX, sustentada em particular nas teorias evolucionistas, sob o prisma das suas modulações sociais e culturais (darwinismo social, a partir das teorias de Herbert Spencer e seus seguidores), bem como nas teorias da superioridade rácica, de que a obra de Arthur Gobineau *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (1853-55) viria a ser pedra de toque, entre outras, levando a uma diabolização dos descendentes mestiços e a uma sistemática rejeição dos mesmos, bem como, por extensão, destas uniões. Biologicamente, o mestiço era o resultado do encontro entre raças ditas puras e raças consideradas inferiores; o seu lugar resultava, portanto, numa posição intermédia (*in-between*) entre um progenitor superior e outro dito inferior. O mestiço seria ainda um indivíduo intermédio numa leitura entre o eu e o outro, entre o colonizador e o colonizado, entre a civilização e a barbárie, não se enquadrando plenamente na disposição político-social patenteada à época. Consequentemente, as correntes antimiscigenacionistas encontrariam suporte fundamental no racismo científi-

co, que pretendeu aferir, através de testes de laboratório, que os seres humanos procedentes de uniões mistas eram inferiores, uma vez que davam muitas vezes lugar a seres humanos degenerados. De notar que a designação naturalista de híbridos, também utilizada para estes filhos, colhe o seu primeiro sentido na raiz etimológica dada pela palavra grega “hybris”, insolência.

Em contraponto, por vezes assistiu-se também a processos direcionados de incentivo à miscigenação: na prática, avançava-se com uma política miscigenacionista como combate e sobreposição aos resultados da miscigenação. E.g., em território brasileiro, entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX, verificou-se a promoção de uma política migratória que reforçasse a presença de europeus brancos (depois também asiáticos), a fim de que estes pudessem conceber descendência no país, tornando a população cada vez mais branca – o chamado processo de branqueamento. Defendia-se uma gradual renovação da população, com o progressivo caldeamento de indivíduos de tez negra e mestiça com indivíduos brancos. Gizar-se-ia assim, em simultâneo, uma identidade cultural, social e política brasileira, no sentido de uma cada vez maior afirmação nacional, por meio da uniformização dos habitantes e costumes. O elemento mestiço, fruto das uniões entre índios, negros e brancos que ali ocorriam desde a época dos Descobrimentos, era encarado como o “diferente nefasto”, i.e., “como lugar explicativo dos males da vida pública e privada” (MARUJO e FRANCO, 2009, 19), entrando, portanto, para a lista de causas do atraso do Brasil; era pois necessário eliminá-lo, como bode expiatório. Acreditava-se que, com o progressivo branqueamento da sociedade, o país se aproximaria cada vez mais de um panorama de excelência, de progresso e de avanço civilizacional nunca antes visto. Assim se desenvolveu, não uma tentativa



generalizada de marginalização dos mestiços, e de todos aqueles que não fossem encarados como de raça branca, mas uma política que visava a total eliminação da presença mestiça no território brasileiro – em suma, um “desejo de absorver e apagar a cultura do outro” (*Id., Ibid.*, 22).

O antimiscigenacionismo representa uma das vias para o racismo, ao condenar a união entre as mulheres e os homens de diferentes proveniências e a sua geração. Asua refutação viria a ser consagrada internacionalmente pela UNESCO, num conjunto de estudos e documentos direcionados em exclusivo para o combate ao preconceito rácico. Em particular, o documento *The Race Question* (1950) visará o tema no seu ponto 13, destacando que, com relação à miscigenação, esta ocorre desde sempre, não existindo factos que comprovem que estes cruzamentos provocam degenerescências, não sendo, portanto, justificada biologicamente a proibição de casamentos entre grupos étnicos diferenciados: “With respect to race mixture, the evidence points unequivocally to the fact that this has been going on from the earliest times. [...] Statements that human hybrids frequently show undesirable traits, both physically and mentally, physical disharmonies and mental degeneracies, are not supported by the facts. There is, therefore, no biological justification for prohibiting intermarriage between persons of different ethnic groups. [No que diz respeito à mistura de raças, a prova aponta inequivocamente para o facto de que isto se tem passado desde os tempos primevos. [...] Afirmações de que os híbridos humanos mostram frequentemente braços indesejáveis, quer física quer mentalmente, desarmonias físicas e degenerescências mentais, não são suportadas pelos factos. Não existe, por isso, nenhuma justificação biológica para proibir o intercasamento entre pessoas de diferentes grupos étnicos]”.

Em contexto português, tem-se verificado com frequência, a par de análises divergentes (↗Antilusotropicalismo), a predisposição dos Portugueses para a miscigenação, proporcionada também pelo contacto constante com diferentes povos no território ibérico, bem como além-fronteiras, durante e após a época dos Descobrimentos, sendo mesmo Portugal apontado como o país europeu em que mais se verificaram encontros e misturas culturais.

Em especial no quadro ultramarino, a miscigenação concretizou-se através da promoção de casamentos interétnicos, mormente com fins políticos, religiosos e sociais. *E.g.*, com as reformas pombalinas, o alvará de lei de 4 de abril de 1755 incentivou a união entre os Portugueses e as índias, proibindo concomitantemente o uso do termo “caboucos”, com que se identificavam as pessoas nascidas destes casamentos. Semelhante política miscigenacionista, em confronto com o sistema de castas, também já tinha sido promovida por Afonso de Albuquerque na Índia, aquando da conquista de Goa, em 1510.

Não obstante, o sentimento antimiscigenacionista pode ser entrevisto quer no espaço social e cultural do Império e da metrópole (destaque-se o sentido de segregação e antimiscigenação que acarreta a expressão da “pureza de sangue” ligada à questão do antisemitismo (↗Antisemitismo), quer também nas suas expressões literárias e científicas. No campo literário, *e.g.*, Gonçalves Crespo (1846-1883), poeta luso-brasileiro, reflete sobre a oposição entre luz e sombra como incompatibilidade de cruzamento: “Não pode a bruma espessa/Casar-se à luz do dia:/Unir-se a ti podia/A minha sorte avessa?” (CRESPO, 1942, 88); Hipólito Raposo (1885-1953) patenteia também esta impossibilidade: “O mestiço é assim um ser imprevisito no plano do mundo, uma experiência infeliz dos Portugueses, só para mostrar ao



mundo, por maravilha, que também as pretas são mulheres, filhas de Eva. [...] Contra os dois cúmplices deste consórcio proibido, nas feições dos filhos e netos, em suas almas confusas, assim é sempre castigada a rebelião contra a ordem estabelecida no mundo” (RAPOSO, 1926, 55-56).

No campo científico, acompanhando os avanços internacionais da antropologia física, nomeadamente desde a déc. de 80 do séc. XIX, em Portugal desenvolver-se-á também trabalho na denominada área da antropobiologia, em especial durante as primeiras décadas do séc. XX, com vocação particular para os estudos complementares à questão colonial. No âmbito do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado no Porto, em 1934, comunicações como a de Eusébio Tamagnini, em sessão plenária, intitulada “Os problemas da mestiçagem”, davam a conhecer os resultados da investigação de diversos antropobiólogos portugueses. Uma das questões abordadas foi, conseqüentemente, a das uniões mistas e dos seus resultados, bem como a da sua percepção contemporânea e matizes antimiscigenacionistas. Note-se que, à oposição generalizada e categórica ao cruzamento étnico, se contrapõem determinados requisitos para a miscigenação: defende-se a miscigenação condicionada em alternativa a um antimiscigenacionismo arrogado, apontando que as teorias que assumem os mestiços como seres inferiores, porque degenerados, estão assentes em estudos particulares, não possibilitando a generalização e confirmação destes indicativos, logo, não podendo ser confiáveis, posição assumida, *e.g.*, por Alberto C. Germano da Silva Correia, em comunicação intitulada “Os eurafricanos de Angola”. Ainda no mesmo Congresso, o antropobiólogo Mendes Corrêa, em “Os mestiços nas colónias”, disserta sobre as vantagens e desvantagens biopsíquicas de certos cruzamentos étnicos. Revela ainda os resultados

de um inquérito que, entre outras questões, coloca a da “conveniência ou inconveniência, no ponto de vista dos altos interesses nacionais e do progresso, de favorecer a mestiçagem”. Destaque-se o seguinte excerto: “O maior perigo que se apresenta à nacionalidade – escrevia um dos nossos amáveis correspondentes – é (valha-nos Deus) a *amulatação*’. Outros dão a mestiçagem como ‘o melhor modo de colonização’. Dos adversários dos cruzamentos raciais, alguns reclamam ‘humanidade’ para os mestiços existentes, outros reconhecem que os mestiços ‘são aproveitáveis onde não é possível a colonização europeia’” (*Trabalhos do 1.º Congresso...*, 1934, I, 336-337).

Estado de direito fundado constitucionalmente no respeito pela dignidade da pessoa humana, à luz dos princípios do direito internacional e da Declaração Universal dos Direitos Humanos, Portugal define-se atualmente pelos valores da integração, da multiculturalidade e da tolerância. O combate a toda e qualquer discriminação, com base na nacionalidade, na cor ou na origem étnica, tem estado patente na legislação e nas políticas nacionais, de que faz prova a instituição da Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (lei n.º 134/99, de 28 de agosto).

Não obstante, apesar de o sentimento antimiscigenacionista ser liminarmente refutado pela voz oficial das sociedades democráticas de tradição ocidental, facto é que nas mesmas “há movimentos e atitudes culturais que subsistem, fazem a construção de uma história de que não se fala, permanecem como atavismos que só a consciência democrática e culturalmente fundada poderá vencer. E que ignoram que a humanidade se construiu e continuará a construir precisamente na base de intersecções sucessivas” (MARUJO e FRANCO, 2009, 25)

Os discursos atuais com vista ao acolhimento pleno de toda a humanidade no



seio das mais diversas sociedades e entre as mais diversas culturas continuam, portanto, a convocar a reflexão e o debate profundo, crítico e construtivo no contexto do presente quadro global: “Hoje em dia um discurso antirracista, favorável à ideia de mestiçagem e à de multiculturalismo coexiste com movimentos de afirmação identitária e de defesa de direitos de cidadania que acentuam a separação, na base de uma análise crítica do processo racial na história e no presente. Neste ambiente, miscigenação, mestiçagem e hibridismo continuam a ser nós discursivos que contaminam de ambiguidade – mas também de abertura de sentido – as práticas emancipatórias” (ALMEIDA, 2000, 200).

Bibliog.: ALMEIDA, Miguel Vale de, *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta, 2000; BARATA, Óscar, “Miscigenação”, in *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI*, vol. 20, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1999, cols. 6-7; BETHENCOURT, Francisco, *Racismos: das Cruzadas ao Século XX*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2015; CASTELO, Cláudia, “O Modo Português de Estar no Mundo”: *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1998; CRESPO, Gonçalves, *Obras Completas de Gonçalves Crespo*, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1942; LAPLAN-TINE, François, e NOUSS, Alexis, *Métissages: de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Éditions Pauvert, 2001; *Id.*, *A Mestiçagem*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002; LUCIANI, José Antonio Kelly, *Sobre a Antimestiçagem*, Desterro, Cultura e Barbárie, 2016; MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *A Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009; RAPOSO, Hipólito, *Ana a Kalunga*, Lisboa, s.n., 1926; SCHMIDT, Nelly, *Histoire du Métissage*, Paris, Éditions de la Martinière, 2003; *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, 2 vols., Porto, Edições da 1.ª Exposição Colonial Portuguesa, 1934.

SUSANA ALVES-JESUS

Antimisticismo

O termo “mística” comporta consigo uma complexidade e ambivalência grandes. Ao longo dos tempos, este vocábulo foi assumindo significações variadas, nos mais diversos campos culturais e religiosos, tornando-se não raras vezes alvo de abusos de utilização. Hoje, tanto se fala de mística no âmbito religioso como de mística empresarial, mística do futebol, mística da natureza, etc.

A fenomenologia da religião tem sido grandemente responsável pela realização de um estudo sério sobre esta temática, devolvendo quer ao termo quer à natureza das experiências místicas o valor fundante da sua verdadeira significação. Esta investigação tem trazido a público os traços característicos da mística nas grandes religiões orientais, nas grandes religiões proféticas e nas diferentes formas não religiosas. Discute-se ainda, neste âmbito, se é legítimo falar de semelhanças entre diferentes experiências místicas; se podemos ou não considerar existir uma mesma linguagem mística, independentemente da crença que lhe está subjacente; se às ditas experiências cume, de sentimento oceânico, de estados alterados da consciência, de consciência cósmica, etc., se poderá chamar experiência mística. Estas são, na realidade, algumas das questões que ilustram a complexidade do universo da mística.

Uma certa leitura contemporânea, não tão interessada no aprofundamento desta questão, oferece uma interpretação pejorativa do misticismo. As narrações desta categoria de experiências são assumidas, na quase totalidade dos casos, como



estranhas, fantasiosas, oligofrênicas, secretas, mágicas, etc. A consequência é clara: tais experiências são desacreditadas e as pessoas que as protagonizam, tidas como místicas, são alvo de ostracização social. Há, contudo, a visão contrária, que considera que as mulheres e os homens místicos são seres pertencentes a uma esfera especial que os distingue do humano comum, seres acima da realidade e superiores ao mundo que são objeto de fenômenos extraordinários (visões, êxtases, estigmas, etc.), sendo convertidos, por isso, em seres venerados pela ordem superior que representam.

Ora, o termo “místico” procede do termo grego “mystikos”, que significa o que é relativo aos mistérios religiosos (“ta mystika”), e do verbo “myo”, que exprime a ação de fechar a boca, fechar os olhos. Esta significação orienta-nos para a noção de realidades misteriosas, ocultas, secretas. Durante bastante tempo, utilizou-se o termo “misticismo”. Porém, este termo remetia facilmente para as ideias mais negativas associadas a esta realidade. Hoje, usa-se o termo “mística” sempre que nos referimos a estas experiências humanas de relação íntima com o divino. No âmbito do cristianismo, a mística é uma experiência humana de totalidade, de relação consciente, amorosa, com o divino. Mística é relação de amor, portanto, na qual o todo do humano está envolvido e busca a união com o divino, estado último de comunhão. O divino revela-se no centro da alma, tomando assim a iniciativa da relação amorosa. O humano toma consciência desta presença no mais íntimo de si mesmo e a ela responde, amando este tu divino que se lhe comunica. O místico é sempre o humano após esta experiência de presença relacional. É a partir desta relação, portanto, que o místico delinea toda a sua presença no mundo. Longe de se alhear do tempo em que vive, nele se

envolve por inteiro, vivendo arreigado na sociedade e na cultura onde se insere. Torna-se “forjador de história” (GONZÁLEZ, 2004, 30). Assim, a mística não é de todo uma experiência solipsista ou alienada do mundo, mas antes uma experiência de alteridade e de construção criativa do mundo. A relação amorosa e de cumplicidade com o divino a quem ama, a intensidade desta experiência, determina todo o trabalho interior que o místico empreenderá no conhecimento de si, no desenvolvimento da sua personalidade – processo em que estão implicados todos os níveis neurológicos, todas as estruturas psicofísicas –, operando mudanças de consciência que escapam à percepção dos demais. A sua linguagem mística revela, nas dimensões humanas que lhe são inerentes, toda esta experiência, assim como os movimentos amorosos que o divino e o humano realizam nesta relação de amor. Logo, a linguagem mística é linguagem de experiência e, como tal, é convite à experiência. Sendo linguagem experiencial de amor, ela expressa, de forma simbólica e metafórica, a vocação mais sublime do humano: a vocação ao amor, no Amor.

Um quadro de oposição ao misticismo conduz-nos em direção a duas frentes distintas, porém indissociáveis: a da pessoa do místico e a da mística na sua amplitude. A oposição à pessoa que é sujeito de experiência mística é aqui tomada pela designação de antimístico(a). Esta posição negativa situa-se na oposição à personalidade da pessoa, à sua ação ou à sua obra discursiva. Neste âmbito, os casos multiplicam-se no panorama europeu cristão. Contra Mestre Eckhart (1260-1328), místico alemão, é movido um processo inquisitório, sendo alguns dos seus artigos considerados heréticos, nomeadamente por João XXII, que, na sua bula *In Agro Dominico*, condena 28 proposições do místico. Marguerite Porrette (c. 1250-



-1310) deixou um texto místico, *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*, condenado em 1306 (chegando a ser queimado neste ano) e, novamente, em 1309. Porrette é condenada por heresia pela Inquisição em maio de 1309, acabando queimada na fogueira no ano seguinte. Nos territórios franceses, são ainda elucidativos outros casos. Madame Guyon (1648-1717), figura indissociável da questão do quietismo em França, não compreendida nem aceite no que se refere à sua personalidade e aos seus escritos, facto para o qual também terá concorrido a proximidade a Molinos, é condenada e presa durante meses pelo Rei Luís XIV, após a escuta das conclusões do exame a que o bispo Bossuet a tinha submetido. No contexto ainda do quietismo, estão também os famosos processos de Molinos e de Fénelon. O místico espanhol Miguel de Molinos (1628-1696) foi exposto a um processo complexo de acusação das suas ideias quietistas. A 20 de novembro de 1687, o Papa Inocêncio XI condena as suas doutrinas, através da bula *Caelestis Pastor*. Com François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715) o processo não foi diferente, tendo este teólogo francês visto 23 das suas proposições condenadas como quietistas pelo Papa Inocêncio XII, na sua bula *Cum Alias* (12 de março de 1699).

Em terras espanholas, no período do chamado “século de ouro”, a vida dos místicos não foi igualmente fácil. O Santo Ofício sempre seguiu bem de perto místicos como S. João de Ávila (1499-1569), S.^{ta} Teresa de Ávila (1515-1582), Fr. Luís de Granada (1504-1588), Fr. Luís de Leão (1528-1591), S. João da Cruz (1542-1591). Apesar de notáveis escritores e intervenientes na sociedade do seu tempo, todos eles tiveram de enfrentar quer o controlo inquisitorial, quer as acusações de heresia. O famoso *Libro de Oración* de Luís de Granada consta do *Index* do in-

quisidor Fernando de Valdés. Tanto Inácio de Loyola (1491-1556), como os seus companheiros, ainda estudantes de Teologia, experimentaram durante 42 dias a prisão, resultante da perseguição empreendida pela Inquisição de Toledo. Em causa estava o ensinamento de conteúdos da fé por pessoas sem formação completa em Teologia. Teresa de Ávila é também um bom exemplo desta intervenção antimística. O alvo é tanto a pessoa de Teresa como os seus escritos, muito em especial o *Livro da Vida*. Esta mulher abulense não mostrava qualquer receio face ao poder de então. Alertada para os “tempos difíceis” que se viviam e para o perigo que corria de ser acusada junto da Inquisição, a resposta de Teresa não tardou: “Disse, pois, que disso não temessem; muito mau seria para a minha alma se nela houvesse coisa que fosse de mole a eu temer a Inquisição. Se pensasse que havia de quê, eu mesma a iria buscar, mas, se fosse inventado, o Senhor me livraria e ficaria eu com o lucro” (TERESA DE JESUS, 2000, 134). Esta sua obra chegou mesmo a ser sequestrada pela Inquisição. O próprio Francisco de Osuna, embora aconselhasse os fiéis a não caírem nas práticas dos alumbrados, acabou por ser acusado de ser um deles.

Não longe desta realidade estão as mulheres e os homens místicos do nosso país. Alvos de acusações de heresia, bruxaria, quietismo, profecias, etc., das místicas e dos místicos portugueses se ocupam também as acusações inquisitórias. Vejam-se os autos de fé de Coimbra, Lisboa e Évora no séc. XVIII e o número elevado de casos condenados de molinosismo. O quietismo foi um dos alvos claros da Inquisição em Portugal. Recordemos as condenações de Manuel da Silva Sant'Iago, Teresa Maria de S. José, Fr. João de S.^{ta} Teresa, Josefa do Sacramento e do P.^c António da Fonseca. Fr. Francisco da

Anunciação, Afonso dos Prazeres e António de S. Boaventura são, nesta altura, figuras de destaque na luta contra o quietismo. Na obra *O Auto dos Místicos* (2016), António Vitor Ribeiro faz um percurso pelo universo dos alumbrados, das profecias, das aparições e dos inquisidores dos sécs. XVI a XVIII, a partir dos arquivos do Tribunal do Santo Ofício. Esta obra leva ao questionamento da complexidade que envolve os sujeitos e as comunidades no que toca à forma como se relacionam com o divino, e como confluem na pessoa e na comunidade elementos diversos, que vão desde as influências de correntes místicas vindas de fora das fronteiras, passando pela própria elaboração mental da pessoa, da sua crença, até aos horizontes da cultura popular. Também o nosso Gaspar de Leão vê o seu *Desengano de Perdidos* (1573) entre os títulos proibidos pelo *Índice Expurgatório* de 1581. Entre os espirituais portugueses, não é muito diverso: o P.^o António Vieira é alvo de um processo inquisitorial que se delonga por quatro anos; o P.^o Manuel Bernardes, de insuspeita ortodoxia, não deixa de transparecer no início da *Doutrina VII de Luz e Calor I* (1696) o ambiente vivido à época quando diz que sujeita a sua obra “em tudo à censura e correção não só dos Superiores, a que toca, mas ainda de todos os que melhor sentirem” (BERNARDES, 1991, 183).

A oposição aos místicos e às suas obras levam-nos à interrogação sobre as motivações que a fundam e aos traços que ela denota. Com efeito, os fenómenos de marginalização da mística ou de oposição à mesma, tendo em vista a sua supressão, pretendem dela transmitir sinais de arcaísmo, de menoridade, de heterodoxia, etc., que, em nosso entender, se apoiam nos seguintes fatores:

a) combate assente no medo: uma das razões mais imediatas para a oposição



S.^{ta} Teresa de Ávila (1515-1582).

à mística é o medo motivado pelo diferente; a inquietude face a tudo o que tem traços de mistério e se afigura distinto das fontes conhecidas leva a que isso seja apelidado de heresia, magia ou feitiçaria;

b) combate em nome da razão: o misticismo apresentava-se, aos olhos dos seus opositores, como matéria do domínio do subjetivo, não cabendo no domínio da racionalidade, *i.e.*, do que é próprio da compreensão, da teologização do mistério da fé, da racionalização investigativa-teológica, de um cristianismo teologizado, que se sobrepõe a uma saudade da origem. O próprio ensino da Teologia o denuncia quando os planos dos cursos salvaguardam as disciplinas referentes ao crer, ao conhecer e ao celebrar, e quando a dogmática, a história e a liturgia são convocadas e a mística é ignorada. No contexto da Igreja Católica, que aqui nos ocupa, é assinalável o facto de, após o Concílio Vaticano II, a teologia mística ter deixado de estar presente nos seminários católicos e nos departamentos de Teologia;

c) combate em nome do poder instituído antirreformista: a tensão heresia/ortodoxia dos tempos medievais traduz



P.º Manuel Bernardes (1644-1710).

a reação contra o feudalismo eclesiástico e civil; o movimento humanista de tantas ordens, designadamente dos monges da Cartuxa de Colónia, visa a reforma da Igreja, no campo eclesiástico e monacal, em oposição a um modo de vida exterior e intelectualizado. Contra as fraquezas e os desvios do mundo eclesiástico – “simonia, corrupção do clero, relaxamento dos frades menores, absentismo episcopal, temporalidade da Cúria Pontifícia” (DIAS, 1960, 8) –, os reformadores apresentam propostas que visam uma vida interior e uma vida ativa orantes, fundadas no amor evangélico, *i.e.*, puro, desinteressado e gratuito. Em rigor, cria-se um ambiente de antimisticismo, porque a mística representa a consciência moral da vida cristã e, por isso, da Igreja. Ao invés dos movimentos reformistas e no combate a eles, os movimentos absolutistas necessi-

tam de impor uma ordem por via da autoridade instituída e da força, sendo disso um claro exemplo, entre outros, a autoridade inquisitorial;

d) combate ao misticismo enquanto domínio de interioridade ou de subjetividade: o combate ao misticismo assenta, muitas vezes, na evolução ocorrida na espiritualidade de um fundo especulativo para um sentido mais afetivo. Este movimento conduz o misticismo para um universo mais alargado de pessoas, menos reservado e elitista. No entanto, este desvio de rota para uma prática mais interior e pessoal recebe uma leitura de oposição, que afirma tratar-se de uma via de sublimação sexual: por um mecanismo de repressão, o místico prescindiria do desenvolvimento normal da sua sexualidade, atingindo uma “realização fantástica da energia erótica”; o encontro místico seria uma “transposição do êxtase sexual na linha do infinito”; os místicos seriam “amantes frustrados”, “equivocados”, que “por inibição, impotência ou por loucura passam para o nível imaginário o que não conseguem realizar ao nível concreto” (PIKAZA, 2007, 473). Esta identificação do misticismo com as oscilações violentas dos humores e a dimensão patológica do religioso denota uma natural visão crítica de tal fenómeno, entendido, na formulação da ciência psicanalítica, como subjetivo e estranho, estado de infantilismo psíquico (Freud), estado de regressão ao serviço do ego (Ross), procura de uma completude narcísica concretizada através da ligação fusional com Deus (Tesone), estado patológico ou de sexualidade distorcida (Reich), produto do cérebro (Persinger). Em Portugal, é obrigatória a referência a Sílvio Lima, que, no séc. xx, luta contra a crítica reducionista do fenómeno religioso feita por certa abordagem filosófica e científica, em particular no contexto de uma



leitura psicanalítica. Em “O amor místico (noção e valor da experiência religiosa)”, o autor critica a perspectiva da psicanálise do amor místico, “teoria erotogênica do misticismo” (LIMA, 2002, 555), em que se reduz o amor místico ao amor sexual. Lima é claro: “o fenômeno religioso não se reduz ao fenômeno sexual” (*Id., Ibid.*, 905). Esta sua obra – uma tese apresentada para o concurso de professor extraordinário – constituiu um ensaio inovador no seu tempo, inquietante e ousado, no entender de muitos dos intelectuais da altura, mas não teve a melhor aceitação, tendo sido, na expressão do seu próprio autor “exilado das livrarias, vendido clandestinamente como matéria inflamável” (FERNANDES, 1979, 8);

e) combate em nome da recusa duma visão próxima de Deus e do sagrado: inquestionavelmente, a mística transporta o divino e o humano para uma esfera de intimidade; ao contrário, os seus opositores insistem em colocar o sagrado na etérea esfera do distante. Fazem-no em nome de um Deus com o qual o homem não é relacionável de forma direta, porque temem que tal relação prescindia da estrutura mediadora da organização da Igreja. Fazem-no pela ameaça duma prática de proximidade, mais íntima e pessoal, que combatem com uma liturgia externa e uma arquitetura de distância.

O antimisticismo é, em suma, uma reação de recusa daquilo que a mística, como uma das mais importantes experiências da vida do humano, traz à pessoa e à sociedade, ou de defesa perante tal experiência. A mística é o rosto do que a sociedade atual, sem prejuízo doutras, não entende, nem pretende: a lição do despojamento, do não saber, do nada ter, para se encontrar a si, encontrar tudo, encontrar o todo. O humano de hoje parece não ter ouvidos para o tema central da mística, a “divinização do homem”,

porque só parece interessar-lhe a sua humanização. Como vimos, o incômodo provocado pelo misticismo decorreu, ao longo dos tempos, de motivos diversos, que têm, no entanto, como ponto comum a fidelidade às raízes evangélicas. Tal fundação implica uma forte dimensão de verdade por parte da mulher e do homem místicos em relação ao Deus em quem creem e à Igreja na qual vivem; ser reformista não é, necessariamente, criar fora; é, antes, recriar dentro, qual analogia do movimento interior da alma, que não busca fora, mas dentro, o conhecimento de Deus e de si. A mística representou ao longo dos tempos, sem dúvida, uma metaconsciência pessoal e eclesial. Hoje, é-o de igual modo. O humano que eliminou o divino da sua dimensão pessoal, relacional e universal é o humano que dá sinais claros de uma procura dessa união, abraço incessantemente procurado e ainda não realizado. Para o humano de hoje, que procura o seu próprio contento e o seu próprio prazer, a mística continua a ser o convite ao movimento inverso: a entrega a Deus e aos outros na sua totalidade. A oposição do humano de hoje, crente ou não crente, ao movimento místico pode traduzir-se, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, no simples arredamento de tal movimento. Na própria Igreja, ainda hoje se esquece que a vocação do cristão é uma vocação mística. A maior oposição da sociedade laica e da Igreja à mística, ao misticismo, não é hoje, porventura, a ação contrária, persecutória e opositora de outrora, mas apenas o seu silêncio.

Bibliog.: BERNARDES, Manuel, *Luz e Calor*, vol. 1, Porto, Lello e Irmãos, 1991; BETHENCOURT, Francisco, “Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI”, *Studium Generale*, n.º 6, 1984, pp. 43-60; DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento*



Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII), Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960; FERNANDES, Barahona, “Revivendo um ensaio de Sílvio Lima decapitado pela censura: *O Amor Místico*”, *Biblos*, vol. 55, 1979, pp. 7-33; GONZÁLEZ, Luis Jorge, “Mística del desarrollo humano”, in FERMÍN, Francisco Sancho (coord.), *Mística de la Plenitud Humana*, Ávila, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 2004, pp. 13-52; JUNIOR, Ario Borges Nunes, *Êxtase e Clausura. Sujeito Místico, Psicanálise e Estética*, São Paulo, Annablume, 2005; LIMA, Sílvio, “O amor místico (noção e valor da experiência religiosa)”, in LIMA, Sílvio, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, FCG, 2002, pp. 553-921; PAIVA, José Pedro, “Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira”, *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 23, 2011, pp. 151-168; *Id.*, e MARCOCCI, Giuseppe, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; PIKAZA, Xabier, *Palabras de Amor: Guía del Amor Humano y Cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007; RIBEIRO, António Vitor, “Quando os santos recolhem ao leito: mística, santidade e modernidade em Portugal entre os séculos XVII e XX”, *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 28, 2013, pp. 119-152; *Id.*, *O Auto dos Místicos. Alumbrados, Profecias, Aparições e Inquisidores (Séculos XVI-XVIII)*, Lisboa, Chiado Editora, 2016; TAVARES, Pedro Vilas Boas, *Beatas, Inquisidores e Teólogos: Reação Portuguesa a Miguel de Molinos*, Dissertação de Doutoramento em Cultura Portuguesa apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 2002; TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, Paço d’Arcos, Carmelo, 2000; VELASCO, Juan Martín, *La Experiencia Mística: Estudio Interdisciplinar*, Madrid, Trotta, 2004.

EUGÉNIA MAGALHÃES



Antimodernismo católico

A questão modernista eclodiu no seio da Igreja Católica em finais do séc. XIX. Foi o coroar de um longo processo em que, no decorrer desse século, se foram manifestando múltiplas tomadas de consciência da necessidade imperiosa de abrir a cultura teológica e as estruturas eclesiais a novas ideias e a valores trazidos pelo mundo moderno, em aceleração da mudança. Essa imperatividade renovadora que anima o modernismo traduz, de maneira objetiva, a recusa do imobilismo teológico e da estagnação doutrinal do pensamento católico; significa também a urgência de repensar saberes assentes na autoridade de verdades dogmáticas, contrapondo-lhes o conhecimento construído conforme o método histórico-crítico. Contudo, as iniciativas de abertura aos apelos de renovação depararam frequentemente com um muro de desconfiança e de rejeição, a que se juntavam pesadas sanções eclesiais.

É verdade que, em 1883, na encíclica *Saepe Numero*, Leão XIII “recusava alinhar pelas teses dos tradicionalistas, para quem a história contemporânea teria dado origem à elaboração de uma vasta conspiração contra a verdade” (RUSSO, 2008, 93). O mesmo Papa deu sinais positivos de inovação no relacionamento com os regimes políticos e no apoio ao catolicismo social e à formação da democracia cristã. Não terá estado, no entanto, igualmente disponível para proceder à renovação do pensamento teológico e da correspondente linguagem. Ao promover na encíclica *Aeterni Patris*, em 1879,



o revigoramento e difusão da filosofia tomista, Leão XIII colocava sob o signo do legado escolástico medieval o indispensável diálogo com o pensamento contemporâneo. Por isso, tanto a vontade de modernização da linguagem teológica como o aparecimento e a divulgação do modernismo doutrinal foram, desde o primeiro momento, denunciados em claras tomadas de posição contrárias à modernização e ao modernismo.

Para ser corretamente interpretado, o antimodernismo católico exige que se tome em consideração o lugar a partir do qual ele se enuncia. Ocupa esse lugar a Igreja da Contrarreforma, com os variados campos em que interveio, depois de terem sido definidas pelo Concílio de Trento (1545-1563) as prioridades de intervenção e reafirmados os pontos fundamentais da doutrina católica. Verificamos que, em paralelo com iniciativas de renovação eclesial tridentina nos âmbitos doutrinal e pastoral, se desenvolveu um processo de distanciamento e incompatibilidade com os caminhos da revolução cultural da Modernidade. Assim se foi desenhando a figura do antimodernismo católico, no seu sentido mais amplo. Configuraram-na todas aquelas fases em que as iniciativas empenhadas em responder aos novos contextos culturais com receptividade e diálogo depararam com obstáculos dissuasores e com efetivas desaprovações e censuras por parte da hierarquia eclesiástica. Lembremos, a este respeito, dois episódios relevantes. Com a encíclica *Mirari Vos*, de 1832, o Papa Gregório XVI pôs termo ao movimento de aproximação à cultura liberal animado por Lamennais e pelo grupo de jovens católicos reunidos à volta do jornal *L'Avenir*. Em dezembro de 1864, foi a vez de o Papa Pio IX publicar o catálogo de 80 erros modernos, compendiados nas 80 proposições do *Syllabus*. A última dessas proposições lançava

o anátema sobre quem afirmasse que “o Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna” (PIO IX, 1861, LXXX).

Aos olhos da generalidade dos fiéis, os esforços da hierarquia tendentes a restituir a doutrina e moral católicas ao mais estrito respeito pela tradição da Igreja e à sintonia rigorosa com o depósito da fé pareciam ser a posição certa e esperada. Assim o reclamavam figuras respeitáveis do integrismo católico oitocentista, entre as quais D. Prosper Guéranger (1805-1875), restaurador da ordem beneditina em França. Aos olhos de outros católicos sinceros, tais medidas deixavam a Igreja mais distante da sensibilidade, da linguagem e das aspirações do homem moderno. Tanto no meio clerical como no laical, alguns espíritos mais atentos aos progressos do saber histórico e filológico, insatisfeitos com o tradicionalismo rotineiro da teologia e da apologética, enveredaram com audácia pela exegese bíblica e pela história das origens cristãs, aplicando-lhes os novos métodos e procedimentos introduzidos noutros campos de saber. Pretendiam responder por essa via aos apelos vindos do novo foro cultural a que se mostravam particularmente atentos. À reputação pouco satisfatória da qualidade do ensino eclesiástico, procurou responder a investigação e o ensino teológico de nível universitário nos institutos católicos fundados, a partir de 1875, em algumas cidades francesas, a começar por Paris. Também a ciência das religiões tinha começado a desenvolver-se, por iniciativa de estudiosos sem filiação confessional, como os orientistas Eugène Burnouf (1801-1852) e Friedrich Max Müller (1823-1900), e o especialista em crítica bíblica Ernest Renan (1823-1892); e o protestantismo liberal, apoiado na erudição de filósofos, historiadores e exegetas



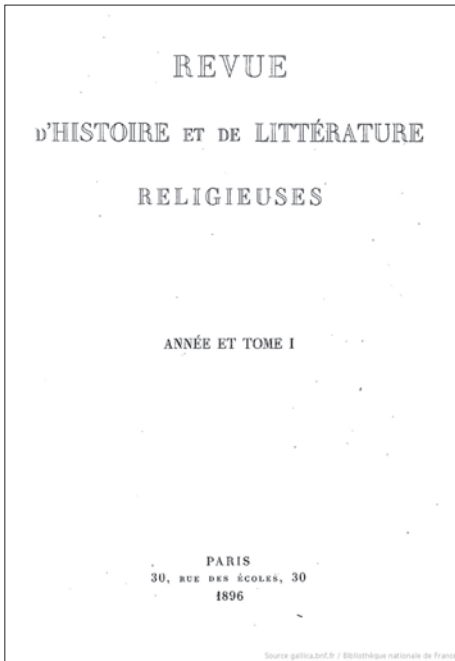
alemães, tinha assimilado tendências e interpretações que o tornavam mais próximo da mentalidade do tempo. Face a este contexto tão dinâmico culturalmente, seria estranho que o universo eclesástico permanecesse impermeável.

De vários modos, foram surgindo manifestações corajosas de homens da Igreja empenhados em assumir as exigências dos mais recentes saberes e assim reagir com responsabilidade aos desafios da ciência e dos novos horizontes sociais e culturais. No Instituto Católico de Paris, Louis Duchesne (1843-1922) assegurava com grande notoriedade académica o ensino da história da Igreja e a investigação sobre as origens históricas do cristianismo. O jovem Alfred Loisy (1857-1940), enviado a Paris em 1878, a fim de aí completar estudos de teologia, conheceu Duchesne. A doença, porém, obrigou-o a interromper os estudos. Voltou em 1881, contando, desde então, com a estima e apoio do mestre. Na Escola de Altos Estudos, Loisy prosseguiu a sua formação, especializando-se em línguas orientais, história e crítica dos textos bíblicos. Depressa se convenceu, em nome do espírito crítico, de que não era possível aceitar a conceção tradicional sobre a verdade bíblica. Tal como acontecera com Duchesne, cujos escritos e cujo ensino o tinham tornado suspeito de ousadias contrárias à apresentação tradicional da história das origens cristãs, também Loisy vai sofrer as consequências de ter enveredado na Igreja Católica pelo estudo crítico da Bíblia e dos fundamentos da fé. Sendo muitas as reservas e grande a hostilidade que suscitava, não faltavam também demonstrações de interesse e simpatia vindas de amigos. A esse número pertenciam, com alguns outros, Friedrich von Hügel (1852-1925) e Mons. Eudoxe Mignot (1842-1918), bispo de Fréjus e depois de Albi. Este

comportou-se sempre como defensor do pluralismo teológico e da recetividade da Igreja aos desafios do mundo moderno, tendo sido chamado, com justiça, o “Erasmus do modernismo”. Referindo-se, mais tarde, à visita que von Hügel fez, em 22 de novembro de 1893, a Mons. Mignot, Loisy qualificaria esse dia como “memorável na história do modernismo católico”. E acrescenta que essa bem poderia ser “uma das datas que marcaram o seu começo” (GOICHOT, 2002, 36).

O que visava afinal Loisy na linha de investigação sobre os fundamentos escriturísticos do cristianismo? Propunha-se abandonar o ponto de vista dogmático da teologia tradicional para passar a estudá-la a partir da história, a começar pela história bíblica, de modo racional e crítico. Os livros e artigos que foi publicando em revistas, como a *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, por ele fundada em 1896, suscitaram ondas de suspeição, de tal modo que se foi apertando o cerco à sua volta, cerco extensivo a amigos e correspondentes. A publicação, em 1902, de *L'Évangile et l'Église* marcou o irreversível começo de uma sequência de proibições e censuras. O cardeal Richard, arcebispo de Paris, condenou a obra e proibiu a sua leitura aos padres e leigos da Diocese, decisão logo seguida por outros bispos. Em 1904, a obra passava a figurar no *Index* dos livros proibidos. O caminho revelou-se sem retorno, e de Roma emanaram dois documentos, o decreto *Lamentabili* e a encíclica *Pascendi*, que tornaram formal, solene e universal a condenação do modernismo.

O Santo Ofício, pelo decreto *Lamentabili Sane Exitu*, de 3 de julho de 1907, compendiava em 65 proposições os erros modernistas. Aí estavam alinhados erros sobre matérias nucleares da doutrina católica, como a autoridade das decisões doutrinárias da Igreja, a inspiração bíblica



Capa da *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, n.º 1.

e a exegese, a revelação e o dogma, a cristologia, os sacramentos, a eclesiologia, o evolucionismo religioso. A encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de 8 de setembro de 1907, ao mesmo tempo que fazia o levantamento pormenorizado dos erros contidos no programa modernista, preparava os meios destinados a reprimir a propagação dessas doutrinas. Ao modernismo, a que a encíclica se opunha intransigentemente, era atribuída a natureza de sistema organicamente estruturado, síntese de todas as heresias e etapa de uma caminhada de destruição crescente da fé católica em que os protestantes haviam dado o primeiro passo, os modernistas o segundo, e se avançava a passo acelerado para o mais radical ateísmo. O anátema lançado sobre os erros atentatórios dos dogmas era acompanhado por grande preocupação quanto ao alastrar desses desvios e à proliferação de novidades doutrinárias.

Para impedir inovações perigosas, o motu proprio *Sacrorum Antistitum*, de 1 de setembro de 1910, instituiu o juramento antimodernista, a que ficava obrigado o clero, em particular os professores de filosofia e de teologia de seminários e universidades católicas.

Ainda que menos frequente, houve também um antimodernismo professado por modernistas decepcionados. Ilustra este tipo de antimodernismo a figura de Albert Houtin (1867-1926), que, tendo alinhado e participado ativamente no movimento, veio depois acusar o modernismo de ser “empresa tão vã quanto quimérica”, que, ao esforçar-se por fornecer novas interpretações do cristianismo, participava afinal do “mesmo sistema de mistificação” (*Id., Ibid.*, 114). As reações antimodernistas do tradicionalismo religioso e da hierarquia católica acabaram por envolver o termo “modernismo” e a qualificação de modernista atribuída a um autor ou a uma obra numa atmosfera repulsiva de depreciação e injúria.

E em Portugal, que expressão teve o antimodernismo católico? Em Portugal, o antimodernismo confunde-se com a defesa intransigente e combativa da doutrina católica tradicional e do magistério pontifício. Havendo o modernismo tocado a Igreja portuguesa só de modo muito superficial e confinado, também o antimodernismo teológico foi pouco relevante. Um e outro estiveram polarizados em torno dos seus afloramentos sociais e político-partidários, sempre muito longe do núcleo teológico-dogmático que ocupou o centro da questão modernista e do antimodernismo condenado na encíclica *Pascendi*, de Pio X. Embora o apelo à modernização da vida católica no país tivesse surgido a partir de raros inconformistas, nunca essa preocupação encontrou apoios de vulto na Igreja portuguesa. Parece irrefutável que tanto o modernismo católico



como o antimodernismo passaram quase despercebidos, tendo sido aplicados obedientemente os procedimentos e as regras antimodernistas ditados pela suprema autoridade eclesiástica.

As poucas manifestações modernistas passaram por revistas como *Voz de Santo António*, publicada em Braga a partir de janeiro de 1895, e *Estudos Sociais*, publicada em Coimbra, e por figuras como Manuel Abúndio da Silva (1874-1914), e os Franciscanos Agostinho Mota (1875-1938) e Manuel Alves Correia (1881-1948). No entanto, neste modernismo o que esteve sempre em primeiro plano foi a questão política e partidária em torno do Partido Nacionalista, fundado em 1903, e da obrigação ou não de, em consciência, os católicos votarem no partido católico. Manuel Abúndio da Silva e a *Voz de Santo António* defendiam os princípios da doutrina católica e a sua aplicação à organização da sociedade, mas opunham-se à confessionalização da vida partidária e da participação política. Não consta, no entanto, que tenha estado em causa em Portugal, como núcleo central do modernismo e do antimodernismo, a questão bíblica ou a validade e evolução das verdades de fé.

Um dos momentos culturalmente fecundos em torno da crise modernista encontra-se no *Inquérito Literário* de Boavida Portugal. No contexto de um inquérito literário promovido no diário *República*, durante o outono de 1912, deparamos com uma abordagem convergente, inédita entre nós, dos modernismos religioso e artístico. Em carta a Boavida Portugal, José Constantino Ribeiro Coelho, tipógrafo católico e legitimista, denuncia o modernismo e o que designa por “sistema modernista” da Renascença Portuguesa. Regista o anátema lançado pelo Papa Pio X na encíclica *Pascendi* sobre o complexo do modernismo em que se

congregam tanto “os vários ramos das ciências e das letras, como da religião”, manifestações acoimadas de “modernísticas”. Amalgamava-se, deste modo, a figura do modernismo teológico com a do modernismo estético e científico. Como o peso do anátema deixava antever, a conotação do termo apresenta-se irremediavelmente pejorativa e minada de radical anarquia. Adianta-se mesmo uma “definição” para não restarem dúvidas quanto ao perigo que o modernismo augura à estabilidade da ordem social: “Sistema que, desprezando todas as regras, estabelece como única a sua supremacia e independência” (PORTUGAL, 1915, 239), assim define Ribeiro Coelho o modernismo.

No mesmo *Inquérito Literário*, Manuel António de Almeida, oficial do Exército, apressou-se a ensaiar uma clarificação, por considerar o juízo de Ribeiro Coelho excessivo, no âmbito da sua aplicação. Entendia Manuel António de Almeida que a Igreja Católica não condenara o modernismo em toda a sua extensão. O anátema incidira apenas sobre a aspiração, definida como “um anelo para alguma coisa de superior e vago” (*Id., Ibid.*, 229), “quando seja considerada como origem ou forma de conhecimento, em especial do conhecimento das coisas supersensíveis” (*Id., Ibid.*, 253-254). Reabilitava-se deste modo o modernismo estético, que devia ser visto como efeito ou produto da aspiração enquanto forma de sensibilidade. Quanto à aspiração que é forma gnosiológica, sobre essa, sim, caíra o labéu da condenação papal. Há nesta avaliação de Manuel António de Almeida uma ponderação certa, ao atribuir valor positivo ao modernismo em arte e remeter para o domínio da aspiração ao conhecimento uma das características do modernismo teológico, sobre o qual incidiu o anátema do antimodernismo do Papa Pio X.



Para fechar esta breve exposição, parecem oportuníssimas as considerações de Émile Poulat: “O modernismo histórico morreu, mas não morreu sozinho. Desapareceu também do nosso horizonte o meio cultural que se lhe opôs e o rejeitou. Nada o fará ressuscitar. Mas não desapareceram nem foram resolvidos os problemas que o dilaceravam” (POULAT, 1982, 222). Que não desapareceram os problemas mostrou-o dramaticamente a inabilidade para respeitar a perenidade do depósito da fé sem iludir a sua inserção na história dos homens, em casos tão diversamente paradigmáticos como foram o de Teilhard de Chardin (1881-1955) e o da encíclica *Humanae Vitae* (1968), entre outros.

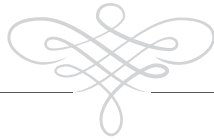
Bibliog.: BLONDEL, Maurice, *Lettre sur les Exigences de la Pensée Contemporaine en Matière d'Apologétique* (1896). *Histoire et Dogme*, Paris, PUF, 1956; COLIN, Pierre, *L'Audace et le Soupçon. La Crise du Modernisme dans le Catholicisme Français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997; GOICHOT, Émile, *Alfred Loisy et Ses Amis*, Paris, Cerf, 2002; LOISY, Alfred, *Simple Reflexions sur le Décret du Saint-Office Lamentabili Sane Exitu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis*, 2.^a ed., Ceffonds, ed. do Autor, 1908; PIO IX, *Quanta Cura et Syllabus*, 1861; PORTUGAL, Boavida, *Inquérito Literário*, Lisboa, Livraria Clássica, 1915; POULAT, Émile, *Histoire, Dogme et Critique dans la Crise Moderniste*, s.l., Casterman, 1962; *Id.*, *Modernistica, Horizons, Physionomies, Débats*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982; RUSSO, Daniel, “Les lectures de l'art sacré en France et en Europe au tournant des années 1880-1920. Autour du ‘médiévalisme’”, in CHAUBET, François (dir.), *Catholicisme et Monde Moderne aux XIX^e et XX^e Siècles autour du “Modernisme”*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2008, pp. 91-102; SOUSA, João António de, *O Conceito de Revelação na Controvérsia Modernista (1898-1910)*, Lisboa, Livraria Sampedro, 1972; TRESMONTANT, Claude, *La Crise Moderniste*, Paris, Seuil, 1979.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Antimodernismo literário

Entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX, surgiram, nos meios culturais, tendências de contestação da tradição e dos seus velhos modelos estéticos, em nome do que se pretendia inovação e modernidade: foi o que se designa por modernismo(s), englobando, na verdade, uma diversidade de perspectivas, até na sucessão temporal (primeiro modernismo e segundo modernismo), ultrapassado o seu advento, sinais da renovação que, afinal, periodicamente se verifica na vida cultural. Ponderemos a moldura que enquadra e esclarece os modernismos e os movimentos que os contestam.

Desde meados do séc. XIX, o fascínio com a ciência e as artes conduziu ao fascínio pelas suas mostras: as exposições universais corresponderam a esse desejo de reunir, antologiar e catalogar, sistematicamente, as cristalizações do progresso, do “admirável mundo novo” em que todos se sentiam a participar. Essas exposições deixaram pavilhões ou outros vestígios, incluindo museus que recolheram muitos dos seus materiais e prolongaram o seu gesto. Nesse itinerário de exposições – a lista é impressionante, de quase centena e meia –, os impérios coloniais procuraram destacar-se, numa guerra pela supremacia da visibilidade, impondo a sua realidade e as suas representações, exibindo as insígnias da heterogeneidade que os constituía e tentando familiarizar as metrópoles e os outros países com ela, encarada e feita encarar como prova da sua superioridade humana, cultural, política e militar. Foram as sucessivas Exposições



Coloniais, muitas delas com as exposições etnológicas, depois designadas por zootropos humanos.

Portugal, além de participar em exposições no estrangeiro (Paris, Bulawayo, etc.), organizou as suas para exibir ao mundo o seu império, legitimando-o e reivindicando, também através desse gesto, o respeito pelos direitos conquistados no terreno desde que, no séc. xv, Pêro da Covilhã encontrou o Preste João (de que Francisco Álvares dará notícia em *A Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, de 1540) e foram pintados os *Painéis de S. Vicente de Fora* (1470-80), de Nuno Gonçalves, descobertos no final do séc. xix e reconduzidos ao providencialismo da propaganda do Estado Novo.

O séc. xx fragmentava-se entre guerras mundiais (1914-1918 e 1939-1945), a Guerra Fria (1945-1991) e a tentação conciliatória (Organização das Nações

Unidas, em 1945). Após a Primeira Guerra Mundial, desapareceram três impérios europeus (alemão, austro-húngaro e russo) e o turco-otomano, e começou a Grande Depressão (de 1929 até à Segunda Guerra). Na Europa, o século vive uma profunda transformação. Alguns sinais: *Interpretação dos Sonhos* (1900), de Freud, o Parque Güell (Gaudi), em Barcelona, o Die Brücke (1905), em Dresden, a Teoria da Relatividade (1905), de Einstein, *As Meninas de Avignon* (1907), de Picasso, *Ornamento e Delito* (1908), de Adolf Loos, *Do Espiritual na Arte* (1912), de Kandinsky, *Quadrado Negro sobre Fundo Branco* (1913), de Malevich, a revista *De Stijl* e os poemas sonoros dadá (1917). Entretanto, os manifestos do futurismo (1909), de Marinetti, do dadaísmo, de Hugo Ball (1916) e de Aragon (1920), do surrealismo (1924), de Breton, a Exposição Surrealista (1936); a bomba atômica, a Revolução

Exposição Universal de 1900, Paris.



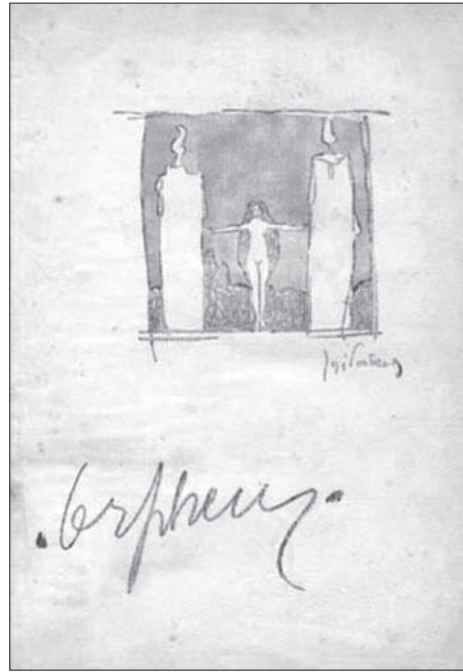


Russa (1917). O questionamento, a veemência, a irreverência, a inovação, a revolução e a tragédia eram os ingredientes dessa profunda mudança de mentalidades, de uma humanidade que começa a viver ao ritmo e em função da televisão, do rádio, do telefone, dos aviões, dos aparelhos portáteis, do computador.

Entretanto, a arte deslumbra-se com a ideia de si própria, de transformação e de movimento, entre ecos de manifestos e de experiências (Maiakovski, Eisenstein), com transformações de regime em fundo (em Portugal, o regicídio e a Primeira República).

Na déc. de 30, a importância da exposição, da visibilidade, emerge com uma força e premência inquestionáveis: as representações conquistam a cena e legitimam-se como provas, demonstrações, ilustrações de poder e de existência, princípio de realidade sobrepondo-se ao verdadeiro real. É o tempo da propaganda moderna dos regimes e dos Estados.

Emergindo dessa panorâmica, desenhavam-se expressões estéticas que reclamam a mudança cultural. Em 1915, a publicação da revista *Orpheu*, influenciada pelas grandes correntes estéticas europeias, reúne Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro e Almada Negreiros, entre outros, congregando os que desejam contestar e inovar, promovendo, pela via estética, a mudança cultural. Mais tarde, acalmada esta onda de irreverência estética e cultural, que também bebe nas raízes da cultura ocidental (são disso emblemáticas obras como “Começar”, de Almada Negreiros) e que se prolonga e metamorfoseia por outras publicações, toma forma o presencismo, marcado pelo psicologismo, movimento que crismou numa revista a sua vontade de marcar isso mesmo: presença. Lançada por Branquinho da Fonseca, João Gaspar Simões e José Régio em Coimbra, a 10 de março



Capa de *Orpheu*, n.º 1.

de 1927, a revista *presença* (assim mesmo, com assumida minúscula) persiste até 1940, com mudanças na direção (Adolfo Casais Monteiro também a marcou) e de formato (a nova série de 1939-40), protagonizando e centralizando mais de uma década de debate e de influência crítica e estética no panorama cultural português. Designada *Folha de Arte e Crítica*, a revista tem ação marcante, e figuras como José Régio (1901-1969) e João Gaspar Simões (1903-1987) representam bem essa influência caldeada em diversificada produção artística e ensaística: do romance à novela e ao conto, da poesia ao teatro, da autobiografia ao memorialismo, da crítica à historiografia, do desenho à pintura e ao cinema nascente, da reflexão entre as relações da arte consigo mesma e com a vida à que versava as contingências da época, nada pareceu escapar a essa folha durante 13 anos.



As revistas foram, pois, órgãos em torno dos quais os sucessivos grupos e movimentos tentaram sintonizar-se com as vanguardas europeias (com destaque para o futurismo), no modo como promoviam o diálogo das artes e um ser moderno que, no primeiro modernismo, se exprimia desde os comportamentos e modos de vestir até ao grafismo editorial, com destaque para a plasticização do verbo e a verbalização do plástico, qualquer um deles informado de ritmo.

O primeiro modernismo de grupo tinha tido uma ação que visava abalar a doxa e inovar, não hesitando em chocar a sociedade, (auto)marginalizado por isso. O sentimento niilista e trágico gerado no drama mundial e no nacional vem acalmar o entusiasmo da arte intelectualizada por intelectuais, consagrando-a e dando-lhe visibilidade. Herdeira dessa atmosfera, a *presença* surgia em moldura de retratística mais alargada e de mais lata compreensibilidade na sociedade da época: a imprevisibilidade da arte desraizada do real inteligibiliza-se quando ladeada pelo comentário ou pela indagação da vida e do homem, atenta aos labirintos da sua psicologia e das suas motivações; o génio oitocentista romanticamente beirando o abismo, bebendo na vivência agónica finissecular simbolicamente cristalizada no expressionista *O Grito* (1893, da série *O Friso da Vida*), de Edvard Munch, cede ao homem novecentista fragilizado, debatendo-se entre o quotidiano e os seus valores, todos eles instáveis, mas condicionantes, hesitante, já não entre dicotomizações simplificadoras, mas entre complexidades elaboradas (dever, desejo, poder, querer, fazer, sentir, pensar...) que põem em causa as antigas equações e que agudizam o sentimento de desorientação, sentimento questionado, confessado, memorializado. Desde a abertura do primeiro nú-

mero da *presença*, “Literatura viva”, texto programático de Régio, enuncia opções e valores que retoma depois em “Literatura livresca e literatura viva”: manifesto que defende o sentido da ação de grupo, à margem de interesses sociais e de academismos formais, uma arte sem academismo, anelante de inovação profissional, elegendo a humanidade como matéria e raiz da emoção estética e o primado da arte (sublinhado por títulos como “Li-te-ra-tu-ra”, de Régio, “A arte é, não serve”, de Casais Monteiro, ambos de 1935) e da humanidade, com a valorização da inspiração por contraposição à pessoa estética do fingimento.

As clivagens e os contrastes geracionais e de ideários são patentes, quer entre os dois modernismos, quer entre grupos que os compõem. Ao lado, compondo a paisagem editorial, outras intervenções de periódicos vinham, à boca de cena, assinalar a continuidade de forte caudal modernista, apesar da diferença de registos, dos contrastes tonais, estéticos e ideológicos: *Bysancio* (1923-24) e *Tríptico* (1924-25), com Alexandre de Aragão, Fausto José (assina ainda Fausto dos Santos), José Régio, Vitorino Nemésio, António de Sousa, Edmundo de Bettencourt, etc.; mais próximas da tradição simbolista e decadente, a *Icaro* (1915-20) ou a *Nova Phenix Renascida* (1921), com Teixeira de Pascoaes, Eugénio de Castro, Afonso Lopes Vieira, Cabral do Nascimento, Américo Cortez Pinto, Albino de Menezes, Alfredo Brochado, etc.; *A Águia* (1910-32); *Dyonisos* (1912-28), continuada por *Museu* (1934) e *Prisma* (1936-41), *Contemporânea* (1922-26), *Athena* (1924-25) e *Sudoeste* (1935); mais próximas da *presença*, *Sinal* (1930), *Manifesto* (1936-38) e a *Revista de Portugal* (1937-40).

Com a península entre a ditadura do Estado Novo (1933-1974) e a Guerra Civil de Espanha (1936-1939), e, além Pirinéus,



uma Europa entre guerras dividida entre o fascismo italiano, o nazismo alemão e o estalinismo soviético, vinca-se a oposição de princípios na arte: a exigência social e a estética psicologista desenvolvem, progressivamente, um abismo entre si, cavando o fosso entre o indivíduo, face ao destino e às suas contingências, e o que a ordem económica tipifica sócio-profissionalmente. A (missão da) arte é perspetivada entre o olhar para dentro do indivíduo e para fora dele, para as suas circunstâncias económico-sociais. A existência escavava um abismo na fronteira entre ambos os olhares e a palavra cartografava-o diversamente, de costas voltadas, mas em confronto especular.

Em *A Arte e a Vida Social*, Plekhanov (1856-1918) declarará o mandamento que fará escola desde 1930, reiterado em conferência por Vasco Magalhães-Vilhena em 1935 e por Redol em 1936: a arte deve ser instrumental, denunciando desequilíbrios e injustiças e promovendo o progresso e a justiça social.

O ano de 1935 assistirá ao antagonismo entre perspetivas inconciliáveis no que constituía o seu núcleo duro: o psicologismo presencista e a ideologia política marxista neorrealista (designação que dissimulava, para a censura, o “realismo socialista” defendido por Andrei Jdanov). O conflito exprime-se na acusação mútua: os primeiros consideram os segundos empenhados na ação política e social, e não na arte, e de terem no “povo infeliz [...] um eterno pretexto, a miséria alheia, no fim de contas, um eterno degrau, a mediocridade da maioria uma eterna consolação” (RÉGIO, 1939, 61), enquanto estes os acusam de alheamento egoísta através da arte, de “umbiguismo”, nas palavras de Álvaro Cunhal (CUNHAL, 1939a, 154), e de “mandarinato”, segundo Manuel Filipe, considerando que desenvolviam o “pensamento

de quem *desce* com a generosidade superior do organizador duma festa de beneficência” (*Id., Ibid.*).

Cada lado se entrincheira e radicaliza os seus princípios nos seus órgãos editoriais: a *presença* confronta-se com a *Seara Nova* (1921-78; 1985-2008), *O Diabo* (1934-40) e o *Sol Nascente* (1937-40), num enfrentamento de titãs que chega a afirmações de “perfeita incultura” e de “absurda confusão entre política e literatura”, expressões da polémica revisitada por Joana Marques Macedo (MACEDO, 2010).

Duas figuras se evidenciam, dentre outras, com perfil hoje simbolicamente expressivo dessas visões em confronto: José Régio e Álvaro Cunhal. A discordância sobe de tom, até que Cunhal chega mesmo a afirmar que, “enquanto a obsessão destes [neorrealistas] é o próprio umbigo, a daqueles é a sorte da humanidade” e que “a poesia de José Régio exalta uma posição (e até uma atitude) condenável, fracassada e decadente”, devendo, por isso, “ser combatida” (CUNHAL, 1939), obrigando Régio a “definir posições” (com que intitulará, na primeira pessoa, a resposta). António Sérgio e João Gaspar Simões também debatem, significativamente, “O mistério da poesia” (com que o segundo intitulou uma obra de 1971). A agressividade acaba por conduzir o desacordo ao ataque pessoal, numa mútua recriminação que vai subindo de tom e que se desenvolve também a nível interno dos grupos ideologicamente comprometidos com a esquerda (partido, revistas, neorrealistas): a estética neorrealista apresenta diversidade e clivagens que derivam das divergências ideológicas, além de registar uma evolução no sentido da posterior heterodoxia do simbólico e do esteticizado. A clandestinidade, o exílio e a emigração, os estrangeirados e os conformados fazem-se presentes e atuantes, no jogo de ausência e de presença, de



verbo e de silêncio, de proximidade e de afastamento, de isolamento e de comunidade, fantasmagorizando todos os contornos da vida social, que uns perscrutam nas dobras dos sentimentos e que outros querem denunciar e moldar.

O percurso estético de autores como Carlos de Oliveira é de um compromisso ideológico expresso no mais óbvio (*Alcateia*, de 1944, obra que, por isso, rejeitará depois) para uma subutilização dessa perspectiva ideológica na elaboração ficcional esteticizante, marcada pela atenção ao trabalho de escrita e ao seu diverso simbolismo.

Vergílio Ferreira protagoniza uma outra tendência de distanciamento: a senda existencialista. O humanismo que lhe informa a escrita condu-lo para o confronto íntimo e com a natureza humana, perscrutados nas situações-limite.

A Europa é também palco e protagonista da crise que se alimenta destas que a polémica vocaliza: *A Crise da Europa* (1942), de Abel Salazar, encontra resposta em *O Problema da Europa* (1945), de Silva Dias; as divisões e as guerras convivem com os projetos de unificação, entre utopia e possibilidade. Portugal repensa-se na sua relação com a Europa: hesitando entre a mitificação do passado, a periferia e o isolamento do presente e o sentimento de ocidentalidade, entre o canto e o contracanto que sempre lhe atravessaram a cultura. *Ensaio sobre a Essência do Ensaio* (1944), de Sílvio Lima, *Repensar a Europa e a Globalização* (2006, publicação póstuma), do P.^o Manuel Antunes, *Heterodoxia* (1949), de Eduardo Lourenço, sem esquecermos o inquérito à vida cultural nacional realizado por este último para a revista *Bicórnio*, em 1952, a pedido de José-Augusto França. Fazem-se ouvir Casais Monteiro, António Sérgio, Delfim Santos, Joel Serrão: as fraturas do nacional e entre este e a Europa são matéria debatida,

mostrada, demonstrada, analisada nas suas realidades e razões.

O tempo verá outras figuras tomarem o facho aos que pensaram a Europa a partir de Portugal e este a partir daquela ou, pelo menos, convocarem-nos na continuidade de certos tópicos e posições, recartografando a geopolítica até ao Portugal “novo” (Magalhães Godinho), de “hoje” e com “medo de existir” (José Gil), com “duas razões” (Eduardo Lourenço), mas assumida e proclamadamente europeu e lusófono (Fernando Cristóvão), entre o mito imperial, a marginalidade política e a dependência económica, finisterra em ânsia e medo de ser, entre continente, península, memória mediterrânica e atlântica, mas também do telúrico contrastivo de aquém e além-mar.

Em 1939, na abertura da segunda série, a *presença* reitera a rejeição programática da arte comprometida, social e politicamente empenhada, radicalizando o interesse pelas criações de arte, as pesquisas ou conclusões da crítica. Em contraste, observa-se a reiteração intolerante, do outro lado, do primado social, do “realismo socialista”, seguindo as diretivas do I Congresso dos Escritores Soviéticos (1934), da arte-“antídoto contra a decadência da literatura burguesa” (VIÇOSO, 2011, 23), a arte-reflexo do real no contexto da dialética revolucionária, desenvolvendo o conceito de herói positivo, monolítico, de marcada ideologia. Na *Seara Nova*, em 1947, Júlio Pomar defenderá que “tanto os interesses imediatos, como os objetivos gerais dos artistas agrupados em torno do novo realismo, visam a mais ampla e socialmente proveitosa utilização da arte pelas massas” (POMAR, 1947). Ou seja: a arte neorrealista tende a tornar-se uma arte “do povo, pelo povo e para o povo”, como diz Garrett na “Memória ao Conservatório Real”, conferência proferida em 6 de maio de 1843. Em suma, uma

arte que tivesse, como Gorki defendeu no Congresso, “o trabalho” como sua matéria fundamental e como objetivo uma “engenharia da alma” (Estaline) do homem novo, sucedendo ao “mundo velho”. Uma arte de catecismo marxista.

Orfismo, presencismo, neorrealismo e surrealismo são, pois, designações que tendem a uniformizar o diverso e a distinguir o afim. Em qualquer deles vibravam emoções geradas nos desconcertos do mundo, da vida, da sociedade e da arte, todos (con)viviam (n)o sentimento de cultura intervalar de humanidade, sociedade e cultura a (re)conhecerem-se e a (re)construírem-se em tempo de transformação, inquietação, inconformismo, anseio de modernidade, de inovação, de revolução cultural. Contudo, as referências e os pensamentos estéticos têm perfis e concretizações diferentes e conflituantes entre si: medeiam abismos entre a esteticização e despersonalização da arte (primeiro modernismo), a análise introspectiva, psicologista (presencismo), o compromisso ideológico com o social (neorrealismo) e entre estes e, depois, a mimetização criativa dos processos mentais (surrealismo). Entre a arte, o homem e a sociedade, o olhar estético vai elegendo os seus lugares, que reconfigura em recusa de outros, em choque com eles, antitetivamente.

Observar o percurso da primeira metade do séc. xx, vetoriado pelos dois modernismos e pelos seus antis, na sua auto e heteroconfiguração, é ver renovar-se na linha do tempo cultural, periodicamente, o velho choque entre antigos e modernos, a colisão geracional, o gesto de autoproclamação: na alternância pendular das ideias e dos movimentos, cada identidade se vai esboçando por oposição e negação da que a precede, retomando muitas vezes outras anterioridades, renovando-as/se com novas constelações conceptuais.

Bibliog.: impressa: CRISTÓVÃO, Fernando (coord.), *Cadernos para Estudos*, n.º 3. *Do Romance Nordestino Brasileiro de 30 ao Neorrealismo Português*, Coimbra, Almedina, 2013; CUNHAL, Álvaro, “Numa encruzilhada dos homens. A propósito das *Cartas Intemporais* de José Régio publicadas na *Seara Nova*, n.ºs 608 e 609”, *Seara Nova*, n.º 615, 27 maio 1939, pp. 285-287; *Id.*, “Ainda na encruzilhada”, *Seara Nova*, n.º 626, 12 ago. 1939a, pp. 151-154; DIONÍSIO, Eduarda *et al.* (orgs.), *Situação da Arte. Inquérito junto de Artistas e Intelectuais Portugueses*, Mem Martins, Europa-América, 1968; GUIMARÃES, Fernando, “Revistas literárias dos anos 20 e 30”, *Sema*, n.º 3, outono 1979; MADEIRA, João, *Os Engenheiros de Almas. O Partido Comunista e os Intelectuais*, Lisboa, Estampa, 1996; PIRES, Daniel, *Dicionário das Revistas Literárias Portuguesas do Século XX*, Lisboa, Contexto, 1986; POMAR, Júlio, “O pintor e o presente”, *Seara Nova*, n.º 1015, jan. 1947, pp. 19-20; RÉGIO, José, “Literatura viva”, *presença*, sér. I, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; *Id.*, “Literatura livresca e literatura viva”, *presença*, sér. I, n.º 9, 9 fev. 1928; *Id.*, “Divagação mais ou menos pessoal sobre uma ‘blague’ do Sr. Álvaro Cunhal, uma citação do *Dom Casmurro*, uma opinião de José Bacelar, o anexam ‘preso por ter cão, preso por não ter’ e outras miudezas que o leitor verá”, *presença*, sér. II, n.º 1, nov. 1939, pp. 59-61; VIÇOSO, Vítor, *A Narrativa no Movimento Neo-Realista*, Lisboa, Colibri, 2011; **digital:** CRISTALDO, Janer, *Engenheiros de Almas (1886). O Stalinismo na Literatura de Jorge Amado e Graciliano Ramos*: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/engenheiros-dealmas.html> (acedido a 29 dez. 2016); MACEDO, Joana Marques, “Os movimentos modernista e neo-realista e o debate sobre a arte pela arte e a arte social”, *SAPIENS*, n.ºs 3-4, 2010, pp. 125-151 [publicação online sem endereço disponível].

ANNABELA RITA



Antimonarquismo

Antimonarquismo é a oposição ao regime político cujo poder é detido por um só indivíduo. Esta definição radica na etimologia da palavra. Em grego, “mono” significa um, único, “archê” poder. O antimonarquismo foi uma paixão oitocentista, que a Segunda Guerra Mundial arrefeceu. Com efeito, na Europa permanecem monarquias em Estados relevantes (Reino Unido, Países Baixos, Escandinávia) que coexistem com repúblicas; nem estas nem aquelas fomentam restaurações ou temem antagonismos. Continua ainda a haver monarquias na Comunidade Britânica (Canadá, Nova Zelândia, Austrália e mais 12 *realms*), no Japão e na Tailândia, além das tradicionais contemporâneas, onde se destacam as árabes que sobreviveram ao nacionalismo árabe.

DEFINIÇÃO DE MONARQUIA; VARIEDADE DO CONCEITO

O aparente irrealismo social da definição etimológica de monarquismo choca mais do que o antimonarquismo. Nas organizações políticas contemporâneas, caracterizadas por uma profunda divisão social do trabalho, é inconcebível que o poder, ou a soberania, seja exercido por um único indivíduo. Devemos ultrapassar essa definição. Começaremos pela noção de monarquia que identifica as formas de Estado(-nação) instituídas nas Idades Média e Moderna europeias, cujo chefe é um rei hereditário, quando não designa esse mesmo rei. O termo “monarca” não é, com efeito, aplicado ao autocrata

ta não hereditário, o ditador soberano, que governa em nome próprio, nem ao ditador comissário, o *dictator* romano, que age em nome da República e é temporário, legítimo, ocorrendo em estados de exceção; apesar de ambos integrarem aquela definição etimológica. Tal como, na sua definição greco-romana clássica, a monarquia, termo mais corrente do que monarquismo, é um regime legítimo, ao passo que a autocracia é ilegítima.

Ora, as monarquias europeias foram instituídas na sequência das invasões germânicas, por isso designadas por neogodas, que deram termo violento ao Império Romano do Ocidente. Assim, foram formas de governo em concreto antes de serem uma forma de Estado em abstrato. As ambiguidades do conceito derivam aliás de ele assentar na designação do chefe de Estado monárquico por uma palavra culta, “monarca”, e não pelo termo “rei”, o mais corrente na linguagem comum e na jurídica. “Monarquismo” sugere que o monarca derivou da monarquia, quando na realidade histórica foram a monarquia e o monarquismo que derivaram do monarca, ou melhor, do rei. Aliás, já o sábio sevilhano ensinava “Regnum a regibus dictum”, *i.e.*, o reino deriva do rei (ISIDORO DE SEVILHA, 2004, 754). “Monarca” corresponde ao titular do poder na definição grega de um dado regime justo, precisamente aquele em que o poder é exercido por um só, mas não correspondia, mesmo na Grécia clássica, ao titular em concreto desses regimes, o *basileús* – ao passo que a palavra “república” designa ao mesmo tempo o conceito abstrato e cada regime em concreto. A palavra “monarca” sugere um sistema, a palavra “rei” sugere um regime determinado.

Num certo sentido, a própria evidência é que a monarquia são Monarquias: a britânica do séc. xx é um Estado



democrático de direito, a espanhola durante a regência autocrática do generíssimo Francisco Franco e a Monarquia da Arábia Saudita coexistiram no tempo e pouco terão de comum. É tal a diversidade das monarquias que, para muitos, existe rei e não regime monárquico. Entre nós, António de Oliveira Salazar, professor de Direito e o mais conhecido autocrata do Estado Novo, expressou essa tese em 1951, numa frase concisa que repetiu quase à letra sete anos mais tarde: “A monarquia não é um regime, é apenas uma instituição”, a saber, o rei, o chefe de Estado.

Não só a monarquia é vária, o conceito de rei é também múltiplo. A etimologia logo sugere diferenças estruturais entre, *e.g.*, “rex”, que remete para o governo reto – S.¹⁰ Isidoro de Sevilha ensinou “Reges a recte agendo”, *i.e.*, reis por agirem retamente (*Id., Ibid.*, 312) – e a raiz **gen* (nascer), aproximável do latim “gens”, que gera o “könig” alemão e o “king” inglês, ambos estes termos significando bem nascidos. Sem preocupação de aprofundamento, anotemos que uma tipologia do rei decorre da obra de Max Weber; com efeito, dos seus três tipos de legitimidade, tradicional, burocrático-legal e carismática, decorrem três figuras de rei e talvez eles tenham sido produzidos a partir de figuras de reis.

MONARQUIA E HEREDITARIEDADE

É inexacta a identificação corrente entre monarquia e hereditariedade na transmissão da coroa. A hereditariedade não gozava de boa reputação teórica entre os clássicos greco-romanos. Aristóteles distinguiu-a da monarquia e condenou-a; preferia a monarquia de Cartago à de Esparta porque os seus reis “não são de uma linhagem específica”, o que era uma “vantagem” pois, “como dispõem

de poderes importantes, se não tiverem valor, causam grandes prejuízos, como já sucedeu em Esparta” (*Política*, 1272b). No Renascimento francês, Jean Bodin começava por demonstrar a prioridade da monarquia sem mencionar a hereditariedade, e só de raspão a defendia no penúltimo capítulo de *Les Six Livres de la République*; referia as posições aristotélicas e alegava, sem curar da verosimilhança: “Todos os povos eram de opinião contrária” à do Estagirita, pois a hereditariedade era mais segura e de “direito natural”. A primeira doutrina política moderna só incomodada defendia a hereditariedade real. Mais tarde, Penalva promoverá a hereditariedade da aristocracia mas não a do rei.

Na prática, as monarquias neogotas só com dificuldade foram adotando a hereditariedade real, que era causa de estabilidade política. A Idade Moderna europeia conheceu reis não hereditários, como o Imperador do Sacro Império Romano-Germânico ou, a serem tomados por reis, os *condottieri* italianos. Ambos eram sinónimos de instabilidade política; com efeito, as monarquias nacionais europeias só tinham estabilizado quando passara a ser hereditária a transmissão da chefia do Estado. O Iluminismo criticará a hereditariedade do poder estatal por ser injusta e gerar incompetência. A ultrapassagem da hereditariedade política é, por isso, um momento decisivo na transformação da organização política apenas orgânica para a que é também contratual, pois o automatismo dinástico passa a sobrepor-se à adscrição familiar do poder político e à vontade do seu ancião. No séc. XIX, o romantismo reposicionará uma nova moda do princípio biológico: “A hereditariedade dá à luz a legitimidade, ou a permanência, ou a duração”, escreveu Chateaubriand, que reconhecia que “à primeira vista” a “hereditariedade



monárquica” parecia “absurda” mas o “uso” mostrara-a superior à monarquia eletiva, por razões “evidentes” que relevavam da estabilidade (CHATEAUBRIAND, liv. 33, cap. 7).

COMEÇO DO ANTIMONARQUISMO

A palavra “antimonarquismo” é triplamente enganadora: sugere que as monarquias europeias resultam de uma teoria política, quando elas são acima de tudo factos históricos e singulares; pressupõe que a monarquia é um sistema de governo, e só um, quando corresponde a vários e talvez seja apenas a instituição real, que não um sistema; estabelece uma simetria com outros antis estatais, os quais se opunham a regimes que, ao contrário da monarquia, existiam na teoria política antes de serem concretizados na vida política, como o federalismo presidencial dos Estados Unidos e a República Francesa. Vimos serem inexatas as duas primeiras pressuposições; examinaremos de seguida a terceira.

Não havia antimonarquismo na monarquia da Idade Média, que era um regime singular e singularizante, que desconhecia a oposição. O antimonarquismo só começa depois de ter começado o monarquismo, *i.e.*, quando a realeza tradicional é abalada, sente a necessidade de se defender e para tanto adota uma doutrina abstrata. É a transformação em sistema de um poder pessoal que começou por existir apenas na sua singularidade e que só para sobreviver procurou passar a conceito abstrato.

O primeiro monarquista moderno é Thomas Hobbes (1588-1679), cuja teoria política responde à Commonwealth republicana que Cromwell estabeleceu na Guerra Civil britânica; para isso, fundamenta a monarquia absoluta no contrato social. O seiscentista formula claramente

a representação em termos de mandato, mas insere-a num dispositivo que justifica a concentração de todo o poder no soberano. Em primeiro lugar, pela sistematização. Hobbes começa o seu sistema pela constituição da organização social (*De Cive*, 1642) e fá-lo com base na noção de contrato social, o qual depende em absoluto do indivíduo; só convoca o conceito de representação quando a organização social já foi constituída pelo contrato social e está a funcionar; é este o tema do *Leviatã*. Esta teoria hobbesiana da representação destaca o representante, apaga os representados e prepara o soberano pela própria lógica da articulação entre as noções de contrato social e de representação. O seu *covenant* – o contrato social – apenas vincula os súbditos, pois, por definição, é uma delegação total e irrevogável de poderes no soberano. Hobbes afirmava a monarquia, absolutista mas contratual, por uma necessidade de segurança, agudizada pela guerra civil. A sua teoria, porém, era ilógica: se o soberano, enquanto indivíduo, participa na multidão que vota o contrato social e dela se exclui, abstando-se de votar, isso não o dispensa das obrigações dele resultantes; se era alheio à multidão contratante, não era parte do contrato, tendo recebido um mandato, desse contrato decorrente, é a todo o momento lícito aos contratantes demitirem-no; por outro lado, a lógica do contrato não autoriza um compromisso sem prazo, pelo que os cidadãos são livres de alterar o *covenant*.

Mesmo no plano teórico, a monarquia absolutista de Hobbes influenciou pouco a prática política. *Patriarcha* (1680) teve mais expansão e respondeu-lhe em nome dos defensores do poder régio: “Não só Adão mas os patriarcas seus sucessores gozavam, por direito de paternidade, da autoridade real sobre os seus filhos”; o “senhorio” de Adão sobre o



Capa da obra *Leviathan*, de Thomas Hobbes (1588-1679).

mundo era “tão grande e amplo como o do mais absoluto dos monarcas desde a criação” (FILMER, 1680, cap. 1, §§3-4). O seu autor adotou “a perigosa tática de levar a guerra ao terreno inimigo” pois, “em vez de basear-se na autoridade da Escritura, procurou demonstrar que o poder do monarca é ‘natural’” (SABINE, 1978, 379); e John Locke desfez a sua argumentação no *First Treaty*: nunca um pai dispõe de um poder absoluto sobre os seus filhos; se o seu poder vem de os ter engendrado, deve partilhá-lo com a mãe; a haver senhorio absoluto, estender-se-ia à terra e aos animais, mas não aos homens; se os reis tivessem herdado de Adão os seus poderes, haveria um único rei absoluto.

No séc. XVIII, o Iluminismo desmultiplicou-se em julgamentos sobre a monarquia. Aceitou-a absoluta desde que fosse iluminada, o que ao menos de modo

implícito pressupunha que o déspota era limitado pela burocracia racionalizadora. Em França, a *Encyclopédie* ensinava que “a melhor forma” de monarquia era a “limitada”, pois nela “os três poderes [executivo, legislativo, judicial] estão de tal modo fundidos que se servem uns aos outros de balança dos poderes”; e dava o exemplo da Coroa britânica, já exaltado por Montesquieu (JAUCOURT, 1986, 236).

No Portugal setecentista, a teoria política monárquica terá sido mais tradicionalista do que iluminista, acentuando a unidade da organização política. “A unidade de chefe é sempre necessária à sociedade”, afirmou a *Dissertação a favor da Monarquia*, o primeiro texto monárquico português, datado de 1799 e influenciado por Filmer (PENALVA, 1942, 29).

OS ANTIMONARQUISMOS

Se não há uma monarquia, mas várias; se não há um rei, mas diferentes reis; se não há um monarquismo mas diversas teorias monárquicas, então não há um antimonarquismo mas sim uma pluralidade deles.

A monarquia são as monarquias: uma representa uma raça, outra é hereditária, outra não é, uma é autocrática, a outra é liberal, e assim por diante. Os antimonarquismos mudam consoante as situações específicas. Assim, por exemplo, no final do séc. XVIII português, a *Dissertação* nomeia duas críticas principais à monarquia: a ausência de “liberdade” e de “direitos do cidadão” (*Id., Ibid.*, 39, 45). Examinemos os monarquismos e os antimonarquismos de cada um deles em termos gerais; distinguiremos sucessivamente o antirracista, o antirreligioso, o anti-hereditariedade, o antiabsolutista, o antiliberalismo, o positivismo antimonárquico, o antimonarquismo dos monárquicos e, por fim, o antimonarquismo



prático. Como eles surgem datados, teremos de os contrastar com a história política e com os monarquismos.

Antirracista

Começemos pela dimensão biológica da monarquia. Os monarcas europeus tinham todos, ou quase todos, uma origem tribal. Sendo chefe tribal, o rei é, portanto, um chefe racial. O governo neogodo tem a conquista como único título jurídico. No séc. XVIII, a aristocracia francesa, atribuindo-se uma origem germânica, afirma que governa a França por um direito de conquista; os dois temas do direito de conquista e da raça foram depois desenvolvidos; a historiografia decorrente desta visão será prolongada no séc. XIX quando a “história será decifrada de dois modos: a luta de classes e o afrontamento biológico” (FOUCAULT, 1989, 93-94). Sieyès agarrará nestes temas para combater a nobreza e, de algum modo, a monarquia, ameaçando de modo brutal: “Se a aristocracia [francesa] justificasse os seus privilégios pelo direito de conquista”, o terceiro estado, o povo da monarquia tradicional, “devolveria às florestas da Francónia todas essas famílias que conservam a louca pretensão de descenderem da raça dos conquistadores e de lhes terem sucedido nos seus direitos” (SIEYÈS, 1982, 32).

Doutrinas semelhantes às francesas vigoraram no direito público português, pelo menos do séc. XVI ao XVIII; a concretização das regras da endogamia da nobreza portuguesa com grandeza assegurava, só por si, ao menos em certos períodos, a manutenção da raça neogoda, à qual abundam as alusões, que ainda não foram objeto de um programa de pesquisa, talvez por sermos oficiosamente não racistas; função simétrica era preenchida pela fiscalização da limpeza de sangue, que integrava a prática tanto da Inquisição como de outras

instituições, e foi indispensável, desde o séc. XVI, ao liberalismo para o acesso a numerosas situações nas instituições dirigentes; essa fiscalização impedia o acesso ao topo do poder dos cristãos-novos, considerados não pela religião mas pela raça (ou o sangue), diferente da dos neogodos; o mesmo sucedia com outras raças em África, no Brasil e na Ásia.

Antirreligioso; o anticlericalismo

O rei tinha, ou tinha tido, uma dimensão sagrada, que provocara anticorpos depois da Idade Média; não a examinámos. É no séc. XVIII que renasce, em França, a teoria do direito divino dos reis, não no sentido de o poder em geral vir de Deus, nem no sentido de Deus ter instituído os reis enquanto seus agentes na esfera estatal, mas na aceção de Deus ter escolhido para reinar em particular uma dada família, cujos títulos eram augustos, *i.e.*, divinos, ao passo que os outros reis eram apenas instrumentos de Deus, como disse o bispo de Meaux (1627-1704) na primeira parte do exórdio do seu célebre sermão “sobre os deveres dos reis” (BOSSUET, 1975, 140).

A acusação de clericalismo ligava-se à dimensão religiosa das monarquias, mas concretizava-se na sua escolha de pessoal dirigente. As monarquias, incluindo as liberais, foram dele acusadas, em Portugal como em França. A italiana, que tinha invadido os Estados papais, estava imune. Esta crítica, porém, ainda que numa dada conjuntura fosse eficaz em termos de luta política, era exterior à natureza da monarquia. Já talvez lhe fosse endógena a dificuldade de se separar de uma Igreja de Estado.

Anti-hereditário

A hereditariedade real era um derivado substantivo da raça; não integrava a compreensão do conceito de monarquia, mas



a história política europeia tinha-a tornado uma adjacência dela inseparável na prática e, desde o Renascimento, é um elemento tão importante da compreensão da monarquia como a unicidade do poder do Estado.

Quando ou onde aquela justificação racial da hereditariedade política não era politicamente aceitável, o rei passou a ser apresentado como o protótipo da autoridade na família. “Os pais de família foram os modelos dos reis”, lia-se, em 1799, na *Dissertação*, seguindo *Patriarcha* (PENALVA, 1942, 17). Mas o argumento não provava, pois a família real não era a única família, nem a família era incompatível com outras formas de governo. Os monárquicos do séc. XX contra-argumentaram, defendendo a realeza hereditária de uma família como especialização no serviço público, mas o argumento não respondia às objeções derivadas da loucura individual ou da variação genética no seio de uma mesma estirpe régia, nem, caso o monarca gozasse de algum poder, ao argumento republicano, que já sintetizaremos.

Antiabsolutista

O antimonarquismo das Luzes e da Revolução Liberal construtora de Estados consistiu na recusa de uma chefia única e omnímota; um homem decidirá em última instância, mas essa instância será definida por uma organização legal constitucional; daqui decorre o equilíbrio dos poderes, dos *checks and balances*, que ressuscitava a teoria greco-romana do governo misto e casava bem com a visão newtoniana do universo físico como sistema autoequilibrante, visão que então se afirmava. Este antimonarquismo, por definição, não abrangia a monarquia liberal, ou constitucional.

É a Revolução Liberal destrutora de Estados que ataca a monarquia, por ser ab-

soluta ou absolutista; por isso, esta crítica é típica dos sécs. XVII e XVIII. O antiabsolutismo era mais adjetivo do que substantivo, mas sintetizava numa palavra as duas grandes críticas ao Ancien Régime que Penalva sumariava. No séc. XIX, o romantismo pintará nas cores mais negras o absolutismo, usando para tanto todas as formas artísticas. As óperas de G. Verdi (1813-1901) são uma ilustração deste antimonarquismo.

O antimonarquismo sofria de debilidades teóricas pois equacionava a monarquia absoluta, um regime justo, com a tirania, um regime injusto. A *Encyclopédie* distinguiu-a do “poder arbitrário e despótico” pois era “limitada pela sua própria natureza, pela intenção daqueles de quem o monarca depende e pelas leis fundamentais do seu estado” (JAU-COURT, 1986, 236).

Para ultrapassar o romantismo, G. W. F. Hegel (1770-1831) propôs uma visão do monarca próxima do absolutismo, mas suscetível de uma leitura liberal: “A personalidade do Estado só é real (*wirklich*) como pessoa”, sendo a pessoa “o monarca” – é a lição do *Leviatã*; por isso, “sem o seu monarca e sem a articulação [com o todo] que imediata e necessariamente dele provém, o povo (*Volk*) é uma massa sem forma, deixa de ser um Estado e deixa de ter as determinações que existem no todo organizado – soberania, governo, justiça, autoridade, ordens, etc.” (HEGEL, 1976, § 279).

Mais tarde, já no séc. XX, os integralistas também foram acusados de absolutismo, o que rejeitavam. António Sardinha declarou-se deleitado por um jornalista lhe dizer que ele queria uma república com um rei; só dissentia por não querer um rei “pedra de fecho da abóboda”; e aproveitava o ensejo para se distanciar do absolutismo. Aliás, o integralismo propunha um governo misto do tipo: monarquia na



nação, aristocracia na profissão, democracia no município; mas recusava o sufrágio universal direto e anônimo como fonte de poder estatal (SARDINHA, 1924, 125ss.).

Os monárquicos liberais tinham ainda menos dificuldade em rejeitar a acusação de absolutistas: afinal, tinham sido os covetores do absolutismo. Para eles, o rei era apenas um magistrado da nação; os poderes eram os que ela lhe dava. O apogeu desta monarquia começou no Reino Unido, durante o reinado de Jorge V (1865-1936), em particular quando o Rei não reagiu à abolição do veto legislativo da Câmara dos Lordes, imposto pela Câmara dos Comuns, em 1909, após longa luta entre os partidos Liberal, maioritário na câmara eletiva, e Conservador, maioritário na hereditária. Aplicaram-se então plenamente os célebres adágios “The king can do no wrong” e “Le roi règne mais il ne gouverne pas”. Aqueles adágios concretizavam-se no “princípio da responsabilidade ministerial”: o rei só atuava sob proposta de um ministro, o qual respondia perante o parlamento (HARVEY e BATHER, 1977, 218). Assim se conciliava a realeza com a soberania do eleitorado. Este tipo de regime foi qualificado de *respublica*.

A mutação, que transformava o rei num magistrado apenas representativo, passou despercebida ao Rei D. Carlos, que, em novembro de 1907, declarou a J. Galtier, jornalista do *Le Temps*: “Faremos [ele e João Franco] as eleições no momento que escolhermos” (GALTIER, *Le Temps*, 14 nov. 1907, s.p.). O Rei afirmava-se como governo e aliado de um partido, violando assim o princípio da responsabilidade ministerial e precipitando a opinião liberal para os braços dos republicanos; foi por certo o primeiro caso de ignorância do direito constitucional castigada com o regicídio, em 1908.

Anti-integralista

A Action Française e o Integralismo Lusitano defenderam, no começo do séc. xx, uma organização política em que o rei era o centro de uma sociedade orgânica, nostálgica da integração social atribuída à Idade Média. Em 1921, na *Seara Nova*, Raul Proença criticou os integralistas por, embora afirmando a originalidade portuguesa, serem uma cópia da escola do francês Charles Maurras (1868-1952), crítica que eles rejeitaram. O monarquismo integralista é mais atacado pela sua especificidade antiliberal do que pela sua generalidade monárquica.

Antiliberal

As monarquias liberais foram acusadas dos mesmos pecados que as repúblicas liberais: partidocracia, plutocracia, etc. Eram, porém, críticas mais dirigidas ao acidente da monarquia do que à sua essência, pois visavam o liberalismo e não o monarquismo.

O antimonarquismo positivista

Auguste Comte (1798-1857), por reação à Revolução Francesa enquanto crise social, produziu uma teoria orgânica do político que foi uma arma poderosa do antimonarquismo; central a essa teoria era a lei dos três estados, segundo a qual a humanidade e cada homem tinha de passar por três idades: teológica, ou feudal; metafísica, correspondendo ao Iluminismo; positiva, o triunfo da ciência depois da Revolução Francesa. A monarquia era assim relegada para a fase inicial da humanidade e, por isso, correspondia a um retrocesso civilizacional. Por paradoxo, o positivismo comteano, ao criticar a metafísica iluminista e defender a política dos factos, será a base das teorias de Charles Maurras e de António Sardinha (1887-1925).



Os antimonarquismos monárquicos

Os diferentes tipos de monarquia combateram-se uns aos outros: legitimistas e liberais não se pouparam. Um episódio célebre ilustra esta guerra. Em 1875, após a derrota frente à Alemanha bismarckiana, a 5 de julho de 1871, colocou-se, em França, a possibilidade da restauração da monarquia; o conde de Chambord, o pretendente legitimista, na sua declaração da bandeira branca, recusou jurar a flâmula tricolor, o símbolo revolucionário da França aceite pelos Orléans, o ramo mais novo dos Bourbons, e por isso o Parlamento não o aceitou como rei. Sem o dizer, Chambord preferia à monarquia constitucional e liberal a república; sem ele, esta não teria triunfado em 1871. A luta fratricida dos monárquicos ocorreu também em Portugal. No número de setembro de 1923 da *Nação Portuguesa*, António Sardinha comemora o 15.º aniversário de D. Duarte Nuno de Bragança; persiste em “saudá-lo como ‘o herdeiro presuntivo do Encoberto’” e declara que foi “espoliado dos seus direitos inalienáveis [ao trono] por uma cabala, em que aparece algo da garra maçónica”, que favorecera o Rei D. Manuel II, então exilado. Os monárquicos liberais não eram mais ternos em relação aos integralistas.

Os antimonarquismos práticos

Os antimonarquismos estatais portugueses do séc. XIX tiveram os seus teóricos, como Henriques Nogueira, Teófilo Braga e Sebastião Magalhães Lima. Mas o essencial estava no ataque à pessoa do rei, pois a monarquia tornara-se o que a realeza era: um poder personalizado. Em França, Luís XVI fugiu e traiu, D. Carlos teria traído no Ultimato a favor da “pérfida Albion”. “Papagaio real, diz-me, quem passa?/É alguém, é alguém que foi à caça./Do caçador Simão!” – estes versos de Guer-

ra Junqueiro (“O caçador Simão”), nos quais muitos viram um regicídio em apelo ou premonição, e as caricaturas de Leal da Câmara valeram no antimonarquismo prático muitas resmas de teoria túrgida.

O Estado Novo esvaziou a questão do regime, o que fora facilitado pela derrota militar e política sofrida pelos monárquicos, em 1919, em Monsanto e no Norte. Carlos Ferrão, um jornalista, manteve a chama da polémica antimonárquica, em particular no primeiro cinquentenário da República, mas o êxito das suas numerosas obras foi de estima, mais do que de fundo.

O antimonarquismo perdeu quando a monarquia ultrapassou as suas origens singulares e aceitou o universal. Em termos weberianos, diríamos que o rei “rotinizou o carisma”, passando para as instituições as suas qualidades pessoais. O que aliás não era sinónimo de universalismo. No séc. XXI, subsistiam numerosas monarquias, a maior parte das quais não suscitava oposição. O debate na Austrália sobre a sua transformação em república mostrava que o antimonarquismo morrera com o antirrepublicanismo.

Bibliog.: ARISTÓTELES, *Política*; BENVENISTE, Emile, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, vol. II, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1576; BOSSUET, Jacques Bénigne, *Sermons*, Paris, Librairie Larousse, 1975; BURDEAU, Georges, *Traité de Science Politique*, vol. II, Paris, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1949; CATROGA, Fernando, *Ensaio Respublicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011; CHATEAUBRIAND, François-René, *Mémoires d'Outre-Tombe*; FILMER, Robert, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, London, Ric. Chiswell, 1680; FOUCAULT, Michel, *Résumé des Cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989; GALTIER, Joseph, “Visite au Portugal”, *Le Temps*, 14 nov. 1907, s.p.; HARVEY,



Jack, e BATHER, Leslie, *The British Constitution*, 4.ª ed., London, MacMillan Education, 1977; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editora, 1976; HOBBS, Thomas, *Leviathan*, London, Fontana/Collins, 1972; *Id.*, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, Paris, Flammarion, 1982; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004; JAUCOURT, Louis de, “Monarchie absolue”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Flammarion, 1986; LOCKE, John, *First Treatise on Government*; MATOS, Luís Salgado de, *O Estado de Ordens*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004; *Id.*, *Como Evitar Golpes Militares*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008; MONTEIRO, Nuno, *O Crepúsculo dos Grandes. A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, INCM, 1998; OLIVAL, Fernanda, “Rigor e interesses. Os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 4, 2004, pp. 151-182; PENALVA, Marquês de, *Dissertação a favor da Monarquia*, Lisboa, Edições Gama, 1942; PROENÇA, Raul, *Acerca do Integralismo Lusitano*, Lisboa, Seara Nova, 1964; ROUX, Jean-Paul, *Le Roi. Mythes et Symboles*, Paris, Fayard, 1995; SABINE, George, *Historia de la Teoria Política*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978; SARDINHA, António, *Ao Princípio Era o Verbo. Ensaio e Estudos*, Lisboa, Portugália, 1924; SCHMITT, Carl, *La Dictadura desde los Comienzos del Pensamiento Moderno de la Soberanía hasta la Lucha de Clases Proletaria*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1968; SIEYÈS, Emmanuel, *Qu’Est-Ce Que le Tiers État?*, Paris, PUF, 1982; WEBER, Max, *Économie et Société*, t. 1, Paris, Plon, 1971.

LUÍS SALGADO DE MATOS



Antinacionalismo

O antinacionalismo é uma corrente ideológica de oposição ao nacionalismo (à ideia de nação), que defende que os ideais nacionalistas apresentam desvantagens e riscos, e são incompatíveis com a modernidade e com a democracia. Os movimentos antinacionalistas apresentam uma pluralidade de sentidos – político-ideológicos, religiosos, etc. –, que têm, no entanto, o mesmo objetivo: contrapor-se aos ideais nacionalistas, que entendem o Estado como uma nação politicamente organizada.

Não se consegue entender o antinacionalismo sem se compreender a noção de nação. O termo “nação” deriva do verbo latino *nascor* e etimologicamente significa relações de origem. Podemos definir nação como conjunto de pessoas que apresentam uma relação de nascimento (de origem), atravessada por uma comunhão de raça, língua e costumes, independentemente de viverem no mesmo território soberano. Esse vínculo é o elemento essencial da nação e o que une entre si diversos grupos que desenvolvem a sua atividade num determinado território, que receberam juntos as luzes da civilização, que desenvolveram interesses pelas mesmas vias, que aperfeiçoaram aptidões e adquiriram hábitos semelhantes, que possuem tradições, história e, em muitos casos, uma língua comum. A nacionalidade foi também, por isso, identificada com a raça, que é moldada pelas grandes divisões etnológicas e pelas fronteiras naturais. Em resumo, o termo “nação” designa um povo submetido a um governo, com uma identidade cultural, linguística



e política determinada, e com uma consciência de individualização em relação a outros povos. A nação unifica-se através do Estado e, como se pode comprovar do ponto de vista histórico, sem Estado não se concebe a nação.

Do conceito de nação surge o de nacionalismo, que foi entendido por Martim de Albuquerque como o “amor comum a um solo ou a outra qualquer realidade”, como a língua ou a civilização, ou ainda “o desejo de independência política”, a adoção do “princípio de que a nação é um fim em si mesmo a que o indivíduo se deve votar exclusivamente”, a “ideia da nação como nação suprema” (ALBUQUERQUE, 1974, 18). O sentimento de pertença a um grupo, que deu origem, em muitos casos, ao processo de construção do Estado-nação, gerou-se a partir das dimensões culturais, étnicas e políticas. As comunidades culturais organizadas territorialmente projetaram-se em realidades políticas, dando origem à pátria.

Os movimentos nacionalistas, que surgiram a partir do séc. XIX, assumiram uma dupla função: por um lado, libertar os grupos nacionais que se encontravam submetidos a um Estado governado por pessoas de outra nacionalidade, por outro, e em concomitância, reunir num só Estado as populações com a mesma nacionalidade. Por isso, na doutrina política do séc. XIX, era comum haver uma equiparação entre os conceitos de Estado e de nação.

Pode afirmar-se que o nacionalismo moderno surgiu como fenómeno revolucionário de contestação perante o sistema político de cariz absoluto, uma vez que defendia as liberdades individuais e a descentralização do poder. O desenvolvimento dos movimentos nacionalistas ao longo do séc. XIX ocorreu em simultaneidade com a defesa da soberania popular.

O nacionalismo de matriz liberal do séc. XIX passou a autoritário no início

do séc. XX, e a revolucionário e socialista no pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945), nomeadamente por força da emergência dos países descolonizados, especialmente do continente africano. O mesmo é dizer que as correntes liberais de nacionalismo foram substituídas por uma concepção conservadora, típica dos movimentos fascistas e autoritários dos anos 30 e 40 do séc. XX, e de novo, durante o pós-Segunda Guerra Mundial, por uma corrente libertadora e revolucionária.

Houve um recrudescer dos nacionalismos no final do séc. XX, numa altura em que foram quebradas as amarras ideológicas emergentes do pós-guerra, de contestação ao federalismo europeu e de emancipação de povos submetidos a regimes ditatoriais no Leste europeu. A ideia de pertença a um grupo, típica do nacionalismo, assumiu também uma dimensão de exclusão, uma vez que o nacionalismo se reveste de um sentido de diferenciação em relação a outras comunidades. Isto permite dizer que a ideia de nação apresenta simultaneamente um fator de integração (*ad intra*) e um fator de diferenciação (*ad extra*). Talvez tenha sido por esta razão que Nehru afirmou que o nacionalismo era um “sentimento anti”, um sentimento que excluía um grupo em relação a outro (CRUZ, 1992, 833).

O princípio das nacionalidades e os movimentos nacionalistas tiveram como contraditores não apenas aqueles que defenderam a fraternidade entre todos os homens e a constituição de um Estado universal que superasse as nacionalidades existentes, mas também os que, não se identificando com os regimes políticos em exercício, os contestaram, assim como aos princípios pelos quais se orientavam, que se baseavam na diplomacia da força, na cultura do poder pelo poder, na elevação da pátria e da nação como estruturas



basilares da construção política e na supremacia de um povo sobre os outros. As formas de criticar o poder político através do conceito de nação deram origem aos vários movimentos antinacionalistas.

Entre os antinacionalistas encontramos os idealistas, que no séc. XIX condenaram a divisão da humanidade em nações, como oposta à fraternidade humana. Esta corrente, que entendia que a criação de nações constituía um crime de lesa-majestade, teve o pensamento de Lamennais como expoente e como fundamento a epístola de S. Paulo aos Gálatas, onde se pode ler: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre, não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3, 28). Os idealistas propunham a integração dos seres humanos numa só pátria, numa só nação, o que os convertia em “cidadãos do mundo”. A doutrina idealista defendia a comunhão e a solidariedade universal, bem como a abolição das guerras, das alianças, dos egoísmos nacionais, dos tratados, e de outras coisas similares. De modo geral, as correntes universalistas são, por isso, e por natureza, antinacionalistas.

Os antinacionalismos revolucionários, que podem assumir uma perspectiva socialista, comunista e anarquista, não hostilizam o conceito de fronteiras nacionais, mas entendem que essas divisões podem ser desvantajosas, causando, *e.g.*, situações de xenofobismo e, em consequência, a guerra.

As correntes pacifistas também podem ser consideradas antinacionalistas. Ao defenderem uma paz universal, veem na construção estadual e nacional a principal causa das contendas bélicas internacionais. A unidade dos Estados e dos povos, mesmo que em estruturas federadas ou confederadas, tal como foi defendida por Kant no opúsculo *A Paz Perpétua*, é uma solução para evitar a guerra. O mo-

vimento pacifista considera que a união dos povos conduz à paz.

O pacifismo dito pragmático, que não acredita no Estado, mas no indivíduo e na sua integração societária, foi desenvolvido pelas correntes anarquistas, que imputam às organizações estatais a violência e a opressão. O anarquismo, que lutou contra as ideias nacionalistas e contra a divisão estadual estatal ou nacional dos povos, defendeu o fim da propriedade privada e do Estado, e propugnou uma sociedade baseada na solidariedade e na liberdade.

As correntes marxistas consideram que a ideologia nacionalista origina uma anomalia política e social. A construção política marxista implica um internacionalismo, uma vez que as ideias de igualdade e de justiça social que o marxismo propala têm uma vocação universal, incompatível com a construção política nacional e com a pluralidade de identidades nacionais. No entanto, apesar de o marxismo não ser um adepto teórico do nacionalismo, historicamente a realidade demonstrou que as revoluções que se seguiram à Segunda Guerra Mundial foram nacionalistas, mesmo se de matriz marxista, como as ocorridas no continente africano com o eclipsar dos impérios coloniais.

Os movimentos antinacionalistas também podem assumir uma feição ideológica de extrema-direita. Na Europa, depois da queda do Muro de Berlim (1989), assistiu-se a um conjunto de manifestações antinacionalistas – em muitos casos ligadas à extrema-direita – que se opunham aos movimentos de imigrantes que chegavam à Europa Ocidental e aos Estados Unidos da América oriundos da desagregação de países como a Jugoslávia e a União Soviética. Estes movimentos, contactados com forças tradicionalistas e conservadoras, agiam em nome da segurança dos Estados ocidentais, e contestavam a



D.R.

Placa assinalando o ponto onde passava o Muro de Berlim (1961-1989).

desagregação dos Estados do denominado bloco de Leste, pelas consequências migratórias que pudessem trazer. Desta forma acabam por ser opositores dos movimentos nacionalistas que surgiam neste processo de desagregação dos Estados.

Os antinacionalismos podem também assumir uma feição democrata. Os conceitos de pátria e de nação, defendidos por regimes políticos coevos com a Segunda Guerra Mundial e posteriores a ela, como o português e o espanhol, levaram a que se conotasse o pensamento nacionalista com as ideias dos regimes autoritários europeus. O combate aos autoritarismos peninsulares fazia-se no campo ideológico pela negação da ideia de nação.

Com a democratização dos regimes, especificamente no caso português, operou-se a superação das ideias coletivas da nação pela defesa do individualismo. O indivíduo, mais do que a comunidade, surge como elemento central da construção política e societária, e é desligado dos laços nacionais, religiosos e morais. O individualismo questiona a nação, a importância do coletivo, do corporativo, em defesa do indivíduo, podendo, por isso, inscrever-se também dentro das correntes antinacionalistas.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Martim, *A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*, vol. 1, Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1974; *Id.*, *A Consciência Nacional Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 2016; ANDRADE, Abel de, *Princípio das Nacionalidades*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1893; CRUZ, Manuel Braga da, “Europeísmo, nacionalismo, regionalismo”, *Análise Social*, vol. xxxvii, n.º 118-119, 1992, pp. 827-853; FIGUEIREDO, José Valle de, “Nacionalismo”, in *Polis*, vol. iv, Lisboa, Verbo, 1986, pp. 503-506; FREITAS, Pedro Caridade de, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Juris, 2012; HOBBSAWM, Eric, *A Questão do Nacionalismo. Nações e Nacionalismo desde 1780*, 2.ª ed., Lisboa, Terramar, 2004; MANCINI, Pasquale Stanislao, *Sobre la Nacionalidad*, ed. Antonio E. Pérez Luño, Madrid, Tecnos, 1985; MOREIRA, Carlos Diogo, *Pátria, Identidade e Nação*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2007; OTERO, Paulo, *A Democracia Totalitária. Do Estado Totalitário à Sociedade Totalitária. A Influência do Totalitarismo na Democracia do Século XXI*, Cascais, Principia, 2001; PIMENTEL, António de Serpa, *Questões de Política Positiva. Da Nacionalidade e do Governo Representativo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1881; SOBRAL, José Manuel, “A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português”, *Análise Social*, vol. xxxvii, n.º 165, 2002, pp. 1093-1126.

PEDRO CARIDADE DE FREITAS





Antinapoleonismo

Napoleão Bonaparte (1769-1821) é uma das figuras mais controversas e fascinantes da história mundial. Como tal, suscitou sentimentos contraditórios de admiração, ódio, respeito e temor, cuja expressão literária originou a construção de uma imagem mitificada do general e Imperador francês.

No quadro da cultura portuguesa, as representações de Napoleão estão intimamente ligadas à imagem da França no contexto da Guerra Peninsular, mas também à receção da Revolução Francesa em Portugal. É importante notar, a este respeito, a forte impressão que causou a execução de Luís XVI e de Maria Antonieta, em janeiro de 1793, a que ficou inevitavelmente associado o ato revolucionário. Por esta razão, enaltecer os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade emanados da revolução significava, particularmente de acordo com a literatura contrarrevolucionária, condescender com o terror praticado em nome deles. O mesmo se poderá considerar a respeito de Napoleão. De facto, outra das razões que justifica as imagens negativas da França revolucionária prende-se com o espírito nacionalista e imperialista dela provindo e que estará por detrás das sucessivas invasões de Portugal pelos exércitos napoleónicos, entre 1807 e 1811. Nestas circunstâncias, Napoleão será objeto de uma diabolização, que será depois retomada pela propaganda contrarrevolucionária, quer no período liberal, quer no período republicano. Não obstante, é na literatura coeva das invasões francesas que se concentram os temas que estruturam o antinapoleonismo,

através da formulação do mito negro de Napoleão, temas que ficaram registados na cultura e no imaginário nacionais.

No dia 25 de novembro de 1807, depois de o exército francês comandado por Junot ter atravessado a fronteira, reunido o Conselho de Estado, decidia-se o embarque da família real e da corte para o Rio de Janeiro e a constituição de um Conselho de Regência. Quando o general francês entrou em Lisboa, no dia 30 de novembro, não encontrou resistência, conforme as orientações deixadas pelo príncipe regente em decreto de 26 de novembro. Encontramos uma clara expressão destas instruções numa pastoral do cardeal-patriarca, com a data de 6 de dezembro de 1807, na qual convoca a população a confiar em “Napoleão o Grande” e a respeitar as suas determinações, apresentando-o como um “homem prodigioso”, que “derramará sobre nós as felicidades da paz” (FREITAS, 1830, 61). As medidas desde logo tomadas pelo general francês, como a dissolução da Regência, a substituição da bandeira portuguesa pela francesa no castelo de S. Jorge e nas guarnições de Lisboa, o aumento de impostos (sob a forma de uma contribuição extraordinária de guerra), a redução do exército português e a constituição da Legião Portuguesa, enviada para França para ser incorporada no exército francês, e a proibição de “ajuntamento de qualquer natureza” (*Id., Ibid.*, 66), não foram bem acolhidas pela população. Por outro lado, os termos da proclamação que Junot dirigiu aos Portugueses em fevereiro de 1808, anunciando Napoleão como protetor de Portugal e a deposição da Casa de Bragança, também não terão agradado ao príncipe regente, que, a 1 de maio de 1808, despachou um manifesto no qual expôs as razões que o haviam levado a transferir a corte para o Brasil e criticou a conduta de Napoleão e



seus representantes com vista ao domínio de Portugal e da Europa; no mesmo manifesto D. João não só declarou a rutura das relações com a França, como autorizou os Portugueses “a fazer guerra por Terra, e Mar aos Vassallos do Imperador dos Franceses”, revogando ainda “todos os tratados, que o Imperador dos Franceses o obrigou a assinar, e particularmente os de Badajoz, e de Madrid em 1801, e o de neutralidade de 1804; pois que ele nunca os respeitou” (*Id., Ibid.*, 114).

Pela parte popular, e ainda sem o conhecimento deste manifesto, a insurreição mais inflamada começaria logo em junho de 1808, no Porto, para o que certamente terá contribuído o levantamento popular de 2 de maio, em Madrid, contra as forças napoleónicas comandadas pelo Gen. Murat. A revolta, iniciada no Norte do país e que depressa se estendeu ao Algarve, foi na sua essência popular; como denota Vasco Pulido Valente, “partira da gente baixa”, que não pretendia somente derrotar as forças invasoras, mas reconquistar o domínio do território” (VALENTE, 2007, 6). O conjunto de revoltas populares arrogava, assim, na sua génese, uma natureza política, contra o invasor, e social, contra a ordem estabelecida, que em vários momentos se traduziu em excessos contra a nobreza, genericamente considerada “afrancesada”.

A forma como Junot lidou com as revoltas, menosprezando-as, e a violência com que o Gen. Loison (que operava sob o comando de Junot) respondeu às investidas populares, ordenando o massacre de populações e permitindo o assalto a igrejas e conventos, foram determinantes para o fracasso da primeira investida napoleónica em Portugal. Quando, no dia 1 de agosto de 1808, o corpo expedicionário britânico desembarcou na foz do Mondego, já os guerrilheiros portugueses haviam libertado uma parte significativa do



O Primeiro Cônsul Napoleão Cruzando os Alpes, de Jacques-Louis David (1748-1825).

país do jugo francês. Depois da vitória luso-britânica nas batalhas da Roliça (17 de agosto) e do Vimeiro (21 de agosto), no dia 30 daquele mês assinava-se a Convenção de Sintra, que punha fim à primeira invasão francesa.

As duas invasões seguintes, dirigidas pelos generais Soult (1809) e Massena (1810-1811), devido aos contínuos excessos, violências e roubos praticados pelos soldados de Napoleão, tiveram o efeito de amplificar o sentimento antinapoleónico e antifrancês entre a população, unida com o fito de expulsar o inimigo comum. Foi a associação do clero a esta empresa popular que lhe conferiu um conteúdo ideológico, tornando-a uma luta pelo trono e pelo altar, uma guerra religiosa contra o Francês, o jacobino, o



pedreiro-livre e o “afrancesado”, que as-somavam como inimigos de Deus e do Rei. A revolta assumia, assim, um sentido duplamente imperativo: além da defesa da religião, pressupunha a defesa de uma monarquia de direito divino, logo, sagrada. A feição religiosa da guerra contra o invasor será um dos motes da propaganda antinapoleónica, talvez o mais eficaz. Esta, ao representar Napoleão como ateu, como o demónio ou o anticristo, estaria a agregar num mesmo núcleo semântico, conferindo-lhes conteúdo diabólico, as ideias promovidas pela Revolução Francesa e, associadas a estas, os conceitos de jacobinismo, maçonismo, ateísmo, livre-pensamento, liberalismo, entre outros que serão estigmatizados pela literatura contrarrevolucionária.

Entre os anos de 1807 e 1814, mas com maior incidência até 1811, foram publicados, em Portugal, centenas de escritos antifranceses ou antinapoleónicos, quer sob a forma de panfletos ou folhetos, quer de poemas, epístolas, discursos, entre outros, que constituíram uma arma eficaz de mobilização para o combate contra o invasor. Supõe-se que Londres tivesse sido o ponto de partida desta intensa literatura antinapoleónica, favorecida pela liberdade de imprensa praticada naquela cidade, e que fora através de Portugal que esta penetrara no continente europeu. Da mesma forma, terá sido a propaganda inglesa contra Napoleão a fornecer à congénere portuguesa os tópicos e estereótipos que a enformarão e que serão replicados na intensa literatura difundida por uma atividade editorial inusitada, não só em Portugal como em Espanha.

O estudo dos panfletos antinapoleónicos tem sido desenvolvido por António Pedro Vicente e por António de Oliveira Santos. Recordem-se alguns títulos, nomeadamente aquela que consideramos a obra basilar da literatura coeva anti-

napoleónica, a *História Geral da Invasão dos Franceses, e da Restauração de Portugal* (1810-11), de José Acúrsio das Neves, e as suas obras patrióticas, das quais pretendemos extrair as imagens que dão forma ao mito negro do Imperador e dos generais franceses, metonimicamente representantes da França revolucionária.

Como exemplo de títulos tão sugestivos vindos à estampa naquele período de 1807-1811, sendo alguns originais e outros traduções de escritos espanhóis ou ingleses, assinalamos a seguinte mostra: *Inventario dos Roubos Feitos pelos Franceses em os Paizes Invadidos pelos Seus Exercitos* (1808), *Buonaparte sem Mascara* (1808), *Protecção á francesa* (1808), *Exposição dos Factos, e Maquinações, com Que Se Preparou a Usurpação da Coroa de Hespanha, e dos Meios Que o Imperador dos Franceses Tem Posto em Pratica para Realiza-la* (1808), *Evora no Seu Abatimento, gloriosamente Exaltada: ou Narração Historica do Combate, Saque, e Crueldades Praticadas pelos Franceses em 29. 30. e 31. de Julho de 1808. Na Cidade de Evora, com Huma Breve Exposição das Suas Antecedências, e Consequências, para Maior Clareza da História* (1808), *Perfidia, ou Política Infernal. Dialogo entre Lucifer, e Bonaparte* (1808), *Cartilha Napoleónica, ou Instrucções Machiavelico-Vandalicas* (1808), *Chalacha de Napoleão* (1808), *Correio do Outro Mundo. Dialogo entre Um Druida e Um Moderno Francez* (1808), *Napoleada ou Sentimento dos Povos da Catalunha* (1808), *A Besta de Sete Cabeças e Dez Cornos: Visão do Evangelista e Apostolo S. João* (1809), *Pintura Horrivel da França, Publicada em Inglaterra para Servir de Admoestação Tremenda, e de Aviso Instructivo a Todas as Nações do Mundo Civilizado* (1809), *Memorias da Villa de Chaves, na Sua Gloriosa Revolução contra a Perfidia do Tyrano da Europa* (1809), *A Religião Ofendida pelos Seus Chamados Protectores ou Manifesto das Injúrias Que o Governo Francez Intruso em Portugal Há Feito á Religião Catholica*



Romana, e aos Seus Ministros (1809), *Confissão de Napoleão ou Satisfação Que Toma o Diabo, pela Pouca Ventura Que Tem Concedido às Suas Armas* (1809), *Trombeta da Verdade Métrico-Analytica, contra os Planos, e Imposturas de Napoleão, e Seus Satélites* (1811), *Na Festejada Morte do General Marmont, Que Deos Tem não Sei aonde, e na Derrota do Exercito Francez, Que Fugio com os Diabos* (1812), *Testamento Que Fez o D. Quixote da França, antes de Partir para a Sonhada Conquista da Russia* (1813).

A estes escritos, podemos juntar os sermões do P.^c José Agostinho de Macedo, nos quais encontramos, num estilo eloquente mas truculento, uma condenação acintosa de Napoleão, o “atrocíssimo Corso” (MACEDO, 1809a, 23). Refira-se, e.g., o sermão proferido no dia 28 de setembro de 1808, pela restauração do reino e pela retirada das tropas de Junot, no qual demoniza o Imperador francês, que qualifica de “monstro”, “descarado usurpador”, “mesquinho mortal”, “vaidoso, e miserável mortal, tão digno de ódio, e desprezo publico, quanto é soberbo” (*Id.*, *Ibid.*, 27-31); o sermão proferido nas mesmas circunstâncias em 23 de novembro de 1808, na igreja de N.^a Sr.^a dos Mártires, no qual designa como “Napolianismo” “o sistema atrocíssimo da opressão, e rapina pública, esta política peculiar, e privativa a um Tirano, que é o último refinamento do Maquiavelismo” (*Id.*, 1809, 6); o sermão dirigido ao clero português contra o “espírito de seita” dos “apaixonado[s] dos franceses” (*Id.*, 1811, 53-54), no qual encontramos condensado o sentimento antifrancês e antinapoleónico nas expressões “mostrai-lhes um só Francês, mostrai-lhes o inferno” e “se Satanás se torna visível, eu não sei quem seja mais o seu retrato...” (*Id.*, *Ibid.*, 36-37); e o sermão de teor apocalíptico proferido no dia 31 de agosto de 1811, por ocasião da invasão liderada pelo Gen. Massena,

onde podemos ler que “esta terceira, e tão bárbara invasão é um manifesto sinal da ira de Deus”, à qual se seguirão “sem nenhuma detença as murmurações, os espetáculos profanos, a fraude, a violência, a injustiça, a vingança, a perfídia, e em muitos ímpios, a quem superficial ciência da política Napoleónica enfatua, a conspiração abominável contra o Trono, e contra o Altar” (*Id.*, 1814, 50-51). Na sua generalidade, a condenação mais increpada de Napoleão que encontramos no conjunto dos escritos consultados constrói-se com recurso a alegorias, a imagens exageradas, escatológicas e apocalípticas, a linguagem subversiva, à sátira, à caricatura e à estereotipia, sendo muito comuns as imagens do anticristo e da besta do apocalipse, usadas para descrever Napoleão, certamente favorecidas pela sua excomunhão pelo Papa Pio VII, em 10 de junho de 1809.

No âmbito de uma literatura mais erudita, incluímos os panfletos antinapoleónicos do já mencionado José Acúrsio das Neves, de que conhecemos 12 títulos, todos com data anterior à publicação da sua *História Geral*, a saber: “Voz do patriotismo na restauração de Portugal, e Hespanha” (1808), “Manifesto da razão contra as usurpações francezas” (1808), “A generosidade de Jorge III e a ambição de Bonaparte. Wellesley e os generaes francezes” (1809), “Tres peças patrioticas” (1809), “Observações sobre os acontecimentos das províncias d’entre Douro e Minho, e Trás-os-Montes” (1809), “Discurso sobre os principais successos da campanha do Douro, offerecido aos illustres guerreiros que nella tanto se distinguirão” (1809), “Paraphrase ao capítulo xiv do livro de Isaías” (1809), “O despertador dos soberanos, e dos povos, offerecido á humanidade” (1808) e “Post-scriptum ao despertador dos soberanos e dos povos” (1809), “A salvação da



patria” (1809), “Reflexões sobre a invasão dos Franceses em Portugal” (1809), “Elogio fúnebre do marquez de la Romana” (1811). Do exame destes panfletos, retiramos algum do vocabulário mais incisivo utilizado para rotular Napoleão, que é qualificado de “Verdugo da humanidade, flagelo do mundo”, “impostor, temerário”, “desprezível bicho da terra”, “fraco”, “ímpio mortal”, “Cruel assassino, depredador infame” (NEVES, 1809, 7, 10 e 12); e “Destruidor das monarquias, e das républicas” (*Id.*, 1808, 26). Os adjetivos/substantivos “tirano”, “usurpador” e “monstro”, associados a Napoleão, são comuns a todos os panfletos, assim como a comparação, por oposição, com a Inglaterra e os Ingleses, particularmente com o Gen. Arthur Wellesley, elevado a herói, libertador e vingador de Portugal.

Esta adjetivação, por sua vez, terá eco na *História Geral*. Coeva do período em que Portugal se viu pela terceira vez invadido pelas tropas napoleónicas, esta obra constitui-se como monumento do antifrancesismo oitocentista. Composta com o objetivo de “inflamar os povos para sacudir o jugo estrangeiro” (*Id.*, 1821, 8), nela, o autor apresenta Napoleão como o “usurpador”, o inimigo contra o qual todos os Portugueses deveriam combater. Assim, ao longo de cinco tomos, são reveladas as atrocidades cometidas pelos Franceses, ordenadas pelos seus generais e apoiadas pelos chamados afrancesados, ou partidistas, em nome de um imperador estrangeiro. A imagem que deles Acúrsio das Neves traça é, à semelhança do que sucede nos seus panfletos, negativa e reveladora de um profundo desprezo, dela emanando aquilo a que podemos chamar o mito negro de Napoleão. Para tal concorre o uso reiterado de terminologia e de expressões que visam concitar a opinião pública contra os invasores e alimentar o sentimento patriótico do

povo. De facto, vocábulos como “usurpador”/“usurpadores”; “intruso”/“intrusa”; “tirano”/“tiranos”/“tirânico”/“tirania”; “inimigo”/“inimigos”; “roubo”, “ladrão”/“ladroes”, “espoliação”; “pérfido”/“pérfidos”/“perfidia”; “assassinos”/“assassínio”, “bárbaro”/“bárbaros”/“barbaridade” aparecem amiúde no conjunto da obra para nomear ou classificar Napoleão e/ou os seus associados e as respetivas ações. Entre aqueles utilizados de forma mais espaçada constam os seguintes (e respetivos derivados): “ímpios”, “aves de rapina”, “infames”, “cobardes”, “malvados”, “destruidores”, “devastadores”, “carnibais”, “hipócritas”, “violento”, “rudez”, “crueldade”, “avareza”, “monstro”.

A imagem negra de Napoleão e seus sequazes que os textos de Acúrsio das Neves revelam estende-se à Revolução Francesa, aos ideais dela emanados e, por metonímia, à França e a todos os Franceses. Neste sentido, os princípios revolucionários assumem, nos seus escritos, uma natureza estrangeira perante aquela que é a tradição nacional, pelo que a luta contra os invasores franceses não constitui uma luta apenas pela independência nacional mas, em última instância, pela conservação de um *status quo* que confere identidade a Portugal. Todavia, o combate contra o Francês abre, também, as portas a uma consciencialização política e ideológica que irá marcar o período que antecede a Revolução Liberal.

Deste modo, o tipo de literatura que entre 1807 e 1811 estava orientada para um mesmo propósito, a expulsão dos Franceses, segue, a partir de 1811, vias divergentes, conforme a orientação absolutista ou liberal que assume. Um aparente paradoxo que se explica pelo germinar das sementes das ideias novas deixadas pelas invasões. De facto, já em 1811, finda a terceira invasão, profetizava a *Gazeta de Lisboa* que “A memória desta gente



detestável durará mais tempo do que os estragos que nos fizeram” (*Gazeta de Lisboa*, 23 abr. 1811). Também a este respeito, conclui António Pedro Vicente que “[a]pós a saída dos franceses ficara o rancor e o ódio ao opressor mas também muito do seu credo político. Os que escreviam nessas folhas aproveitaram os hábitos do período invasor para conjugarem esforços na substituição das instituições seculares da nação” (VICENTE, 1999, 124). Tais esforços iriam, por sua vez, suscitar uma propaganda contrarrevolucionária, delatora das “quiméricas” ideias francesas, que muitas vezes complementa, e se confunde, com a propaganda antinapoleónica.

Assim, embora concentrado no período das invasões francesas, o mito negro de Napoleão permaneceu enraizado na cultura portuguesa, não só por mediação da literatura contrarrevolucionária, de cariz nacionalista, mas também pela pena de autores como Alexandre Herculano, para quem Napoleão foi um salteador e um assassino, e Oliveira Martins, que recuperou a imagem do anticristo. No séc. xx, a imagem negativa de Napoleão estará, sobretudo, associada ao discurso antimacónico, pelo que não se poderá falar de forma exata de antinapoleonismo, estando este mais circunscrito ao período da Guerra Peninsular. Por outro lado, e de uma forma geral, após este momento, o antinapoleonismo na cultura portuguesa deverá ser entendido como um adereço, um elemento constitutivo do antifranquesismo e do antirrevolucionarismo.

Bibliog.: ARAÚJO, Ana Cristiana, “Revoltas e ideologias durante as invasões francesas”, *Revista de História das Ideias*, vol. vii, 1985, sep.; FREITAS, José Ferreira de, *Bibliotheca Historica, Política, Diplomática da Nação Portuguesa*, t. 1, London, Sustenance e Sthetch, 1830; *Gazeta de Lisboa*, 23 abr. 1811; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão Pregado na Igreja de*

N. Senhora dos Martyres a 23 de Novembro de 1808 por ocasião da Festividade na Feliz Restauração deste Reino, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1809; *Id.*, *Sermão Pregado na Real Casa de Santo António, na Grande Festividade Que o Illustrissimo e Excellentissimo Senado da Câmara de Lisboa Fez pela Restauração deste Reino a 28 de Setembro de 1808*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1809a; *Id.*, *Sermão sobre o Espirito de Seita Dominante no Século XIX*, Lisboa, Impressão Regia, 1811; *Id.*, *Sermão de Preces pelo Bom Sucesso das Nossas Armas, contra as do Tyranno Bonaparte, na Terceira Invasão deste Reino, Pregado na Igreja de N. Senhora dos Martyres a 31 de Agosto á noite, na Entrada da Solemne Procissão de Penitencia, Que Fez a Exemplar Irmandade de N. Senhora de Jesus*, Lisboa, Typografica Rollandiana, 1814; NEVES, José Acúrsio das, *Manifesto da Razão contra as Usurpações Francezas. Offerecido à Nação Portuguesa, aos Soberanos, e aos Póvos*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1808; *Id.*, *Paraphrase ao Capitulo XIV do Livro de Isaías*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1809; *Id.*, *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal, e da Restauração deste Reino*, 4 t., Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1810-11; *Id.*, *Manifesto, em que o Desembargador J. Accursio das Neves Expõe e Analysa os Procedimentos contra Ele Praticados pelos Exregentes do Reino, e os Seus Fundamentos*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1821; VALENTE, Vasco Pulido, *Tentar Perceber*, Lisboa, INCM, 1983; *Id.*, *Ir pró Maneta*, Lisboa, Alêtheia, 2007; VENTURA, António (coord.), *Napoleão: História e Mito*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa/Caleidoscópio, 2008; VICENTE, António Pedro, “Panfletos antinapoleónicos durante a Guerra Peninsular. Atividade editorial da Real Imprensa da Universidade”, *Revista de História das Ideias*, vol. xx, 1999, sep.

CRISTIANA LUCAS SILVA





Antinaturalismo

Desde os primórdios da racionalidade, a natureza (*physis*, em grego, *natura*, em latim) assume o estatuto de noção ordenadora, designando simultaneamente a ordem universal, a constituição originária de uma coisa e a série regular dos fenómenos relativos a um determinado ser ou a uma certa espécie. A física designa, desde Aristóteles até ao séc. XVIII, o estudo da natureza, da mesma forma que o médico, na medida em que conhece a natureza e visa aperfeiçoá-la, é chamado físico.

No quadro da racionalidade instaurada pelos Gregos, a natureza não é uma noção totalizadora, abarcando todos os fenómenos que ocorrem no universo e os princípios respetivos. A par da natureza, há lugar para o sobrenatural, no qual se incluem os fenómenos cuja ocorrência exige forças superiores à natureza, e para a cultura humana, que cria uma esfera própria de ações, realizações, procedimentos.

No seu uso preciso, o naturalismo significa a redução de toda a realidade ao plano natural, eliminando o sobrenatural e relegando a cultura para a posição subalterna de uma instância derivada da natureza. No entanto, o termo “naturalismo” tem sido objeto de múltiplos usos e significações. É frequente designar-se como naturalista o cientista que se dedica à observação e explicação da natureza. É nesse sentido que se chama naturalista a um fino observador do mundo vegetal como Garcia de Orta e aos cientistas que, em especial no séc. XVIII, empreenderam viagens filosóficas visando observar,

descrever e classificar formas naturais existentes em regiões inexploradas, pelo menos na perspetiva da ciência europeia.

Enquanto explicação hegemónica de tudo quanto se nos apresenta, o naturalismo constituiu uma tendência filosófico-científica do pensamento iluminista, numa atitude racional e estético-moral que Diderot resumiu bem ao afirmar que os naturalistas são aqueles que têm por ofício observar a natureza e por única religião a da natureza.

No séc. XIX, o naturalismo impregna o senso comum dos cientistas, que frequentemente fazem dele uma arma de combate. Émile Zola e Renan são exemplos típicos dessa atitude. A teoria darwiniana da evolução e seleção natural das espécies (1859) tem um impacto extraordinário não só no domínio científico estrito, mas também no domínio filosófico e antropológico-moral, propondo-se como um verdadeiro paradigma de matriz naturalista.

Em Portugal, naturalismo e antinaturalismo ocorrem em simultâneo, na transição do séc. XIX para o séc. XX. O artigo de Antero de Quental “A filosofia da natureza dos naturalistas” é um documento exemplar no panorama da cultura científica em Portugal. Publicado na revista *A Província*, em 1886, este artigo é simultaneamente uma recensão crítica do livro *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel* (1885), de um falante de língua portuguesa, Viana de Lima, sobre as modernas teorias transformistas e um violento libelo contra o naturalismo pretensamente científico deste discípulo de Haeckel, o mais influente apóstolo de Darwin no final do séc. XIX.

A estratégia argumentativa de Antero segue duas linhas complementares: reconhecer o sentido da hipótese evolucionista no plano científico e afirmar a sua insuficiência enquanto explicação geral da natureza. Com toda a frontalidade e



probidade intelectual, Antero assume claramente essa estratégia logo no início do seu extenso artigo: “Não sou naturalista e, tendo a consciência da minha incompetência, não me atreveria a escrever sobre a obra do Sr. Viana de Lima, se o seu livro fosse propriamente um livro de ciências naturais, e se os quatro estudos, de que se compõe, se conservassem escrupulosamente nos limites rigorosos do campo científico. O livro, porém, do Sr. Viana de Lima, apesar da modéstia do título, aspira de facto a ser um livro de filosofia da natureza, e, nesse terreno, creio poder, sem temeridade, emitir algumas opiniões fundamentadas” (QUENTAL, 1991, 93).

O cerne do argumento anterior reside na insuficiência da concepção monista-evolucionista de matéria entendida como uma e simples para explicar a variedade e complexidade dos fenómenos. De igual modo, a evolução não passa de um esquema abstrato e fortuito, se não é esclarecida pelo esforço reflexivo de indagar um sentido e uma finalidade, mesmo que imanentes, para o surgimento de formas naturais complexas e a emergência da consciência, de cuja atividade resultam as superiores produções intelectuais e morais.

Com irónica finura, Antero considera que o naturalismo evolucionista hackeliano, que se pretende uma síntese do estado dos conhecimentos humanos na segunda metade do séc. XIX, constitui uma reacção legítima contra o excesso de metafísica da filosofia anterior, mas que, por seu lado, apela a uma salutar reacção espiritualista, que valide a ciência dentro dos seus limites próprios e lhe forneça um suplemento de sentido e valor: “Prenderei eu acaso, com essa crítica, contestar o valor dos trabalhos da escola monista, ou ainda a sua importância filosófica? De modo algum. O que eu contesto é o valor do seu sistema, como sistema, o que eu censuro é a pretensão de fundar uma filo-

sofia da natureza com a simples generalização dos dados dum grupo de ciências e sem ter em conta o indispensável critério das ideias” (*Id., Ibid.*, 110).

Tendo como referência matricial a obra de Haeckel, a quem chama “patriarca do monismo”, Miguel Bombarda elaborou o mais sistemático e combativo texto doutrinário em defesa do monismo naturalista, considerando que o ponto de vista “fisiológico” é o único coerente e inteligível (BOMBARDA, 1898, 349). Pela relevância do autor, pelo tom iluminista e pela frontalidade do seu antijesuitismo, *Consciência e Livre Arbítrio* teve um impacto significativo nas elites portuguesas do início do séc. XX. O contraponto, num estilo sereno e pedagógico, veio de Leonardo Coimbra, que designa a sua filosofia como criacionismo, na medida em que a atividade do espírito finito, longe de ser a expressão de forças elementares, é criacionista porque imita o ato criador divino. Sem lograr a unidade e harmonia do universo, o artista, o cientista e acima de tudo o filósofo simbolizam essa unidade harmónica através de um trabalho de síntese progressiva, resistindo à tendência cousista da racionalidade moderna para fixar cada ser num âmbito restrito, como uma coisa fechada em si mesma. A procura da síntese opera-se por via da relação, num quadro complexo e diversificado.

Sem o mencionar expressamente, Coimbra não deixa de visar Bombarda na sua obra emblemática, *Criacionismo*: “Um conhecido propagandista político gostava de se declarar, em comícios públicos, *filósofo naturalista*”. Para o filósofo criacionista, “o naturalismo é mais uma tendência que uma filosofia”, *i.e.*, é um pensamento frágil que se caracteriza por cindir “a realidade em natureza e ideal” (COIMBRA, 1983, 221), transformando a natureza numa categoria abstrata e desligada da atividade espiritual.



Consciente do impacto da filosofia de Haeckel, cuja obra *Os Enigmas do Universo*, “se correspondesse ao título, seria o procurado dicionário universal” (*Id.*, *Ibid.*, 222), Leonardo Coimbra ataca violentamente o “haeckelismo”, que acusa de enfermar do “vício cousista”, ao reduzir toda a realidade, incluindo a consciência e suas produções, a uma “substância universal” elementar: “O monismo de Haeckel é um naturalismo que se fixa na matéria e na evolução”. Visando destruir o haeckelismo no seu próprio terreno, Coimbra qualifica-o de retrógrado e anticientífico: “Haeckel tem de tirar a *consciência* da Substância universal, por isso regressa a um animismo pré-científico, que coloca no átomo e na molécula, rudimentos de sentimento e consciência. Nesta altura, deixa Haeckel de ser um sábio equivoocado no meio do trabalho filosófico para ser uma cegueira proselitica e uma teimosia de ordem sentimental, ou uma inteligência sem lógica, e sem pudor” (*Id.*, *Ibid.*, 223). Como vemos, o objeto da crítica de Leonardo vai além da filosofia naturalista, visando o *ethos* que, em seu entender, está ligado à sua expressão haeckeliana.

A tensão naturalismo/antinaturalismo baixa de intensidade a partir dos anos 20 do séc. xx.



Bibliog.: BOMBARDA, Miguel, *Consciência e Livre Arbítrio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1898; COIMBRA, Leonardo, *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello e Irmão, 1983; HAECKEL, Ernst, *Os Enigmas do Universo*, Porto, Lello e Irmão, 1926; LIMA, Arthur Vianna de, *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel*, Paris, Librairie Delagrave, 1885; QUENTAL, Antero de, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Comunicação, 1991.

ADELINO CARDOSO

Antinaturopatismo

Estudo e tratamento das doenças através de processos naturais, deixando que o próprio corpo reaja com a sua energia vital quando livre das toxinas que se acumulam devido a maus hábitos adquiridos durante a vida, a naturopatia é um movimento naturalista nascido no séc. XIX, misto de terapia e filosofia de vida, afirmando-se como a arte de curar recorrendo à *vis medicatrix naturae*, a força curativa da natureza.

Usado pela primeira vez por John Scheel, médico em Nova Iorque, para caracterizar a prática médica a que se dedicava – uma terapia baseada na rejeição de todo e qualquer tipo de remédios ou medicamentos da indústria farmacêutica, substituindo-os por uma terapia baseada num sistema de prevenção da doença utilizando exclusivamente métodos naturais, quer através da alimentação, da hidroterapia (cura com a água), da geoterapia (cura com argila), da fitoterapia (cura com plantas florais) e de práticas de exercício físico – o nome “naturopatia” foi popularizado, em 1902, pelo médico alemão Benedict Lust (1872-1945), que o utilizou para designar uma terapia nutricional, insistindo numa dieta natural, assente na fitoterapia, na manipulação vertebral, no exercício, na homeopatia, na hidroterapia e na eletroterapia. Absolutamente convicto da bondade destas práticas de saúde, tornou-se o seu grande apóstolo e, sofrendo ele mesmo de tuberculose, usou-as no seu próprio tratamento. Fundou a primeira Escola Americana de Naturopatia, em Nova Iorque, e também a Associação Americana de



Naturopatia, a primeira associação profissional de médicos naturopáticos. Em 1918, criou e dirigiu a *Enciclopédia Universal Naturopática*, pugnando por uma terapia sem medicamentos, o mesmo fazendo através da revista *Nature's Path*, também por ele criada e dirigida. Ao longo de todo o séc. XX e nos primeiros anos do séc. XXI, a naturopatia difundiu-se rapidamente pela Europa e pela América, sendo criadas grandes escolas em alguns dos países mais influentes na prestação dos serviços de saúde, nomeadamente Alemanha, Espanha, Estados Unidos da América e diversos países da América do Sul, e foi incentivada pela Organização Mundial de Saúde.

Centrada na força curativa da natureza, a naturopatia pode ser considerada como uma medicina holística; a base de toda a sua atuação é a afirmação do homem como um pequeno universo, um microcosmos no seio do macrocosmos que é toda a natureza em que está inserido. Assim, o organismo que é o ser humano não pode ser tratado como mera parte do Universo, pois forma com ele um todo (*holos*); não são as partes que permitem compreender o todo, mas o todo, que é muito mais do que a mera soma das suas partes, que permite compreender as partes. São as mesmas as leis gerais que regem o Universo e todos os seus constituintes, leis que regem de igual modo os diferentes constituintes do homem e tudo aquilo de que este é feito.

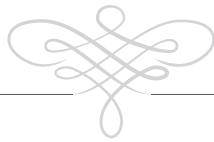
Em consequência, o corpo humano não deve ser tratado como uma máquina, como o faz, desde o séc. XVII, a filosofia mecanicista de Descartes e de Newton. Na abordagem ao seu estado de saúde ou de doença, não se deve negligenciar nunca o estudo sistémico da natureza de organismo vivo que ele é. Por mais útil e necessária que possa ser a descrição reducionista do seu funcionamento, será sem-



Benedict Lust (1872-1945).

pre uma descrição incompleta, podendo tornar-se altamente perniciosa e ineficaz. As diferentes partes do corpo humano devem ser tratadas como um sistema integrado, cujas propriedades não podem ser reduzidas às das suas unidades menores. Neste sentido, porquanto comungam das ideias da filosofia alquímica, as diferentes terapias naturais defendidas e praticadas pelos naturopatas – desde a terapia nutricional, à fitoterapia, à homeopatia, à manipulação vertebral, à terapia do exercício, à hidroterapia, à eletroterapia e a outras do género – têm sido consideradas muitas vezes como medicinas alquímicas.

À sua visão holística está associada uma visão vitalista, considerando que a vida é algo mais do que a soma dos processos bioquímicos e defendendo que o corpo tem uma inteligência inata que sempre se esforça por alcançar a saúde, pelo que cada corpo doente possui em si o necessário para se curar a si mesmo. Daí que o verdadeiro naturopata não receita medicamentos, antes buscando em cada caso as medidas terapêuticas mais indicadas e ideais para restaurar e estimular as capacidades funcionais do organismo atingido



pela doença. Para tanto, entende que não precisa de ser médico nem possuir um diploma de prática médica; sem negar a utilidade dos cursos e das práticas que possam ajudá-lo a decidir quais são as melhores medidas terapêuticas a tomar nas variadas situações concretas com que poderá deparar, entende que o que mais o poderá ajudar será sempre a sua própria experiência de vida, colhida no contacto direto com a natureza. As suas práticas ao serviço da saúde devem ser tidas e tratadas como uma medicina natural, apresentando-se como medicinas alternativas à medicina tida como convencional, a medicina ensinada e praticada pelas escolas académicas das universidades, a medicina alopática.

Dada a natureza tendencialmente materialista da ciência e da sociedade ocidental dos começos do séc. XXI e o positivismo que informa a sua cultura, a naturopatia, ao englobar no seu objeto não apenas o corpo mas também o espírito, pretendendo tratar a saúde do ser humano apenas no quadro de um ser holístico, não consegue ser aceite como uma ciência. Os profissionais da medicina académica, mesmo quando nela veem aspetos e resultados positivos, não deixam de a ver como uma medicina insólita e mostram-se renitentes e em oposição frontal à inclusão das suas práticas no currículo dos seus cursos. Para muitos médicos da medicina alopática, fazê-lo seria um autêntico absurdo.

Não sendo reconhecido como verdadeiro médico, o naturopata cai muitas vezes na ilegalidade quando diz ser médico ou quando retira ou receita remédios sem autorização médica. As suas práticas não se enquadram no sistema sanitário oficial e convencional. E não é só pelo carácter acientífico das suas práticas, em confronto aberto com o carácter científico com que se afirma a medicina convencional,

apoiada em projetos de investigação sistemática e comprovação experimental certificada, que a naturopatia instiga contra si os defensores da medicina alopática; contra ela estão também os interesses da indústria farmacêutica, na defesa dos fármacos sintéticos que a medicina convencional utiliza e prescreve.

Por mais positivo e louvável que possa parecer o programa de defesa da saúde que os naturopatas afirmam ser o seu, baseado na eliminação de maus hábitos – sobrealimentação, consumo de drogas, horários inadequados de vida, preocupações em demasia, aberrações sociais e sexuais, etc. –, orientado para a criação de hábitos corretos de práticas erradas ou abusivas através de bons exercícios de uma correta respiração, de corretas atitudes mentais face aos acontecimentos do dia a dia e duma sã moderação na busca da própria saúde e dos bens materiais, acompanhado de uma cultura de princípios de ação eficaz – jejum adequado, seleção de alimentos, banhos de luz e ar, hidroterapia, osteopatia, manipulação vertebral, cromoterapia e outros –, o seu difícil enquadramento na cultura que enforma e domina o mundo ocidental dos começos do séc. XXI (ao contrário de muito que caracteriza as culturas tidas como do mundo oriental) é a grande fonte do antinaturopatismo destas sociedades.



Bibliog.: ACHARAN, Manuel Lezaeta, *Medicina Natural ao alcance de Todos*, 13.^a ed., Mexico, Pax, 2008; KUHNE, Louis, *New Science of Healing or the Doctrine of the Oneness of All Diseases*, Leipzig, ed. do Autor, s.d.; VASEY, Christopher, *Pequeno Tratado da Naturopatia*, Lisboa, Europa-América, 2009.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA

Antinazismo

Em certa medida análogo ao conceito de antifascismo, o termo alude a atitudes e fenómenos heterogêneos, dispersos por uma linha histórica que atravessa toda a contemporaneidade, desde os primeiros anos do pós-Primeira Guerra Mundial até ao presente.

As expressões de antinazismo podem ser perspetivadas em função das diferentes fases de manifestação do ideário nacional-socialista. Uma primeira fase reportar-se-ia ao período que medeia entre a criação, em 1919, do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) – que tomaria, no ano seguinte, já sob o comando de Adolf Hitler, a designação mais sintética de Partido Nacional Socialista (Nationalsozialistische Partei) – e a sua ascensão ao poder, em 1933. A segunda fase integraria o exercício do poder até à invasão da Polónia, a 1 de setembro de 1939, fronteira temporal que assinala o começo da Segunda Guerra Mundial. A terceira fase abrange os cerca de cinco anos de guerra, até à derrota do Eixo e ao colapso do regime. A quarta e última fase, que se prolonga desde esse período aos nossos dias, compreende o desmantelamento das estruturas de organização hitleriana e o repúdio generalizado dos seus ideais e práticas por diversas instituições internacionais, reduzindo-se o cultivo destes a fações políticas minoritárias e a grupos de delinquentes.

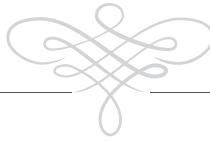
Estas fases não implicam que tenha havido uma mutação substancial do ideário nazi ao longo das décadas, mas sim que ele assumiu diferentes meios para impor a

sua brutalidade com maior ou menor veemência. Tal como Michael Mann assinala, nos primeiros panfletos e ações do partido nazi eram já patentes as invetivas racistas, antissemitas e pangermanistas. Com efeito, ainda que, nos finais da déc. de 20, a propaganda e as ações violentas de partidários e milícias nazis visassem sobretudo os comunistas alemães, seus principais opositores políticos, a ascensão ao poder e a expansão territorial bélica abriram espaço para uma expressão mais clara e ampla da monstrosidade do seu ideário.

Uma abordagem exploratória ao antinazismo em Portugal deverá ter em consideração estas diferentes fases de manifestação do regime de Hitler e a sua interação com a dinâmica política e social portuguesa.

Com efeito, as vozes que se opõem ao ideário nazi em Portugal elevam-se de forma mais evidente após a ascensão de Adolf Hitler ao cargo de chanceler em 1933, contemporânea da promulgação da Constituição do Estado Novo. Sobretudo na imprensa autorizada que mais claramente se opunha à situação, como *O Diabo*, a *República* e o *Raio*, multiplicam-se os artigos que denunciam a violência nazi e desmascaram os pretensos progressos sociais e económicos que a imprensa conservadora atribuía ao regime de Hitler.

Estes clamores suscitariam a preocupação das autoridades portuguesas. Na sequência da detenção do alemão Arthus Dahl Adler, na fronteira de Marvão, que se encontrava na posse de literatura propagandística comunista alemã e francesa, o ministro do Interior emitiu, a 29 de novembro de 1933, um despacho para a Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, no qual ordenava que fosse restringida toda a “propaganda antifascista que vise diretamente o governo alemão e principalmente o seu chefe, com acusações de toda a espécie” (BAIÓIA, 2012, 176).

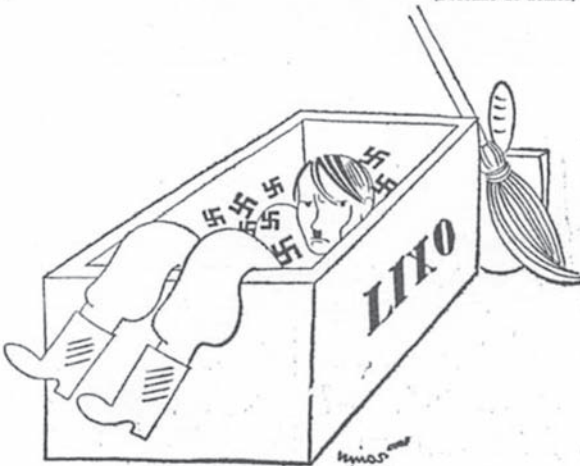


No entanto, nos meses seguintes, a censura terá continuado a permitir a publicação de vários artigos que denunciavam as atrocidades nazis. No jornal *República*, de 18 de dezembro de 1933, Mário de Oliveira ataca Hitler, comparando-o a Nero e afirmando “que como este há de cair amaldiçoado” (*Id., Ibid.*, 175). No *Raio*, de 21 de maio de 1934, a Alemanha nazi era retratada como um “País selvagem, onde não podem viver sábios como Einstein com medo de serem espancados, mortos ou enclausurados”. Em *O Diabo* de 5 de agosto de 1934, Hitler é representado de modo ilustrativo:

Este desenho de Lemos, em conjunto com um artigo publicado no *Diário de Notícias* de 5 de agosto de 1934, referente às relações tensas entre o Mar. Hindenburgo e Hitler, e um artigo publicado no jornal católico *Novidades*, de 8 de agosto do mesmo ano, onde Hitler é apelidado de “déspota” e de “paranoico da violência e do sangue”, suscitariam um protesto da legação alemã junto do Ministério dos Negócios Estrangeiros português (*Id., Ibid.*, 177).

Serviço de Limpeza...

(Desenho de Lemos)



“Serviço de limpeza”, de Lemos, *O Diabo*, 5 ago. 1934 (BAIÓIA, 2012, 178).

Com efeito, nas vésperas da Segunda Grande Guerra, também a intelectualidade católica portuguesa alertou para os perigos do regime nazi. A publicação da encíclica *Mit Brennender Sorge*, por Pio XI, a 14 de março de 1937, viria a confirmar as perceções de muitos católicos portugueses e dar o mote para novas invetivas. Revistas católicas com diferentes públicos e sensibilidades – como a *Era Nova*, revista católica, republicana e populista, a *Novidades*, mais próxima do Estado Novo, e a *Lumen*, publicação do episcopado português com feição clerical – convergem na crítica ao fascismo pelo seu cesarismo e “estatolatria”, que subjuga a dimensão da pessoa humana (CRUZ, 1992, 555-556). O nazismo representaria, por sua vez, uma versão exacerbada desta nova forma de governo, que acrescentava ao cesarismo ideias pagãs, anticristãs e racistas que tendiam a expressar-se sob a forma de atentados à vida e à dignidade humanas.

Na verdade, registam-se, ao longo da déc. de 30, em particular na revista *Lumen*, diversos afloramentos à questão racial, nomeadamente ao antisemitismo, que demonstram uma consciência apurada da elite clerical portuguesa relativamente aos perigos deste elemento distintivo do nazi-fascismo. Simultaneamente, as elites católicas procuravam também influenciar os rumos assumidos pelo Estado Novo, opondo-se internamente à linha nacional-sindicalista, em favor de um nacionalismo moderno e civilizado, que se deveria concretizar sob a forma de um corporativismo de inspiração cristã.

O Partido Comunista Português (PCP), organização política que tinha sido ilegalizada no final dos anos 20, desempenhou um papel preponderante na oposição ao nazismo em Portugal. Sobretudo a partir de 1935, no jornal *Avante!*, publicação clandestina fundada em 1931, o PCP moveu um ataque cerrado ao regime de Hitler.



Os argumentos brandidos aproximam-se, em parte, daqueles que já se encontravam nas publicações oposicionistas autorizadas acima referidas: a denúncia do terror das perseguições políticas, a refutação das teses que atribuíam ao regime nazi melhorias diversas na situação económica e social alemã, e o comentário a casos da conturbada vida política alemã dos anos que antecedem a Segunda Grande Guerra.

No entanto, a apologética antinazi dos comunistas portugueses antes da Segunda Guerra Mundial distinguia-se da da imprensa autorizada pelo seu carácter programático, exortando os seus militantes e os simpatizantes à luta contra o fascismo, como também pela constante denúncia da cumplicidade existente entre o Estado Novo e o Terceiro Reich. A partir de 1937, os artigos do *Avante!* referem-se mais explicitamente a uma relação de submissão do Estado Novo ao regime nazi, que colocaria em causa a autodeterminação do povo português, subjuguando-o aos interesses imperialistas alemães.

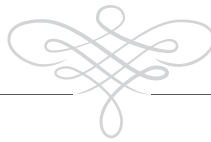
Durante a Segunda Grande Guerra, os inúmeros artigos publicados no *Avante!* alusivos ao nazismo dividiam-se, pois, entre a exaltação do contributo soviético para a derrota do Eixo, a cumplicidade existente entre Salazar e Hitler, e a exortação à luta nacional contra o regime português como modo eficaz de combate ao fascismo enquanto bloco internacional. Tornava-se, assim, ainda mais explícita a articulação entre a luta política nacional e o projeto internacionalista de construção do socialismo, sob a orientação soviética. Sem aprofundarem demasiado as características distintivas do regime nazi face ao Estado Novo, ao contrário do que acontecia em boa parte da imprensa autorizada, os comunistas portugueses insistiam sobretudo em equiparar a ideologia de ambos os regimes, diferenciando-os

através da sua capacidade bélica e da sua preeminência no quadro das relações internacionais.

Ainda que, a partir de 1939, o Estado Novo tenha apertado a censura sobre os artigos que abordassem o regime nazi, foi, no entanto, permitida a circulação de algumas publicações ilustradas especificamente dedicadas aos acontecimentos da guerra. De tendência anglófila e pró-Aliados, portanto contrária ao Eixo, são de referir a revista *Mundo Gráfico*, editada em Portugal, e a *Guerra Ilustrada*, edição estrangeira distribuída em Portugal.

No desfecho da Segunda Guerra Mundial, o Estado Novo empreendeu esforços de aproximação aos Aliados. Nas páginas do *Avante!* comentava-se: “Salazar – o fascista hitleriano faz-se passar por amigo da democracia e das Nações Unidas” (“Salazar – o fascista ...”, *Avante!*, 1 jun. 1945, 3). As notícias das atrocidades nazis circulavam então pelo mundo e a sua condenação reuniu amplo consenso entre as instituições internacionais. Caducado o seu papel de ideologia de Estado, o nazismo passa, doravante, ao estatuto de ideologia minoritária, compreensivelmente perseguida e deplorada no contexto das democracias contemporâneas, incluindo a portuguesa.

O propósito de repressão de ideais fascistas e discriminatórios está, *e.g.*, subjacente em alguns itens da legislação portuguesa. Entre eles, o n.º 4 do art. 46.º da Constituição Portuguesa promulgada a 25 de abril de 1976, que proíbe associações de carácter militar, racista ou que “perfilhem a ideologia fascista”. No Código Penal, o art. 240.º proíbe atos de violência, difamação ou ameaças com base na discriminação racial, religiosa ou sexual. Os arts. 132.º (“Homicídio qualificado”) e 145.º (“Ofensas à integridade física qualificada”) preveem agravamentos penais para crimes motivados



por discriminação racial e religiosa, e em função do sexo ou orientação sexual das vítimas.

Todavia, só em outubro de 2008 foi emitida a primeira sentença de condenação por discriminação racial em Portugal. No total, foram julgados 36 réus, tendo 6 sido condenados a pena de prisão efetiva e 18 a pena suspensa. Alegadamente pertencentes a um grupo internacional de extrema-direita, os Hammerskin Nation, os arguidos foram “formalmente acusados de prática reiterada de discriminação racial, para além de outros crimes relacionados com a difusão de mensagens de racismo, xenofobia e antissemitismo, com incitação ao ódio e à violência” (PEIXE *et al.*, 2008, 18). Em 2016, a Unidade Nacional de Contraterrorismo da Polícia Judiciária apreendeu, numa *skinhouse* em Odivelas, diversas armas e propaganda *hammerskin* numa operação que terminou com a detenção de 21 suspeitos de diversos delitos, entre os quais agressões, crimes de ódio e de discriminação racial e sexual, perpetrados sobre duas dezenas de vítimas entre 2013 e 2015 (CANECO, *Visão*, 17 nov. 2016).

Ao longo das mais de quatro décadas da democracia portuguesa, diversas associações, organizações não governamentais e grupos informais ocuparam-se do combate aos ideais fascistas e à violência e discriminação racial, xenófoba e homofóbica em Portugal. Com efeito, a reorganização da extrema-direita em várias regiões da Europa nos começos do séc. XXI demonstra que a vigilância permanente sobre o recrudescimento de ideais totalitários continua a ser um imperativo das sociedades democráticas. Este esforço implica não apenas o esclarecimento das populações, no contexto escolar e mediático, mas sobretudo o aprofundamento de políticas de justiça social e de cooperação internacional.

Bibliog.: impressa: BAIÔA, Manuel, “A censura como actor de formação e consolidação do salazarismo: o caso do noticiário sobre política internacional na imprensa (1933-1935)”, in MARTINS, Fernando (coord.), *A Formação e a Consolidação Política do Salazarismo e do Franquismo. As Décadas de 1930 e 1940*, Lisboa, Colibri/Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, 2012, pp. 155-193; CARDOSO, Débora, *Imagem e Propaganda em Portugal durante a Segunda Guerra Mundial*, Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea apresentada ao Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, texto policopiado, 2014; CLARA, Fernando, e NINHOS, Cláudia (orgs.), *A Angústia da Influência. Política, Cultura e Ciência nas Relações da Alemanha com a Europa do Sul, 1933-1945*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014; “Como Hitler ‘salva’ a Alemanha”, *Avante!*, ago. 1936, p. 5; CRUZ, Manuel Braga da, “As elites católicas nos primórdios do salazarismo”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.ºs 116-117, 1992, pp. 547-574; “Do balanço de 5 anos de hitlerianismo”, *Avante!*, fev. 1938, p. 4; “Hitler, Goering e Goebels foram ou não os incendiários [do Reichstag]?”, *Avante!*, jan. 1935, p. 3; MANN, Michael, *Fascistas*, Lisboa, Edições 70, 2011; “Na Alemanha hitleriana”, *Avante!*, out. 1935, p. 3; “No paraíso hitleriano...”, *Avante!*, jan. 1937, p. 4; PEIXE, Bruno *et al.*, *O Racismo e Xenofobia em Portugal (2001-2007)*, Oeiras, Númena/Amnistia Internacional, 2008; PITA, Gabriel de Jesus, “A revista *Lumen* e os totalitarismos nacionalistas (1937-1945)”, *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 8-9, 1996-97, pp. 501-517; “Portugal não quer ser uma colónia de Hitler!”, *Avante!*, mar. 1938, p. 2; “Portugal nas mãos de Hitler”, *Avante!*, ago. 1937, p. 3; ROSÁRIO, Edite *et al.*, *Discursos do Racismo em Portugal: Essencialismo e Inferiorização nas Trocas Coloquiais sobre Categorias Minoritárias*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2011; ROSAS, Fernando, e BRITO, J. M. Brandão de, *Dicionário de História do Estado Novo*, 2 vols., Lisboa, Bertrand, 1996; “Salazar – o fascista hitleriano faz-se passar por amigo da democracia e das Nações Unidas”, *Avante!*, 1 jun. 1945, p. 3; “O terror hitleriano e os comunistas ante os interrogatórios”, *Avante!*, abr. 1935, p. 6; **digital:** CANECO, Sílvia, “O regresso dos skins”, *Visão*, 17 nov. 2016: <http://visao.sapo.pt/actualidade/sociedade/2016-11-27-O-regresso-dos-skins> (acedido a 15 set. 2017).

Antineoliberalismo

Antineoliberalismo é o posicionamento ideológico ou politicamente situado no extremo contrário ao neoliberalismo como doutrina político-económica pretensamente promotora de um excesso de liberdade de mercado; excesso esse que põe em causa interesses ou direitos tidos como essenciais, sejam estes dos Estados, dos povos, dos trabalhadores ou das pessoas em geral.

Existem formas e manifestações de antineoliberalismo contra os excessos do capitalismo, sobretudo financeiro e especulativo, mas também contra a existência da liberdade de mercado *tout court*. Com efeito, afirmam-se como antineoliberais pessoas de um larguíssimo espectro ideológico – da esquerda radical à extrema-direita, passando por defensores da economia social de mercado, de inspiração social-cristã, e sociais-democratas, entre outros –, que não pensam o mesmo em termos políticos e económicos, o que é motivo de confusão. Acresce que, nos inícios do séc. XXI, poucos se afirmam como neoliberais (é o caso dos membros do Niskanen Center, um *think tank* [círculo de reflexão] americano fundado por um antigo conselheiro económico do Presidente Ronald Reagan), dados os retratos ideológicos que são feitos do neoliberalismo, embora haja muitas pessoas que se afirmam contra ele, enquanto é identificado como um mau sistema político-económico.

É por isso necessário perceber o significado original e atual do conceito de neoliberalismo e as razões pelas quais pessoas de diferentes quadrantes ideológicos são

contra o neoliberalismo. É ainda necessário perceber se os conceitos de neoliberalismo e de antineoliberalismo utilizados nas ciências sociais e no espaço público são coerentemente utilizados e se o seu uso é aceite por todos ou, pelo contrário, é disputado.

O conceito de neoliberalismo teve a sua génese na déc. de 30 do séc. XX (o colóquio sobre Walter Lippman, organizado em Paris em agosto de 1938 pelo filósofo francês Louis Rougier, foi um dos momentos-chave da criação do conceito) como uma terceira via, defendida por alguns economistas emergentes, de superação do *laissez-faire* do séc. XIX, em que o Estado se limitava a proteger a vida e os direitos de propriedade clássicos, bem como do socialismo coletivista, de inspiração marxista. O termo “neoliberalismo” foi cunhado por Alexander Rustow, visando uma recuperação moderada do liberalismo, em que o intervencionismo estatal, se bem que não dominante, fosse defensável. Em 1947, na Sociedade Mont Pèlerin, herdeira dos debates do colóquio sobre Lippman, sob a liderança do economista Hayek, estabeleceu-se o essencial do conceito de neoliberalismo: um programa e sistema político-económico apoiado em princípios liberais, mas que poderia incluir políticas típicas da social-democracia, como as promotoras de um rendimento mínimo (salário mínimo e outras formas de distribuição), medidas de proteção da concorrência (proibindo-se as práticas anticoncorrenciais), o monopólio da moeda pelo governo e ainda a intervenção pública nos casos em que ocorressem falhas de mercado. Este consenso neoliberal foi subscrito por autores como Friedrich Hayek, Frank Knight, Bertrand de Jouvenel, Karl Popper, Ludwig von Mises, George Stigler e Milton Friedman, apesar de algumas diferenças de perspetiva.



O chanceler Ludwig Erhard (Alemanha Ocidental), o Presidente da República Luigi Einaudi (Itália), o presidente da Reserva Federal dos Estados Unidos Arthur Burns e o primeiro-ministro Václav Klaus (República Checa) são exemplos de membros da Sociedade Mont Pèlerin que ocuparam posições públicas proeminentes. Além disso, vários foram os membros da referida sociedade que foram galardoados com o (ainda que assim impropriamente chamado) Prémio Nobel da Economia, incluindo Hayek, Milton Friedman e George Stigler. Estes exemplos denotam a grande influência do ideário neoliberal na sociedade e sobre a política real.

Ronald Reagan, Presidente dos EUA entre 1980 e 1988, e Margaret Thatcher, que chefiou o Governo britânico entre 1979 e 1990, adotaram programas com maior ênfase na liberdade económica, na linha do pensamento neoliberal. Antes disso, na déc. de 70, o ditador chileno Augusto Pinochet tinha feito o mesmo, com o apoio entusiástico de Hayek e Friedman.

Nas universidades, nos *media* e na política, os antineoliberais contestaram as ideias e as políticas promotoras de uma menor intervenção do Estado na economia, fosse por via legislativa ou administrativa, devido a estarem em contradição com um ideário de bem-estar social. Concretamente, muitos antineoliberais acusaram os políticos referidos de promoverem um aumento da desigualdade nos seus países. Porém, muita coisa mudou desde então, com destaque para as profundas alterações registadas nas estruturas demográficas dos países desenvolvidos, por causa do envelhecimento da população, e no comércio internacional, com a integração de novos Estados na economia mundial. Tudo isso fez perigar a sustentabilidade dos modelos de prote-

ção social, dados os custos crescentes dos seus programas.

A partir da déc. de 80, deixou de existir na Europa um consenso sobre o modelo social que, após a Segunda Guerra Mundial, foi defendido pelos partidos democratas-cristãos e sociais-democratas, tendo muitos desses partidos desaparecido, perdido influência ou simplesmente mudado de orientação política. Em termos gerais, as ideias liberais passaram a predominar sobre o ideário socialista, como forma de responder eficazmente em contextos económicos globais competitivos, o que motivou alterações nos programas e na ação política dos partidos, ainda que nem sempre compreendidas ou assumidas.

Assim, pois, quando se fala de neoliberalismo e de antineoliberalismo, é necessário perceber exatamente o uso que se faz das palavras e os seus limites. Com efeito, é frequente haver nos partidos políticos pessoas que se afirmam contra o neoliberalismo, ao mesmo tempo que esses partidos defendem a liberalização da economia e, especificamente, a liberdade de capitais, que está na base das profundas transformações que a economia mundial sofreu desde finais do séc. xx.

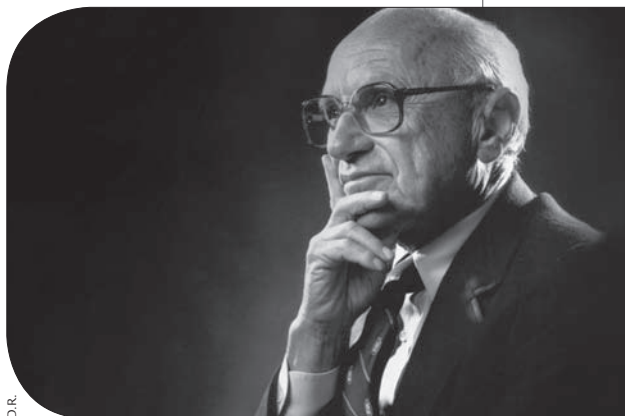
A União Europeia é um caso paradigmático de uma organização internacional que, desde a déc. de 90, prossegue políticas, no âmbito da criação de uma união económica e monetária, que muitos veem como neoliberais, e que são aplicadas, em contexto nacional, por governos tanto de direita como de esquerda, a ponto de se falar na falência das políticas sociais-democratas na Europa.

Por outro lado, em Portugal, em 2017, no decurso do processo político de sucessão de Pedro Passos Coelho como líder do Partido Social Democrata (PSD), Pedro Duarte, militante deste partido, advogou a necessidade de convocação



de um congresso programático, por, em sua opinião, ter havido uma deriva neoliberal no partido, contra a sua matriz ideológica social-democrata. Já no período de austeridade que se seguiu a 2011, decorrente da crise financeira e da intervenção externa em Portugal, o Governo de Pedro Passos Coelho foi acusado de ter práticas neoliberais, ao diminuir os apoios do Estado às pessoas e ao liberalizar os mercados. Nesse sentido foram as intervenções de pessoas de outros partidos, mas também de militantes do PSD, como foi o caso de José Pacheco Pereira, um influente comentador político, que criticou a governação de Passos Coelho pelo que considerava os excessos de liberalismo e por não ter defendido o Estado Social. Paulo Ferreira da Cunha, militante do Partido Socialista, também ele contestatário do ideário neoliberal, sustentou aliás que a principal linha política divisória no séc. XXI passou a estar entre os defensores e os contestatários do Estado Social. A verdade é que, sendo críticos do neoliberalismo, estes autores são politicamente liberais, nisso se distinguindo dos antineoliberais marxistas, que contestam a existência de um modelo político liberal e, por essa razão, não se pode dizer que sejam igualmente antineoliberais.

Do que referimos decorrem algumas ideias importantes sobre o antineoliberalismo. A primeira ideia a reter é que não existe um pensamento antineoliberal coerente e único. O que existe são narrativas antineoliberais que, genericamente, assentam na ideia de que a política passou a ser dominada pelos interesses das grandes empresas multinacionais ou grupos financeiros internacionais que não olham a meios para alcançar os seus fins, violando desse modo princípios ou interesses sagrados, o que não é aceitável.



D.R.

Milton Friedman (1912-2006).

Uma segunda ideia a reter é que o antineoliberalismo é, na maioria dos casos, o resultado de uma perceção pública daquilo que o pensamento e os comportamentos das pessoas são, não correspondendo necessariamente ao que as pessoas pensam, dizem ou fazem. *E.g.*, o Papa Francisco contesta a economia que mata não apenas as pessoas mas a própria Terra; segundo Francisco, a lógica do sistema capitalista dominante e, especificamente, a lógica da globalização financeira no séc. XXI visam o lucro a todo o custo, ignorando princípios morais essenciais. Ora, existindo uma vastíssima literatura sobre este Pontífice que o descreve como antineoliberal, a verdade é que os principais documentos do seu magistério – designadamente a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) e a carta encíclica *Laudato Si'* (2015) – não fazem quaisquer referências ao neoliberalismo. Mais: não há dúvidas de que o pensamento de Francisco está na linha do dos seus antecessores, especialmente de João Paulo II e de Bento XVI, na contestação de um capitalismo sem regras que ignora os direitos das pessoas, sem que isso tenha feito de qualquer deles antineoliberal, salvo na medida



D.R.

Papa Francisco (n. 1936).

em que foram vistos como antineoliberais (principalmente Francisco) por parte dos seus seguidores. Convenhamos que isto é relevante, na medida em que evidencia o pensamento à esquerda de muitos dos seus apoiantes, dentro e fora da Igreja Católica. Todavia, é preciso notar que outras pessoas que igualmente valorizam o pensamento social dos papas referidos não rotulam nenhum deles como antineoliberal. Autores como George Weigel ou Robert George afirmam mesmo a compatibilidade da doutrina social da Igreja com um saudável liberalismo.

Quando verificamos que a campanha presidencial norte-americana de 2016 foi marcada por muitos ataques ao neoliberalismo vindos de candidaturas muito diferentes ideologicamente, como foram os casos das candidaturas de Bernie Sanders e de Donald Trump, percebemos que estamos em águas teóricas movediças. Que Bernie Sanders, candidato da ala esquerda do Partido Democrata nas primárias deste partido, tenha zurrado a bandeira do antineoliberalismo, ainda se perceberia, numa lógica de combate ao poder das grandes empresas capitalistas e em defesa dos direitos

dos trabalhadores. Mas quando se viu Donald Trump, um destacado capitalista, do Partido Republicano, contestar o neoliberalismo, por supostamente pôr em causa os interesses do povo americano, percebemos que a sua narrativa era diferente. E ambas são diferentes das narrativas católicas dos Papas referidos, que, com diferenças de estilo e linguagem, radicam na defesa dos mesmos princípios. De destacar ainda que, no contexto da campanha presidencial americana de 2016, Robert George e George Weigel acusaram a candidatura de Trump de não defender os valores humanos essenciais a uma sociedade livre. Argumentou ainda Weigel que a democracia é um grande desafio mas também uma grande responsabilidade, incompatível com charlatães, como seria o caso de Trump, cujo carácter e comportamento não davam garantias de que promoveria políticas públicas adequadas ao desenvolvimento integral das pessoas. A análise de Weigel tem o mérito de associar o estudo da política aos comportamentos dos políticos, na defesa de políticas públicas, o que permite verificar a congruência entre o que é dito e o que é feito.

Sendo o antineoliberalismo difícil de classificar, por não existir uma ideologia antineoliberal unificada contraposta a uma ideologia neoliberal, é necessário considerar os comportamentos dos antineoliberais e o que estes especificamente pensam, quer em termos filosóficos, quer a respeito de políticas públicas. É um facto que muitos dos que combatem o neoliberalismo são contra o liberalismo, mas, noutros casos, o que releva é um posicionamento político situado contra a prevalência dos interesses económicos sobre o interesse geral, com efeitos, *e.g.*, na destruição do Estado Social, visto como uma conquista civilizacional.



A denúncia dos malefícios decorrentes da prevalência dos interesses económicos sobre o interesse geral das colectividades políticas está ainda ligada a fenómenos como a corrupção e outros crimes económicos, muito frequentes nos inícios do séc. XXI, independentemente da natureza dos regimes políticos. Tais fenómenos verificam-se tanto em democracias consolidadas, *e.g.* as democracias ocidentais, como em Estados autocráticos, *e.g.* a China. Nos regimes democráticos, tais fenómenos atingem principalmente os partidos centrais que habitualmente exercem o poder.

Em conclusão: só em parte o antineoliberalismo se refere à contestação das ideias económicas promovidas pela Sociedade de Mont Pèlerin e pelos *think tanks* a ela associados, até porque se verificou, em finais do séc. XX e princípios do séc. XXI, uma ampla disseminação de ideias económicas liberais que dificilmente podem ser atribuídas aos economistas referidos. Porém, é um facto que desde finais do séc. XX o capitalismo financeiro ganhou preponderância sobre os fluxos económicos reais e que foi em nome de discursos formalmente antineoliberais ou considerados como tais que movimentos sociais, partidos políticos e líderes de opinião contestaram a especulação financeira à escala mundial que afetou muitos Estados e pessoas, de que é exemplo a crise financeira de 2007. O uso da expressão “neoliberalismo” e os discursos antineoliberais são muitas vezes retóricos, visando apenas finalidades de luta política, independentemente da ideologia dos seus autores. Precisamente por razões ideológicas, não existe um conceito unificado de antineoliberalismo, nem se afigura que tal venha a acontecer, dado que as ideologias dos ditos antineoliberais são diferentes, reportando-se, no plano político, a antiliberais e liberais.

Bibliog.: impressa: CUNHA, Paulo Ferreira, *Direito Constitucional Aplicado*, Lisboa, Quid Juris, 2007; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 2013; *Id.*, *Laudato Si'*, 2015; GEORGE, Robert, *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*, Wilmington, ISI Books, 2001; WEIGEL, George, *Witness to Hope: the Biography of Pope John Paul II*, New York, Harper Collins, 1999; **digital:** COSTA, Filipe Santos, “Pedro Duarte propõe congresso programático no PSD antes da disputa de liderança”, *Expresso*, 3 out. 2017: <http://expresso.sapo.pt/revista-de-imprensa/2017-10-03-Pedro-Duarte-propoe-congresso-programatico-no-PSD-antes-da-disputa-de-lideranca> (acedido a 28 dez. 2017); GEORGE, Robert, e WEIGEL, George, “An appeal to our fellow catholics and to all men and women of good will”, *National Review*, 7 mar. 2016: <http://www.national-review.com/article/432437/donald-trump-catholic-opponents-statement> (acedido a 28 dez. 2017); WEIGEL, George, “Trump, Kaine, and more illusions”, *First Things*, 3 ago. 2016: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/08/trump-kaine-and-more-illusions> (acedido a 28 dez. 2017).

JOÃO RELVÃO CAETANO





Antineologismo

A oposição ao uso de neologismos decorre de uma visão nacionalista ou conservadora (sobretudo purista) de uma língua que critica a entrada de novas palavras ou expressões no idioma, por considerá-las desvirtuadoras do mesmo.

A palavra “antineologismo” é formada pelo acrescento do prefixo, de origem grega, “anti”, que significa “contra”, ao substantivo “neologismo” (do grego “neo”, novo, e “logos”, vocábulo e substantivo formado ainda com aposição do sufixo “ismo”).

A existência de novas palavras na língua portuguesa verifica-se já nos comentários dos primeiros gramáticos portugueses, no séc. XVI. Na *Grammatica da Lingoagem Portuguesa* (1536), Fernão de Oliveira distingue entre as “dicções velhas” e as “dicções novas”, alertando para o perigo de os falantes menos cultos fazerem “escárnio” desse uso, pelo que considera preferível derivar as formas novas de outras antigas, já consagradas, ou deixar claro que se tem consciência de que são formações recentes, antecedendo o seu uso por “como dizem” (OLIVEIRA, 1988).

Duarte Nunes de Leão, por sua vez, na *Origem da Lingoa Portuguesa* (1606), apresenta critérios para a aceitação de vocábulos novos, referindo que “como os conceitos dos homens são infinitos e as palavras finitas, necessariamente as inventamos ou buscamos e tomamos emprestadas de outras gentes”. E para o uso desses vocábulos há que dar aos seus opositores “autores autênticos, cuja autoridade os convença” (LEÃO, 1983).

Parece que o antineologismo terá florescido mais tarde, com os puristas a combater vivamente a entrada de vocábulos de origem francesa, principalmente no séc. XIX. A partir da Segunda Guerra Mundial, sobretudo, tem sido o inglês a fornecer um leque considerável de novas palavras à língua portuguesa.

Rosa V. Mattos e Silva refere os “estrangerismos recentes” (no caso “inglesismos”) da *Lição V* de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, datada de 1911-1912/1913-1914, que eram, naquele momento, neologismos: “empréstimos sancionados pelo aplauso do vulgo são, por exemplo, *bife, rosbife*, [...], *lanche, vagão, bulldogue*” e acrescenta ainda “queque” (cake), “pudim”, “clube”, “túnel”, “júri”, “jóquei”, etc. (VASCONCELOS, 1956, 327). Seriam, portanto, “palavras novas”, aceites pelos falantes menos cultos e em fase de difusão.

Com efeito, as novas criações têm de enquadrar-se nos padrões fonológicos de uma língua e sobreviver à resistência dos falantes. Para tal, é imprescindível que sejam aceites e adotadas por uma parcela significativa da comunidade linguística, de modo a imporem-se no idioma. No entanto, essas criações não estão isentas de receber uma reação contrária, sendo frequentemente vistas como uma contaminação, numa clara atitude de oposição. Surge, então, o antineologismo.

O neologismo é um fenómeno linguístico que consiste na criação de uma nova palavra ou expressão, ou em atribuir um novo sentido a um vocábulo já existente no idioma, com o intuito de designar novos objetos ou realidades, sejam conhecimentos técnicos e científicos ou suscitados por questões estilísticas e literárias, para dar maior riqueza e expressividade a um texto.

Os neologismos são, normalmente, criados – na evolução própria das línguas



vivas, por inovação de um falante ou de uma comunidade linguística – com base em processos morfológicos e lexicais que são recursos normais nessa língua, tais como prefixação, sufixação, justaposição ou aglutinação. Pode haver ainda formações espontâneas, importação de palavras de outros idiomas, novas formações com elementos já existentes nessa língua, imitação de processos já nela comuns, alteração de um sentido anterior e até, como aponta Maria Lúcia Mexias Simon, “formações onomatopaicas ou, mesmo, sinestésicas” (SIMON, s.d.).

Há, ainda, a possibilidade de surgirem palavras totalmente novas, como ocorre, não raras vezes, com os neologismos literários, para efeitos específicos de estilo ou de clarificação de algum sentido que o autor tenha em mente. A liberdade de escrita que a literatura permite torna-a, como nota Lurdes Aguiar Trilho, um “campo privilegiado para o desenvolvimento de neologismos” (TRILHO, s.d.). Autores como Eça de Queirós (*Os Maias*, e.g.), e Lídia Jorge (*O Vale da Paixão*), entre muitos outros, criaram e usaram novas palavras para os fins acima mencionados.

Entre os neologismos podem incluir-se, igualmente, os vocábulos típicos da gíria dos jovens, que têm como preocupações principais a defesa da sua própria identidade como geração à parte, e não serem totalmente compreendidos pelos demais falantes (note-se vocábulos como “bué”, “cota”, “tipo”, “cena”, etc.). O discurso publicitário serve-se também de neologismos para tornar mais atraente o produto a promover.

São ainda consideradas neologismos algumas palavras que alteraram o seu sentido ou ganharam um novo com o passar dos tempos (e.g., “realizar”, com o valor de aperceber-se, fruto do uso da língua inglesa), as siglas/acrónimos (SIDA, e.g.)

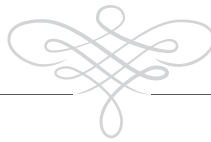
e os estrangeirismos, adaptados ou não à grafia e fonética do idioma de acolhimento (“tsunami”, e.g., palavra entrada em finais de 2004, por ocasião da terrível tragédia que ocorreu na Indonésia), que são também, muitas vezes, a base a partir da qual se formam palavras com o acréscimo de sufixos ou prefixos comuns nessa língua. São casos de hibridismo “pizzaria”, “jihadismo”, “jihadista”, etc.

O uso, a difusão e a entrada definitiva de neologismos num determinado idioma são fruto de uma avaliação por parte dos falantes, bem como da sua aceitação. Marinovic nota que o neologismo é utilizado, inicialmente, apenas por alguns grupos de pessoas e em determinadas situações, até entrar, por fim, no uso geral ou ser substituído por outro vocábulo melhor. “Se uma palavra vai ser categorizada como neologismo ou não depende em certa medida do uso e da frequência dos contextos em que aparece”, acrescenta (MARINOVIC, *Visão*, 10 jan. 2008).

Ao longo da sua história linguística, o português recebeu palavras vindas das mais variadas origens, que hoje são sentidas como elementos integrantes e totalmente nacionais.

A criação de neologismos é um fenómeno natural em qualquer língua, enriquecendo-a e assegurando a sua evolução, uma vez que cada língua viva se renova para garantir a própria continuidade. Contudo, o exagero, as modas e o pedantismo no uso de criações vocabulares novas têm, muitas vezes, o efeito contrário, levando a que os falantes estranhem e condenem essa inovação, como se de uma contaminação ou vício aberrante se tratasse, combatendo ferozmente esses neologismos e exigindo o regresso da palavra vernácula.

Ao longo dos séculos, tem-se ouvido criticar “detalhe” (do francês “détail”), sugerindo-se “minúcia”, “envelope” (do francês



“enveloppe”), propondo-se “sobrescrito”, etc., formas estrangeiras essas que até deixaram de ser sentidas como alheias aos falantes nativos, tal como acontece com “lanche” ou “entrevista”, oriundos do inglês. O neologismo, neste contexto, é visto como barbarismo, como um vício de linguagem que os interessados em preservar a língua devem evitar (Antirreforismo linguístico).

Em finais do séc. XIX, mais especificamente na obra *Gallicismos, Palavras e Phrases da Língua Franzeza...*, Souza e Silva, e.g., insurgia-se vivamente contra o abuso do emprego de vocábulos do francês na língua portuguesa, que era típico de gente vulgar que não tinha acesso aos clássicos. Era comum os letrados defenderem vivamente o seu idioma, mostrando não só descontentamento relativamente aos neologismos importados, mas ainda um claro e feroz preconceito contra os mesmos. Havia, portanto, uma diferença entre os cultos e conhecedores da língua, que mantinham os vocábulos nacionais, e o vulgo, os iletrados, que usavam até à exaustão os francesismos e idiotismos franceses.

Fernando Pessoa também alude ao tema, dizendo: “O pensamento tem um vício. Cria um neologismo para o descrever – coisar” (SILVA, 2014, 50).

Já no decurso do séc. XX, passa a ser o inglês a emprestar vocábulos ao idioma nacional. Em alguns meios sociais e culturais, essas palavras substituem as nativas, como mostra, de forma satírica, uma banda desenhada [ver imagem na coluna ao lado] da conhecida Mafalda, de Quino.

Ainda hoje há a ideia de que, e.g., não se devem usar estrangeirismos se houver na língua de acolhimento formas com o mesmo sentido. Assim, apesar de haver, nos nossos dias, uma maior aceitação de neologismos, aliada à consciência de que a língua está em permanente evolução



Mafalda, de Quino.

e de que a entrada ou criação de novos vocábulos ou novas expressões (alguns deles para designar novos conceitos ou realidades, nomeadamente nos campos da ciência e da economia, nos meios de comunicação social e na publicidade) podem constituir um enriquecimento linguístico, há ainda a preocupação (já não tão ligada a preconceitos sociais e culturais) em manter os vocábulos vernaculares, que evoluíram ao longo dos séculos, vendo-os como importante património a preservar.

Bibliog.: impressa: ALVES, Ieda Maria, *Neologismo. Criação Lexical*, São Paulo, Ática, 1994; LEÃO, Duarte Nunes de, *Ortografia e Origem da Língua Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1983; OLIVEIRA, Fernão de, *Gramática da Linguagem Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1988; SILVA, Joaquim Norberto de Souza e, *Gallicismos, Palavras e Phrases da Língua Franzeza Introduzidas por Descuido, Ignorancia ou Necessidade na Língua Portuguesa. Estudos e Reflexões*, Rio de

Janeiro, B. L. Garnier, 1877; SILVA, Paulo Neves da (ed. lit.), *Citações e Pensamentos de Fernando Pessoa*, 10.^a ed., Alfragide, Casa das Letras, 2014; SILVA, Rosa Virgínia Mattos e, “O conceito relativo de neologismo e arcaísmo. Um estudo pancrônico”, in OLIVEIRA, Klebson et al. (orgs.), *Do Português Arcaico ao Português Brasileiro. Outras Histórias*, Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 2009, pp. 11-20; VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *Lições de Filologia Portuguesa*, Lisboa, Revista de Portugal, 1956; **digital**: MARINOVIC, Anamarija, “O uso de neologismos e estrangeirismos nos jornais portugueses”, *Visão*, 10 jan. 2008: <http://www.webartigos.com/artigos/o-uso-de-neologismos-e-estrangeirismos-nos-jornais-portugueses/94614/#ixzz3rUedFKYf> (acedido a 2 jan. 2017); SIMON, Maria Lúcia Mexias, “Neologismos”, *CIFEFIL*, s.d.: http://www.filologia.org.br/vcnlf/anais%20v/civ2_11.htm (acedido a 2 jan. 2017); TRILHO, Lurdes Aguiar, “Neologismo”, *E-Dicionário de Termos Literários*, s.d.: <http://www.edtl.com.pt/business-directory/6091/neologismo/> (acedido a 2 jan. 2017).

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA

Antíneorrealismo

O neorrealismo, enquanto movimento artístico e cultural, com um forte cariz ideológico de raiz socialista e grandes implicações no campo estético, germinou em Portugal na segunda década do séc. xx. Depois de um período de consolidação no plano teórico, começou a manifestar-se através de uma nova valorização do realismo na arte, no seio de uma geração que vivia num período social e político conturbado, além da grave crise económica que se seguiu à Primeira Guerra Mundial. Foi nos anos 30 que se consolidou o neorrealismo, e *Gaibéus*, de Alves Redol, publicado em 1939, acabou por ser o primeiro romance neorrealista, tornando-se o marco desse movimento, uma vez que, na perspetiva dos seus teorizadores (João Pedro de Andrade, A. J. Pimpão, Mando Mendes, entre outros), seguia a ideia de denúncia das injustiças sociais, com a preocupação do conhecimento das causas das contradições da organização social, das condições de vida nos campos e nas fábricas.

Nesse tempo de múltiplas contradições sociais, viveu-se também em Portugal uma profunda crise cultural. Nesse contexto se afirmou o movimento neorrealista, com intuito marcadamente de intervenção social, e começou a manifestar-se no plano teórico a partir dos anos 20 em publicações coletivas, propondo um novo humanismo na criação artística e, no campo literário, a necessidade de se cultivar uma nova ficção romanesca, que devia aproximar-se dos problemas económicos e sociais, partindo da realidade. Trata-se de temáticas que já tinham sido



desenvolvidas em várias regiões do mundo por escritores hoje consagrados, como Gorki, Malraux, Steinbeck, Hemingway, Jorge Amado e José Lins do Rego.

O movimento neorrealista, tendo emergido das ideias socialistas e, posteriormente, aderindo aos princípios do realismo socialista russo, teve desde cedo opositores em Portugal, especialmente no próprio Estado, logo a seguir à implementação do regime autoritário que se seguiu ao golpe de 1926, que organizou a perseguição aos opositores dessa ditadura de direita, a começar por denúncias de anticomunismo, e, logo de seguida, com instauração da censura prévia a todas as publicações. Outro antídoto a essas ideias de esquerda foram as revistas culturais, de cariz conservador na sua maioria, que estabeleceram um combate permanente contra os neorrealistas, ao longo das décadas que se seguiram, até à Revolução de 25 abril de 1974.

Este combate cultural de base ideológica teve o seu lugar de forma consistente em revistas e jornais como *Seara Nova* e *Diário de Notícias*, em que se opuseram neorrealistas e conservadores, muitos deles ligados ao Integralismo Lusitano e ao saudosismo, que viam na viragem política de 1926, depois do golpe de Estado, a esperança para uma renascença passível de fazer reviver a alma portuguesa, o que exprimia culturalmente um certo nacionalismo literário; no Porto, este movimento esteve centrado em Teixeira de Pascoaes e seus companheiros, alguns ligados à revista *Águia*.

Esse debate sobre arte e ideologia alargou-se com o aparecimento da revista *Presença*, de Coimbra, em 1927, sendo os seus responsáveis (José Régio, Branquinho da Fonseca, João Gaspar Simões) os principais opositores ao neorrealismo. Debate marcado por uma acesa polémica sobretudo no plano da estética, em que os presencialistas denunciavam uma arte condicionada pelo compromisso de in-

tervenção social e os neorrealistas reiteravam a urgência de um realismo social na arte, contra a literatura dita subjetiva, contra o psicologismo e o esteticismo dos presencialistas.

José Régio, principal responsável da *Presença*, tinha publicado “Literatura viva”, um texto-manifesto, no primeiro número da revista. O autor afirmava nesse texto que “em arte é vivo tudo o que é original”, considerando ainda existirem “dois vícios que inferiorizam grande parte da literatura contemporânea, roubando-lhe esse carácter de invenção e descoberta que faz grande a arte moderna. São eles a originalidade e a sinceridade” (RÉGIO, 1927, 1).

Era uma visão sobre a literatura que, na verdade, não acompanhava a atualidade literária desse período nem as propostas estéticas dos autores que introduziram o modernismo em Portugal, a começar por Fernando Pessoa, com uma obra centrada na criação heteronímica e no fingimento, perspectiva estética que colidia com a visão daquele autor da *Presença*. Mais de uma década depois da publicação do livro de José Régio intitulado *Poemas de Deus e do Diabo* (1925), Mando Martins referia-se, na revista *Sol Nascente*, à poesia de Régio nos termos seguintes: “Régio é o poeta de si mesmo. [...] A poesia de José Régio é uma casa fechada sem janelas” (MARTINS, 1937, 13). Régio respondeu no número seguinte da mesma revista, relevando os preconceitos e o fanatismo do autor daquela crítica, e a polémica prolongou-se durante longos meses nos números seguintes das duas revistas (*Sol Nascente* e *Presença*).

É neste plano que se instala a polémica entre autores neorrealistas e autores ligados à revista *Presença*, que criou efetivamente um movimento cultural, designado abusivamente, segundo Eduardo Lourenço, por segundo modernismo. Embora sem o espírito de vanguarda a



que ficou associado o modernismo, na *Presença* viriam depois a colaborar autores com sensibilidades estéticas diferentes, colaboração que deu origem à consagração da obra de escritores emblemáticos, também ligados às revistas *Orpheu* (1915) e *Portugal Futurista* (1917), entre os quais se contam Fernando Pessoa e José de Almada Negreiros. Consta-se, no quadro deste debate de cariz ideológico, a oposição dos neorrealistas ao elitismo dos movimentos modernistas e, desse modo, uma clara hostilidade para com os “mestres” da *Orpheu*, como eram designados os coordenadores da revista *Presença*.

A esse elitismo se opuseram vários autores, que encontraram nesse aspeto um ponto comum de rejeição, como José Gomes Ferreira, que clarificou mais tarde as razões dessa rejeição: “Os nossos guias, em 1921, não eram nem podiam ser Fernando Pessoa ou Mário de Sá-Carneiro. Nós tínhamos escolhido como mestre Raúl Brandão [...] em cuja obra os membros do grupo encontravam o Absurdo, [...] o Inumano e a Loucura do mundo moderno mas também a fraternidade [...]. Nós colocávamos, ao lado de Brandão, o Fialho dos contos rústicos, a verdade no mundo rural do incomparável Aquilino das *Terras do Demo*, Camilo, Dostoiévski, Tolstoi, Gorki, Strindberg” (FERREIRA, 1965, 89).

No grande debate instalado com a polémica que ficou atomizada na oposição entre os autores e dinamizadores do neorrealismo e os autores que dirigiam a revista *Presença* ou nela colaboravam, foram abordados vários pontos centrais relacionados com a criação artística: forma *vs.* conteúdo; utilidade da arte ou arte útil *vs.* arte pela arte ou arte pura.

Foram as posições sobre estes temas que definiram a orientação estética de muitas das publicações mais relevantes no quadro do aceso debate durante esse



D.R.

José Régio (1901-1969).

período e nos anos seguintes, fixando-se próximas dos neorrealistas, entre outras, publicações como *Seara Nova*, *Sol Nascente* e *Vértice*, bem como outras associadas ao Novo Cancioneiro, coleção de poesia que serviu de doutrinação a revistas e outras publicações periódicas como *Pensamento*, *Gládio*, *Gleba*, *Agora*, *O Diabo*, *Manifesto*, *Outro Ritmo*; no campo oposto, além da *Presença*, situavam-se publicações de conteúdo estritamente artístico na sua maioria, evitando mesmo referências programáticas, embora consideradas conservadoras, como *Revista de Portugal*, *Aventura*, *Sinal*, *Graal*, *Nação Portuguesa* e *Brotéria*, que serviam de contraponto no âmbito formal, repudiando a submissão da criação artística a um programa de intervenção social, e fazendo implicitamente a negação da ideologia neorrealista. Essa situação não foi uma divisão estanque e não impediu a colaboração de muitos artistas em todas essas publicações, independentemente do seu posicionamento ideológico.

Observe-se que o rescaldo da polémica dos neorrealistas contra os autores da *Presença* acabou por provocar dissensões internas em ambos os campos (Miguel



Torga, Edmundo de Bettencourt, Mário Dionísio e Vergílio Ferreira, *e.g.*), fazendo com que a revista fosse considerada com um certo carácter contrarrevolucionário. Muitos anos mais tarde, um seu colaborador, Adolfo Casais Monteiro, diria que “A *Presença* representava, para alguns dos seus elementos, apenas o lado crítico, nesta nova situação do homem” (MONTEIRO, 1972, 27).

Num momento em que a oposição aos neorrealistas tinha avançado bastante, os autores ligados ao movimento da *Presença* continuavam ensimesmados na defesa da ideia de sinceridade e de um certo biografismo, que se confundia já com um romantismo requeitado, o escritor José Rodrigues Miguéis centrou, num depoimento ao *Diário de Lisboa*, o essencial dessa polémica nos termos seguintes: “Uma literatura que não responde às interrogações da sua época – pelo menos – está condenada ao desaparecimento. [...] A própria literatura desinteressada, sem *parti-pris*, convicta de neutralidade, tem de mergulhar raízes na realidade social e moral do seu tempo” (“Rodrigues Miguéis...”, *Diário de Lisboa*, 22 mar. 1935, 6).

Foi aliás a rejeição da ideia da arte pela arte, lema dos *presencistas* nesse debate, que levou ao afastamento de alguns autores que formaram um grupo de dissidentes da *Presença* em 1930: Miguel Torga, Branquinho da Fonseca e Edmundo de Bettencourt. Na revista *Manifesto* (Coimbra, 1936), dirigida por Miguel Torga e Albano Nogueira, lê-se precisamente nova contestação a essa teoria da arte pela arte.

Em suma, o neorrealismo consolidou-se no mundo da arte em Portugal como corrente estética dominante entre os anos 40 e os anos 60, prolongando-se até perto do final do séc. xx, tendo sido um dos seus movimentos mais férteis. E se se prolongou no tempo, especialmente no

campo literário, foi sem dúvida em consequência das condições sociais e políticas em que germinou e se desenvolveu, que tinham no mundo da arte uma das maiores resistências à ditadura, que se manteve praticamente durante meio século. Nesse longo período e nesse contexto, pretender a humanização da arte numa sociedade oprimida e propôr não só retratar a realidade mas, como pretendia Karl Marx, transformá-la, eram propósitos que naturalmente levaram a uma grande adesão ao neorrealismo.

Bibliog.: ANDRADE, João Pedro de, *Ambições e Limites do Neo-Realismo Português*, Lisboa, Acontecimento, 2002; DIONÍSIO, Mário, *Introdução à Pintura*, Lisboa, Europa-América, 1963; FERREIRA, José Gomes, *A Memória das Palavras*, Lisboa, Portugalíia, 1965; GUIMARÃES, Fernando, *A Poesia da Presença e o Aparecimento do Neo-Realismo*, Porto, Inova, 1969; LOURENÇO, Eduardo, *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista*, Lisboa, Ulisseia, 1968; *Id.*, *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1974; MARTINS, Mando, “José Régio – Casais Monteiro. Poetas”, *Sol Nascente*, n.º 20, 1 jan. 1937, p. 13; MENDONÇA, Fernando, *O Romance Português Contemporâneo*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências de Assis, 1966; MONTEIRO, Adolfo Casais, *A Poesia da Presença*, Lisboa, Moraes Editores, 1972; PITA, António Pedro *et al.*, *Batalha pelo Conteúdo: Movimento Neo-Realista Português*, Vila Franca de Xira, Museu do Neo-Realismo, 2007; RÉGIO, José, “Literatura viva”, *Presença*, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; “Rodrigues Miguéis num incisivo depoimento afirma que a literatura se libertou das disciplinas”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 22 mar. 1935, p. 6; RODRIGUES, Urbano Tavares, *Realismo, Arte de Vanguarda e Nova Cultura*, Lisboa, Ulisseia, 1966; SACRAMENTO, Mário, *Há Uma Estética Neo-Realista?*, Lisboa, Dom Quixote, 1968; TORRES, Alexandre Pinheiro, *O Neo-Realismo Literário Português*, Lisboa, Moares Editores, 1977; *Id.*, *O Movimento Neo-Realista em Portugal na Sua Primeira Fase*, 2.ª ed., Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

JORGE AUGUSTO MAXIMINO

Antineutronianismo

As repercussões do desenvolvimento científico observado após a publicação dos *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687), do inglês Isaac Newton, fizeram-se sentir em Portugal logo na primeira metade do séc. XVIII. Ainda Newton era vivo e já Luís Baden promovia em Lisboa, em 1725, conferências sobre filosofia experimental, onde se explicavam metodicamente os fundamentos e as experiências dos filósofos modernos, com especial destaque para os famosos Robert Boyle e Isaac Newton. Anteriores a 1759, há registos da existência de obras de Newton nas bibliotecas do Colégio das Necessidades de Lisboa, pertencente à Congregação do Oratório, e no Colégio das Artes, no Colégio de S.^o Antão e na Univ. de Évora, pertencentes aos Jesuítas. Também as obras dos principais divulgadores do newtonianismo, Jean Theophile Desaguliers, Petrus van Musschenbroek e Willem Jacobs Gravesande, começaram a surgir muito cedo nas bibliotecas nacionais.

Um acontecimento que muito terá contribuído para a difusão da filosofia newtoniana em Portugal foi a ida do judeu Jacob de Castro Sarmiento para Inglaterra, para fugir à Inquisição, fixando-se, em 1721, em terras britânicas, mas mantendo uma importante influência sobre a cultura portuguesa. Castro Sarmiento foi membro do Real Colégio dos Médicos e da Royal Society de Londres; na Escócia, recebeu o grau de doutor na Univ. de Aberdeen. Tomou conhecimento da teoria newtoniana em Londres, nas conferências de Desaguliers. Uma das princi-

pais obras de sua autoria, tida como uma referência da cultura científica portuguesa da primeira metade do séc. XVIII, é a *Theorica Verdadeira das Mares, conforme à Filosofia do Incomparável Cavalheiro Isaac Newton*, publicada na capital inglesa no ano de 1737.

Outro nome proeminente foi Bento de Moura Portugal, cuja aprendizagem da filosofia newtoniana, durante a sua estada em Inglaterra, foi feita em contacto direto com alguns dos mais reputados discípulos de Newton, entre os quais o referido Desaguliers. O seu regresso a Portugal viria, porém, a revelar-se uma opção trágica, uma vez que teve um fim de vida dramático. Com efeito, apesar do seu prestígio, Moura Portugal viveu os últimos anos da sua vida na cadeia, em condições absolutamente desumanas, vítima do despotismo reinante. Teodoro de Almeida fez-lhe justiça ao não o deixar cair no esquecimento, declarando de um modo bem claro a sua admiração pela pessoa e pelas ímpares qualidades intelectuais deste estudioso.

Isaac Newton (1643-1727).





As influências no sentido da laicização do ensino e da sociedade em geral começaram a sentir-se de forma mais pronunciada em 1760, com a publicação das *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, da autoria do médico judeu António Nunes Ribeiro Sanches. Nesta obra, são valorizadas as excelências do método experimental e as virtudes da matemática como meio indispensável ao exercício do rigor e do raciocínio lógico. Provas do impacto desta obra no sistema educativo português foram a criação do Colégio dos Nobres, em Lisboa, e posteriormente a reforma pombalina da universidade, ambas baseadas em modelos educativos inspirados pelo newtonianismo e pelas teses do inglês John Locke.

Contudo, não foi fácil admitir oficialmente o ensino das novas tendências científicas e filosóficas, designadamente a adoção do newtonianismo, sobretudo por motivos extrínsecos e de outra ordem, que não eram decorrentes do desconhecimento da obra de Newton. Após a recusa do pedido de alargamento do ensino da Física no curso de Filosofia em Coimbra, verificada em 1712 (Antixperimentalismo), nova imposição restritiva viria condicionar a orientação do ensino das matérias físico-matemáticas virada para o newtonianismo que se ia implantando nas mais prestigiadas universidades europeias. Algumas décadas mais tarde, o mesmo condicionalismo foi reafirmado num edital do reitor do Colégio das Artes de Coimbra, datado de 7 de maio de 1746; entre as várias deliberações constantes deste texto, destacava-se uma alínea que condicionava a abordagem de assuntos de carácter científico nas aulas, deixando bem clara a proibição da defesa das opiniões de filósofos modernos, entre os quais Newton.

A este documento foi dada uma importância extraordinária, porque, entre as

muitas determinações, a imposição restritiva de autores e filósofos modernos, nomeadamente de Newton, foi considerada uma conduta de oposição intelectual generalizada por parte dos Jesuítas do Colégio das Artes em relação ao ensino das ciências em geral e particularmente da nova física. Consequentemente, a escola de Coimbra passou a ser conotada com o sector mais retrógrado da cultura científica portuguesa, tendo sido classificada como o mais influente bastião da filosofia peripatética. A proibição permite, contudo, supor que os temas da filosofia moderna, e particularmente da filosofia newtoniana, constituíam objeto de análise nas aulas daquele colégio, embora de uma forma não oficial e ao arrepio dos preceitos estatutários. Apesar de todas as adversidades, alguns professores aventuravam-se no ensino das matérias científicas de um modo mais consonante com a Modernidade. O facto de, naquele documento, o reitor proibir de modo explícito o ensino, ou a simples defesa, das opiniões novas, pouco recebidas ou inúteis para o estudo das ciências, como eram tidas as teses de Descartes, Gassendi e Newton, constituiu um grande obstáculo à atualização do ensino na escola coimbrã. Sem essa proibição não teria sido necessário aguardar pela reforma pombalina da universidade, em 1772, para que o newtonianismo tivesse entrado na cultura portuguesa.

Bibliog.: ALMEIDA, Teodoro de, *Cartas Fysico-Mathematicas*, t. III, Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, impressor da Real Meza Censoria, 1799; CARVALHO, Joaquim de, “João Locke. Ensaio sobre o entendimento humano”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. xx, 1951, pp. 2-195; CARVALHO, Rómulo, *Colectânea de Estudos Históricos (1935-1994)*, Évora, Universidade de Évora, 1997.

DÉCIO RUIVO MARTINS

Antiñilismo

Numa carta dirigida a Fichte, em 1799, Jacobi acusa a filosofia deste último, na sua recusa em reconhecer qualquer forma de acesso a outra realidade que não o eu puro e vazio, de permanecer uma filosofia niilista. É desta forma, enquanto acusação e maldição, que o termo “niilismo” entrará no vocabulário filosófico. A esta existência vazia e sem sentido, Jacobi contrapõe uma esfera apenas acessível ao coração ou à fé. “Mas o ser humano tem uma escolha, esta única: o Nada ou Deus. Ao escolher o Nada, ele transforma-se em Deus; isto é, ele transforma a aparência em Deus porque, se não há Deus, é impossível que o homem e tudo quanto o rodeia não seja apenas uma aparência” (CRITCHLEY, 1997, 4).

É num tom existencial que surge o antiñilismo de Jacobi: seria preciso contrapor ao sem sentido de uma vida que conhece apenas um eu sem conteúdo uma esfera irreduzível onde o mundo e Deus fazem valer os seus direitos. Esta esfera existencial não é, no entanto, a única onde, na mesma altura, niilismo e antiniilismo vão despontar. Um primeiro momento surge com o romantismo, cuja relação com a Modernidade vê nesta última uma época de dispersão e de perda. Num ensaio de 1795, Schiller dá conta de que algo se passa com a sua época, de que qualquer coisa se perdeu. Ele não delineia, é certo, o niilismo; no entanto, ao invocar uma perda, ao invocar uma doença que afligiria o seu tempo – “o nosso sentimento pela natureza é igual ao que o doente sente pela saúde” (SCHILLER, 2003, 58) –, ele dá já conta de um mal-estar que encontrará



Friedrich Schiller (1759-1805).

em Nietzsche, décadas depois, o seu grande pensador. “Com um doloroso desejo, sentimos a nostalgia do regresso logo que *principiamos a experimentar os martírios da cultura, e ouvimos no exílio distante da arte a voz comovente da mãe*. Enquanto éramos simples filhos da natureza, éramos felizes e perfeitos; tornámo-nos livres e perdemos ambas as coisas. Daí brota uma nostalgia dupla face à natureza: uma nostalgia face à sua felicidade, uma nostalgia face à sua perfeição” (*Id., Ibid.*, 54; itálico acrescentado).

Face a esta perda e a este exílio, a arte vai tornar-se profundamente aporética. O gesto de Schiller é, de facto, duplo no que diz respeito ao combate a esta doença. Em primeiro lugar, ele ensaia um retorno aos Gregos – algo que se irá tornar comum e que chegará a Nietzsche. É preciso entender, no entanto, este retorno não como algo efetivo mas como um ponto de vista da própria Modernidade face a si mesma. É este, aliás, o sentido que lhe vai dar Schiller: os antigos tornam-se uma linha de clivagem da própria Modernidade.



“O sentimento de que aqui se fala não é portanto aquele que os antigos tinham; é muito mais idêntico ao que nós *temos pelos antigos*. Eles sentiam de forma natural; nós sentimos o que é natural” (*Id., Ibid.*, 58).

Desta forma, tanto a Antiguidade como, de facto, a arte mantêm uma posição ambígua. Ambas são, de facto, o lugar onde se joga a nostalgia face a um tempo onde não nos encontrávamos distantes da natureza. Mas, ao mesmo tempo, elas são o índice dessa distância e dessa perda.

Foi com Nietzsche que o niilismo encontrou o seu primeiro pensador. Com ele, o universo torna-se algo desprovido de qualquer sentido. É o que afirma, aliás, em *Para além de Bem e Mal*: “Imaginar um ser como a natureza, pródigo o mais possível, o mais possível *indiferente*, sem *intenções* nem considerações para com ninguém, sem *piedade* nem *justiça*, fecundo e *árido* e *incerto* ao mesmo tempo, imaginai a própria indiferença como força” (NIETZSCHE, 2008, 22; itálicos acrescentados).

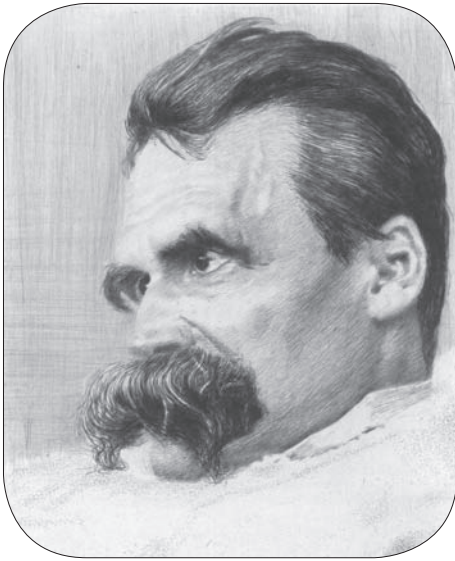
Esta indiferença de tudo quanto existe é, ao mesmo tempo, uma consequência da vontade de verdade do homem ocidental, a descoberta do sem-valor de todos os valores, mas também aquilo face ao qual, para Nietzsche, teremos de nos determinar. Niilismo, desta forma, não é a ausência de sentido de tudo quanto existe, não é tanto a morte de Deus e a desvalorização de todos os valores, mas o viver ainda na sombra deste: “Depois que Buda morreu, mostraram ainda durante séculos a sombra dele numa caverna, uma sombra enorme e medonha. Deus está morto! Mas, sendo os homens como são, haverá ainda talvez, durante séculos, cavernas onde se mostre a sua sombra. E nós, nós temos ainda de vencer a sua sombra” (*Id.*, 1998, 123).

É face a este conhecimento último que Nietzsche vai pensar o antiniilismo como

experimentação de diversas saídas para a dissolução. Antiniilista é, assim, o genealogista de *A Genealogia da Moral*, com a “origem” não metafísica dos sentimentos morais; mas é também aquele que ri em *A Gaia Ciência*, o espírito livre de *Para além de Bem e Mal* ou, por último, o super-homem de *Assim Falava Zaratustra*.

No entanto, há que colocar em destaque a arte como momento importante no antiniilismo de Nietzsche. Em *A Gaia Ciência*, é ela que nos torna a existência suportável: “Se não tivéssemos acolhido as artes e inventado esta espécie de culto do não verdadeiro, então não conseguiríamos suportar a compreensão da verdade geral e da falsidade que agora nos é dada pela ciência – a noção de que o delírio e o erro são condições da existência cognoscente e sensível. A *honestidade* teria como consequência a náusea e o suicídio. [...] Como fenómeno estético, a existência é ainda suportável para nós” (*Id., Ibid.*, 118).

Esta afirmação da vida, enquanto elemento antiniilista da arte, é a afirmação desse excesso da arte que não se subsume à vontade de verdade. O conhecimento que a arte nos dá não deixa de ser, no entanto, um conhecimento doloroso. O homem da gaia ciência já não pretende justificar a vida, conferir-lhe um fundamento transcendente. O seu riso, enquanto índice do excesso de vida, não se pode separar da ausência de sentido, mas separa essa ausência de sentido do campo infinito de possibilidades que, desta forma, lhe é aberto. É por isso, aliás, que a afirmação da vida é um conhecimento doloroso e que esse riso de que fala Nietzsche é, também, um “chorar *por nós*”: aquele que ri, aquele que afirma a vida, é também obrigado a afirmar a ausência de sentido, a passar o teste do eterno retorno: “não te lançarias ao chão, rangendo os dentes e amaldiçoando o demónio que



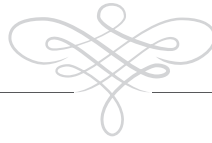
Friedrich Nietzsche (1844-1900).

assim falava? Ou experimentaste alguma vez um portentoso instante, em que lhe responderias: ‘tu és um deus e eu nunca ouvi nada mais divino!’. [...] Ou então como terias de te sentir bem em relação a ti próprio e à vida para não *reclamares mais nada* senão esta última eterna confirmação, esta última eterna sanção?” (*Id.*, *Ibid.*, 244).

Encontramos aqui algo que para Nietzsche é importante e que o vai impedir de se tornar um pensador nostálgico: é apenas experimentando o abismo do niilismo que se descobre o antiniilismo; através de uma vontade de verdade que, levada ao limite, se descobre o seu contrário; através do eterno retorno que se descobre, ao mesmo tempo, uma vontade de nada e a vontade de poder enquanto elemento diferencial das forças que avaliam. O espírito livre de *Para além de Bem e Mal* é, de facto, esse conhecimento do perigo. “Nós, que vemos as coisas inversamente, nós que abrimos os olhos e a consciência à questão de saber onde e como se desenvolveu até aqui mais vigorosamente a

planta homem, julgamos saber que tal se deu sempre em condições absolutamente opostas; julgamos que, para tal, o perigo da sua situação teve de crescer primeiro de forma gigantesca, a sua força inventiva e simuladora (o seu espírito) teve que desenvolver-se sob uma pressão e um constrangimento prolongados, até à audácia e à subtileza, que a sua vontade de vida teve de intensificar-se até à absoluta vontade de poder” (*Id.*, 2008, 68).

Contrariamente aos homens modernos, que se limitam a calcular com o abismo, os espíritos livres são “os mais comedidos, aqueles que não têm necessidade de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem mas até amam uma boa parte de acaso e de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornarem pequenos e fracos” (NABAIS, 1997, 234). Numa época de corrupção como a sua, Nietzsche vai encontrar nesses espíritos falsamente livres que combate uma das figuras últimas do niilismo, sob a forma de um individualismo e de uma privatização das paixões. De facto, “essas velhas paixões populares de que a guerra e os torneios constituíam manifestações esplêndidas são agora menos visíveis por se terem transformado em paixões privadas” (*Id.*, *Ibid.*, 41), e o tirano moderno é, na realidade, “o rebento prematuro do indivíduo” (NIETZSCHE, 1998, 40). Nietzsche combate aqui duas ideias: em primeiro lugar, todas as retóricas do progresso que ele considera serem essa sombra de Deus que continua a pairar e que se limita a trocar valor por valor (Deus pela humanidade ou pelo progresso); em segundo lugar, o próprio indivíduo enquanto figura limite deste movimento de dissolução: é este, na medida em que é a própria calculabilidade, que acaba por surgir no limite da dissolução e da decadência.



Este niilismo consumado já não corresponde à velha herança platónica de uma excessiva vontade de verdade – em Sócrates, que era ainda demasiado grego, havia nessa vontade de verdade qualquer coisa de excessivo, que funcionava como índice de uma vida transbordante –, mas acaba por se perpetuar numa dissolução sem fim e num cálculo que, para Nietzsche, só o excesso da arte pode contrariar.

O pensamento pós-nietzschiano ficou marcado pelo tema do niilismo e do antiniilismo. Acontecimentos posteriores vieram dar à ideia nietzschiana de uma dissolução e de uma decadência matizes sombrios que são conhecidos e que influenciaram um conjunto diverso de pensadores – de Adorno a Benjamin, passando por Heidegger e Husserl.

Escrita entre 1935 e 1936, a obra de Husserl intitulada *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* acaba por se inserir num conjunto de gestos teóricos que olham a Europa e a civilização como algo que se encontra à beira do perigo. Tendo como pano de fundo uma realidade sombria, o texto de Husserl não fala, é certo, de niilismo, mas reconhece que é a própria essência da Europa que se encontra em risco de perecer. “Esta inversão não diz respeito à sua cientificidade, mas ao que a cientificidade, ao que a ciência em geral tinha significado e pode significar para a existência humana. A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a mundividência do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela *prosperity* a elas devida, significou um virar costas indiferente às questões que são decisivas para uma humanidade genuína. Meras ciências de factos fazem meros homens de facto” (HUSSERL, 2008, 21).

Face ao empobrecimento do sentido da ciência – e, com ela, do sentido da

própria humanidade –, Husserl vai tentar reconduzir a esfera da ciência e da humanidade ao seu *telos* próprio, *i.e.*, à essência do modo de vida filosófico que se desvela na Grécia clássica: “Que aprende a humanidade europeia, no homem antigo, como o essencial? Após alguma hesitação, não é senão a forma de existir ‘filosófica’: o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia” (*Id.*, *Ibid.*, 23).

De tons bastante mais sombrios, a obra de Freud responde de forma diversa aos acontecimentos da sua época. Profundamente marcado pelos acontecimentos da Primeira Guerra Mundial, é esta última que permite a Freud pensar a sociedade humana em geral. E o que, de facto, ele pensa encontrar nesta não é mais do que uma “sucessão de genocídios”: “é precisamente a ênfase do mandamento ‘não matarás’ que nos permite concluir com certeza que todos nós descendemos de uma linhagem infinitamente longa de assassinos, que tinham no sangue o prazer de matar, como talvez nós tenhamos” (FREUD, 2008, 143).

Partindo do pressuposto de que o inconsciente não conhece tempo, Freud avançará a hipótese de que a guerra entre nações se deve a uma regressão a estados mentais primitivos que permanece sempre possível. É desta forma que Freud irá pensar toda e qualquer sociedade humana: como um perigo constante e como algo onde trabalha desde sempre uma tendência para o inorgânico mercê das “más pulsões” do homem. Cada sociedade humana assenta, assim, numa polarização: por um lado, uma força social, assente na pressão do erotismo, e civilizacional, impondo uma conduta ética; por outro lado, permanece sempre a base instintiva primitiva, feita dessa linhagem infinita de assassinos e desse genocídio perpétuo.

Lugar de destaque merece Martin Heidegger. Leitor atento de Nietzsche, Heidegger recusaria, decerto, o termo “antiniilismo”. Num texto sobre Nietzsche, é fazendo referência precisamente à partícula “anti” que Heidegger irá criticar este último: “Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contramovimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo. Contudo, enquanto mero contramovimento, ela permanece necessariamente, como todo o anti-, presa na essência daquilo contra o que se vira” (HEIDEGGER, 2002, 251).

Isto não significa, obviamente, que Heidegger seja niilista ou que abrace o niilismo, nem que defenda uma saída nostálgica. Significa, sim, que só aquele que alcance o abismo da indigência do mundo é que pode esperar salvação. “A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais. Haverá mortais que mais cedo alcancem o abismo do indigente e da sua indigência? Estes, os mais mortais dos mortais, seriam os mais arriscados. Arriscar-se-iam ainda mais do que o ser humano que se impõe, o qual se arrisca já mais do que as plantas e os animais” (*Id., Ibid.*, 340).

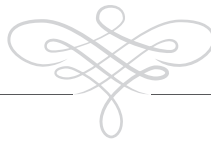
No entanto, apesar de leitor atento de Nietzsche, Heidegger vai infletir o niilismo no sentido de um pensar sobre a técnica. Niilismo será, desta forma, o domínio da técnica sobre a Terra, domínio que coincidirá, em última análise, com a própria metafísica. Num exemplo esclarecedor: “Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e o funcionar arrasta consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais. Eu não sei se não os assusta – seja como for, a mim assusta-me – ver agora as fotografias da Terra feitas da Lua. Não é preciso nenhuma bomba atômica: o desenraizamento do homem já está aí. Nós já só



Martin Heidegger (1889-1976).

temos relações puramente técnicas” (*Id.*, 1989, 121).

A técnica, enquanto domínio do ente, desenraíza o homem, retira-o de qualquer tradição, e lança-o no perigo porque a totalidade do ente coincide, desta forma, com o estar-disponível. O exemplo de Heidegger torna-se interessante, porque dá a ver a forma como pensa a técnica: a Terra, enquanto “lugar” de enraizamento do homem, permanece velada para ele. A partir do momento em que é fotografada, ela deixa de ser o “impensado” para vir à claridade. No entanto, este vir à presença da Terra só aparece sob a forma de um estar disponível, de uma objetificação. “O conhecer, enquanto investigação, pede contas ao ente acerca de como e em que medida ele pode ser tornado disponível para o representar. A investigação dispõe do ente quando pode calculá-lo previamente no seu curso futuro ou quando pode conferi-lo como passado [...]. Esta objetivação do ente cumpre-se num representar (*Vor-stellen*) que tem como objectivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente” (*Id.*, 2002, 109).



Neste domínio da técnica, que Heidegger entende sob a forma de um niilismo consumado, *i.e.*, de uma transformação do ser em valor, há um motivo que cumpre assinalar: uma crítica ao individualismo lida a partir da técnica. De facto, para Heidegger, há dois fenómenos que se tornam o correlato um do outro: por um lado, a objetivação e o objetivismo – o mundo tornando-se imagem –, por outro lado, o subjetivismo moderno, a descoberta do *ego cogito* [eu penso], a ponto de o mais radical objetivismo encontrar o igualmente radical subjetivismo.

Numa entrevista podemos encontrar o apelo de Heidegger a um “outro pensar” enquanto forma de “ultrapassagem” do niilismo. Se a metafísica ocidental “já não oferece possibilidade nenhuma de fazer a experiência de pensar os traços fundamentais da técnica” (*Id.*, 1989, 124), o “outro pensar” apela para o impensado da técnica: “ao mistério da superpotência planetária da essência impensada da técnica responde a provisoriedade e a insignificância do pensar que procura reflectir sobre este impensado” (*Id.*, *Ibid.*, 125).

No entanto, este retorno, que marca a possibilidade da inversão, é, igualmente, uma possibilidade de “estabelecer uma relação suficientemente rica à essência da técnica” – técnica que, desta forma, não é encarada, por Heidegger, “como uma dependência impossível de desvincular e de separar” (*Id.*, *Ibid.*, 126). Que, assim, este antiniilismo seja, ao mesmo tempo, uma tarefa inadiável e algo para o qual ainda não estamos preparados, não é difícil de perceber: “a filosofia não pode provocar nenhuma alteração imediata do atual estado do mundo. Isto não é válido apenas em relação à filosofia, mas também a todos os sentires e anseios meramente humanos. Já só um Deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e

pela poesia uma disposição para o aparecer do Deus ou para a ausência do Deus em declínio” (*Id.*, *Ibid.*, 122).

Encontramos, na cultura portuguesa, um número extenso de pensadores, de Antero de Quental a Fernando Pessoa, passando por Teixeira de Pascoaes, no seio dos quais surge um conjunto de ideias que já encontramos tanto em Schiller e no romantismo como em Nietzsche. Acima de tudo, encontramos essa visão da sociedade e do país como algo que está capturado numa decadência e numa progressiva dissolução. Antero de Quental, *e.g.*, no conhecido texto *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, aponta a influência progressiva da Igreja romana como uma das causas dessa corrupção geral: “Tal é uma das causas, senão a principal, da decadência dos povos peninsulares. Das influências deletérias nenhuma foi tão universal, nenhuma lançou tão fundas raízes. Feriu o homem no que há de mais íntimo, nos pontos mais essenciais da vida moral, no crer, no sentir – no *ser*: Envenenou a vida nas suas fontes mais secretas” (QUENTAL, 2001, 23).

Todavia, não é tanto quando faz apelo à noção de decadência ou de corrupção – apesar de algo de semelhante ser já pensado – que encontramos uma resposta ao niilismo: esta decadência pode ainda ser invertida se as suas causas forem combatidas.

É necessário fazer referência a uma outra tradição, que permanece próxima desta, porque é aí que encontramos formulado um forte pensamento antiniilista: a teoria do sebastianismo. Pensado sob inúmeras formas e em contextos políticos diversos, o sebastianismo confronta-nos com uma sociedade totalmente capturada pela negatividade e que, de certa forma, encontrou o limite extremo da dissolução num afastamento radical em



relação à essência de Portugal: já não se trata, portanto, de uma decadência que teria como causa algo exterior, como em Antero de Quental, mas que seria, de certa forma, interior ao corpo do país.

O sebastianismo irá surgir, assim, tendo como pano de fundo essa profunda negatividade na qual o país se encontra. No entanto, o sebastianismo não se tornará, nas suas diversas declinações, um simples remédio ou uma forma, igual a tantas outras, de organização da comunidade, ou seja, um ideal ôntico. Ele será, pelo contrário, a dobra utópica do futuro, apelando à essência reconciliada de Portugal. É este um dos sentidos possíveis daquilo que o P.^o António Vieira e Fernando Pessoa nos dão a pensar com o Quinto Império – lembremos, aliás, a frase de Pessoa em *A Mensagem*: “Senhor, falta cumprir-se Portugal!”. Não, decerto, como uma época histórica ou como uma realidade ôntica, mas como um apelo do futuro que se daria a ouvir sempre.

Bibliog.: CRITCHLEY, Simon, *Very little... Almost nothing. Death, Philosophy, Literature*, London, Routledge, 1997; FREUD, Sigmund, *Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio d'Água, 2008; HEIDEGGER, Martin, “Entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de setembro de 1966”, *Filosofia*, vol. III, n.ºs 1-2, outono de 1989, pp. 109-135; *Id.*, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, FCG, 2002; HUSSERL, Edmund, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008; NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998; *Id.*, *Para além de Bem e Mal*, Lisboa, Guimarães Editores, 2008; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001; SCHILLER, Friedrich, *Sobre Poesia Ingénua e Sentimental*, Lisboa, INCM, 2003.

JOÃO OLIVEIRA DUARTE

Antinormativismo linguístico

O normativismo linguístico, também conhecido como prescritivismo, é uma noção segundo a qual as normas são impostas às línguas naturais de modo arbitrário, *i.e.*, alheio ao uso que estas delas fazem. A noção de antinormativismo refuta a ideia de se regular as línguas naturais ignorando a variação a que estão sujeitas, mantendo desta forma uma relação próxima com a noção de descritivismo.

O discurso normativista, que remonta ao surgimento das primeiras gramáticas e que se intensifica na Europa renascentista com a organização do ensino das línguas, tenta impor aos utilizadores de uma língua a ideia de que existe um modo certo de falar e escrever, por oposição a um modo errado. Na base deste pensamento, que o antinormativismo tenta combater, estão as noções de norma e purismo. O período que medeia entre os sécs. xv e xix no contexto histórico e cultural da Europa é fértil no surgimento de gramáticas e dicionários, com os quais se pretendia fixar as normas de várias línguas europeias. Os conteúdos gramaticais desenvolveram-se durante este período, seguindo uma orientação simultaneamente normativa e lógica, *i.e.*, orientados para o estudo do certo e do errado e inspirados na tradição filosófica.

Em reação ao pensamento normativista e inspirado pelo surgimento da sociolinguística, o antinormativismo linguístico viria a manifestar-se de forma acentuada no séc. xx. Na base do pensamento antinormativista está a ideia de que a norma linguística é subjetiva, e de que



o normativismo se baseia na criação de regras sobre o uso da língua isoladas da realidade social. O antinormativismo enfatiza a importância das diferenças linguísticas, originadas pelos mais variados fatores contextuais, *e.g.*, a situação comunicativa dos falantes e a sua origem geográfica. Nesta perspetiva, a língua perde o seu carácter normativo, presumidamente imutável e impermeável às mudanças. Por se tratar de um património social comum a uma comunidade de falantes, existe de facto uma variedade padrão, *i.e.*, uma norma; todavia, porque as línguas estão sujeitas a mudanças, o antinormativismo reclama a existência de variedades não padrão, com o mesmo valor linguístico mas com os seus próprios sistemas de regras. Na verdade, o pensamento antinormativista realça que a desvalorização de uma variante linguística não se baseia em critérios linguísticos, mas sociais.

O uso concreto e socialmente contextualizado da língua ao longo do tempo produz mudanças assinaláveis na sua estrutura, ao nível da fonologia, da morfologia, da sintaxe e da semântica. A heterogeneidade discursiva revela por isso diferentes variedades linguísticas num só território e alimenta o debate sobre a identificação de uma norma linguística, apesar de em Portugal não haver propriamente pomo de discórdia, dada a considerável homogeneidade linguística que caracteriza o território. Noutros casos, uma heterogeneidade linguística pode originar atitudes prescritivas sobre a língua que afirmam que uma variedade tem um valor inerente maior do que todas as outras.

No espaço lusófono, o Acordo Ortográfico de 1990, enquanto tratado internacional que fixa uma ortografia unificada para o português, atraiu movimentos de oposição à mudança e ao alegado prescritivismo de algumas das suas bases. Neste

e noutros casos, o antinormativismo linguístico surge inevitavelmente como elemento de crítica à criação e atualização de um instrumento linguístico que ignora ou entra em contradição com a descrição das variedades linguísticas e do(s) seu(s) uso(s).

Bibliog.: BAGNO, Marcos, “Norma linguística & preconceito social: questões de terminologia”, *Veredas*, vol. 5, n.º 2, 2009, pp. 71-83; BECHARA, Evanildo, *Moderna Gramática da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Lucerna, 1999; CRISTÓVÃO, Fernando (dir. e coord.), *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto Editora, 2005; FARIA, I. Hub *et al.*, *Introdução à Linguística Geral e Portuguesa (ILGP)*, Lisboa, Caminho, 1996; KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, Coimbra, Arménio Amado, 1984; MARQUES, J. G., “Normas linguísticas e purismo: algumas observações críticas”, *Recorte*, vol. 8, n.º 1, 2011, pp. 1-15.

SÉRGIO BARROS





Antinormativismo

Em geral, num sentido extraordinariamente vago e puramente abstrato, entende-se por antinormativismo uma posição que defende a inexistência objetiva de uma norma numa qualquer esfera da idealidade humana. Ora, se atendermos ao significado etimológico latino do termo “norma”, que aponta para um padrão ou uma regra, ou, mais precisamente ainda, para um esquadro de carpinteiro, utilizado para aferir a retidão dos ângulos, isso quererá dizer que um ponto de vista contrário ou oposto à norma é um ponto de vista que contraria ou se opõe ao reconhecimento e à utilização de determinações que sirvam de base a uma padronização da realidade. A ser assim, normal, normativo e normatividade serão apenas imprecisões linguísticas, conceitos ilusórios que remetem para a falsa possibilidade de prescrever um funcionamento típico (regular, preciso e definido) do real ou de um seu segmento. Quando falamos, *e.g.*, de um comportamento normal, remetemos, mesmo que apenas implicitamente, para um padrão de comportamento definido que serve uma distinção entre o que é habitual e conforme à regra e o que viola os parâmetros de uma ação compreensível (razoável); ou seja, faz-se apelo a uma medida, se quisermos ser mais exatos, medida essa que, para uma posição antinormativista, não existe, *i.e.*, não tem propriamente nenhum fundamento nem legitimidade prescritiva: enquanto construções, as normas não existem, ou melhor, existem única e exclusivamente enquanto variáveis integrantes de estruturas que as transcen-

dem e em relação às quais são incapazes de impor limites.

Posto isto, e num âmbito mais concreto e definido, atentemos no seguinte. Não obstante a existência, incipiente, de uma abordagem à linguagem e à linguística que se pode dizer antinormativista, o tratamento do antinormativismo estará aqui restrito à sua aceção jurídica ou filosófico-jurídica, que é, por assim dizer, aquela onde encontramos o seu sentido mais técnico e sistemático (e também próprio). Para o efeito, é necessário começar por apresentar, em traços largos, a que corresponde o normativismo a que o antinormativismo se opõe.

Tradicionalmente, no quadro da filosofia do direito, o chamado normativismo, ou positivismo, ou ainda positivismo legal, é a teoria que defende que, no que concerne à natureza da lei, não existe nenhuma relação de necessidade entre a lei e a moralidade, por um lado, nem a validade legal é determinada por outra coisa que não seja o conjunto de certos factos sociais, por outro. Assim, o direito positivo (o conjunto das ordenações jurídicas) é positivo porque é posto, quer dizer, o seu fundamento é tão-só o próprio direito ou o ato que determina o que é direito e o que não é, sem qualquer recurso a fundamentos de carácter transcendente ou valorativo (*i.e.*, suprapositivos). O seu aparecimento e a sua importância na história das ideias encontra as suas raízes no empirismo, no positivismo de Auguste Comte (1798-1857), na filosofia política de Thomas Hobbes (1588-1679) e na filosofia utilitarista de Jeremy Bentham (1748-1832); entre os seus defensores mais acérrimos, encontram-se John Austin (1790-1859), O. W. Holmes Jr. (1841-1935), H. L. A. Hart (1907-1992) e Hans Kelsen (1881-1973), o jurista austríaco, que pode ser considerado o seu representante máximo e merece alguma



atenção na apresentação da posição mais extremada do normativismo.

Diretamente influenciado por Rudolf Stammler (1856-1938), filósofo do direito de feição neokantiana, e pela Escola de Marburgo, Kelsen construiu um monismo normativista que adquiriu enorme preponderância. Em *Reine Rechtslehre* [*Teoria Pura do Direito*], obra publicada pela primeira vez em 1934, apresenta como seu escopo a libertação da ciência do direito de elementos que lhe sejam estranhos: trata-se de uma teoria pura do direito, porquanto procura simplesmente descrever a lei ou o direito e eliminar do objeto da sua descrição tudo o que não corresponda estritamente a isso. Para este autor (como para os positivistas do direito, em geral), todo o direito é respeitante às normas jurídicas de uma sociedade e nelas assenta. Todavia, para que assim seja, e porque mediante o argumento da regressão infinita é impossível justificar uma norma por meio de outra norma e assim sucessivamente *ad infinitum* – se uma tal regressão fosse possível, uma norma nunca teria justificação –, é necessário que se reconheça a existência de uma norma fundamental (*Grundnorm*) que tenha sido posta como alicerce de todas as que se lhe seguem e subordinam, hierarquizadas de acordo com a sua importância. A norma, enquanto norma, é considerada um esquema de interpretação, do qual deriva o sentido legal de uma ação humana que tem realidade no espaço e no tempo: uma ação, enquanto intervenção deliberada no espaço e no tempo (*i.e.*, que é concretizada no espaço e no tempo, e que, por isso, altera o próprio curso do espaço e do tempo e lhes atribui conotações que não tinham antes), não é legal ou ilegal em virtude da sua existência física, antes só o é em virtude da interpretação objetiva que sofre, interpretação essa que é normativa; é o ato de

legalização ou ilegalização de uma ação humana que faz daquela uma ação legal ou ilegal, é o ato de instituição da norma que faz com que a ação seja ou não conforme à legalidade, caso contrário a sua interpretação será somente uma interpretação causal. Na instituição da norma, está em causa a determinação de que algo deve ser ou acontecer, nomeadamente que um ser humano, na relação com os seus semelhantes, deve comportar-se de certa maneira – a norma ordena, permite e autoriza certos comportamentos em detrimento de outros. Ou melhor, a norma é o sentido de um ato mediante o qual um certo comportamento é ordenado, permitido e autorizado, sendo a resposta a esse sentido sempre um “devo”; e a norma fundamental é a pressuposição que estabelece a validade das normas de uma ordem moral ou jurídica. Nesse sentido, a norma não possui apenas um valor subjetivo, mediante o qual o sujeito reconhece que deve fazer qualquer coisa, mas um valor objetivo, independente do reconhecimento do sujeito; quer dizer, a norma é obrigatoriamente vinculativa para uma vontade. Além disso, a norma institui uma cisão entre o dever e o ser: um facto, enquanto facto, é apenas isso – um facto; e mesmo que um facto, no reino do ser, seja conforme à norma, isso não faz dele um dever, porquanto um dever é dever, e não ser. Nenhum facto, nada do que pertence ao reino do ser, pode dar origem a um dever; pelo contrário, é o dever que, ao valer por si, modifica o sentido do ser. As normas não são, então, e não poderiam ser nunca, a vontade ou o mandamento do legislador, quando se entende por vontade ou mandamento um ato de vontade psicológico, mas determinações jurídicas que permanecem e vigoram na sua validade muito para lá da iniciativa dos seus criadores: elas são o sentido de um ato de vontade, não um ato de



vontade ele próprio (ainda que os limites espaciais, temporais, pessoais e materiais da norma dependam do ato criador). A todos estes aspetos que caracterizam a existência da norma, importa acrescentar ainda mais um, que é o seguinte: os juízos de valor respeitantes a ações (integradas num quadro de realidade legal ou ilegal, de acordo com a determinação normativa de cada vez em causa) só são juízos de valor por causa da norma – é a norma que faz com que uma dada ação seja boa ou má, quer dizer, a norma é criadora de valores.

Como reação a este edifício formal do normativismo, encontramos o antinormativismo, relativamente ao qual cumpre fazer uma observação fundamental. Não obstante haver uma abordagem aos fundamentos do direito que se apresenta como resposta à teoria positivista do direito, e que tem que ver com a compreensão da lei ou do direito como instituição social ou prática social, a verdade é que há outra abordagem, mais original, que, apesar de não se apresentar primeiramente como resposta ao desenvolvimento do positivismo, ainda assim antecipa a sua exclusão – o jusnaturalismo ou a teoria do direito natural, que sustenta que o direito tem origem numa lei natural existente no Homem ou decorrente da natureza.

Sem ignorarmos a presença de ideias jusnaturalistas em outros autores mais antigos, o autor mais atestado para o seu desenvolvimento é Cícero (106-43 a.C.), que segue a escola estoica grega na tese de que a vida deve ser vivida de acordo com a natureza, o que implica, necessariamente, o exercício de uma *recta ratio* capaz de seguir a lei eterna e imutável. De maior importância é também, na Idade Média, o pensamento de S.^{to} Agostinho (354-430) na defesa de que existe uma lei natural que é a marca da lei divina na



D.R.

Hans Kelsen (1881-1973).

consciência (na esteira de S. Paulo e da sua lei escrita nos corações), e de que é essa lei que deve estar na base na elaboração das leis das nações; e o de S. Tomás de Aquino (1225-1274), que, ao firmar a diferença entre quatro tipos de lei (eterna, natural, divina e humana), faz derivar a lei positiva da lei natural – a lei justa, no quadro tomista, é a lei que segue as exigências da lei natural, ordenada que deve estar ao bem comum. Do Renascimento para a frente, destacam-se Francisco Suarez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694) e William Blackstone (1723-1780). Mais recentemente, são incontornáveis os nomes de Jacques Maritain (1882-1973), de pendor aristotélico-tomista, numa reformulação da teoria da lei natural pensada como originária da lei divina, e John Finnis (n. 1940), que estabelece uma conexão necessária e natural entre a existência da lei e a obtenção dos bens fundamentais da vida humana, possuidores de valor intrínseco e evidentes por si. Por outro lado, no âmbito da nova vaga naturalista – que pensa a lei e a sua elaboração, os sistemas legais e as normas individuais



a partir de uma avaliação moral que lhes será sempre subjacente, sem recurso a quaisquer fundamentos derivados da natureza humana –, existem dois autores que protagonizam a reação ao positivismo. Em primeiro lugar, Lon Fuller (1902-1978), que protagonizou o chamado debate Hart-Fuller (fevereiro de 1958), com um artigo publicado na *Harvard Law Review*, intitulado “Positivism and fidelity to law: a reply to professor Hart”, em que apresenta uma réplica antinormativista a um artigo de Hart, também publicado naquela revista, e intitulado “Positivism and the separation of law and morals”. Para Fuller, a lei, à qual reconhece uma moralidade interna, tem de obedecer a oito requerimentos: deve ser geral; deve ser conhecida por todos, quando promulgada; não deve ser aplicada retroativamente; deve ser compreensível; não deve ser contraditória na sua formulação; não deve exigir uma conduta que fique para além das capacidades daqueles a quem se aplica; deve permanecer a mesma ao longo do tempo; e deve haver congruência entre o seu anúncio e a sua efetiva aplicação. Em segundo lugar, Ronald Dworkin (1931-2013), protagonista do chamado debate Hart-Dworkin, que, no seu ensaio “The model of rules” (1967), onde faz um ataque geral ao positivismo, escolhe a versão de Hart como alvo.

O normativismo sofre ainda oposição por parte das chamadas ciências sociais, bem como por parte do marxismo, que pode ser considerado um dos expoentes máximos da oposição ao normativismo. Com efeito, na mundividência marxista, a separação entre o ser e o dever ser preconizada pela teoria normativista não faz qualquer sentido, porque a normatividade abstrata do direito se encontra sustentada pelo ser concreto das relações sociais que se estabelecem entre os homens: não é o dever ser que institui o ser e a sua va-

loração, mas é o ser que dá ao dever ser o seu conteúdo. A norma, construída e instituída pela teoria normativista, mais não é do que a expressão da visão burguesa da vida, e, por conseguinte, a tentativa de a legitimar por meio do direito. Ou seja, o direito, e em particular o direito positivo, é uma reprodução abstrata das relações de poder estabelecidas pelo capital; os seus valores (ou os valores que o direito cria mediante a instituição da norma) são valores burgueses, logo, profundamente particulares e interessados na manutenção das estruturas de poder existentes (da chamada superestrutura), na distância abissal a que existe da base. Nenhum direito pode ser universal e igualitário se assente nas dinâmicas inerentes ao materialismo dialético; pelo contrário, apenas pode ser particular e desigualitário, ao favorecer a ideologia burguesa e a sua tomada de posição unilateral face à realidade (e a um seu segmento muito particular, que é o dos meios de produção). Dois nomes representam o antinormativismo marxista: Pyotr Stutchka (1865-1932) e Evgeni Pachukanis (1891-1937), juristas russos que, além de serem personalidades marcantes do séc. xx, se destacaram pela sua produção intelectual. Refira-se que Pachukanis, em especial, chegou a ler e criticar textos de Kelsen; a sua obra *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo* (1924) é particularmente relevante no quadro destas discussões, pois trata-se de um texto que pretende pôr em evidência que o normativismo abre um fosso intransponível entre o mundo das normas e o mundo das relações concretas.

Em Portugal, o jusnaturalismo passou por diversas fases, desde o jusnaturalismo escolástico e renascentista, até cerca do séc. xviii, altura em que entraram em cena o jusracionalismo iluminista, o jusnaturalismo sensista e utilitarista, e o jusnaturalismo krausista, até aos movi-



mentos de reação contemporâneos ao utilitarismo e ao positivismo.

Contribuíram para a primeira fase autores como Álvaro Pais (1330-1390), com as obras *Speculum Regum* e *De Statu et Planctu Ecclesiae*, inspiradas pela obra *De Regimine Principium*, de Egídio Romano, na defesa da tese de que as sementes da justiça se encontram gravadas por natureza no coração humano; D. Duarte (1391-1438), com *O Leal Conselheiro*; Fr. João Sobrinho, que dá a lume em 1843 a sua *De Justitia Commutativa*, em que mantém a distinção tomista entre as quatro leis e a tese de que a lei é obra da razão e está ordenada ao bem comum; Diogo Lopes Rebelo (m. 1498), com a *De Republica Gubernanda per Regem*; Fr. António de Beja (1493-1517), com a sua *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*; Fr. Heitor Pinto, com a sua *Imagem da Vida Cristã*; Jerónimo Osório (1506-1580), com a sua *De Regis Institutione et Disciplina*; Manuel de Góis (1543-1597), que faz um comentário jusnaturalista à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles; e Duarte Ribeiro de Macedo (1618-1680).

No quadro do jusnaturalismo iluminista, Luís António Verney (1713-1792) é figura de peso, ao afastar-se do teocentrismo vigente na filosofia do direito até aí estudada e aproximar-se de um jusnaturalismo iluminista “de base sensista e empirista” (TEIXEIRA, 1983, 54), em que a (boa) razão humana é fonte de direito. Tomás António Gonzaga (1744-1810), por sua vez, não é menos relevante, ao construir um pensamento no qual o direito natural é o conjunto de leis infundido por Deus no Homem “para o conduzir ao fim para que foi criado”, “por meio do raciocínio e da razão” (*Id., Ibid.*, 42); para ele, a necessidade do poder ordenador tem a sua causa no pecado original e no subsequente obscurecimento da lei natural, o qual tem de poder ser superado

(no âmbito de uma certa leitura comum da queda adâmica). Nesse contexto, Deus aparece como necessário enquanto princípio das leis, ao qual se juntam o livre-arbítrio e a imputabilidade; ainda de acordo com este autor, o direito positivo consiste nas disposições não necessárias e provenientes da vontade de quem legisla. Merecem ainda referência Teodoro de Almeida (1722-1804), e António Soares Barbosa (1734-1801), o qual, curiosamente, e contrariamente àquele, volta a substituir a luz da razão enquanto fundamento do direito por uma fonte transcendente, a saber, a revelação divina que dá a conhecer ao Homem a lei moral.

Entre 1840 e 1870, a adoção da versão krausista do idealismo alemão conduziu a inflexões diferentes. Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) assumiu uma reflexão ontocosmológica da lei e do direito: no pressuposto de que o Homem tem duas naturezas e é um fim em si mesmo (*i.e.*, é pessoa), o direito deve ocupar-se das condições internas e externas que promovem a liberdade humana, numa tentativa de resolução da cisão entre ser e dever ser, que passam a estar reunidos num único ente atravessado pelas esferas empírica e racional. José Maria da Cunha Seixas (1836-1895) considerou que, objetivamente, o direito é “a ciência dos princípios relativos às condições manifestadas exteriormente, dependentes da liberdade e necessárias para o nosso fim”, ao passo que, subjetivamente, é “a faculdade ou poder de praticar ou deixar de praticar os atos da vida moral e social”, no contexto de um “pluralismo monadológico” eventualmente inspirado pela filosofia leibniziana (*Id., Ibid.*, 78-79). Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873) assentou os pressupostos do direito na ideia de bem inscrita no Homem, cujo fim depende das várias relações que estabelece com a realidade em virtude da sua natureza.



No séc. XIX, Amorim Viana (1822-1901), Sampaio Bruno (1857-1915), Oliveira Martins (1845-1894), Antero de Quental (1842-1891) e Manuel Ferreira Deusdado (1860-1918) reagiram ao positivismo de Comte, que, como vimos, teve influência na forma moderna de pensar o direito.

No séc. XX, apareceram as respostas ao normativismo. Cabral de Moncada (1888-1974), neokantiano, desenha o direito natural como sendo constituído por “ideais éticos e [...] princípios morais de valor universal, existentes *a priori* na consciência, e por aquela ideia e sentimento inato de Justiça sempre presentes na consciência”; e como uma forma que, em cada época, recebe “um conteúdo material próprio” (*Id., Ibid.*, 115), dependente das circunstâncias histórico-sociais. Um dos seus discípulos, António Ramos de Almeida (1912-1961), criticou o normativismo kelseano na obra *A Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen*. Delfim Santos (1907-1966) eliminou a distinção entre direito natural e direito positivo ao defender que só existe direito natural; para ele, qualquer norma, em sentido técnico, consubstancia-se como expressão de um imperativo que tem a sua origem no interior do Homem; ao seguir uma linha existencialista (Heidegger, Sartre), pensa o Homem como existência, não como essência, e conclui, por isso, que o direito não pode ser objeto de raciocínios indutivos ou dedutivos, edificado em abstrações normativistas. João Baptista Machado (1927-1989) é outro crítico de Kelsen, mais precisamente no ponto que diz respeito à natureza lógica da norma: como esta não pode senão derivar da experiência subjetiva do sujeito que conhece, o erro do normativismo é um vício de sub-repção – para utilizar uma expressão marcadamente kantiana – entre o domínio da razão pura e o domínio da ra-

zão prática. António Castanheira Neves (n. 1929), por fim, vê o direito como uma intenção valorativa capaz de imprimir validade à norma, em que a “intencionalidade normativa” é “transpositiva” (*Id., Ibid.*, 132), ou seja, depende da impossibilidade de atribuir um preço à pessoa humana, que é detentora de dignidade. Apesar de considerar que o direito natural não é objetivamente reconhecível, concorda que depende de qualquer coisa (a intenção normativa) de transcendente às circunstâncias finitas.

Bibliog.: BEIRNE, Piers, e SHARLET, Robert (orgs.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law*, London, Academic Press, 1980; DWORKIN, Ronald M., “The model of rules”, *University of Chicago Law Review*, vol. 35, n.º 1, 1967, pp. 14-46; FULLER, Lon L., “Positivism and fidelity to law: a reply to professor Hart”, *Harvard Law Review*, vol. 71, n.º 4, fev. 1958, pp. 630-672; HART, H. L. A., “Positivism and the separation of law and morals”, *Harvard Law Review*, vol. 71, n.º 4, fev. 1958, pp. 593-629; KELSEN, Hans, *Pure Theory of Law*, Clark, The Lawbook Exchange, Ltd., 2005; MACCORMICK, Neil, e WEINBERGER, Ota, *An Institutional Theory of Law: New Approaches to Legal Positivism*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1992; PATTERSON, Denis (org.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, s.l., Wiley-Blackwell, 2010; SHAPIRO, Scott J., *The “Hart-Dworkin” Debate: A Short Guide for the Perplexed*, Public Law and Legal Theory Working Paper Series, University of Michigan Law School, working paper n.º 77, mar. 2007; SOARES, Moisés Alves, e PAZELLO, Ricardo Prestes, “Direito e marxismo: entre o antinormativo e o insurgente”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, n.º 9, 2014, pp. 475-500; TEIXEIRA, António Braz, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação e Cultura, 1983; *Id.*, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005.

ÁLVARO ALMEIDA

Antinotivaguismo

O antinotivaguismo constituiu um movimento social que se impôs contra a frequência noturna das ruas, em algumas alturas sob punição legal, outras apenas social. Prende-se, acima de tudo, com um desejo de ordem e de tranquilidade, sentido principalmente no espaço da cidade, segundo o qual se tentava vedar a perambulação noturna tanto a homens como a mulheres. Durante a noite, a presença de alguém na rua facilmente se associava a criminalidade, a prostituição ou a vagabundagem. Este movimento aconteceu um pouco por todas as cidades, ao longo da sua história, muito embora alguns factos históricos, como o advento de diversos avanços científicos e tecnológicos, nomeadamente a difusão da iluminação artificial, tenham alterado em muito a relação do Homem com a noite, especialmente na transição da época moderna (sécs. xv a xvii) para a contemporânea (sécs. xviii a xx).

Antes de mais, a noite traz a lume o receio do desconhecido, sempre associado à escuridão e aos seus meandros. Ao longo dos tempos, várias foram as formas de representação do “outro” feitas pelo antinotivaguismo, admitindo que ele é o desconhecido: aquele que vagueia de noite pode ser, desde há séculos, a bruxa, o monstro, o ser de outro mundo, o vampiro, o lobisomem, entre outras formas de expressão de um imaginário bastante rico, como corrobora Joel Serrão no seu estudo sobre a noite: “Sair à noite? Era tão perigoso como aventurar-se alguém no mar encapelado” (SERRÃO, 1978, 22). Em vários documentos, verificamos

que a noite era amiúde associada à figura do demónio, existindo a crença de que Deus criara o período noturno apenas como prova da existência do Inferno. Com efeito, a noite foge ao controlo humano muito por conta de nos privar do mais precioso dos sentidos: a visão. Ver é o melhor caminho para compreender, como já dizia Aristóteles, ver é conhecer, é distinguir contornos, é reconhecer, mesmo que apenas superficialmente. A incapacidade de distinguir, na obscuridade, um arbusto de um ladrão alinha com a nossa vertente mais irracional, estimula a imaginação e, conseqüentemente, abre um mundo paralelo onde tudo é possível, pois não o controlamos. Por outro lado, em alguns tratados médicos quinhentistas e seiscentistas vemos descrito que era comum atribuir a origem de diversas doenças contagiosas aos ares da noite, que, ao penetrarem nos poros, poderiam colocar em risco os órgãos vitais, registando-se um maior número de óbitos durante a noite, imputáveis à mesma causa.

Mais tarde, nomeadamente com o movimento do Iluminismo durante o séc. xviii, em termos culturais, e, depois, no contexto tecnológico, com a iluminação pública a gás (que, na maior parte dos países, se desenvolveu durante os anos de Setecentos, mas que em Portugal foi fomentada apenas na segunda metade do séc. xix), as crenças em bruxas e no sobrenatural geralmente amenizaram. Em 1746, aquando da inauguração da iluminação pública em Paris, anunciou-se que o reino da noite havia finalmente terminado. Semelhantes reações haveriam de fazer-se sentir, cerca de um século mais tarde, quando se inauguraram os candeeiros a gás no Chiado, em Lisboa. Mesmo o ar da noite, que antes se acreditava ser tão nocivo, tornou-se calmante e refrescante, e até aconselháveis os passeios pelas ruas iluminadas a gás e pelo luar. Foi, de facto,



uma mudança drástica na relação dos cidadãos com a noite. Todavia, outros medos permaneceram ou sobrevieram: da devassa da propriedade ou do corpo, designadamente dos roubos, das facadas, dos assaltos, realidades que se viam noticiadas nos jornais urbanos e até rurais e que alimentavam novas abordagens aos medos do noctívago.

A própria legislação aconselhava ao antinotivaguismo, desde o facto de um crime ser mais gravemente punido se cometido durante a noite, até ao caso de quem fosse apanhado a vaguear nas ruas sem propósito ser levado para uma casa da misericórdia ou para a prisão, como vemos várias vezes descrito em textos de Fialho de Almeida e de Eça de Queirós, para exemplificar o caso português oitocentis-

Avenida Clichy, Cinco Horas da Tarde (1887), de Louis Anquetin.



ta. Apesar de existir nas cidades bastante vida noturna, que muitas vezes se prolongava até de madrugada, como é possível verificar pelos jornais e por outros documentos da época, a verdade é que existia uma certa hora, principalmente em certos locais, em que as ruas ficavam desertas e os indivíduos que surgiam eram quase sempre assustadores. Note-se que, no que diz respeito à instalação da iluminação a gás, os bairros mais pobres foram deixados para último lugar; logo, durante largos anos, enquanto as zonas mais importantes de Lisboa estavam já há muito iluminadas, bairros como Alfama, Mouraria e Madragoa continuavam à mercê do breu que se instalava ao anoitecer. Como consequência disso, era precisamente nesses bairros que ocorria a maior parte dos crimes e que se encontravam com facilidade os leitos da prostituição e o jogo ilegal.

Deste modo, o noctámbulo era usualmente caracterizado como um elemento exterior à sociedade, que escolhia estar fora dela violando os seus hábitos instituídos. O antinotivaguismo era particularmente atuante sobre todos aqueles que perambulavam de noite pelas cidades aquém de qualquer moldura social ou profissional lícita.

O trabalho noturno, advindo principalmente da Revolução Industrial e dos seus avanços tecnológicos, veio interferir de certa forma com esta situação. Ainda assim, permaneceu durante muito tempo vedado ao sexo feminino, não só devido ao desgaste físico que imprimia nos trabalhadores, mas também pelo perigo que representava. Além do trabalho por turnos, nas fábricas ou nos hospitais, existia o trabalho da polícia, a qual, a partir de meados do séc. XIX, oficializou uma das suas funções para o período da noite na figura do guarda-noturno (sendo que, na prática, já existiam há muito tempo guardas destacados para este efeito).



Numa outra abordagem, não deixa de ser curiosa uma manifestação de antinotivaguismo que reside essencialmente numa questão ambiental, e que se desenvolve no sentido da necessidade de a noite permanecer um elemento separado do dia (ao invés da fusão entre uma e o outro, para que caminhamos). Desde a aurora da humanidade que o Homem se habituou, nomeadamente por motivos fisiológicos, e do ponto de vista social, a recolher-se durante a noite; essa lei, como que sacralizada pelos tempos, tem sido violada e as rotinas típicas do período diurno foram invadindo o espaço da noite, muito por força das tecnologias da iluminação. No entanto, o período noturno tem um lugar e uma pertinência biológica que não devem ser perturbados, colocando em risco habitats naturais e equilíbrios ecológicos muito frágeis. Além disso, existem diversos estudos que defendem a tese de que o Homem, como qualquer outro ser vivo, está a sofrer as consequências deste desequilíbrio ecológico, embora ainda não seja possível defini-las com rigor.

Bibliog.: ALVAREZ, A., *Noite. A Vida Noturna, a Linguagem da Noite, o Sono e os Sonhos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996; BOGARD, Paul (ed.), *Let there Be Night. Testimony on behalf of the Dark*, Las Vegas, University of the Nevada Press, 2008; CABANTOUS, Alain, *Histoire de la Nuit. XVII^e-XVIII^e Siècle*, Paris, Fayard, 2009; DURAND, Gilbert, *Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*, São Paulo, Martins Fontes, 2002; EKIRCH, Roger, *At Day's Close. A History of Nighttime*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2005; GINZBURG, Carl, *História Noturna. Decifrando o Sabá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; KOSLOFSY, Craig, *The Empire of the Evening. A History of the Night in the Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Press, 2011; SERRÃO, Joel, *Temas Oitocentistas II*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978.

ROSA MARIA FINA

Antinuclearismo

Um poder tecnológico assombroso é, sem dúvida, o que é conferido pela energia nuclear. Esse poder, decorrente das aplicações militares do átomo surgidas na déc. de 40 do séc. xx, merece inclusive o epíteto de inaugurador de uma nova etapa civilizacional e antropológica, que, nas palavras de Günther Anders, se caracteriza pela “obsolescência do homem” (ANDERS, 1956) face ao poder de destruição de um único engenho. As outras aplicações do átomo, desde as centrais de produção de eletricidade aos aparelhos médicos – usualmente apelidadas de aplicações com fins pacíficos –, nasceram, portanto, com a marca de um feito científico-técnico que começou por mostrar uma capacidade de aniquilamento nunca vista e com efeitos potencialmente globais.

No panorama mundial, onde aproximadamente 30 países possuem mais de 400 centrais nucleares em funcionamento (com destaque para os EUA, a França, a Rússia, a Alemanha, a Coreia do Sul e, até há poucos anos, o Japão), mais de 130 das quais se situam em 14 países da União Europeia, estando mais de 70 em construção, sobretudo na China e na Rússia, Portugal apresenta no séc. XXI uma situação singular, por não possuir uma única central nuclear. O debate no país em torno das tecnologias associadas à energia nuclear tem sido feito mais a propósito das chamadas aplicações pacíficas do que a propósito das aplicações militares, razão pela qual o presente verbete se circunscreve à primeira dimensão, expondo algumas das dinâmicas que



surgiram neste domínio e os movimentos que se lhes opuseram quando foram propostas medidas práticas. Importa, no entanto, reconhecer que também houve expressões portuguesas “antinucleares” no âmbito da luta internacional contra o armamento atómico, em particular as campanhas do Conselho Português para a Paz e a Cooperação, na qual participaram figuras eminentes como o escritor José Saramago e o Presidente da República Francisco Costa Gomes, e a colocação de placas à entrada de alguns concelhos a anunciar que o município era uma “Zona livre de armas nucleares”.

O desenvolvimento do programa de energia nuclear em Portugal seguiu uma rota algo zigzagueante, com muitas hesitações e impasses, apesar de se terem constituído vários institutos, bem como diversas iniciativas e investigações, da filiação do país em organizações internacionais de energia nuclear, e da formação de uma franja significativa de engenheiros, cientistas, técnicos e académicos na área. Os registos históricos mostram que as universidades portuguesas estavam, já em finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, a conduzir estudos experimentais e a validar dissertações sobre radioatividade (veja-se a obra que Jaime da Costa Oliveira publicou em 2005), mas a posição do país focalizou-se sobretudo na exploração de minérios radioativos, como os concentrados de rádio e urânio, e na exportação deste último, no pós-Segunda Guerra Mundial, para o Reino Unido e para os EUA. Estes concentrados provinham especialmente da mina da Urgeiriça (Viseu), um dos jazigos uraníferos mais importantes da Europa (sobre a Urgeiriça, veja-se o artigo de José Manuel Mendes e Pedro Araújo). Mesmo que se considere que o nuclear foi “praticamente [o] único sector de alta intensidade tecnológica em que

Portugal investiu” no séc. XX (OLIVEIRA, 2002, 228), esse investimento nunca se chegou a traduzir na construção de uma central no país.

De entre as várias iniciativas importantes para a história do nuclear em Portugal, merece destaque a formação, em 1954, da Junta de Energia Nuclear (JEN), na dependência direta do presidente do Conselho de Ministros (decreto-lei n.º 39.580, de 29 de março de 1954). José Frederico Ulrich foi o primeiro presidente da JEN, chefiando uma equipa composta por Francisco Leite Pinto (vice-presidente), António Herculano de Carvalho, João Carrington Simões da Costa, Carlos Coutinho Braga, Vítor Hugo Lemos, Kaúlza de Arriaga, Alberto Manzanares, Luís Castro Solla e Rogério Cavaca, entre outros. Vivia-se então num contexto de mudança radical da política nuclear dos EUA, de levantamento do segredo neste domínio e reorientação dos esforços da pesquisa para a produção de energia elétrica por via nuclear, objetivos patentes no programa Átomos para a Paz, anunciado em 1953 pelo Presidente dos EUA, Dwight Eisenhower, num famoso discurso perante a Assembleia Geral da ONU. O programa visava descolar a imagem do nuclear das bombas largadas, em 1945, sobre Hiroxima e Nagasáqui (bem como do teste prévio feito em Alamogordo, no Novo México), e afirmar as vantagens do átomo quando utilizado para as chamadas aplicações pacíficas. O Atomium, construído em Bruxelas para a Exposição Mundial de 1958 (Expo’58), sob a palavra de ordem “A world for a better life for mankind [Um mundo para uma vida melhor para a humanidade]”, ilustra bem esse nascer da esperança quanto a uma reformulação da idade atômica.

Entre as incumbências da JEN incluía-se a prospeção, a exploração e a



comercialização de materiais radioativos (como o urânio) e a geração de eletricidade através de centrais nucleares. Oliveira Salazar, no ato oficial de posse da JEN, reconhece que esta entidade “surge em Portugal com visível atraso em relação à generalidade dos países” e sustenta o interesse estratégico dos recursos uraníferos e do nuclear: “Pode ser que a Providência, tendo-se mostrado avara connosco quanto a fontes conhecidas de energia – o carvão, os óleos minerais, mesmo a força hídrica – nos tenha compensado de alguma forma com um pouco de urânio e de outros minérios afins, mananciais a explorar no futuro. [...] Seja como for, e ainda que apenas comece a desentranhar-se de densa nebulosa a era nuclear, como nova era do mundo, há já seguramente possibilidades que se oferecem, atividades novas a empreender, interesses a acautelar, aplicações de toda a ordem a integrar na vida” (*Id.*, *Ibid.*, 18).

O programa de prospeção de urânio em Portugal implicou a formação de cientistas e técnicos no estrangeiro, através da atribuição de bolsas de estudo, o apoio à criação de centros de investigação e a aquisição de equipamentos. Estas ações vinham no seguimento dos planos da Junta Nacional de Educação criada em 1936 (e que substituíra a Junta de Educação Nacional criada em 1929), e tinham sido já impulsionadas pelo Instituto de Alta Cultura, onde, em 1952, foi constituída uma Comissão Provisória de Estudos de Energia Nuclear – ato a que não foi certamente indiferente a formação da Junta de Energia Nuclear espanhola em 1951 –, oficializada depois pela Comissão de Estudos de Energia Nuclear (CEEN). Com o objetivo de fazer crescer no país a esfera científico-tecnológica do nuclear e edificar as bases para um futuro organismo oficial de

energia nuclear, a CEEN fomentou uma política de criação de centros de investigação junto das universidades, aproveitando o *know-how* dos bolsheiros anteriormente enviados para o estrangeiro.

O papel central da JEN deve-se também ao facto de ter montado o Laboratório de Física e Engenharia Nucleares (antecessor do Instituto Tecnológico e Nuclear, ligado ao Instituto Superior Técnico), em Sacavém, onde foi instalado o Reator Nuclear de Investigação, inaugurado em 1961. O reator foi construído à luz do já referido programa Átomos para a Paz e dos acordos bilaterais de cooperação no domínio da energia nuclear para fins exclusivos de investigação científica. Na cobertura da imprensa ao evento lê-se que o reator “constituirá [um] instrumento precioso para impulsionar o progresso científico e técnico do nosso país” (*Id.*, 2005, 69). Não obstante ter sido avançada a hipótese de encerramento na déc. de 90 do séc. xx, o reator permanece em Sacavém e continua a ser um polo único na península Ibérica, quer em termos de formação de cientistas e técnicos, quer ao nível de desenvolvimento de projetos de investigação, cujos campos de atuação vão desde a medicina à agronomia, passando pelo ambiente e pelo património cultural.

A reputação positiva da JEN e os esforços empreendidos contribuíram para que Portugal integrasse o grupo fundador de importantes organismos internacionais de energia nuclear, como a Agência Internacional de Energia Atómica, em 1957, e para que os investigadores portugueses participassem em encontros nacionais e internacionais, onde defenderam a necessidade de o país instalar uma central de elevada potência ainda durante a primeira metade da déc. de 60 do séc. xx. Refira-se, pela sua relevância histórica, que na primeira



conferência internacional sobre as aplicações da energia para fins pacíficos, realizada em Genebra, em agosto de 1955, a participação portuguesa se fez por intermédio de Alberto Manzanares, do Instituto Superior Técnico.

A par destas ações, outras houve que não tiveram concretização. Foi o caso do amplo conjunto de documentos e estudos sobre a construção de uma central-piloto apresentado pela Companhia Portuguesa de Indústrias Nucleares ao Governo português em 1961, por intermédio do ministro da Economia, que sustentava o interesse e a urgência de desenvolver um programa nuclear de abastecimento de eletricidade tendo por base projeções para 1975 quanto ao aumento do consumo de energia e à saturação das reservas hídricas. Outro exemplo foi o abandono do projeto ibérico para a construção de uma central nuclear junto ao rio Guadiana, perto de Alcoutim, cujo relatório foi entregue em 1967 aos Governos português e espanhol pela Empresa Termoeleétrica Portuguesa e pela Companhia Sevillhana de Eletricidade.

A vontade política em apostar no nuclear, para a geração de eletricidade, como um dos objetivos estratégicos em prol da autonomia energética nacional, expressa logo no pós-25 de Abril de 1974 pela Secretaria de Estado da Indústria e Energia do 3.º Governo provisório, e no programa do 1.º Governo constitucional, vai-se mantendo ao longo de vários governos constitucionais, mas acaba por se desvanecer em meados dos anos de 1980. A sua faceta mais concreta foi o projeto para a construção de uma central nuclear na localidade de Ferrel, no concelho de Peniche. Contudo, esta opção do Governo e de alguns sectores económicos foi boicotada pela forte contestação por parte da população lo-

cal, pelo então emergente associativismo ambiental, pela cobertura da imprensa, bem como pelo interesse ativista de alguns jornalistas, como Afonso Cautela, que se tornou depois diretor do Movimento Ecológico Português, e de figuras relevantes da comunidade científica, como o físico J. J. Delgado Domingos, do Instituto Superior Técnico, que escreveu abundantemente contra o nuclear em revistas técnicas e nos *media*. A ação de protesto mais marcante foi a manifestação ocorrida no dia 15 março de 1976. Afirmam os jornais da época que, ao badalar incessante do sino da igreja, a população de Ferrel saiu à rua munida dos instrumentos da faina agrícola, para interromper os trabalhos preparatórios de construção da central, na zona do Moinho Velho. Um comunicado, onde se lia que os inconvenientes do nuclear (com vários exemplos) eram muito superiores às suas eventuais vantagens, havia circulado anteriormente pela população do concelho. Na sequência deste acontecimento constituiu-se a Comissão de Apoio à Luta Contra a Ameaça Nuclear. Em fevereiro de 1977, quase um ano depois da marcha de protesto, o movimento Viver é Preciso lançou um apelo nacional intitulado “Somos todos moradores de Ferrel”, que se opunha à política pró-nuclear do Governo, que através da JEN dera, entretanto, início a uma campanha de informação e esclarecimento. Em paralelo, foi tornado público um manifesto subscrito por 110 cientistas e técnicos que advogava a necessidade de um debate sobre a opção nuclear. Em janeiro de 1978, o Festival pela Vida e contra o Nuclear, realizado nas Caldas da Rainha e em Ferrel, reuniu cerca de 3000 pessoas, que assistiram a debates, *workshops* e espetáculos de Zeca Afonso, Fausto, Vitorino, Pedro Barroso e Sérgio Godinho, entre outros.



Na altura, o tema da central de Ferrel foi musicado por Fausto, que na déc. de 1970 era conhecido pelas suas canções de intervenção. A letra da canção “Se tu fores ver o mar (Rosalinda)” é expressamente antinuclear: “Em Ferrel lá p’ra Peniche/vão fazer uma central/que para alguns é nuclear/mas para muitos é mortal/os peixes hão de vir à mão/um doente outro sem vida/não tem vida o pescador/morre o sável e o salmão/isto é civilização/assim falou um senhor/tem cuidado” (FAUSTO, 1977).

Estes protestos foram concomitantes ao alavancar do programa nuclear e ao subsequente conjunto de iniciativas conducentes à construção de infraestruturas elétricas baseadas nessa forma de energia.

Em 1976, foi instituída uma comissão técnica independente de carácter consultivo para redigir um Livro Branco sobre as Centrais Nucleares em Portugal, coordenada por Jaime da Costa Oliveira. O estudo foi concluído e entregue em finais do ano de 1977, mas a sua divulgação pública ocorreu apenas três anos depois. As conclusões acabaram por perder alguma atualidade, porque, nos entremeios, ocorreu o segundo choque petrolífero na sequência da crise no Irão, o grave acidente na central de Three Mile Island nos EUA, em 1979, e, a nível nacional, a realização de estudos geológicos e sismológicos do sítio de Ferrel e outros, e a atribuição do dossiê do nuclear à Eletricidade de Portugal (EDP), uma empresa estatal constituída em 1976, após a fusão de várias outras empresas do sector, o que denotava que a responsabilidade pela construção e exploração de uma eventual central nuclear não estaria a cargo da JEN.

Na sequência de sucessivas reestruturações e da dispersão das suas atividades, competências e poderes por outros



D.R.

Fausto Bordalo Dias (n. 1948).

organismos, é decidido o desmembramento e posterior extinção da JEN, em 1979. Sucederam-se muitas reorganizações e várias entidades neste quadro, como a Empresa Nacional de Urânio, o Laboratório Nacional de Engenharia e Tecnologia Industrial, o Gabinete de Proteção e Segurança Nucleares e a Direcção-Geral de Energia. Alguns destes organismos técnicos e administrativos eram referidos na concretização do Plano Energético Nacional (PEN). Este Plano, na versão apresentada em 1982, previa a introdução do gás natural e o lançamento do programa nuclear. Em 1983, no debate público sobre o PEN, Carlos Pimenta, então secretário de Estado do Ambiente, destaca-se pela sua oposição ao nuclear, e pelo consequente confronto com o ministro da Indústria e Energia da altura, José Veiga Simão, para quem a construção de centrais nucleares era a solução económica mais adequada para a produção de eletricidade, especialmente depois de duas crises petrolíferas. A versão final do PEN nunca chega a ser submetida à Assembleia da República, e o programa do 10.º Governo constituído



nal, que toma posse em 1985, acaba por apostar no uso do carvão como fonte primária de energia e no desenvolvimento de aproveitamentos hidroelétricos.

No contexto internacional, o movimento contra as centrais nucleares começa a ganhar uma expressão e adesão crescentes com a ocorrência de alguns acidentes nucleares graves e o conhecimento progressivo dos consequentes efeitos cancerígenos induzidos pela exposição contínua e excessiva à radioatividade. Em 1979, ocorre, como foi referido, o acidente nuclear de Three Mile Island; décadas antes, em 1957, aconteceu o acidente de Windscale, em Inglaterra. Em 1986, em Tchernobil, na então União Soviética, ocorre por falha humana o mais grave acidente da história das centrais nucleares. O segundo mais grave sobrevém, após um violento sismo e *tsunami*, na central de Fukushima Daiichi, no Japão, em 2011. Se a literatura académica já tinha classificado Three Mile Island como um “risco tecnológico maior” (LAGADEC, 1981, 47-54), Tchernobil e Fukushima vieram mostrar o perigo numa escala ainda mais elevada.

A dissensão sobre o nuclear inscreveu-se em diferentes mapas de compreensão do tema, esgrimindo-se posições a favor ou contra as centrais no que diz respeito à segurança, aos impactos ambientais, à confiança na ciência, na tecnologia e nos mecanismos de controlo, e às conceções de desenvolvimento e bem-estar socioeconómico. Em geral, os opositores do nuclear salientam os riscos de segurança, os custos de produção elevados, a longevidade da radioatividade dos resíduos nucleares e o legado às gerações vindouras, e defendem o aproveitamento de recursos energéticos renováveis e a eficiência energética; argumentam ainda que a energia nuclear constitui um simples adiamento de uma mudança

necessária, que passa por contrariar os níveis pouco sustentáveis e bulímicos de consumo associados aos estilos de vida. Por sua vez, os defensores do nuclear advogam que este é hoje uma tecnologia regulada e segura, que pode contribuir para combater o aquecimento global, devido à ausência de emissões de dióxido de carbono, e que, estando cada vez mais próximo o esgotamento das reservas de combustíveis fósseis, é o único meio capaz de assegurar os consumos energéticos em que assenta a sociedade contemporânea.

Os argumentos a favor do nuclear tiveram um apoio particularmente importante quando James Lovelock, um dos principais teorizadores do movimento ecologista mundial, publicou, em maio de 2004, o artigo de opinião “Nuclear power is the only green solution [A energia nuclear é a única solução verde]” no jornal britânico *Independent*. Nesse artigo, Lovelock defende que só o nuclear pode travar o aquecimento global, que os medos face ao nuclear são irracionais e injustificados, e que o tempo que resta ao planeta e a nós não é compatível com a procura e a experimentação de outras fontes de energia. Já o lado que se opõe ao nuclear tem vindo a alicerçar-se na ideia de que não é possível quantificar de forma precisa os perigos das centrais nucleares, e que, dados os seus potenciais efeitos ao longo do tempo, a ponderação de fatores éticos deve obrigatoriamente entrar na decisão sobre a sua aceitabilidade (a este propósito, veja-se a obra de Kristin Shrader-Frechette).

No início do séc. XXI, o nuclear volta a ser equacionado em Portugal. Decorria então o 16.º Governo constitucional, de curtíssima duração (julho de 2004-março de 2005), presidido por Pedro Santana Lopes. A proposta de construção de uma central nuclear foi tornada pública



em fevereiro de 2005, encabeçada pelo empresário Patrick Monteiro de Barros e apoiada pelo interesse de vários operadores privados estrangeiros. Estes defendiam que a central permitiria reduzir a dependência energética do país, que importa a totalidade dos combustíveis fósseis que consome, o que o torna particularmente vulnerável às oscilações do mercado petrolífero internacional. Os *media* noticiaram que a localização visada para a construção da central tinha sido Mogadouro, em Trás-os-Montes, nas margens do rio Douro. À época, foram organizados vários debates sobre o tema, como a conferência Energia Nuclear: o Debate Necessário (fevereiro de 2006), promovida pela Ordem dos Engenheiros com o apoio de várias associações empresariais. Os movimentos que se opunham, sobretudo associações ambientalistas como a Quercus, a Liga para a Proteção da Natureza, a Geota, a Gaia, a Campo Aberto, etc., só para mencionar algumas, estabeleceram nesta altura a Plataforma Não ao Nuclear. O contexto era o da rememoração do 30.º aniversário da manifestação de Ferrel, assinalado, inclusive, na esfera literária, com a publicação do livro *A Maldição das Bruxas de Ferrel*, de Mariano Calado, um romance de inspiração histórica cujo pano de fundo é precisamente aquela ação de protesto. O Governo que se seguiu, liderado por José Sócrates, não se mostrou interessado na opção nuclear e defendeu que tal questão não estava na agenda política, posição patente na Estratégia Nacional para a Energia (veja-se a Resolução do Conselho de Ministros n.º 169/2005, de 6 de outubro). A opção pelo nuclear não voltou a estar presente nos programas dos governos subsequentes, mas nas ações de protesto das associações ambientalistas portuguesas, e de certas franjas da população, o nuclear

continua a ressurgir pontualmente. Estas manifestações acontecem a propósito da central espanhola de Almaraz, dada a sua proximidade da fronteira portuguesa e a sua localização junto ao rio Tejo, ou de qualquer projeto relativo ao nuclear que esteja em discussão em Espanha e cuja localização esteja prevista para perto da fronteira, tal como aconteceu em finais da déc. de 80 do séc. xx, quando se contestou a instalação de um cemitério nuclear em Aldeadávila, nas margens do rio Douro.

Face à decisão de não construir uma central nuclear, à elevada dependência energética externa, e à importação de petróleo, Portugal tem respondido com a realização de avultados investimentos nas chamadas energias renováveis, como a hídrica, a eólica, a geotérmica e a energia de biomassa. Refira-se que, segundo as estatísticas da European Wind Energy Association, em finais de 2013, Portugal figurava no grupo dos 10 países com mais produção eólica na Europa, logo a seguir à Dinamarca e à frente da Holanda. No que concerne especificamente à produção de energia elétrica por via nuclear, o movimento antinuclear teve talvez a seu favor o facto de a vontade política nunca ter sido muito determinada. Na opinião de Jaime da Costa Oliveira, físico nuclear, autor de vários livros sobre o tema e coordenador da comissão de redação do já referido Livro Branco sobre centrais nucleares em Portugal, os fatores que impediram o avanço do programa nuclear por parte dos sucessivos governos foram os protestos em Ferrel, a extinção da JEN, a incapacidade de a EDP conduzir um programa nuclear, a promoção do carvão (dada a reconversão das indústrias consumidoras de fuelóleo e a decisão de usar aquele combustível na central de Sines), os acidentes nucleares no mundo e as polémicas em



Manifestação contra central nuclear em Ferrel, Peniche, 1976, *Jornal das Caldas*, 21 mar. 2012.

torno do Plano Estratégico Nuclear (veja-se a obra que Jaime da Costa Oliveira publicou em 2002).

A energia nuclear é uma tecnologia imensamente poderosa que abriu uma nova frente de vulnerabilidade à humanidade. Não raras vezes, as posições antinucleares são acusadas de provocar desnecessariamente o medo, mas, para os defensores destas posições, o desastroso é precisamente o escamoteamento do medo, enquanto heurística perante uma grande potência destrutiva.

Bibliog.: impressa: ANDERS, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der Zweiten Industriellen Revolution*, vol. 1, Munich, C. H. Beck, 1956; CALADO, Mariano, *A Maldição das Bruxas de Ferrel*, Águas Santas, Sempre-em-Pé, 2006; CORREIA, Paulo et al., *Energia Nuclear: Uma Opção para Portugal*, Lisboa, Bnomics, 2009; FAUSTO, *Madrugada dos Trapeiros*, Porto, Orfeu, 1977; LAGADEC, Patrick, *La Civilisation du Risque: Catastrophes Technologiques et Responsabilité Sociale*, Paris, Seuil, 1981; LAIA, Carlos, “Country perspective: Portugal”, in NETZER, Nina, e STEINHILDER, Jochen (orgs.), *The End of Nuclear Energy? International Perspectives after Fukushima*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung, 2011, pp. 57-61;

MENDES, José Manuel, e ARAÚJO, Pedro, “Nuclearidade, trabalho dos corpos e justiça: a requalificação ambiental das minas da Urgeiriça e os protestos locais”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 64, 2010, pp. 81-105; OLIVEIRA, Jaime da Costa, *A Energia Nuclear em Portugal: Uma Esquina da História*, Santarém, O Mirante, 2002; Id., *O Reactor Nuclear Português: Fonte de Conhecimento*, Santarém, O Mirante, 2005; “O povo de Ferrel diz não à central”, *O Arado*, 16 mar. 1976; ROLLO, Maria Fernanda et al., *Ciência, Cultura e Língua em Portugal no Século XX*, Lisboa, INCM/Instituto Camões, 2012; SHRADER-FRECHETTE, Kristin, *Burying Uncertainty: Risk and the Case against Geological Disposal of Nuclear Waste*, Berkeley, University of California Press, 1993; SOUSA, Alfredo de et al., *Centrais Nucleares em Portugal: Projecto de Livro Branco*, Lisboa, Ministério da Indústria e Tecnologia, 1978; **digital:** THE EUROPEAN WIND ENERGY ASSOCIATION, *Wind in Power: 2013 European Statistics*, 2014: http://www.ewea.org/fileadmin/files/library/publications/statistics/EWEA_Annual_Statistics_2013.pdf (acedido a 13 dez. 2014); GOMES, Francisco, “Evocada luta contra central nuclear em Ferrel”, *Jornal das Caldas*, 21 mar. 2012: <http://jornaldascaldas.com/evocada-luta-contra-central-nuclear-em-ferrel> (acedido a 26 out. 2016); LOVELOCK, James, “Nuclear power is the only green solution”, *Independent*, 23 maio 2004: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/james-lovelock-nuclear-power-is-the-only-green-solution-6169341.html> (acedido a 9 jun. 2014); “World nuclear power reactors & uranium requirements”, *World Nuclear Association*, 1 jun. 2014: <http://www.world-nuclear.org/information-library/facts-and-figures/world-nuclear-power-reactors-archive/reactor-archive-june-2014.aspx> (acedido a 1 ago. 2014).

HELENA MATEUS JERÓNIMO



Antinupcialismo

O antinupcialismo é uma corrente do séc. XX que critica o exclusivismo do modelo tradicional de família de proveniência ocidental, que assenta no casamento heterossexual monogâmico indissolúvel, valorizando outras formas de relações familiares alternativas ao casamento, de natureza temporária e não necessariamente constitutiva de vínculos jurídicos. *I.e.*, o critério da relevância jurídica das uniões, definindo modelos reguladores da vida social, é substituído pelas relações que assumem ou não natureza afetiva e das quais podem resultar filhos, reconhecidos em nome da verdade biológica, o que se contrapõe ao nupcialismo oitocentista. A procriação, neste sentido, é desvalorizada como pressuposto da união estabelecida. Importa atentar, a este propósito, no próprio conceito de casamento como elemento unificador das várias filosofias existentes. Aqui, o critério jurídico acabou por acompanhar a construção sociológica da instituição, embora não seja coincidente, podendo definir-se o casamento como “o acordo entre um homem e uma mulher feito segundo as determinações da lei e dirigido ao estabelecimento de uma plena comunhão de vida entre eles” (COELHO e OLIVEIRA, 2003, 212). É exatamente este instituto que vai ser objeto de crítica pela corrente em referência.

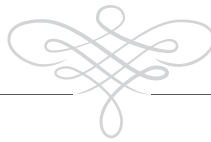
De salientar que o conceito de família adotado pela tradição ocidental é de suma relevância para a identificação dos princípios da corrente antinupcialista. Na realidade, o modelo de família ocidental a que nos reportamos não é, de forma

alguma, uniforme, pese embora se identifiquem alguns elementos comuns entre os Estados na segunda metade do séc. XX, como seja a prévia existência de casamento, em que os cônjuges iniciam a sua vida matrimonial separados fisicamente da família nuclear, com taxas de fecundidade menores face à primeira metade do séc. XX (SARACENO e NALDINI, 2001, 34). A contraposição das realidades familiares campestre e urbana é outro elemento importante para a compreensão desta matéria, que não deve ser esquecido.

O enquadramento cronológico da corrente começou a ser identificado a partir dos anos 60 do séc. XX, mercê da revolução sexual ocorrida em consequência do aparecimento, entre outros fatores de natureza económico-social, da pílula como método anticoncepcional, o que permitiu uma nova atitude das mulheres face aos modelos tradicionais de família. Outros elementos podem ser identificados para justificar o aparecimento da corrente: i) o neomalthusianismo, corrente mediante a qual se defendia que a explosão da natalidade conduziria a uma utilização abusiva dos recursos disponíveis, o que

*A Assinar o Registo (1920),
de Edmund Blair Leighton.*





apenas seria alterado com uma limitação dos nascimentos; por esta via se diminuiria a pobreza gerada pelo aumento populacional; ii) o feminismo, que tinha contribuído para o enaltecimento da posição da mulher na estrutura social e familiar, com o conseqüente afastamento da visão tradicional da esposa submissa na estrutura conjugal; este movimento terá originado igualmente uma rutura com a visão da maternidade enquanto função natural da mulher, a qual passa a ser encarada como uma prisão biológica que a própria deve combater; iii) por último, o niilismo proporcionou a relativização do pensamento, justificando um desapego das instituições tradicionais, nas quais o casamento naturalmente se integra.

A abertura verificada, na legislação de vários países europeus, pela admissibilidade da rutura do casamento através do divórcio auxiliou igualmente o entendimento de acordo com o qual o casamento não era o modelo exclusivo de vinculação familiar e, acima de tudo, aquele que garantia a felicidade possível, como fora defendido, quer na filosofia moral, quer na tradição cristã. Importa não esquecer que os sécs. XVIII e XIX haviam teorizado o casamento como o marco que iniciava a vida conjugal, no qual a coabitação era admitida e pelo qual se estruturavam os papéis do homem e da mulher. Era, aliás, no seio desta forma de coabitação que se legitimava a prole, sancionando-se com a ilegitimidade os nascidos fora do lar conjugal. A conjugalidade oficial marcava, assim, a vida dos casais, sendo reprovados os comportamentos que a afastavam como modelo jurídico de convivência (MATTOSO, 2001, 263). De referir que o início do séc. XX foi marcado por elevadas taxas de nupcialidade e por uma diminuição da idade média do casamento, tendência que se inverte a partir dos anos 60.

A valorização do papel da mulher na estrutura social em geral e na vida familiar em particular suscitou o aparecimento de novas questões relativas ao género, nomeadamente do poder reconhecido às mulheres para a organização dos respectivos percursos individuais. Por um lado, a possibilidade de as mulheres desempenharem uma profissão com independência económica justifica a escolha de caminhos alternativos ao casamento tradicional, assente numa natural inferioridade feminina face ao poder assumido pelo chefe de família. Por outro lado, o controlo feminino da vida sexual afasta as mulheres do casamento como único modelo de iniciação, o que motiva o aparecimento da vida pré-matrimonial, fazendo questionar a conjugalidade oficial. Em consequência, diminui a ilegitimidade na primeira metade do séc. XX, fator justificado nesta nova vivência da sexualidade. Passa, assim, a ser possível separar o casamento da procriação e da sexualidade, invertendo os pilares vigentes até à déc. de 60. A este propósito, Kaufmann fala no “casal a pequenos passos” (KAUFMANN, 2010, 44).

Em Portugal, o Código Civil de 1867 havia estabelecido a desigualdade jurídica de poderes entre os cônjuges, devendo a mulher obediência ao respetivo marido (art. 1185.º), situação que apenas foi alterada com o Código Civil de 1966, que veio a consagrar uma maior igualização dos cônjuges, positivamente instituída com a reforma de 1977. Saliente-se ainda o contributo dado pelo dec. n.º 1 de 25 de dezembro de 1910, que estabelecia, no seu art. 2.º, o casamento como um contrato civil, tendo a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa reconhecido efeitos civis aos casamentos católicos, embora não fosse admissível aos tribunais aplicar o divórcio nestes casamentos.

O movimento da emancipação da mulher, emergente na segunda metade do



séc. xx, contribuiu para a introdução da corrente antinupcialista na sociedade da época, ainda mais considerando que, tradicionalmente, são as mulheres que promovem a celebração do casamento. Na legislação, a presença da corrente em análise é visível na forma como se tutela uma matéria de significativa importância como o poder paternal. De acordo com a corrente nupcialista, pontualmente plasmada na ordem jurídica nacional, a filiação é definida pela prévia existência de uma conjugalidade oficial. Neste sentido estabelece o art. 1720.º do Código Civil de 1966, que presume a paternidade do marido da mãe, assentando na premissa de que os casados apenas se relacionam sexualmente entre si. Importa destacar o facto de estarmos perante uma premissa que pode ser afastada e, em consequência, fazer esquecer o critério nupcialista. Neste caso, será o elemento biológico a comprovar a existência de uma paternidade. Esta concessão demonstra que o referido Código não adota um critério nupcialista puro, uma vez que reconhece a possibilidade de afastamento da presunção, em nome da verdade biológica. É por isso admissível que se defina um indivíduo como *pater* [pai] apenas quando este é simultaneamente o *genitor* [genitor]. O Código denuncia alguma concessão às relações familiares paralelas ao casamento, uma vez que remete para a legislação especial vigente em matéria de união de facto. A aceitação destas formas alternativas ao casamento demonstra que este não é a única opção de união, reconhecendo-se a validade social e jurídica do casamento. A este propósito, há que atender aos vários tipos de convivência *more uxorio*, distinguindo, a partir dos anos 50 do séc. xx, as convivências pré-matrimoniais das existentes entre adultos, como nos referem Saraceno e Naldini, na sua obra *Sociologia da Família*, mencionando que, nos países ocidentais, o aumento das

primeiras é indiscutível. Trost, em *Cohabitation in the Nordic Countries*, salienta, aliás, que o casamento, de rito de passagem, se transformou em rito de confirmação, nem sempre necessário. A ausência de dados estatísticos, em alguns países, sobre este fenómeno impede, no entanto, que se possa efetuar uma análise rigorosa desta realidade. A emergência destas novas instituições influencia, assim, a atuação dos políticos e legisladores, uma vez que se veem confrontados com a dificuldade de atuar perante realidades cuja objetividade nem sempre se verifica nestas novas formas de família.

Importa considerar, ainda, duas perspetivas na corrente antinupcialista. Se, por um lado, é inegável, de um ponto de vista sociológico, que a assunção de relações à margem da conjugalidade oficial é uma realidade que tem vindo a crescer nas últimas décadas, o reconhecimento social e jurídico destas convivências não ocorreu no mesmo sentido. A aceitação da união de facto na legislação nacional não foi isenta de dificuldades, pela prevalência do casamento como meio juridicamente aceite de vida conjugal. Os críticos dos modelos alternativos de família referem que, pelo reconhecimento da união de facto, se legitima uma convivência em que os unidos se afastam voluntariamente do modelo tradicional de união, querendo beneficiar das vantagens associadas ao casamento sem a ritualização necessária ter sido observada. Os defensores deste reconhecimento invocam a identidade de conteúdo destas uniões face ao casamento, desconsiderando a ausência de formalização da união e invocando a necessidade de proteção do património comum adquirido pelos unidos durante a união, que ficaria desprotegido com o falecimento de um dos seus elementos. Importa, por isso, considerar que, embora a corrente antinupcialista exista dogmaticamente de



forma independente do reconhecimento jurídico, e, neste sentido, não se esgote neste objeto, a sua evolução ocorreu tendo em vista reivindicar do Estado a legitimidade das uniões existentes à margem do casamento.

Bibliog.: AGOSTINO, Francesco d', *Elementos para Una Filosofia de la Familia*, 2.^a ed., Madrid, Rialp, 2002; *Id.*, *Una Filosofia della Famiglia*, ed. rev. e aum., Milano, Giuffrè Editore, 2003; ARIÈS, Philippe, *A Criança e a Vida Familiar no Antigo Regime*, Lisboa, Relógio d'Água, 1988; COELHO, Francisco Pereira, e OLIVEIRA, Guilherme de, *Curso de Direito da Família*, 3.^a ed., vol. 1, Coimbra, Coimbra Editora, 2003; DUFOUR, Alfred, *Le Mariage dans l'École Allemande du Droit Naturel Moderne au XVIII^{ème} Siècle*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972; *Id.*, *Mariage et Société Moderne. Les Ideologies du Droit Matrimonial Moderne*, Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997; FLANDRIN, Jean-Louis, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 24.^o ano, n.^o 6, 1969, pp. 1370-1390; *Id.*, "Mariage tardif et vie sexuelle. Discussions et hypothèses de recherche", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27.^o ano, n.^o 6, 1972, pp. 1351-1378; *Id.*, "La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société", *Communications*, n.^o 35, 1982, pp. 102-115; *Id.*, *Famílias, Parentesco, Casa e Sexualidade na Sociedade Antiga*, 2.^a ed., Lisboa, Estampa, 1995; KAUFMANN, Jean-Claude, *Sociologie du Couple*, Paris, PUF, 2010; LEBRUN, François, *A Vida Conjugal no Antigo Regime*, Lisboa, Rolin, s.d.; MATTOSO, José, *História da Vida Privada em Portugal. A Época Contemporânea*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011; OLIVEIRA, Guilherme de, *Critério Jurídico da Paternidade*, Coimbra, Almedina, 2003; SARACENO, Chiara, e NALDINI, Manuela, *Sociologia da Família*, Lisboa, Estampa, 2001; SHORTER, Edward, *A Formação da Família Moderna*, Lisboa, Terramar, s.d.; VAQUINHAS, Irene, *Nem Gatas Borrulheiras nem Bonecas de Luxo. As Mulheres Portuguesas sob o Olhar da História (Séculos XIX e XX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2005.

MÍRIAM AFONSO BRIGAS

Antiobscurantismo

Sapere aude! (Ousa saber!) é máxima S horaciana que aparece na segunda carta da obra *Epistularum Liber Primus*, mais especificamente no v. 40, interpellando os que, tendo vencido meio caminho, devem atrever-se a usar o entendimento: "*Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude* [Vai a meio aquele que começou: ousa saber]". Kant fê-la insígnia da conquista pessoal no artigo "O que é o Iluminismo?" (primeira versão, 1783), quando a disseminação política e cultural deste movimento, um dos rostos do antiobscurantismo, há muito estava em curso, política e socialmente vitorioso na Revolução Francesa de 1789. Seus luminares eram os enciclopedistas gauleses e pensadores alemães, tão racionais quanto recusando o finalismo religioso. O sujeito, menorizado por culpa própria, sem coragem, tutelado por outrem e incapaz de se servir do seu entendimento (nesta adaptação de Kant vai uma ideia da filosofia como luz), na órbita de Igreja dogmática ou do absolutismo régio, teria vivido 10 séculos na escuridão até à queda do Império Romano do Oriente (1453), e nem a globalização quatrocentista por via marítima deixava de explorar e escravizar povos achados ou descobertos, o que só raros condenavam nos sécs. XVI e XVII.

O ensino escolástico (de *scola*, escola) do séc. IX e seguintes foi o principal alvo dos ataques humanistas, embora lhes fossem comuns os textos da Antiguidade. O seu método, aristotélico, assentava na *lectio*, leitura sobretudo da Bíblia, multiplicada em comentários de autoridades;



se sobrevinham dificuldades, confrontavam-se interpretações: a *quaestio* resolvia-se em *sic* ou *non*, após largos exercícios dialéticos e contraposições racionais à volta da *responsio* – o pró (*pro*) e contra (*sed contra*) de S. Tomás de Aquino (1225-1274) –, que animavam a *disputatio*, fosse no silêncio das deduções ou em aplaudidas provas públicas.

Mau grado a itinerância europeia dos melhores intelectuais – em que, pela tolerância como condição de um humanismo crístico universal, Erasmo (1466-1536) antecipava a tolerância do Estado requerida por Locke (1632-1704) –, já precetores de príncipes e nobres, ou docentes, entre nós desde o último quartel de Quatrocentos, o retraimento dos países católicos, com a emergência da Inquisição (em Portugal, entre 1536 e 1821) e os efeitos da contrarreforma, cristalizou o ensino até ao séc. XVIII. Neste ponto, é significativo o êxito mundial da *Gramática Latina* do P.^o Manuel Álvares, de 1572.

Perseverávamos na “luz eterna da razão”, segundo S.^{to} Agostinho (354-430) – inteligimos a partir da iluminação divina –, retomando o Um, a unidade de Plotino (c. 204-270), fonte de luz, em que entroncam o Deus de Boécio (c. 480-524), que confere unidade ao mundo, e a metafísica da luz de S. Boaventura (c. 1217-1274); mas, se fé e saber nem sempre se conjugaram, se uma criticável crença medieval dizia serem verdadeiros anjos, demónios e homens, olhe-se às conquistas medievais representadas no castelo, no mosteiro e no moinho; fixemo-nos nas catedrais góticas, em vitrais donde mana uma claridade especial, ou na invenção dos óculos a partir da teoria da luz de Roger Bacon (c. 1214-1292/94), para quem a experiência interior também é de iluminação divina.

Estes exemplos bastariam para arredar essa síntese grosseira de “idade das tre-

vas”, devida ao Renascimento, outra face dita antiobscurantista, como se a universidade europeia desde o séc. XII e “as navegações e as origens da mentalidade científica” (para parafrasear um título de A. J. Saraiva de 2010) trevas fossem.

A cisão de Lutero e outros ensombra a alma católica; como reação, a liberdade de pensamento é uma fábula, entre censura, índices de livros proibidos, fugas, conversões forçadas, prisões e fogueiras; o nosso Renascimento faz-se curto e pouco científico, já tingido do claro-escuro maneirista mais evidente na poesia e na pintura. O desespero assoma nos brincos da lírica cultista e carregados brilhos do barroco, na escultura retorcida, nos *trompes-l’oeil*, como verdades de fé. Passados dois séculos de Concílio de Trento (1545-1563), de monarquia dual (1580-1640) e de guerras da Restauração (1641-1668), até à arquitetura espetacular – que, no caso português, o ouro brasileiro alimentava desde 1699 –, o terramoto de Lisboa (1755) veio, dir-se-ia, pôr as coisas no lugar e urbanizar a razão.

Luís António Verney (1713-1792) lançara o *Verdadeiro Método de Estudar* em 1746, libelando contra a pedagogia jesuítica: não abolia o latim, mas ministrava-o de modo diverso, com outra gramática e novas autoridades; somava línguas orientais, sobretudo grego e hebraico, mas também francês e italiano; considerava que a retórica e a poesia esterilizavam as mentes e, sem receio, criticava o P.^o António Vieira, Camões, etc., propugnando por uma arte poética útil para a mocidade; o quadro nacional de filosofia, ciência e lógica, com que fecha a carta VIII e o 1.^o tomo, é desanimador. No 2.^o, mostra a metafísica inseparável da lógica e da física, a esta dedicando a carta X; ética, medicina (longo capítulo), direito romano, teologia e direito canónico



desembocam na síntese da carta XVI, ou método de regular os estudos da gramática à teologia. Se visa os rapazes, não esquece as mulheres e como instruí-las, não só nos estudos, mas na economia, com utilidade da república.

Desde 1540 em Portugal, fundamentais no ensino e na missão, os Jesuítas são expulsos por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) em 3 de novembro de 1759 (“Lei dada para a proscrição, desnaturalização e expulsão dos regulares da Companhia de Jesus, nestes reinos e seus domínios”). Emerge a imprensa periódica enciclopédica, ou da Ilustração; o marquês de Pombal altera os estatutos da Univ. de Coimbra (1772) e introduz disciplinas científicas; os estrangeirados (que nem sempre regressam, receosos de represálias) modelam uma nova era de conhecimento.

A poesia filosófica de Bocage (1765-1805), escondida entre a burlesca, a erótica e a satírica (só editada em 1854), oferece os dois manifestos-súmula do Iluminismo português, com o particular de nomes femininos no título: “Epístola a Marília” e “Cartas de Olinda e Alzira” pugnam pela felicidade contra o preconceito e a educação que menoriza, assume o direito ao corpo e ao prazer, em livre-arbítrio. Aquele, mais conhecido pelo primeiro verso, “Pavorosa ilusão da eternidade”, faz-se anticlerical e hino supremo à razão.

A alma romântica entremostrou suas profundezas e obscuridades plasmadas no elogio da noite, das trevas satânicas, de que o positivismo se riu, aportando brancas carnações, iluminando as cidades. Para lá de substituir a pregação unívoca do púlpito pela vária oratória parlamentar, de democratizar a escola e oferecer entretenimento à sociedade assente nas luzes do palco e do circo, o séc. XIX desenvolve os dispositivos que magnificam as

vias e os meios de comunicação, a começar pela emergente imprensa de massas.

Houve um interregno de “orgulhosamente sós” (1926-1974), que Barradas de Carvalho designou como *O Obscurantismo Salazarista* (a partir de artigos publicados em *Portugal Democrático* entre 1964-1970) e que afastou do país dezenas de universitários e escritores, enquanto perseguia e silenciava cá dentro. Sucederam atrasos lamentáveis, além do medo que se instilou por gerações, denegando aquela fórmula kantiana. Entretanto, sobrevoando a ciência em lenta recuperação, questionaram-na arautos de novas linguagens: fortuna editorial não significa ganho de causa, nem esclarecimento, como provou A. M. Batista (2002). Ganharam imenso as formas da mediação – do comentário à publicidade, da propaganda ideológica ao *marketing* –, transformando as indústrias cultural e educativa numa consumição de sujeitos que se julgam senhores do que consomem: de facto, a alma reificou-se, no império da razão instrumental de um novo Iluminismo, de um Deus que julgamos estar *online*.

Bibliog.: BATISTA, A. M., *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade*, Lisboa, Gradiva, 2002; CARVALHO, Joaquim Barradas de, *O Obscurantismo Salazarista*, Lisboa, Seara Nova, 1974; KUNZMANN, Peter et al., *Atlas de la Philosophie*, Paris, La Pochothèque/Le Livre de Poche, 1999; RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das ‘Luzes’*, Lisboa, INCM, 1988.

ERNESTO RODRIGUES

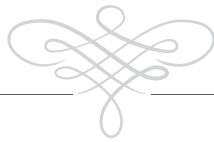




Antiocultismo

Oculto, o debate em torno do ocultismo e as medidas que cada época promove para dificultar ou para permitir o acesso a esse tema aos que por ele se interessam atravessam a história da cultura portuguesa, tal como de todas as sociedades humanas. O oculto é um aspeto que integra a experiência religiosa, mágica e mística, bem como a dinâmica da sociedade e a vida das pessoas. Integra também um conjunto de fenómenos anómalos que não é fácil categorizar, como luzes inexplicáveis no céu e encontros com seres não humanos, incluindo o ciclo vasto de aparições marianas e as manifestações de entidades salvíficas por altura de acidentes e dos estertores da morte que algumas pessoas experienciam. A história do pensamento científico, filosófico e religioso não se pode compreender no esquecimento da escrita esotérica devido à necessidade que autores de todos os séculos sentiram de proteger as suas obras de críticos, perseguidores e intérpretes de má-fé. O modo velado de transmitir uma ideia ou informação pode também justificar-se pela necessidade de proteger a mensagem (*e.g.*, em contexto diplomático, militar, náutico e político) e os seus destinatários (o conto infantil pode abordar preocupações de seres adultos numa linguagem velada acessível a crianças). Há textos, contudo, em que não é fácil determinar o que protegem, se os autores, se a mensagem, se os destinatários, se o sentido último do que é dito. A dificultar esta questão há também o problema constitutivo da interpretação. Um texto poderá ser obscuro ou ininteligível para

as pessoas que desconhecem a sua chave de leitura e poderá ser claro para os que a possuem. Mesmo que não existissem textos, religiões ou grupos humanos com interesses próprios não coincidentes com os interesses de outros grupos, ainda assim o oculto caracterizaria a vida humana. Os filósofos trabalham desde há muito tempo problemas como o das outras mentes (saber o que está a sentir e a pensar a pessoa que está ao lado e aceder à vida mental de animais não humanos), o do solipsismo (ter a certeza de que existe o mundo e as outras pessoas fora da minha experiência) e o da tradução (ter a certeza de que algo que se diz numa língua de uma forma é exatamente semelhante ao que se diz noutra língua de outra forma). As idades da vida humana são também naturalmente veladas umas em relação às outras: a vida dos adolescentes parece estranha às crianças, a vida das pessoas de idade avançada parece enigmática aos jovens adultos, etc. A estrutura da consciência humana individual também é atravessada por fenómenos de falta de transparência do sujeito a si mesmo (*e.g.*, saber que se sabe algo sem que se consiga expressá-lo; fazer algo muito bem numa determinada faculdade cognitiva, sem que se consiga fazer esse algo noutra faculdade; a atividade onírica; o conflito entre coração e razão), pelos acasos felizes, as coincidências significativas, a serendipidade, etc. É provável que este seja um traço da condição humana que está além das capacidades da inteligência do ser humano, fazendo parte da categoria de problemas que podem ser equacionados, mas que talvez nunca venham a ser solucionados. A representação científica, filosófica e teológica da ordem geral do ser pode dificultar ou auxiliar a integração do oculto na vida das comunidades. As categorias antigas de natural, preternatural e sobrenatural possibilitaram a



integração de muitos fenómenos; o processo científico da Modernidade tendeu a afastar as manifestações preternaturais e sobrenaturais como restos de superstições antigas.

As medidas que a sociedade portuguesa tomou contra o oculto, as práticas ocultistas e as muitas formas do segredo acompanham estas dificuldades. Não há a este respeito objeto científico único: as diligências de um general para desvendar o código de comunicações dos inimigos são manifestamente diferentes das medidas de instituições religiosas e políticas para controlar os praticantes de cultos alternativos, tal como a espionagem policial, militar ou industrial se destina a acabar com um determinado segredo. De um ponto de vista superficial, é o acesso ao interdito que irmana estas diligências. É difícil poucar o papel notável que o oculto, nas suas diversificadas manifestações, das superficiais às mais profundas, exerceu na arte, na filosofia, nas ciências, nas religiões públicas e secretas, e na dinâmica histórica das sociedades. A história das universidades europeias, por razões que se prendem com o debate intelectual da Modernidade e com a afirmação do paradigma da ciência galilaica, cartesiana e newtoniana, tendeu a hostilizar qualquer investigação sobre o oculto, com as consequências expectáveis na edição de livros e revistas, no estabelecimento do cânone do gosto, na atribuição legal de responsabilidades, etc. Há ainda muito a fazer para compreender a relação entre a ciência que se fez nas universidades europeias e as formas ancestrais de conhecimento.

Os vários sistemas de censura literária que o país conheceu ao longo de séculos pronunciaram-se sistematicamente sobre as diferentes manifestações do oculto e das práticas ou ciências a elas associadas, consideradas de um modo geral como superstições, nomeadamente adivinhação,

agouros, astrologia, bruxaria, consultas com o demónio, feitiçaria, idolatria, magia, nigromancia, pactos fáusticos, sortes, etc. Para além das questões teológicas, políticas e de mentalidade que estas disposições revelam, a racionalidade das mesmas presume que o que era proibido e censurado era real e exercia uma influência efetiva na vida das pessoas, pois, caso contrário, não se justificaria a repressão.

O *Vocabulário Portuguez e Latino* (1712-28), de Rafael Bluteau, apresenta uma definição de ocultismo que pouca os traços esotéricos do conceito, oferecendo um enquadramento filosófico do mesmo através da oposição entre o que se manifesta e o que se não vê. O verbete posiciona-se contra os defensores das qualidades, virtudes ou propriedades ocultas. Em particular, Bluteau critica os “maus filósofos” por denominarem propriedade oculta toda aquela de que veem os efeitos e ignoram a causa. Se fosse desse modo, afirma, “muitas qualidades manifestas mereceriam o nome de ocultas”. Este seria o caso da cor e do som. O absurdo desta definição deriva, do seu ponto de vista, de só existirem qualidades ocultas com referência a um determinado sistema de interpretação. Quanto ao sentido prototípico do termo “oculto”, o dos ramos do conhecimento que se dedicam a um alegado saber só acessível a poucas pessoas, Bluteau considera-os especulações e ciências vãs, dando como exemplos a cabala, a magia e a nigromancia (BLUTEAU, 1720, 31).

Ainda com mentalidade seiscentista, mas em obra póstuma publicada já no séc. XVIII, tal como a de Bluteau, D. Francisco Manuel de Melo revela no seu *Traçado de Ciência Cabala ou Notícia da Arte Cabalística* um grande interesse pelo oculto e pela tradição cabalística. A estrutura do mundo é mutuamente esclarecedora nas



suas partes: o visível é sinal do oculto e este pode ser apreendido por mediação do que se manifesta: “A natureza não é quem menos observa a regularidade entre as figuras, e os mistérios delas; [...] donde vemos que as fisionomias naturais poucas vezes enganam, reverberando na figura, e aspeto humano as qualidades intrínsecas, e ocultas” (MELO, 1724, 176). Vivendo tempos perigosos para curiosidades intelectuais pelo oculto, D. Francisco tem a preocupação de apartar claramente o estudo erudito da cabala das utilizações esotéricas dessa ciência oculta, nomeadamente na previsão de eventos: “a justa Cabala foi uma profunda meditação de mistérios ocultos deduzida de nomes, letras, números, e figuras dos livros divinos; e a injusta uma ficção Judiciária, que incertamente prognosticava do futuro por vãs observações, misturando o sagrado, e o profano” (*Id., Ibid.*, 35). Os mistérios das letras e da linguagem são uma das manifestações mais recorrentes do ocultismo. D. Francisco interessou-se por ele, mas haveria de acrescentar a tradição hermética ocidental, a linguagem das aves dos textos hagiográficos, as cartas de tocar de curandeiros como Luís de la Penha, os sinais do pacto luciferino, os anagramas e as composições combinatórias do barroco, os sinais perfeccionados em raptos místicos e rituais mágicos, e, já com mentalidade iluminista, a procura de cifras para facilitar as comunicações diplomáticas e náuticas, aceder às mensagens dos inimigos e dificultar o acesso dos mesmos às nossas mensagens.

O cuidado que D. Francisco revela nos seus estudos sobre a cabala judaica é importante, contudo, para outra linha de análise. A reserva dos intelectuais, o silêncio das academias e a autocensura dos autores são dificuldades que atravessam a história das medidas antiocultistas portuguesas. Seria importante rastrear também

o assunto no âmbito difícil da direção espiritual, dos retiros espirituais e das práticas de confissão. Muitas diligências contra manifestações de fenómenos ligados ao ocultismo poderão ter sido realizadas nos segredos dos confessionários, como mostra o texto de Domingos Barroso Pereira *Arte de Conhecer, e Confessar Feyticeyras* (c. 1745).

Toda a história das práticas exorcistas da Igreja Católica é uma vasta cruzada contra o mal substantivado e a possessão demoníaca, assunto que é, quiçá, a manifestação mais violenta do oculto. O interesse público por esse assunto é constante ao longo dos tempos, apesar dos ataques do cientismo positivista do final do séc. XIX. Os movimentos contra os milagres de Lourdes (Alfredo de Magalhães, Brito Camacho, etc.) e as aparições de Fátima (Tomás da Fonseca, João Ilharco, Mário de Oliveira, etc.) constituem uma amplificação do recato habitual com que se lida com os assuntos do oculto. O recato também é, neste âmbito, um fenómeno merecedor de estudo sistemático. Os silenciamentos da história muito rica e antiga das manifestações aparentemente marianas (*e.g.*, o caso da Asseiceira, perto de Rio Maior, em 1954) talvez possam ser categorizados como diligências antiocultistas, tal como o hipotético aproveitamento religioso de fenómenos não religiosos na sua essência. Nada dizer, pouco dizer e dizer de modo diferente poderão ser as ferramentas mais eficazes dos movimentos contra as manifestações do oculto. A questão do número das pessoas envolvidas não pode também ser esquecida; uma coisa são diligências contra pessoas individuais que de algum modo se cruzaram com o oculto, outra muito diferente são medidas contra grupos inteiros (bruxas, cabalistas, espíritas, feiticeiros, magos, maçons, etc.). Há que notar a raridade de processos inquisitoriais



contra grupos específicos devido a interesses pelo oculto, como o grupo com traços apocalípticos do heresiarca João Pinto, de São Martinho de Vale de Bouro, na segunda metade do séc. XVIII. O caso de Soalhães, de 1934, envolveu violência de uma parte da população dessa aldeia do concelho do Marco de Canavezes contra uma mulher bonita que alegadamente estaria possuída pelo demónio: Joana foi queimada viva devido à crença dos aldeões de que esse seria o modo correto de exorcizar o demónio. O caso inspirou a peça de teatro de Bernardo Santareno, *O Crime de Aldeia Velha*, de 1959, e a sua adaptação ao cinema por António Cunha Teles e Manuel Guimarães, em 1964.

A complicar a perceção deste assunto, há ainda a dissonância entre discursos e comportamentos públicos, por um lado, e crenças e atividades privadas, por outro lado. Pense-se em personalidades como a do marechal duque de Saldanha, pioneiro da homeopatia em Portugal; a do diplomata visconde de Figanière, introdutor da teosofia em Portugal; a dos médicos Amélia Cardia e António J. Freire, interessados no espiritismo; ou a do político republicano Afonso Costa, que teve uma atividade política claramente antirreligiosa e, na sua vida particular, cultivou também interesses espíritas. Muitos outros exemplos poderiam ser dados. A situação contrária, de autores aparentemente espiritualistas em público mas cétricos ou totalmente descrentes no segredo das suas consciências, é manifestamente de estudo difícil. Talvez existissem inquisidores descrentes, apesar das muitas formas de controlo das consciências; nunca se saberá. Como não é possível garantir a sinceridade dos discursos públicos, é provável que muitas pessoas com atividade antiocultista tivessem crenças particulares com estima pelo oculto, ou até mesmo encontros com fenómenos não

suscetíveis de explicação nos quadros da ciência moderna. Uma categoria própria é constituída pelos casos em que o indivíduo não se interessa pelo oculto, mas em que o oculto se interessa pelo indivíduo, parecendo acompanhar o seu destino; é o caso, em registo literário, da feiticeira de Smolensko, personagem de um dos contos de *O Major Napoleão*, de Manuel Pinheiro Chagas (1872). A chegada à Presidência da República de Manuel de Arriaga parece ter sido prevista em sessões espíritas muitos anos antes, como demonstrou a investigação de Joaquim Fernandes em *Portugal Insólito*. Nestes casos, haveria que esclarecer se as vidas desses indivíduos, aparentemente alheias das solicitações que outras dimensões da realidade têm a seu respeito, poderão ser consideradas um distanciamento inconsciente ou deliberado em relação à iniciativa das entidades ocultas, uma recusa em aceitar o contacto com elas, e, indiretamente, uma manifestação de antiocultismo. Como se vê, o facto de uns se dizerem praticantes do ocultismo e outros se posicionarem contra o assunto não deverá ser apreciado de forma linear.

A questão da origem das medidas antiocultistas é também muito relevante. É manifestamente difícil encontrar medidas que tenham a sua origem exclusivamente em Portugal; o controlo das manifestações da religiosidade popular, a Inquisição, os índices censórios, as medidas contra o secretismo das reuniões, etc., atravessam a cultura ocidental. Deste ponto de vista, o antiocultismo português revela uma influência estrangeira constante, como se esperaria de uma nação tradicionalmente aberta ao mundo. Estão ainda por fazer, contudo, estudos específicos sobre a receção, na cultura intelectual portuguesa, de movimentos importantes do antiocultismo europeu, nomeadamente a obra dos grandes



demonólogos (o *Malleus Maleficarum*, de Krämer e Sprenger, certamente, mas também Bodin, Boguet, Del Rio, Guazzo, Nider, Remy, Sinistrari, von Spee, Wyer, entre outros). Tendo em atenção a vastidão das Descobertas e a extensão dos territórios ultramarinos, a relação dos Portugueses com as práticas ocultas das terras que alcançaram também não está suficientemente estudada, o mesmo não acontecendo com a percepção que se teve das religiões locais.

No século em que o Cavaleiro de Oliveira afirmava que “[a]os doutores das ciências ocultas basta dizerem na era presente que as conhecem para serem estimados” (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1855, III, 11), e em que ele próprio deu uma grande atenção aos fenómenos metapsíquicos e da religião popular, surgiram novas conceções, novos métodos e princípios científicos, bem como inovações no âmbito da medicina, e começou a assistir-se ao desenvolvimento de uma crítica aos métodos praticados em Portugal. No universo da medicina, a questão do oculto foi decisiva para a emergência da ciência médica moderna. A percepção que se tem de tal disciplina como um corpo de saberes unitário com o monopólio sobre os assuntos da saúde é posterior à segunda metade do séc. XIX. Sempre existiram muitas formas de medicina em todo o mundo. A medicina ocidental teve de se impor através da demonstração da bondade científica da sua leitura dos fenómenos e da eficácia das suas formas de terapia, mas também através do conflito contra outras formas de entender as doenças e os infortúnios. A repressão das curas mágicas aconteceu durante séculos, se bem que tenha atingido o seu maior desenvolvimento durante o Iluminismo e o séc. XIX, no contexto das polémicas entre ciência e religião. Luís António Verney, em *Verdadeiro Método de Estudar*,

desenvolve um ataque sistemático contra a utilização, no âmbito da medicina, de remédios de segredo em Portugal, país em que, do seu ponto de vista, “o abuso dos remédios tem chegado a termos que não se pode suportar”. A questão dos remédios de segredo é uma parte decisiva da argumentação de Verney contra a medicina galénica e a favor de uma medicina iatromecânica que considere “o corpo humano como uma máquina” (VERNEY, 1952, 43). Neste âmbito, Verney, através de um processo de ridicularização dos métodos e dos remédios utilizados por boticários, mezinheiros, médicos galénicos, charlatães e segredistas, como Curvo Semedo, procurava desenvolver uma advertência contra a tradição de utilização de remédios cuja composição não seguia critérios científicos e que prometiam efeitos miraculosos e a cura de todas as doenças. Para o autor, os remédios secretos não eram senão imposturas, na medida em que a sua criação implicava a utilização de muitos componentes sem que os médicos tivessem uma clara noção de qual desses componentes produzia o efeito desejado no organismo, recomendando que “de médicos segredistas deve fugir todo o homem como de coisa suspeitosa” (*Id., Ibid.*, 53).

O ceticismo em relação ao valor dos remédios de segredo era partilhado pelo médico António Nunes Ribeiro Sanches. Nos seus *Apontamentos para Estabelecer-se Um Tribunal e Colégio de Medicina*, denuncia a falta de cuidado na preparação dos medicamentos: “não se conhece comércio algum mais sujeito a danificação, a falsificação das mercancias do que dos remédios símplices ou compostos, o que vulgarmente se chamam drogas” (SANCHES, 1966, 92). Com carácter de urgência, advoga que um tribunal médico superintenda à “composição e distribuição dos remédios compostos e químicos”



(*Id., Ibid.*, 94). No tempo de D. Maria I, a lei “pela qual manda criar a Junta do Protomedicato, extinguindo os empregos de Físico-Mor e Cirurgião-Mor do Reino”, de 17 de junho de 1782, foi decisiva para acabar com os remédios de segredo. Medidas da própria Junta, como o edital “mandando que os médicos, cirurgiões, farmacêuticos, etc., apresentem os seus títulos perante a mesma Junta”, de 23 de julho de 1782, iniciou a era do controlo corporativo das profissões ligadas à prestação de cuidados de saúde, advertindo que, caso os títulos não fossem apresentados pelos profissionais, se deveria “proceder contra eles como for justiça”. Um teórico da medicina, como José Henriques Ferreira, publica o seu *Discurso Crítico em que Se Mostra o Dano Que Tem Feito aos Doentes, e ao Progresso da Medicina em Todos os Tempos, a Introdução e Uso de Remédios de Segredo, e Composições Ocultas, não só pelos Charlatães, e Vagamundos, mas também pelos Médicos, Que os Têm Imitado*, de 1785. O título longo é um programa de ação contra os segredistas que preparam e vendem remédios secretos, do tipo de “elixires de longa vida, tesouros da boca, essências divinas, quintas-essências, águas angélicas” (CARVALHO, 1917, 72). Também o seu irmão, o médico Manuel Henriques de Paiva, na tradução anotada que fez de uma obra de Tissot, considera que os segredos como as águas febrífugas, “ou são invenções de charlatães ou de médicos ambiciosos” (PAIVA, 1786, 355).

José Agostinho de Macedo pronunciou-se sobre várias formas de ocultismo. Em 1810, em *Os Sebastianistas: Reflexões sobre esta Ridícula Seita*, critica a utopia sebastianista do rei oculto (↗Antissebastianismo). É, contudo, a sua luta contra a maçonaria que mais o irá ocupar (↗Antimaçonismo). Na edição que fez da obra do abade Barruel, considera os maçons “os motores invisíveis das calamidades ge-

rais da Europa” (MACEDO, 1810, 3). Em *O Homem, ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, perspetiva o oculto de um ponto de vista epistemológico e ontológico. Denunciando a impotência da razão humana perante a dimensão oculta da natureza e da ordem geral do ser, desabafa que “tudo é sombra, enigma e ignorância”, mas também “abismo” e “escuridão espantosa” (*Id.*, 1815a, 4, 8 e 9). Nas suas *Cartas Filosóficas a Ático*, de 1815, compara o ser humano a um manuscrito com uma língua inteiramente incógnita de que não se tem “o mais pequeno vislumbre sobre a sua significação” (*Id.*, 1815, 248). Um pensamento filosófico que não esconde o problema da impotência da razão tem valor duradouro. O lado positivo desta denúncia é a afirmação do oculto como horizonte permanente da inteligência humana. Como não se vê que a denúncia não seja verdadeira, segue-se que o oculto talvez devesse aproximar-se do centro das investigações filosóficas e científicas.

Opinião muito diferente tinha o desembargador vintista Manuel Borges Carneiro, que considerava que a racionalidade que se manifesta na filosofia tem força suficiente para acabar com todas as manifestações do oculto, por ele consideradas contos de velhas, delírios, sandices, ignorância, ridicularias, e “montão de princípios escuros, pueris e arbitrários de que não pode resultar efeito algum real” (CARNEIRO, 1820, 9-10). A sua crença era a de que “o luzeiro da filosofia” irá descobrir os “segredos e forças ocultas da natureza” e anunciar à humanidade “de quanto é capaz sem intervenção da magia fabulosa” (*Id., Ibid.*, 7). Borges Carneiro tem uma atitude militante e sem distância crítica perante as suas próprias afirmações. A oposição que descreve entre filosofia e magia fabulosa não explica a continuidade multissecular da presença do oculto na vida das sociedades, nem o



paradoxo de, perante uma ciência futura, qualquer ciência do passado parecer supersticiosa, porque, nas suas palavras, “nós passaríamos por mágicos na opinião dos bárbaros que nos sucedessem” (*Id., Ibid.*, 8). Mais tarde, já no séc. xx, a terminar a Primeira Guerra Mundial, José Augusto Correia critica os mistérios antigos aos quais, do seu ponto de vista, a maçonaria e outras associações secretas foram buscar os seus rituais iniciáticos. Para Correia, tratou-se de uma impostura dos sacerdotes para salvar “a essência e as fórmulas das religiões”, aumentado a influência sacerdotal (CORREIA, 1918, 308). Estas manifestações de parte da elite intelectual do país contribuíram para o processo de secularização da sociedade, afastando as referências ao oculto para as margens da percepção pública. Outra tendência relevante, mas de sinal contrário, foi a convicção de que os eventos sociais são determinados por interesses ocultos. Há várias manifestações destas crenças, desde a providência de Deus que vigia a história humana, pelos conventículos de bruxas e associações secretas, até às contemporâneas teorias da conspiração.

A elite eclesiástica do país deixou progressivamente de se interessar por comportamentos mágicos e outras manifestações ocultas; o que a preocupava eram as associações secretas com atuação política e influência social. A bula de Leão XII *Contra os Pedreiros Livres*, de março de 1825, publicada em Portugal em 1828, faz a recolha das medidas passadas da Santa Sé contra as associações secretas. Destaca-se, assim, a bula *In Eminentí*, de abril de 1738, que alertava pela primeira vez contra os gravíssimos danos que as atividades ocultas de associações secretas causam ao sossego temporal dos Estados e à saúde espiritual das almas, nomeadamente: perverter o coração dos simplices; assestar ocultamente os inocentes; tramar

iniquidades; e minar a casa comum como ladrões. Em conformidade com este entendimento das atividades ocultas, Clemente XII condena e proíbe, sob pena de excomunhão, as sociedades, juntas, ajuntamentos, congregações, assembleias e conventículos secretos onde se propaga a herética pravidade. A bula *Providas*, de Bento XIV, de março de 1751, denuncia a associação de homens de qualquer religião ou seita, alertando para a perda da pureza da religião católica. De acordo com Leão XII, especialmente danoso é “o vínculo apertado e impenetrável do segredo com que ocultam o que se faz em seus conventículos” (LEÃO XII, 1828, 19). A bula *Ecclesiam a Iesu Christo*, de setembro de 1821, volta-se contra a seita dos carbonários e contra as associações secretas que nascem no âmbito das universidades. Estas “seitas furiosas e detestáveis” desprezam o poder legítimo, consideram Cristo como escândalo ou loucura, defendem a não existência de Deus e a morte da alma juntamente com o corpo. Pio VII aproxima os membros aos priscilianos e a outras classes de hereges antigos, acreditando que eles enganam “os fiéis com uma filosofia mundana” (*Id., Ibid.*, 27). Em poucas páginas, boa parte da história da Europa, de Prisciliano, que teve ação importante na Hispânia ocidental do séc. iv, até ao séc. xix, fica irmanada contra o mesmo perigo de associações cuja atividade oculta é alegadamente causadora de grandes danos. A isto haveria de acrescentar, na sequência do Concílio de Trento, as várias edições do índice tridentino; a bula *Benedictus Deus*, de Pio IV, de 1564, cuja regra 9.^a proíbe todos os livros sobre aeromancia, astrologia judiciária, geomancia, encantamentos mágicos, hidromancia, nigromancia, onomancia, piromancia, quiromancia; e a bula *Coeli et Terrae*, de Sixto V, de 1612. Estas bulas e outros diplomas de teor



semelhante obrigavam toda a cristandade, tendo sido adequadas localmente pelas constituições sinodais dos bispados.

Ainda no séc. XIX, a redação do jornal *O Eco*, e.g., manteve uma pequena polémica com o jornal *O Correio de Lisboa* sobre o papel dos clubes secretos nos assuntos públicos. *O Eco* defendia a importância dos clubes secretos porque, se se acabasse com a influência política desses clubes, só se estaria a dar início à influência política de outros interesses ocultos. O âmbito dessa influência estava bem delimitado: tratava-se do “*poder oculto que governa o governo português*” e do papel que os clubes secretos podem ter na orientação da opinião pública. Afirma o redator que “o poder que substituísse o *poder oculto*, por certo seria mais oculto, mais secreto e mais tenebroso do que qualquer outro” (*O Eco*, 5 set. 1839, 6775). Generalizando o seu ponto de vista, o articulista defende que “esse *poder oculto* tem sido e é essencialíssimo”. As associações secretas teriam a função de prevenir a rebelião do corpo social, uma “*rebelião dos membros do corpo humano contra o estômago*” (*Ibid.*, 6776). Em contexto aparentemente diferente e mais idóneo, o médico Manuel Bento de Sousa faz, no seu *A Parvónia*, de 1868, a coberto do pseudónimo Marcos Pinto, a caricatura das reuniões da Academia das Ciências de Lisboa, a qual “celebra de noite as suas sessões, que são secretas como as de qualquer *chafarica*” (PINTO, 2007, 161). É por esses anos (c. 1881) que a palavra “chafarica” assume o significado de loja maçónica. Os sócios, verdadeiros “aventuradas das trevas”, caminham “pelas ruas mais desertas e cosidos com as paredes”, escondendo-se pelas sombras. O que fazem dentro de paredes também é descrito com mordacidade: “supõe-se que dormem, revelando-se-lhes em sonhos as grandes verdades sobre as quais escrevem, depois de acordados, suculen-

tas memórias” (*Id.*, *Ibid.*). A suspeita de que os assuntos públicos e a sequência dos eventos são determinados por entidades desconhecidas com interesses insondáveis é recorrente na sociedade portuguesa. Nem a atividade dos académicos mais racionais escapou a essa suspeita. É fácil encontrar esse tipo de debates noutras épocas históricas, nomeadamente por ocasião da aprovação da lei de José Cabral contra as associações secretas (lei n.º 1901, de 21 de maio de 1935), mas também na segunda metade do séc. XX e no início do séc. XXI.

As críticas ao secretismo das associações filantrópicas de acesso reservado atravessam a história portuguesa contemporânea, dois séculos depois das polémicas de José Agostinho de Macedo. Sinal disso são as críticas que o cardeal-patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, fez na sua nota pastoral da Quaresma de 2005. D. José mostrava o seu desgosto pela realização de um ritual maçónico, em setembro de 2004, na capela mortuária da basílica da Estrela, antes do funeral do juiz conselheiro Luís Nunes de Almeida, membro do Grande Oriente Lusitano. Uma parte importante dessa nota pastoral de D. José versou a “Maçonaria e a definição do sentido da História”. O desgosto público do patriarca derivava de “o Grão-Mestre da Maçonaria, com o nosso desconhecimento”, ter convocado “para um ‘ritual maçónico’, em honra do defunto, a realizar num espaço da Basílica. Esta iniciativa, que considero imprudente e indevida, provocou indignação em muitos católicos, que incessantemente têm pedido um esclarecimento da Hierarquia da Igreja” (POLICARPO, 2005). A nota pastoral não menciona a questão do segredo e do oculto, mas infere-se que a realização de um ritual de acesso restrito nos espaços da basílica provocou indignação em alguns católicos. Sinal dos tempos, este tipo



de críticas limita-se ao campo das lutas de poder na sociedade, em que uns grupos lutam pela influência ou aquisição de poder contra outros grupos. Esta é a versão superficial do oculto, muito distante da riqueza que o tema desvelou ao longo de séculos.

Portugal, contudo, ainda não teve personalidades que inventariassem sistematicamente os eventos que não podem ser objetos das ciências padronizadas, ao modo do norte-americano Charles Fort, porque parecem acontecer apenas uma vez e não são suscetíveis de reiteração. Fort, nos jornais de língua inglesa que passou em revista, não se esqueceu de anotar os poucos casos portugueses de eventos anómalos cuja notícia atravessou o Atlântico (pedras relâmpago, chuva de meteoritos, ausência de restos mortais das pessoas que desapareceram no cais de Lisboa por altura do terramoto, registo astronómico de corpos desconhecidos que atravessaram o disco solar e dois casos de vampirismo). Infelizmente, a comunidade secreta portuguesa, como se poderia denominar na tradição da *Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies* do seiscentista escocês Robert Kirk, ainda não foi suficientemente estudada. Não parece existir um modo de conciliar o imaginário profundo do povo português e a sua reverência multissecular para com o numinoso com a racionalidade que se estruturou a partir do início da Modernidade. Neste sentido, todo o sistema oficial de ensino português pode ser interpretado como uma manifestação da racionalidade antilocultista. Existiram, certamente, desde os tempos seiscentistas do erudito Jorge Cardoso, autor do *Agiologio Lusitano dos Santos e Varões Ilustres em virtude do Reino de Portugal e Suas Conquistas* (1652-66), tentativas de sistematizar a recolha das manifestações evanescentes de fenómenos de etiologia oculta e das

suas representações complementares na linguagem e em obras de cultura e pensamento. Como seria expectável, toda a realidade para que apontam essas manifestações passa despercebida às formas de cultura e de racionalidade que dominam os sistemas de ensino. O imaginário (popular, romanesco, cinematográfico, etc.), contudo, nunca deixou de representar essas manifestações.

É difícil retirar conclusões da experiência portuguesa das medidas de antilocultismo. A influência cultural estrangeira é evidente; a relação com a conquista de alguma forma de poder é inquestionável; a invisibilidade das práticas ocultas dos territórios que em algum momento tiveram relações privilegiadas com Portugal também é identificável; a dimensão popular do fenómeno combatido é discernível, sobretudo quando comparada com a quase total ausência de medidas contra grandes ocultistas, cabalistas, magos ou alquimistas. Causa surpresa, a este respeito, a falta de testemunhos portugueses sobre personalidades da estatura esotérica de um John Dee, de um conde de Saint Germain, de um Alessandro Cagliostro ou de uma Helena P. Blavatsky, com a exceção notável de Fernando Pessoa, que motivou a passagem de Aleister Crowley por Portugal. Impõe-se, pois, a questão derradeira sobre o sentido último das medidas contra o oculto. Simplificando excessivamente um assunto vasto, o oculto existe ou é um assunto sem referente. No primeiro caso, todas as medidas contra ele estão condenadas à partida, porque haveria uma iniciativa de hipotéticas entidades sobrenaturais (motivo recorrente na providência divina, na tentação demoníaca, no pacto fáustico, nas narrativas de raptos por extraterrestres, etc.); no segundo caso, combater algo que pode não ter existência real no mundo diz muito sobre a racionalidade humana.



John Dee (1527-1608).

O exercício contrafactual obrigatório é o de imaginar a história cultural portuguesa sem medidas contra o oculto, ou com medidas contra o oculto cujo sucesso garantisse o desaparecimento completo do assunto nos séculos a seguir. O que seria diferente? O que ganhou a cultura portuguesa numa guerra de vitória impossível contra o oculto? A resposta a estas e a muitas outras questões é certamente impossível, tal como é provável que o sentido último deste assunto infinito possa nunca vir a ser conhecido.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Pública de Évora, cód. CXXIII/2-8, Domingos Barroso Peireira, *Arte de Conhecer, e Confessar Feyticeyras*; **impresa:** BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário Portuguez e Latino: Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico...: Autorizado com Exemplos dos Melhores Escritores Portugueses, e Latinos...*, vol. VI, Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1720; CARNEIRO, Manuel Borges, *A Magia e mais Superstições Desmascaradas*, Lisboa, Typ. Lacerdiana, 1820; CARVALHO, Augusto da Silva, *Médicos e Curandeiros*, Lisboa, Tip. Adolfo de Mendonça, 1917; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Cartas Familiares, Historicas,*



Conde de Saint Germain (1712-1784).

Políticas, e Criticas, t. I-III, Lisboa, s.n., 1855; *Id.*, *Recreação Periódica*, pref. e trad. Aquilino Ribeiro, 2 vols., Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922; CHAGAS, M. Pinheiro, *O Major Napoleão*, Lisboa, Livraria de Campos Júnior, 1872; CORREIA, José Augusto, *Ciência e Literatura*, Lisboa, Imprensa de Manuel Lucas Torres, 1918; *O Eco*, 5 set. 1839; FERNANDES, Joaquim, *História Prodigiosa de Portugal. Magia e Mistérios*, vol. I, Vila do Conde, QuidNovi, 2012; *Id.*, *História Prodigiosa de Portugal. Magias e Mistérios*, vol. II, Vila do Conde, Verso da História, 2015; *Id.*, *Portugal Insólito. Enigmas, Crenças, Experiências Sobrenaturais e Outros Mistérios*, Barcarena, Manuscrito, 2016; FORT, Charles, *The Complete Books of Charles Fort*, New York, Dover, 1974; LEÃO XII, *Bulla do Santissimo Padre Leão XII. Contra os Pedreiros Livres. Mandada Publicar pela Piedade, e Decidido Amor á Religião, e ao Throno da muito Alta, e Augusta Imperatriz e Raynha, a Senhora Dona Carlota Joaquina de Bourbon*, Lisboa, na Regia Typ. Silviana, 1828; MACEDO, José Agostinho de, *O Segredo Revelado, ou Manifestação do Sistema dos Pedreiros-Livres e Iluminados*, 2.^a ed., pt. I, Lisboa, Imprensa de Alcobia, 1810; *Id.*, *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, Impressão Régia, 1815; *Id.*, *O Homem, ou os Limites da Razão: Tentativa Filosofica*, Lisboa, na Impressão Regia, 1815a; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal*



Alessandro Cagliostro (1743-1795).

nos Séculos XVII e XVIII, Dissertação de Doutoramento em Literatura e Cultura Portuguesas apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2001; MELO, Francisco Manuel de, *Tratado da Ciência Cabala*, Lisboa, Oficina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1724; PAIVA, Manuel Joaquim Henriques de, *Aviso ao Povo acerca da Sua Saúde, por Monsieur Tissot*, t. I, Lisboa, Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1786; PINTO, Marcos (pseud.), *A Parvónia: Recordações de Viagem*, Lisboa, Frenesi, 2007; SANCHES, António Nunes Ribeiro, *Obras*, vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966; SEMEDO, João Curvo, *Polyanthea Medicinal, Noticias Galenicæ, e Chymicæ Repartidas em Tres Tractados*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1697; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, ed. António Salgado Júnior, vol. IV, Lisboa, Sá da Costa, 1952; WALKER, Timothy D., *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: a Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2013; **digital**: POLICARPO, José da Cruz, “Nota pastoral do cardeal-patriarca de Lisboa para a Quaresma: a Páscoa da eucaristia”, *Patriarcado de Lisboa*, 22 jan. 2005: http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/print_obj.php?id=100&tem=112 (acedido a 28 nov. 2015).

MANUEL CURADO

Antiopusdeísmo

Falar de uma movimentação anti-Opus Dei, *i.e.*, de uma corrente de oposição e hostilidade, presente na imprensa e na opinião pública por ela recolhida e plasmada, ao Opus Dei, não colide com o reconhecimento do facto mais significativo de que há que tomar nota em relação a esta realidade da Igreja, que é a sua celeridade difusão e crescimento, dada a diversidade dos países e ambientes sociais em que floresce, a par do inegável reconhecimento que lhe tem merecido dentro da Igreja o seu labor apostólico e, ainda para lá dela, o serviço que presta em âmbitos como os da educação, da cultura e investigação científica e do desenvolvimento.

Não é, de facto, exclusivo do Opus Dei, mas caracterizou o surgimento e o percurso de numerosas instituições da Igreja Católica – tão importantes e prestigiadas como a Companhia de Jesus – a oposição, a crítica e a calúnia, inclusivamente da parte da própria hierarquia da Igreja e de entidades eclesiais.

Antes de elencar e compreender estas críticas, é indispensável ter presentes os traços essenciais do perfil positivo da realidade cuja projeção negativa nos propomos conhecer, *i.e.*, a identidade, as finalidades, os campos e moldes de atuação do Opus Dei, tal como são apresentados pelos seus membros e pelos seus representantes.

O OPUS DEI: BREVE PERFIL POSITIVO

O Opus Dei é o fruto de uma intuição espiritual do jovem sacerdote espanhol Josemaría Escrivá de Balaguer, cujo conteúdo essencial é uma compreensão da vocação



universal à santidade, e, portanto, de um chamamento à santificação no meio do mundo, através das atividades quotidianas e particularmente do trabalho profissional, colocando Cristo “no cume de todas as atividades humanas” (BALAGUER, *Caminho*, n.º 28). Enquanto estrutura organizada, o Opus Dei não tem, pois, nenhum objetivo diferente desta finalidade espiritual. Como ramo da árvore da Igreja Católica, tem a missão apostólica comum a toda a Igreja que é a difusão do evangelho de Cristo e a transformação do mundo segundo essa mensagem, bem como a comunicação do seu particular tesouro espiritual (à imagem de muitas outras obras e carismas da Igreja), caracterizado, entre outros, pelo referido aspeto essencial da santificação das atividades quotidianas. Os membros do Opus Dei são, pois, pessoas que fazem parte de uma mesma família espiritual, quer vivam em celibato apostólico, não deixando por isso de exercer uma profissão – é o caso dos chamados numérários e agregados –, quer sejam casados, designando-se supranumérários. Dado fundamental é o facto de não deixarem, nem uns nem outros, de ser leigos, sendo precisamente a plenitude da vocação de batizado leigo, no cumprimento dos deveres profissionais e familiares e no apostolado, que está em causa na espiritualidade e missão específicas do Opus Dei. Por esta razão, os membros da instituição não têm nenhum sinal externo que os identifique, ao contrário dos religiosos – facto em que se reconhece facilmente o pretexto da acusação-tipo de secretismo – e a mesma razão explica, ao menos em parte, que os edifícios nos quais se desenvolvem as atividades do Opus Dei não sejam imediatamente identificáveis como edifícios de uma entidade católica, dada a ausência de símbolos religiosos exteriores e o carácter profano, neutro, dos nomes com que são designadas as casas e as obras.

Em termos de configuração jurídico-canónica, o Opus Dei reveste, depois de experimentar alguns formatos provisórios, a forma de uma prelatura – um tipo de circunscrição eclesíastica que é estabelecido por exceção relativamente à primeira forma que assumem as igrejas particulares, *i.e.*, às dioceses, para prover às necessidades específicas de um território (prelatura territorial) ou de um determinado grupo de fiéis (prelatura pessoal). Equiparadas, portanto, às dioceses, as prelaturas têm clero, fiéis e um pastor próprio, que as governa como um bispo governa a sua diocese. Dado que é às necessidades de determinado grupo de fiéis, espalhado por todo o mundo e sem fronteiras territoriais, que se quer prover no caso do Opus Dei, este constitui uma prelatura pessoal. A estranheza que causa esta forma, que não é nova, mas pouco usual, tem sido também pretexto de distorções, revelando o desconhecimento da realidade jurídico-canónica em causa; são exemplo disso a descrição do Opus Dei como “uma igreja dentro da Igreja”, título escolhido para a obra de Bénédicte e Patrice des Mazery, ou como entidade separada da igreja e não exatamente católica, bem como o espanto que leva a falar dos chamados padres para consumo interno do Opus Dei como de um estranho privilégio.

O MITO NEGRO – AS ACUSAÇÕES DE MAÇONARIA, SECRETISMO E TRÁFICO DE INFLUÊNCIAS

São, como dissemos, de natureza muito diversa as acusações que se tem feito pender sobre esta entidade eclesial. Desde cedo, no contexto da Espanha do primeiro franquismo, no qual nasceu, correram rumores de que Escrivá e os jovens que o seguiam haviam criado uma seita maçónica, e, para alguns, judaica. Dizia-se, inclusivamente, que no interior dos edifícios em



que se encontravam abundavam os símbolos da maçonaria (acusação cuja falsidade se tornaria evidente para quem entrasse ou entre num edifício onde se desenvolviam atividades da Obra). Data da mesma altura, e está indubitavelmente correlacionada com esta, a acusação de secretismo, *i.e.*, de que aqueles que pediam a admissão ao Opus Dei se esforçavam por manter secreta a sua qualidade de membros e que só uma vez dentro se podia conhecer as atividades e os propósitos da instituição, intencionalmente mantidos ocultos para fora.

A história mostrou que a construção desta imagem teve origem no meio eclesial: o boato referente ao secretismo e à natureza maçónica, a par de acusação de heresia (dizia-se que os seguidores de Escrivá se assemelhavam aos hereges iluminados), fora posto a circular por alguns Jesuítas, com grande influência junto dos jovens de Madrid e responsáveis pelas Congregações Marianas, das quais saía grande parte das vocações para a Companhia. A explicação destes primitivos boatos reconduz-se, pois, sobretudo, ao receio e à resistência ante a novidade, mais concretamente à perceção de uma desvalorização da vocação religiosa na mensagem de uma vocação plena à santidade no estado laical e no meio do mundo; também tinha o seu peso o receio de se perderem vocações religiosas. Apesar de esta origem ser inequívoca, as distorções sobreviveram, resilientes, adaptando-se aos tempos e ao meio, e manifestando-se hoje não tanto dentro da Igreja, mas no espaço público da sociedade secularizada. Assim, em Itália, alguns partidos de esquerda solicitaram a aplicação ao Opus Dei da lei contra as sociedades secretas; e é bastante expressivo o episódio em que um conhecido membro da maçonaria, sobre quem pendia uma suspeita de fraude, desviava as atenções insinuando publicamente uma vaga acusação contra o Opus Dei.

Em Portugal, é comum chamar-se ao Opus Dei, na comunicação social, maçonaria branca e máfia portuguesa; as revistas *Sábado* e *Visão* publicam títulos sensacionalistas, como “A fortuna escondida do Opus Dei em Portugal” e “Angola e Opus Dei dominam gabinete de privatizações no Governo”, e uma breve busca na Internet com “Opus Dei” por palavra-chave fornece uma lista abundante de artigos dispersos em que perpassa a imagem da prelatura como uma organização secreta infiltrada nas estruturas governamentais e da alta finança para exercer controlo. São igualmente expressivas obras como *O Labirinto da Conspiração: P2, Máfia, Opus Dei*; *Opus Dei: Uma Investigação sobre a Poderosa Sociedade Secreta da Igreja Católica*; e *Opus Dei Secreta*.

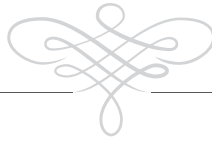
Estas distorções poderão ter por base factos reais, mas lidos erroneamente ou distorcidos. Assim, a acusação de secretismo poderá ser alimentada pela referida ausência de símbolos exteriores, e pela inerente marca da discrição, preceituada pelo fundador, por um lado, como concretização da virtude cristã da humildade e, por outro, enfatizando o carácter essencialmente laical da vocação à Obra, expressos numa normalidade e discrição externas que podem ser confundidas com intento de ocultação. Não seria absurdo ainda arriscar, que o contexto de perseguição religiosa que a instituição atravessou no período da sua fundação, durante a Guerra Civil espanhola, terá contribuído para esta (excessiva, para alguns) discrição, na altura verdadeiramente indispensável à sobrevivência do empreendimento. Porém, a acessibilidade pública de toda a informação necessária para o conhecimento da identidade da Obra, bem como a universal abertura das suas casas a quem as visitar, contrariam a ideia de que o Opus Dei é uma organização secreta, qualidade, aliás, que



seria incompatível com a sua integração na Igreja Católica.

Já a imagem da rede de influências, inerente ao estatuto de sociedade secreta, com a maçonaria por paradigma, resulta do facto de alguns membros do Opus Dei, no exercício da sua atividade pessoal autónoma, terem efetivamente desempenhado cargos de relevância. Sendo o Opus Dei uma associação de fiéis leigos que continuam a exercer a sua atividade profissional e a ter iniciativas pessoais em perfeita autonomia, os seus membros podem ocupar as mais diversas profissões e múltiplos cargos; daqui não se pode inferir, naturalmente, que, na eventualidade de ocuparem um cargo de chefia ou de importância, o tenham alcançado em virtude de pertencerem à Obra, nem, sobretudo, que ajam em sua representação – pois só o fazem no âmbito do trabalho apostólico da mesma Obra. Para avaliar a existência ou inexistência de uma atuação organizada e oculta da instituição para colocar os seus membros em altos cargos, basta analisar os números. As primeiras acusações deste género datam da déc. de 40, em Espanha, onde se falou de um assalto do Opus Dei às cátedras (AURELL, 2012, 259). Ora, entre 1940 e 1945, período em que a polémica foi mais acentuada, acederam às cátedras universitárias 179 professores, 11 dos quais eram membros da Obra; ao longo de toda a déc. de 40, foram 23 os membros da Obra que atingiram a posição de professores catedráticos. Acrescenta-se que se vivia nesta altura em Espanha, na sequência da Guerra Civil, um período de profunda reconstrução cultural, para a qual a universidade era um elemento nevrálgico, e na qual muitos católicos (independentemente de simpatizantes ou não com o regime) sentiam o dever de intervir ativamente. Outro facto decisivo para a formação desta imagem foi a circunstância de dois ministros de Franco – Alberto

Ullatres e Mariano Navarro Rubio –, em funções entre 1957 e 1965 nas pastas do Comércio e das Finanças, pertencerem à Obra. Num momento marcado pela necessidade de dar resposta a uma crise económica interna, e face ao período de desenvolvimento que se vivia na Europa do pós-Segunda Guerra Mundial, a preocupação central do Governo era a transformação das políticas económicas no sentido da abertura da economia espanhola, até então em regime de autarquia – uma preocupação pragmática que contrastava com o tom essencialista e ideológico dominante no confronto político. Dos sectores resistentes a esta mudança derivou então a designação depreciativa de tecnocratas, aplicada aos novos ministros destas pastas cruciais, com a insinuação de que eram pessoas com preparação técnica mas sem verdadeiro sentido de Estado, e a ligação arbitrária a este rótulo da sua pertença ao Opus Dei: tecnocratas e ministros do Opus Dei tornaram-se assim noções intercambiáveis, alimentando a confusão entre a atividade e responsabilidade pessoais dos fiéis da prelatura e a sua eventual atividade em representação da Obra, não obstante as repetidas declarações na altura feitas pelo fundador e pelos representantes da secretaria geral do Opus Dei em Espanha, enfatizando a total liberdade de posicionamento político que assiste aos membros da Obra, dentro dos limites decorrentes da moral católica, e a total autonomia das suas atividades temporais. Assim, a pertença destes ministros ao Opus Dei suscitou acusações tanto de falangistas e tradicionalistas, como das forças de esquerda, para as quais o Opus Dei seria um braço encapotado de apoio ao franquismo. A prelatura foi, pois, alvo do mecanismo de criação de um bode expiatório, na medida em que um mesmo facto (a pertença dos ministros de Franco à Obra) deu origem a críticas opostas.



A imagem da Obra como organização apoiante do regime franquista (ignorando *e.g.*, a declarada oposição ao regime de alguns membros bem conhecidos como Rafael Calvo Serer, e outros) foi facilmente transposta para o contexto português através da associação da Obra ao regime de Salazar, cristalizando-se genericamente numa referência do Opus Dei como força ideológica ligada aos regimes autoritários de direita.

Em Portugal, será a pertença à Obra de Jardim Gonçalves, que foi presidente do Banco Comercial Português, o facto invariavelmente invocado para indiciar o tráfico de influências e o controlo organizado das grandes instituições financeiras que seria desígnio do Opus Dei, ao mesmo tempo que as infrações de que foi acusado são sub-repticiamente atribuídas, pela comunicação social, à organização de que fazia parte.

OUTROS ELEMENTOS DE UMA IMAGEM NEGATIVA: ACUSAÇÕES DE ELITISMO, DE MANIPULAÇÃO DE CONSCIÊNCIAS, DE INTEGRISMO E DE CALVINISMO CATÓLICO

Sem qualquer relação com esta imagem de secretismo, outros traços negativos são recorrentes na abordagem mediática da Obra, não tanto através de acusações explícitas, mas por meio de imprecisões e de uma linguagem valorativa que esboça os contornos de uma organização opressiva e autoritária. O artigo que Filipe Fialho e Manuel Vilas Boas publicam na *Visão* a 28 de novembro de 2002 é atravessado por um tom de suspeita, se não de denúncia, que manifesta o seu principal propósito: referir os preceitos “impostos” por Escrivá aos seus seguidores descritos como “semelhantes aos da vida monacal”; refere-se o “plano de vida” como algo que a Obra “impõe” aos seus membros; os meios de formação espiritual da Obra –



D.R.

S. Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975).

palestras, meditações, círculos, direção espiritual – são definidos como “os métodos de maior controlo de consciências”; fala-se da mortificação corporal e concretamente de “flagelações” como se fossem também uma obrigação “imposta” aos membros da prelatura e uma prática frequente e exclusiva, ignorando o sentido cristão da mortificação, esteio comum de muitas espiritualidades cristãs, e a longa tradição ascética (não apenas cristã) em que se apoia, e calando a excecionalidade de que se revestem as formas referidas da flagelação e do cilício. A presença, no mesmo artigo, de excertos de depoimentos de pessoas pertencentes à Obra, como a afirmação de uma supranumerária de que “reza e vai à missa todos os dias porque quer e não é mandada por ninguém”, não impedem que o texto mantenha um empenho na acusação de autoritarismo e de supressão de liberdade. Vários outros artigos procuram traçar o mesmo retrato, muitas vezes com base em entrevistas a ex-membros da Obra que narram uma experiência negativa, que constitui também tema de vários livros. O que não deixa dúvidas ao reconhecimento de um fenómeno “anti” é o facto de os tes-



temunhos positivos serem praticamente ignorados, enquanto os negativos, incomparavelmente mais procurados, acabam por determinar a perspectiva dos autores das peças, cujo papel está longe de ser o de meros relatores. É este mesmo retrato caricatural que encontramos, expressivamente, no famoso livro de ficção de Dan Brown *O Código Da Vinci*, através de uma personagem que alia à particularidade de ser membro da Obra um carácter perturbado e fanático, que raia a loucura.

NO INTERIOR DA IGREJA

Esta atitude de hostilidade e distorção públicas deve ser distinguida de um certo rótulo de tradicionalismo, aplicado, por vezes sem simpatia, ao Opus Dei em meios católicos. A crítica que aqui se pode ler (se não for a mera constatação da grande diversidade de carismas e também de estilos e formas de estar que caracteriza o tecido multicolor da Igreja Católica) não radica em ideias fantasiosas, mas em aspetos reais. Com efeito, a absoluta fidelidade ao magistério, a obediência ao Papa e o cuidado e observância em matéria de liturgia – sem serem, evidentemente, um exclusivo da prelatura – são traços importantes, definidores da identidade da Obra. Recordando uma instituição da Igreja cuja grandeza e importância históricas são proporcionais à hostilização de que foi alvo – a Companhia de Jesus –, Vittorio Messori sublinha que a fidelidade ao papa (quarto voto próprio dos Jesuítas) é um vetor comum às duas entidades católicas, arriscando a hipótese de se encontrar no receio provocado por essa atitude, potenciadora da força e da unidade da Igreja, o motivo da perseguição. A antipatia que sobrevive nos meios eclesiais não é dissociável da divisão entre católicos progressistas e conservadores, que é uma heran-

ça dos anos de 1960. Num momento em que, em certos países europeus, como a Itália, o catolicismo progressista se aproximava da total dissolução da mensagem cristã num projeto político, nomeadamente sob o impulso da teologia da libertação, o Opus Dei desempenhou assumidamente um papel de paladino da doutrina, da prioridade da formação catequética e espiritual, e da transmissão da fé, para além da inequívoca rejeição das ideias marxistas como incompatíveis, na sua leitura global, com o cristianismo. Assim, apelidados de hereges nos princípios da sua existência, os fiéis da prelatura passaram a ser criticados pela sua demasiada ortodoxia.

É também a partir de dentro da Igreja que surge na história da prelatura a suspeita de integrismo. Deste ponto de vista, a espiritualidade e a ação apostólica da Obra caracterizar-se-iam pela negação da autonomia das várias áreas da cultura, nomeadamente (ou principalmente) da política, numa recusa em dar a César o que é de César e na busca de uma solução para todos os problemas da vida pública na fé. A origem da objeção estará talvez na ênfase dada à exigência de unidade na vida dos cristãos, *i.e.*, às consequências da condição de batizado em todas as dimensões da vida, incluindo a vida profissional e o exercício da cidadania; ou então na decorrente afirmação do dever de os cristãos intervirem ativamente na sociedade. Nenhuma destas afirmações pode, contudo, ser alvo de suspeita de integrismo. Por outro lado, a repetida afirmação da liberdade de posicionamento político dos membros da Obra por parte do fundador, dentro dos limites da moral católica, afasta a possibilidade de um projeto político concreto associado à prelatura, evidenciando antes a perspectiva propriamente cristã, que não concebe a esquizofrenia entre o natural e o sobrenatural, a natureza e a fé. Embora



esta acusação tenha perdido força e razão de ser dentro da Igreja (o teólogo Hans Urs von Balthazar, que a terá insinuado, retirou-a expressamente, e a canonização de Josemaría Escrivá não seria possível se a sua figura estivesse manchada com uma leve sombra de heresia) continua a surgir nos meios de comunicação social, em ambiente laico.

Outra distorção afirma que a importância dada na espiritualidade da Obra ao trabalho profissional abre as portas ao chamado calvinismo católico, que legítima ou estimula uma busca desproporcionada da prosperidade material, da riqueza e do sucesso mundanos como fins em si mesmos. Porém, a obrigação de fazer o trabalho diário bem feito na espiritualidade de S. Josemaría nada tem que ver com uma busca egoística do sucesso, mas antes com o dever de consciência para com a sociedade na qual se desempenha um papel específico para o bem comum; com uma visão positiva do trabalho como parte da realização autenticamente humana, a cocriação do mundo; e com o convite a tornar todas as circunstâncias ordinárias da vida em ocasião de oferecimento e amor a Deus e ao próximo. Não sem relação com esta, surge a acusação de elitismo, *i.e.*, de que os destinatários do trabalho apostólico da prelatura seriam selecionados pela sua pertença às elites económica e intelectual, acabando também por pertencer a estas elites a maioria dos membros. Contrariando esta imagem, apresentam-se factos e números, nomeadamente a existência de centros da Obra junto de meios sociais desfavorecidos, que são também a origem de alguns dos seus membros, bem como o desenvolvimento de numerosas obras de cariz social, como o hospital Monkole em Kinshasa e a escola profissional Punlaan, em Mani-la, entre muitas outras.

Em 2002, José Freire Antunes publicou um livro no qual reuniu testemunhos de vida de cerca de 50 pessoas pertencentes à prelatura, permitindo verificar, em certa medida, a representação que nela têm as mais variadas profissões e atividades, e a heterogeneidade das proveniências sociais dos seus membros. Fala-se ainda, não sem relação com isto, de uma suposta abundância de bens patrimoniais, da fortuna pertencente à Obra, trazendo implícita a denúncia de falta de pobreza evangélica. No entanto, a utilização desse património, proveniente sobretudo de doações, para fins bem delineados que nada têm que ver com o enriquecimento dos membros nem com qualquer obtenção de lucros, está à vista e é passível de verificação: casas abertas para estudo, trabalho e convívio, proporcionando as mais diversas atividades de desenvolvimento humano e espiritual. Note-se ainda que a propriedade destes bens só se pode dizer da Obra em sentido impróprio, não jurídico, uma vez que os seus proprietários são na realidade “instituições de direito civil comum constituídas por pessoas, na sua maioria do Opus Dei, que se associam para colaborar na ação formativa” da Obra, pelo que “a responsabilidade pertence aos leigos que constituem essas instituições e é a eles que compete gerir os bens económicos” (GIL, *Opus Dei. Gabinete de Imprensa*, 24 fev. 2012), e não ao governo central do Opus Dei.

Bibliog.: impressa: ALLEN JR., John, *Opus Dei: Um Olhar Objectivo para lá dos Mitos e da Realidade da mais Controversa Força da Igreja Católica*, Lisboa, Alêtheia, 2005; ANTUNES, José Freire (org.), *Opus Dei em Portugal: o Testemunho de 50 Homens e Mulheres incluindo Um Texto de D. Javier Echevarría*, Versailles, Edeline, 2002; AURELL, Jaume, “La formación de un gran relato sobre el Opus Dei”, *Studia et*



Documenta, n.º 6, 2012, pp. 235-294; BALAGUER, Josemaría Escrivá, *Caminho*; *Id.*, *Sulco*; FERREIRA, Viviane Lovatti, *O Opus Dei e as Mulheres*, São Paulo, Panda Books, 2006; FIALHO, Filipe, e BOAS, Manuel Vilas, “Opus Dei, o exército de Ballaguer”, *Visão*, 28 nov. 2002; GANHÃO, José, *O Labirinto da Conspiração: P2, Máfia, Opus Dei*, Lisboa, Caminho, 1986; HAHN, Scott, *Trabalho com Qualidade, Graça em Quantidade: Uma Viagem Espiritual pelo Opus Dei*, Lisboa, Diel, 2008; HERRANZ, Julián, “El Opus Dei y la política”, *Nuestro Tiempo*, n.º 34, abr. 1957, sep.; *Id.*, “O Opus Dei, primeiro instituto secular da Igreja”, *Rumo*, jul. 1961, sep.; *Id.*, “Natureza do Opus Dei e actividades temporais dos seus membros”, *Rumo*, dez. 1962, sep.; HUTCHISON, Robert, *O Mundo Secreto do Opus Dei*, Lisboa, Prefácio, 2002; MAZERY, Bénédicte des, e MAZERY, Patrice des, *Opus Dei, Uma Investigação sobre Uma Igreja dentro da Igreja*, Lisboa, Presença, 2006; MESSORI, Vittorio, *Opus Dei: Uma Investigação Jornalística*, Lisboa, Notícias, 1995; PINNOTTI, Ferruccio, *Opus Dei Secreta*, Porto, Campo das Letras, 2008; RODRÍGUEZ, Pedro et al., *O Opus Dei na Igreja: Uma Introdução Eclesiológica à Vida e ao Apostolado do Opus Dei*, Lisboa, Rei dos Livros, 1994; TAPIA, Maria del Carmen, *Do Lado de dentro: Uma Vida no Opus Dei*, Lisboa, Europa-América, 1993; VILELA, António José, e BRANDÃO, Pedro Ramos, *Salazar e a Conspiração do Opus Dei*, Alfragide, Casa das Letras, 2011; TOURNEAU, Dominique Le, *O Opus Dei*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990; VILELA, António José, e CASTRO, Pedro Jorge, “A fortuna escondida do Opus Dei em Portugal”, *Sábado*, 23 fev. 2012; WALSH, Michael, *Opus Dei: Uma Investigação sobre a Poderosa Sociedade Secreta da Igreja Católica*, Algés, Difel, 2006; **digital**: “Angola e Opus Dei dominam gabinete de privatizações no Governo”, *esquerda.net*, 23 out. 2014: <http://www.esquerda.net/artigo/angola-e-opus-dei-dominam-gabinete-das-privatizacoes-no-governo/34573> (acedido a 22 mar. 2017); GIL, Pedro, “Comunicado de 24 de fevereiro de 2012”, *Opus Dei. Gabinete de Imprensa*, 24 fev. 2012: <http://opusdei.pt/pt-pt/article/comunicado-de-24-de-fevereiro-de-2012/> (acedido a 22 mar. 2017).

BEATRIZ MIRANDA

Antiorganicismo

O pêndulo do conhecimento foi oscilando ao longo da história mais para o lado de uma explicação geométrica ou mais para o lado de uma explicação biológica, que nos legaram os gregos. Com a matematização da geometria, com o cálculo diferencial e com o surgimento da física newtoniana, o pêndulo oscilou para longe do organicismo. O organicismo deve aqui ser entendido num sentido filosófico, segundo o qual a vida é o resultado da organização biológica. E, nesse sentido, podemos ver o organicismo como uma posição intermédia entre o vitalismo extremo e o puro mecanicismo, pelo que o antiorganicismo pode configurar-se entre um antivitalismo (↗Antivitalismo) e um antimecanicismo (↗Antimecanicismo). Mas o organicismo pode também ser assumido, numa perspetiva sociológica, como uma doutrina que entende as sociedades como organismos vivos e tende a explicar o seu funcionamento com base nas leis e nas teorias da biologia.

No panorama nacional é o último dos sentidos que pode ser considerado o ponto de partida, pois condicionou todo o Iluminismo português como um Iluminismo católico. O catolicismo sofreu uma grande rutura a nível europeu com a Reforma. Como refere Gonzalo Fernández de la Mora, “Antes da Reforma, o crente religava-se Deus e às escrituras através do magistério eclesiástico ou da evolução homogénea da tradição. Tratava-se de uma religiosidade orgânica. Mas o exame livre luterano deixou o homem só perante os textos revelados. Foi a proclamação de um



individualismo intelectual absoluto. Além disso, emergiu o individualismo moral: a justificação pela fé. [...] O protestantismo implicava, teoricamente, a dissolução da anterior estrutura da Igreja e, indiretamente, da sociedade. As circunstâncias e as contradições internas não permitiram na prática a consumação da individualização da sociedade civil. Essa foi a obra da Revolução Francesa” (MORA, “Recepção da Reforma...”). O protestantismo funcionou, portanto, como um antiorganicismo moderado perante o cristianismo.

Em Portugal, a Reforma protestante não teve grandes repercussões e ficou muito aquém do que se verificou noutros países europeus. Foi fraca a difusão do luteranismo, “essencialmente levado a cabo por um restrito número de intelectuais que muito discretamente o faziam, muitas vezes usando a ortodoxia como escudo de proteção”. O Concílio de Trento, que coincidiu nos seus primeiro e segundo períodos de sessões com o reinado de D. João III, foi um ponto de viragem no catolicismo. “É exatamente durante este reinado que podemos entender a ténue expressão da Reforma protestante que poderia ter ocorrido num primeiro momento, e depois a sua repressão numa segunda fase, que é já a da implantação da Inquisição. Assim, numa primeira fase do governo, o monarca demonstra uma enorme abertura aos ideais renascentistas, revelando-se num verdadeiro príncipe do Renascimento através da promoção e da circulação de ideias, com a vinda de estrangeiros para o reino, a criação do Colégio das Artes e a transferência da universidade de Lisboa para Coimbra em 1537. Esta primeira fase contrasta vivamente com a segunda parte do seu reinado, a partir dos anos 40, manifestando um fechamento à cultura renascentista e ao humanismo cristão veiculado por



Rei D. João III (1502-1557).

Erasmus de Roterdão, considerado pernicioso por tolerar certos ideais protestantes e concordar com certos aspetos do luteranismo” (*Id., Ibid.*). Em suma, em Portugal foram suprimidos os alvares de um antiorganicismo católico e alguma individualização conceptual acabou por emergir, entre nós, com as Luzes e o “pensar por si” kantiano. Mas, com o despontar do positivismo no campo da sociologia, de que foi expoente Emídio Garcia, segundo o qual a “sociedade é um organismo”, o pêndulo do conheci-

Erasmus de Roterdão (1466-1536).





mento retomou ideias da Antiguidade clássica (LUZ, 2004, 265).

No panorama nacional das Luzes, a física unida à matemática surgiu como a chave de interpretação da natureza e dos seus mecanismos. Luís António Verney, no seu *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), assumiu, na época, a posição mais antiorganicista dos intelectuais portugueses, pela importância que atribuiu às ciências naturais, sobretudo à física, no âmbito global da filosofia. Verney considerou meramente “hipotéticas” as considerações relativas a um “terceiro princípio”, que explicaria os movimentos vitais distinguindo-os dos mecânicos. Tais explicações eram para ele um desvio em relação aos princípios físicos e matemáticos em que a medicina (física do corpo) deveria assentar, pois, na sua opinião, o corpo humano podia ser reduzido à figura e ao movimento, surgindo como “uma máquina hidráulica maravilhosa, a qual pode viver muito bem sem a alma inteligente, e cuja vida nada depende do conhecimento”. Esta atitude teórica pressupõe a identificação entre movimento e vida, razão pela qual Verney considera que “o movimento dos líquidos pelo corpo, sem olhar para as qualidades, é o que sustenta esta máquina [...] e somente, cessando o movimento cessa a vida; tornando ressuscita”. A posição extrema de Verney não deixa de revelar algumas debilidades: “considerava o corpo vivo como uma máquina, mas o inverso não era verdadeiro” (CALAFATE, 2002, 164).

A metafísica constituiu o fundamento da medicina até ao séc. XVI, mas, com o surgimento do mecanicismo no séc. XVII, a física assumiu lugar de destaque, sem contudo deixar de beneficiar do nascimento da química moderna, com Lavoisier, a respeito da interpretação da combustão e da respiração. Para Marti-

nho Mendonça e para José Rodrigues de Abreu, trata-se, contudo, de um predomínio mitigado, pois “tanto a vida como o movimento do corpo radicam numa substância não corpórea e mais perfeita. A vida não consiste na mera organização do corpo, sendo certo que os viventes conservam essa organização depois de perderem a vida”. E, em contraste com Verney, esses autores não veem a vida como mero movimento. Rodrigues de Abreu refere mesmo que “o corpo vivo e a máquina são contrários”, embora não negue que o corpo se encontra submetido a leis mecânicas, aceitando o paradigma fisicista. Mas tal não implica que só essas leis expliquem o movimento de que o corpo é dotado, parecendo-lhe “impossível, ou, ao menos difícil de crer, mover-se o corpo humano somente de necessidade mecânica” (*Id., Ibid.*, 159-162). Tratava-se de uma reação contra a dessacralização do corpo e a excessiva amplitude do mecanicismo. Daí o facto de ter surgido, nos finais do séc. XVII e durante todo o séc. XVIII, um sem número de correntes animistas e vitalistas, tentando recuperar o enigma da vida e do espírito.

Em posição marcadamente organicista numa perspetiva social, figura o médico Miguel Bombarda, recusando qualquer papel à psicologia e à sociologia: “São leis naturais as que regem as acções humanas e os destinos sociais”. No seu entendimento, a psicologia e a sociologia são meros prolongamentos da biologia – “a sociedade é, pois, um organismo”. Para Bombarda, era o programa de “uma ciência nova a instaurar, na qual se combinem a vertente crítica e a objectividade” (CARDOSO, 2004, 38-39).

Após um tempo forte do nacionalismo liberal e republicano, aproximadamente entre 1860-1890, ocorreu uma viragem organicista da sociedade e da política, com o primado dos grupos sobre os indi-

víduos, uma viragem que irá prosseguir. No período da Primeira República Portuguesa sobressaiu o nacionalismo católico, o nacionalismo integralista lusitano e o nacionalismo sincrético, este uma síntese orgânica do que será fundamentalmente o trajeamento doutrinário do chamado Estado Novo.

Bibliog.: impressa: CALAFATE, Pedro, “Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 159-167; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 13-41; LEAL, Ernesto Castro, “Tópicos sobre os nacionalismos críticos do demo-liberalismo republicano: moral, religião e política”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 135-160; LUZ, José Luís Brandão da, “Orientação sociológica do positivismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 263-320; **digital:** MORA, Gonzalo Fernández de la, “Recepção da Reforma protestante em Portugal”, s.d.: [http://www.infopedia.pt/\\$recepcao-da-reforma-protestante-em-portugal](http://www.infopedia.pt/$recepcao-da-reforma-protestante-em-portugal) (acedido a 14 dez. 2013); URUÑUELA, Fernando, “Protestantismo e idealismo alemão”, *Historia y Evolución de la Democracia Orgánica*, 20 mar. 2013: <http://historiademorganica.blogspot.pt/2013/03/protestantismo-e-idealismo-aleman.html> (acedido a 12 dez. 2013).

SEBASTIÃO FORMOSINHO

Antiorientalismo

O orientalismo designa tanto o estudo académico especializado dos povos e das culturas orientais, quanto qualquer produção que tenha o Oriente como tema (na economia, na historiografia, na literatura, na pintura, na fotografia, etc.). Após a publicação de *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (1978), de Edward W. Said, o termo adquiriu um carácter negativo, por nessa obra o orientalismo ser encarado como enformando as práticas coloniais ou o discurso de superioridade civilizacional europeia, através do qual a subalternização do outro e da sua cultura é motivada por diversos interesses práticos. Falar, portanto, de antiorientalismo pressupõe uma positividade cognitiva, que nos seria dada por uma atitude assumidamente crítica do enunciador face à estereotipização ou essencialização do que é tido por oriental. Antiorientalistas podem ser, então, tanto os discursos científicos e artísticos que ao longo do tempo funcionaram como vozes contra-hegemonias à visão consensual sobre o Oriente, como as análises críticas que hoje procuram desconstruir os discursos que reproduzem essa visão consensual.

O entendimento de Edward W. Said acerca do orientalismo assenta, sobretudo, nas noções foucaultianas de saber e poder, e no conceito de hegemonia de Antonio Gramsci. A grande maioria dos exemplos de orientalismo na aceção que defende é extraída das experiências britânica, francesa e norte-americana no Oriente, levando-se em consideração que a massa de conhecimentos sobre este se adensa e se profissionaliza a partir de



finais do séc. XVIII, coincidindo com o período que a historiografia tradicional geralmente apresenta como o do início do domínio efetivo da Europa sobre os territórios extraeuropeus conquistados.

O estudo do orientalismo, sob a perspetiva saidiana, constitui ainda uma novidade em Portugal, onde a sua obra só foi publicada 26 anos depois da edição original em inglês. Tendo o poder do Império Português na Ásia já entrado em declínio aquando da emergência do chamado “novo imperialismo” do séc. XIX e tendo a profissionalização dos estudos orientais em Portugal ocorrido de forma bastante precária e limitada, a questão que se coloca no contexto lusitano é a de procurar perceber se as produções portuguesas sobre o Oriente anteriores a finais do séc. XVIII e também as realizadas desde finais do mesmo século podem ser consideradas orientalistas. No caso do primeiro período, historiadores como Xavier e Zupanov (2015) propõem a no-

ção de orientalismo católico, conjunto de saberes produzidos no âmbito de uma *respublica christiana* com o mesmo tipo de objetivos (nomeadamente o exercício do poder) que estarão presentes no âmbito secular das potências europeias que emergem na fase seguinte.

Nesse sentido, poder-se-á falar em antiorientalismo no primeiro período se se considerar não subalternizante a produção oriunda da ação de “um certo tipo de missionário”, na qual “os saberes sobre o homem e a sociedade tinham uma estrutura tópica e aberta. Os diferentes pontos de vista eram confrontados, sem que necessariamente se concluísse num determinado sentido”, como seria o caso do discurso do *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (1585), do Jesuíta Luís Fróis (1532-1597), “meramente anotativo das ‘diferenças’” entre os costumes europeus e os japoneses (HESPAÑA, 1999, 20). Existiriam outros exemplos, mas sempre como exceção à regra: “casos houve, raros é verdade, de missionários que apreenderam, compreenderam e transmitiram a alteridade sem expressar o lado ‘negativo’ nos seus escritos, a exemplo do redigido pelo Padre João Rodrigues [c. 1558-1634] a respeito do *chanoyu* [cerimónia do chá] no Japão” (CUNHA, 2012, 145), na sua *História da Igreja do Japão* (séc. XVII).

Uma outra perspetiva, apontando para uma não subalternização do outro oriental na cultura portuguesa, é oferecida pela proposta de substituir, no tocante a Portugal, o termo “orientalismo” por “orientalidade”, sendo, porém, evidente a sua filiação na controversa tese do lusotropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, além de negligenciar o envolvimento direto de muitos dos autores abarcados com os aparelhos do Império Português. O termo “orientalidade” “descreve a presença portuguesa no

Pormenor de biombo Namban.





Oriente antes do Orientalismo”, inferindo um “estado *entre-culturas* [que] surge de comunidades híbridas e de povos miscigenados, criados ao longo do caminho marítimo seis e setecentista, do Brasil até ao Japão”, e originado numa “formação de laços de amizade e parentesco mistos, entre portugueses, africanos e asiáticos”; ilustrariam essa orientalidade “figuras que entenderam muito bem Ocidente e Oriente”, como Garcia da Horta (c. 1500-1568) e Diogo do Couto (c. 1542-1616) (JACKSON, 2014, 17).

No tocante à literatura, encontram-se, ao longo dos séculos, vozes que, em certos aspetos, seriam claramente consideradas antiorientalistas, a começar por Fernão Mendes Pinto (c. 1514-1583), com a sua *Peregrinação* (1614), por aí fixar a “atenção num conceito de civilização superior, a chinesa, uma civilização decididamente oposta à da nossa moral (ou falta de moral) imperialista degradada, pretensamente heroica e herdada em linha reta de gregos e romanos” (MACHADO, 1983, 12). No séc. XIX, Eça de Queirós (1845-1900), com a obra *O Mandarim* (1880), teria dado lugar a uma “escrita orientalista em segundo grau” (GROSSEGESE, 1996, 773), na medida em que estaria a parodiar criticamente a visão e os clichês orientalistas. As *Cartas do Japão* (1904), de Venceslau de Moraes (1854-1929), “têm a particularidade de valorizar sistematicamente as culturas não ocidentais”, num “saudável contraponto aos discursos patrióticos sobre os direitos dos portugueses” (RAMOS, 2001, 78).

A seguir às transmutações pós-coloniais do séc. XX, outra ideia, a de orientalismo esclarecido, talvez permita distinguir, na cultura portuguesa, tentativas de superação do orientalismo. É o caso de Luís Filipe Castro Mendes (n. 1950) na coletânea de poemas *Lendas da Índia* (2011),

uma obra que “o ar pós-colonial e multicultural do nosso tempo [...] obriga [...] a nascer com várias precauções ideológicas”, com um “desmascarar de estereótipos” e uma “ultrapassagem do modo exótico”, não obstante o seu autor “acabe por ceder a glosar velhos tópicos que dominaram a visão europeia da Ásia ao longo dos séculos XIX e XX” (BRAGA, 2012, 224).

Bibliog.: BRAGA, Duarte D., “Um orientalismo esclarecido? As *Lendas da Índia* de Luís Filipe Castro Mendes”, *Abril*, vol. 5, n.º 9, nov. 2012, pp. 224-229; CUNHA, João Teles e, “Dares e tomares no orientalismo português”, in KEMNITZ, Eva-Maria von (coord.), *Estudos Orientais. Volume Comemorativo do Primeiro Decénio do Instituto de Estudos Orientais (2002-2012)*, Lisboa, Universidade Católica, 2012, pp. 135-163; GROSSEGESE, Orlando, “Das leituras do Oriente à aventura da escrita a propósito de *O Mandarim* e *A Relíquia*”, in QUEIRÓS, Eça de, *Obra Completa*, vol. 1, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1996, pp. 767-780; HESAPANHA, António Manuel, “O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”, in *O Orientalismo em Portugal*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, pp. 15-39; JACKSON, Kenneth David, “Goa e a orientalidade”, in MACHADO, Everton V., e BRAGA, Duarte D. (orgs.), *ACT 27 – Goa Portuguesa e Pós-Colonial. Literatura, Cultura e Sociedade*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2014, pp. 13-37; MACHADO, Álvaro Manuel, *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; PEREZ, Rosa Maria, “Introdução”, in PEREZ, Rosa Maria (coord.), *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*, Lisboa, Dom Quixote, 2006, pp. 11-36; RAMOS, Manuela Delgado Leão, *António Feijó e Camilo Pessanha no Panorama do Orientalismo Português*, Lisboa, Fundação Oriente, 2001; SAID, Edward W., *Orientalismo: Representações Ocidentais do Oriente*, Lisboa, Livros Cotovia, 2004; XAVIER, Ângela Barreto, e ZUPANOV, Inês, *Catholic Orientalism – Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, New Delhi, Oxford University Press, 2015.

EVERTON V. MACHADO



Antiotomanismo

Desde a segunda metade do séc. XX, diversos autores têm afirmado que é impossível pensar a história da Europa no período da Modernidade sem ter em conta a história do Império Otomano.

A perspectiva mais comum, seguindo uma lógica que aproxima o contexto moderno da política de polos vivida durante a Guerra Fria, concebe o Império Otomano como uma poderosa potência política e militar que impôs à unidade de uma Europa cristã diversos desafios, aos quais esta nem sempre conseguiu responder categoricamente, mas que acabaram por determinar a forma como se desenvolveu e afirmou ao longo de séculos.

Outros autores, recusando esta visão, defendem que, em função da multiplicidade de relações entre reinos cristãos europeus e o Império Otomano, não apenas conflituais e bélicas mas também de intenso intercâmbio cultural e comercial, é inevitável pensar o referido Império como um elemento integrante da Europa, perspectiva que parece ter presente a discussão relativa à adesão da Turquia à União Europeia.

Convergentes com esta visão, são ainda de destacar as perspectivas que identificam o Mediterrâneo como o espaço que verdadeiramente centralizava as dinâmicas políticas, culturais e económicas durante a Modernidade e, mais recentemente, aquelas que assinalam a crescente interdependência entre todos os povos e indivíduos do mundo no alvor da globalização.

De diversas formas, e em alguns casos ecoando questões do tempo histórico em que foram desenvolvidos, estes contribu-

tos parecem responder a uma conceptualização negativa do “Turco” que, numa primeira fase, correspondente ao auge do poderio bélico do Império Otomano, o essencializava como inimigo da cristandade e da civilidade europeia e que, mais tarde, em pleno orientalismo, transformava elementos da sua cultura em bens e motivos estéticos para consumo do “Ocidente”.

Assim, ao assinalarem a interdependência entre potências políticas, estas perspectivas abriram também campo para o estudo dos discursos ideológicos que exacerbavam as diferenças entre europeu e otomano, deformando ou caricaturando o alegado outro, e para a reconstituição de diversos percursos marginais, paralelos às grandes narrativas bélicas e políticas, que evidenciam fronteiras porosas e margens de contacto entre indivíduos de diferentes nações.

O antiotomanismo português, entendido como o conjunto dos fenómenos e discursos de medo, aversão ou conflitualidade com o “Turco” na história de Portugal, constitui um caso interessante, em que os modos de perceção negativa do outro parecem depender inequivocamente dos graus de distanciamento ou contacto entre as nações em diferentes momentos da sua história.

Portugal começou o seu processo de expansão a partir da segunda década do séc. XV, período em que decorreram também as conquistas de Murad II em território europeu. Ainda que ambos os reinos se encontrassem em partes da Europa diametralmente opostas, as suas histórias começariam a cruzar-se de forma mais evidente nesta fase.

Respondendo aos apelos do papado à cruzada contra o “infiel”, a Coroa portuguesa parece ter tentado mover o combate em duas frentes, o Mediterrâneo oriental e o Norte de África, ao longo do séc. XV.



As ações portuguesas na frente oriental terão sido comandadas pelo infante D. Pedro. No *Livro do Infante D. Pedro*, de Gomes de Santo Estêvão, e na *Crónica de D. João I*, de Duarte Nunes de Leão, é relatada a presença do infante junto da corte do Imperador Segismundo, na companhia de D. Afonso V de Aragão, muito provavelmente em 1418 e entre 1426 e 1428. Em elevado reconhecimento dos seus serviços na luta contra o Turco, o infante recebeu a marca de Treviso.

Ao longo do séc. xv, multiplicar-se-iam os contactos com as cortes de Aragão e de Borgonha, no sentido de se estabelecerem alianças militares para a guerra contra os Turcos.

Nos anos que sucederam a conquista de Constantinopla por Mehmed II, em 1453, D. Afonso V desenvolve contactos permanentes com os Papas Nicolau V e Clemente III, apresentando as suas intenções de manter as duas frentes de combate ao infiel. Desta forma, D. Afonso V procurava assumir uma posição saliente na cruzada contra os Turcos, face à competição das cortes de Aragão e de Borgonha, ao mesmo tempo que obtinha do papado meios financeiros e legais para prosseguir a expansão do Norte de África.

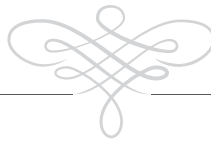
Em 1457, Vasco Farinha participou na batalha de Metelino como vice-almirante da Armada pontifícia e foram desenvolvidos esforços para que uma armada portuguesa participasse numa expedição à Sicília. Porém, ainda que tivesse obtido do papado bulas que concediam o domínio e a exploração dos territórios conquistados no Norte de África, D. Afonso V nunca viria a conseguir assumir uma posição predominante na frente oriental. Após a morte de Calisto III, em 1457, o Rei concentraria os seus esforços na conquista de Alcácer Ceguer, Anafé e Arzila.

Em 1480, os Turcos entram finalmente em território italiano, tomando Otranto

e Apúlia. Portugal respondeu aos apelos de cruzada feitos por Sisto IV aos príncipes cristãos com o envio de uma armada comandada por D. Garcia de Menezes, bispo de Évora, no ano de 1481. Todavia, após a morte de Mehmed II, em maio desse ano, as tropas otomanas acabariam por abandonar Otranto. Aportando em Roma, em agosto, D. Garcia de Menezes já não ia a tempo de cumprir a sua missão, mas não deixou, por isso, de apresentar uma oração de obediência ao Sumo Pontífice.

Nesta oração, exemplo cimeiro do discurso antiotomano em Portugal na segunda metade do séc. xv, em que os Turcos são classificados com expressões como “crudelíssimos bárbaros”, “abomináveis feras” e “bestas truculentas”, o arcebispo de Évora começa por lastimar dramaticamente a conquista turca de Constantinopla e os recentes avanços no sul de Itália, para incitar os príncipes cristãos a uma grande cruzada. Seria este o remédio para a “mais atroz, perigosa e funesta [guerra] das que alguma vez surgiram contra a fé de Cristo” (MENEZES, 1988, 30). Para esse intuito, oferece, por fim, os navios de Portugal, que considera muito mais robustos que as galés turcas, e exalta os esforços levados a cabo por D. Afonso V na luta contra o “infiel” não só no Mediterrâneo oriental, mas também no Norte de África.

A oração de Garcia de Menezes evidencia um momento de transição na política portuguesa face à Europa e ao papado. Nela, ao mesmo tempo que encontramos uma reprodução à letra de tópicos da retórica cruzadística medieval, prepararam-se condições legais e materiais para a assunção de uma nova atitude pela Coroa portuguesa, decisivamente balanceada na conquista de território da costa ocidental africana, prenunciando a constituição de um império.



Nas duas primeiras décadas do séc. xvi, a intervenção militar portuguesa no Mediterrâneo reduzir-se-ia ao apoio prestado às tropas castelhanas na tomada de Mers-el-Kebir, em 1505. A viragem do Império Português para uma cruzada no Oriente tornava-se ainda mais explícita com as incursões de Afonso de Albuquerque contra sultanatos aliados do Império Otomano, à entrada do mar Vermelho e na costa ocidental da Índia. O ideal de cruzada e o plano de reconquista da Terra Santa terá estado subjacente, a par de motivos mais prosaicos, ao projeto manuelino de expansão para Oriente.

Em resposta a um apelo à cruzada emitido por Clemente VII face aos assinaláveis avanços de Solimão na Hungria, D. João III enviou uma carta em que afirmava terminantemente o novo rumo da política portuguesa. Aqui, mostrando-se solidário com o reino da Hungria, D. João III lastima, no entanto, a desunião dos príncipes cristãos e argumenta que as várias empresas que está a levar a cabo em África e na Ásia, para além do dote de D. Isabel, que se casara com Carlos V, representam já uma enorme sangria de recursos humanos e financeiros. Desta forma, o Rei afirma-se impossibilitado de prestar uma ajuda significativa no leste da Europa, para se poder centrar em todas as empresas que mantém em curso.

Contudo, D. João III não deixaria de intervir pontualmente no Mediterrâneo ocidental. O envio de um contingente chefiado por D. Luís, seu irmão, na tomada de Tunes pelas tropas de Carlos V, em 1535, constituiu o ponto alto dessa intervenção.

Três anos mais tarde, em 1538, foi publicado em Leuven o primeiro tratado em língua portuguesa sobre o Império Otomano de que temos notícia, o *Livro da Origem dos Turcos*, de Fr. Diogo de Castilho. Pouco se sabe sobre Fr. Diogo;

formado no claustro cisterciense de Alcobaca, residiria, por altura da redação do seu tratado, provavelmente em Antuérpia, sob a proteção do mercador Manuel Cirne. O frade e o mercador ter-se-iam conhecido no Norte de África, onde a notícia da conquista de Tunes lhes teria despertado a curiosidade sobre a temática turca.

Formado num dos centros eruditos de Portugal e transitando por diversos espaços europeus, Castilho pôde compilar, no seu tratado, informações providas de textos emblemáticos do séc. xv, como a carta de Pio II a Mehmet II, e de tratados publicados posteriormente, como o *Turcicarum Rebus Commentarius* (1537), de Paulo Jovius, relativas à origem do povo turco, aos seus costumes, à sua organização política e ao seu exército. No final do livro, Castilho cita ainda sentenças proféticas que anunciavam a destruição do Império Otomano pelas mãos de um rei hispânico.

Todavia, é assinalável que o *Livro da Origem dos Turcos* não teça considerações significativas acerca das empresas portuguesas na Ásia e na costa oriental africana. Assim, apesar de ter sido escrito em português, o tratado de Castilho obedece a uma lógica que é sobretudo europeia ou mediterrânica.

Ao longo do séc. xvi, seriam publicados alguns relatos de encontros bélicos entre Portugueses e otomanos no Oriente. Entre eles, destacamos a *Historia das Cousas Que o mui Esforçado Capitão Dom Cristóvão da Gama Fez nos Reinos do Preste João com Quatrocentos Portugueses Que Consigo Levou*, redigida por Miguel Castanhoso, em registo que labora entre a crónica e a hagiologia, publicado em 1564; o *Comentário do Cerco de Goa e de Chaul no Ano de 1570*, de António Castilho, publicado em 1573; o *Sucesso do Segundo Cerco de Diu*, poema épico de Jerónimo Osório sobre



os acontecimentos de 1546, publicado em 1574. Prolongando modos de caracterização dos Turcos bastante recorrentes – guerreiros ferozes, ímpios, bárbaros e traiçoeiros –, estes textos acrescentam, no entanto, dados de convivência e de comunicação com o outro otomano que fogem a uma lógica de distância e de ausência de contacto que predominava na documentação portuguesa do séc. xv.

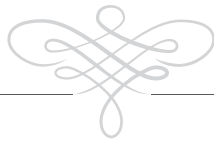
Esta lógica encontra-se excepcionalmente superada no *Desengano de Perdidos*, diálogo de conversão de um Turco escrito por D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, e publicado em 1572. O livro é composto na sua maior parte por um diálogo ficcionado entre um Turco e um cristão, que decorre ao longo de uma caminhada entre o Suez e o Cairo. Ambas as personagens são antigos soldados que, estropiados na guerra, já não conseguem lutar. Ainda que a imagem do Turco nele apresentada convirja globalmente para os estereótipos vigentes – o Turco violento, tirânico e concupiscente –, o diálogo introduz a temática da conversão através da razão natural, tese negada em vários escritos antiotomanos anteriores. Para além disso, o ambiente informal e convivial que rege boa parte do texto, abordando temas do quotidiano como a alimentação, a família, a educação dos mais jovens, mesmo que em diversos momentos acuse alguma artificialidade, contrasta com o ambiente hostil em que labora a maior parte dos textos antiotomanos, geralmente centrados no tema da guerra.

No contexto da literatura sebastianista e restauracionista do séc. xvii, o Turco surge perspetivado de forma bastante diferente. Face ao domínio filipino e à perda de várias praças do Império para novas potências emergentes, a especulação profética em torno da destruição do islão e da plenificação da cristandade – tradição



Subida ao trono de Mehmet II (1432-1481).

que parece nunca ter cessado verdadeiramente – foi amplamente renovada em alguns autores portugueses. Aqui, a figura do Turco parece surgir, muitas vezes, estereotipada e desligada da realidade factual. Tanto nos comentários sebastianistas de João de Castro ou de Fr. Sebastião de Paiva, como nas congeminações do P.^c António Vieira (↗Antissebastianismo), por mais ou menos informados que cada



um destes autores fosse a seu respeito, ele acaba por desempenhar invariavelmente o papel instrumental de símbolo adequado à “besta” de Apocalipse 13, ou ao pequeno chifre de Deuteronomio 7-8, que será, por fim, derrotada.

Desta série de textos, destaca-se o *Liber Unicus, Exposição do XI, XII & XIII Capítulos do IV Livro do Profeta Esdras*, da autoria do pintor Félix da Costa Meesen, manuscrito ilustrado que permanece ainda inédito e que pode ser considerado com justiça o mais relevante tratado sobre o Império Otomano escrito em língua portuguesa durante o séc. XVII.

As notícias da campanha levada a cabo por João III Sobieski, Rei da Polónia, contra as tropas otomanas, após o cerco de Viena, no ano de 1783, chegaram com relativa brevidade a Portugal, divulgadas numa série de 21 folhetos publicados pela imprensa de Miguel Deslandes entre 1686 e 1687, com o título de *Relação Histórica Pertencente ao Estado, Sucessos e Progressos da Liga Sagrada contra Turcos*. Estas notícias terão despertado em Félix da Costa a esperança da destruição final do Império Otomano. Todavia, enquanto sebastianista convicto, o pintor não poderia aceitar que a destruição do Turco coubesse a um rei estrangeiro.

O *Liber Unicus* resulta do esforço de construir uma nova interpretação de Esdras 4, livro deuterocanónico muito utilizado pelos sebastianistas, segundo a qual a águia terrífica que surge no capítulo 11 é o Império Otomano, e o leão que a destrói é D. Sebastião, o Encoberto. Para fundamentar a sua tese, Félix da Costa recorreu a uma extensa bibliografia de temática turca, em que se inclui, *e.g.*, a incontornável *General Historie of the Turkes*, de Richard Knolles (1603).

De forma sensivelmente diferente, a figura do Turco seria também presente em relatos de cativo, que mereceriam

grande voga nas primeiras décadas do séc. XVII, no auge do negócio de cativos em Argel. Repletos de quadros de violência infligida pelos piratas turcos, estes têm, em alguns casos, *e.g.*, no da *Memorável Relação da Perda da Nau Conceição*, de João Carvalho Mascarenhas, a virtude de se revelarem relativamente independentes em relação aos estereótipos que a ideologia de cruzada e a literatura antiturca vinha reproduzindo há mais de um século. Escrita, segundo o autor, com o intuito de contar o que passou e de avisar e “dar gosto a quem a lê” (MASCARENHAS, 1627, fl. bv.), a relação de Mascarenhas reparte as suas críticas circunstanciais entre os Turcos e os cristãos com quem se cruzou pessoalmente durante o episódio do naufrágio e da captura.

Por fim, destacamos outra série de documentos, também associados ao negócio dos cativos de Argel, constituída pelos processos inquisitoriais de renegados. Através dos estudos de Lucia Rostagno e de Bennassar *et al.*, tornou-se patente que estes processos inquisitoriais são importantes repositórios de narrativas biográficas de migração e de contacto entre indivíduos de diferentes proveniências étnicas, políticas, culturais e religiosas. Estas permitem esboçar um discurso historiográfico que não se centra apenas nas grandes narrativas políticas e militares, mas tem também em consideração as trajetórias de grupos de classes sociais menos favorecidas (pescadores, marinheiros, aventureiros, comerciantes, etc.), colocando em evidência níveis surpreendentes de miscigenação e de circulação de pessoas através das fronteiras políticas e religiosas mediterrânicas durante a Idade Moderna.

Bibliog.: BENNASSAR, Bartolomé, e BENNASSAR, Lucile, *Les Chrétiens d'Allah*, 3.^a ed. rev. e aum., Paris, Perrin, 2006; GODINHO,



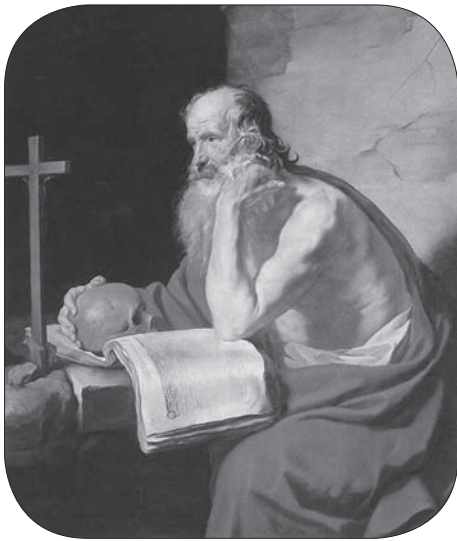
Vitorino Magalhães, *A Economia dos Descobrimentos Henriquinos*, Lisboa, Sá da Costa, 1962; JOVIUS, Paulo, *Turcicarum Rerum Commentarius Pauli Iouii Episcopi Nucerni ad Carolum.V. Imperatorem Augustum: Ex Italico Latinus Factus, Francisco Nigro Bassianate Interprete. Origo Turcici Imperij. Vitae Omnium Turcicorum Imperatorum. Ordo ac Disciplina Turcicae Militiae Exactissime Conscripta*, Argentorati, Vendelinus Ribelius, 1537; LIMÃO, Paula, *Portugal e o Império Turco na Área do Mediterrâneo (Século XV)*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1994; LOUREIRO, Rui Manuel, *A Rare Sixteenth Century Imprint: the Livro da Origem dos Turcos by Fr. Diogo de Castilho (Leuven, 1538)*, Portimão, Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes, 2013; MASCARENHAS, João Carvalho, *Memoravel Relação da Perda da Nao Conceição Que os Turcos Queymaraõ à vista da Barra de Lisboa, e Varios Successos das Pessoas Que Nella Cativaraõ. Com a Nova Descrição da Cidade de Argel, de Seu Governo, e Cousas muy Notaveis Aconsentidas Nestes Ultimos Annos de 1621. Até o de 626*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1627; MENEZES, Garcia de, “Oração ao Sumo Pontífice Sisto IV dita por D. Garcia de Meneses em 1481”, in ALBUQUERQUE, Martim de (org.), *Orações de Obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*, vol. II, Lisboa, Inapa, 1988; RICCI, Giovanni, *Ossessione Turca. In Una Retrovia Cristiana dell’Europa Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; ROSTAGNO, Lucia, *Mi Facio Turco. Esperienze ed Immagini dell’Islam nell’Italia Moderna*, Roma, Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, 1983; SCHWOEBEL, Robert, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, New York, St. Martin’s Press, 1967; SETTON, Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, 3 vols., Philadelphia, The American Philosophical Society, 1976; SOUSA, Ivo Carneiro de, “A expansão otomana e a reacção portuguesa no reinado de D. Afonso V: 1453-1481”, in FONSECA, Luís Adão da et al. (coords.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média: Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, vol. II, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 567-579.

RICARDO VENTURA

Antipaganismo

Nas modernas traduções da Bíblia deparamo-nos com o uso frequente do termo “pagão”, que não encontramos, e.g., na Vulgata de Jerónimo. Sendo um termo de origem latina – “paganus” –, esperar-se-ia que fosse usado naquela famosa tradução; mas isso não ocorre. O que acontece é que o termo “pagão” (ou “paganismo”) recebe no final do séc. IV, entre os cristãos, um sentido extremamente negativo, e, até, de chacota, referindo-se a todos aqueles que se sentiam tentados a apostatar (à maneira do Imperador Juliano) e a aderir às novas filosofias ecléticas surgidas entretanto em Roma. Neste sentido, é praticamente natural a anteposição do prefixo “anti-” a essa palavra: o paganismo era uma atitude a combater. Talvez por ser uma nomenclatura interna dos cristãos, a expressão é evitada em contextos em que importa mais o diálogo com o exterior (como seria o caso da tradução bíblica de Jerónimo). Progressivamente, o termo assume-se como sinónimo de atitude religiosa dos não cristãos, e a expressão “contra paganos” (ver Orósio e Agostinho) simplesmente substitui as expressões usadas no passado: “contra os gregos” (Taciano, Apolinário) e “contra os gentios” (Justino).

O termo latino “paganus” emerge, ao longo do séc. IV, na literatura cristã, para designar os adeptos da religião romana em declínio. Paulatinamente, torna-se uma etiqueta da religião vencedora e, durante alguns séculos, serve para designar toda a atitude contrária à prática cristã. Esse termo latino encontra-se, primeiro, em duas inscrições funerárias do primeiro



**S. Jerónimo (1632),
de Jacques Blanchard.**

terço desse séc. iv; depois, num passo de Mário Vitorino (360) em que comenta a carta aos Gálatas e numa lei de 370 (17 fev.), de Valentiniano I, recolhida no *Código de Teodósio* (438); e, finalmente, em vários escritores eclesiásticos e Padres da Igreja, nomeadamente em Ambrosiaster, Paciano de Barcelona, Optato de Milevi, Filástrio de Bréscia, Prudêncio e Agostinho de Hipona.

A origem do termo é objeto de uma grande discussão entre os especialistas. A explicação clássica, que encontramos em Paulo Orósio e Isidoro de Sevilha – como designação dos habitantes dos campos, os rústicos, mais resistentes ao cristianismo –, não parece ser muito convincente. O termo podia então ter que ver com uma outra realidade, que encontramos referida já em Tertuliano, em que “paganus” designa a população civil, por oposição ao corpo de militares: e assim, de um ponto de vista cristão, o pagão opor-se-ia à milícia de Cristo (os cristãos). Mas há ainda, entre os estudiosos do séc. XXI, quem pense numa via intermédia, em que “paganus”

(enquanto corpo civil) designaria o que está de fora – entenda-se, da comunidade cristã; mas esta, como observa James J. O’Donnell, parece ser uma interpretação demasiado neutra.

Segundo este autor, o sentido original pode muito bem ser o do contexto militar (tal como foi usado por Tertuliano), mas, durante muito tempo, pareceu um termo demasiado sofisticado e não era usado correntemente; efetivamente não fez parte do vocabulário cristão do séc. III. As coisas mudaram no século seguinte: o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império, o credo dominante – e, por isso, em posição de poder zombar do paganismo –, e aquele conceito sofisticado ganhou novos significados, a partir da etimologia grega “pagos” (originalmente colina, que deu origem ao latim “pagus”, burgo, aldeia). Note-se que a resistência ao cristianismo não acontecia apenas no campo, entre os rústicos, mas também na cidade, entre os senadores. Aliás, o final do séc. IV, quando se impõe o termo “paganus”, é o grande período da reação pagã entre a nobreza romana. O termo serviria então, como já se referiu, para desacreditar esse novo paganismo eclético, e para zombar dele em meios cristãos, onde pudesse haver a tentação da apostasia, mas é claramente evitado quando se trata de persuadir os gentios a aceitar o cristianismo (veja-se o caso de Ambrósio e de Jerónimo, mormente na já mencionada tradução da Vulgata).

Passado o período desse confronto, o termo “pagão” assume o sentido tradicional de gentios (*gentes* em Isidoro, *Etimologias*, VIII, 10, 1-5), na linha da terminologia bíblica: o hebraico “goyim” e o grego “ethne”. A tradução grega dos Setenta mantém a distinção hebraica entre “am”, o povo eleito [de Israel] (traduzido por “laos”), e “goyim”, as nações [estrangeiras], ou os não judeus (traduzido por “ethne”). E essa distinção continua no Novo

Testamento: os cristãos são o novo *laos*, “povo eleito” (At 15, 14; Rm 9, 24; 2Cor 6, 14ss.), o “novo Israel” de Deus (Tt 2, 14; Hb 2, 17; 1Pd 2, 9). O seu comportamento, portanto, deve ser distinto do dos *ethne*, “gentios” (Mt 6, 32; Lc 12, 30). Estes não conhecem Deus (1Ts 4, 5) e são arrastados pelos ídolos (Rm 1, 18-32; 1Cor 12, 2); também não conhecem a lei divina (Gl 2, 15) e caminham no vazio (At 14, 16; Ef 4, 17); ou seja, encontram-se fora do chamamento de Deus (Ef 2, 11ss.), embora possam vir a ser salvos (Mt 8, 10ss.; 15, 25), porque Deus tanto é dos judeus como dos gentios (At 15, 3; Rm 3, 29).

No final da Antiguidade, o paganismo não tinha nada que ver com uma religião não cristã, mas era sobretudo uma atitude combatida pelos autores cristãos, e, até, pelas autoridades imperiais (de um império já cristão). Não havia, portanto, uma identidade pagã reivindicada fosse por quem fosse. O combate antipagão, porém, era o culminar de um confronto começado muitos anos antes, no início da era cristã.

Desde o início, os cristãos foram hostilizados como um grupo que representava uma ameaça aos valores e estruturas identitárias da cidade. Eram acusados de impiedade e ateísmo porque não prestavam culto aos deuses; eram tidos por infiéis ao Estado porque recusavam o culto do imperador, não participavam nos banquetes públicos e desprezavam os valores (tradicionais) da família; e atraíam ainda todos os males, pois não sacrificavam aos deuses. O seu proselitismo era visto como uma ameaça à harmonia social e difundiam-se rumores contra eles – que praticavam sacrifícios rituais e antropofagia (referência provável à eucaristia) – e fantasias de índole sexual. Os apologistas cristãos dos sécs. II e III esforçaram-se por demonstrar que os cristãos não eram diferentes dos outros cidadãos, vivendo de acordo com as regras de vida dos demais e negando-



Jupiter e Thetis (1811),
de Jean-Auguste-Dominique Ingres.

-se unicamente a fazer aquilo que estivesse em contradição com a sua fé (nomeadamente a prática do politeísmo e o culto do imperador). De acordo com a sua argumentação: não eram ateus, mas adoravam o verdadeiro Deus (ao qual já tinham chegado os melhores filósofos gregos); não eram infiéis ao Estado, antes o serviam e pagavam os seus impostos; não atraíam os males à sociedade, bem pelo contrário, rezavam ao Deus único por ela e colaboravam para o bem comum. Por tudo isso, eles protestam contra as leis iníquas que os perseguem e não só se dizem inocentes das imoralidades de que são acusados, como arguem que o seu comportamento moral é mais elevado que o dos seus acusadores.

O pequeno período de paz para os cristãos que ocorreu entre 260 e 303 foi um tempo crucial do ponto de vista religioso. Grandes sectores da sociedade romana foram ganhos para o monoteísmo radical e a ética rigorosa do cristianismo. Com o Édito de Milão (313), Constantino traz o concurso do poder político para uma visão que já tinha ganhado grande parte



da população. E a cristianização da sociedade atinge o seu auge com a legislação unificadora de Teodósio I, mormente com o Édito de Tessalónica (380), que impõe a ortodoxia niceana como religião do Estado e proíbe qualquer manifestação pública dos cultos politeístas. O grupo de referência mudou: agora, o outro já não é o cristão, mas o herético e o pagão (que, por vezes, são também transformados em vítimas). No auge da reação pagã, combatida energicamente por Ambrósio na corte imperial, surge um escrito poético de um autor anónimo, *Carmen contra Paganos* (c. 385/388), destinado a combater o principal impulsionador dessa reação, Quinto Aurélio Símaco, parente de Ambrósio, perfeito de Roma (384 e 385) e cônsul (391). Alguns anos mais tarde, após o saque de Roma (410), Paulo Orósio escreve uma obra providencialista, onde acusa os pagãos de terem provocado aquele desastre: *Historiae adversus Paganos* (c. 416-418). E, reagindo aos círculos pagãos que acusavam o cristianismo dos males que teriam caído sobre Roma, Agostinho escreve *De Civitate Dei contra Paganos* (c. 426), onde refuta essas acusações (lvs. I a V), retira qualquer valor salvífico ao culto politeísta (lvs. VI a X) e faz uma exposição sistemática da doutrina cristã (lvs. XI a XXII). Porém, o triunfo do cristianismo, anunciado por Agostinho, não está isento de intolerância: existem testemunhos de ativistas cristãos que destruíram monumentos pagãos em Roma, em Alexandria e na Síria.

A etapa subsequente da história do paganismo acontece com as invasões bárbaras, que criaram alguma confusão no cristianismo triunfalista do início do séc. IV. Uma vez vencida a reação pagã, Agostinho difunde (em *De Natura et Gratia*, de 413/415, a mesma altura em que começa a escrever *De Civitate Dei*) a ideia de que praticamente todo o orbe havia recebido o evangelho.



Disco comemorativo do Imperador Teodósio I.

No entanto, chegavam os bárbaros e era preciso convertê-los. Nos séculos seguintes, assiste-se a um novo tipo de combate contra o paganismo, que oscila entre a tolerância – insistindo no esforço evangelizador, para levar os supersticiosos a abandonar as suas crenças e práticas (a perspectiva de Martinho de Dume, mas também de Gregório de Tours e Gregório Magno) – e a intolerância – defendendo que se deve punir os idólatras, acabar com as suas festas e destruir os seus lugares de culto (como pensava Cesário de Arles, e estava expresso na legislação decorrente de concílios regionais). Mas não se mudam facilmente os hábitos e as mentalidades! Segundo Le Goff, aquilo a que se convencionou chamar religiosidade popular medieval não é mais do que a permanência de elementos pagãos no seio da cristandade: entre os povos germânicos, as crenças em dragões, sereias e bosques encantados; entre os latinos, o culto das árvores, das fontes, dos lagos e dos rochedos; entre os camponeses, a crença nas forças da natureza, nomeadamente a chuva, e no poder das ervas e das plantas medicinais; continuam a recitar-se antigas canções e palavras mágicas, na busca de uma maior fertilidade das terras; consultam-se magos e feiticeiros; procura-se o contacto com os mortos, etc.

O método mais eficaz para combater este tipo de paganismo foi, certamente, o da educação do clero (a criação de escolas catedrais e monásticas) e o estabelecimento de paróquias rurais e mosteiros.

Excluindo essas formas de religiosidade popular, é verdade que o paganismo não interessou grandemente à Idade Média. Tendo o evangelho sido pregado em todo o mundo, havia apenas dois grupos realmente estranhos ao orbe cristão: o gentio maometano, que era necessário combater, pois constituía uma verdadeira ameaça à cristandade; e o gentio selvagem, que incluía o negro africano e asiático, tido por anticristão.

O paganismo, contudo, reaparece no Renascimento, com a recuperação dos autores clássicos. Na literatura e na pintura, há um novo contacto com o politeísmo greco-romano. Na filosofia e na moral, sobretudo, há uma recuperação do *modus vivendi* pagão (veja-se a influência que teve o filósofo bizantino Jorge Gemisto Pletão na Florença quatrocentista), sem que isso implique uma apostasia do cristianismo. Dois exemplos claros desse processo são Erasmo e Zuínglio, que praticamente santificam muitos dos antigos filósofos greco-romanos de comportamento exemplar, como Sócrates, Cícero e Plutarco, cuja moralidade e honestidade superariam as dos cristãos. Como observou Walter Benjamin, em *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925), a recuperação do *modus vivendi* pagão tem mais que ver com a defesa de uma nova virtude (“uma era de liberdade profana na vida da fé” [BENJAMIN, 2011, 64]), do que com um paganismo religioso propriamente dito.

Durante a Modernidade, o paganismo é, enfim, transformado em religião. Esse processo não foi imediato. No momento da descoberta de novos mundos, em que se alargava consideravelmente o campo dos gentios, o termo “pagão” não foi de



Ulrico Zuínglio (1484-1531).

imediató usado: apelidavam-se de bárbaros, índios e idólatras os que ainda não tinham recebido o batismo e não gozavam da *civitas christiana* dos descobridores. Na apologética católica (de Las Casas a Lafitau), as religiões não cristãs são progressivamente designadas como religiões pagãs e primitivas.

Por volta de 1700, há um grande interesse pelos estudos comparativos das religiões (Pierre-Daniel Huet, Jean Venant Bouchet, Charles Rollin e André Michel Ramsay). Por outro lado, os filósofos deístas substituem as noções de paganismo e idolatria pela de politeísmo. Até então considerava-se o politeísmo pagão como a degeneração de um monoteísmo original. Mas David Hume, no seu *Natural History of Religion* (1757), opera uma mudança radical de perspectiva: o politeísmo é mais antigo (e mais tolerante), sendo depois substituído pelo monoteísmo, que é intolerante; mas a história é caracterizada por um fluxo e refluxo entre politeísmo e monoteísmo.

Em geral, nos sécs. XVIII e XIX, o termo “politeísmo” era aplicado predominantemente às religiões orientais, sendo estas consideradas primitivas e pagãs (do ponto de vista cristão). Por causa desta conotação negativa, o termo parecia inadequado



para designar o sistema religioso greco-romano, preferindo falar-se de fé dos Gregos ou religião dos Gregos. Nietzsche é um entusiasta da religião dos Gregos e não tem problemas em assumir que o politeísmo greco-romano constitui uma alternativa viável, e histórica, ao cristianismo: os Gregos tinham um sentimento nobre e elevado, porque concebiam e representavam os seus deuses como um espelho (ideal) deles próprios, enquanto o cristianismo, pelo contrário, oprime e humilha os seus fiéis, pregando-lhes um bem-estar espiritual trazido por intervenção de um salvador divino.

O neopaganismo do séc. xx é um conjunto de movimentos religiosos (ou espiritualidades) modernos(as) influenciados(as) pelas crenças pagãs pré-cristãs, umas politeístas, outras animistas ou panteístas (os exemplos mais conhecidos são a espiritualidade neodrústa, que busca a harmonia com a natureza, e o movimento religioso wicca, de carácter sincretista, aliando esoterismo e magia). A característica mais evidente deste neopaganismo consiste na recusa, por vezes virulenta, dos valores e dogmas mono-teístas. Ao mesmo tempo, na sua origem está uma fascinação e uma idealização dos paganismos antigos e das religiosidades das sociedades tradicionais; acima de tudo, o neopagão interessa-se pela existência de lugares sagrados pré-estabelecidos, destinados à celebração de cultos, e de ciclos cósmicos, percebidos como um todo harmonioso que engloba o próprio Homem.

Em Portugal, fala-se de um neopaganismo inspirado em Pessoa e nos seus heterónimos (veja-se o “Programa geral do neopaganismo português”), mas que parece ser sobretudo um regresso aos Gregos, um pouco à maneira do que fez Nietzsche. Haveria que procurar antes em movimentos como o neopaganismo celta (Norte

de Portugal e Galiza) e o neopaganismo lusitano, enquanto recuperação da antiga religião lusitana, assim como em rituais de bruxaria.

Ligado ao paganismo está o conceito de salvação. Desde o início do cristianismo, surgiram duas atitudes muito distintas face à gentilidade (greco-romana): enquanto alguns apologistas condenavam em bloco toda a cultura gentia, considerando-a incompatível com o cristianismo (Taciano, Teófilo e Hérmiás Filósofo), outros havia que estimavam positivamente muitos dos valores que os gentios tinham alcançado graças à razão (natural) e apresentavam o cristianismo como um complemento e uma coroação dos mesmos (Justino, Atenágoras e Aristides). Orígenes iria mesmo mais longe nesta direção, afirmando que, para além da razão natural, Deus também auxiliava os gentios com a sua graça.

No Ocidente, contudo, desenvolveram-se posições bem mais negativas. Tertuliano, Lactâncio e Cipriano negavam-se rotundamente a admitir que o culto idolátrico pudesse servir de instrumento para levar os homens a Deus. Na controvérsia pelagiana, Agostinho não dá valor algum à virtude pagã e atribui a origem dos deuses pagãos a uma inspiração demoníaca que levou os homens a divinizar os seus próprios antepassados ilustres (uma opinião difundida anteriormente por Evémero). Neste sentido, Cristo está absolutamente “contra as religiões” (TAMAYO, 2003, 54). Assim se devia entender o axioma de Cipriano, “fora da Igreja não há salvação” (*Epístola* 73, 21, 2), reinterpretado por Fulgêncio de Ruspe, e conservado durante a Idade Média com esta formulação: “não só todos os pagãos, mas todos os judeus, todos os hereges e cismáticos que morrem fora da Igreja católica irão para o fogo eterno preparado pelo diabo e seus anjos” (*De Fide ad Petrum*, 38, 79).



Os descobrimentos portugueses e espanhóis vieram pôr em causa este estado de coisas. Ao contrário do que pensara Agostinho, o evangelho não fora anunciado em todo o mundo: como se salvaria a imensa maioria da humanidade, que não conhecia Jesus Cristo e não pertencia à Igreja (duas condições indispensáveis para a salvação, segundo os teólogos)? Embora o Concílio de Trento não tenha dado uma resposta a esta questão, a teologia pós-tridentina não a ignorou. Entre as várias propostas avançadas (desde a de Vitória, que defendia que bastava o conhecimento natural de Deus e a prática das boas obras, até à de Ripalta, segundo a qual o auxílio sobrenatural da graça divina era expresso em todo o ato honesto da natureza humana), a que teve maior sucesso foi a da chamada fé implícita, defendida por Domingos Soto e Andrés de Vega. Para evitar o pelagianismo (o velho fantasma agostiniano), estes autores concebem que os bárbaros podem salvar-se quando vivem os aspetos mais relevantes da fé, mesmo se, por ignorância, a não confessam. Deste modo, o antigo axioma de Cipriano foi perdendo importância, até ser praticamente abandonado na segunda metade do séc. xx (efetivamente, o caso Leonard Feeney, de Boston, em 1947, viria a mostrar a impossibilidade de uma interpretação estrita da antiga expressão de Cipriano), às portas do Concílio Vaticano II.

Bibliog.: impressa: ÁNGEL, Lorenzo Martínez, “Reflexiones sobre el paganismo y la cristianización”, *Medievalismo*, n.º 8, 1998, pp. 19-33; BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama Trágico Alemão*, 2.ª ed., Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2011; BIETHENHARD, H., “Pueblo”, in COENEN, Lothar et al. (orgs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 3.ª ed., vol. 3, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 437-445; DAMBORIENA, Prudencio, *La Salvación en las Religiones no Cristianas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973; DAVIES, Owen, *Paganism: A Very Short*

Introduction, Oxford, Oxford University Press, 2011; DODDS, E. R., *Pagan and Christian in An Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; ERRINGTON, R. Malcolm, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006; GOFF, Jacques Le, “Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma”, in PUECH, H. C. (org.), *Storia delle Religioni*, vol. III, Roma/Bari, Editori Laterza, 1977, pp. 1-120; HENRICHES, Albert, “‘Full of gods’: Nietzsche on greek polytheism and culture”, in BISHOP, Paul (org.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 114-137; KÜNZEL, Rudi, “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Âge: réflexions de méthode”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 47, n.º 4-5, 1992, pp. 1055-1069; LEVIEILS, Xavier, *Contra Christianos. La Critique Sociale et Religieuse du Christianisme des Origines au Concile de Nicée (45-325)*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007; MCKENNA, Stephen, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, The Catholic University of America, 1938; O’DONNELL, James J., “Paganus”, *Classical Folia*, n.º 31, 1977, pp. 163-169; PESSOA, Fernando, “Programa geral do neopaganismo português”, in PESSOA, Fernando, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, Ática, 1996, p. 224; SÁNCHEZ, Miguel A. Belmonte, “Actualidad de la crítica de san Agustín al paganismo en *De Civitate Dei*”, *Espíritu*, vol. 61, n.º 144, 2012, pp. 313-328; TAMAYO, Juan José, “El Dios cristiano y las otras religiones”, *Frontera*, n.º 26, 2003, pp. 53-70; VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. II, Barcelona, Herder, 1989; ZAGORIN, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2003; **digital:** MOURÃO, José Augusto, “António Mora: uma perspectiva naturalista da religião”, *Triplov*, s.d.: www.triplov.com/coloquio_4/mourao.html (acedido a 30 out. 2017); “Vers un renouveau du néo-paganisme en Europe?”, *Fragments sur le Temps Présents*, s.d.: <http://tempsresents.com/2014/01/31/stephane-francois-vers-un-renouveau-du-neo-paganisme-en-europe/> (acedido a 30 out. 2017).

PORFÍRIO PINTO



Antipapismo

Portugal e a sua cultura nunca foram caracterizáveis amplamente por aquilo que se possa considerar antipapismo. Recorde-se, na sequência da plena integração do catolicismo português na tendência de exaltação do primado do papa consubstanciada no Concílio Vaticano I e da declaração dogmática da infalibilidade pontifícia, a importância da oração pelas intenções do sumo pontífice na mensagem de Fátima, a ponto de estar na origem do acrescento das três ave-marias finais à estrutura da oração do terço do rosário. E considerem-se as íntimas relações desenvolvidas ao longo do séc. xx entre os papas, o santuário e a mensagem de Fátima, e sua repercussão nas relações entre os católicos portugueses e o papa.

Se se ensaiasse uma definição do discurso antipapista, imediatamente nos daríamos conta de que não há apenas um, mas vários e substancialmente diversos discursos, condicionados ou suscitados pelos diversos ângulos de onde se pode ver e verificar o exercício do primado do papa de Roma: por um lado, o primado no magistério, *i.e.*, no ensino e na preservação da pureza da fé e da moral e, por outro lado, o primado de jurisdição, *i.e.*, no governo da Igreja universal ou, de outro modo, no irrenunciável direito de governo das Igrejas locais, concretamente na eleição e nomeação dos bispos.

Em Portugal, os discursos antipapistas suscitados pelo primeiro aspeto do primado do papa não tiveram uma expressão significativa, dada a plena integração do país na Reforma católica. Já quanto

àqueles discursos suscitados pelo segundo aspeto, na história portuguesa existiram tensões entre aquilo que, no início do séc. XXI, se designa como jurisdição eclesiástica e a jurisdição civil, *i.e.*, apesar de ao longo dos séculos da Idade Média e da Idade Moderna estas jurisdições estarem entretecidas entre si, existiram conjuntamente condições para conflitos. É necessário, no entanto, distinguir entre um discurso anti e um discurso reformista: o primeiro é movido pelo interesse na total negação ou no esvaziamento da instituição do papado; o segundo é movido pelo desejo da correção do exercício do primado, supondo a verdade e autenticidade da instituição.

Os autores europeus clássicos e fundadores de um discurso antipapista são Marsílio de Pádua (c. 1275-1342) e Guilherme de Ockham (c. 1285-1347) que, aliás, se terão cruzado pessoalmente. Não cabendo aqui o significado mais amplo do labor intelectual destas duas figuras, importa antes, e para compreender o que das suas obras nos interessa neste tema, traçar muito brevemente o contexto histórico-eclesiástico em que elaboraram o seu antipapismo. Depois de a teocracia papal ter atingido o auge com o pontificado de Inocêncio III (1198-1216), o poder propriamente político que ele e os seus imediatos sucessores possuíam foi-se tornando cada vez mais fonte de problemas, uma vez que ia crescendo nos soberanos europeus, nomeadamente das grandes potências como a França e a Alemanha, a consciência e a apetência pela soberania nacional. Os dois pontificados paradigmáticos mais evocados pela historiografia sob esse ponto de vista são os de Bonifácio VIII (1294-1303) e de João XXII (1316-1334), ao longo dos quais se desenvolveram longos conflitos com o Rei de França, Filipe, o Belo, e com Luís

da Baviera, respetivamente. Os motivos iniciais de tais conflitos, embora estes atingissem uma configuração mais complexa, que se desenhou depois em várias frentes, foram fundamentalmente, no primeiro caso, o lançamento por parte do poder civil de impostos sobre o clero e as instituições eclesiásticas e, no segundo, a disputa do controlo político e jurisdicional da península Itálica. O papa comportava-se como qualquer outro soberano civil concorrente, na sequência não só da perfeita teocracia papal atingida cerca de um século antes, mas também da soberania temporal do papa sobre grande parte do território da península Itálica, assumida, com todas as suas consequências, desde Pepino, o Breve, e Carlos Magno – altura em que pela primeira vez, depois da queda do Império Romano do Ocidente, se reinterpretou com consistência a relação entre um imperador para o Ocidente e o papa. O desgaste interno sofrido pelos papas nestes longos conflitos em que se perderam e o afastamento do essencial do exercício do primado petrino provocaram uma enorme erosão na estima pelo *munus* papal e, embora teológico-dogmaticamente nunca se perdessem as referências, surgiram condições que, embora não exclusivamente responsáveis, propiciaram o aparecimento de um discurso não só reformista, mas explicitamente antipapista, *i.e.*, negador do papel do primado petrino na vida da Igreja.

A obra decisiva de Marsílio de Pádua é *Defensor Pacis*, publicada em 1324, na qual defende a subordinação da Igreja ao Estado, uma vez que foi deste que aquela recebeu a jurisdição tanto espiritual como temporal, como a história da jurisdição do papa sobre os territórios italianos demonstrava. Não pode haver ideia mais radicalmente oposta à conce-



Papa Inocêncio III (1161-1216).

ção medieval do poder, eminentemente teológico-canónica, segundo a qual o papa, como vigário de Cristo – fonte de todo o poder – e tendo em vista a vocação sobrenatural e eterna do homem, detém, em última instância, a plenitude da jurisdição espiritual que subsume em si tudo o que através da jurisdição material é ordenado para a salvação eterna, de modo que o poder do imperador é uma participação do poder sacerdotal para as matérias meramente civis. Esta participação é querida por Deus (Rm 13, 1-6) e, portanto, é obrigação do papa exercer a jurisdição material não por si, mas pelo imperador, sobre quem exerce uma autoridade espiritual, não material.

Mas a posição de Marsílio de Pádua tornava-se tanto mais antipapista quanto mais conciliarista se revelou, ao negar a supremacia do papa na Igreja em favor do concílio geral formado por leigos e pelo clero. A tentação do conciliarismo continuou presente na Igreja até à definição dogmática da infalibilidade pontifícia do Concílio Vaticano I. Marsílio foi excomungado por João XXII, em 1327.

Guilherme de Ockham era franciscano e ensinava em Oxford. Em 1327,



Rei Filipe, o Belo (1268-1314).

depois de acusado de heresia pelo Papa, refugiou-se junto de Luís da Baviera e acusou João XXII, igualmente, de heresia, sendo excomungado em 1328 e expulso dos Franciscanos em 1331. Combateu a posição e bula de João XXII sobre a questão da pobreza dos Franciscanos e da Igreja quando este revogou a bula *Exiit qui Seminat* de Nicolau III, de 14 de agosto de 1279 – que atribuía aos Franciscanos apenas o uso dos bens, reservando à Santa Sé a sua propriedade – com a *Ad Conditoem Canonum* (8 de dezembro de 1322), proclamando os Franciscanos proprietários de todos os seus bens móveis e imóveis; defendeu ainda a submissão do papa ao imperador e negou a instituição divina do papado e a infalibilidade da Igreja.

Para estes autores, considerando o uso que o papado fazia do seu poder espiritual, contaminado por um poder em matérias meramente civis – a saber, a já referida soberania temporal sobre os seus territórios que, depois dos Acordos de

Latrão, de 1299, passaram a constituir o Estado do Vaticano –, a desejável reforma da Igreja dependia da pura e simples eliminação do papado, e não da reforma do mesmo em direção à sua “essencialização”, *i.e.*, da sua recondução ao papel tido como original de primado, um poder e um governo espirituais, doutrínarios e estritamente eclesiais.

Nos alvares do reino de Portugal, situados no período áureo do papado medieval e da teocracia papal, os conhecidos conflitos entre a Coroa (D. Sancho I, D. Afonso II e D. Afonso III) e o alto clero, sempre de algum modo relacionados com a isenção absoluta eclesiástica da jurisdição civil e a imunidade dos bens eclesiásticos, significando, é certo, uma crescente afirmação do poder real à custa da disputa de algum espaço de poder ocupado pela Igreja, não significaram, no entanto, nem estavam ainda reunidas as condições para isso, a afirmação de um discurso antipapista propriamente dito. É habitualmente referida, e certamente com acuidade, a importância na direção do desenvolvimento destes conflitos por parte da Coroa do pensamento jurídico dos mestres chanceleres do reino, desde o mestre Julião Pais (1160-1215) até aos seus sucessores Gonçalo Mendes e Vicente, certamente formados na então nova escola jurídica da nascente Univ. de Coimbra, fascinada pelo estudo do Direito romano. Ao combate “ideológico” contra o poderio feudal eclesiástico que protagonizaram, não terá sido estranha a defesa, que professaram e que plasmaram na produção legislativa da chancelaria régia, da origem diretamente divina do poder régio para, mediante isso, libertarem a monarquia do cordão umbilical que a ligava ao poder espiritual centralizado no papa; e fizeram-no em bases nunca como até então alcançadas. Todavia, isso não signi-

ficou ainda uma visão antipapista como solução dos problemas, tanto mais que a maior parte dos conflitos foi resolvida com intermediação do Papa e, a partir de D. Dinis, com a Concordata de 40 Artigos aprovada por Nicolau IV na bula *Cum Olim* de 7 de março de 1289.

Na época da crise mais aguda do papado, entre os sécs. XIV e XV, a cultura portuguesa contribui para o debate com o pensamento de Álvaro Pais (m. 1352), franciscano galego que cursou Direito em Bolonha e Teologia em Paris, que foi bispo de Silves e penitenciário do Papa João XXII. De entre as suas obras destaca-se, para o nosso tema, o *Status et Planctus Ecclesiae*, em que, já depois da morte do Papa que servira, lamenta e critica os pecados do governo da Igreja, referindo-se explicitamente a vários papas, mas acabando fundamentalmente por propor o perfil do papa revestido da pobreza evangélica que trará a desejada reforma à Igreja. Combateu explicitamente as doutrinas de Marsílio de Pádua e de Guilherme de Ockham. Intérprete exímio da conceção medieval teológico-canónica do poder, trata-se, portanto, de um reformista intransigentemente defensor da potestade espiritual universal do papa em todas as suas dimensões.

No entanto, desde o séc. XIV que o ordenamento jurídico português prevê o instituto chamado beneplácito régio – exigência de autorização régia para a publicação e aplicação em Portugal de decisões do papa, mesmo que em matéria espiritual – que, assumindo vários perfis concretos ao longo do tempo, nomeadamente o que logo de início D. Pedro I lhe deu, atendendo aos pedidos do povo para que mediante tal instituto se solucionassem as contradições, por assim dizer, entre direito civil e eclesiástico, nunca deixou, em rigor, de manifestar o seu pendor essencialmente regalista que veio



Rei D. Sancho I (1154-1211).

a assumir e apurar no consulado do marquês de Pombal. Foi na fundamentação deste instituto e do seu significado mais amplo que se desenvolveu, ao tempo do marquês de Pombal, um discurso de pendor fortemente antipapista, porque regalista. Com efeito, a reforma política, jurídica e universitária empreendida por Sebastião José de Carvalho e Melo, afirmadora de um nítido despotismo iluminado em Portugal, implicou a colocação das relações entre o Estado e a Igreja de uma forma inevitável e duramente cerceadora da autoridade do papa sobre a Igreja e os fiéis em Portugal em favor da autoridade do rei absoluto.

No fundo, para que o rei tenha um poder absoluto sobre os súbditos, é necessário que a autoridade do papa sobre os fiéis seja controlada pelo rei. Regalismo na península Ibérica, josefinismo na Áustria, febronianismo (de Justinus Febronius, pseudónimo de Nicolaus von Hontheim, 1701-1790) na Alemanha, galicanismo na França, são designações para essa mesma realidade, embora oscilando entre dois caminhos possíveis para a alcançar: o episcopalismo, teorizado inicialmente por Zeger Bernard van Espen



(1646-1728) e assimilável a um conciliarismo radical; e o galicanismo ancestral de Filipe, o Belo, contra Bonifácio VIII, que se concretizará na Pragmática Sanção de Bruges, de 1438, de Carlos VII, e na *Declaratio Cleri Galicani de Potestate Ecclesiastica*, de 1682. A primeira defendeu o direito da Igreja de França a administrar as suas propriedades temporais de forma independente do papa e dispensou-o de prover os benefícios vagos; a segunda explicitará que os reis não estão, em nenhum aspeto temporal, sujeitos ao poder espiritual, nem podem ser depositos pelo papa, e que o papa está sujeito aos concílios gerais. Como se pode constatar, há sempre uma matéria-prima comum, quer estando no início, quer no fim da argumentação, a saber, o conciliarismo, e este, no contexto da teoria política, resulta num antipapismo.

O regalismo em Portugal, como também o poder real absoluto, não foram inventados, como já se foi vislumbrado nas brevíssimas considerações acerca do beneplácito régio, no séc. XVIII. O regalismo perpassa tanto o beneplácito régio como a autorização régia para a nomeação dos bispos, ou a Mesa da Consciência e Ordens de D. João III (1532), ou ainda o Tribunal da Inquisição. E, já em 1640, é posta no *Índice dos Livros Proibidos* uma importante obra de teorização regalista, o tratado *De Manu Regia Tractatus in quo Omnium Legum Regiarum quibus, Regi Portugalliae in Causis Ecclesiasticis Cogniti Est ex Jure, Privilegio, Consuetudine, seu Concordia, Sensus, & Vera Decidendi Ratio Aperitur*, publicado em Lisboa, em 1622-1625, de Gabriel Pereira de Castro (1571-1632). Contudo, o teórico oficial do regalismo pom-balino com todas as suas incidências antipapistas foi o Oratoriano P.^c António Pereira de Figueiredo (1725-1797). A sua produção literária divide-se entre

antes e durante o corte de relações de Portugal com a Santa Sé, em 1760, por causa da pretensão do Governo de julgar coletivamente os Jesuítas. Embora já antes as suas posições sejam claramente episcopalistas, é a partir, sobretudo, de 1760 que, atendendo às circunstâncias, se dedica a defender, por um lado, a soberania do rei sobre o clero português e, por outro lado, a autonomia dos bispos em conceder dispensas e resolver causas reservadas à Santa Sé. As suas obras principais são a *Doctrinam Veteris Ecclesiae de Suprema Regum etiam Clericos Potestate*, que teve 2.^a edição em 1766; a *Tentativa Teológica em que Se Pretende Mostrar Que Impedido o Recurso à Sé Apostólica Se Devolve aos Senhores Bispos a Faculdade de Dispensar nos Impedimentos Publicos do Matrimonio, e de Prover Espiritualmente em Todos os Mais Casos Reservados ao Papa*, também de 1766, e a *Demonstração Teológica, Canónica e Histórica do Direito dos Metropolitanos de Portugal para Confirmarem e Mandarem Sagar os Bispos Suffraganeos Nomeados por Sua Magestade e do Direito dos Bispos de cada Provincia para Sagrarem os Seus Respectiveos Metropolitanos*, de 1769. As principais teses que se vislumbram por detrás destes títulos dependem diretamente do contexto político da época, e pretendem elaborar uma teoria das relações entre a Igreja e o Estado no contexto do absolutismo régio, a afirmar-se num longo corte de relações com a Santa Sé. Embora as teses sejam mais diretamente regalistas do que antipapistas, não deixam, exatamente por isso, de ser também antipapistas, ao sujeitar a hierarquia eclesiástica local ao rei, antes que ao papa, e ao definir o uso exclusivo da força pelo poder régio também para a defesa da religião, nem que seja contra o próprio papa. A erudição quanto às fontes teológicas e canónicas do trabalho deste teórico oficial



do regalismo pombalino é inegável, e ao agrado encontrado entre a hierarquia eclesiástica nacional corresponde, também, a significativa internacionalização das suas obras, que conheceram traduções em várias línguas europeias, tendo as que foram originalmente escritas em português sido vertidas para latim por parte dos círculos ideológicos afins.

Juntamente com as obras de António Pereira de Figueiredo, devem citar-se os Estatutos da Universidade de Coimbra de 1772, na sua parte programática do estudo da Teologia, como o outro grande texto regalista da trajetória cultural portuguesa e, por isso, de sinal antipapista.

O regalismo setecentista sobreviveu entre nós não só no regime liberal saído do processo revolucionário de 1820, mas também na Primeira República, que concebeu a Lei da Separação da Igreja do Estado, de 1911, mais como um modelo de administração civil e estatal da religião do que como separação propriamente dita. Nem mesmo a Concordata de 1940 está completamente isenta de regalismo, quer no Acordo Missionário, quer nas condições impostas para a nomeação dos bispos.

A nova situação proporcionada, por um lado, pelo Concílio Vaticano II e a sua visão sobre as relações entre a Igreja e o mundo, e o novo ordenamento constitucional saído da mudança de regime operada a partir do 25 de Abril de 1974, por outro, ditaram o afastamento, no final do séc. xx, das tentações regalistas e da consequente aversão ao papel do papa, na medida em que este possa interferir nas relações entre o poder civil e todos os cidadãos. A Lei sobre a Liberdade Religiosa, de 2001, e a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de 2004, estabelecem o enquadramento jurídico para tal.

No começo do séc. XXI, foram colocadas novas questões. Se é verdade que

até então apenas se podiam referir antipapismos relacionados com a dimensão jurisdicional do exercício do primado romano pelo facto de Portugal se ter inserido completamente na reforma católica, também é verdade que o país se encontrou inserido no processo amplamente ocidental de algumas formas de antipapismo relacionadas com a dimensão magisterial do primado romano. Com efeito, o persistente cumprimento duma agenda legislativa tipicamente motivada pela ideologia de género, a que se assistiu também em Portugal, criou entre nós, à semelhança do que aconteceu noutros países, a ascensão daquilo a que se pode chamar o princípio anti-homofóbico que, onde se consagrou juridicamente, provocou numerosas situações de conflito liminar entre o cidadão e o católico no mesmo indivíduo. Nessas situações, o católico dividiu-se entre a fidelidade à própria consciência, cuja formação o liga ao ensino da Igreja, de que o papa é o vigilante supremo, e a obediência à autoridade civil. O princípio anti-homofóbico tendeu a não considerar tal conflito neste ponto como objeto enquadrável no instituto da objeção de consciência, pelo que a tensão se tornou muito forte. Pôde, pois, neste contexto, falar-se num antipapismo internacional – expresso, *e.g.*, em alguma oposição ao estatuto de direito internacional da Santa Sé –, a que Portugal não esteve imune.

Bibliog.: ARAÚJO, António de Sousa, “Beneplácito régio”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 209-211; BARBOSA, David Sampaio Dias, “Santa Sé e Portugal”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 155-164; CASTRO, Zília



Osório de, “Jansenismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 7-10; *Id.*, “Pombalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 462-464; FELÍCIO, Manuel da Rocha, *Portugal e a Definição Dogmática da Infalibilidade Pontifícia. Teologia, Magistério e Debate Público*, Viseu, Instituto Superior de Teologia, 2000; FERREIRA, Manuel Pinho de, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca, Universidad Pontificia, Facultad de Derecho Canónico, 2004; LEITE, A., “Concordatas”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 423-429; MARCOS, Rui Manuel de Figueiredo, *A Legislação Pombalina. Alguns Aspectos Fundamentais*, Coimbra, Almedina, 2006; MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*, org. Alan Gewhirt e J. Nederman, New York, Columbia University Press, 2001; MONDIN, Battista, *Dizionario Enciclopedico dei Papi. Storia e Insegnamenti*, Roma, Città Nuova Editrice, 1995; NICOLAU III, *Exit Qui Seminatur*, 1279; NICOLAU IV, *Cum Olim*, 1289; ORLANDIS, José, *Historia de las Instituciones de la Iglesia Católica*, 2.ª ed., Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006; PAIS, Álvaro, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; RAMOS, Luís de Oliveira, “Regalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 96-99; SANTOS, Cândido dos, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias*, n.º 4, 1982, pp. 167-203; SEABRA, João, *A Igreja e o Estado em Portugal no Início do Séc. XX: a Lei da Separação de 1911*, Cascais, Principia, 2009.

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA



Antiparacelsismo

Nascido em Einsieden, perto de Zurique, em 1493, Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, de pseudónimo Paracelso, começou por trabalhar como aprendiz nas minas de Villac, onde seu pai se estabeleceu. Depois, principiou a sua formação escolar como discípulo de Tritemius (1462-1516). Ao longo de várias décadas, dedicou-se ao estudo da medicina, frequentando várias universidades e percorrendo durante anos os mais diversos recantos do mundo, à procura do que nelas se fazia nesta área. Apaixonado pelo neoplatonismo, tornou-se um estudioso da natureza na tentativa de bem entender o corpo humano e de buscar as melhores soluções para as enfermidades que tratava. Apaixonado pela Bíblia, devotou profundo interesse ao estudo da astrologia, da alquimia, da cabala e da magia. Mas foi a medicina que ocupou o primeiro lugar nas suas atividades de clínico e de professor, nos mais diversos locais em que teve ocasião de ensinar durante toda a sua vida.

Homem do Renascimento, em vez de se apaixonar pela filosofia e pelas práticas dos antigos, cedo se tornou um adversário acérrimo das doutrinas de Aristóteles, cuja autoridade combateu por todos modos e com a mais dura linguagem. Lutou com igual radicalismo e intolerância contra a medicina galénica e a astronomia de Ptolomeu, menosprezando os colegas, cujos livros e atos considerava serem apenas cópias de Hipócrates e de Galeno, indo a ponto de queimar publicamente obras de Aristóteles, Galeno e Avicena, e

opondo-se com toda a veemência à circulação de qualquer obra redigida em latim, por entender que o ensino devia ser ministrado em vernáculo, no seu caso, o alemão.

No seu hermetismo, defendeu o princípio de uma rigorosa correspondência e analogia entre o macrocosmo (o universo exterior ao homem) e o microcosmo (o universo do corpo humano), afirmando existir entre ambos uma relação constante e recíproca. Para ele, o verdadeiro médico deveria encontrar a verdade apenas e só nos dois livros divinos: a Revelação (a Bíblia) e a criação (a natureza). Na sua interpretação da criação, defendeu uma química apoiada nos *tria prima*, o enxofre, o mercúrio e o sal, e uma medicina centrada nos *arcana*, os arcanos, princípios incorpóreos eternos com o poder de transmutar os doentes. Na sua intransigência à cultura dos antigos, negou qualquer valor à prática da medicina galênica, defendendo em seu lugar uma medicina em que ao médico caberia preparar os *arcana* e em cada um deles descobrir, utilizando todos os métodos químicos possíveis, a força inata e vital que neles está oculta, a sua quinta-essência, o seu *archeus*, único modo de combater as doenças. A sua missão seria prepará-los, manuseando devidamente o calor com o calor, o frio com o frio, o húmido com o húmido, o seco com o seco, etc., na certeza de que o similar se cura pelo similar. A química deveria, pois, ser iatroquímica, química espagírica, uma química votada à cura das doenças.

Contra as práticas da medicina galênica, estava convencido de que quase todos os minerais submetidos à análise podiam revelar-se muito eficazes, pois detinham grandes segredos curativos e vivificantes, permitindo levar a novas combinações perfeitamente eficazes para certas doenças mentais ou físicas. Notou que toda



Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, de pseudónimo Paracelso (1493-1541).

a substância dotada de vida orgânica, embora aparentemente inerte, encerrava uma grande variedade de potências curativas.

Em conformidade com o que apregoava, ele próprio se dedicou à preparação de medicamentos sob a forma de extratos alcoólicos e de tinturas, com utilização do ópio, do enxofre, do mercúrio, do ferro, do arsénio, do sulfato de cobre, do sal; e aconselhava banhos repetidos com soluções minerais. Em *Paragranum* (1530) expôs e legou aos seus discípulos as suas crenças neste domínio, podendo esta obra ser tida como uma verdadeira farmacologia.

Para além da sua filosofia química, Paracelso deu exemplo vivo de uma total dedicação do médico aos seus doentes, movido pelo mais desinteressado espírito de sacrifício, nas diversas terras e nações por onde viajou. A sua fama foi em aumento, com as muitas e prodigiosas curas que se dizia terem sido por ele realizadas.



Esta fama cresceu ainda mais depois da sua morte, em Salzburgo, no ano de 1541, com apenas 48 anos. Não tardou que a memória do homem controverso que fora em vida se transformasse numa crescente admiração pelo considerado grande arauto de uma nova química, a iatroquímica. No final do séc. XVI, existia já uma imensa literatura sobre a matéria médica por ele defendida, e um século depois, eram já centenas os textos paracelsianos publicados. Muitos médicos notáveis de França, da Alemanha e de Inglaterra se confessaram seus seguidores, sendo de destacar, entre muitas outras, algumas das mais notáveis figuras da química dos sécs. XVI-XVII, como Jean Baptiste van Helmont (1577-1644) e François de la Boë (1614-1672), mais conhecido por Silvius, na Bélgica e em França, Otto Tachenius (c. 1610-1680), André Libavius (1550-1616) e Johannes Hartmann (1563-1631) na Alemanha. É esta filosofia química e o conjunto de práticas dela resultante, com origem na vida e obra de Paracelso, que constituem o chamado paracelsismo.

Não tardou, porém, que o paracelsismo se tenha tornado um foco de controvérsia. Para isso terá contribuído a circunstância de Paracelso ter sido, durante toda a sua vida, e nos mais diversos locais por onde passou, uma figura muito polémica. E terá ajudado, sobretudo, o progressivo aparecimento de uma corrente de filosofia natural que questionava o carácter de experimentalismo e observação que Paracelso defendia. O facto de a abordagem médica de Paracelso diferir tanto daquilo que era aceitável até então estabeleceu um enorme confronto entre os paracelsianos e o sistema médico oficial em vigor, um confronto tornado mais agudo pelo impacto provocado pelos humanistas, muitos deles grandes admiradores dos tratados de fisiologia e anatomia dos

antigos, e defensores convictos da medicina de Galeno.

O mais virulento opositor de Paracelso e das suas doutrinas foi talvez o seu compatriota Thomas Liebler Erastus (1523-1583), o qual, num escrito publicado em Basileia, em 1572-1573, com o título *Disputatione de Medicina Nova Philippi Paracelsi*, o rotulou de um “obscurantista de estilo tenebroso e ideias confusas” (ERASTUS, 1572, 2), refutando com toda a veemência a possibilidade de qualquer reacção química por ação do calor, do mercúrio, do enxofre ou do sal. Na sua opinião, Paracelso saberia muito bem que as ideias que defendia eram falsas e por isso teria optado por apresentá-las de um modo confuso, usando uma linguagem bárbara infernal e apresentando-se como inventor de coisas com que nada tinha que ver. Nesta sua investida frontal contra Paracelso, Erasto atacou sem quaisquer contemplações o homem e as suas doutrinas, nomeadamente a teoria dos *tria prima*, considerando que nada tinham de construtivo.

A este virulento ataque se juntou um grande número de médicos e farmacologistas ingleses ligados à chamada revolução puritana, numa luta acesa entre médicos e farmacêuticos, um conflito aberto entre galenistas e paracelsianos, em que estes eram acusados de serem partidários de Calvino, razão bastante para não deverem merecer grande credibilidade. Como paradigma da rejeição de Paracelso por muitos destes médicos e farmacêuticos, refira-se Richard Baxter (1615-1691), que considerava Paracelso uma prova da existência do demónio, considerando-o um “conjurado bêbedo que mantinha conversas com o demónio, a origem das suas doutrinas” (ORME, 1830, XX, 294). Contra a farmacologia de Paracelso, defensora da utilização dos minerais, nomeadamente o antimónio,



Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762).

e defendendo o regresso à medicina galénica, se pronunciariam os influentes Jean Béguin (1550-1620) e Michael Sendivogius (1566-1636). A uma tomada de posição de regresso a Galeno contra Paracelso, juntar-se-ia o combate ao que consideravam o antirracionalismo (↗Antirracionalismo) de Paracelso, para quem a razão seria uma faculdade corrupta. Sob a influência do empirismo racionalista de Francis Bacon (1561-1626) e a defesa crescente das teorias corpusculares e mecanicistas, nomeadamente com Pierre Gassendi (1592-1655), René Descartes (1596-1650) e, um pouco mais tarde, John Dalton (1766-1844), a química assumia novos caminhos – com Johann J. Becher (1635-1682) e Georg E. Stahl (1659-1734), a teoria do flogisto, com Antoine L. Lavoisier (1743-1794), a teoria do oxigénio –, e afastava-se por completo do sistema de Paracelso.

O médico português Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762), na sua obra *Materia Medica Physico-Historico-Mechanica*, publicada em Londres, em 1735, dá-nos conta do antiparacelsismo que ia crescendo no seio da comunidade científica

de então e resume deste modo as principais razões para o facto: “a química que pode ser de tanto serviço à Medicina, quando bem aplicada, a principiam a introduzir, errada e vergonhosamente uns homens ignorantes, e entusiásticos, de que o principal e cabeça foi Paracelso; e com os seus fingimentos e enganos tiveram quase pervertido e arruinado de todo um sólido e verdadeiro Projeto. Mas não chegaram as suas quimeras a ter efeito; tanto pelas falácias que experimentaram os que punham a sua confiança neles; como pelas Obras de diversos Homens famosos desse tempo, (e do Príncipe deles todos, depois, o ilustre Bacónio) que trouxeram a demonstração, que as Artes e Ciências, em lugar de conjeturas, só se podem aumentar por próprias e exatas experiências, e por conclusões verdadeiras e sólidas” (SARMENTO, 1735, XLIV).

Bibliog.: DEBUS, Allen George, “La philosophie chimique de la Renaissance et ses relations avec la chimie de la fin du XVII^e siècle”, in ROGER, J. (org.), *VIII^e Congrès International de Tours – Sciences à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 274-281; DURAND, M. H., “Entre Paracelse et Lémery: la chimie française au début du XVII^e siècle”, in ROGER, J. (org.), *VIII^e Congrès International de Tours – Sciences à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 261-272; ERASTUS, Thomas Liebler, *Disputatione de Medicina Nova Philippi Paracelsi*, Basileia, G. Castelvetto, 1572; GOLDAMER, Kurt, “La contribution de Paracelse à la nouvelle méthodologie scientifique et à la théorie de la connaissance”, in ROGER, J. (org.), *VIII^e Congrès International de Tours – Sciences à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 229-243; ORME, W., *The Practical Works of Rev. Richard Baxter*, vol. xx, London, James Duncan, 1830; PAGEL, Walter, *Paracelse: Introduction à la Médecine Philosophique de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1963; SARMENTO, Jacob de Castro, *Materia Medica Physico-Historico-Mechanica*, London, s.n., 1735.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA



Antiparlamentarismo

O antiparlamentarismo é uma ideologia política de desvalorização ou rejeição do papel do Parlamento como órgão de representação da vontade geral (Rousseau), entendida como a soma das diferenças das vontades particulares. A definição de Rousseau está sujeita contemporaneamente a muitas críticas, com o aparecimento de novas formas de expressão popular e de utilização do espaço público, por vezes subversivas, mas é ainda a versão normal do parlamentarismo vigente nos países ocidentais, como regime político ou forma de governo em que o Parlamento ocupa um lugar central.

Há também antiparlamentarismo nas atitudes pessoais, típicas nas sociedades democráticas contemporâneas, e que os meios de comunicação social amplificam, de crítica ao trabalho dos parlamentares, que é visto como inútil. Estudos levados a cabo em vários países ocidentais mostram que parte significativa dos cidadãos tem uma perceção negativa do funcionamento do Parlamento como órgão da estrutura do Estado, o que decorre não só da separação do Estado relativamente à sociedade, mas do enfraquecimento do próprio Estado, que não quer ou não pode difundir uma ideologia funcional geral.

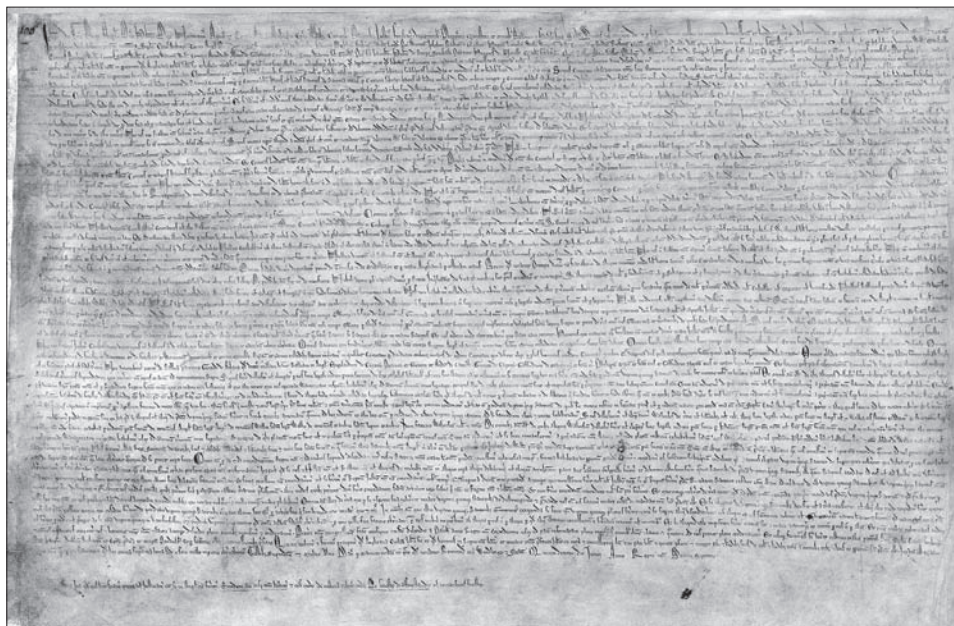
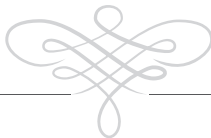
As ideologias e os comportamentos críticos dos regimes parlamentares decorrem do descontentamento das pessoas comuns com a política e traduzem-se, frequentemente, em inovações sincréticas de recuperação de velhas fórmulas, como no caso dos movimentos contestatários

globais de extrema-esquerda e de extrema-direita.

O antiparlamentarismo assemelha-se ao antipartidarismo, mas não são conceitos idênticos. O antipartidarismo é uma reação à ideia de democracia representativa, *i.e.*, de pluralismo partidário, enquanto o antiparlamentarismo é uma reação ao ideário parlamentarista, *i.e.*, à ideia de que existe um órgão de representação da vontade de todos. Está em causa, muitas vezes, não a rejeição da ideia da representação da vontade de todos, mas a aptidão dos Parlamentos para tal. Com efeito, a atividade parlamentar, feita de maiorias e de noções como arco da governação e alternância, tende, em alguns países, como é o caso de Portugal, a excluir alguns partidos das responsabilidades de governo, sugerindo a impossibilidade da representação de todos. Esta é claramente uma fragilidade das democracias contemporâneas. Curiosamente, algumas ditaduras antiparlamentaristas propõem-se representar todos.

Existe parlamentarismo desde que, na Idade Média, ganhou forma, em Inglaterra, a ideia de um Parlamento com poderes próprios e exclusivos. Desde essa altura, existe também antiparlamentarismo, defendido pelo rei e pela aristocracia.

Aristóteles teve o mérito de assinalar que um regime político equilibrado deve incluir três elementos: monárquico, aristocrático e democrático. Rousseau pensou o papel do Parlamento de forma inovadora, mas o seu modelo não é o final. O modelo parlamentarista rousseauiano visou garantir que os elementos monárquico e aristocrático não resvalariam para a tirania porque existiria um órgão de representação da vontade de todos, como espaço de debate e de decisão em matérias essenciais. Nesse ponto reside a diferença do parlamentarismo



Cópia certificada da Magna Carta, 1215.

relativamente ao antiparlamentarismo. Praticamente todos os regimes políticos consagram estruturas de tipo colegial subsumíveis na categoria de assembleia política. O antiparlamentarismo não implica a rejeição de uma figura desse tipo, nem a atribuição de competências relevantes às assembleias, porque todas elas têm competências políticas e/ou legislativas; significa, isso sim, a rejeição do papel primacial da assembleia política no seio do próprio regime ou, melhor dito, a rejeição da possibilidade de debate político e controlo de poderes.

Percebe-se que falamos de parlamentarismo não como forma de governo mas como regime político. Como forma de governo, o parlamentarismo opõe-se ao presidencialismo e ao semipresidencialismo. No plano formal, podemos encontrar estas formas tanto em democracia como em ditadura. Porém, no plano substancial, a ideia de parlamentarismo, precisamente quando contraposta à ideia

de antiparlamentarismo, assume novos contornos. Os fenómenos de antiparlamentarismo verificam-se em todas as formas de governo referenciadas.

Nos regimes parlamentaristas, não só é competência do Parlamento a aprovação dos principais instrumentos de governo, com o orçamento à cabeça, como dele dependem os governos.

Historicamente, o parlamentarismo é o regime político ou sistema de governo em que os ministros do Estado são responsáveis perante o Parlamento como estrutura democrática. Podemos buscar as suas raízes na Magna Carta de 1215, pela qual o Rei João de Inglaterra se obrigou a respeitar as competências do Parlamento em matéria de aumento de impostos. Embora seja uma matéria controvertida, entende a maioria dos autores que a Magna Carta visou combater os poderes concentrados numa só pessoa (o monarca, por excelência) e o favorecimento das ideias do respeito pela lei,



separação de poderes e constitucionalismo, típicos da democracia como regime político.

Existem sucedâneos da palavra “parlamento” a que subjazem diferentes perspectivas sobre a respetiva natureza e função no sistema político. Os constituintes portugueses de 1976, *e.g.*, ao trabalharem o texto da nova constituição democrática, discutiram e rejeitaram várias possibilidades de designação do órgão parlamentar, até se fixarem na proposta de Assembleia da República feita pelo constituinte Mota Pinto. Entre as designações rejeitadas pelos constituintes portugueses estavam “parlamento” e “assembleia nacional”. A rejeição da primeira designação teve que ver com a feição que quiseram dar à forma de governo, que, apesar de ser democrático, não seria parlamentar, mas, conforme as interpretações, semipresidencial ou de parlamentarismo racionalizado. Já a segunda designação foi rejeitada por ser a designação constante na Constituição não democrática de 1933, embora seja ainda o nome da assembleia democrática francesa.

As palavras não são unívocas, mas historicamente as estruturas de natureza parlamentar são típicas de sistemas de governo democráticos e representativos. Coisa diferente é admitir que pode existir antiparlamentarismo tanto em regimes autoritários como em regimes democráticos. Os regimes autoritários são antiparlamentaristas porque rejeitam a centralidade do Parlamento no sistema político e, especialmente, na sua direção. Essa rejeição ocorre de maneira diferenciada, segundo a forma de governo adotada. Nos sistemas de governo mistos ou semipresidenciais de feição autoritária, o governo é o órgão central e não depende politicamente da assembleia política. Mais facilmente depende de uma só pessoa – *e.g.*, do chefe do gover-

no ou do presidente da República – do que de muitas. Típica atitude antiparlamentarista teve a direção política do Estado Novo, em Portugal, no período entre 1933 e 1974. A Constituição portuguesa de 1933 estabeleceu um modelo em que o presidente do Conselho de Ministros respondia politicamente perante o chefe de Estado, mas não perante a Assembleia Nacional. E frequentes vezes se pronunciaram os altos dignitários do regime contra a possibilidade de, à semelhança da Grã-Bretanha, se ter um Parlamento, por considerarem que tal geraria discussões inúteis e infundas, e que o povo português não estaria culturalmente preparado para uma democracia de tipo parlamentar (exemplarmente, a democracia britânica, referida nos discursos dos referidos agentes). O antiparlamentarismo é, pois, uma expressão típica de regimes não democráticos, que normalmente tendem a evitar a palavra “parlamento”. Essa perspectiva está presente em outros elementos da definição ou da prática das assembleias políticas dos sistemas políticos não democráticos, em que os membros das assembleias são escolhidos em eleições não competitivas ou segundo modos alternativos de designação, e o seu mandato é de natureza não representativa. Essas assembleias não têm poderes de fiscalização política e a sua capacidade legislativa é reduzida ou posta sob o domínio de iniciativa e capacidade legislativa do governo.

Como se referiu, também pode existir antiparlamentarismo nos regimes democráticos. Para além das formas referidas, existe uma forma subtil, nas atitudes dos agentes políticos em relação ao papel do Parlamento. É o caso da desvalorização intencional, nos discursos e na ação política, do papel do Parlamento em detrimento de outros órgãos, normalmente do governo. Essa desvalorização pode



ser ideológica, decorrente da existência de resíduos antidemocráticos nos agentes que atuam em contexto democrático, como no caso dos políticos que advogam a suspensão da democracia, sobretudo em períodos de crise, sugerindo que o Parlamento é um fator de instabilidade política, particularmente quando não existe uma maioria parlamentar de apoio ao governo e se impõe a tomada de decisões difíceis. Mas a desvalorização do Parlamento também ocorre por razões práticas, visando a afirmação de uma liderança política. Essa situação pode ocorrer em regimes semipresidenciais ou de parlamentarismo racionalizado, em que os governos respondem perante os Parlamentos num quadro de repartição de competências legislativas entre o Parlamento e o governo. A tendência, neste caso, é para que o líder do governo (ou os líderes dos partidos que suportam parlamentarmente o governo) procure controlar o Parlamento, tornando-o uma extensão do governo. Para esse efeito, a liderança do partido (e do governo) procura escolher líderes parlamentares que lhe sejam obedientes e com propensão a representarem mais os partidos de que são membros do que os eleitores que os escolheram.

Nos regimes democráticos contemporâneos, o Parlamento, por definição, ocupa uma posição de destaque na hierarquia constitucional, gozando de três tipos de competências: políticas, legislativas e de fiscalização. Todas estas competências são importantes, mas, nos finais do séc. xx e inícios do séc. XXI, salvo nos regimes presidencialistas, as competências políticas e de fiscalização tornaram-se preponderantes. Nos regimes semipresidenciais e parlamentares, verificou-se um aumento das competências legislativas dos governos em relação aos Parlamentos, tanto de modo direto

(iniciativas legislativas próprias), como indireto (iniciativas legislativas delegadas pelo Parlamento), beneficiando os governos do facto de terem uma infraestrutura de apoio à feitura de leis muito mais eficaz do que os Parlamentos. A estes, sobram as competências parlamentares de fiscalização dos atos do executivo. Aqui, o antiparlamentarismo nota-se em atos subtis de dominação dos Parlamentos pelos governos, que chegam a contratar empresas especializadas de advogados para fazerem as leis, o que se repercute na perceção negativa que as pessoas comuns têm do pessoal político, em especial dos parlamentares.

Nas democracias contemporâneas, o maior adversário dos Parlamentos é a opinião pública, conforme comprovam muitos estudos de opinião. Como parte dos processos de comunicação de massas, as transformações tecnológicas apontam para formas alternativas de democracia direta que tendem a desvalorizar o papel dos Parlamentos e que, no limite, podem pôr em causa não só o modelo, mas a própria democracia.

Bibliog.: FERREIRA, José Medeiros, *Portugal em Transe*, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VIII, Lisboa, Estampa, 1993.

JOÃO RELVÃO CAETANO





Antipartidarismo

Existem duas aceções principais de antipartidarismo: como ideologia contrária à ideia de pluralismo partidário; e como ideologia e posicionamento político e cívico contrários ao monopólio dos partidos políticos, em matéria de representação da vontade popular.

Na primeira aceção, o antipartidarismo é uma ideologia política antidemocrática e antiliberal, que não admite a existência de partidos políticos e se afirma contra as suas práticas. Este tipo de antipartidarismo existe tanto em regimes políticos democráticos como em regimes políticos não democráticos. Na segunda aceção, o antipartidarismo consubstancia um posicionamento orientado para a renovação do sistema político e, em particular, do sistema partidário, visando a renovação das instituições políticas e dos partidos, assim como a sua abertura à sociedade. Existem regimes políticos autocráticos que proíbem a existência de partidos políticos e sujeitam a direcção do Estado a um partido único ou dirigente, consagrando um antipartidarismo juridicamente institucionalizado. Foi o caso da União Soviética até ao seu desmembramento, em 1991, e o caso de Cuba, ainda nos começos do séc. XXI, ambos regimes comunistas. Segundo este modelo, até pode existir mais do que um partido, desde que a direcção política do Estado caiba apenas a um deles, que coordena as actividades dos demais. Foi o que se passou em sistemas políticos como o alemão oriental e o polaco, na esfera de influência da União Soviética, até finais da déc. de 80 do séc. XX, em que o Partido Comunista

era o partido dominante. Curiosamente, na Polónia, foi um dos partidos-satélite do Partido Comunista – o Partido dos Camponeses – que, em 1989, na sequência das eleições parcialmente democráticas para o Senado e a Câmara Baixa, que o regime comunista, sujeito a fortes pressões internas e externas, foi forçado a aceitar, constituiu uma maioria política com o Solidariedade, o autoproclamado sindicato de resistência ao regime, liderado por Lech Walesa, que, no advento da nova ordem, fora legalizado como partido político.

Nos regimes autoritários de direita também encontramos formas de antipartidarismo juridicamente institucionalizado. A Constituição portuguesa de 1933, *e.g.*, consagrava a organização corporativa do Estado, remetendo o seu art. 85.º, § 1.º, para lei especial a determinação dos requisitos de elegibilidade dos deputados, a organização dos colégios eleitorais e o processo de eleição dos membros da Assembleia Nacional. Às eleições gerais para a Assembleia Nacional podiam concorrer forças políticas organizadas, sem o estatuto e o nome de partidos, como foi o caso da União Nacional (UN), braço político do regime. No art. 1.º dos seus estatutos, aprovados pelo dec. n.º 21.608, de 20 de agosto de 1932, podia ler-se que “a União Nacional é uma associação, sem carácter de partido e independente do Estado, destinada a assegurar, na ordem cívica, pela colaboração dos seus filiados, sem distinção de escola política ou de confissão religiosa, a realização e a defesa dos princípios considerados nestes estatutos, com pleno acatamento das instituições vigentes”.

Aprovada a sua constituição e as suas finalidades por lei, ou seja, por vontade da elite política dirigente, verificou-se, pelo rol das responsabilidades que lhe foram atribuídas, que esta associação cívica era



uma força política ao serviço do Estado e do regime vigente. Os estatutos não deixavam margem para dúvidas na definição, quer dos meios de que dispunha a associação, quer dos princípios fundamentais que esta aceitava e se comprometia a propagar e defender ao serviço do Estado e do regime (arts. 3.º e 5.º dos estatutos da UN), o que fez dela o sucedâneo de um partido único. Na presidência da comissão executiva da UN estiveram sempre políticos experimentados afetos ao Estado Novo. No início, esteve o próprio Salazar, ideólogo e chefe do regime; posteriormente, estiveram homens da sua confiança.

Antipartidário se afirmou sempre o doutrinador e político Marcelo Caetano, que sucedeu na chefia do Governo a Salazar, em 1968. O antipartidarismo foi a fórmula alternativa à democracia pluripartidária que Marcelo Caetano definiu para participar no processo político e exercer o poder. Ele, que fora presidente da UN, promoveu a sua substituição pela Acção Nacional Popular (ANP), que dizia não ser democrática, mas que era nova. Os estatutos da ANP foram aprovados a 28 de outubro 1970, quando Marcelo Caetano já era presidente do Conselho, por dois despachos dos ministros do Interior e do Ultramar, publicados no *Diário do Governo*. Os estatutos da “nova” associação foram aprovados com base no disposto no art. 2.º do dec.-lei n.º 39.660, de 20 de maio de 1954, que regulava o modo de criação e funcionamento das associações cívicas. Segundo os estatutos, a ANP era uma “associação cívica destinada a promover a participação dos cidadãos no estudo dos problemas da Nação Portuguesa e a prática das soluções mais condizentes com os princípios fundamentais que professa” (art. 1.º). Nada que, aparentemente, distinguisse nos seus fins a ANP da Associação para o Desenvolvimento Eco-



D.R.

Marcelo Caetano (1906-1980).

nómico e Social (SEDES), cujos estatutos foram publicados no *Diário do Governo* nesse mesmo dia, e que se veio a revelar uma influente associação cívica. Constituída por profissionais comprometidos com a mudança do regime, a SEDES, que continuou a existir, distinguia-se, de facto, da ANP, que fora criada para apoiar politicamente o regime e participar em eleições. A organização centralizada e a sua dependência do presidente do Conselho, a ausência de competitividade eleitoral e a restrição dos direitos da oposição tornaram a ANP mais do mesmo e continuaram a garantir, não obstante as intenções de abertura do regime, o monopólio eleitoral da chamada situação sobre a oposição.

Os sistemas antipartidários têm em comum a negação das liberdades fundamentais. Quando muito essas liberdades, como a liberdade de associação ou de expressão, são liberdades formais ou fortemente mitigadas por políticas represoras. A ideia de democracia liberal, por contraponto ao antipartidarismo, consubstancia a exigência de consagração constitucional ou legal de um conjunto



de liberdades fundamentais, designadamente a liberdade de associação. É da liberdade de associação que emerge não só a possibilidade, mas a obrigatoriedade de existência de partidos políticos como condição de existência de uma democracia. A maior parte das constituições políticas democráticas estabelece o monopólio da ação política, pelo menos em determinados tipos de eleições, como sejam as eleições parlamentares, aos partidos políticos, cujas listas podem incluir militantes do próprio partido ou personalidades independentes.

Também existe antipartidarismo em democracia quer nos partidos que programaticamente são contra o pluralismo partidário, quer, sobretudo, nos comportamentos dos dirigentes partidários ou das pessoas comuns que destacam os malefícios provocados pela ação partidária. Em ambos os casos, os partidos são acusados de promoverem o clientelismo e a distribuição de lugares pelos seus seguidores, assim como de promoverem o afastamento dos melhores da vida política, por indisponibilidade destes para participarem nos processos de cooptação e decisão político-partidária de satisfação dos interesses particulares em detrimento do interesse geral. É o domínio da chamada partidocracia ou plutocracia.

Os defensores desta posição não são necessariamente contrários à existência de partidos políticos, mas sim contrários à ação dos partidos existentes ou ao seu monopólio no acesso aos atos eleitorais e, por isso, defendem desde a regeneração dos sistemas partidários e a aposta em formas de democracia direta à possibilidade de candidaturas de listas ou personalidades independentes à generalidade dos atos eleitorais. À falta de melhor, propõem, no seio dos próprios partidos, o abandono do monopólio dos lugares de

representação pelos seus militantes, com a abertura de candidaturas e votação a cidadãos independentes.

Este antipartidarismo é diferente do anterior, tendo concretizado, com sucesso, algumas das suas pretensões em vários sistemas políticos, se bem que com alcance limitado. Em Portugal, é possível existirem candidaturas independentes nas eleições autárquicas. Mas continua vedado o acesso de personalidades independentes – a não ser através dos partidos políticos – a eleições de âmbito nacional, regional ou europeu. Este tipo de antipartidarismo não visa a consagração de um sistema de partido único ou a eliminação do pluripartidarismo, sendo antes uma crítica ao funcionamento dos partidos e uma via para o seu aperfeiçoamento. Estes comportamentos resultam da descrença das pessoas no funcionamento da democracia e, em particular, dos partidos políticos, que se traduz no abaixamento da participação dos cidadãos nos atos eleitorais. Esse facto é mais evidente em sistemas, como o português, em que não existe voto obrigatório, embora também não esteja provado que o voto obrigatório seja a solução para o problema da falta de participação política e a renovação dos partidos. Este antipartidarismo coloca muitos desafios aos decisores políticos, que são chamados a pensar e a não ter receio de mudar as regras do acesso ao jogo político nos sistemas em vigor, ou a mudar os próprios sistemas político e de governo, dando, *e.g.*, maior peso à democracia direta ou participativa, em detrimento da democracia representativa.

Bibliog.: BONAVIDES, Paulo, *Do Estado Liberal ao Estado Social*, 8.^a ed., São Paulo, Malheiros Editores, 2007; CAETANO, Marcelo, *Minhas Memórias de Salazar*, 4.^a ed., Lisboa, Verbo,

2006; CUNHA, Paulo Ferreira da, *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*, 2.^a ed., Coimbra, Almedina, 2007; *Id.*, *Pensar o Estado*, Lisboa, Quid Juris, 2009; FREIRE, André *et al.*, *Representação Política em Portugal. Inquéritos e Bases de Dados*, Lisboa, Sextante, 2009; FREIRE, André, e VIEGAS, José Manuel Leite (orgs.), *Representação Política. O Caso Português em perspectiva Comparada*, Lisboa, Sextante, 2009; FREIRE, André *et al.* (orgs.), *Portuguese Journal of Political Science and International Relations. Cidadãos, Parlamentos e Representação Política. Perspectivas*, n.º 5, 2011; FREIRE, André, e BELCHIOR, Ana, “Ideological representation in Portugal: MPs-electors linkages in terms of left-right placement and substantive meaning”, *Journal of Legislative Studies*, vol. 19, n.º 1, 2013, pp. 1-21; MALTEZ, José Adelino, *O Problema do Estado*, 2 vols., Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1991; MEIRINHO, Manuel, *Participação Política e Democracia*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2004; *Id. et al.* (orgs.), *Revista de Ciências Sociais e Políticas. Candidatos, Eleitores e Campanhas Eleitorais: as Eleições Legislativas de 2009 em perspectiva*, n.º 23, 2011; MIRANDA, Jorge, *Fontes e Trabalhos Preparatórios da Constituição*, 2 vols., Lisboa, INCM, 1978; PEQUITO, Conceição *et al.*, “Parliamentary representation in Portugal: deputies’ focus and style of representation”, *Portuguese Journal of Social Science*, vol. 11, n.º 2, 2012, pp. 99-117; REYBROUCK, David van, *Against Elections: the Case for Democracy*, London, Random House, 2016; ROSENBLUM, Nancy L., *Membership and Morals: the Personal Uses of Pluralism in America*, Princeton, Princeton University Press, 1998; *Id.*, *Good Neighbors: the Democracy of Everyday Life in America*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

JOÃO RELVÃO CAETANO

Antipastoralismo

Camilo Castelo Branco, nas *Novelas do Minho*, no prefácio à novela “O comendador”, e a pretexto da leitura de um livro (escrito e oferecido por um seu amigo) sobre o Minho, realiza um irónico exercício de escrita criativa que põe a descoberto duas formas radicalmente opostas de ver e escrever a paisagem rural minhota: a do seu amigo, que viu de paisagem um Minho bucólico; e a sua, o Minho íntimo, menos conforme à pastoral de tradição greco-latina, fortemente impressa na matriz cultural do Ocidente ao longo dos séculos. Depois de Alexandre Herculano com *O Pároco de Aldeia* (1851), foi Camilo quem convocou a vida rural para a centralidade das letras portuguesas e fê-lo, não só mas também, em resposta ao novo olhar realista-naturalista sobre a realidade em geral e o campo em particular; o mesmo olhar que preside ao processo de desmantelamento da falsa éclo-ga que, em *A Cidade e as Serras* (1901), de Eça de Queirós, tanto perturbaria Jacinto, quando confrontado com a existência de fome, pobreza, doença e tristeza entre as famílias trabalhadoras das suas próprias terras. Camilo e Eça testemunham essa outra ruralidade – a antipastoral – que, numa miríade de gradientes, desde Balzac (*Les Paysans*, 1855) e de Zola (*La Terre*, 1887) aos nossos dias, seria roman-ceada por muitos escritores, nacionais e estrangeiros. Na literatura portuguesa, da abordagem mais sentimental de Júlio Dinis e de Trindade Coelho ao horror rural de Fialho de Almeida e de Teixeira de Queirós, contam-se, entre os mais conhecidos: Rodrigo Paganino, Júlio César



Machado, o conde de Ficalho, Alberto Braga, Abel Botelho, Guilherme Gama, Júlio Brandão, etc. A pujança da ênfase realista-naturalista na representação fiel do mundo rural decresceria, mas não se esgotaria, com a viragem para o séc. XX, sendo que, nas primeiras décadas, uma fértil literatura humanista e de realismo social crítico contou com nomes tão importantes como Manuel Teixeira Gomes, Raúl Brandão, Aquilino Ribeiro (a quem se atribui a invenção da literatura regionalista portuguesa), Ferreira de Castro, João Araújo Correia, Vergílio Godinho, José Marmelo e Silva (com a novidade das temáticas da sexualidade adolescente e da homossexualidade) e Miguel Torga, que, nos seus diários, contos rurais e num romance como *Vindima* (1945), se revela como um dos autores que mais e melhor escreveu sobre a ruralidade trágica. A lente distópica sobre o mundo rural atingiria o auge do seu uso a partir do final da déc. de 30, com o movimento neorrealista e seus cultores, de entre os quais: Alves Redol, Manuel da Fonseca, Afonso Ribeiro, Fauré da Rosa, o primeiro Vergílio Ferreira, Soeiro Pereira Gomes, Carlos de Oliveira, o Fernando Namora do ciclo rural, José Cardoso Pires, Urbano Tavares Rodrigues, Mário Braga, Garibaldi de Andrade, Antunes da Silva e Papiniano Carlos. Independentemente da preferência pessoal de cada autor por regiões específicas do país, os autores neorrealistas exploram com grande afincamento a descrição dos trabalhos agrícolas e a extenuação humana deles resultante, e denunciam sobretudo o peso da dimensão socioeconómica na perpetuação da dicotomia exploradores-explorados.

Na sequência da ressaca de um neorrealismo marcadamente rural, a literatura portuguesa tendeu a urbanizar-se, passando o campo a ser tema de eleição menos frequente, e encontrando-se aqui e acolá,

e.g. em Irene Lisboa (*Crónicas da Serra*, 1958), Almeida Faria, Rentes de Carvalho (*O Rebate*, 1973), em títulos dos jornalistas Mário Ventura e José Viale Moutinho (*Romanceiro da Terra Morta*, 1988), na obra (ainda de pendor fortemente ideológico) *Amor numa Cama de Cardos* (1990) de António Colaço, e na perspicaz captação do viver rural português pelo escritor holandês Gerrit Komrij (*Atrás dos Montes*, 1997, e *Um Almoço de Negócios em Sintra*, 1999). O apetite pela ruralidade não idílica ressurge, no início de séc. XXI, numa versão poética e agridoce com José Luís Peixoto (*Morreste-me*, 2000; *Cal*, 2007; *Livro*, 2010), na escrita distanciada e enxuta de Tiago Patrício (*Trás-os-Montes*, 2012) e como poderosa sinédoque de um país em decadência com *Madrugada Suja* (2013) de Miguel Sousa Tavares.

A literatura rural portuguesa – que, com algum desprezo, e confusamente, tem sido apodada de rústica, campesina ou regionalista – está longe de se esgotar nas descrições pitorescas da paisagem rural, na dimensão folclorista do castiço popular e na observação etnográfica dos hábitos e costumes rurais (formas de vestuário, habitação, superstição, linguagem, tarefas agrícolas, divertimentos, entre outras). Trata-se de uma vasta literatura que, pela ficção – em novelas, contos, romances, teatro e crónicas –, insufla vida em personagens rurais outrora desconsideradas enquanto objetos de interesse literário e artístico, e fá-lo explorando a importância da ação do meio sobre a fisiologia e a psicologia dessas personagens, nos contextos quer das relações inter-humanas (familiares e comunitárias), quer da relação entre o Homem e natureza, da qual fazem parte decisiva os animais. As representações menos bucólicas no quadro dessas relações são recorrentes e alimentam interessantes leituras, entre elas as que giram em torno do as-



síduo *tópos* do campo como um espaço intrínseca e estruturalmente violento. É comum a violência irromper de um fatalismo telúrico que aprisiona as pessoas à terra e atingir com maior gravidade as que ambicionam fugir a essa subjogação claustrofóbica, feito que não está ao alcance de todas – tal é o caso da Maria Campaniça de *Aldeia Nova* (1942), de Manuel da Fonseca, que anseia e receia quebrar as correntes que a prendem à aldeia que a veria nascer e morrer. Num ponto oposto, estão as personagens que nutrem uma ligação obsidiante pela terra, numa luta diária que extenua umas e outra, e que vai mantendo o Homem no limite da sobrevivência, quando simplesmente não o aniquila. A aldeia, onde todos se conhecem e se cruzam, é um espaço físico e mental invariavelmente disfórico – triste, negro, escuro, frio, sujo – onde não primam as virtudes morais: a inveja (“A luz elétrica” de João Araújo Correia), a maledicência (“Malandro” de Fernando Namora) associada à mentira (com consequências trágicas em “Manuel Maçores” de Trindade Coelho), a avaréza (*Pároco de Aldeia* de Alexandre Herculano) e as superstições (“Bruxedo” de Miguel Torga). Por isso, fugir do campo é fugir de um fim de mundo, migrando para a cidade ou emigrando: uma fatalidade que se tornaria uma das constantes mais importantes da literatura rural portuguesa.

A violência também tem origem frequente em vícios e comportamentos masculinos, como o alcoolismo (o Zé P'reira de *A Morgadinha dos Canaviais* de Júlio Dinis, “Névoa” de Manuel da Fonseca, “O vinho” de Miguel Torga) e o jogo, ambos alimentados na taberna e concretizando-se em vinganças, cenas de pancadaria (“O marrão”, Irene Lisboa) e atos criminosos. Quando atinge o seio da família, a violência masculina desaba sobre mulheres, crianças, velhos e animais; e contem-

pla, com grande regularidade, a dimensão sexual, muitas vezes instintiva e bestializada, e com desenlaces quase sempre dramáticos para as mulheres, particularmente as que entregam a sua honra a amores impossíveis e a fins trágicos, como a prostituição (“Vale de Crugens” de Mário Braga), a loucura (“A maluca d’a dos corvos” do conde de Ficalho) e o suicídio (“Na aldeia” de Ramalho Ortigão). Mas nem todas são filhas da desventura: se algumas mulheres entram na almejada domesticidade do lar, outras, mais despudoradas, ficam-se pelos episódios de sexo casual, que por vezes instigam, sem grandes remorsos da consciência (“Os novinhos” de Fialho de Almeida; “A revelação”, “A festa” e “Prenha dum homem” de Miguel Torga). Porém, quando iniciadas na maternidade, podem ser mães extremosas (“Mater dolorosa” de Trindade Coelho) ou péssimas mães (a Gertrudes de “A ponte do Cunchêdo” de Abel Botelho), e podem ter filhos bons e responsáveis, ou ingratos (“O retrato dos pais” de Alberto Braga), ou até mesmo parricidas (“O sexto filho” de Vergílio Ferreira). É assinalável o apetite sensacionalista da antipastoral pela narração da violência que também atinge as infâncias e as velhices rurais (“A velha” de Fialho de Almeida).

A literatura rural portuguesa é uma chave de leitura fundamental para o entendimento da história cultural e social de Portugal, especialmente quando escrita em negativo – o número, a variedade e a significativa qualidade dos textos literários produzidos à luz de uma antipastoral portuguesa assim o confirmam.

Bibliog.: ALMEIDA, Fialho de, *A Cidade do Vício – Obras Completas*, 2.º vol., Lisboa, Círculo de Leitores, 1991; *Id.*, *O País das Uvas – Obras Completas*, 8.º vol., Lisboa, Círculo de Leitores, 1992; BOTELHO, Abel, *Mulheres da Beira*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990; BRAGA,



Alberto, “O retrato dos pais” in *Contos de Oitocentos*, Porto, Fronteira do Caos, 2006, pp. 221-234; BRAGA, Mário, *Nevoeiro. Caminhos sem Sol*, Lisboa, Escritor Lda, 1996; BRANCO, Camilo Castelo, *Novelas do Minho*, 8.ª ed., 1.º vol., Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1971; CARVALHO, J. Rentes de, *O Rebate*, Lisboa, Quetzal, 2012; COELHO, Trindade, *Os Meus Amores*, Lisboa, Ulisseia/Verbo, 2005; COLAÇO, António, *Amor numa Cama de Cardos*, Lisboa, Margem, 1990; CORREIA, João Araújo, *Contos e Novelas: Folhas de Xisto*, 2.º vol., Lisboa, INCM, 2008; DINIS, Júlio, *A Morgadinha dos Canaviais*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992; FERREIRA, Vergílio, *Contos*, 4.ª ed., Venda Nova, Bertrand, 1991; FICALHO, Conde de, “A maluca d’a dos corvos” in *Antologia do Conto Realista e Naturalista*, Porto, Campo das Letras, 2000, pp. 201-207; FONSECA, Manuel da, *Aldeia Nova*, 2.ª ed., Lisboa, Inquérito, 1944; HERCULANO, Alexandre, *Pároco de Aldeia; o Galego*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1986; KOMRIJ, Gerrit, *Atrás dos Montes*, Porto, ASA, 1997; *Id.*, *Um Almoço de Negócios em Sintra*, Porto, ASA, 1999; LISBOA, Irene, *Crónicas da Serra – Obras de Irene Lisboa*, 2.ª ed., 7.º vol., Lisboa, Presença, 1997; MOUTINHO, José Viale, *Romanceiro da Terra Morta*, Lisboa, Caminho, 1988; NAMORA, Fernando, *Retalhos da Vida de Um Médico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1975; ORTIGÃO, Ramalho, *Contos e Páginas Dispersas*, Lisboa, Livraria Clássica, 1945; PATRICÍO, Tiago, *Trás-os-Montes*, Lisboa, Gradiva, 2012; PEIXOTO, José Luís, *Morreste-me*, 2.ª ed., Lisboa, Temas e Debates, 2001; *Id.*, *Cal*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 2008; *Id.*, *Livro*, Lisboa, Quetzal, 2010; QUEIROZ, Eça de, *A Cidade e as Serras*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980; TAVARES, Miguel Sousa, *Madrugada Suja*, Lisboa, Clube do Autor, 2013; TORGA, Miguel, *Vindima: Romance*, s.l., s.n., 1945; *Id.*, *Contos*, 5.ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2009.

VERA ROCHA PRESCOTT



Antipatriotismo

O termo “patriotismo” é derivado de “patriota”, que provém de “pátria”, cultismo do latim “patria”. Este vocábulo latino provém de “pater” (“pai”).

“Patriotismo” aparece abonado no *Grande Dicionário Português*, de Domingos Vieira, com a significação de amor, zelo do bem da pátria, encontrando-se neste dicionário novecentista o termo “pátria” provido do significado de “Lugar, cidade ou país em que alguém nasce”. Já em latim “patria” detinha a mesma significação, sendo de relevar o peso semântico da figura masculina na ligação de gênese com a terra natal.

De acordo com o *Dicionário Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, a primeira língua românica a tomar o termo latino “pátria” como cultismo deverá ter sido o italiano, pois já Dante o usara. Segundo os autores do dicionário, em castelhano, o termo já é utilizado em 1440. Já na língua portuguesa o termo “patriota” encontra-se registado em Bento Pereira, na obra *Prosodia in Vocabularium Bilingue, Latinum, et Lusitanum Digesta*, com a significação de “natural da mesma pátria, da mesma terra; ou da mesma tribo”. O termo “patriotismo” foi já usado por António Nunes Ribeiro Sanches, em 1760. Em inglês, o termo “patriotismo” já se encontra abonado em 1755 no *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson. Não reside, pois, em múltiplas ou forjadas etimologias o valor semântico do termo. Mesmo reconhecendo um processo evolutivo semântico similar em várias línguas europeias, com o redimensionamento da escala, que passa da terra natal



à dimensão do Estado, o termo continuará sempre a remeter para o sentido primordial, em jogo com as noções de país e nação. Aliás, nele surpreendemos a invocação a uma paternidade simbólica de uma terra natal, processo de longa duração que começa desde cedo, em suportes discursivos diversos, cristalizado no amor pelas *patriae* – o sentido plural das terras e cidades, de pequena escala, de uma região –, patente na poesia aristocrática dos sécs. V e VI, e que vem até à contemporaneidade, postulando uma atitude afetiva e moral de compromisso para com o país. O termo é, assim, progressivamente apropriado e instalado como referente do léxico político e jurídico, ajudando a construir a história das ideias, dos conceitos e dos dinamismos sociais, decurso incontornável que permite compreender a sua antítese natural – o antipatriotismo.

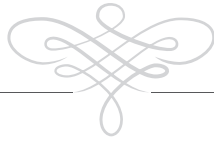
O conceito e a sua prolixidade semântica estão, naturalmente, carregados de um espesso conteúdo emocional e radicados em sólidas bases civilizacionais e culturais. Na verdade, a fixação do seu substrato cívico-político é precedida de uma intensa cristalização cristã e eclesial. À figura central, fundadora e tutelar de Deus e do seu Filho incarnado, Jesus, o cristianismo apõe o verbo, consubstanciado na palavra maior que os textos bíblicos nos transmitem, norte da vivência milenar europeia. No Decálogo, o quinto mandamento dado ao povo de Israel manda “honrar o teu pai e a tua mãe, como te ordenou o Senhor, teu Deus, a fim de prolongares os teus dias, viveres feliz na terra que o Senhor teu Deus te há de dar” (Dt, 5, 16) – projeção do liame inelutável entre o destino fraterno, amoroso e ético da humanidade e a sua geografia de vida. De tal forma a imagem é integradora e persistente que no *Compendio e Sumario de Confessores* da Ordem de S. Francisco, em 1567, escreviam-se estas significativas palavras: “Primeiramente é

de notar, que por país se entendem em este mandamento, principalmente aqueles que nos geraram: e os parentes, a pátria, e amigos dela que nos conservam. E secundariamente os governadores eclesiásticos, e seculares, e os que têm cuidado de nós outros, como são os Tutores, Curadores, Mestres e aios” (ALBUQUERQUE, 1974, 117-118). Para quem não respeitasse ou desejasse algum mal a qualquer destas instâncias, a penitência imposta era a mesma de pecado mortal.

Podemos, pois, nesta base fundadora, perceber duas dimensões que se cruzam e complementam na formação e fixação deste conceito. Em primeiro, o peso intrínseco e a persistência de uma semântica da relação pátria-terra, como lugar de nascimento ou terra natural, em processos discursivos que, ora aliam, pelo valor, a pátria divina à pátria terrestre, ora concebem esta (nas múltiplas entidades territoriais) como último reduto da caracterização dos sujeitos. Disso é exemplo o patriotismo transcultural que Cervantes regista no seu *Don Quijote* e que

Don Quijote, de Pablo Picasso (1881-1973).





se revela nas palavras de um mourisco acerca da sua Espanha natal. Não cabendo aqui a discussão sobre a convivência com os termos “nação”/“nacionalismo”, nem sequer a verificação das teses sobre a existência do sentimento patriótico em épocas anteriores à Modernidade, certo é que a intensidade e a escala de um sentido de pertença aparece, ao longo de séculos, indissociável deste conceito. De tal forma que sobre este substrato ideológico, paralelo ao de “naturalidade”, se constrói, paulatinamente, a figura institucional do Estado – no caso português, com avantajada precocidade, pois já em 1106 o conde D. Henrique se intitula “Portugalensium patrie princeps” (*Id.*, *Ibid.*, 99-101). Esse sentido territorial do termo, diríamos mais objetivo, perpetua-se e acentua-se em diversos momentos da história da civilização europeia, nomeadamente nos momentos em que a oposição entre reinos/Estados se encontra mais acesa. Também aqui, o caso português da Restauração (1640-1668) revela bem esta tendência, nomeadamente através dos textos e da panfletária que sugerem este constante papel de defesa da pátria, no sentido da terra, a par do reino (nação) e do rei, terrenos férteis para o enraizamento da dimensão emocional e afetiva do conceito.

Em segundo, revela-se uma noção positiva que repousa mais nos sentimentos, na sensibilidade, nas convicções e nas devoções do que nas instituições, ao ponto de podermos referenciar a existência de uma “fé patriótica”. Esta é uma conceção formada em processo de longa duração, que apenas se torna problemático quando pontualmente afrontado pelo “outro” estrangeiro e/ou inimigo, e que apenas denuncia sinais de falência após a Segunda Grande Guerra e os processos de descolonização, pois deixa de cristalizar os laços que ligam os sujeitos ao seu

país de origem. Para essa formação contribuiu um conjunto de aspetos como a relação do passado com a memória, a construção das identidades e a gênese e desenvolvimento da nação e da consciência nacional. Destacamos o valor em presença das identidades comuns, que ultrapassam a dimensão da “natio” (no sentido que a palavra adquire a partir dos sécs. XIII-XIV) e se cristalizam em “arquivos” memoriais mais amplos em termos de escala e de tempo. É o caso da identidade cristalizada no termo “*patria communis*”, que permite perceber uma continuidade, mas não a única, entre o Império Romano e o ideal manifestado na extensa *christianitas*. No caso da península Ibérica, afirma-se definitivamente a existência de uma pluralidade de poderes e o seu progressivo confronto, no sentido da afirmação da autoridade real e da separação entre a figura do rei e o reino, como entidades dotadas de autonomia e legitimidade próprias. Como duas consequências imediatas temos, por um lado, a ideia de historicidade da própria noção de identidade; por outro, a noção de que será mais correto, para esta época, admitir a coexistência de vários graus e estruturas identitárias.

Apontemos, sinteticamente, alguns aspetos de continuidade e de rutura fundamentais: i) a necessária consciência de comunidade, no caso português, facilitada pelo confronto com o outro/mouro, desempenhando o rei cristão, como chefe dos vassalos e através do processo de reconquista, um papel muito ativo nesta difusão do sentimento de unidade e de pertença – decurso com nova ênfase a partir da segunda metade do séc. xv na divulgação e legitimação de conteúdos identitários face aos outros interesses europeus na expansão, mas também na afirmação do confronto com o outro/étnico; ii) a importância dos fa-



tores políticos e territoriais na formação da nacionalidade, com as fronteiras estabelecidas desde os finais do séc. XIII, necessariamente com repercussões no discurso historiográfico e na simbólica adotada; iii) os públicos recetores deste discurso e desta simbólica situavam-se, numa primeira fase, perto dos respetivos produtores (ou coincidiam mesmo), sendo, no caso do rei, os oficiais, a corte e os grupos de apoio (certas camadas do clero e da nobreza, *e.g.*) –, posteriormente, com o alargamento dos públicos e das novas formas de divulgação (mormente através da tecnologia da imprensa), o tema assume contornos diferentes na sua configuração e na sua expressão (segunda metade do séc. XV e primeira metade do séc. XVI); iv) a difusão do conceito de vassalo “natural”, a partir do séc. XIII; v) a progressiva associação da carga política de alguns dos elementos da simbólica e do discurso historiográfico com a dimensão cultural, em épocas em que a estratégia de poder já impunha outras necessidades; vi) a prolongada manutenção da divisa de Cícero, no imaginário político e na discussão jurídica dos Estados europeus – “mecum patria, quae mihi vita mea multo est carior [a pátria é para mim mais importante que a minha vida]” (KANTOROWICZ, 1951, 473) –, traduzida na alocução “Pro patria mori” (MATTOSO, 1998, 29-30).

Todos estes fatores conduziram a um enraizamento secular que remete para a nossa incontornável condição política e social, formatando a leitura da realidade europeia e deixando pouco espaço para acautelar outras formas de entendimento da vida em comum. Nesse sentido, o antipatriotismo vai eclodindo, pontualmente, em forma e conteúdo, de início sem aporte linguístico, mas com vincada certeza da sua dimensão profunda e vigorosa, misto de sentimentos e de ações – promovendo



D. Filipa de Vilhena Armando os Filhos Cavaleiros (1801), de Vieira Portuense.

a repulsa, marginalização e exclusão de todos os que têm iniciativas contra a terra ancestral. Alforge imenso onde cabe todo o tipo de manifestações, estendidas no tempo e do mais variado teor, e protagonizadas por todos aqueles que se opõem aos agentes de poder, ao comum exercício das práticas institucionais e aos detentores dos aparelhos simbólicos. Por essa condição, recolhe essencialmente à dimensão interna de um país e/ou nação. O antipatriotismo é, pois, vivificado e conformado em situações tão díspares e diversas como a luta dos cavaleiros medievais contra a própria pátria, rotulada de pecado por João de Deus, numa altura em que o contexto económico, político e familiar resultava numa prática mercenária em larga escala; ou no pensamento político e jurídico humanista do séc. XVI, tecendo a sua essência pelo expressivo valor da justificação com que o filho podia matar o pai em nome da pátria, concluindo-se da penalização que redundasse, em determinada situação, o acatamento do oposto à ação eticamente prevista; ou ainda pela intensa luta interna que opõe os diversos movimentos e fações políticas



ao longo do séc. XIX, na qual, com frequência, os termos “antipatriotismo” e “antipatriota” passam a estar na ordem regular e frequente do discurso dos diversos intervenientes. Na verdade, como demonstrámos, o conceito encontra-se solidamente fixado na tessitura do seu antípoda – patriotismo –, assumindo este uma dimensão de profundo significado identitário que se revela, por si só, portador de sentido anti.

Por fim, o antipatriotismo como conceito contemporâneo, apoiado nos movimentos ideológicos e filosóficos que nascem no Iluminismo setecentista e no cientismo oitocentista, assume-se como dinamizador e aglutinador de dinamismos também eles políticos, ideológicos e sociais que remetem para outros planos da nossa condição comunitária. Tais movimentos pontuam duras críticas à sustentação patriótica e nacional no estatuto pessoal e cívico dos sujeitos, configurando teorias anarquistas e/ou apátridas e insistindo na vocação planetária do cidadão (“cidadão do mundo”). Defendem, assim, que nenhum indivíduo deverá estar ligado, por obrigação, a um país de origem. Os grupos que aderem a tal tese apostam, paradoxalmente, na dimensão ideológica e racional, esquecendo a dificuldade em vencer e repor uma condição perpetuada pela longa duração da diacronia e pela força do ímpeto sentimental e emocional que sustenta a dimensão do patriotismo.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Martim, *A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*, Lisboa, s.n., 1974; ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005; BURGUIÈRE, André, e REVEL, Jacques (coords.), *Histoire de la France*, Paris, Seuil, 2000; COROMINAS, Joan, e PASCUAL, Duarte, *Diccionario Crítico Etimo-*

lógico Castellano e Hispánico, 3.^a reimpr., Madrid, Gredos, 1991; GEARY, Patrick J., *O Mito das Nações. A Invenção do Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 2008; GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, London, John Wiley and Sons, 2006; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Portugal: a Emergência de Uma Nação*, Lisboa, Colibri/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004; HERMET, Guy, *História das Nações e do Nacionalismo na Europa*, Lisboa, Estampa, 1996; HOBBSBAWM, Eric, *A Questão do Nacionalismo. Nações e Nacionalismo desde 1780*, Lisboa, Terramar, 2004; JOHNSON, Samuel, *A Dictionary of the English Language: in Which the Words Are Deduc'd from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations by Examples*, London, J. & P. Knapton, 1755; KANTOROWICZ, Ernst, “Pro patria mori”, *American Historical Review*, vol. 56, n.º 3, 1951, pp. 472-492; MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Fundação Mário Soares/Gradiva, 1998; PEIREIRA, Bento, *Prosodia in Vocabularium Bilingue, Latinum, et Lusitanum Digesta*, Eborae, Typ. Academiae, 1697; SANCHES, António Nunes, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Colonia, s.n., 1760; SMITH, Anthony, *Nacionalismo*, Lisboa, Teorema, 2006; SOBRAL, José Manuel, *Portugal e os Portugueses: Uma Identidade Nacional*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2012; TORRAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 2 vols., Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-82; VIEIRA, Domingos, *Grande Dicionário Portuguez ou Thesouro da Lingoa Portugueza*, 5 vols., Porto, Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871-74.

ORLANDO MIGUEL GAMA
ALEXANDRA SOARES RODRIGUES



Antipedagogismo

Na língua portuguesa, existem os termos “pedagogia”, “pedagogicamente”, “pedagogice”, “pedagógico”, “pedagogismo”, “pedagogista”, “pedagogium”, “pedagogizar”, “pedagogo” e, em oposição ao quarto vocábulo, “antipedagógico”. Se “pedagogo” tem a sua origem em 1589 e “pedagógico” em 1836 (HOUAISS e VILLAR, 2005, XIV, 6185), os outros vocábulos surgiram no séc. XIX, exceto “pedagogice”, “pedagogium”, “pedagogizar” e “antipedagógico”. Nos dicionários, inclusive nos digitais de editoras nacionais, não surge a menção a “antipedagogismo” ou “antipedagogia”.

Etimologicamente, a palavra “antipedagogismo” é formada por “pedagogismo” (pedagogia+ismo), que aparece, em 1899, no *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*, de Cândido de Figueiredo, com o significado de “sistema ou processos dos pedagogos” (FIGUEIREDO, 1939, II, 279). Nos sécs. XIX e XX, o uso do sufixo “-ismo”, por influência do francês, formou inúmeros termos, significando tanto “movimentos sociais, ideológicos, políticos, culturais, opinativos, religiosos e personativos” como uma “doutrina, sistema, teoria, tendência, corrente” (HOUAISS e VILLAR, 2005, XI, 4747-4748). No séc. XXI, tem três significados: “conjunto de princípios, métodos ou características dos pedagogos”, “tendência a excluir tudo o que contraria os preceitos pedagógicos” e “adoção indiscriminada de teorias pedagógicas sem comprovação prática ou científica” (*Id., Ibid.*, XIV, 6185). Segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* da Academia das Ciências de Lisboa, o

termo é pouco usado, constando apenas uma definição: “sistema ou conjunto de métodos, técnicas ou processos usados pelos pedagogos” (*Dicionário...*, 2001, II, 2794). O adjetivo “antipedagógico” surge no dicionário de Cândido de Figueiredo, em 1939, mas já era utilizado pelas elites intelectuais em 1921. Se “antipedagógico” significa “que é contrário aos princípios da ciência da educação, da pedagogia”, apresentando-se como exemplo “métodos antipedagógicos” (FIGUEIREDO, 1939, I, 268-269), a definição de antipedagogismo subordina-se também à de pedagogia, um conceito tendente à criação de neologismos, como é exemplo a expressão “pedagocite aguda”, criada em 1927 por Adolfo Lima.

No quotidiano dos começos do séc. XXI, as noções de pedagogia e antipedagógico tinham-se banalizado, a ponto de a segunda ser, às vezes, utilizada de forma arbitrária, inclusive pelos alunos (*e.g.*, em expressões como: “fazer trabalhos de casa é antipedagógico”). Deste modo, tornou-se difícil definir antipedagogismo ou antipedagogia numa época com uma diversidade de realidades pedagógicas e de modelo(s) de prática(s), e várias modas ditas pedagógicas que poderiam ser “a maior tragédia da educação” (NÓVOA, 2012, 18).

Nos finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, surge, com fortes repercussões nos Estados Unidos da América, na Europa e no Brasil, um movimento criado para a renovação do ensino, a escola nova (escola ativa ou escola progressiva), herdeira do pensamento de Jean-Jacques Rousseau e dos pedagogos Heinrich Pestalozzi e Friedrich Fröbe, cujos principais teorizadores são John Dewey e Adolphe Ferrière e que põe em causa a atitude do *magister dixit*, o que inicia uma discussão sobre a educação que se dissemina por vários países ocidentais e leva o meio



intelectual a repensá-la. Em Espanha, esta questão é de tal modo debatida que, em 1902, Miguel de Unamuno publica *Amor y Pedagogia*, onde ficcionalmente ridiculariza todos os exageros ditos pedagógicos.

Na história da educação, desde o racionalismo e o naturalismo, pedagogos, filósofos, sociólogos e psicólogos esgrimem e exploram o tema da educação e da pedagogia em detrimento da instrução. Retêm-se aqui alguns pensamentos filosóficos do tratado de pedagogia de Immanuel Kant, quando conclui que o homem só se torna homem através da educação, que lhe é transmitida por outros homens, que antes a receberam. Manuel Antunes acrescentará que a educação é uma necessidade e um dever e, por isso, um problema para a sociedade, e a utilização do anti, um fenómeno no séc. xx, é um dos modos linguísticos que o homem tem para protestar e se opor perante o passado, o presente e o futuro da realidade que pensa e vive.

Em França, a partir dos anos 90 do séc. xx, as querelas educacionais desenvolveram-se de tal modo que os conceitos de pedagogismo e o seu anti foram associados a ideologias políticas. Se, para uns, um determinado pedagogismo é a verdadeira pedagogia de que a escola necessita, para outros, põe-na em causa e enfraquece-a, porque, *e.g.*, colocar a criança no centro do sistema escolar e privilegiar mais a descoberta do saber pelo aluno do que a transmissão do conhecimento pelo professor, pondo em causa a sua autoridade e a tradição, provoca, de imediato, uma mudança de perspetiva na educação. Antes, em 1957, Hannah Arendt já a tinha denunciado quando dissertou sobre a crise na educação, nos Estados Unidos da América, com um cariz político, por influência da “mistura de modernas teorias educativas provenientes da Europa Central, e que consiste numa espan-

tosa salganhada de coisas com sentido e sem sentido” (ARENDRT, 2006, 188), e dos conceitos do progresso e da igualdade de oportunidades. Apresentou-a como um fenómeno global e não exclusivamente local ou nacional e chamou ao séc. xx o século da criança, devido à emancipação e liberdade de ação dadas à criança pela educação moderna, o que, mais tarde, se designou por antipedagogia.

No Brasil, o antipedagogismo foi estudado como uma reflexão crítica contra o pedagogismo burguês, porque “o excesso de pedagogismo e a educação burguesa não servem para um projeto de educação diferenciada, libertadora”, *i.e.*, como “forma de anúncio” (SENRA e SATO, 2007, 165 e 167) para a instauração de outro projeto educativo: a educação ambiental crítica.

Em Portugal, o significado de (anti)pedagogismo depende dos movimentos, projetos e modas educacionais e, principalmente, do modelo racionalista da educação portuguesa que, segundo Jorge do Ó, é criado nos finais do séc. xix como uma herança do Iluminismo. Um dos movimentos mais importantes é o da escola moderna portuguesa, cuja origem teórica está na escola nova e em Célestin Freinet, tendo como principal teorizador o pedagogo Sérgio Niza. Foi criado oficialmente em Portugal, em 1966, e desenvolve a sua ação pedagógica principalmente na formação de professores.

O confronto teórico expõe criticamente os diversos pedagogismos e associa-os a ideologias políticas. Enquanto “a história revelou-nos quanto certos ideais generosos e progressistas foram objeto de programas modernizadores e extensionistas, de raiz autoritária e tecnocrática, em contradição profunda com os princípios democráticos e emancipatórios que os inspiravam”, é necessário analisar criticamente “um certo pedagogismo tradicional de

esquerda” (“crença ingênua” de a “educação progressista conseguir mudar o mundo e transformar a sociedade e a economia”) e não ignorar “um idêntico pedagogismo, ainda que de sinal contrário”, que originou “um novo tipo de pedagogismo – o pedagogismo económico e social –, baseado numa pedagogização extensiva da sociedade e da economia, fazendo corresponder a cada problema económico e social uma solução pedagógica” (LIMA, 2005, 85-86). A análise crítica da educação tem, por vezes, subjacente a vontade de instaurar outras pedagogias educativas, *e.g.*, a de Paulo Freire, que defende que o ato educativo é um ato político. No entanto, o desejo de inovar de muitos pedagogos, professores e escolas, sem uma reflexão e experimentação críticas ponderadas, pode conduzir a um “pedagogismo quase provinciano”, que, cegamente, adere às inovações ditas educativas e considera “inútil e retrógrado” o que foi ensinado assim como os métodos de trabalho desenvolvidos (CEREJEIRA, 2006, 217).

Há valores, princípios e características que devem estar presentes numa escola, independentemente das teorias, dos modelos, dos movimentos, das correntes ou dos projetos que os defendem. Uma eventual antítese não é benéfica para a educação e, por isso, cabe ao professor, no exercício da sua prática docente diária, adaptá-los, reorientá-los e, se for necessário, conciliá-los e até reconstruí-los. Atualmente, a educação portuguesa assenta, principalmente, em leis e programas ministeriais, no projeto educativo de escola/agrupamento, nas escolhas pedagógicas e metodológicas dos grupos disciplinares/dos educadores, na sensibilidade e na razão do professor e dos alunos/turma que leciona. Um docente que exerça a sua profissão há décadas sabe que ensina e partilha conhecimentos e



D.R.

Hannah Arendt (1906-1975).

saberes, desperta a curiosidade, observa, dialoga, ajuda, corrige, valoriza, dá sugestões, promove responsabilidades, concede tempo e autonomia ao aluno para ser e avalia-o, além de ter um idealismo real para acreditar no poder da educação e no que o discente é capaz de fazer. Por outro lado, mostra-lhe, pela sua prática pedagógica, que estudar implica curiosidade, vontade, observação, compreensão, reflexão, pensamento, investigação, conhecimento, aplicação, análise, empenho, esforço, organização, disciplina, trabalho, memória, repetição, reprodução, (re)leitura, (r)escrita, questionamento, tempo, expressão do eu, criatividade.

A escola é um lugar plural de pessoas, de saber e aprendizagem, de estudo, de comunicação, de intercultura e de responsabilidade solidária e cívica. À luz do pensamento de Sérgio Niza, António Nóvoa define pedagogia como sendo história, cooperação, diferença, ética, democracia, diálogo e cultura, o que “lhe permite valorizar a relação humana, ao mesmo tempo como relação social e pessoal” e “assegurando uma relação educativa feita de autenticidade e de respeito” (NÓVOA, 2012, 20). Por



oposição, pode definir-se antipedagogismo e antipedagogia, como anti-história, anticooperação, antidiferença, antiética, antidemocracia, antidiálogo e anticultura. Além disso, um professor tem de ser flexível para se adaptar às circunstâncias dos tempos e não ficar paralisado em apontamentos, doutrinas, teorias, correntes e métodos, talvez já desadequados e ultrapassados, porque tem diariamente um compromisso educativo de conhecimento, sensibilidade e experiência. Sem anular o rigor da sua prática, deve prevalecer o bom senso nas suas decisões pedagógicas, inclusive numa das questões mais difíceis da prática docente, a avaliação.

O atrito que pode ser criado com o antipedagogismo pode levar à falta de qualidade no ensino, que é burocraticamente avaliado pela estatística e pelos *rankings*. Parafraseando Daniel Pennac (PENNAC, 2007, 9), tudo se explica a nível estatístico, mas a nível pessoal tudo se complica, principalmente perante práticas que não despertem a curiosidade dos alunos que, segundo Mark Prensky, já são nativos digitais no séc. XXI. A apatia e a indisciplina surgem e, aliadas à intransigência, levam ao aparecimento do autoritarismo. Por isso, o antipedagogismo é inflexibilidade, intransigência e defesa do autoritarismo.

O antipedagogismo pode ser também uma reação crítica a pedagogias obsoletas ou desadequadas, mesmo que aceites por sucessivas gerações. Mas será que se trata de antipedagogismo ou de antipedagogia ou é o resultado da ação pedagógica de observação, reavaliação e renovação pelos seus agentes? Provavelmente, em Portugal, o conceito de antipedagogismo poderá ser absorvido pelo de antipedagogia, por influência da língua anglo-saxónica, ou não, pelo uso teórico no país, no Brasil e em outras línguas estrangeiras como o francês.

Bibliog.: impressa: ANTUNES, Manuel, *Educação e Sociedade*, Águeda, Sampedro, 1973; ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006; CEREJEIRA, Manuel, "O ensino do português (pedagogia e pedagogismo)", *Máthesis*, n.º 15, 2006, pp. 211-219; DIAS, José Manuel de Barros, *Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoas. Compromissos Plenos para a Educação dos Povos Peninsulares*, 2 vols., Lisboa, INCM, 2002; *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, 2 vols., Lisboa, Verbo, 2001; FIGUEIREDO, Cândido, *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*, 5.ª ed., 2 vols., Lisboa, Bertrand, 1939; HOUAISS, António, e VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 18 vols., Lisboa, Temas e Debates, 2005; JORGE, Ricardo, *Sermões dum Leigo*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1925; LIMA, Adolfo, "Instrução primária", *Educação Social*, n.ºs 78-79, 1927, pp. 79-85; LIMA, Licínio, "Cidadania e educação: adaptação ao mercado competitivo ou participação na democratização da democracia?", *Educação, Sociedade & Cultura*, n.º 23, 2005, pp. 71-90; MEIRIEU, Philippe, *Pédagogie: des Lieux Communs aux Concepts Clés*, Paris, Édition Sociale Française, 2013; NÓVOA, António, "Eu pedagogo me confesso. Diálogos com Rui Grácio", *Inovação*, vol. 14, n.ºs 1-2, 2001, pp. 1-23; *Id.*, "Ética, pedagogia e democracia são a mesma coisa", in NÓVOA, António et al., *Sérgio Niza. Escritos sobre a Educação*, Lisboa, Tinta da China, 2012, pp. 17-21; Ó, Jorge do, "Desafios à escola contemporânea: um diálogo", *Educação e Realidade*, n.º 32, jul.-dez. 2007, pp. 109-116; PENNAC, Daniel, *Chagrin d'École*, Paris, Gallimard, 2007; PRENSKY, Marc, "Digital natives, digital immigrants", *On the Horizon*, vol. 9, n.º 5, out. 2001, pp. 1-6; **digital:** SENRA, Ronaldo, e SATO, Michèle, "Antipedagogismo e educação ambiental", *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, vol. 19, jul.-dez. 2007, pp. 165-180: <http://www.remea.furg.br> (acedido a 1 ago. 2013).

HELENA ISABEL JORGE

Antipessoanismo

A pesar do vasto consenso, à escala internacional, em torno do merecimento estético-literário da obra de Fernando Pessoa, a verdade, porém, é que por vezes, e em função de motivos diversos, não deixam de surgir avulsamente vozes dissonantes quanto à canonização pessoana. Não significa isto em todos os casos forçosamente um flagrante antipessoanismo, antes dúvidas pontuais em relação ao (suposto) valor imaculado do poeta.

É precisamente o caso da apreciação de Tomás de Figueiredo. Recensando, em dezembro de 1942, para o jornal *Aléo*, o volume *Poesias*, em texto intitulado “Acerca de Fernando Pessoa”, o escritor não poupa nos elogios, como se nota sem custo: “Por não ser lugar-comum que Fernando Pessoa seja um poeta dos maiores – dos maiores de todos os tempos – o senhor grande público guarda presente reserva, posto em guarda, à espera da necessária definição dogmática, receoso de fazer triste figura, de comer gato por lebre. Para mais é detestador de poetas: – seres na verdade inúteis para quem prescinde de alma, seres até prejudiciais por longe da vida prática, a única a que é sensível” (FIGUEIREDO, *Aléo*, 30 dez. 1942, 2). A estima por Pessoa é evidente. Não obstante, Tomás de Figueiredo não se inibe de apontar falhas, pois para um autor tão purista como ele, tão zeloso da sintaxe robusta dos nossos clássicos – com predileção especial pelo P.^c António Vieira e por Camilo Castelo Branco –, atingir o esplendor da língua no seu aparato vernáculo seria pouco menos do que crime indefensável. Pessoa não estaria por vezes

à altura da língua-pátria, na medida em que padeceria da especificidade de certas construções artificiosas, *i.e.*, contrárias ao vernaculismo sintático. Assim, o recenseur não deixa de criticar no verso pessoano a falta de uma matriz lusa: “Os futuros ensaístas – e muitos merece ter e terá – marcarão ainda, estou certo, quanto por vezes empregou uma linguagem inexistente, nem arcaica nem de hoje, uma linguagem de ordenação artificiosa, fora da índole e natural evolução do idioma, uma linguagem inventada com palavras portuguesas mas que à sintaxe portuguesa não pertence e da qual, a um primeiro aspeto e superficial exame, se afigurasse retrocesso”. Em todo o caso, assegura logo a seguir Tomás de Figueiredo, em jeito de condescendente justificação, Pessoa denota alguma coragem e uma retórica compreensível: “Ao repararem como o poeta, em tantos passos, escreveu como todos os que bem escrevem, concluirão

Fernando Pessoa (1888-1935).





que, muito ao contrário do que levianamente poderia supor-se, ele não quis, de vontade, tais construções defeituosas, não pretendeu ser original buscando a originalidade em fazer o contrário dos outros, não pretendeu formar escola à parte, e, apenas, por accidental e momentânea deficiência de expressão, optou corajosamente por dizer em mau português o que pretendia, de preferência a procurar circunlóquio elegante, menos ajustado com a ideia a exprimir”. Seja como for, nota-se perfeitamente que, segundo Tomás de Figueiredo, Pessoa carece de portuguêsismo na forma expressiva. Se lhe elogia o talento, não se inibe, como que por imperativo patriótico, de lhe censurar a falta do manejo da língua enquanto valor patrimonial (o que os clássicos ensinam). Exemplo suficiente disso acha-se ainda nesta passagem: “E hão de aproximá-lo de Antero, na originalíssima expressão poética dessa torturada sede, embora Pessoa, menos disciplinado, passe atrabiliária e desconcertantemente da afirmação para a negação” (*Id., Ibid.*, 3).

Se Tomás de Figueiredo não chega a ser propriamente antipessoano, como dissemos, o mesmo não se poderá seguramente afirmar de Mário Cesariny. Em *O Virgem Negra*, livro altamente irreverente, não menos satírico e assaz virulento, o poeta, visando uma dessacralização extrema, compraz-se em construir uma muito singular, desde logo porque marcadamente maldizente, biografia de Pessoa (o Virgem Negra), “abjeto e miserável indivíduo”, como a certo passo o qualifica Cesariny por interposta presença de Álvaro de Campos (CESARINY, 1989, 64). Em composições não raramente corrosivas e num inconfundível estilo, aquele pelo qual os versos, com um léxico bem rasant, mas também estridente, não receiam a expressão da vulgaridade, posto que apetrechados de notáveis invocações in-

tertextuais, Cesariny pronuncia-se sobre a poesia de Pessoa e sobre umas quantas matérias pessoanas (nomeadamente a teoria da heteronímia, os poetas admirados por Pessoa ou a inspiração aristotélica e platónica). O ataque à aura pessoana, digamo-lo assim, é detetável sem dificuldade logo no subtítulo do livro, significativamente enunciativo do tom irónico, cáustico e mordaz da obra: *FERNANDO PESSOA Explicado às Criancinhas Naturais & Estrangeiras por M. C. V. Who Knows Enough about It Seguido de LOUVOR E DESRATIZAÇÃO DE ÁLVARO DE CAMPOS pelo MESMO no Mesmo Lugar. Com 2 Cartas de RAUL LEAL (HENOCH) ao Heterónimo; e a Gravura da Universidade. Escrito & Compilado de Jun. 1987 a Set. 1988.*

Quanto aos poemas, eis alguns trechos bem ilustrativos do propósito antipessoano de Cesariny: “Os meus versos ingleses!... Lá se foderam/(1904-1921) dezassete anos./Quantos já tinha de floresta de enganar/Quando meteram no um só cano “Herzog”/The little thing that I was/O pequeno lord que eu era (e continuei a ser)/Até mais não poder (até morrer)” (*Id., Ibid.*, 26); “E maior do que todos, a rodos, de todos os modos,/O Bernadim [Ribeiro]! Eh, Bernadim/Que não vieste contra mim/Que quando a ti vim, Bernadim./Já só pude o ‘Livro do Desassossego’/E de Bernadim fiz Bernardo [Soares]/Que é outra cara de parvo” (*Id., Ibid.*, 27-28); “Lúcido, sim. Lúcido até às fezes./Até às alças dos atilhos das calças/Até me pôr a olhar para mim a andar/A parar para melhor observar/Como entrava e saía do Jardim da Estrela/Quando ia para debaixo da janela da Ofélia/Para ela ver que eu ia, que não faltava,/E eu era ela que me olhava cabisbaixo/No cimo da janela dela em baixo.../Lúcido! Sim! E medonho. Ou bisonho./Tirado do natural./‘Autocêntrico mudo’/É o melhor diagnóstico sisudo/

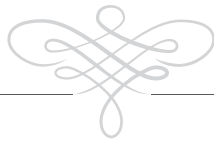


Para boletim de morto no hospital” (*Id.*, *Ibid.*, 33-34). E ainda sobre a relação de Pessoa com Ofélia (e aqui não há como não recordar “Cartas de amor” de Álvaro de Campos): “A Nini Bèbèzinho/Do Ibi/Dá Ófeli/Bjinho?” (*Id.*, *Ibid.*, 63).

No que respeita aos heterónimos e à sua relação com Pessoa, a des-sublimação não poderia ser maior: “O Álvaro gosta muito de levar no cu/O Alberto nem por isso/O Ricardo dá-lhe mais para ir/O Fernando emociona-se e não consegue acabar./O Campos/Em podendo fazia-o mais de uma vez por dia./Ficavam-lhe os olhos brancos/E não falava, mordida. O Alberto/É mais por causa da fotografia/Das árvores altas nos montes perto/Quando passam rapazes/O que nem sempre sucedia./O Fernando o seu maior desejo desde adulto/(Mas já na tenra idade lhe provia)/Era ver os hêteros a foder uns com os outros/Pela seguinte ordem e teoria:/O Ricardo no chão, debaixo de todos (era molengão/Em não se tratando de anacreônticas) introduzia/-Se no Alberto até à base/E com algum incómodo o Alberto erguia/Nos pulsos a ordem da Kabalia/Tentando passa-la ao Álvaro/Que enroscado no Search mordida mordida/E a mais não dava atenção./O Search tentava/Apanhar o membro do Bernardo/Que crescia sem parança direção espaço/E era o que mais avultava na dança/Das pernas do maço da heteronímia/A que aliás o Search era um pouco emprestado/Como de ajuda externa (de janela do lado)/Àquela endemonia/Hoje em dia moderna e caso arrumado./Formado o quadrado/Era quando o Aleyster Crowel aparecia./‘Iô Pan! Iô Pã!’, dizia,/E era *fe-latio* para todos/E pão de ló molhado em malvasia” (*Id.*, *Ibid.*, 70).

Manifestamente antipessoano é Vasco Graça Moura. Não é ocioso dizer que o seu antipessoanismo se define na referên-

cia ao horizonte camoniano. Pelo menos, lendo “Notas sobre a *Mensagem*”, texto publicado, em 2010, na revista *Ler* e republicado depois em *Discursos Vários Poéticos* (2013), é fácil percebê-lo. O que, em rigor, Vasco Graça Moura faz é interrogar o contributo épico do livro de Pessoa a partir da presença tutelar da epopeia camoniana. Senão vejamos: “a visão histórica implícita na *Mensagem* é muito tradicional e esquemática, quase se limitando aos protagonistas heroicos de portugueses que Pessoa também eleva à categoria de semideuses”, escreve Graça Moura. E antes disso, comparando Pessoa com Mário Beirão (*O Último Lusíada e Lusitânia*), não se abstém de observar sem complacência que a “fantasmagoria de Pessoa é mais heráldica e hierática, mais seca e mais descarnada, digamos mesmo, mais abstratamente ‘desumanizada’” (MOURA, 2013, 18). E ainda na mesma página, enfatizando implicitamente a inferioridade de Pessoa face a Camões: “Pessoa nunca compreendeu que, para engendrar uma epopeia, teria sido também necessário incluir nela uma dimensão lírica, em especial no tocante ao amor, às suas várias formas, aos seus casos concretamente considerados, à sua possível dimensão ontológica e até cósmica. Acontece com a *Iliada*, a *Odisseia*, a *Eneida*, a *Divina Comédia*, o *Orlando Furioso*, *Os Lusíadas*... Na *Lusitânia*, ‘A monja’ é um poema de amor e distância” (*Id.*, *Ibid.*). Não é preciso especial clarividência para perceber que a referência final a Mário Beirão serve para desconsiderar Pessoa sem mercê. Ou seja: como poderia Pessoa, nesta questão da epopeia, ombrear com Camões, sendo que nem sequer se acharia à altura de um Mário Beirão? Transcrevendo a seguir um trecho de um artigo de Pessoa publicado, em 1924, no *Diário de Lisboa* e onde o autor da *Mensagem*, referindo-se a Camões, desconsidera a admiração pela



lírica, Graça Moura, rebatendo as críticas de Pessoa e assumindo-se como indefetível camoniano, tece diversas críticas ao poeta. A propósito, *e.g.*, da figura do Mostrengo: “não pode [‘O Mostrengo’] deixar de ser lido em correlação paradigmática com o Adamastor (também presente em Beirão), mas em versão empobrecida precisamente pelo escamoteamento de toda e qualquer veleidade lírico-amorosa na *Mensagem*. E ali, até o homem do leme não faz mais do que insistir em passar os tão camonianos ‘vedados términos’ (*Lus.*, V, 41). E os filhos varões de D. João I são figuras da *Mensagem* em evidente recorte paradigmático da ‘ínclita geração, altos infantes’ (*Lus.*, IV, 50)...” (*Id.*, *Ibid.*, 19). E referindo-se a uma afirmação de Pessoa na edição de 13 de outubro de 1923 da *Revista Portuguesa* (“Literariamente, o passado de Portugal está no seu futuro. O infante, Albuquerque e os outros semideuses da nossa glória esperam ainda o seu cantor”), riposta Graça Moura, assumindo muito claramente o seu antipessoanismo, desta forma: “Como sou bastante antipessoano, talvez haja quem se surpreenda por me ouvir opinar que há na *Mensagem* alguns belos poemas e alguns belos versos, de par com outras coisas patentemente falhadas e desinteressantes. Mas já ninguém se espantará de me ouvir considerar aquela afirmação de que ‘literariamente, o passado de Portugal está no seu futuro’ uma portentosa parvoíce, à maneira, para mim insuportável, de muitos paradoxos pessoanos do mesmo tipo” (*Id.*, *Ibid.*, 19). É difícil, convenhamos, dizer pior. Dir-se-ia que Graça Moura pretende nada menos do que arrasar Pessoa, e o que vem a seguir não desmente essa pretensão. Graça Moura prossegue a sua análise pessoana desconsiderando o poeta. Basta reparar na forma pouco menos do que demolidora como aprecia globalmente a *Mensagem*:

“A *Mensagem* é um ciclo poético com algumas belas coisas e com algumas coisas menores, em que talvez não falte a imaginação, mas em que faltam a paixão e o pensamento, isto para recorrer às categorias do próprio Pessoa. Corresponde a um sentido muito pouco consistente da identidade nacional, concebida, mais do que vivida, em termos de um Saudosismo estático e estéril, que foi com toda a probabilidade o mais nacionalmente inabilitante dos movimentos intelectuais da nossa história cultural”; “É também uma sequência de figuras hábil e abstratamente elaboradas no vazio onírico de uma História cujo sentido Pessoa, poeticamente, só percebeu em termos fantasmáticos e ultrapassados e cujo desembocar na sua própria atualidade ele concebia, afinal, como correspondente a um desfile de heróis de antigamente resvalando para o ‘nevoeiro’ de agora” (*Id.*, *Ibid.*, 20-22).

O que parece estar em causa nestas depreciações pessoanas de Vasco Graça Moura é, em boa verdade, o seu camonismo empenhado. Camonismo esse ainda por cima visivelmente instigado pelas críticas que Pessoa teceu ao autor de *Os Lusíadas*. Como salta à vista, Camões, para Graça Moura, é o único autor épico digno desse nome, sendo Pessoa, por assim dizer, uma pálida imitação do seu predecessor quinhentista. Tanto mais que por ele seria influenciado, prova indesmentível da superioridade estético-literária de Camões. A conclusão final de Graça Moura vai toda nesse sentido: “Mas Pessoa está ‘só e sonha saudade’ através da História. E, se o nevoeiro significava a decadência (já personificada no Doido cujo retrato terrível se hipostasiava a Portugal em *Pátria* de Junqueiro), até nisso ele estava a ser influenciado por Camões” (*Id.*, *Ibid.*, 22). Em suma, dir-se-ia que Graça Moura avalia Pessoa em sede camoniana, vale dizer, fazendo um contraste entre ambos os



autores a partir do qual reivindica muito nitidamente a sua militância camoniana. Fica de fora destas considerações genéricas – e ao mesmo tempo um tanto minuciosas, sempre que está em causa uma progressão argumentativa conducente à desconsideração de Pessoa – o que confere ao poeta não pouco estatuto canónico: a heteronímia. Essa é a razão principal pela qual a crítica de Graça Moura perde fatalmente fundamentação sólida. Porque, apesar de deixar evidente o seu ponto de vista, Graça Moura não pode resumir a relevância do poeta à *Mensagem*; e, mais, à *Mensagem* filtrada pela epopeia camoniana, de que Graça Moura foi um fino conhecedor, como sabemos. Ao fazê-lo abdica da indispensável condição de legibilidade do poeta que são os heterónimos.

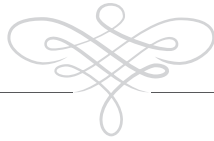
A descanonização de Pessoa às mãos de Graça Moura nota-se ainda num texto, muito sugestivamente intitulado “Fernando Pessoa e a inflação”, igualmente publicado em 2010 na revista *Ler*. Nele, e após assinalar, sem grande força persuasiva, um certo declínio no tocante à “inflação pessoana”, Graça Moura refere-se a Bernardo Soares. Como seria de esperar, a referência ao semi-heterónimo não abona a favor do ortónimo, antes serve para reforçar a indiferença que por este nutre. E à falta de razões verdadeiramente credíveis, sobra uma bem subjetiva (“Fernando Pessoa não me apetece”): “No que toca a Bernardo Soares, já tive a ocasião de manifestar o quanto ele me deixa indiferente. É mais ao menos o que acontece com o diário de Amiel que, de resto, o precede em vários aspetos de uma analítica exaustivamente desagregadora de si mesmo e da manifestação de um sentimento de vazio e da falta de interesse de tudo o que constitui o mundo. De facto, mesmo quando consegue ser interessante, Fernando Pessoa não me apetece” (*Id.*, *Ibid.*, 24).



D.R.

Vasco Graça Moura (1942-2014).

E se dúvidas ainda houvesse sobre o antipessoanismo de Vasco Graça Moura, bastaria atentar no texto “Contra Bernardo Soares”, lido no Centro Cultural de Belém em maio de 1998 e publicado em *Contra Bernardo Soares e Outras Observações* do qual extraímos, entre outros possíveis, este eloquente excerto: “não há nestas páginas desespero nenhum. Nem crítica, nem inconformismo, nem revolta, nem expressão de uma humanidade de sentimentos e de convicções, nem mesmo um princípio de silêncio que, sendo ontológico quanto ao nada que propõem, elas se encarregam de desautorizar enquanto prática loquaz e diuturna. Há, sim, o contrário de tudo isso, no que acaba por tornar-se a sobrançeria sentenciosa e alheada de tudo, em virtude do ‘privilégio’ da detenção de um não-saber. E depois, seria o próprio autor o primeiro a dar-me logo razão, no que me tiraria a razão de eu me pôr a afirmar a perfeita inutilidade delas para o prazer ou para o sacrifício da leitura, para a crueldade ou para o lenitivo da reflexão” (MOURA, 1999, 142). É impossível não ver nestas palavras uma crítica contundente ao *Livro do Desassossego*. E a crítica aqui é visível em função de uma imitação, com notória intenção



de o denegrir, do texto pessoano. Por outras palavras, se Vasco Graça Moura se dá ao cuidado de escrever um longo texto com o seu quê de hermético, ou melhor, com uma retórica vácuca e por isso de duvidosa rentabilidade para efeitos de compreensão estético-literária e filosófica, fá-lo, em jeito de inegável paródia, para denunciar (e enunciar) a (suposta) eloquência inócua de *O Livro do Desassossego*.

Outro autor que alinha pelo mesmo diapasão de Graça Moura é António Lobo Antunes. Em longa entrevista concedida ao jornalista João Céu e Silva, a dada altura, sobre autores canónicos inexistentes nas livrarias, surge o nome de Pessoa: “Não me lembro de ver *Os Lusíadas* na bancada de uma livraria. Ou o Antero ou o – estou a inventar nomes – Bocage, o Nobre, o Cesário... O Pessoa, sim, na altura em que estava na moda, mas agora está outra vez a desaparecer” (SILVA, 2009, 294). Se não fica claro se Lobo Antunes deplora ou não a ausência de Pessoa das estantes das livrarias, o certo é que mais à frente não resiste a dizer o que pensa do poeta nestes termos pouco abonatórios: “Eu nunca fui grande admirador do Pessoa, mas dá-me ideia de que ele se está a esbater outra vez. Eu fico frio com Pessoa, porque a poesia ortónima não me entusiasma muito. Se o Álvaro de Campos é aquilo, é melhor ler o Walt Whitman. O Ricardo Reis são aquelas odes pindéricas. *O Livro do Desassossego*... Deve ser um crime o que eu estou a dizer, mas aquilo é uma série de lugares-comuns. Não me entusiasma nada e é um livro que teve um sucesso muito grande em França, uma coisa louca – muito mais do que nos países anglófonos – e está tudo publicado” (*Id., Ibid.*, 295).

Noutras entrevistas, Lobo Antunes, sempre que a ocasião se proporciona, desvaloriza Pessoa. Numa, fá-lo, na senda de Graça Moura, por contraposição à lírica camoniana, enaltecendo-a relati-

vamente à de Pessoa, pelo seu “lado profundamente humano”, vertente que caracterizaria em apreciável grau “a poesia do Camões, ao contrário da de Fernando Pessoa. A poesia dele [Camões] tem um lado carnal, de sangue, de vinho” (ARNAUT, 2008, 102). Mais explicitamente ainda: “O Camões gostava de amar, gostava de comer... Ao contrário do Fernando Pessoa, que era um chato” (*Id., Ibid.*, 110). Outro exemplo, ainda com pano de fundo camoniano: “Não gosto do Fernando Pessoa nem do pensamento dele, nem sequer da poesia dele, acho que ele é o Tomás Ribeiro deste século, todos os séculos se tenta arranjar um poeta melhor do que o Camões. Acho que ele é um bom poeta[,] mas não é um poeta extraordinário” (*Id., Ibid.*, 156). Noutra entrevista, contradizendo-se, Lobo Antunes, “apesar de tudo”, considera Pessoa superior a Tomás Ribeiro, mas não o suficiente para não integrar o rol de autores menores que procuraram, século após século, superar Camões e, afinal, não resistiram à obliteração do tempo ao invés de Camões: “Reparou que, em todos os séculos, havia um escritor melhor do que o Camões? Olhe, o Tomás Ribeiro no século XIX, o desembargador Gabriel Ferreira de Castro no século XVIII... Todos considerados melhores do que ele! Mas acabaram por passar, e o Camões fica! É como o Pessoa, que me parece, apesar de tudo, melhor que o Tomás Ribeiro!” (*Id., Ibid.*, 289). No mesmo sentido: “Todos os anos se descobre um poeta melhor que o Camões, o Tomás Ribeiro, no século XIX, o Fernando Pessoa no século XX, e, no entanto, eles passam e o Camões fica” (*Id., Ibid.*, 482). Ou então: “Eu gosto do Camões porquê? Porque é da minha família. Fernando Pessoa não é, por exemplo. Gosto da sensibilidade do Camões, continuo a achar que ele inventou o português tal qual a gente o fala ou sente” (*Id., Ibid.*,



299). Como se vê, Camões é sempre a medida pela qual se avalia Pessoa, e isso de um modo assaz ambivalente, por assim dizer: gostando-se de Camões, dificilmente se gostará de Pessoa. E de um modo lapidar (e inclemente): “O Pessoa está muito sobrevalorizado... O Alberto Caeiro acho muito fraco, algum Ricardo Reis, algum Álvaro de Campos eu gosto, a prosa acho miserável”. Quanto a *O Livro do Desassossego*, a resposta não se faz esperar, vem direta e virulenta: “Acho uma porcaria” (*Id.*, *Ibid.*, 339).

Muito curiosamente, existiria, a crer em Eduardo Lourenço, uma notória semelhança compositiva entre Pessoa e Lobo Antunes enunciada num soneto daquele. Em ambos, digamos, a composição literária obedeceria a uma espécie de transe mediúnicos que funcionaria como combustível criativo: “Uma vez o Eduardo Lourenço estava a dizer: ‘Ah, tu fazes-me lembrar um soneto de Pessoa...’ Fiquei logo de pé atrás, não é? A minha relação com Pessoa... É aquele que começa: ‘Emissário de um rei desconhecido/Eu cumprio informes instruções do além...’ E depois começa a aparecer uma coisa, uns filamentos, umas frases, um esboço de história” (*Id.*, *Ibid.*, 550).

Bibliog.: ARNAUT, Ana Paula (ed. lit.), *Entrevistas com António Lobo Antunes 1979-2007: Confissões do Trapeiro*, Lisboa, Almedina, 2008; CESARINY, Mário, *O Virgem Negra*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1989; FIGUEIREDO, Tomás de, “Acerca de Fernando Pessoa”, *Aléo*, 30 dez. 1942, pp. 2-3; MOURA, Vasco Graça, *Contra Bernardo Soares e Outras Observações*, Lisboa, Campo das Letras, 1999; *Id.*, *Discursos Vários Poéticos*, Lisboa, Verbo, 2013; SILVA, João Céu e, *Uma Longa Viagem com António Lobo Antunes*, Porto, Porto Editora, 2009.

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA

Antipetrarquismo

Antipetrarquismo é a designação usada para referir o posicionamento daqueles autores que, sobretudo a partir do séc. XVI, sem que a admiração generalizada pela obra de Petrarca fosse posta em causa, questionaram a sua lição, submetendo-a a recriações de natureza mais ou menos profunda, normalmente em sentido irónico ou em tom de paródia, mas sempre deixando antever uma velada intenção crítica e uma necessidade evidente de criar fora da unanimidade dos cânones dominantes. Pode, pois, considerar-se que o antipetrarquismo decorre das reservas suscitadas pela imitação da obra de Petrarca e dos poetas que o emularam sem que, no entanto, a validade do modelo criado pelo vate italiano e disseminado pelos poetas ditos petrarquistas fosse abalada nos seus fundamentos intrínsecos. Apesar de configurar uma tendência subalterna no panorama literário do humanismo renascentista, o antipetrarquismo caracteriza-se por pôr em questão a hegemonia do modelo divulgado por Petrarca, quer em termos temáticos, quer estilístico-formais.

É consabida a importância de Petrarca para a renovação das práticas literárias e dos códigos estéticos no quadro do Renascimento, época marcada por profundas alterações tanto no plano das letras e das artes, como no da história cultural, social e civil da Europa dos sécs. XV e XVI. Tendo por suporte o humanismo, baseado na redescoberta e no conhecimento profundo dos textos clássicos greco-latinos, dos quais emergia uma imagem positiva do Homem e do mundo capaz de



superar a visão alegórica e teologal característica da Idade Média, o Renascimento significou a afirmação do paradigma antropocêntrico concebido a partir da consciência da importância do Homem enquanto criação de Deus, dotado de razão e da capacidade de agir sobre a realidade circundante. Assistiu-se assim a uma mudança de percepção em relação aos termos que constituem a tríade Deus-mundo-Homem, adquirindo este último uma preponderância que levou a reconhecer o seu valor enquanto indivíduo.

Neste contexto, Petrarca assumiu um papel fundamental, na medida em que marcou um ponto de inflexão definitivo entre as mundividências medieval e renascentista, nomeadamente no que diz respeito à forma como a figura do poeta passou a ser apreciada. O poeta de Arezzo foi o primeiro intelectual dedicado inteiramente à criação literária, afastando-se da sociedade mundana e mantendo com as instituições mais prestigiadas da época – a Igreja e a corte – uma relação de representatividade, mas ao mesmo tempo de independência. Ele personifica assim o novo modelo emergente de intelectual-cortesão, o qual constitui o ideal humano do período em causa; a sua poesia, por seu lado, representa a codificação estética e literária de tal ideal de vida. Deste modo o *Canzoniere*, reconhecidíssimo repositório da poesia lírica de autoria petrarquiana, que associa a um refinamento linguístico a expressão íntima do mundo afetivo e sentimental do próprio autor, instituiu-se como a materialização programática do género lírico de feição autobiográfica e confessional, na qual podiam ser encontrados os temas, os estilemas e as macroestruturas formais tidas como o acme do engenho poético. Petrarca passou assim a ser objeto de imitação “como poeta que criara um requintado e paradigmático repositório estilístico-formal, mas que de-

via também ser imitado como poeta que modelarmente realizara a sua obra poética como um ‘espelho de vida’ (não se excluindo deste juízo uma positiva valoração ética)” (SILVA, 1994, 181-182).

O prestígio de Petrarca assumiu tais proporções que não será exagero afirmar que o idioleto por ele criado domina toda a produção lírica europeia do período renascentista, ao ponto de se tornar “un hábito, una costumbre social, una cuestión de moda y de buen gusto dentro de la sociedad refinada y culta de la época [um hábito, um costume social, uma questão de moda e bom gosto dentro da sociedade refinada e culta da época]” (GARRIDO, s.d., 14). Tal equivale a dizer que a obra do poeta italiano foi objeto de inúmeras traduções, imitações e comentários, dando origem ao denominado petrarquismo convencional, que se traduziu no aparecimento de glossários, rimários e mesmo miscelâneas de poemas escritos à maneira de Petrarca e adaptáveis às mais diversas situações. Este cenário de saturação gera um contexto que permite compreender o fenómeno do antipetrarquismo como manifestação de um desejo de oposição à tendência para uma prática imitativa estrita, marcada pela invariabilidade e pela cristalização dos processos criativos.

Com efeito, nem toda a produção artística e literária do Renascimento se conforma com o cânone proposto, praticado e apreciado pelas elites culturais. Pelo contrário, existiram manifestações poéticas não hegemónicas, mas antes que deixam de manifesto uma certa heterogeneidade face ao paradigma dominante. Tais manifestações podem ser classificadas como antipetrarquistas por apresentarem como característica definitiva principal o facto de se contraporem aos cânones ideais de beleza e de harmonia estética teorizados pelos humanistas renascen-



tistas e apropriados por Petrarca e pelos poetas petrarquistas. Ou seja, por porem a nu o desajustamento existente entre um plano teórico onde se inserem a língua poética e os modelos de comportamento vulgarizados pela poesia de Petrarca, e que os poetas seus seguidores imitaram, e a prática que lhes subjaz, mostrando à saciação o carácter estereotipado de um modo de poetar marcado pela aceitação acrítica das normas estéticas do sistema literário dominante e pela repetição insistente dos mesmos códigos semânticos e estilístico-formais.

As manifestações iniciais de antipetrarquismo tiveram origem na própria Itália, pátria do petrarquismo, e é entre os autores italianos que o fenómeno primeiramente ganha expressão. Com efeito, a admiração tributada à obra de Petrarca não impediu que alguns autores assumissem, por vezes, uma atitude de contestação, revelada em registo irónico ou parodístico. Tais são os casos de Camillo Scroffa, autor de “despudorados sonetos”; de Nicolau Maquiavel, a quem “a sátira antipetrarquista havia inspirado [...] um texto tão corrosivo como a *Mandragola*” (MARNOTO, 1997, 660); e de Ruzante, cujas comédias, partindo embora dos modelos codificados, os subvertem com claras intenções satíricas e críticas, que pretendem, em última análise, afastar-se do idealismo petrarquista e neoplatonista e assumir-se como um reflexo mais fidedigno e direto da realidade social da época. Aliás, cabe ressaltar o papel preponderante desempenhado pelos textos dramáticos, nomeadamente as comédias, para a expressão do antipetrarquismo, pois este tipo de textos permitiu aos seus autores fazerem a revisão crítica dos postulados estéticos e idealizantes da literatura renascentista.

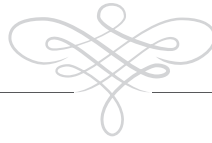
Entre os autores peninsulares ibéricos, a reescrita de textos de Petrarca em tom



Francesco Petrarca (1304-1374).

parodístico e dissonante não foi tão contundente, o que não significa que o antipetrarquismo não tenha tido expressão em Espanha e em Portugal.

A título de exemplo da ocorrência do fenómeno na produção literária do país vizinho, referiremos apenas o caso de Miguel de Cervantes, centro do cânone da literatura em língua espanhola, cuja *opera magna* – *Dom Quixote* – prodigaliza exemplos bastantes de antipetrarquismo. A genialidade e a originalidade de Cervantes levaram-no a repudiar um tipo de imitação baseado na mera repetição dos convencionalismos imagísticos petrarquistas, na sua generalidade tão tópicos que deixam pouca margem para uma verdadeira expressão literária das vivências íntimas



do poeta. Por isso, “a partir de la poesia inserta en el *Quijote*, de lo que podemos hablar es de antipetrarquismo o, si se quiere, de la utilización de la imagineria petrarquista con fines burlescos o dudosos [a partir da poesia inserida no *Quixote*, podemos falar de antipetrarquismo ou, se se preferir, da utilização da imaginaria petrarquista com fins burlescos ou duvidosos]” (SOROLLA, 1990, 762), de que é exemplo eloquente o retrato de Dulcineia.

No caso português encontram-se manifestações antipetrarquistas tanto em produções dramáticas, como líricas. Paradoxalmente, os melhores exemplos do fenómeno nas letras portuguesas encontrámo-los na obra de alguns dos autores que mais contribuíram para a introdução, teorização e aprimoramento das inovações estéticas do Renascimento, em cujo centro está precisamente Petrarca e o seu *Canzoniere*, cabendo aqui referir de forma particular Sá de Miranda, António Ferreira e Luís de Camões.

Sá de Miranda, pioneiro na introdução dos novos códigos poéticos quer a nível formal, quer temático, coloca na fala da personagem Inês, da égloga *Encantamento*, “uma severa condenação de amor, elaborada a partir de algumas das mais famosas imagens petrarquistas” (MARNOTO, 1997, 656); para além disso, igualmente na sua produção teatral, assume uma atitude crítica face ao petrarquismo, explorando as potencialidades cómicas de uma linguagem preciosista e repleta de chavões, que, desprovidos de qualquer autenticidade dramática ou verosimilhança situacional, não podem senão ser entendidos como uma paródia antipetrarquista.

Também António Ferreira se serve sobretudo das suas comédias – *Bristo* e *Cioso* – para subverter o modelo petrarquista. Tanto as situações cómicas criadas para

retratar o comportamento afetivo de enamorados fanfarrões, como a linguagem prosaica e desprovida de poeticidade que o dramaturgo usa nestes textos mostram a distância que os separa da expressão delicada de sentimentos e de emoções que o código petrarquista divulgou através de um conjunto bem codificado de imagens metafóricas usadas para descrever a beleza feminina e a perfeição idealizante do sentimento amoroso.

Quanto a Camões, apesar de, na sua produção dramática, também ridicularizar figuras e situações tipificadas, manifestando assim a sua independência face ao padrão petrarquista que lhe serve de modelo, é na sua obra lírica que se rastreiam os melhores exemplos de antipetrarquismo. Na verdade, embora Camões não tenha deixado de explorar o filão petrarquista nos seus poemas líricos, a sua obra mostra que ele ocupa já um lugar de transição entre o Renascimento e o maneirismo, pois se, por um lado, se revela um fiel imitador de modelos literários consagrados, por outro, recria-os de forma distanciada e muito livre, mostrando-se crítico em relação aos modelos que adota.

No *Canzoniere* de Petrarca, o retrato feminino é construído a partir de um escasso número de elementos caracterizadores, que se fixam, por via de regra, no semblante da amada: cabelos, olhos, face e boca, aos quais se podem acrescentar o pescoço, o peito e a mão. Além disso, as metáforas e as imagens utilizadas são bem definidas e remetem sobretudo para a luminosidade e a cor. Posteriormente, os ditos poetas petrarquistas procederam a uma miscigenação destes elementos do código petrarquista com componentes do ideário neoplatonista. O amor passa a ser concebido como um sentimento harmonioso que proporciona felicidade ao enamorado; a figura feminina enalte-



cida é dotada de uma excepcional beleza física e de uma essência angelical. Todavia, como já antes se referiu, toda esta harmonia tem um preço: quer a figura da mulher, quer a própria relação amorosa assumem contornos marcadamente academicistas, sendo o resultado de um trabalho de seleção e de combinação de elementos extraídos da obra de Petrarca e carecendo, portanto, de autenticidade poética.

Ora, no quadro da poesia lírica de Camões, o modelo do retrato petrarquista pode surgir trabalhado com substancial liberdade relativamente à matriz italiana. Na verdade, na poesia camoniana, sobretudo nos textos escritos em medida velha (mas não só), observa-se uma transgressão do modelo petrarquista quer na forma como a figura da mulher é descrita, quer na recusa de uma conceção espiritual e platónica do amor.

No que diz respeito à recriação do modelo petrarquista de descrição da figura feminina, esta pode ser feita através do aproveitamento de elementos típicos do modelo aos quais são apostas características contrárias, que, no entanto, são consideradas superiores às características canónicas, ou que são referenciadas juntamente com outras que relevam da tradição lírica peninsular, com reminiscências populares. Tal recriação pode ainda assumir contornos mais radicais, por meio da negação explícita do próprio modelo, cuja pertinência é posta em causa de forma crítica e satirizante, quando não mesmo burlesca.

Por outro lado, também a conceção espiritual e platonizante do amor é questionada por meio de um trabalho de transformação do ideário dominante, o qual assenta em dois processos fundamentais: numa desmistificação da conceção petrarquista de amor cortês, que leva a encarar esse sentimento como um serviço desin-

teressado prestado pelo amante à dama e à qual Camões contrapõe uma outra bem diferente, decorrente de uma atitude de assunção e de exibicionismo da dimensão sexual humana; ou no recurso à ironia com que são tratados alguns símbolos de amor petrarquista, como seja o símbolo do objeto pertencente à pessoa amada e que a pode substituir – o fetiche amoroso.

Em suma, pode afirmar-se que embora “as situações básicas do universo lírico petrarquista, os seus grandes temas, a gama de imagens utilizadas e os preceitos estilístico-retóricos que o enformam, bem como as estruturas métricas e compositivas celebrizadas pelas páginas dos *Rerum Vulgarium Fragmenta* [continuem] a oferecer-se como padrão a ser modelizado” (*Id., Ibid.*, 680) pela maioria dos autores da chamada época clássica, não pode ser ignorada, na literatura europeia, mormente na italiana e nas ibéricas, a existência de autores que assumiram uma atitude de contestação das convenções petrarquistas e, sobretudo, dos excessos que estas originaram, atitude essa classificável sob a designação de antipetrarquismo.

Bibliog.: impressa: MARNOTO, Rita, *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1997; *Id.*, *Sete Ensaios Camonianos*, Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2007; SILVA, Vítor Manuel Aguiar e, *Camões: Labirintos e Fascínios*, Lisboa, Cotovia, 1994; SOROLLA, Maria Pilar Manero, *Imágenes Petrarquistas en la Lírica Española del Renacimiento: Repertorio*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990; **digital:** GARRIDO, Elisa Martínez, *La Crisis del Humanismo y el Renacimiento Italiano*, s.d.: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/italiano/> (accedido a 10 jan. 2017).



Antipicarismo

A sátira, entendida como um processo divertido de denunciar os podres da sociedade, atravessa toda a história da literatura portuguesa e das modalidades genéricas que lhe dão corpo. O jeito picaresco de criticar a realidade do país não foge à regra, muito embora o modelo lusitano se tenha afastado do castelhano estabelecido pelo autor anónimo de *Lazarillo de Tormes* (1554), por Mateo Alemán nas duas partes de *Guzmán de Alfarache* (1599 e 1604) e por Quevedo em *Buscón* (1626), criando soluções muito próprias ou anticarónicas da matriz hispânica fundadora.

O carácter fragmentário e antinovelesco de algumas obras arroladas na série explica, em parte, a conduta anticonvencional que as define. Tais os casos da *Farsa dos Escudeiros* (1505) de Gil Vicente, da *Arte de Furtar* (c. 1652) e da *Vida de Um Estudante Pobre*, coligida no *Postilhão de Apolo* (1761-62). A marca distintiva portuguesa pode aferir-se, também, pelo antirrealismo gravado na estrutura discursiva de alguns outros títulos de clara sonoridade pícara. Assim acontece com *Relógios Falantes* (1654), *Escritório Avarento* (1655), *Visita das Fontes* (1657) e *Hospital das Letras* (1657), os quatro *Apólogos Dialogais* de D. Francisco Manuel de Melo, protagonizados por objetos diversos animados de vida e capacidade de crítica generalizada de costumes: relógios, moedas, fontes e livros. Os ecos modelares gizados por Cervantes em *El Coloquio de los Perros* (1613) são perceptíveis nos textos portugueses, forma privilegiada encontrada pelo autor castelhano de satirizar o cânone tradicio-



Folha de rosto de *La Vida de Lazarillo de Tormes*, na edição de 1554 de Medina del Campo, impressa por Mateo e Francisco del Canto.

nal dum género várias vezes operado nas *Novelas Ejemplares* e em *Don Quijote*.

A tendência antirrealista manifesta-se, por vezes, em formas literárias próximas das soluções novelescas aparentadas com a picaresca. As *Obras do Fradinho* | *Diabrinho da Mão Furada* (c. 1675), protagonizadas por um ex-combatente das guerras da Flandres à procura da remissão total dos pecados no Convento de Xabregas, sublinham os fitos antipícaros e exemplares do texto. Em *Piolho Viajante* (1802-04), conjunto de 72 relatos publicados em folheto na passagem das estéticas barrocas tardias para as românticas de cariz popular, a feição apicarada do autobiografado é similarmente posta em causa pela natureza não humana que possui. Deixam-se ouvir as ressonâncias distantes da



2.^a parte de *Lazarillo de Tormes* (1555), onde o anti-herói se converte em atum, numa subversão clara dos traços naturalistas que deram origem ao género.

O *corpus* novelesco realista produzido pelas letras nacionais reduz-se a dois únicos textos epígonos, compostos na primeira metade de Seiscentos e publicados a título póstumo. O primeiro, redigido em português, deve-se a Fr. Gaspar Pires de Rebelo, com *O Desgraciado Amante Peralvilho* (1650), que só se desvia do modelo canónico fundador quando o testemunho pessoal do protagonista alterna com os apartes impessoais do narrador não participante na intriga. O segundo foi concebido em castelhano por Félix Machado de Silva, marquês de Montebelo, fidalgo português exilado na corte de Filipe IV após a restauração da monarquia lusitana por D. João IV.

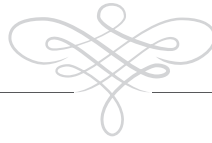
O sucesso obtido pela novela de Mateo Alemán levou-o a continuá-la na *Tercera Parte de Guzmán de Alfarache* (c. 1650) em nome de um inventado e conveniente Félix Márquez, catedrático de prima em picardia, que razões ignoradas mantiveram inédita até 1927, ano em que Gerhard Moldenhauer a publica na *Révue Hispanique*, a partir dum manuscrito da Biblioteca da Ajuda. A originalidade do inédito assenta na reabilitação total do protagonista, que é libertado das galeras por ser filho dum nobre espanhol, oriundo duma família balizada pela pureza de sangue e o estamento social. O novo D. Juan de Guzmán inicia uma peregrinação a Santiago de Compostela, com partida de Sevilha e passagem por Portugal. Desiludido dos pecados humanos e dos bens terrenos, o ex-pícaro, ex-bandido e ex-condenado converte-se em ermitão no *finis terrae* galego, protegido com o hábito de S. Francisco. A *peregrinatio fami* é substituída pela *peregrinatio religiosae*, garantindo a vitória do livre-arbítrio sobre

a predestinação inevitável para o crime. O processo de desintegração do género estava concluído, abrindo sendeiros a novos paradigmas narrativos. A conversão do moço de muitos amos, nomes e manhas no servo exclusivo dum só senhor, desígnio e devoção, a permuta do falso arrependimento pelo arrependimento verdadeiro, a transformação do estado de pecado da juventude no estado de graça da velhice configuram a passagem da novela pícaro pretérita na novela edificante futura. A conduta de vida antiexemplar do anti-herói pícaro e vagabundo criado por Alemán chegara ao fim, abrindo caminho à vida exemplar do herói antipícaro e sedentário redesenhado por Montebelo. O percurso acidentado da picaresca portuguesa estava traçado, dando origem aos pressupostos novelescos indicadores das virtudes contrarreformistas do antipicarismo.



Bibliog.: GONÇALVES, Artur Ribeiro, “Terceira parte portuguesa do *Guzmán de Alfarache*. As metamorfoses do pícaro na visão do 1.^o marquês de Montebelo”, in LAFARGA, Francisco *et al.*, *Interacciones entre las Literaturas Ibéricas*, vol. III, Berna, Peter Lang, 2010, pp. 437-450; *Id.*, “Representações portuguesas da peregrinação pícaro peninsular: frei Gaspar Pires de Rebelo e marquês de Montebelo”, in CALDERÓN, Manuel *et al.*, *Por S’Entender bem a Letra. Homenagem a Stephen Reckert*, Lisboa, INCM, 2011, pp. 147-162; PALMA-FERREIRA, João, *Do Pícaro na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1981; SILVA, Félix Machado de, *Tercera Parte de Guzmán Alfarache*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2010; TRULLEMANS, Ulla M., *Huellas de la Picaresca en Portugal*, Madrid/Gotenburg, Instituto Ibero-Americano/Ínsula, 1968.

ARTUR HENRIQUE RIBEIRO GONÇALVES



Antipimbismo

A dificuldade maior ao elaborar um discurso sobre o movimento de oposição ao pimba encontra-se na definição desse género musical. Convencionou-se designar de música pimba a música que figura nos festivais de verão rurais, destinados à população local e à população emigrante que regressa a Portugal entre julho e setembro. No entanto, existem diferenças significativas no que diz respeito ao estilo, à linguagem e aos temas das canções que participam nestes festivais. A dificuldade em circunscrever o domínio deste género musical, assim como a recusa de muitos cantores em aceitar a pertença a este género (que possui uma conotação pejorativa), faz com que, por vezes, se utilizem outros termos como “música popular de verão para nomear esta vertente da produção fonográfica portuguesa contemporânea” (MONTEIRO, 2011, 10).

A conotação negativa do termo “pimba” está patente, desde logo, na definição encontrada no dicionário *Priberam*, a saber: “relativo à música de melodia fácil ou pouco elaborada, com estruturas musicais básicas e letras superficiais ou de cariz brejeiro; que revela mau gosto ou fraca qualidade” (“Pimba”, *Priberam*).

Como se disse, muitos cantores censuraram o uso do termo para designar a sua produção, alegando que “em nada se aproximam, sob uma perspetiva estilística ou semântica, da produção supostamente seminal de Emanuel” (MONTEIRO, 2011, 10). Iran Costa, *e.g.*, na déc. de 90 do séc. xx, rejeitava pertencer a este género musical, dizendo: “eu não tenho

nada a ver com o estilo da Ágata ou do Tony Carreira. O meu género musical é a dance music” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003). Tony Carreira também recusa a pertença ao género, dizendo ter-se sentido muito ofendido por o terem intitulado cantor pimba: “Não é justo, e a injustiça é uma coisa terrível”; este artista defende merecer a designação de cantor romântico e não de cantor pimba, colocando a questão sobre a definição do termo: “O que é música pimba? Não sei. [...] Quim Barreiros, por exemplo, é o quê? Para mim, é brejeiro. Quando se fala em música pimba, penso que as pessoas querem dizer música má. [...] Se o Iglésias cantasse em Portugal chamavam-lhe pimba, como me chamam a mim” (“A minha música ...”, *Expresso*, 14 jun. 2009).

Como vemos, há muita confusão sobre o que é o pimba, que parece designar, de forma difusa, a música de falso e barato sentimentalismo, a música brejeira, a música pobre linguisticamente, estilisticamente, tecnicamente e intelectualmente, e a música que tem como público-alvo os emigrantes, as pessoas do meio rural e as pessoas de menor instrução. Desta forma, percebemos que o próprio termo “pimba” constitui já, em si mesmo, um ato de oposição ao género que designa. Douglas Walton falava sobre o poder retórico presente na designação que damos às coisas, dizendo que, ao darmos um nome a um conteúdo, estamos já a conduzir o pensamento para a sua aceitação ou rejeição. *E.g.*, quando se deu à bomba atômica o nome “instrumento de manutenção de paz”, ou quando se deu o nome de “guerra contra o terrorismo” à guerra do Iraque, segundo o autor, manipulou-se a representação do conteúdo que foi trazido à reflexão da população americana. Deste modo, pensar em música pimba é, *a priori*, pensar em música de mau gosto.



O que faremos é, por conseguinte, procurar aclarar a definição do género musical com base na origem do conceito, *i.e.*, procuraremos circunscrever o conceito a um conjunto de determinações específicas, de modo a que possamos entender o que é verdadeiramente o pimba e o que o é por confusão ou por vista grossa.

O conceito de música pimba surgiu em 1995 com o sucesso do álbum *Pimba, Pimba* de Emanuel. Quim Barreiros já tinha feito carreira antes da déc. de 90, no entanto, ainda não havia um conceito ou um quadro de leitura para o género, porque, segundo Emanuel, Quim Barreiros e outros trabalhavam “muito no paralelo, nas cassetes piratas. Não tinham acesso à rádio, à televisão, etc. Vim trazer uma outra forma [de fazer as coisas]. Fui suficientemente corajoso para dizer: ‘Não, não digam mal, isto tem qualidade’. Não gostam? Isso é outra história. Mas há quem goste. E o povo também tem direito a gostar, certo? Não tem de ser sempre o secundário da coisa. A minha atitude é que fez a mudança. E as pessoas também não gostavam de ser confrontadas (ninguém gosta)”. O termo “pimba” nasceu desta visibilidade que Emanuel trouxe ao género musical na cultura dominante, através da televisão pública. O termo designa então, uma “música de três acordes! [...] música tonal [...] música popular” (CIPRIANO, *Observador*, 4 dez. 2016), festiva, humorística e com recurso a trocadilhos e a duplos sentidos de cariz sexual. O “pimba” refere-se ao trocadilho brejeiro da música de Emanuel, que associa o modo informal de designar uma ação ao modo informal de designar o coito. No tema, Emanuel canta: “se elas querem um abraço ou um beijinho, nós pimba, nós pimba, se elas querem muito amor, muito carinho, nós pimba, nós pimba, e se elas querem um encosto à maneira, nós pimba, nós pimba, e se elas querem à noite

brincadeira, nós pimba, nós pimba”; e, se a alusão sexual pudesse passar despercebida a alguém, o teledisco, que foi emitido no programa semanal de música da televisão pública durante um ano consecutivo, mostrava um jovem a entrar no quarto de hotel de uma rapariga, a porta do quarto 66 a bater vigorosamente, e o número seis a rodar, transformando o número do quarto em 69. Assim, a origem do termo refere-se à folia, *i.e.*, à libertação de se dançar alegremente ao som de um trocadilho brejeiro. É esse trocadilho, que constitui a essência da canção de Emanuel, que deu o nome ao género. Poderia defender-se, então, por esta interpretação etimológica da designação do género, que, *e.g.*, Tony Carreira e Marco Paulo, de facto, não pertencem ao pimba, mas ao género mais amplo da música popular ligeira, no qual o pimba se insere.

Emanuel descreve a inovação que trouxe à música popular ligeira da seguinte forma: “A minha música tinha muito de novo. Estudei a música tradicional – fui buscar todas as características da nossa música popular – e depois peguei na sua origem musical e transformei-a numa música muito mais dinâmica e com uma linguagem, embora brejeira, mais abrangente”; e acrescenta que foi após o seu primeiro álbum, *Rapaziada Vamos Dançar*, “que nasceu a indústria da música portuguesa, a partir de 94, 95. Antes disso, o Marco Paulo gravava versões” de músicas estrangeiras e “o único que fazia grandes músicas era o [José] Cid, e pouco mais”. Emanuel diz que o álbum *Pimba, Pimba* foi “a confirmação, porque o *Rapaziada Vamos Dançar* esteve seis meses no Top +. Um escândalo! Um cantor popular no Top +? Aquilo era só música estrangeira e um ou dois artistas dentro do pop. Levaram comigo seis meses. E quando pensavam que era mais um que vem e vai, levaram com o *Pimba* um ano no Top! Quinhentas e



qualquer coisa mil cópias vendidas naquele verão. Não foi brincadeira” (*Id., Ibid.*). O cantor diz ter sido este sucesso no topo de vendas (e, por conseguinte, no programa de televisão da RTP que passava, semanalmente, as músicas que estavam no topo de vendas) que conquistou o espaço televisivo para a música popular e que desenvolveu a indústria. O pimba haveria de conquistar, ainda na déc. de 90, as feiras, as festas das aldeias e os bailaricos de verão, que se não tivessem um cantor pimba “perdiam a graça” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003), e, diariamente, os programas da manhã e da tarde da televisão portuguesa.

O sociólogo Eduardo Cintra Torres diz que, antes do 25 de Abril, havia espaço, na cultura, para a “música popularucha”, presente tanto na televisão pública como na rádio e no teatro de revista, mas que, após a Revolução, a RTP “exerceu uma censura cultural sobre este tipo de produto popular, ‘alienante’. Os ‘popularuchos’ entraram numa clandestinidade mediática: passaram da rádio, da revista e da RTP para as feiras e para os palcos improvisados em qualquer lugar da ‘província’. [...] Para o mundo ‘popularucho’, o aparecimento da SIC foi o seu 25 de Abril e 25 de Novembro: terminava a clandestinidade, começavam, no Big Show SIC, os amanhãs que cantam. Em breve a RTP via-se obrigada a retomar o ‘popularucho’ de antes do 25 de Abril. Só depois de a SIC existir é que Herman José, que antes os humorizava em Tony Silva ou Serafim Saudade, passou a levar os pimbos aos seus programas. Aos seis anos de idade, a SIC deixou-se levar de vencida pela ideia dominante do que é o ‘bom gosto’ e quer mudar de estatuto, quer ficar mais ‘socialmente apresentável” (TORRES, *Público*, 14 abr. 1999). Este movimento crítico daquilo a que chamava a “sociedade elegante” fez-se sentir de imediato:

“na televisão, na imprensa ou na rádio, os debates sobre o estado da música portuguesa sucediam-se, e os especialistas não conseguiam disfarçar uma profunda irritação quando se debruçavam sobre este assunto” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003).

Eduardo Cintra Torres dizia, em relação a este movimento de oposição à música pimba, que “os excluídos sabem que a música pimba é a sua música. E sabem que os outros – os que têm poder – odeiam os seus valores culturais. E isso fá-los identificar-se ainda mais com a Mónica Sintra” (*Ibid.*).

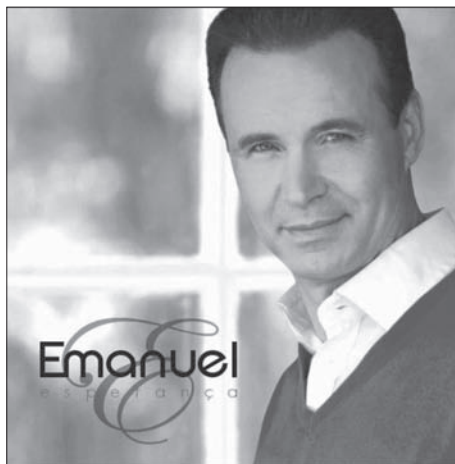
O cantor Toy dizia que a opinião do público era a única coisa que interessava e que os críticos eram “uns ignorantes que não percebem nada de música” (*Ibid.*), apesar de reconhecer que era mais fácil cantar um tema popular do que um tema de outro estilo musical. Emanuel, que fora confrontado com a crítica à pobreza da estrutura musical do seu tema, procurava explicar que não se podia descaracterizar a música popular com acordes dissonantes e dizia que “aquela música só podia ter três acordes. Se tivesse mais, estragava tudo. Eu não tenho culpa que as pessoas não tenham este conhecimento. [...] Se Deus perdoa os ignorantes, quem sou eu para não lhes perdoar? [...] Temos de ser um pouco mais ecléticos, respeitar o gosto dos outros” (CIPRIANO, *Observador*, 4 dez. 2016). “Perante os ataques da comunicação social, [...] Emanuel, num momento mais exaltado chegou a dizer que os críticos podiam falar à vontade: ‘Mas no final do dia, eu vou para casa num Mercedes e eles, coitados, num pequeno utilitário’. Uma guerra de palavras que contribuiu para o florescimento do fenómeno” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003).

Tony Carreira dizia, sobre a força de oposição ao pimba na cultura portuguesa,

que “o meu percurso na música ligeira foi muito mais difícil do que se cantasse rock, pop, jazz ou blues [...] porque, à partida, um cantor de música ligeira é logo denegrado” (“A minha música...”, *Expresso*, 14 jun. 2009). Ágata confirmava esta dificuldade, dizendo sentir um grande estigma por pertencer à música pimba: “uns dizem que a editora não deixa, outros que não é bem a área. Tinha o sonho de cantar com vários colegas e nunca foi possível. Muitos dizem que sim e depois nunca mais atendem o telefone” (PEREIRINHA, *Sábado*, 2 jul. 2016).

Em 2014, uma música pimba venceu o Festival da Canção. Este incidente deu lugar a uma grande polémica. Registraram-se muitos comentários negativos na rádio, na televisão e na plataforma *online* da RTP, e houve uma petição pública com milhares de assinaturas para bloquear a participação do tema no Festival da Eurovisão, como representante de Portugal. “José Cid, que participou em vários destes festivais, afirma que o evento está hoje ‘mal organizado’ e que isso se reflete numa má representação internacional da ‘alma portuguesa’”. ‘A votação que o público faz é muito mal pensada. A televisão devia escolher o músico que nos vai representar. Portugal está cheio de bons poetas e bons músicos e de bons intérpretes’, diz”. A organização do festival aceitou as críticas e admitiu que o festival “já não tem o significado que teve há umas décadas” e justificou-se dizendo que “não há o envolvimento atrás do festival que lhe concedia mediaticidade. Não há editoras nem artistas a apostar nesse género de música” (MARQUES, *Rádio Renascença*, 18 mar. 2014).

Filipe Lamelas, em 2016, dava conta de uma mudança significativa na relação da população urbana com o pimba. Dizia que se acrescentava “uma nova dimensão ao fenómeno: o facto de ser cool ouvir es-



Esperança, de Emanuel (n. 1957).

tas canções nas noites do Santo António ou do São João”, observando que o pimba era vivido, nessas noites, de duas formas diferentes, relacionadas com a classe socioeconómica: “para uns, elas são genuínas e, sem qualquer pudor ou vergonha, constituem a sua banda sonora diária; para outros, são só mais um elemento de um anedotário elitista, para consumo imediato e, de preferência, regado a álcool”. E concluía: “Há muito que o trocadilho brejeiro faz parte do cancionário pimba nacional. Na verdade, a piadola da coentrada, do bacalhau ou dos grelos já não choca os ouvidos mais puritanos e nem vale a pena rezar três avé-marias porque até na festa da paróquia as músicas da Rosinha já têm lugar garantido” (LAMELAS, *Sábado*, 24 set. 2016).

Um dos fatores que terá contribuído para a mudança significativa de relação com a música pimba terá sido o movimento de aceitação e de legitimação cultural do pimba iniciado por Bruno Nogueira em 2013. O humorista convidou a cantora Manuela Azevedo, músicos de jazz e músicos de instrução clássica a criarem novas orquestrações para os temas, reinventando-os. O humorista esteve em



digressão pelo país, entre 2013 e 2016, e convidou a Orquestra Metropolitana de Lisboa e artistas prestigiados como Jorge Palma e Sara Tavares a juntarem-se a ele. O espetáculo foi recebido em espaços culturais de renome como o Teatro S. Luiz. Na sinopse oficial do espetáculo “Deixem o pimba em paz”, lia-se: “O pimba é unificador. Às escondidas, para não parecer mal. Seja numa festa da Quinta do Lago, seja no meio de um churrasco em Massamá, aos primeiros acordes de uma música de Quim Barreiros haverá uma debandada a correr para a pista de dança e a cantar o refrão em alegre e alta voz” (“Deixem o pimba...”, *Teatro Municipal São Luiz*). A proposta do espetáculo era clara: acarinhar a alegria e a folia do pimba e largar o escárnio da crítica intelectual.

Emanuel, numa entrevista, procurava explicar a crítica à música pimba da seguinte forma: “Não era conhecimento, era puro preconceito. E também havia esta tendência que temos cá em Portugal de criticar tudo aquilo que tem muito sucesso” (CIPRIANO, *Observador*, 4 dez. 2016). Este aspeto do sucesso da música pimba poderá ser, de facto, muito importante para que se compreenda a enorme dimensão do movimento de oposição ao pimba na sociedade portuguesa, sobretudo por parte dos críticos de música e dos agentes do meio, que procuravam lutar contra a exposição mediática deste novo género.

Segundo a *Wikipédia*, na página “Lista de músicos recordistas de vendas em Portugal”, atualizada em fevereiro de 2017, quatro dos cinco artistas que venderam mais discos em Portugal são cantores de música popular ligeira. Segundo a plataforma, Amália Rodrigues vendeu 30.000.000 de discos, Roberto Leal vendeu 17.000.000 de discos, Linda de Suza vendeu 8.000.000 de discos, Jorge Ferreira vendeu 6.000.000 de discos e Marco

Paulo vendeu 5.000.000 de discos. Jorge Palma, um dos músicos mais prestigiados pela crítica do nosso país, que participou nos concertos de legitimação do pimba organizados por Bruno Nogueira, encontra-se abaixo de 500.000 vendas. Outra forma de ponderarmos o sucesso da música ligeira popular portuguesa é comparar o número de discos vendidos pelo seu cantor mais bem sucedido, Roberto Leal, com o número de discos vendidos pela totalidade dos 18 artistas internacionais mais bem sucedidos em vendas no nosso país: Roberto Leal vendeu, em Portugal, mais discos que a totalidade dos seguintes artistas: Júlio Iglésias, Roberto Carlos, Roberta Miranda, Daniela Mercury, ABBA, Pink Floyd, The Beatles, Madonna, U2, Caetano Veloso, Ivete Sangalo, Shakira, Laura Pausini, Andrea Bocelli, Alejandro Sanz, Ney Matogrosso, Fafá de Belém e Michael Jackson.

Iran Costa, que, como vimos, apesar de rejeitar pertencer ao género da música pimba, favoreceu do espaço conquistado por Emanuel para a música ligeira, “conseguiu vender mais de 160 mil unidades do seu álbum *Dance Music*. Resultado: o Bicho rendeu 230 mil contos e o cachet do cantor subiu em flecha, ficando-se pelos 800 contos por espetáculo. Tendo em conta que nesses meses quentes estava previsto o brasileiro dar perto de 100 concertos...é uma questão de fazer as contas” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003). Sem considerar a inflação, os 230.000 contos obtidos com a venda do disco correspondem a uma receita de 1.147.235,16 €; os 800 contos por espetáculo correspondem a uma receita de 399.038,32 €, pela totalidade dos 100 espetáculos dados no verão de lançamento do álbum que continha o tema “O bicho”.



Bibliog.: CIPRIANO, Rita, “Emanuel: Eu sou a prova viva de que tudo é possível”, *Observador*, 4 dez. 2016: <http://observador.pt/especiais/emanuel-sou-a-prova-viva-de-que-tudo-e-possivel/> (acedido a 23 maio 2017); “Deixem o pimba em paz”, *Teatro Municipal São Luiz*: http://www.teatrosaoluiz.pt/catalogo/detalhes_produto.php?id=368 (acedido a 23 maio 2017); “E depois do pimba”, *Correio da Manhã*, 17 ago. 2003: <http://www.cmjornal.pt/mais-cm/domingo/detalhe/e-depois-do-pimba> (acedido a 23 maio 2017); LAMELAS, Filipe, “O pimba e o pop do verão 2016: uma crítica de música”, *Sábado*, 24 set. 2016: <http://www.sabado.pt/gps/detalhe/o-pimba-e-o-pop-do-verao-2016-uma-critica-de-musica> (acedido a 23 maio 2017); “Lista de músicos recordistas de vendas em Portugal”, in *Wikipédia*, 9 maio 2017: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_m%C3%BAsicos_recordistas_de_vendas_em_Portugal (acedido a 23 maio 2017); MARQUES, Ana Patrícia, “Vitória pimba no Festival da Canção abre polémica”, *Rádio Renascença*, 18 mar. 2014: http://rr.sapo.pt/informacao_detalhe.aspx?fid=30&did=142499 (acedido a 23 maio 2017); “A minha música tirou uma fã do coma”, *Expresso*, 14 jun. 2009: <http://expresso.sapo.pt/actualidade/a-minha-musica-tirou-um-fa-do-coma=f520548>, (acedido a 23 maio 2017); MONTEIRO, Tiago José, “Nós pimba!: uma reflexão em torno das apropriações e dos juízos sobre um estilo musical estigmatizado”, comunicação apresentada ao XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Recife, 2-6 set. 2011: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2011/resumos/R6-0820-1.pdf> (acedido a 23 maio 2017); PEREIRINHA, Tânia, “Ágata: É difícil arranjar colegas que cantem comigo”, *Sábado*, 2 jul. 2016: <http://www.sabado.pt/vida/detalhe/agata-e-dificil-arranjar-colegas-que-cantem-comigo--parece-que--sou-um-bicho> (acedido a 23 maio 2017); “Pimba”, *Priberam*: <https://priberam.pt/dlpo/pimba> (acedido a 23 maio 2017); TORRES, Eduardo Cintra, “Os avanços e recuos do pimba”, *Público*, 14 abr. 1999: <https://www.publico.pt/media/jornal/avancos-e-recuos-do-pimba-131931> (acedido a 23 maio 2017).

RICARDO FRANCO

Antiplatonismo

Platão é um dos pais fundadores da cultura europeia. Sendo um dos filósofos mais influentes de todos os tempos, não há nenhum século posterior ao seu que não se tenha confrontado com o seu pensamento. O seu legado filosófico é decisivo para muitas áreas do pensamento do séc. XXI. De tal forma é assim que o platonismo, originalmente relativo à Teoria das Ideias de Platão, se transformou num movimento filosófico historicamente muito mais amplo e complexo do que o sistema filosófico produzido pelo discípulo de Sócrates; há, portanto, o platonismo de Platão e o platonismo dos platónicos. Neste sentido, o platonismo assume dois sentidos diferentes: por um lado, é a doutrina filosófica proposta por Platão; por outro lado, é a designação dada à filosofia preconizada pelos discípulos de Platão e pelos que nele se inspiraram para formular as suas próprias ideias filosóficas. Desse modo, ao longo da história apareceram várias escolas de platonismo: o platonismo da Academia, o platonismo médio, o neoplatonismo, o platonismo cristão, o platonismo árabe e o persa, o platonismo bizantino e o latino-medieval, o platonismo utópico e político do Renascimento, o da Modernidade, o contemporâneo, o platonismo literário, o simbólico, o religioso, o místico, o científico, etc.

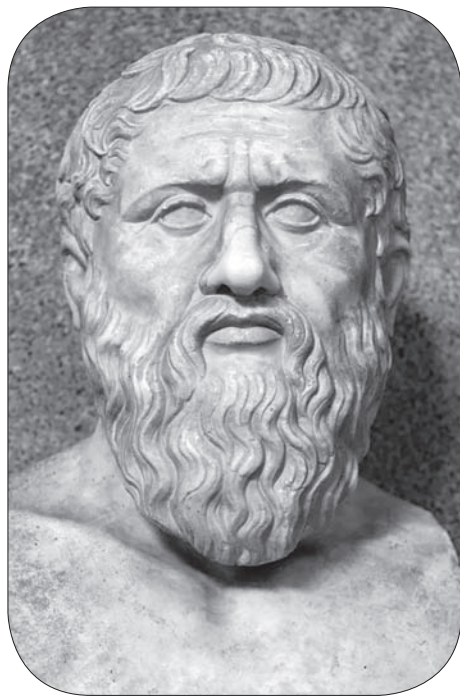
É uma tarefa quase impossível fazer o inventário completo da influência exercida por um autor como Platão. Mesmo que esse levantamento se circunscrevesse ao caso de um país como Portugal, muito haveria a dizer: o pensamento do autor da *República* influenciou em praticamente



todos os domínios da cultura portuguesa, não só na esfera das disciplinas filosóficas tradicionais, mas também na reflexão sobre as artes, a matemática, a educação, a poesia, a política e a teologia; basta um breve exemplo para se compreender o que está em causa.

A cultura europeia representou, durante muitos séculos, a forma de sobrevivência da alma depois da morte como resultado de uma avaliação moral: as pessoas que tiverem vivido retamente serão recompensadas no Além, as que não o tiverem feito serão sancionadas. O Além que é representado nos poemas homéricos é moralmente neutro, no sentido em que o pior dos assassinos terá o mesmo destino que o homem mais justo. Em contrapartida, os quatro mitos platónicos sobre a morte, que amplificaram a conceção da morte dos pitagóricos, moralizaram o destino das almas, no sentido em que o destino dos malfetores será diferente do destino dos benfeitores; esta moralização da representação da morte tornou-se, mais tarde, um elemento decisivo para a estruturação da teologia cristã. Apenas mais um exemplo. Em boa parte das instituições de ensino dos países ocidentais está em vigor a paridade na educação de homens e mulheres; ora, o primeiro autor ocidental a falar sistematicamente do assunto foi Platão. Os exemplos poderiam ser facilmente multiplicados. Como seria de esperar, a dificuldade que se refere à delimitação da influência do pensamento de Platão alastra aos movimentos que de algum modo se posicionaram contra o pensamento platónico, seja o que consta dos escritos de Platão, seja o que, por mediação de outros autores, foi de certa forma absorvido por algumas instituições.

Nos seus estudos sobre o conhecimento de filósofos por parte de Camões, Joaquim de Carvalho resume a questão da receção portuguesa de Platão afirmando



Platão (428-348 a.C.).

que “cada século, a bem dizer, conheceu uma interpretação do Platão” (CARVALHO, 1948, 230). Apesar dessa diversidade de interpretações, no que se segue tentar-se-á inventariar os autores que ostensivamente se pronunciaram contra algum aspeto do pensamento de Platão. É necessário ter em conta que muitas críticas, ou talvez mesmo a totalidade, não derivam de nenhum movimento organizado contra o autor, mas do debate académico ou intelectual normal. Além disso, as críticas feitas a Platão não pressupõem uma crítica à filosofia em geral. A cultura portuguesa tem sido atravessada, ao longo dos séculos, por tradições sapienciais que denunciaram sistematicamente a proliferação de uma atividade intelectual voltada sobre si mesma e a soberba dos sábios. Para lá dos vários autores que foram influenciados pelo *Elogio da Loucura*, de Erasmo (como Aires Barbosa), passando



pela afirmação de que toda a sabedoria humana é loucura e vaidade aos olhos de Deus (P.^c Manuel Bernardes, P.^c António Vieira, Matias Aires), pela denúncia da vida como um sonho inconsequente (Isaac de Sequeira Samuda) ou como uma loucura permanente (João Pedro do Vale, pseudónimo de António Félix Mendes, e sobretudo José Daniel Rodrigues da Costa) e pelo pessimismo antropológico (que se revela nas obras de Júlio César Machado, Alfredo Gallis e Albino Forjaz de Sampaio), é possível discernir muitas manifestações de ceticismo a respeito da capacidade de a racionalidade humana (que se revela na filosofia ou no debate intelectual) alcançar resultados seguros. Em 1572, um personagem de D. Jerónimo Osório diz que “os filósofos falam uma língua que não se entende” (OSÓRIO, 1944, 41). Ainda o séc. XIX começava quando José Agostinho de Macedo, na sua *Tentativa Filosófica*, afirmava que “não há uma só opinião dos Filósofos que se não possa considerar uma verdadeira loucura” (MACEDO, 1815a, 5), acrescentando, num outro texto, e de modo memorável, que “o maior Filósofo é um pedaço de asno” (*Id.*, 1827, 320). Menos de um século depois, o espirítista João da Rocha desabafava que não compreendia bem “para que servem tantas canseiras de Filósofos” (ROCHA, 1900, 6). Do ponto de vista destas tradições sapienciais, literárias e esotéricas, não é significativo isolar o caso do platonismo.

O platonismo terá entrado em terras portuguesas muito antes do início da nacionalidade. Para Pinharanda Gomes, “Portugal herda Platão da Patrística”, sobretudo do pensamento de S.^o Agostinho, de quem o bracarense Paulo Orósio fora discípulo (GOMES, 1968, 4). Desde estes séculos recuados, é possível acompanhar as vicissitudes da receção das ideias de Platão em vultos como Francisco Car-

reiro, João de Deus e o Franciscano Pedro Hispano. Em torno desta receção, são também dignos de registo: o relativo afastamento da filosofia platónica entre os príncipes escritores da Casa de Avis, devido ao ascendente do pensamento de matriz estoica; a estima de Camões por aspetos do pensamento platónico; a presença da sabedoria socrático-platónica em D. Jerónimo Osório; a presença do “divino Platão” no *Hospital das Letras* de D. Francisco Manuel de Melo; a crítica sistemática à presença do aristotelismo no ensino; a versão augustinista do platonismo, que voltou a ter alguma projecção na época iluminista. Além disso, no séc. XIX, não será excessivo ver apreço pelo platonismo em Antero de Quental, António Nobre e Camilo Pessanha; no séc. XX, Platão influenciou autores como Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Raul Leal, José Marinho, Teixeira de Pascoaes, José Régio e David Mourão-Ferreira, e, como afirma Pinharanda Gomes, teve um papel relevante na “elaboração da filosofia da saudade, pois há conotações entre o amor platónico e a saudade portuguesa” (*Id.*, 2004, 254). Em todos estes séculos, é justo reconhecer que o ponto mais alto do platonismo português foi atingido pelos *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu. Sobre o mesmo assunto, diz Pinharanda Gomes: “O mais espantoso dos textos platónicos portugueses só é português porque um português, Leão Hebreu, o redigiu” (*Id.*, 1968, 12).

Neste apanhado, há desde já que sublinhar a inexistência de traduções de Platão em língua portuguesa até ao séc. XX. Em 1849, regista-se a obra *Constituição do Philosopho. Obra Extrahida da Republica de Platão*, traduzida do francês pelo bracarense Joaquim José Antunes da Silva Monteiro, que, apesar do subtítulo, não é realmente uma tradução de um texto de Platão para português e não tem nada a



ver com o pensamento do filósofo grego. Na verdade, as primeiras traduções integrais de Platão precisariam de mais anos para surgir: na déc. de 1920, com Ângelo Ribeiro (*Apologia de Sócrates, Fédon, Banquete*); na década seguinte, com António Lobo Vilela (*Diálogo sobre a Justiça*), Agostinho da Silva (*Defesa de Sócrates, Crítone*); nos anos de 1940, com Alberto Machado Cruz (*Alcíbiades, Cartas, Fédon*), Sant'Ana Dionísio (*Hípias Maior, Hípias Menor*), o P.^c Dias Palmeira (*Fédon*), Agostinho da Silva (*Teoria do Amor*) e António Lobo Vilela (*Crítone, Ménon, Parmênides, Protágoras, Teeteto*); e, em 1951, com Manuel Maia Pinto (*O Timeu*). Em 1965, surge o *Sofista*, traduzido por Alexandre Pinheiro Torres. Surgiram também traduções populares, de qualidade duvidosa, feitas a partir da língua francesa.

Apesar da boa vontade destes tradutores e das casas editoriais que promoveram as edições, é justo reconhecer que só muito mais tarde surgiriam tradutores que preparariam traduções de nível científico, como Maria Teresa Schiappa de Azevedo (*Fédon, Hípias Maior*), Maria José Figueiredo (*Parmênides, Timeu*), Carlos Humberto Gomes (*Leis*), Rodolfo Lopes (*Timeu, Crítias*), Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (*Teeteto*), Francisco de Oliveira (*Cármides, Laques, Lísias*), Maria Helena da Rocha Pereira (*A República*), Manuel de Oliveira Pulquério (*Górgias*), José Trinda de Santos (*Apologia de Sócrates, Crítone, Êutífron, Sofista*), Carmen Isabel Leal Soares (*O Político*), etc. Se têm significado algumas ausências que se estendem durante séculos, cumpre observar que é digno de nota que apenas no séc. xx estas traduções tenham aparecido.

É neste contexto que se podem enquadrar os vários autores que, em Portugal, foram criticando Platão tendo como base os seus próprios textos. Os posicionamentos contra o platonismo que derivam do

conhecimento dos textos antigos deverão ser inventariados, porque só desse modo será possível ter uma noção correta da receção que Platão teve ao longo dos séculos. Álvaro Pais, no seu *Status et Placatus Ecclesiae*, publicado em Ulm em 1474 (com uma segunda edição em 1517), interpreta de modo sapiencial o (aparente) igualitarismo político platónico, ao afirmar que, para Platão, “não há nenhum rei que não seja oriundo de escravos, nem nenhum escravo que não descenda de reis” (PAIS, 1998, VIII, 203). Pais parecia seguir aqui a lição do autor anónimo do *Horto do Esposo* (c. 1380-90): “Diz Platão filósofo que qualquer rei que foi dos servos descendeu” (*Horto do Esposo*, 2007, 171). Nem Pais nem o autor do *Horto do Esposo* reparam na natureza ilusória deste igualitarismo, incompatível com a sociedade fortemente hierarquizada que é proposta na *República*; também nada dizem sobre a causa metafísica última que garante a veracidade da afirmação, *i.e.*, a transmigração das almas. Preocupado com a possibilidade de a virgindade ser ilícita por ir contra o preceito bíblico do “crescei e multiplicai-vos”, Pais recupera de S.^{to} Agostinho a lenda que narra o modo piedoso como Platão sacrificava aos deuses para se redimir do pecado de viver solteiro. Apesar de a biografia não ser determinante para o conteúdo do pensamento filosófico de um autor, é curioso que Pais ignore a aparente contradição entre o modo casto como Platão conduzia a sua vida e os exuberantes elogios do amor no *Banquete* ou as festas de amor organizadas pelo Estado da *República*. A referência à biografia do filósofo só raramente voltará a ser feita; alguns autores oitocentistas, *e.g.*, interpretaram muitas obras da cultura e do pensamento sob um prisma médico.

Nos começos do séc. xvi, o humanista Aires Barbosa, num dos seus epigramas,



alude à expulsão dos poetas da república platónica a propósito da obra do cardeal Arátor, dizendo que, “se aquele supremo Platão conhecesse estes mistérios, não permitiria que este vate partisse da sua cidade” (BARBOSA, 2013, 112). O incómodo com a atitude de Platão a respeito da arte, a que se deve acrescentar a magistratura e a medicina, será reiterado muitas vezes ao longo dos séculos.

O desembargador bracarense João de Barros revela preocupação pelo estatuto da mulher na república platónica. Em *Espelho de Casados*, de 1540, afirma que “fundada ainda que mal Platão que fossem ellas comnuas e nam proprias” (BARROS, 1874, X). Preocupado com a sexualidade feminina, devido à “incontinência e impudícia de muita parte das molheres porque som mui prigosas em sua castidade”, não aceita que as mulheres possam atingir a mesma perfeição que os homens (*Id., Ibid.*, VIII). Na sua quarta razão contra o matrimónio, a simplicidade das mulheres, Barros acrescenta a sua aversão à doutrina da transmigração das almas, não sabendo se Platão juntaria as mulheres aos homens se aos animais. Movendo-se numa época em que a vida perfeita para um homem se resumia a casar-se ou a entrar numa ordem religiosa, o magistrado censura Platão como homem por nunca se ter casado (*Id., Ibid.*, XXVI).

O eborense Álvaro Gomes, lente de Teologia nas universidades de Paris, Salamanca e Coimbra, e confessor de D. João III, faz, no seu *Tractado da Perfeição da Alma* (c. 1550), algumas críticas a Platão com conteúdo filosófico relevante. Reconhecendo a importância do mestre de Aristóteles, afirma que ele “em todas as cousas mais largamente falou” (GOMES, 1947, 19). Apesar de considerar o “divino Platão” como um “grande medico e curador das almas” (*Id., Ibid.*, 95), critica um aspeto do seu pensamento de

provável origem pitagórica: a doutrina de que o corpo é um cárcere da alma. Álvaro Gomes aprecia a moralização do destino das almas após a morte, “pois as almas que bem obravão, estão em bom lugar, onde recebem gloria perpetua, cousa muy justa he que tãobem as que mal huseraom, tenham pena e estem em mau lugar, porque emtão Deos não seria direito Juiz se, segundo as obras de cada hum, não lhe desse sua ygoal paga” (*Id., Ibid.*, 114-115). O conhecimento que Álvaro Gomes tinha de Platão, apesar de notável para a época, não teria sido vasto. A partir de uma alusão pitagórica do *Fédon*, Álvaro Gomes considera que, para Platão, o Inferno existia no mundo da vida humana, porque seria no cárcere do corpo que a alma haveria de padecer os tormentos, as penas, os martírios, os males e as tristezas. O que Álvaro Gomes não pode aceitar é a pré-existência da alma em relação ao corpo porque, nesse caso, o “seu inferno seria no corpo, pois antes dentrar nelle não podião ter feito por onde o merecessem” (*Id., Ibid.*).

A estima que D. Jerónimo Osório, bispo de Silves, tinha por Platão é visível no vasto debate intelectual que promoveu sobre temas platónicos, como a criação e a eternidade do mundo, a transmigração das almas e a meditação da morte. No seu tratado dialogado sobre a educação de príncipes, denominado *Da Instituição Real e Sua Disciplina*, de 1572, o seu interlocutor, Lourenço Távora, lança um duro ataque à utilidade da filosofia na formação dos futuros monarcas. Do seu ponto de vista, um rei filósofo não será verdadeiramente rei, porque os seus interesses o afastarão da forma de viver do povo que governa, considerando até que os deleites da carne são menos perniciosos que os das letras. Numa curiosa expressão de ironia a propósito do desterro que os poetas não coniventes com o Estado, os médicos



e os juízes sofrem na *República*, Távora recomenda que sejam antes os filósofos a partir da cidade para sítios onde a agudeza do seu engenho não cause danos. Platão é, obviamente, um dos exemplos que dá dos malefícios causados pelos filósofos na governação. Como se esperaria, os outros participantes no diálogo tentam limitar de imediato o alcance destas opiniões, sendo o próprio D. Jerónimo a solicitar aos seus amigos que não se divulgue o ataque feito aos filósofos. É precioso o facto de a obra *Da Instituição Real e Sua Disciplina* problematizar a relação entre conhecimento e exercício do poder político; de facto, desde o Rei D. Duarte até à *Corte na Aldeia*, de Francisco Rodrigues Lobo, o projeto platónico do governante sábio atravessa todo o pensamento português. As páginas do bispo de Silves procuram ver de modo claro o que se ganha e o que se perde com a ideia, aparentemente evidente e necessária, dos reis filósofos. Em 1578, no seu *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, D. Jerónimo considera que Platão foi o “príncipe máximo da filosofia” (OSÓRIO, 2002, 227) e “o homem mais sábio da Grécia” (*Id., Ibid.*, 229), apreciando em particular a teoria de que o mundo teve um começo no tempo e não existiu desde sempre, criticando a este respeito a leitura, que considera equivocada, que Proclo fez do *Timeu*. Contudo, como se esperaria de um bispo católico, salienta que todos os filósofos gregos que viveram antes da doutrina cristã caíram na “mais rematada loucura” por terem questionado a existência e o poder de Deus, e o seu cuidado pelas coisas humanas. Dispondo de um conhecimento textual direto de Platão, que se revela nas citações amplas que faz dos seus diálogos, o que D. Jerónimo não consegue aceitar no filósofo é, em especial: a doutrina das “variadas e infinitas migrações das almas de uns corpos para outros”; o facto de não conceber uma

“opinião justa acerca de Deus”; que atribua à estrutura do Universo uma matéria incriada que não deve a sua existência a um criador bondoso; e, de modo enigmático, que tenha manchado “a formosura da virtude com algumas deformidades” (*Id., Ibid.*, 191).

Os índices expurgatórios foram, de um modo geral, generosos para com o platonismo. Verifica-se apenas uma ordem para cortar as fábulas platónicas dos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu; o *Index Auctorum Dañatae Memoriae*, de 1624, censura muitas passagens dos comentários de Jean de Serres (Johannes Serranus), filólogo que publicou as obras completas de Platão em três volumes, em 1578.

Francisco Sanches, filósofo cético e médico, recusa vários aspetos da Teoria do Conhecimento de Platão, nomeadamente a reminiscência, a teoria de que o conhecimento humano mais não é do que recordação, observando no seu *Que Nada Se Sabe*, de 1581, que isso “não passa de uma agradável ficção nem confirmada pela experiência nem pela razão” (SANCHES, 1955, 37). A refutação da opinião de Platão recorre à experiência médica do autor, que conhecia doenças que fazem esquecer às pessoas os seus próprios nomes, e a uma abordagem empírica das questões da memória (diz Sanches que bateu propositadamente num cão, que, depois disso, ladrava todas as vezes que o via). O ceticismo de Sanches toca igualmente em questões profundas sobre a identidade pessoal. Concedendo, em benefício do argumento, pertinência à doutrina de Platão, conclui que, “se a alma sabia antes de se unir ao corpo, também depois é ela que sabe, e não o homem” (*Id., Ibid.*, 41). O conjunto de argumentos recorre também a uma análise lógica desta teoria, identificando, *e.g.*, as falácias da multiplicação dos problemas e da redução ao infinito: se o conhecimento



que o ser humano tem deriva do conhecimento que a alma adquiriu, segue-se que se deve também questionar esta última origem; afinal, o conhecimento da alma poderá ser também uma recordação, e assim sucessivamente. Do ponto de vista de Sanches, o conhecimento que se adquire durante a vida não pode ser uma recordação do que a alma eventualmente terá visto antes de incarnar. Apesar de estas linhas de argumentação se reforçarem mutuamente, Sanches, fiel à abordagem empírica, concede *in extremis* a plausibilidade da doutrina de Platão, dizendo que, “se ele dissesse que tinha visto a sua alma sabendo todas as coisas antes de ter entrado no corpo, talvez que eu acreditasse: e então não seria homem, mas espectro ou fantasma” (*Id., Ibid.*, 39). A Teoria da Reminiscência é, pois, afastada, tal como a Teoria das Ideias. Na carta prefacial a Diogo de Castro, Sanches considera essas teorias como meras ficções que nenhuma pessoa é capaz de compreender, porque não se pode compreender o que não existe.

Os tempos em que o infante D. Duarte, filho natural de D. João III, começava a sua *Oração em Louvor da Filosofia* com uma citação do *Fédon*, e em que a presença do platonismo e do neoplatonismo era manifesta em Álvaro Gomes, André de Resende, Fr. Diogo de Murça, Fr. Heitor Pinto e Luís de Granada, estavam a terminar. A oitava “Quem pode ser no mundo tão quieto?”, de Camões, ainda aludia a “Platão divino”. As orações de sapiência quinhentistas pronunciadas na Univ. de Coimbra por Arnaldo Fabrício, Belchior Beleago, Pedro Fernandes, Hilário Moreira, Jerónimo de Brito e António Pinto estão cheias de louvores à quase divina sabedoria de Platão; *e.g.*, João Fernandes (ou Juan Fernández), mestre de Retórica, elogiava o santuário de Platão, que, diferentemente das cons-

truções em mármore da Antiguidade, não desapareceu, congratulando-se com almas como essa, “que se preocupam em deixar o céu como herança aos vindouros” (FERNANDES, 1967, 147). Como seria expectável neste contexto, a única crítica possível a Platão é a de a sua grande sabedoria ser diminuta quando comparada com a verdadeira sabedoria da Revelação cristã, crítica que já tinha levado Álvaro Pais a afirmar que Platão e os outros filósofos pagãos “habitam as trevas exteriores porque não glorificaram a Deus” (PAIS, 1996, VI, 35). Assim, Hilário Moreira, apesar de considerar que o “divino Platão” “tão afeiçoado foi à verdade”, e não obstante apreciar a ideia de o poder político estar nas mãos dos filósofos, reconhece que a ciência de Platão desconhece que Deus escondeu aos sábios e prudentes deste mundo os mistérios “que havia de revelar um dia aos pequeninos” (MATOS, 1990, 79).

Para além da hipotética verdade intrínseca de alguns aspetos do pensamento de Platão e da manifesta qualidade literária dos seus textos, o mundo dos universitários teria certamente motivos não filosóficos para apreciá-lo. Um autor que coloca o poder nas mãos dos sábios e que propõe uma organização da vida humana em torno da educação só poderia obter a estima de humanistas e universitários. O vimaranense Gonçalo Dias de Carvalho ainda podia, na sua *Carta a el-Rei D. Sebastião*, de 1557, recomendar ao Desejado o que considerava ser o modelo do estadista platónico, um pastor zeloso do bem-estar do seu rebanho político, ou um pai com um amor ilimitado aos filhos a seu cargo: “A todo que governa, he necessario amar muito, aos que ha de governar, segundo Platam” (CARVALHO, 1986, A3). Este conselheiro do Rei concordaria certamente com a interpretação que os humanistas fizeram do pensamento



político platónico, já que, do seu ponto de vista, a maior enfermidade do Estado é ter na condução dos seus destinos alguém sem ciência, sem justiça e sem virtude: “dezia Platam, que hum Rey sem sciencia era hum corpo sem alma: & que esta era a mor, & mais pestilencial infirmitade, que hua republica podia ter” (*Id., Ibid.*, B1). Um século depois, o autor de *Arte de Furtar* também revelaria a sua simpatia pelo modelo platónico do governante virtuoso.

O mundo exterior aos muros da universidade, contudo, necessitou de um enquadramento filosófico diferente. As Descobertas exigiram uma referência filosófica que manifestasse mais apreço pelo conhecimento derivado da observação direta do mundo visível. É este espírito que Pedro de Mariz traduz nos seus *Diálogos de Vária História*, fazendo dizer a um interlocutor que ficaria feliz que lhe contassem “alguas cousas maravilhosas, que pelo mundo achastes, & eu nunca vi, & me podem servir de melhores mestres, para governar a vida, que os diálogos de Platão, inda que seja o diuino” (MARIZ, 1594, 2). Além disso, a Contrarreforma contribuiu para que Aristóteles passasse a ser o pensador mais estudado; neste contexto, os comentários dos conimbricenses à obra de Aristóteles revelam as novas exigências do ensino universitário. Mas o conhecimento enciclopédico dos conimbricenses não poderia deixar de mencionar Platão, apesar de a sua visão do mundo e a sua conceção de método filosófico serem aristotélicas. Justificando a sua posição filosófica, o Jesuíta Manuel de Góis, *e.g.*, afirma, em *Octo Libros Physicorum Aristotelis*, que Platão não deixou “um género de doutrina absolutamente perfeita com afirmação certa e constante” (GOMES, 1992, 68). De um ponto de vista mais tradicionalista, Fr. Bernardino da Silva repete a lição

do desembargador João de Barros, considerando que “nos livros de Platão se acharam escritas aquelas palavras de São João” (SILVA, 1620, 8). Maior elogio do que este seria difícil. Mesmo um Diogo de Paiva de Andrade aproxima Platão de S. Paulo, dando a vitória da elegância ao primeiro e a da eloquência sagrada ao segundo (ANDRADE, 1603, 19). Este mundo ainda olhava o filósofo grego como um Moisés grego ou, nas palavras do Jesuíta Bartolomeu Guerreiro, na sua *Gloriosa Coroa de Esforçados Religiosos*, um Moisés ático. O campo da crítica estava, pois, severamente limitado; contudo, Fr. Bernardino ainda consegue avançar com o traço do pensamento platónico que lhe parece absolutamente inaceitável, “que a alma immortal, a que chama diuina, se trãforme em hum bruto” (SILVA, 1620, 12). No mesmo ano da publicação da obra de Fr. Bernardino, 1620, Manuel do Vale de Moura, deputado da Mesa da Inquisição de Évora, no seu tratado sobre o uso de encantamentos mágicos, *De Incantationibus seu Ensalmis*, muito influente na Europa da época, volta à questão da vida íntima de Platão, já abordada por Álvaro Pais e pelo desembargador João de Barros. O doutor em Teologia e em Jurisprudência Pontifícia mostra a sua surpresa por S. Tomás ter citado Platão, conhecendo que este foi sodomita: “Absolutamente digno de admiração é o facto de São Tomás de Aquino, na esteira de Santo Agostinho, ter escrito acerca de Platão (sobretudo se foi Sodomita) ... que ‘Só Platão, por amor à busca da verdade e em nome desse amor, se manteve afastado de todo o prazer sexual’. Embora os dois autores acrescentem que ‘ele não o achava pecado de alguma maneira, mas que cedia ao engano dos cidadãos’, que sem dúvida acreditavam que a castidade [não] era uma virtude central, de tal maneira que aquele que totalmente

se abstivesse de relações sexuais, ofendia essa virtude” (MOURA, 1620, 501b).

No contexto da diáspora de intelectuais judeo-portugueses, Samuel da Silva, no seu *Tratado da Imortalidade da Alma*, de 1623, atribui a Platão a doutrina de que a alma assiste o corpo, mas não o forma nem lhe dá vida. A relação entre alma e corpo seria, do ponto de vista desta interpretação, como a de um piloto com o leme da sua nau; em caso de impedimento desta, rapidamente o piloto a abandona. Vendo o perigo de a alma não vivificar o corpo e de este se tornar um mero instrumento fantástico daquela, “como faziam os espíritos malignos nos ídolos”, Samuel da Silva teme que esta doutrina acabe com a tese de que o homem é um composto de corpo e alma (COSTA, 1995, 464). Uriel da Costa, no seu *Exame das Tradições Farisaicas*, critica a separação entre alma sensitiva e alma racional. Ironizando, imagina que a alma racional poderia ter algum contratempo a chegar ao nascimento de um bebé; nascendo este apenas com a alma sensitiva, pergunta-se sobre o tipo de ser humano que viria ao mundo nesta situação. Acaba por concluir que “é mais que loucura dizer que o homem não gera seu semelhante” (*Id.*, *Ibid.*, 403). Isaac Cardoso dedicou uma secção aos erros de Platão no seu *Philosophia Libera in Septem Libros Distributa*, de 1673. O inventário desses erros é mais abrangente do que as críticas localizadas que Platão mereceu por parte de outros autores lusitanos. Cardoso destaca como grandes erros a tese da origem do mundo a partir de uma matéria caótica com existência eterna, a crença pitagórica na transmigração das almas, o facto de Platão ter defendido que as mulheres fossem postas em comum na sua decantada república, a teoria de que Deus é a alma do mundo e a teoria de que o conhecimento é uma reminiscência.



Frontispício de *Philosophia Libera in Septem Libros Distributa*, de Isaac Cardoso (1604-1683).

Ainda no séc. XVII, a Academia dos Singulares de Lisboa toma muitas vezes o exemplo de Platão para promover, junto dos seus sócios, o gosto pelo debate intelectual e pela poesia. Na Academia III, realizada a 11 de novembro de 1663, Luís Bulhão recorda que o filósofo grego frequentou as academias como estudante até ao final da vida, afirmando que, apesar de não ser sua intenção persuadir cada sócio a que se torne um Platão, já que a natureza criou luzes em cada ser humano, será justo que essas luzes brilhem (*Academias...*, 1692, 34). André Rodrigues de Matos, na Academia VI, toma o adjetivo com que a tradição caracterizou Platão para transmitir a sua convicção de que o estudo das ciências é suficientemente poderoso para quase se chegar a divinizar a condição humana, pois “assim o certificou o apelido em Platão: *divinus Plato*”



(*Ibid.*, 87). Manuel Preto Valdez, na Academia XVI, em sessão de 10 fevereiro de 1664, recorda que, quando o discípulo de Sócrates faleceu, se acharam, debaixo da sua cabeceira, as obras de um poeta cómico, porque, justifica, “sempre foram as obras dos Poetas o descanso dos sábios” (*Ibid.*, 267). Nada se diz sobre a curiosa incongruência entre o gosto do autor da *República* pelo cómico e a ausência desse tipo de literatura na sua desejada cidade perfeita; e nada se diz também sobre o modo como o desenvolvimento das luzes de cada ser humano poderá pôr em causa a estrutura hierárquica da utopia platónica. Esta Academia seiscentista revela um grande interesse por diálogos platónicos cuja receção foi pouco estudada, como o *Fedro* e o *Íon*.

Em obra publicada já no séc. XVIII, o seiscentista P.^c Manuel Bernardes faz muitas referências a Platão. Nos vários tomos da *Nova Floresta*, Bernardes recusa teses platónicas fundamentais. Em 1706, nega que todas as coisas aconteçam por força de um destino, que as estrelas sejam animadas e que exista transmigração das almas de uns corpos para outros. A representação do psiquismo humano é especialmente criticada, recusando Bernardes que a alma possa ser vista como um cocheiro guiando o coche ou como um piloto guiando a nau. Em 1708, considera que a Atlântida não é mais do que uma fábula ou ninharia. Como se esperaria, estas críticas localizadas são amenizadas por um capítulo que dedica ao “Príncipe dos filósofos académicos” (BERNARDES, 1711, III, 373-376). Mais do que isso, Bernardes aceita com gosto as ideias do desterro dos poetas, porque corruptores dos bons costumes, e da censura estatal da atividade literária livre, manifestando o seu desejo de que elas fossem imediatamente realizadas: “Oh quanto haveria que examinar e desterrar no nosso século e na

nossa Espanha!” (*Id.*, 1730, 122). A percepção enviesada que Bernardes tem de Platão revela-se no que afirma sobre o dever de obediência dos filhos aos pais. Do seu ponto de vista, os pais seriam “deuses terrestres e domésticos, e amigos constantíssimos” (*Id.*, *Ibid.*, 253), esquecendo-se, talvez caridosamente, que as mães da *República* desconheciam quem eram os seus próprios filhos e que estes eram concebidos em festas promovidas pelo Estado com recurso a lotarias viciadas (*República*, 459e-460a). Mais pragmático, o desembargador portuense Alexandre Ferreira não aceita que o objetivo último de uma república seja a contemplação, só acessível a uma elite, defendendo antes que é a vida civil e honesta de todos. Com isto, lançou a dúvida não apenas sobre a teoria política, mas também sobre a metafísica do filósofo ateniense.

Já avançado o século das Luzes, o Jesuíta António Cordeiro dedica um capítulo da sua *História Insulana* a criticar o mito da Atlântida. Do seu ponto de vista, a cronologia é inaceitável, porque os 9000 anos propostos por Platão seriam anteriores à própria criação do mundo; a localização e a extensão do território também não são aceites, por manifesta falta de provas. Em conclusão, o também autor do *Cursus Philosophicus* considera que se trata de um sonho não verdadeiro, quimérico, de uma história semelhante à pintura, “pois o historiar sem fundamento, é pintar como querer” (CORDEIRO, 1717, 4). O alquimista Anselmo Caetano Munhós afirma que Platão “escreveu tão oculta e enigmaticamente os seus dogmas que poucos sábios os entenderam” (BRANCO, 1732, 87).

Com um projeto intelectual muito diferente, Luís António Verney critica amplamente Platão e atribui-lhe a intenção de enganar os seus leitores. Em *Seis Livros de Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*,



afirma que Platão “ocultou intencionalmente as suas opiniões numa espécie de colóquios para que o leitor [...] não pudesse perceber claramente o que ele pensava” (VERNEY, 2010, 67). A acusação de ocultação deliberada do pensamento é surpreendente, quando se toma em consideração que o filósofo grego foi um dos pensadores que mais lutou pela clareza da expressão. Está por fazer, seguindo paralelos estrangeiros, a história da percepção que os intelectuais portugueses tiveram da necessidade de a filosofia recorrer, ao longo de séculos, à escrita esotérica. Além da crítica à forma de escrever, Verney critica as teses principais da metafísica platônica, nomeadamente a Teoria das Ideias, a diferença entre a ideia de bem e o plano eidético, a separação das coisas singulares em relação ao plano das ideias e a importante noção de participação entre substâncias e ideias. Não dando conta do registo irónico do *Crátilo*, Verney recusa também a teoria platônica da origem da linguagem e da capacidade de os vocábulos significarem as coisas. A teoria da alma como substância separada da alma do mundo também mereceu críticas. O corolário que Verney propõe é incisivo: “Deve refutar-se Platão, que [...] empreendeu persuadir os outros sobre a existência de certas substâncias inteligentes, emanadas de Deus e distintas dele, diferentes das coisas singulares” (*Id., Ibid.*, 191). Será difícil atacar o pensamento platónico em teses mais nucleares do que estas. Aspetos periféricos, como a incapacidade de a filosofia natural de Platão explicar o fenómeno das marés – uma inépcia de Platão e de outros autores da antiguidade que nada explica –, também são mencionados. À forma e ao conteúdo, a crítica do emigrado português em Itália acrescenta a denúncia da tradição filosófica inspirada por Platão, formada pelos “semiplatónicos ou ecléticos”, que,

do seu ponto de vista, mais não fizeram do que produzir fábulas (*Id., Ibid.*, 193). Os seus *Quatro Livros da Metafísica para Uso dos Jovens Portugueses*, de 1765, somam a estas críticas uma outra: a relação de causalidade entre o modelo e a forma que os objetos adquirem por mediação do demiurgo poderia considerar-se uma quinta causa – uma causa exemplar –, a acrescentar às quatro causas identificadas por Aristóteles.

Também Duarte Ribeiro de Macedo interpreta criticamente o pensamento político de Platão, começando por aludir aos processos retóricos de construção e promoção da figura do príncipe através de fábulas e de outras mentiras úteis. Para Ribeiro de Macedo, a fábula segundo a qual os reis teriam dois espíritos mais não é do que uma “quimera com que os Platónicos quiseram adular as majestades e subi-las sobre a condição humana” (MACEDO, 1767, 53). De um ponto de vista já pouco simpático para com o mito do “divino Platão”, Ribeiro de Macedo não inclui o autor das *Leis* no grupo dos pensadores verdadeiramente sábios em assuntos políticos, porque, sem nunca ter governado um país, deu leis a cidades e ordenou formas de viver a povos (*Id., Ibid.*, 136). Por seu lado, Fr. Manuel do Cenáculo, nos textos para educação do clero reunidos nas suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, de 1776, reconhece a utilidade, do ponto de vista cultural, de os eclesiásticos em formação lerem Platão, se bem que acrescente imediatamente uma nota crítica: “Será também útil ao pregador se ler [...] Platão, tanto nas *Leis*, como na *República*, ainda que seja muito abstrato” (CENÁCULO, 1776, 313). A nota é surpreendente, porque Cenáculo cita as obras platónicas que mais especificam os detalhes dos programas filosóficos propostos e que talvez possam ser consideradas as menos abstratas



que escreveu. Num século em que o debate filosófico em torno da mente humana aumentou em finura de análise e em quantidade de novos problemas, Fr. José Mainé denuncia o fracasso do filósofo grego em “combinar os ofícios da alma com a inércia da matéria divisível”, bem como o malogro da sua Teoria da Alma do Mundo (MAINE, 1778, 17). Apenas um ano depois, o P.^e António Pereira de Figueiredo recusa que Platão possa ser considerado um sábio, considerando que a tradição se baseou erradamente na vaidade dos próprios autores antigos. Comentando a *Epístola aos Romanos*, assevera que os escritos de Platão estão cheios de “erros tão feios e grosseiros contra a boa moral, e contra os mesmos princípios da razão”. Precisando a sua crítica, menciona em especial as alegadas concessões que Platão terá feito à embriaguez, em alguns casos, e a que as mulheres fossem postas em comum (FIGUEIREDO, 1779, 250, nota p).

O P.^e Teodoro de Almeida coloca vários interlocutores dos seus diálogos a lançar dúvidas sobre o valor do edifício filosófico de Platão. Assim, na *Recreação Filosófica*, denuncia-se a inutilidade de se estabelecerem leis para se viver em sociedade, dada a universalidade da natureza humana. As leis da república platónica constituiriam, deste ponto de vista, como afirma Coronel, uma das personagens, “doutrinas para corações imaginários, e não para os corações que há neste mundo de carne e sangue, que só sabem viver de amor” (ALMEIDA, 1800, X, 415). Na “Tarde L.” criticam-se as concepções antigas sobre a natureza da alma, nomeadamente as platónicas: a ideia de que a alma humana é uma porção da alma do mundo, assim como o corpo é uma porção da massa do universo; a representação da terra como um animal sensível dotado de alma; o destino das almas nos astros

depois da morte; a reincarnação das almas em mulheres e animais, de tal modo que, afirma o interlocutor Teodoro, “talvez que ainda venhamos a ser senhoras, ou talvez cavalos” (*Id.*, 1792, VIII, 259). O interlocutor Sílvio considera a hipótese de Platão ter sido irónico – questão que constituiu desde sempre um problema na interpretação dos escritos platónicos –, acabando por concluir que “Platão não queria zombar, falava seriamente”, e recomendando, como consequência disso, que o filósofo grego não fosse seguido. É também Sílvio que, na “Tarde XXXIII.”, recusa a doutrina de que os astros são animados e têm uma alma racional e inteligente. Em *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, de 1779, Teodoro de Almeida considera não ter valor a crítica severa dos defeitos humanos, defendendo a inutilidade da imaginação de “belos sistemas”, de “ideias fabulosas e repúblicas platónicas” (*Id.*, 1779, III, 186). Para além de os belos sistemas serem exercícios inúteis, num mundo que é como é e em que “os homens hão de ser homens” (*Id.*, *Ibid.*), Almeida acrescenta uma nota interessante à crítica que faz: o bem aparente dos belos sistemas só contribui para tornar mais insuportáveis os males verdadeiros que cercam as pessoas.

O séc. XIX português regista algumas opiniões, pontualmente manifestadas, sobre Platão, em continuidade com as leituras do século anterior. A universidade portuguesa da altura não conseguiu produzir o trabalho erudito sobre autores clássicos que notabilizou muitas academias além-fronteiras. A falta deste trabalho minucioso e a inexistência de coleções de autores clássicos traduzidos inviabilizaram o aparecimento de grandes sínteses da filosofia antiga. Contudo, o interesse popular pela questão platónica era grande, sendo a mesma muitas vezes utilizada nas fricções da sociedade



oitocentista. Também o teatro não se esqueceu do caso socrático (refira-se a tragédia *Morte de Sócrates*, de Manoel Pimenta de Aguiar). O debate filosófico, muitas vezes influenciado pela situação social da época, continuou a atacar vários aspetos do legado platónico. A propósito da natureza divina, *e.g.*, José Agostinho de Macedo denunciou as limitações da razão natural dos mestres do pensamento grego antigo, como se as afirmações desses grandes pensadores não passassem de ditos de crianças quando comparadas com a verdade da Revelação cristã. Do seu ponto de vista, todas as suas obras não são mais do que “o balbuciamiento de tenros meninos a respeito do que ensina o menos profundo dos teólogos cristãos e o mais superficial e insignificante dos nossos livros” (MACEDO, 1811, 44). Não se trata do desconhecimento da influência profunda que o pensamento antigo exerceu sobre a teologia cristã; está antes em causa o confronto entre a especulação filosófica e uma tradição sapiencial baseada na Revelação divina. De natureza diferente é a sua recusa da teoria pitagórico-platónica do corpo como um envoltório do espírito, que considera ser falsa. O projeto político platónico também lhe parecia uma mera imaginação. Apesar destas críticas, José Agostinho de Macedo coloca Platão em lugar de destaque nos seus poemas “Newton”, “A meditação” e “Viagem extática ao templo da sabedoria”, e considera-o um filósofo que está no reduzido número dos que honraram a humanidade, recorrendo a ele muitas vezes nas suas diatribes contra os pedreiros-livres. Em resumo, agradava a Macedo a conceção providencial do mundo que julgava encontrar no autor grego. O académico Francisco de Melo Franco reitera o ponto de vista do setecentista Alexandre Ferreira sobre a impraticabilidade da filosofia política platónica. O filósofo e

político Silvestre Pinheiro Ferreira desfe-re, no seu *Essai sur la Psychologie*, de 1824, um ataque severo a algumas das teses platónicas mais importantes. A propósito do *Fédon*, Platão é acusado de confundir os significados metafórico e próprio das palavras, devido à “vivacidade da sua imaginação” (FERREIRA, 1999, 113); de deliberadamente enganar os leitores com metáforas e com faltas grosseiras de lógica; e até de as suas aparentes provas da imortalidade da alma e do dever de não atentar contra a própria vida não serem mais do que incentivos ao panteísmo e ao suicídio. Para Pinheiro Ferreira, o político romano Catão da Útica, conhecido pela sua integridade moral, suicidou-se depois de ter lido esse diálogo duas vezes numa noite. O tom crítico deste texto, escrito para concorrer a um prémio da Academia Real das Ciências de Copenhaga, é reiterado, em 1839, nas *Noções Elementares de Filosofia*. O método de diálogo socrático é severamente criticado pelo ministro do Reino, da Guerra e dos Negócios Estrangeiros, que lamenta que os seguidores desse método não se empreguem “em assuntos mais dignos de um filósofo” (*Id., Ibid.*, 252). Neste livro, Pinheiro Ferreira também acusa Platão de defender o panteísmo, aparentando falaciosamente estar a defender o espiritualismo. José de Torres lembra as críticas setecentistas do Jesuíta António Cordeiro, afirmando que não é fácil crer na existência da Atlântida. José Frederico Laranjo dedicou a Platão um artigo de divulgação, parte de uma história da filosofia que planeava elaborar. O professor e jurista lamenta que o autor da *República* tomasse como modelo “a selvagem Esparta” e que a sua moral tenha constituído o início do excesso de ascetismo e do horror ao corpo que marcaram muitos períodos da cultura ocidental. Referindo-se ao *Timeu*, vê uma superabundância de vida na cosmologia



platónica, como se tudo estivesse animado (LARANJO, 1873, 246). De um ponto de vista diferente, o advogado e filósofo J. M. da Cunha Seixas recorre a Platão para criticar os exageros do positivismo da época, recusando que os grandes problemas filosóficos (Deus, a criação, a alma, a imortalidade, a moral, os entes matemáticos, os conceitos) possam ser triturados nos laboratórios dos químicos. Encontram-se poucas notas críticas: não se apercebendo da ironia que atravessa o *Crátilo*, Cunha Seixas considera que as explorações linguísticas de Platão “são hoje de pouca importância” (SEIXAS, 1879, 122); abordando a importante noção oitocentista de progresso, reconhece que as primeiras manifestações dessa ideia surgiram na obra de Platão, se bem que não tivessem sido historicamente relevantes nos séculos posteriores. Em registo mais pessoal, Antero de Quental, que tinha grande estima pelo pensamento antigo, confessa ao seu correspondente António de Azevedo Castelo Branco, no final da primavera de 1885, que, desejoso de se concentrar na redação dos seus textos filosóficos, “preferiria ser Sócrates a ser Platão”, aludindo à sua incapacidade de se conter e seguir um método, e elogiando indiretamente o autor da *República* (QUENTAL, 1989, 741). Mais tarde, em carta a Oliveira Martins, revela que alguns intelectuais portugueses da altura interpretavam de modo ligeiro o encómio de Platão a regimes musculados como o de Esparta, vendo nisso uma reação normal perante as “trapalhadas e requintes” da civilização da sua época (*Id., Ibid.*, 886). O destinatário, por seu lado, parece recusar o estatuto metafísico das ideias platónicas, considerando-as como meros mitos racionais e assemelhando-as a espíritos animistas que volteiam no ar (MARTINS, 1882, 269). No começo da última década do séc. XIX, o socialista José Correia

Nobre França denuncia a completa inutilidade da filosofia antiga. Verificando que os filósofos foram impotentes para a conservação da Grécia frente aos poderes estrangeiros que a conquistaram, Nobre França defende que isso se deveu à absoluta contradição das filosofias “com os factos e os regimes aviltantes das sociedades” (FRANÇA, 1891, 473). Para o tipógrafo, que foi um dos fundadores do Partido Socialista, a filosofia ocupa-se de causas ilusórias, manifesta os sentimentos das classes sociais e os seus preconceitos, acabando por ser pura ilusão. Como não foi a filosofia que criou a velha civilização europeia, mas esta que criou aquela, conclui que “as melhores instituições da Grécia derivaram de uma filosofia bem mais superior do que a dos seus filósofos” (*Id., Ibid.*, 474).

O introdutor da teosofia em Portugal, o visconde de Figanhière, refere-se muitas vezes a Platão, que considera um iniciado, nos seus *Estudos Esotéricos*. O ponto de vista do diplomata não se baseia na mera argumentação racional, mas apela a um conhecimento de acesso reservado. Com esta ressalva, o autor das *Cartas Japonesas* avança com duas observações críticas: a primeira interpreta o processo de escolha das vidas futuras pelas almas, no mito de Er, como um excesso de presença do ego; a segunda denuncia a confusão do autor do *Timeu* a respeito da ilha e do continente da Atlântida, tendo este desaparecido milhares de anos antes da primeira. Quase no virar do século, o poeta Gomes Leal manifesta, em uma das suas sátiras modernas, a esperança de transformar o mundo numa aldeia campestre “sábida como Platão, simples como a criança” (LEAL, 1899, 314). No poema “A ordem”, Leal acompanha o filósofo grego na crítica que faz aos poetas não coniventes com o Estado: “Guiai-vos por Platão – Lançai fora os poetas, que



são os mais revéis, fatais agitadores” (*Id., Ibid.*, 181). Contudo, parecendo fazer um encómio ao filósofo grego, Leal, ao aproximar a república platónica de uma aldeia campestre e da simplicidade de uma criança, sugere que o projeto político platónico já não se adequa à complexidade dos tempos modernos.

Seria tarefa vasta precisar a receção do platonismo num autor com a riqueza de pensamento de Fernando Pessoa. O autor, interessado no pensamento esotérico, terá tido uma interpretação certamente diferente da dos seus heterónimos. O que Pessoa escreveu a propósito de Platão caracteriza-se pela estima manifesta que por ele tinha, mas também pela receção crítica dos seus escritos. Assim, num dos seus textos de pendor mais filosófico, afirma claramente que “Platão estava enganado quando atribuía às suas ideias uma realidade diferente da realidade das coisas” (PESSOA, 1968, 87). O que o poeta lisboeta denuncia é o processo de substancialização das ideias. O que parece estar em causa é a transformação de um recurso meramente pragmático (palavra, noção) numa entidade com existência própria: “Platão caiu no erro em que cairia um matemático que, após servir-se de um x e de um y para a solução de um problema prático, erigisse esses sinais úteis mas irreais em *coisas*, só porque tinham representado sem erro o seu papel pragmático de lhe servirem para um determinado fim” (*Id., Ibid.*, 94).

No final da Primeira Guerra Mundial, José Augusto Corrêa recusa o pensamento político de Platão. Para Corrêa, o filósofo grego esqueceu-se da natureza humana, ou, quando se lembra dela, é para a ultrajar na sua liberdade e na sua honra. São várias as denúncias que faz dos erros do seu pensamento social e político: o desprezo pelo indivíduo concreto, que se manifesta nas diferentes pe-

nas a que cidadãos e escravos são sujeitos pelos mesmos crimes; a indignidade do tratamento, inaceitável, dado às mulheres, como se elas fossem património da sociedade e não parte dela, sendo impossibilitadas de desenvolver livremente a sua personalidade; o controlo do aleitamento das crianças de modo policial; o corte dos elos naturais que unem as mães aos filhos através de medidas que impedem o reconhecimento mútuo; etc. Em resumo, e antecipando em muitas décadas a crítica que Karl Popper faria a Platão como inimigo da sociedade aberta, “o Estado é tudo, o cidadão nada” (CORRÊA, 1918, 138). Esta crítica não é nova e, como reconhece Corrêa, já havia sido proposta, nas suas linhas principais, por Aristóteles. Com alegria, o ensaísta conclui a sua crítica ao “barbarismo filosófico” de Platão com a certeza de que se trata de um sistema científico que não poderá senão perecer (*Id., Ibid.*, 48). Parecem ter escapado a Corrêa os factos de que o sistema não pereceu objetivamente (continuando, pelo contrário, a ser estudado) e de que conseguiu atravessar séculos e, mais preocupante do que tudo isso, a possibilidade de vir a inspirar barbarismos futuros ainda mais esquecidos da natureza humana.

Os estudiosos das ciências médicas não deixaram de se pronunciar sobre o platonismo. A alegada indulgência platónica perante a homossexualidade foi criticada algumas vezes. Arlindo Camilo Monteiro, *e.g.*, atribui a Platão a ideia de que a inclinação sexual é congénita e independente de causas acidentais. Monteiro revela preocupação por ser possível derivar desta teoria “a irresponsabilidade dos indivíduos portadores da anomalia amorosa”, *i.e.*, “o facto de não poderem ser considerados como culpados ao exteriorizarem o impulso passional que os animava” (MONTEIRO, 1922, 349).



Em registo diferente, alguns defensores de medidas eugénicas não deixaram de recordar o contributo de Platão nesse sentido. Escrevendo em 1933, Almeindo Lessa celebra o facto de Platão ter preconizado que os conselhos de anciãos verificassem, “nos casamentos, o estado de alma e corpo dos nubentes” (LESSA, 1933, 6). Na revista *A Medicina Contemporânea*, de 1938, também Barahona Fernandes alude aos “gérmenes do moderno pensamento eugénico”, entre os quais inclui o filósofo grego (FERNANDES, 1944, 179). Apesar de serem ideias datadas, causa surpresa a ausência de uma palavra crítica dos pensadores portugueses a respeito do pensamento eugénico e do seu fundador europeu.

O médico, filósofo e artista Abel Salazar, em crónica de 30 de agosto de 1936, publicada no jornal *O Diabo*, censura o modo alegadamente impreciso da escrita platónica, vendo nela excesso de lirismo, de emoção, de êxtase, de devaneio e de fantasia: “Na obra de muitos autores, como [...] o próprio Platão, [...] os elementos emocionais predominam sobre os filosóficos [...] e a razão faz-se então o vassalo da emoção” (SALAZAR, 2012, 45). Menos de um ano depois, a 17 de julho de 1937, denuncia a limitação do projeto platónico no que diz respeito à matéria do Universo e à criação a partir do nada. O demiurgo platónico dá forma à matéria mas não a cria. A observação crítica sublinha as dificuldades que a experiência e a matéria colocam ao pensamento; em complemento, Abel Salazar vê o idealismo e o teísmo espiritual absoluto de Platão como uma teoria filosófica incompleta, porque a realidade divina fica por explicar, bem como a independência metafísica do plano das ideias, e a matéria revela-se impenetrável à razão humana. Para este autor, a obra de Platão não é senão “uma autoafirmação do homem inte-



Abel Salazar (1889-1946).

lectual e emotivo” (*Id., Ibid.*, 189). Salazar, ao pronunciar-se sobre Platão enquanto homem concreto, recupera intuições antigas sobre a relação entre a totalidade de uma obra e a biografia do respetivo autor, nunca suficientemente bem exploradas, como a de Álvaro Pais, ou, mais próxima de si, a do médico e poeta Manuel Laranjeira, que via em Platão um tipo psíquico de tendências místicas. O tom geral da crítica de Abel Salazar é a denúncia do “carácter híbrido, filosófico-literário, filosófico-poético” do pensamento platónico (*Id., Ibid.*, 271) e a afirmação de que este contribuiu, na figura do demiurgo, para o aumento dos absurdos e dos paradoxos “que nada resolvem, e não fazem senão tornar a situação mais confusa” (*Id., Ibid.*, 303). Também a receção do platonismo mereceu as críticas de Salazar, no âmbito da denúncia que fez do estado supostamente atrasado do conhecimento que os filósofos portugueses, e até as universidades portuguesas, tinham de pensadores contemporâneos, nomeadamente dos que estavam mais próximos da lógica matemática e das descobertas da física; neste contexto, do seu ponto de vista,



“imperava [...] um platonismo provinciano” (*Id., Ibid.*, 289).

Já na segunda metade do séc. xx, o jornalista e polígrafo Hugo Rocha critica fortemente Platão no que respeita à localização de mundos habitados por seres inteligentes. Em *Outros Mundos, Outras Humanidades*, de 1958, Rocha afirma que o “misticismo platónico não merece especial consideração [...] porque, para Platão, os mundos habitados situavam-se fora do universo visível, o que é, manifestamente, absurdo” (ROCHA, 1958, 30). Esta questão permaneceu fora do debate académico português, apesar de ser central por muitas razões: por um lado, aborda a possível existência, no espaço exterior, de mundos habitados por seres inteligentes; por outro lado, aponta para o destino último das almas depois da morte (↗Antiespiritismo). Raul Proença, que trabalhou durante a Primeira Guerra Mundial, mas tendo apontamentos doutros períodos, contribuiu de modo original para um aspeto complementar deste debate, não o da estrutura profunda do espaço em Platão, mas o da estrutura profunda do tempo e da cadeia de eventos. No seu *O Eterno Retorno*, recusa que Platão possa ser considerado um defensor de teorias retornistas do tempo, porque o ciclo das metempsicoses não implica a eterna repetição do idêntico e, para algumas pessoas, o ciclo tem um termo. Conclui, pois, que, “se um anel da cadeia da realidade [...] não é destinado a repetir-se, a própria cadeia não torna idêntica, e a outra fase do mundo apresentará factos e seres que diferem completamente dos da fase anterior” (PROENÇA, 1987, 133-134).

Cerca de duas décadas depois do estudo de Hugo Rocha, o filósofo Orlando Vitorino, em *Refutação da Filosofia Triunfante*, de 1976, aborda problemas complexos da hermenêutica da obra política

de Platão. O comunitarismo de bens, de mulheres e de filhos, a aplicação universal de medidas eugénicas violentas, a expulsão de artistas, de médicos e de juízes não coniventes com o Estado, o controlo da religião popular pelos governantes e a divinização dos governantes depois da morte constituíram desde sempre temas polémicos na receção do pensamento de Platão. Orlando Vitorino considera que essa receção não compreendeu suficientemente a dimensão irónica, e até lúdica, desta parte do pensamento político de Platão. Do seu ponto de vista, não se reparou com a devida atenção no magistral exercício de ironia que é todo o comunitarismo de bens e de mulheres da *República* platónica: “Considera-se, em geral, que Platão é o filósofo da ironia, mas raras vezes se reconhece a ironia onde Platão a põe”. Em consequência, Vitorino recusa que uma obra como *A República* possa ser incluída na categoria dos escritos utópicos, não sendo mais do que a magistral explicitação irónica de todas as consequências dos sistemas que “suscitaram o entusiasmo daqueles a quem Platão chamava o que nós designamos por ‘população’” (VITORINO, 2010, 438-439). Esta interpretação, fundada numa reflexão sobre a misantropia platónica e sobre a conceção da política que se expressa no diálogo *O Político*, auxilia a figura de Platão, pois enfatiza o lado da receção do pensamento do filósofo grego. A interpretação de Vitorino não fica, contudo, amplamente demonstrada. Por um lado, haveria que explicar por que razão foi tão difícil, durante séculos, perceber-se a ironia platónica num assunto tão decisivo quanto o da organização do Estado. Por outro lado, medidas políticas altamente intelectualizadas – como a eugénia, a utilização de mentiras para fins políticos, a menorização da religião popular em relação à ordem política e a comunidade de



bens e de mulheres – dificilmente podem ser consideradas assuntos da “populaça”. Sendo os dois pontos improváveis, Vitorino, ao criticar uma leitura recorrente da obra política de Platão, está de facto a pôr em causa teses filosóficas importantes, como o domínio que a política pode ter sobre a totalidade da vida social. É de notar, contudo, que a interpretação que Vitorino faz do pensamento político de Platão coloca no centro do debate hermenêutico um problema especialmente delicado para os leitores do séc. xx, que viram cometer as maiores atrocidades em nome do Estado e em prol da “melhoria da raça”. Mesmo que a tese da ironia e da “populaça” seja verdadeira, e que Platão não tivesse intenção de propor uma organização política que dominasse a totalidade da vida dos cidadãos (o período entre o nascimento e a morte, mas também o período da preparação dos nascimentos, através de casamentos combinados, e o período em que os governantes falecidos se tornariam génius tutelares do Estado), ainda assim haveria que explicar por que razão a alegada ironia se manifestou com tão grande detalhe. Além disso, desse modo não se compreende que Aristóteles, o discípulo mais importante de Platão, tenha criticado exaustivamente a *República* e *As Leis* sem ver nessas obras qualquer ironia, mas um projeto político bem estruturado (*Política*, II). Se este contemporâneo de Platão, especialmente bem informado, não viu ironia no comunismo de mulheres e de bens, e se o projeto se estruturou com um nível de complexidade muito elevado, segue-se que é implausível a leitura irónica.

Equilibrando a perspetiva da forma (traduções em número diminuto e apenas a partir do séc. xx) com a do conteúdo (críticas localizadas a aspetos parciais do pensamento de Platão, muitas delas assinalando meramente a incompatibili-

dade desses aspetos com a época em que o crítico vivia), vê-se que o filósofo grego foi de um modo geral apreciado pelo pensamento e pela cultura intelectual em Portugal. Em muitos casos, permanece a dúvida sobre se o elogio ao “divino Platão”, muitas vezes reiterado, deriva do apreço pelas teses filosóficas do autor ou se, diferentemente, é um mero símbolo da estima pelas origens gregas da civilização ocidental. Os autores que não elogiaram Platão, ou que acrescentaram ao elogio críticas pertinentes, têm o mérito de terem contribuído para uma leitura justa da obra de um dos maiores pensadores da história da humanidade.

Bibliog.: *Academias dos Singulares de Lisboa, Dedicadas a Apollo*, t. 1, Lisboa, Officina de Manoel Lopes Ferreyra, 1692; AGUIAR, Manoel Caetano Pimenta de, *Morte de Socrates. Tragedia*, Lisboa, Impressão Regia, 1819; ALMEIDA, Teodoro de, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna, ou Arte de Viver Contente em Quaisquer Trabalhos da Vida*, 3 vols., Lisboa, Regia Officina Typográfica, 1779; *Id.*, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentaram as Aulas*, 10 vols., Lisboa, Regia Officina Typografica, 1786-1800; ANDRADE, Diogo de Paiva de, *Sermões do Doutor Diogo de Payua d’Andrade. Primeira Parte. Começa no Pr.º Domingo do Aduento e Acaba na Festa do Santissimo Sacramento. Recopilados dos Proprios Originaes por F. Manoel da Conceição Seu Sobrinho da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho*, Lisboa, Pedro Crasbeech, 1603; AZEVEDO, Luís António, *Rivaes ou Dialogo Moral de Platão sobre a Filosofia Traduzido de Grego em Linguagem Portuguesa e Ilustrado com Escolios, e Anotações Criticas*, Lisboa, Regia Officina Typográfica, 1790; BARBOSA, Aires, *Obra Poética*, fixação do texto latino, introd., anot. e coment. Sebastião Tavares de Pinho e Walter de Medeiros, Coimbra/Aveiro, Imprensa da Universidade de Coimbra/Universidade de Aveiro, 2013; BARROS, João de, *Espelho de Casados*, ed. lit. Tito de Noronha, 2.ª ed., Porto, Imprensa Portuguesa, 1874; BERNAR-



DES, Manuel, *Nova Floresta, ou Sylva de Varios Apophthegmas, e Ditos Sentenciosos Espirituaes, & Moraes; com Reflexoens, em que o Util da Doutrina Se Acompanha com o Vario da Erudição assim Divina como Humana: Offerecida, & Dedicada a Soberana Mãe da Divina Graça Maria Santissima Senhora Nossa*, 5 t., Lisboa, Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706-28; *Id.*, *Estimulo Pratico para Seguir o Bem, e Fugir o Mal. Exemplos Selectos das Virtudes, e Vicios; Illustrados com Reflexoens, e Dedicados à Soberana Rainha dos Anjos Maria Santissima Senhora Nossa*, Lisboa Ocidental, Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1730; BRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e Castelo, *Ennaea, ou Aplicação do Entendimento sobre a Pedra Philosophal*, Lisboa Ocidental, Oficina de Maurício Vicente de Almeida, 1732; CAEIRO, Francisco Gama, "Platonismo em Portugal", in *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 1992, cols. 267-270; CARVALHO, Gonçalo Dias de, *Carta a el-Rei D. Sebastião*, introd. Maria Luísa Couto-Soares, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1986; CARVALHO, Joaquim de, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV e XVI*, vol. 1, Coimbra, Universidade, 1948; CENÁCULO, Manuel do, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776; CIDADE, Hernâni, "Neoplatonismo", in COELHO, Jacinto do Prado (org.), *Dicionário de Literatura*, 3.^a ed., vol. 2, Porto, Figueirinhas, 1973, pp. 722-725; CORDEIRO, António, *Historia Insulana das Ilhas a Portugal Sugeytas no Oceano Occidental*, Lisboa Ocidental, na Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1717; CORRÊA, José Augusto, *Ciência e Literatura*, Lisboa, Imprensa de Manuel Lucas Torres, 1918; COSTA, Uriel da, *Exame das Tradições Farisaicas/SILVA*, Semuel da, *Tratado da Imortalidade da Alma*, ed. lit. H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1995; DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960; FABRÍCIO, Arnaldo et al., *Orações de Sapiência. 1548-1555*, pref. e org. Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011; FERNANDES, Barahona, *No Signo de Hipócrates*, Lisboa, Livraria Luso-Espanhola, 1944; FERNANDES, João, *A Oração sobre a Fama da Universidade (1548)*, pref., introd. e anot. Jorge Alves Osó-

rio, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1967; FERREIRA, Alexandre, *Supplemento Historico ou Memorias, e Noticias da Célebre Ordem dos Templarios para a Historia da Admirável Ordem de Nosso Senhor Jesu Christo*, t. 1, Lisboa Ocidental, na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1735; FERREIRA, Silvestre Pinheiro, *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e Outros Escritos Filosóficos*, pref. Maria Luísa Couto Soares, Lisboa, INCM, 1999; FIGANIÈRE, Visconde de, *Estudos Esotéricos. Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1889; FIGUEIREDO, António Pereira de, *O Novo Testamento de Jesus Cristo*, t. III, Lisboa, Officina Typográfica, 1779; FRANÇA, Nobre, *A Philologia perante a História. Ensaio de Crítica á Sciencia Allemã e a Várias Sciencias*, Porto, Typographia de A. F. Vasconcelos, 1891; FRANCO, Francisco de Melo, "História da Academia Real das Sciencias de Lisboa para o ano de 1816", in *História e Memória da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. v, 1.^a pt., Lisboa, Typografia da mesma Academia, 1817, pp. 1-xxix; GOMES, Álvaro, *Tractado da Perfeição da Alma*, introd. e anot. A. Moreira de Sá, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1947; GOMES, Jesuê Pinharanda, "Incidências platônicas na cultura portuguesa", in PLATÃO, *O Banquete ou do Amor*, pref. e anot. Pinharanda Gomes, Coimbra, Atlântida, 1968, pp. 1-36; *Id.*, *Os Conimbricenses*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992; *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, Dom Quixote, 2004; *Horto do Esposo*, ed. lit. Irene Freire Nunes e coord. Helder Godinho, Lisboa, Colibri, 2007; LARANJEIRA, Manuel, *A Doença da Santidade: Ensaio Psychopatologico sobre o Mysticismo de Forma Religiosa*, Porto, Typographia do Porto Medico, 1907; LARANJO, José Frederico, "Platão", *O Instituto*, vol. XVI, 1873, pp. 241-246; LEAL, Gomes, *Fim de Um Mundo. Sátiras Modernas*, Porto, Livraria Chardron, 1899; LESSA, Almerindo, *Exortações Eugénicas. Notas para Um Programa de Política Genética*, Porto, Associação Profissional dos Estudantes de Medicina do Porto, 1933; MACEDO, Duarte Ribeiro de, *Obras do Doutor Duarte Ribeiro de Macedo*, t. 1, Lisboa, Oficina de António Rodrigues Galhardo, 1767; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão contra o Filo-sofismo do Seculo XIXº, Pregado na Igreja de S. Julião*



de Lisboa na *Quinta Domingo de Quaresma do Anno de MDCCXXI*, Lisboa, na Impressão Regia, 1811; *Id.*, *Cartas Filosóficas a Attico*, Lisboa, Impressão Regia, 1815; *Id.*, *O Homem, ou os Limites da Razão. Tentativa Filosófica*, Lisboa, Impressão Regia, 1815a; *Id.*, *Refutação dos Principios Methaphysicos, e Moraes dos Pedreiros Livres Iluminados*, Lisboa, Impressão Regia, 1816; *Id.*, *Cartas de José Agostinho de Macedo a Seu Amigo J. J. P. L.*, Lisboa, Impressão Regia, 1827; MALNE, José, *Dissertação sobre a Alma Racional, onde Se Mostrão os Sólidos Fundamentos da Sua Immortalidade e Se Refutão os Erros dos Materialistas Antigos e Modernos*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1778; MARIZ, Pedro de, *Dialogos de Varia Historia em que summariamente Se Refe-rem Muytas Cousas Antigas de Hespanha C Todas as Mais Notaues Q em Portugal Acontecerão em Suas Gloriosas Conquistas antes e depois de Ser Levantado a Dignidade Real, e Outras Muytas de Outros Reynos Dignas de Memoria. Com os Retratos de Todos os Reys de Portugal*, Coimbra, Officina de António de Mariz, 1594; MARTINS, J. P. Oliveira, *Systema dos Mythos Religiosos*, Lisboa, Bertrand, 1882; MATOS, Albino de Almeida, *A Oração de Sapiência de Hilário Moreira*, Lisboa/Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990; MELZER, Arthur M., *Philosophy between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 2014; MONTEIRO, Arlindo Camilo, “Amor sáfico e socrático. Estudo médico-forense”, *Arquivos do Instituto de Medicina Legal de Lisboa*, 1922, sep.; MOURA, Manuel do Vale de, *De Incantationibus seu Ensalmis*, Évora, Laurentius Crasbeeck, 1620; OSÓRIO, Jerónimo, *Da Instituição Real e Sua Disciplina*, Lisboa, Pro Domo, 1944; *Id.*, *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, Lisboa, INCM, 2002; PAIS, Álvaro, *Estado e Pranto da Igreja*, trad. Miguel Pinto de Meneses, 8 vols., Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-98; PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos*, ed. lit. António de Pina Coelho, vol. I, Lisboa, Ática, 1968; PLATÃO, *República*; PROENÇA, Raul, *O Eterno Retorno*, introd., fixação do texto e anot. António Reis, vol. I, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987; vol. II, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro/INCM, 1994; QUENTAL, Antero de, *Cartas*, org. Ana Maria Almeida Martins,

2 vols., Lisboa, Comunicação, 1989; RÊGO, Raul, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982; ROCHA, Hugo, *Outros Mundos, Outras Humanidades*, Porto, Editora Educação Nacional, 1958; ROCHA, João da, *Memorias de Um “Medium” Excerptos de Um Diálogo*, Porto, Livraria Nacional e Estrangeira, 1900; SALAZAR, Abel, *Obras Completas de Abel Salazar*, org. e pref. António Zilhão, vol. VII, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012; SANCHES, Francisco, *Tratados Filosóficos*, pref. A. Moreira de Sá, vol. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955; SARAIVA, António José, *História da Cultura em Portugal*, 3 vols., Lisboa, Jornal do Fôro, 1950-62; SEIXAS, J. M. da Cunha, *Galeria das Ciências Contemporâneas*, Porto, Livraria Internacional, 1879; SILVA, Bernardino da, *Defensam da Monarquia Lusitana*, Coimbra, Officina de Nicolau Carvalho, 1620; SILVA, Carlos H. do C., “Platonismo”, in *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 2000, cols. 238-267; TORRES, José de, “Originalidade da navegação do oceano Atlântico setentrional e do descobrimento de suas ilhas pelos Portugueses no século XV”, *O Panorama*, 3.ª sér., vol. X, n.º 2, 1853, pp. 100-412; VERNEY, Luís António, *Lógica*, introd. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Filipa Medeiros, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; *Id.*, *Metafísica*, introd. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Andrea Patrícia Seica, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010a; VITORINO, Orlando, *A Fenomenologia do Mal e Outros Ensaios Filosóficos*, Lisboa, INCM, 2010.

MANUEL CURADO



Antipluralismo

Comecemos por precisar o conceito de pluralismo, que está vinculado à ideia de diversidade. O termo é usado, o mais das vezes, no contexto da política, apesar de também ter significação na filosofia e no direito. Pluralismo político designa um sistema em que se reconhece o direito à liberdade de expressão e de comportamentos e em que se permite a criação de diferentes partidos políticos, independentes, com ideologias diferentes e com igual direito ao exercício do poder. Concentrar-nos-emos, neste texto, nesta aceção do pluralismo. Importa, no entanto, referir os significados que o termo colhe na filosofia e no direito. Na filosofia, pluralismo designa uma doutrina que afirma que todos os seres são múltiplos e diversos entre si, opondo-se ao monismo, *i.e.*, afirmando que os seres que compõem o Universo não são redutíveis a um princípio constitutivo único. Pluralismo jurídico refere a existência concomitante de dois ou mais sistemas jurídicos num Estado.

A defesa do pluralismo político esteve na base das democracias da civilização ocidental após a Revolução Francesa, assente nos ideais do Iluminismo. O Iluminismo defendia que a vocação do Homem era pensar por si mesmo, sem orientação externa, considerada como uma restrição da liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de evolução e melhoramento do espírito. No entanto, os ideais do Iluminismo não foram unanimemente aceites. Nietzsche, *e.g.*, dizia que o Iluminismo constituía uma afronta a um dos princípios mais

elementares da ordem natural de uma cultura genuína, a saber, o reconhecimento de uma hierarquia intelectual. O filósofo alemão dizia que a emancipação das massas face à orientação de uma elite intelectual era uma traição à cultura, uma vez que o desejável seria que as massas seguissem os caminhos trilhados pelos génios e não que se impusessem a eles. Nietzsche dizia que esse logro, esse falso bem, tinha por base uma conceção errada de liberdade, uma vez que uma liberdade absoluta resultaria na degeneração da cultura e na regressão da sociedade ao estágio dos bárbaros. A destruição da hierarquia intelectual por parte do Iluminismo fez, segundo o filósofo, com que os homens escolhessem democraticamente a lei do menor esforço, da comodidade, e resultou na perpetuação de valores mesquinhos. Nietzsche considera que ninguém tem um desejo de liberdade absoluta, à exceção dos bárbaros, uma vez que os homens civilizados querem servir a cultura.

Na Antiguidade, Platão defendia uma ideia semelhante, considerando que a verdadeira liberdade é a submissão ao *logos*, *i.e.*, ao discurso do ser, que é um apagamento do indivíduo perante essa razão superior do *logos*-uno. Para o filósofo, o pluralismo seria um falso bem. Platão propunha que, no Estado ideal, a arte só tivesse a liberdade de servir a moral e a política, que os poemas imitassem só os bons costumes e que se inibissem do falso bem que era a imitação do vício, da intemperança, da baixeza e da indecência. Platão dizia que, nas assembleias democráticas da cidade, não se devia ouvir quem não tivesse saberes técnicos sobre as questões discutidas: nem todas as opiniões teriam valor ou direito à expressão. Para o filósofo grego, a justiça florescia na cidade com base numa associação da formação dos cidadãos à ideia



de simetria, proporção, ritmo, excelência moral e unidade.

Durante a ditadura de Salazar, em Portugal, segundo Graça dos Santos, viveu-se o período da “política do espírito”, que inclui iniciativas como a ‘Campanha do bom gosto’ [...] para [...] a busca imoderada da harmonia” (SANTOS, 2008, 64), *i.e.*, um período de antagonismo ao pluralismo, uma vez que o Governo do Estado Novo era conservador e servia-se da propaganda, da censura e da polícia política para forjar uma união nacional no que diz respeito à moral e aos costumes. No entanto, décadas após o 25 de Abril, teve lugar uma discussão mediática que revelou a fragilidade do conceito democrático de pluralismo. A Comissão Nacional de Eleições considerou, em 2013, que a diferença de tratamento das campanhas dos diversos partidos, no que dizia respeito ao tempo de antena, ao número de notícias e à atenção dada na análise dos comentadores políticos, violava a lei de cobertura das eleições, que exigia paridade no tratamento da candidatura dos diversos agentes políticos. As redações das agências noticiosas alegaram que a Comissão Nacional de Eleições confundia propaganda com matéria informativa e que não só seria impossível cobrir todas as candidaturas de igual forma, como isso não seria válido do ponto de vista do interesse público e alegaram o direito de liberdade editorial para destrinçar as notícias que teriam relevância e as que não teriam. A polémica foi duradoura, estendendo-se por múltiplas eleições, como dá conta uma notícia publicada em 2015: “nos últimos atos eleitorais, as televisões deixaram de fazer debates (para cumprir a atual lei, teriam de realizar mais de uma centena, o que é manifestamente impossível) e reduziram a cobertura da campanha aos mínimos para, assim, não só respeitarem a lei garantidamente

(que impõe o princípio de igualdade de tratamento jornalístico em, relação a todas as candidaturas, independentemente da importância dos acontecimentos e do contexto da atualidade informativa), mas também para evitarem a aplicação de multas pesadas” (“Nova proposta do PS...”, *SIC Notícias*, 26 maio 2015). Muitos políticos e cronistas apelidaram a televisão e os jornais de antipluralistas, alegando que perpetuavam a alternância no poder dos dois partidos com maior expressão no Parlamento, constringendo a capacidade dos partidos com menor expressão de comunicarem as ideias do seu programa eleitoral à população e de colherem maior número de votos.

Bibliog.: impressa: GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2004; NIETZSCHE, Friedrich, *On the Future of Our Educational Institutions*, London, Morrison & Gibb Limited, 1910; *Id.*, *Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Edições 70, 1940; PLATÃO, *A República*, 10.^a ed., Lisboa, FCG, 2010; ROGUE, Christophe, *Compreender Platão*, Porto, Porto Editora, 2004; SANTOS, Graça dos, “Política do espírito”, *Media & Jornalismo*, n.º 12, 2008, pp. 59-72; **digital:** “Nova proposta do PS reconhece liberdade editorial na cobertura das campanhas eleitorais”, *SIC Notícias*, 26 maio 2015: <http://sicnoticias.sapo.pt/pais/2015-05-26-Nova-proposta-do-PS-reconhece-liberdade-editorial-na-cobertura-das-campanhas-eleitorais> (acedido a 23 maio 2017).

RICARDO FRANCO



Antipolitiquismo

O nome (substantivo masculino) “politiquismo” surge na língua portuguesa enquanto derivação da palavra “política”. Utilizado na prática discursiva com um sentido depreciativo, é empregado procurando transmitir a mesma ideia que as palavras “politicagem”, “politicahã”, “politicaria” e “politiqueice”. Associados a estes nomes estão os adjetivos “politalheiro”, “politiqueiro” e “politicante”, e o substantivo “politiquilho”.

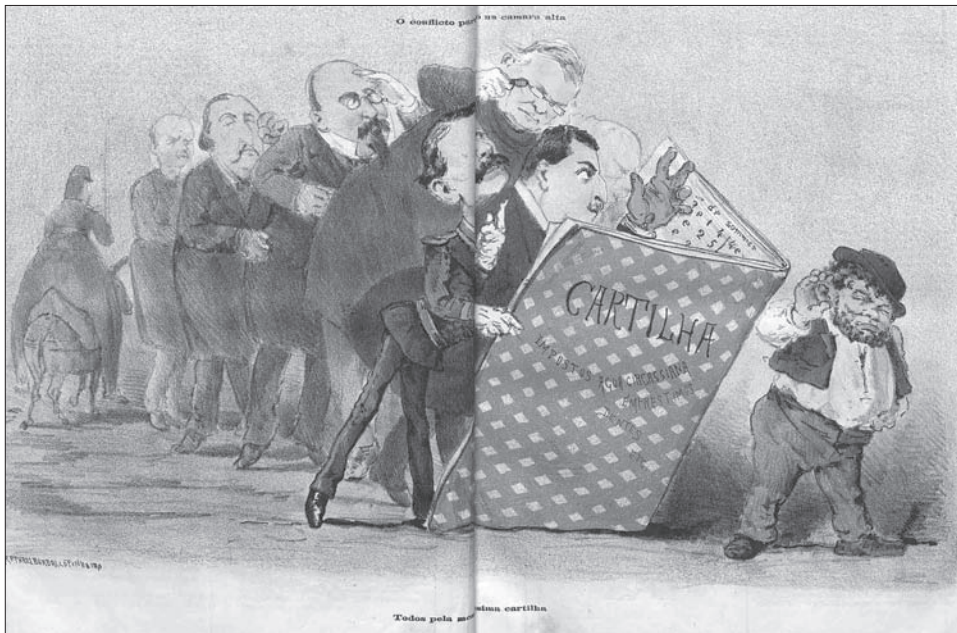
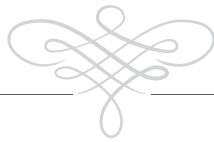
Importa salientar que a origem etimológica do conceito de política e, subsequentemente, de politiquismo remonta à palavra grega “pólis”, significando tudo o que se refere à cidade. A utilização do termo expandiu-se “graças à influência da grande obra de Aristóteles, intitulada *Política*, que deve ser considerada como o primeiro tratado sobre a natureza, funções e divisão do Estado, e sobre as várias formas de Governo” (BOBBIO *et al.*, 2004, 954). Em português, a palavra “política” significa arte ou ciência de governar ou de influenciar o modo de governação, não existindo na prática discursiva uma direta valorização negativa do termo.

Como referido, na multiplicidade de utilizações e derivações do conceito de politiquismo existe sempre uma conotação negativa. Neste sentido, o substantivo “politicagem”, para o qual remetem todos os outros vocábulos, é utilizado para se referir a “política de interesses pessoais, de troca de favores, ou de realizações insignificantes” (HOUAISS e VILLAR, 2003, 2918). Já os adjetivos “politalheiro”, “politiqueiro” e “politicante”, e o substan-

tivo “politiquilho”, assumem um pendor pejorativo, significando aquele ou aqueles que são políticos de baixa qualidade, que se ocupam da política partidária ou que, fazendo política, se ocupam de processos menos corretos. Associados a estes conceitos encontramos outros, como caciquismo, compadrio, fulanização, clientelismo e partidocracia, cujo contexto de utilização na prática discursiva valida a direta relação com a degeneração política própria do politiquismo.

A crítica da política desvirtuada tem, em Portugal, uma história longa (que remonta pelo menos ao séc. XIX) e plurifacetada, assumindo uma multiplicidade de dimensões nos domínios da representação iconográfica (escultura ou pintura), do romance literário, da monografia científica e do artigo jornalístico de opinião. Esta censura à *praxis* da política resultou num movimento de múltiplas e diferentes manifestações, que têm em comum o facto de se poderem designar como antipolitiquismo.

No domínio da iconografia, encontramos exemplos de crítica social que destacam o exercício anormal e perverso de funções políticas. O mais célebre dos exemplos artísticos do antipolitiquismo é a figura do Zé Povinho, popularizada por Rafael Bordalo Pinheiro. Não obstante ser possível entender o Zé Povinho como uma personalização do povo português, que reflete, portanto, características deste povo, como as suas fraquezas, os seus anseios, as suas exaltações e as suas perplexidades, esta imagem também está diretamente associada à crítica social e à censura de uma determinada *praxis* política, necessariamente desvirtuada. A pluralidade de aplicações da figura do Zé Povinho desde a data da sua primeira aparição, em 1875, na revista *A Lanterna Mágica*, tem marcado a vida político-social portuguesa desde então, configurando-se



“Zé Povinho”, O António Maria, 10 de fev. 1881.

como uma das mais poderosas críticas políticas.

Ainda no âmbito da expressão iconográfica, destaque para um importante e famoso quadro do pintor José Malhoa intitulado *A Compra do Voto* (1904), que é um excelente exemplo da importância destas práticas degenerativas no ambiente cultural de uma determinada época. *A Compra do Voto* representa o paradigma da contestação artística a uma atividade depreciativa da política, arrogando-se em exemplo de antipolitiquismo.

Especial relevância para a literatura (à semelhança do que aconteceu com outros escritores no mesmo período e noutros pontos da Europa), nomeadamente durante a segunda metade do séc. XIX, altura em que vários autores se pronunciaram (quer através do romance, quer através das publicações periódicas) muito criticamente sobre o que é habitualmente designado por caciquismo. Entre os vários romances

de crítica sociopolítica, destaque para *A Queda de Um Anjo* (1866), de Camilo Castelo Branco, onde o autor pinta a realidade da atividade de um conjunto de caciques e a dificuldade de um candidato governamental em conseguir o seu apoio. Também Júlio Dinis aborda a problemática da tentativa de controlo dos atos eleitorais por intermédio de mandarins ou barões locais no seu romance *A Morgadinha dos Canaviais* (1868). Para além da condenação à tentativa de condicionamento ilegítimo dos resultados eleitorais com promessas de emprego, subornos, ameaças físicas, censura ainda o vira-casaquismo, uma prática frequente entre o séc. XIX e o séc. XX. Em Júlio Dinis encontramos o exemplo típico da atividade política característica do séc. XIX, expressa em elementos como “a fulanização dos conflitos, o compadrio, a troca de favores, as lealdades e dependências clientelistas” (ALMEIDA, 1991, 102), bem como a feroz condenação da



mesma, num modelar do que pode designar-se como antipolitismo.

Outras obras, ainda no séc. XIX, permitem compreender que o romance satírico não se limitou aos exemplos referidos. Em *O Senhor Deputado* (1882), de Júlio Lourenço Pinto, o tema é recuperado, e é oferecida aos leitores uma visão próxima da forma como as carreiras políticas eram construídas e alicerçadas, tendo como estrutura uma teia de interesses, de compadrio e de cumplicidades pessoais. A novela *Uma Eleição Perdida* (1888), do conde de Ficalho, permite firmar uma certeza sobre a forma de funcionamento das eleições locais, sendo, mais uma vez, possível identificar a crítica à falta de debate de ideias, ao predomínio das relações sustentadas pela solidariedade política, ao agrilhoamento da maioria dos eleitores em torno de relações de dependência e à compra de votos. Também Eça de Queirós, através de *A Ilustre Casa de Ramires*, publicada postumamente, em 1900, aborda esta temática. Nesta obra, é especialmente relevante a ideia de que o circunstancialismo político permite alterar o sentido ideológico e o posicionamento dos políticos, confirmando-se a noção do vira-casaquismo como prática que consubstancia a aceitação da prevalência do realismo político face à ideologia.

Para além dos romances, os escritores portugueses do final do séc. XIX também trabalharam esta temática nas publicações periódicas. Especial destaque para o trabalho de Eça de Queirós e de Ramalho Ortigão em *As Farças*, publicação mensal na qual os dois escritores, através de uma fina ironia, satirizavam os costumes da época, com especial destaque para as críticas à vida política.

Noutro campo, encontramos ainda os relatos políticos, como o de Domingos Tarrozo em *A Forma de Votar* (1898), que aborda de forma destacada o processo

eleitoral e as suas adulterações, nomeadamente através da manipulação dos registos de eleitores e do controlo das comissões recenseadoras; bem como o relato de António Teixeira de Sousa dos factos ocorridos durante as eleições parlamentares de 1879.

O antipolitismo não se reduziu às críticas ao funcionamento do sistema dos partidos e às práticas de caciquismo no processo eleitoral. Na fase final da Primeira República, encontramos uma condenação generalizada da democracia, e durante o Estado Novo, que foi, por natureza, uma negação da política democrática, podemos encontrar uma multiplicidade de discursos (sobretudo de António de Oliveira Salazar) onde se procura desconstruir as virtudes do sistema democrático liberal.

O estudo e o comentário do fenómeno político durante a Terceira República permitiram produzir inúmeros artigos de opinião (também estes alvo de condenação, sobretudo tendo em consideração a falta de imparcialidade e de objetividade dos seus comentaristas) e entrevistas onde se aborda negativamente a atividade política, sem que na realidade exista qualquer unidade no discurso.

Neste âmbito, existem críticas muito extensas e profundas que passam pelo obscurantismo da vida política, *i.e.*, que tentam compreender as motivações dos atores políticos e as realidades infraestruturais, o que resulta, frequentemente, na disseminação de teorias da conspiração e na condenação da falta de ideias. Destaque para as acusações de relativismo moral, para a denúncia de existência de redes de pressão, e para a burocratização do aparelho de Estado e das respetivas consequências na organização da sociedade, bem como para as críticas à falta de preparação e educação dos agentes políticos (e à profissionalização dos mesmos),



aos *jobs for the boys*, às juventudes partidárias, aos modelos de financiamento partidário e ao funcionamento interno dos partidos políticos. Isto ao mesmo tempo que se condenavam os métodos partidocráticos (onde predominavam os sindicatos de voto e as práticas oligárquicas consubstanciadas nos caciques locais, nos barões ou nos notáveis), o pragmatismo, a ausência de ideologia, o rotativismo do chamado bloco central (o conjunto dos partidos que habitualmente tinham acesso ao poder), e o compadrio.

Entre o séc. XIX e o séc. XX, surgiu uma miríade de críticas ao exercício da política nas suas múltiplas dimensões, o que consubstanciou aquilo que podemos designar como antipolitiquismo, ou seja, uma direta condenação de práticas que ficam nas margens morais e éticas da atividade política. Estas críticas, como se observou, concretizaram-se em diferentes aceções e de forma permanente na prática discursiva, bem como em representações iconográficas diversificadas.

Bibliog.: ALMEIDA, Pedro Tavares, *Eleições e Caciquismo no Portugal Oitocentista (1868-1890)*, Lisboa, Difel, 1991; BOBBIO, Norberto *et al.*, *Dicionário de Política*, 12.^a ed., vol. II, São Paulo, Universidade de Brasília, 2004; HOUAISS, Antônio, e VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 2003; MALTEZ, José Adelino, *Tradição e Revolução*, 2 vols., Lisboa, Tribuna da História, 2004-05; PINHEIRO, Rafael Bordalo, “Zé Povinho”, *A Lanterna Mágica*, n.º 5, 12 jun. 1875, pp. 36-37; RAMOS, Rui, *A Segunda Fundação*, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VI, Lisboa, Estampa, 1994; *Id.*, “Oligarquia e caciquismo em Oliveira Martins, Joaquim Costa e Gaetano Mosca (c. 1880-c. 1900)”, *Análise Social*, vol. XLII, n.º 178, 2006, pp. 31-53; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos*, 5.^a ed., vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1961.

FILIPE AREDE NUNES

Antipombalismo

O antipombalismo consiste numa corrente que compreende a oposição, mas, acima de tudo, as leituras críticas relativamente à figura, às ideias e à ação política de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), ministro do Rei D. José I (entre 1750 e 1777), mais conhecido pelo título nobiliárquico de marquês de Pombal.

A imagem do marquês de Pombal que chega até nós não é propriamente a de um político tolerante e compassivo. Pelo contrário, a sua prática aparece associada à expulsão, à tortura, bem como ao domínio, com recurso à força militar, de grupos da população em manifestação contra as suas medidas de reforma política e económica. Recordem-se, a título ilustrativo, a expulsão e prisão de centenas de Jesuítas (e, neste contexto, o auto de fé que determina a queima do italiano Gabriel Malagrida), a condenação de mais de meia centena de pessoas pela Inquisição (liderada por Paulo de Carvalho, irmão de Pombal), a tortura de membros dos Távoras, a repressão da aldeia de pescadores da Trafaria e o esmagamento da revolta dos comerciantes do vinho do Porto pelas tropas do Rei.

No entanto, se, por um lado, Sebastião de Carvalho e Melo é implacável para determinados grupos, algumas famílias ideológicas e instituições, para outros cria e faz publicar legislação que inaugura uma nova era de tolerância e de integração há muito desejada. Lembremos os casos da legislação pioneira de proibição da escravatura na metrópole, a liberdade dos índios no Brasil, o fomento dos



casamentos mistos nos territórios ultramarinos, nomeadamente na Índia, e ainda o arquivamento de processos de acusação contra as emergentes lojas maçónicas.

Mas o mais relevante, em nosso entender, é a preparação e a publicação progressiva de legislação destinada a resolver um problema ignóbil de discriminação social: a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, criadora de uma conjuntura social de diferenciação negativa em relação aos descendentes de judeus e de mouros convertidos ao cristianismo. Com efeito, Pombal concede aquilo a que podemos chamar, eufemisticamente, “perdão aos judeus”, conseguindo pôr fim a séculos de estigmatização das minorias religiosas judia e islâmica numa sociedade cristã. Fá-lo, é certo, por estratégia política, mas também à luz dos valores iluministas, tendo como horizonte o ideal da universalidade e atenção à diversidade do género humano nas suas diferentes expressões. Porém, se este princípio é aplicado a alguns grupos, com outros resulta *a contrario*, durante os 27 anos do consulado pombalino, uma diferença que exemplifica a contradição inerente à prática reformista do secretário de Estado de D. José I e, conseqüentemente, a controvérsia que desencadeia.

Na verdade, as diferentes leituras do significado das transformações realizadas pelo marquês de Pombal originam correntes hermenêuticas partidarizadas. Destaquemos as mudanças económicas, através da criação de companhias monopolistas em sectores estratégicos (como a produção vinícola do Porto, as pescas, o vidro e o comércio com o Brasil); a reorganização das ordens religiosas e a medida extrema de expulsão dos Jesuítas; a reestruturação do aparelho do Estado no sentido de uma centralização absoluta do poder no rei; a reordenação do policiamento e do Exército; a reconstrução



Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782).

de Lisboa na sequência do terramoto de 1755; a revisão das relações entre o Estado e a Igreja na perspectiva da afirmação do regalismo político, colocando esta na dependência daquele no que ao temporal diz respeito; a reforma do ensino e, neste contexto, da Univ. de Coimbra. Estas são algumas das mudanças mais rápidas e profundas de Pombal, que fazem dele um construtor do Estado moderno, sendo essenciais para a compreensão das alterações que, desde então, acontecem em Portugal, nas relações entre Portugal e a Europa e no mundo ultramarino de influência colonial portuguesa.

No entanto, estas medidas têm um impacto sísmico na sociedade e no meio político português, nomeadamente por romperem com práticas e protocolos há muito estabilizados. A política de Pombal e a forma determinada e abrangente da sua atuação, não poucas vezes marcada pelo recurso a métodos repressivos e violentos (à semelhança dos métodos usados pelos líderes despóticos europeus), desencadeiam apreciações bastante divergentes



da sua ação, constituídas, desde então, em movimentos de interpretação.

Por isso, Keneth Maxwel, com apropriado rigor de análise, classifica Pombal como um autêntico paradoxo do Iluminismo, aquela figura e aquele período que têm constituído o calcanhar de Aquiles da historiografia crítica portuguesa. De algum modo, Sebastião José continua a ser uma espécie de enigma historiográfico, devido, precisamente, às múltiplas leituras geradas em seu torno. De facto, o período pombalino é, indubitavelmente, um dos períodos mais marcados por “interpretações ideológicas da história”, dividindo opiniões e perspectivas de recomposição do passado, como bem nota Reis Torgal (TORGAL, 1989, 47). Muitas das análises da figura política de Pombal, produzidas pela historiografia nacional e internacional, estão enfermas ideologicamente, daí que seja fácil encontrar tanto o elogio mais abnegado como a crítica mais feroz.

A propósito, Borges de Macedo identifica três grandes correntes interpretativas divergentes no tocante à avaliação do desempenho político de Pombal: “Uma primeira corrente tem considerado a ação de Pombal como catastrófica para o País [...]. Outra toma-o como o precursor do laicismo anticlerical; [...] Uma terceira corrente [...] entendia que Carvalho e Melo deve ser ‘julgado’ quanto aos meios de governo que praticou e ao conteúdo da sua atividade, no que se refere à ligação desta com a Moral” (MACEDO, 1983, 15). Estas apreciações tão contrastantes permitem-nos compreender o pedido de Ernst Bloch aos historiadores portugueses: “Pombalistas, antipombalistas, dizem-nos tão somente quem foi Pombal” (SERRÃO, 1984, 353). Porque, na verdade, as perspectivas ideológicas acabam por impedir a construção de uma visão equilibrada do real papel histórico do marquês. Aqui,

recordemos o facto de a ação dicotómica pombalina acima referida originar duas correntes antagónicas e irreconciliáveis de interpretação: o antipombalismo e o filopombalismo.

Importa assinalar ainda que a atuação de Pombal e as mensagens expressas na sua propaganda e nas obras de fundamentação legislativa e historiográfica que acompanham, para efeitos de legitimação, o seu processo político, instituem aquilo que Jorge Borges de Macedo classifica como história partidária, dividindo o passado entre sombras e luz, entre retrocesso e progresso. Por sua vez, as correntes hermenêuticas a propósito das reformas políticas pombalinas acentuam a partidarização das visões do passado, criando, de forma irreconciliável, um mito janiforme, um lado negro e um lado luminoso deste ministro real que adquiriu um poder digno de um *alter rex*.

Embora os críticos e os opositores ao modo de fazer política e às reformas pombalinas tenham surgido durante a governação de Sebastião José, a elaboração crítica aberta ao seu consulado governativo tem início no reinado de D. Maria I. Com efeito, o termo “Viradeira” é usado para marcar a assunção de um movimento de oposição a Pombal e à sua política. E passam a concentrar-se no ministro de D. José I todas as responsabilidades pelos aspetos menos agradáveis do Governo real, ficando o Rei praticamente desresponsabilizado historicamente pelo que só a Carvalho e Melo se imputa. Por isso, é rigoroso falar de um antipombalismo e não de um antijosefismo.

Note-se que a forte dinâmica de oposição surge menos enquanto sistema de ideias e de valores com características bem definidas do que enquanto reivindicação da reparação das ofensas e das lesões causadas aos interesses das hierarquias e das elites sociais e institucionais.



Isto diferentemente do que acontecerá após as invasões francesas, no dealbar do século seguinte, pois o antipombalismo passará a identificar-se cada vez mais com o tradicionalismo contrarrevolucionário, em clivagem com o filopombalismo, que se distinguirá nos sectores de militância revolucionária de feição liberal.

Não obstante, é, efetivamente, no reinado de D. Maria I que começam a distinguir-se claramente estas duas correntes. Primeiro em nome de interesses para restaurar regalias perdidas ou para garantir conquistas alcançadas e privilégios adquiridos, mas, posteriormente, ganham forma ideológica, adensando fraturas, numa crescente cisão cultural transversal ao séc. XIX português. Como comenta Borges de Macedo: “os governantes e as classes pensantes do país dividiam-se em dois grupos bem distintos: os pombalinos e os antipombalinos; para os primeiros, representados pelo ministro Sousa Coutinho, as amarguras da governação de Sebastião José de Carvalho e Melo foram esquecidas para darem lugar a uma interpretação da sua atitude quase laicista, jurnaturalista, precursora de novos tempos e de novas formas de governo, ligadas aos conceitos do despotismo iluminado. A segunda corrente, expressa no Visconde de Vila Nova de Cerveira, tradicionalista, considerava ignominioso o período pombalino” (MACEDO, s.d., 113-114).

Todavia, no decurso do Liberalismo português, e logo desde os seus alvares, regista-se um esforço cada vez mais visível para reabilitar e reler o período pombalino como um marco anunciador das conquistas revolucionárias do séc. XIX. O protagonismo de Carvalho e Melo e o lugar cimeiro alcançado na esfera política do Antigo Regime, assim como as reformas estruturais implantadas em vários sectores vitais da sociedade e do Estado, são sumamente valorizados e entendidos

como o advento de um regime e de uma ordem social novos ou, pelo menos, como o primeiro grande abalo na velha arquitetura sociológica absolutista e clerical.

A maçonaria tem um papel determinante neste processo de valorização, nomeadamente através da criação de uma imagem luminosa do marquês de Pombal, como herói restaurador do velho prestígio de Portugal na cena internacional e como responsável pela abertura das portas do país à entrada do progresso e da liberdade. Daí as imagens estereotipadas e desenraizadas da base histórica de um Pombal como precursor da Revolução Francesa, dos direitos humanos, dos valores liberais, da liberdade de opinião e de consciência e, numa idealização mais extrema, da própria democracia.

O encantamento e a glorificação maçónicas são bem visíveis em discursos, homenagens, alusões circunstanciais, reedição de escritos da autoria do marquês e edição de obras laudatórias (de entre as quais se destaca o texto publicado em 1869 por Emídio Garcia, mação e professor de Direito da Univ. de Coimbra, intitulado *O Marquez de Pombal. Lance d'Olhos sobre a Sua Sciencia, Política e Administração; Ideias Liberais, Que o Dominavam; Plano e Primeiras Tentativas Democraticas*), e ainda através de campanhas de recolha de fundos para a construção da estátua deste político, inaugurada a 13 de maio de 1934, que poderá considerar-se o corolário apoteótico do empenho filopombalista de elevação de Carvalho e Melo ao estatuto das figuras cimeiras da história de Portugal. Este monumento pombalino erguido sobranceiramente sobre Lisboa é o símbolo mais acabado do longo processo de mitificação de Pombal.

É difícil compreender o empenho das lojas maçónicas em restaurar a memória de Carvalho e Melo e em adotá-lo como um dos seus patronos, bem como um dos



inspiradores mais acarinhados do ideário secularizante e, mais tarde, laicista que a maçonaria tenta implantar, em oposição crescente ao domínio e influência do clero, em geral, e dos Jesuítas, em particular. Por outro lado, não existem dados absolutamente conclusivos que provem a filiação de Pombal na maçonaria. Contudo, o seu empenho no combate à Companhia de Jesus e na limitação dos privilégios eclesiásticos leva a que muitos, especialmente no séc. XIX, considerem que a sua política obedece a um plano conspirativo concertado da maçonaria e do despotismo esclarecido europeu contra o poder da Igreja.

Releve-se ainda o facto de a associação de Sebastião José a esta organização secreta ser fomentada pelos sectores antipombalinos e filojesuíticos, mas igualmente pelos sectores filopombalinos ligados à maçonaria, no período do Liberalismo e da Primeira República. Neste sentido, Ferrer Benimeli recorda que, internacionalmente, a criação da imagem de Carvalho e Melo resulta da sua associação aos pedreiros-livres.

Na nossa ótica, o fator mais relevante para o investimento maçónico na exaltação de Pombal, como se comprova pelos documentos, é a sua posição antijesuítica, regalista e ultramontana. Acima de tudo, o ministro de D. José surge como paradigma desta campanha ideológica, principalmente através da medida de expulsão da Companhia de Jesus, em 1759. De facto, nos textos laudatórios vindos a lume com a chancela de mações ou de instituições maçónicas emerge obrigatória e enfaticamente a questão jesuítica. Recorde-se que uma das obras mais lidas nas lojas maçónicas é a *Dedução Cronológica e Analítica*, escrita sob a supervisão do marquês de Pombal e editada pela primeira vez em 1767-1768, considerada, precisamente, a Bíblia do antijesuitismo português.

Por isso, consideramos o mito heroico e luminoso do marquês de Pombal, assente numa teoria da causalidade luminosa ou benigna, subsidiário do grande mito negativo jesuítico, assente na teoria da causalidade diabólica, que faz da Companhia de Jesus o cérebro do complô, responsável por oprimir e fazer decair Portugal, pela opressão do povo e pela difusão de uma ignorância infantilizadora. A construção do primeiro não pode dissociar-se da difusão do mito negro dos Jesuítas. Ambos emergem como elementos fundamentais da propaganda maçónica, laica e anticlerical contra a dita era do obscurantismo, e em prol da instauração da nova ordem maçónica do progresso, da igualdade e da fraternidade.

Neste contexto, convém sublinhar que o marquês de Pombal é elevado ao estatuto de herói da Modernidade portuguesa e considerado precursor de valores democráticos em função da sua política regalista, antijesuítica e subjugadora da poderosa nobreza tradicional ao poder absoluto do Estado. Nobres, Jesuítas e hierarquia eclesiástica são subjugados pela política reformista e persecutória daquele ministro, que obtém do Monarca D. José I um poder quase ilimitado. E que, à luz de uma ideologia política ultra-absolutista, passa para o controlo estatal as principais atividades produtivas do país, através da criação de companhias monopolistas; reforma e estatiza as instituições de controlo social, nomeadamente a Inquisição. Em suma: organismos e instituições representativos da sociedade do Antigo Regime passam a funcionar sob a batuta vigilante e restritiva do Governo monárquico. O mesmo acontece com o ensino, reformado com base nas novas correntes pedagógicas e científicas do Iluminismo europeu. Pombal tem o mérito de criar o primeiro sistema de ensino estatal na Europa, embora os seus efeitos não se



jam tão transformadores como previsto inicialmente.

Além da elevação de Pombal a herói do liberalismo, devido às suas poderosas campanhas anticlericais e antijesuíticas (glorificação que tem como dois grandes momentos a reposição do medalhão de Pombal na estátua de D. José I, em 1833, pelo Monarca liberal D. Pedro, e as comemorações do primeiro centenário da morte deste ministro, em 1882), a mitificação, muito frequente nos documentos filopombalistas, consiste igualmente na sua equiparação aos grandes ministros modernos da Europa e aos seus políticos. Neste contexto, seguindo Emídio Garcia, salienta-se o vigor da política pombalina com vista ao bem do povo e da nação; a grande ação de Pombal como economista e financeiro; o desenvolvimento da agricultura e da indústria, das artes e ofícios; o revigoramento das letras e das ciências.

No entanto, a ação governativa do marquês de Pombal é marcada por diversas contradições, notórias, acima de tudo, na disparidade entre o discurso e a prática. Se, por um lado, procura iluminar e libertar Portugal, na prática, instituiu uma política altamente repressiva, exigindo a obediência pura aos ditames do Estado e à ordem estabelecida pela ideologia dominante, com o intuito de esmagar qualquer forma de oposição e de crítica. As consequências ficam bem evidentes, quer na sobrelotação das prisões régias com presos políticos, quer na extinção do único órgão de imprensa periódica, a *Gazeta de Lisboa*, no início da déc. de 60 da segunda metade do séc. XVIII.

Assim se percebe que, contrariamente aos filopombalistas, que fazem de Sebastião José de Carvalho e Melo o herói do progresso e da iluminação de Portugal, inimigo visceral do obscurantismo, da hidra jesuítica, os antipombalistas criem

uma lenda negra deste ministro, fazendo dele uma tempestade de desgraças, desordem e impiedade. Donde o mito bipolar de Pombal.

Camilo Castelo Branco é um exemplo paradigmático da desconstrução da imagem heroica do marquês de Pombal. Com o objetivo claro de desmitificar a fantasmagoria delirante dos Jesuítas e mitificante do ministro Carvalho e Melo, o escritor português opõe-se claramente à avalanche de textos panegíricos em torno da figura do marquês de Pombal, produzidos por liberais, pedreiros-livres, republicanos e socialistas, no âmbito das comemorações do seu primeiro centenário.

Em *Perfil do Marquês de Pombal*, Camilo tece uma espécie de lenda negra de Pombal, para desfazer, de forma incoercível, o mito luminoso erguido em torno do político português. Na visão beatífica, visão liberal e maçónica, Pombal é apresentado como paladino das liberdades e precursor das ideologias sociopolíticas mais avançadas do seu tempo. Na visão camiliana, pelo contrário, Pombal é um déspota, um mestre do terror, da tirania e da opressão. Isto perante a multiplicação de iniciativas centenárias para cantar

Camilo Castelo Branco (1825-1890).





louvores à memória do marquês, orientadas para um aproveitamento político e ideológico de natureza fortemente antijesuítica, num “contexto de crescente radicalização da *questão religiosa* motivada pelo impacto da III República Francesa em Portugal, a entrada em Portugal de membros de ordens religiosas e a afirmação do catolicismo social” (MATOS, 1998, 444). E contra o coro de palestras, comícios, libelos, poesias, sínteses histórias e outras intervenções públicas e publicações circunstanciais, com o propósito de exaltar a personalidade histórica de Pombal como um dos maiores heróis nacionais.

A reação de Camilo Castelo Branco ao movimento dominante de glorificação de Pombal não é um caso isolado. Entendemos, por isso, que o romancista exagera quando escreve, logo no início da sua obra, que o perfil que traça de Pombal “não pode agradar a ninguém” (BRANCO, 2003, 7). Agrada certamente, ainda que apenas na forma do discurso e não no substrato ideológico, aos Jesuítas, aos católicos e aos legitimistas, em desacordo com o forte investimento de vários sectores da cultura e da política portuguesas na celebração da memória de um político cuja ação pouco beneficia o prestígio da Igreja, a dignidade e a grandeza de uma visão legitimista do poder monárquico.

Em especial, a forte reação católica à exaltação pombalina reflete a ausência de unanimidade relativamente às comemorações do Centenário de Pombal. O conde de Samodães, uma das figuras marcantes do catolicismo de Oitocentos mais abertas ao liberalismo, manifesta o seu desacordo, verberando contra a instrumentalização dos festejos pombalinos para incrementar a campanha antijesuítica. Juntando-se aos jornais e às associações católicas que criticam em uníssono a utilização anticlerical e anticatólica de Pombal, Samodães publica a sua perspe-

tiva atacando a liberalização paradoxal de um dos maiores símbolos do absolutismo português. Nesta linha antipombalina, veja-se também o opúsculo *O Marquez de Pombal (Folheto para Poucos)*, de Manuel Caldas Cordeiro, publicado posteriormente, mais concretamente em 1890.

Assim se desenha, com contornos bem definidos, uma imagem negra de Pombal, da qual é bastante ilustrativa a seguinte passagem do protesto feito pela junta diretora da Associação Católica de Braga contra as comemorações dedicadas ao marquês de Pombal: “um servidor cego e condigno da Enciclopédia, da Revolução e da Maçonaria, de que foi o primeiro chefe em Portugal; ele foi o verdadeiro iniciador e introdutor das ideias revolucionárias neste país; a ele deve Portugal os progressos funestos da descrença e a inversão dos costumes” (1882). Neste ponto, refiram-se igualmente os textos de outras organizações católicas, como é o caso da Associação Protectora dos Operários da Covilhã, a que os Jesuítas estavam ligados. Cumpre recordar que esta visão ímpia da vida do marquês de Pombal é ainda divulgada pela corrente antipombalista, designadamente através da realização de missas em sufrágio da alma de Carvalho e Melo.

É precisamente a partir das comemorações pombalinas que começa a notar-se mais claramente uma tendência generalizada nos meios intelectuais afetos ao catolicismo para a apreciação negativa da ação política de Carvalho e Melo, em particular da sua política regalista. O que não pode deixar de ser compreendido como uma reação à adoção da figura do marquês como bandeira pela corrente anticlerical, para melhor atacar a Igreja.

Deste descontentamento é ainda exemplo a reação do jornal católico *A Palavra*, com sede no Porto, que, a 8 de maio de 1882, exhibe publicamente o seu desagrad-



em relação à euforia nacional perante o Centenário pombalino, trajando de preto a sua primeira página e estampando cruces e símbolos fúnebres em artigos desabonadores dedicados ao marquês de Pombal. Os textos deste periódico destoam do imenso coro de louvor a Pombal e procuram desacreditar e rebater a importância histórica que lhe é atribuída pelos sectores maçónicos e anticlericais em geral. Sinal deste desacordo católico é ainda a realização, no mesmo ano, de um congresso católico, durante o qual se tenta reabilitar a imagem da Companhia de Jesus, completamente despedaçada pela propaganda filopombalista e antijesuítica.

Com efeito, a figura, as ideias e a ação política de Sebastião José de Carvalho e Melo, pela sua natureza dicotómica, originaram uma multiplicidade de leituras interpretativas, também elas antagónicas, oscilando entre o filopombalismo e o antipombalismo, entre o mito luminoso e o mito negro.

Em grande medida, o séc. XIX estabeleceu, pois, os traços fundamentais que caracterizam o antipombalismo na cultura portuguesa, abrindo uma verdadeira fratura divergente na interpretação da ação política e do perfil de Pombal que se manteve como uma espécie de visão estilizada pelo séc. XX além. Ainda hoje esta fratura interpretativa condiciona a forma como vemos e pensamos o período pombalino. Só uma releitura a partir do levantamento e da edição crítica sistemática das fontes pombalinas poderá abrir caminho para uma compreensão mais equilibrada e profunda desta figura complexa e marcante da história portuguesa e internacional.

Bibliog.: BEBIANO, Rui, “O 1º centenário pombalino (1882)”, *Revista de História das Ideias*, n.º 4, 1982, pp. 381-482; BENIMELI, José A. Ferrer, “Pombal y la masonería”, in

SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. I, Lisboa, Presença, 1984, pp. 75-95; BRANCO, Camilo Castelo, *O Perfil do Marquês de Pombal*, Lisboa, Prefácio, 2003; CORDEIRO, Manuel Caldas, *O Marquês de Pombal (Folheto para Poucos)*, Porto, s.n., 1890; FRANCO, José Eduardo, “A fundação pombalina do mito da Companhia de Jesus”, *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 209-253; *Id.*, e RITA, Annabela, *O Mito do Marquês de Pombal: a Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José I pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio, 2004; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, Lisboa, Gradiva, 2006; GARCIA, Emygdio, *O Marquês de Pombal. Lance d’Olhos sobre a Sua Ciência, Política e Administração; Ideias Liberais, Que o Dominavam; Plano e Primeiras Tentativas Democráticas*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1869; MACEDO, Jorge Borges de, “Marquês de Pombal”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Figueirinhas, s.d., pp. 113-114; *Id.*, “Dialéctica da sociedade portuguesa no tempo de Pombal”, in *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa/Porto, Brotéria/Livraria Apostolado da Imprensa, 1983, pp. 15-23; MARQUES, A. H. Oliveira, e DIAS, João José Alves, “Pombal na tradição maçónica portuguesa”, in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. I, Lisboa, Presença, 1984, pp. 61-71; MARQUES, A. H. Oliveira, *História da Maçonaria em Portugal: das Origens ao Triunfo*, pt. I, Lisboa, Presença, 1990; MATOS, Sérgio Campos, *Historiografia e Memória Nacional (1846-1898)*, Lisboa, Colibri, 1998; MAXWELL, Kenneth, *O Marquês de Pombal*, Lisboa, Presença, 2001; POLIAKOV, Lion, *La Causalité Diabolique. Essai sur l’Origine des Persécutions*, s.l., Calmann-Lévy, 1980; SERRÃO, Joel, “Repensar Pombal”, in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. II, Lisboa, Presença, 1984, pp. 351-359; TORGAL, Luís Reis, “Pombal perante as ideologias tradicionalistas e católicas”, in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. I, Lisboa, Presença, 1984, pp. 131-157; *Id.*, *História e Ideologia*, Coimbra, Minerva, 1989.

JOSÉ EDUARDO FRANCO
VANDA FIGUEIREDO



Antipopulismo

Tanto em Portugal como no resto da Europa, o termo “populismo” adquiriu má conotação na linguagem corrente. É usado para descrever os políticos oportunistas que atraem os eleitores fazendo irresponsavelmente promessas irrealizáveis. Os políticos populistas são também aqueles que usam uma linguagem emocional e simplista, passível de ser compreendida pelo homem comum. É certo que nenhuma dessas definições é capaz de traçar os limites conceptuais de um género populista específico. Na verdade, hoje em dia, quase todos os políticos recorrem, uma vez ou outra, a palavras de ordem simples e pouco sofisticadas, criadas com o objetivo de se ajustarem à duração de um noticiário televisivo ou ao número limitado de caracteres de um *tweet*.

Dado o descrédito em torno do termo, são poucos os políticos europeus que aceitam o rótulo de populistas. Quando o fazem, normalmente tomam a precaução de definir antecipadamente o significado da palavra, apresentando-a como sinónimo de democrata, de pessoa que cumpre a vontade do povo. De facto, esta é a forma como alguns políticos dos Estados Unidos usam o termo. Na Europa, a palavra está muitas vezes presente no repertório discursivo dos políticos quando estes atacam os seus adversários; assim, o número das autointituladas forças antipopulistas supera o das que representam uma “ameaça populista”.

A utilidade do termo “populismo” resulta do facto de a sua definição no debate público ainda ser bastante vaga. Felizmente, os académicos chegaram

recentemente a um certo acordo sobre este conceito esquivo; e é com base nesta definição de populismo que se pode construir uma definição de antipopulismo. O populismo é, acima de tudo, uma ideologia ou, de forma mais genérica, um conjunto de ideias. O termo pressupõe uma sociedade dividida em dois grupos relativamente homogéneos, a elite e o povo, que se opõem: a elite, que é corrupta, tomou conta do poder soberano do povo, que é puro, e que continua a ser o seu legítimo detentor; ora, o populismo visa restaurar a soberania popular combatendo a elite maléfica.

Não é possível dar uma definição única do que é o povo e do que são as elites. Por esta razão, alguns estudiosos consideram que o populismo é uma ideologia imprecisa, que pode ter um conteúdo ideológico substancial originário da esquerda (*e.g.*, o socialismo) ou da direita (*e.g.*, o nacionalismo). Enquanto o discurso populista tipicamente de esquerda se centra na ideia de que as “grandes empresas” exploram “os pobres trabalhadores”, o alvo da direita é a complacência – ou ineficácia – das elites governantes face à alegada “ameaça” da imigração. Por outras palavras, o populismo é uma propriedade da mensagem e não do partido. Se aceitarmos essa definição, concluiremos que há como que uma graduação dentro do populismo, o que nos permite rastrear a sua evolução.

O primeiro movimento populista apareceu na Rússia no final do séc. XIX, quando as elites *narodniki* tentaram (sem sucesso) mobilizar os camponeses contra o Governo autoritário em funções. Durante o séc. XX, foram surgindo outros movimentos europeus; não podemos falar de uma onda populista, mas da utilização esporádica, por diversas forças, da retórica populista (*e.g.*, o poujadismo em França no final da déc. de 1950).



O crescimento eleitoral dos partidos de extrema-direita no início da déc. de 1990 (como a Frente Nacional em França e o Bloco Flamengo na Bélgica) marca o início do crescimento do populismo na Europa. Hoje em dia, a maioria dos países europeus tem, de entre os partidos que concorrem a eleições, pelo menos um, tanto à direita como à esquerda do espectro político, que recorre a uma ideologia fortemente populista. Há mesmo comentadores que consideram que está a espalhar-se pela Europa ocidental um *zeitgeist* populista.

Ao contrário de outros países da Europa ocidental, Portugal não assistiu ao surgimento de partidos populistas fortes na sequência da transição democrática. Há partidos, da extrema-esquerda como da extrema-direita, que podem ser acusados de cair ocasionalmente no populismo, mas foram poucos os que o fizeram sistematicamente. À direita do espectro político, regista-se o caso do Partido Nacional Renovador, um partido nacionalista fundado em 2000, mas que nunca conseguiu eleger um representante seu nas eleições.

Também se encontram exemplos de discurso populista em declarações de Alberto João Jardim, presidente do Governo regional da Madeira de 1978 a 2015; embora a sua mensagem tenha um conteúdo distinto, Jardim recorre a uma combinação de dispositivos retóricos que é uma marca registada dos partidos populistas contemporâneos. São eles a oposição às elites nacionais, sejam de centro-esquerda ou de centro-direita, que considera pertencerem a uma mesma casta; e à transferência de poderes para os burocratas e tecnocratas da União Europeia, que terão privado os Portugueses da sua soberania. Do ponto de vista argumentativo, estes discursos exploram a crescente insatisfação dos

cidadãos com o que consideram ser a incapacidade dos partidos estabelecidos para resolverem problemas complexos como a imigração e o desemprego. Por outro lado, o poder político estabelecido também é acusado de ter conduzido o país à recessão que teve início nos começos do séc. XXI, e de ter entregado o poder de decisão nas mãos da *troika* de instituições (Comissão Europeia, Banco Central Europeu e Fundo Monetário Internacional) à qual recorreu para evitar cair na bancarrota. De forma geral, estes partidos populistas consideram que a crise política está intimamente interligada com o estado da economia.

Através da definição do conceito acima avançada, também é possível entender o que é o antipopulismo ou, mais corretamente, o que é que se opõe teoricamente ao populismo: o elitismo e o pluralismo. O elitismo compartilha com o populismo uma visão da sociedade dividida em dois grupos homogêneos, a elite e o povo; a diferença reside no facto de os elitistas valorizarem positivamente a elite, em detrimento do povo. Baseando-se numa tradição de pensamento que remonta a Platão, o elitismo argumenta que o poder deve ser confiado a um grupo reduzido de pessoas, que são consideradas superiores por razões morais ou culturais; estas pessoas formam um grupo relativamente fechado, com cooptação muito limitada de elementos não pertencentes às elites. Em termos de soluções políticas, os elitistas favorecem a tomada de decisão tecnocrática e a necessidade de despolitizar áreas políticas importantes. Fora do círculo da elite estão as massas que, na medida do possível, devem ser impedidas de aceder aos círculos do poder. As massas são, de uma maneira geral, passivas, pouco informadas e incapazes de ter opiniões políticas que não sejam elementares e de curto alcance. Quando se mobilizam,



saem geralmente à rua, protagonizando manifestações violentas.

Os elitistas argumentam que a democracia está sempre em perigo de degenerar no populismo, ou seja, na queda do poder nas mãos do povo. Desse modo, o antipopulismo é um instrumento discursivo destinado a deslegitimar os opositores políticos, pregando-lhes o rótulo pejorativo de populistas. De acordo com alguns autores, este tipo de retórica tornou-se predominante, nomeadamente, na Grécia, no quadro da crise por que este país está a passar nas primeiras décadas do séc. XXI. Com efeito, a implementação das medidas de austeridade impostas pela mesma *troika* de instituições suscitou uma onda de agitação social. A reação de uma parte do poder político e intelectual estabelecido consistiu em condenar esses protestos, rotulando-os de manobras irresponsáveis de forças populistas, com o objetivo de conquistar o poder e derrubar a democracia grega.

As elites políticas também tendem a tratar com cautela e distanciamento canais mais institucionais de participação pública na política; *e.g.*, o Portugal democrático teve de esperar vários anos para que a consulta pública direta através de referendos nacionais fosse consagrada na Constituição. Durante a transição democrática, a memória da forma como Salazar usara a figura do plebiscito para legitimar a Constituição de 1933 ainda estava muito viva na memória de todos, e foi preciso algum tempo para se aceitarem os referendos como complemento à democracia representativa.

O pluralismo difere tanto do elitismo como do populismo, porque põe em causa a visão maniqueísta da sociedade que opõe a elite ao povo. Num sistema pluralista, a esfera política inclui uma variedade de grupos concorrentes entre

si, que diferem em termos de recursos e preferências. Os defensores do pluralismo mostram-se céticos em relação à possibilidade de existir uma “vontade popular”, pois consideram que esta não passa de uma estratégia das elites para manter o poder e perpetrar atrocidades contra as minorias (os imigrantes, as minorias étnicas) que não pertencem ao chamado “povo”. Pelo contrário, os pluralistas defendem que a soberania popular é o resultado de um processo dinâmico aberto à contribuição de muitos elementos, e não a expressão rígida de uma espécie de *volonté generale*. Na verdade, a questão central da teoria pluralista reside na forma de preservar e aumentar o número de centros que competem pelo poder, e de fazer com que eles comuniquem entre si. Os chamados Estados Gerais, que o Partido Socialista português organizou em 1995, na preparação das eleições para a Assembleia da República, são um exemplo de um processo de consulta que abarcou, não só membros desse Partido, mas também elementos da sociedade civil. Como resultado dessa mobilização de independentes por todo o país, foi redigido um acordo sobre as linhas programáticas que constituiriam a plataforma eleitoral do Partido Socialista. O sucesso desta experiência levou à realização de consultas populares semelhantes nos anos subsequentes, promovidas também por outros partidos.

Os pluralistas não se opõem ao populismo por ser antidemocrático, mas por pôr em causa os princípios da democracia liberal. Quando os partidos populistas estão no poder, continua a haver eleições, mas sem garantias de uma concorrência leal; dentro de uma ideia monolítica de povo, não há espaço para a deliberação e a discussão; as minorias não são protegidas; e não existe equilíbrio entre os diversos poderes. Todos os cargos, sejam

ou não resultantes de uma eleição, são ocupados por elementos leais ao partido que está no poder e há uma tentativa constante de minar as iniciativas da oposição. Adotar uma perspectiva diferente da maioria torna-se equivalente a apoiar a elite contra o povo. O populismo não se opõe apenas às elites, opõe-se a uma visão pluralista da sociedade.

Bibliog.: COSTA, José Mourão da, “O Partido Nacional Renovador: a nova extrema-direita na democracia portuguesa”, *Análise Social*, vol. XLVI, n.º 201, 2011, pp. 765-787; DAHL, Robert, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971; ESPEJO, Paulina Ochoa, *The Time of Popular Sovereignty: Process and the Democratic State*, Pennsylvania, Penn State Press, 2011; MUDDE, Cas, “The populist zeitgeist”, *Government and Opposition*, vol. XXXIX, n.º 4, 2004, pp. 541-563; PAPPAS, Takis S., “Populist democracies: post-authoritarian Greece and post-communist Hungary”, *Government and Opposition*, vol. XLIX, n.º 1, 2014, pp. 1-23; RODRIGUES, António Filipe Gaião, *The Referendum in the Portuguese Constitutional Experience*, Leiden, Leiden University Press, 2013; STANLEY, Ben, “The thin ideology of populism”, *Journal of Political Ideologies*, vol. XIII, n.º 1, 2008, pp. 95-110; STAVRAKAKIS, Yannis, “Populism in power: Syriza’s challenge to Europe”, *Juncture*, vol. XXI, n.º 4, 2015, pp. 273-280.

ENRICO BORGHETTO

Antipornografismo

Segundo o *Michaelis: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, pornografia é: “1. arte ou literatura obscena; 2. tratado acerca da prostituição; 3. coleção de pinturas ou gravuras obscenas; 4. carácter obsceno de uma publicação; 5. devassidão”. De um modo geral, a pornografia permite que os indivíduos se possam emocionar ao assistir a espetáculos, embora sem contacto direto. Permite a excitação sexual sem se assumir qualquer compromisso. Quando termina o espetáculo, o filme, o vídeo ou a sessão, é possível cada um voltar para a sua vida privada sem constrangimentos, ou com o mínimo de envolvimento. O sexo com um parceiro distante é também possível através de um computador com acesso à Internet, abrindo-se aí um mundo de cenários. As práticas realizadas em privado entre adultos não são em princípio penalizadas, o mesmo acontecendo com as representações do corpo.

A pornografia, distinta do erotismo artístico, é sobretudo um campo de negócio e de oportunidades, havendo várias empresas dedicadas a produzi-la, pois um dos seus objetivos é demonstrar as inúmeras possibilidades de prazer sexual. As imagens focam-se sobretudo nos órgãos genitais, podendo a câmara recriar tamanhos, formas, texturas e posturas. As intervenções cirúrgicas, que aumentam os órgãos genitais ou colocam implantes, também contribuem para este fim. A pornografia envolve assim uma forma específica de representar os corpos. Com a sexologia foi possível elaborar-se um saber que estuda o uso dos órgãos genitais, permite



resolver problemas que acompanham o seu funcionamento e ajuda a definir uma identidade. Além disso, uma boa parte das perversões consideradas obsessivas no passado (como o fetichismo) desapareceram dos manuais psiquiátricos e a masturbação é considerada um bom meio para conhecer o próprio corpo e libertar as tensões (PÉREZ, 2012).

A forma como se encara a pornografia está relacionada com o modo como se entende e vive a sexualidade, com a percepção do corpo das mulheres pelos homens e pelas próprias mulheres, e com percepções que podem remeter para papéis sociais diferentes (no trabalho, em atividades, ou acerca de quem dispõe, ou não, de poder). As mulheres estão historicamente ligadas à imposição da procriação, mas também à proibição da contraceção e da interrupção voluntária da gravidez, sobretudo em sectores mais conservadores da sociedade, que podem incluir alguns partidos políticos ou grupos religiosos. As visões mais tradicionalistas exemplificam ainda padrões em que as jovens raparigas são incentivadas à virgindade, a par da existência de uma maior tolerância para com os rapazes. Relativamente a este tema, tem havido uma mudança de atitude ao longo dos anos, que tem em conta a evolução das próprias mentalidades, mas que revela também um acréscimo de atenção face a determinados fenómenos que são inaceitáveis, nomeadamente no que concerne à pornografia infantil e à exploração de seres humanos vulneráveis.

MOVIMENTOS ANTIPORNOGRAFIA NO MUNDO

O incremento da disponibilidade da pornografia e os seus efeitos têm levantado reações em todo o mundo. Existem essencialmente dois tipos de movimen-

tos antipornografia: os religiosos, mais circunscritos, e os inspirados por outros cidadãos, nomeadamente por feministas, que, sendo mais alargados e mediatizados, vieram a alcançar uma maior visibilidade. Existem ainda movimentos isolados, dirigidos por indivíduos ou organizações não governamentais, que direcionam críticas sobretudo à indústria pornográfica e aos seus consumidores.

De um modo geral, qualquer imagem de índole pornográfica, ou mesmo erótica, é repudiada pelos membros de grupos religiosos de todos os quadrantes. É possível exemplificar esta conduta, *e.g.*, com a revista *Sentinela*, editada pelas Testemunhas de Jeová desde 1879 sem interrupção, em mais de 200 idiomas, incluindo línguas de sinais, que colocou na capa referente ao mês de agosto de 2013 o seguinte título: “Pornografia – inofensiva ou mortífera?”. No seu interior, o texto do artigo chama a atenção para a difusão alargada do consumo de pornografia na sociedade atual, bem como para o facto de a mesma ser viciante e de alguns teraputas a compararem ao *crack*. A justificação dos efeitos nefastos da pornografia é feita no artigo através da remissão de algumas passagens para partes da Bíblia, como aliás acontece na fundamentação de outros argumentos defendidos por esta religião. De acordo com o texto, os indivíduos que consomem materiais pornográficos ficam escravizados, pelo que sugere alguns passos para a libertação do vício de consumir pornografia: 1. orar a Deus; 2. buscar a ajuda de outros; 3. identificar e evitar o que pode despertar desejos errados; 4. fortalecer a espiritualidade. Assim, os argumentos usados pelos membros dos grupos religiosos assentam essencialmente em dois pressupostos: o de que o sexo deve ser reservado para o casamento (heterossexual) e o de que a pornografia aumenta



o comportamento imoral e a violência da sociedade. Importa, contudo, referir que a heterossexualidade normativa é amiúde valorizada não por causas religiosas, mas devido a aspetos que têm que ver com a gestão do casamento e da transmissão de linhagem e propriedade.

O padre jesuíta Morton A. Hill (1917-1985) foi um dos líderes da campanha contra a pornografia nos EUA, nos anos 60, 70 e 80 do séc. xx, e um dos fundadores da *Morality in Media*, uma organização criada em 1962 para lutar contra a pornografia. Mas houve também os que defenderam que a pornografia devia ser descriminalizada e que não havia ligações entre pornografia e comportamento passível de ser considerado crime. Em 1969, o Supremo Tribunal, no caso *Stanley contra Georgia*, sustentou que as pessoas podiam ver o que quisessem na privacidade das suas casas, estabelecendo assim na lei o direito à privacidade. Isto conduziu o Presidente Lyndon B. Johnson, com o apoio do Congresso, a nomear uma comissão para estudar a pornografia.

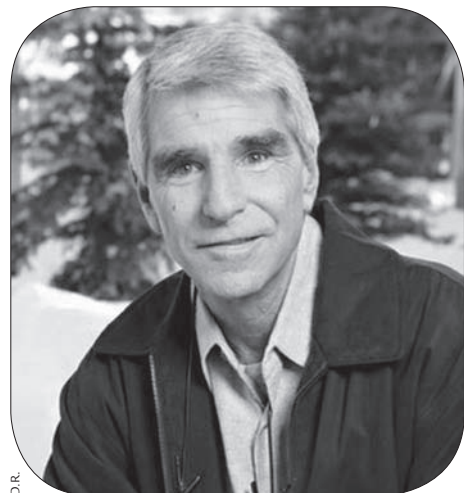
O ataque mais visível à pornografia nos EUA viria de uma ala do movimento feminista (conhecida por feminismo radical), que a considera parte da agenda machista, que degrada a mulher e induz à violência contra ela. Esta posição foi tomada não por valores morais ou convicções cristãs, mas porque a pornografia foi considerada essencialmente machista, na medida em que os homens surgem como consumidores e as mulheres como exploradas e humilhadas. Estas feministas não representam, porém, a totalidade do movimento, uma vez que existem feministas que defendem a pornografia.

Os anos 70 foram uma época caracterizada pela exibição de filmes pornográficos que se tornaram sucessos de bilheteira nos cinemas americanos, como *Deep Throat* (1972), *Behind the Green Door* e *The*

Devil in Miss Jones (ambos de 1973). O ator principal de *Deep Throat*, Harry Reems, foi o primeiro ator nos EUA a ser preso por obscenidade; a atriz principal do filme, Linda Boreman, conhecida por Linda Lovelace, escreveu quatro autobiografias ao longo da sua vida, alegando em duas delas que o marido, Chuck Traynor, também realizador, a manteve como escrava sexual, a ameaçou com armas de fogo, a torturou e até a hipnotizou para gravar o filme. Foi então que as feministas Catharine MacKinnon (advogada e professora), Andrea Dworkin (escritora) e Gloria Steinem (jornalista), assim como a organização ativista radical *Women Against Pornography* (criada em Nova Iorque em 1978), tomaram Linda Boreman como um exemplo das mulheres que estavam envolvidas na pornografia.

Dworkin, MacKinnon e Steinem começaram a discutir a possibilidade de reparação legal para Boreman dentro da lei dos direitos civis federais. Duas semanas mais tarde, encontraram-se com Boreman para discutir a ideia de avançar com uma ação judicial contra Traynor e outros realizadores de pornografia.

Harry Reems (1947-2013).



D.R.



Boreman mostrou-se interessada, mas, como Steinem descobriu que o período para uma possível ação tinha passado, recuou. Contudo, Dworkin e MacKinnon continuaram a discutir a possibilidade do desrespeito pelos direitos civis como uma oportunidade para combater a pornografia, tornando-se as duas feministas que mais se destacaram na luta contra a mesma, a prostituição e o assédio sexual a partir dos anos 80. Ambas redigiram, em 1983 e a pedido da cidade de Mineápolis, a lei dos direitos civis antipornografia e foram apoiadas por muitos (mas não todos) dos membros do movimento antipornografia. Essa lei propõe tratar a pornografia como uma violação dos direitos civis das mulheres e permitir àquelas que são prejudicadas por esta atividade uma compensação através de ações judiciais. Algumas versões desta lei foram aprovadas em várias cidades dos EUA, mas não foram aceites pelas autoridades municipais de Mineápolis e foram inviabilizadas pelos tribunais, que consideraram que aquelas violavam as proteções à liberdade de expressão consagradas na Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos.

Além da dificuldade em fazer aprovar a lei referida, as feministas dividiram-se quanto ao argumento antipornografia. Algumas, como Wendy McElroy, Ellen Willis, Susie Bright e Carole Vance, opuseram-se à antipornografia como princípio, identificando-se com a posição pró-sexo ou sexo-positiva (*sex-positive*) nas guerras de sexo feministas dos anos 70 e 80. Estas feministas, também chamadas *pro-porn*, notaram que os regulamentos antipornografia defendidos por MacKinnon e Dworkin apelavam à eliminação, à censura ou ao controlo do material sexualmente explícito. Muitas feministas antipornografia apoiaram os esforços legislativos, mas outras – incluindo Susan

Brownmiller, Janet Gornick e Wendy Kaminer –, concordando embora com a crítica à pornografia de Dworkin e MacKinnon, opuseram-se à tentativa de a combater através de campanhas legislativas, pois temiam que estas fossem ineficazes nos tribunais, violassem princípios da liberdade de expressão ou prejudicassem o próprio movimento antipornografia, afastando-se dos objetivos do movimento – a educação e a ação direta – e emaranhando-se em disputas políticas.

Outra crítica que o movimento antipornografia da ala das feministas radicais recebeu estava relacionada com o facto de elas – sendo Catharine MacKinnon e o artigo “Feminism, marxism, method and the State: an agenda for theory” um exemplo – analisarem as relações sexuais como sendo estruturadas pela noção de subordinação, de tal modo que os atos de dominação sexual exprimem o significado social do “homem” e a condição de submissão o significado social da “mulher”. Estas análises baseavam-se exclusivamente na matriz da heterossexualidade (considerando-se que a sociedade se organiza em dois sexos e um domina o outro), na qual a pornografia surge como expressão da dominação masculina, feita por homens para homens. De acordo com Judith Butler, esse determinismo rígido tem duas implicações: 1. a noção de que toda a relação de poder é uma relação de dominação, uma relação de género, pois só pode ser interpretada por esse crivo; 2. a justaposição da sexualidade ao género (entendido a partir de posições rígidas e simplificadas do poder), associando-o de modo simplista ao “homem” e à “mulher”. O feminismo radical pode assim ser considerado antagonista do machismo, na medida em que procura diminuir e até desrespeitar o sexo masculino. Para Maria Filomena Gregori (2004, 2), os membros destes grupos eram, muitas



vezes, mulheres identificadas com uma parcela da comunidade feminista lésbica que rejeitava o sexo heterossexual por uma questão de escolha, mas também devido a uma leitura particularmente determinística sobre a dinâmica de poder nas relações heterossexuais.

O debate antipornografia ocorreu também em outros países. Em 1912, foi fundada no Brasil a Liga Antipornografia, que alguns anos mais tarde se tornaria a Liga pela Moralidade. Surgiram nesse período discursos contra a venda de publicações pornográficas consideradas prejudiciais ao progresso moral e social do Rio de Janeiro (a capital federal). A Liga pela Moralidade estava vinculada à União Católica Brasileira e tinha como objetivo salvaguardar a moral combatendo a pornografia.

Em 2013, os parlamentares do Uganda aprovaram um projeto de lei que proibia o uso de minissaías, sendo que o ministro da Ética e da Integridade, Simon Lokodo, defendeu mesmo que as mulheres que usassem vestidos ou saias acima do joelho deveriam ser presas. Esse fenómeno foi associado à legislação antipornografia do país, que proíbe matérias explicitamente sexuais em músicas e vídeos, o que veio a despertar um debate mais alargado sobre esta questão. Ainda em 2013, o Governo britânico pretendeu evitar a exposição de menores a conteúdos para adultos. Todavia, foi criticado pela Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (da qual fazem parte vários países, alguns não europeus). Esta entidade, promotora da segurança, dos direitos humanos e da liberdade de expressão, defendeu que filtrar automaticamente a Internet é ineficaz e que o *software* pode ser facilmente contornável; argumentou ainda que a liberdade de expressão poderia estar limitada, na medida em que eram definidos à partida quais os elementos inapropriados

e, por outro lado, os materiais educativos, como os referentes às doenças sexualmente transmissíveis, poderiam ser bloqueados ou ficar inacessíveis.

ANTIPORNOGRAFIA EM PORTUGAL

Com a Implantação da República, foi criada em Portugal uma lei de imprensa que pretendia restituir a liberdade de expressão e permitir críticas à ação governativa e a quaisquer doutrinas políticas e religiosas. A dificuldade em implementar o novo regime conduziu, contudo, à imposição de um conjunto de medidas e situações que justificavam a apreensão de publicações pelas autoridades judiciais, administrativas e policiais. Nesse contexto, ficaram proibidos os escritos que ultrapassem as instituições republicanas e a segurança do Estado, assim como os que tivessem conteúdo pornográfico. Na sequência da declaração de guerra por parte da Alemanha, no quadro da Primeira Guerra Mundial, foi instaurada a censura em 1916. Todos os documentos que pudessem prejudicar a defesa nacional deveriam ser apreendidos. Esta censura, a cargo do Ministério da Guerra, foi considerada temporária, já que era assumidamente anticonstitucional.

Durante o Estado Novo, Maria Velho da Costa, Maria Teresa Horta e Maria Isabel Barreno estiveram envolvidas num processo judicial na sequência da publicação da obra *Novas Cartas Portuguesas*, em 1972, que, embora constituísse sobretudo uma crítica à sociedade patriarcal portuguesa e à condição das mulheres, continha elementos que foram considerados pornográficos e imorais.

Outro domínio sujeito à censura em Portugal foi o cinema. Lauro António refere que a primeira indicação de tal é de 1919, e faz alusão a um decreto de 1917 que regulamentava a exibição de



D.R.

Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno.

“fitas” (ANTÓNIO, 1978, 25). A partir de 1932, os filmes passam a ser visados, *i.e.*, visionados e validados pelos inspetores da Inspeção-Geral de Espectáculos. Apenas em 1948 foi instituída a censura prévia de filmes, com a criação da Comissão de Censura dos Espectáculos e do Fundo do Cinema Nacional. Durante esse período, verificou-se não só a censura relativamente aos filmes estrangeiros (contribuindo assim para o isolamento nacional), mas também no que concerne à produção feita no país, que viu, desse modo, o seu desenvolvimento gorado.

As dinâmicas sociais dos anos 60 e 70 despertaram as ideias de liberdade, paz e amor, sem regras nem convenções, como foram as associadas, *e.g.*, ao movimento *hippie*. Mesmo depois de este movimento ter passado, continuaram a surgir, de modo mais ou menos visível, materiais (filmes, livros ou revistas) nos quais o sexo era apresentado de modo explícito ou violento. A revista *Playboy* é um exemplo desse novo modo de ver a sexualidade. Apesar desta vaga, e da relativa aceitação das películas de Hollywood

pelos europeus, foi considerado necessário regulamentar os filmes, sobretudo aqueles que denunciavam a presença de elementos violentos e pornográficos. Esta regulamentação entrou mais uma vez em debate com a ideia de liberdade de expressão, formulação que, contudo, nunca foi consensual. Os filmes eróticos e pornográficos foram proibidos em Portugal até 1974, mas quando filmes como *Laranja Mecânica* (Stanley Kubrick, 1971), *Por detrás da Porta Verde* (James Mitchell e Artie Mitchell, 1972), *Último Tango em Paris* (Bernardo Bertolucci, 1972) ou *Emmanuelle* (Just Jaeckin, 1974) estrearam no país, já depois de suspensas as atividades da Censura, foi levantado um debate acerca da exibição dos seus conteúdos.

Com o fim do Estado Novo, o Movimento das Forças Armadas (MFA) pretendia abolir a censura e o exame prévio, procurando assim garantir a liberdade de expressão. O gabinete do delegado à Secretaria de Estado da Informação e Turismo reiterou a decisão do MFA, mas criou uma comissão para controlar a rádio, a televisão, a imprensa, o teatro e o cinema, no sentido de salvaguardar os segredos militares e evitar as perturbações na opinião pública. No que respeita ao cinema, foi definido um novo esquema de classificação etária de acordo com quatro escalões. Os filmes interditos a menores de 18 anos contemplavam aspetos considerados como perversão, expressa em termos psiquiátricos; exploração da sexualidade, que surge desumanizada ou sob formas manifestamente chocantes; violência, com formas sadomasoquistas ou que conduzam à aprendizagem de técnicas de agressão; apologia do recurso à droga ou alcoolismo como solução para problemas individuais ou sociais; apresentação de casos psiquiátricos suscetíveis de originar a identificação com a personagem e afetar a saúde mental do espectador (CUNHA, 2013).



O Governo português teve assim de publicar uma nova legislação cinematográfica, tendo em conta os filmes considerados pornográficos, através do dec.-lei n.º 254/76, de 7 de abril. O referido decreto, complementado pelo dec.-lei 647/76, de 31 de julho, com as alterações da lei 30/2006, de 11 de julho, regulamenta a distribuição de conteúdos pornográficos e determina as respetivas penalizações à infração da lei. De acordo com o mesmo, a edição e a venda de obras com elementos pornográficos em estabelecimentos especializados “é hoje uma prática generalizada no comum dos países, defendida por psicólogos, sociólogos e pedagogos, e desempenham, de acordo com os dados da experiência e da ciência, uma função desmistificadora e desintoxicante”. A formulação deste decreto-lei inclui também a sua justificação, *i.e.*, apesar de regular o acesso aos conteúdos pornográficos, não veda o acesso universal aos mesmos, já que tal poderia ser considerado uma afronta à liberdade de expressão: “Ai da liberdade de expressão e pensamento, no dia em que o Estado se arvore em fiscal da criação artística e da sua procura, ainda que a pretexto de zelo moral ou de defesa dos costumes”. Assim, a lei portuguesa considera que “após quase meio século de mistificação do sexo e de total ausência de educação sexual” é “compreensível a curiosidade que caracterizou a procura de publicações, exhibições filmicas” e “de instrumentos de expressão e comunicação versando temas eróticos”. Por outro lado, “como a liberdade que se sucede à contenção repressiva tem sempre o preço de alguns excessos” e como se começou a assistir “à exploração mercantil, não já do erótico ou do nu artístico, mas do pornográfico e obsceno”, foi necessário regulamentar o seu acesso e visibilidade, sem contudo regressar ao anterior “extremo de contenção”.

Ainda de acordo com o mesmo decreto, “são considerados pornográficos ou obscenos os objetos e meios [...] que contenham palavras, descrições ou imagens que ultrajem ou ofendam o pudor público ou moral pública” e “é proibido afixar ou expor em montras, paredes ou em outros lugares públicos [...] cartazes, anúncios, avisos, programas, manuscritos, desenhos, gravuras, pinturas, estampas, emblemas, discos, fotografias, filmes e em geral quaisquer impressos, instrumentos de reprodução mecânica e outros objetos ou formas de comunicação audiovisual de teor pornográfico ou obsceno, salvo nas circunstâncias e locais previstos”. Adicionalmente, “a exposição e venda de objetos e meios referidos [...] só é permitida no interior de estabelecimentos [...] devidamente licenciados”, sendo vedada a menores de 18 anos.

Verifica-se assim que, de acordo com a lei portuguesa, os materiais com conteúdos pornográficos e obscenos podem ser considerados obras de arte e exercícios de liberdade de expressão. Porém, a lei impõe limites à sua criação e difusão, na medida em que, *e.g.*, no caso da exibição de filmes, propõe classificá-los como pornográficos e não pornográficos, aplicando aos primeiros uma sobretaxa que de algum modo desincentive a sua importação e procura, e que restrinja a sua exibição a maiores de 18 anos. Ao contrário de outros países europeus, Portugal não possui uma comissão de censura, mas sim um órgão – Inspeção-Geral das Atividades Culturais – que classifica os filmes, ainda que não tenha poderes para limitar a sua difusão, a não ser que as obras não respeitem a lei e contenham, *e.g.*, pornografia infantil, remetendo assim o caso para o domínio jurídico.

A permissividade da lei portuguesa face à pornografia estende-se à prostituição. Embora não seja permitido promover,



encorajar ou lucrar com essa atividade, ainda que existam restrições alfandegárias controladas pela polícia, e seja proibido o tráfico de pessoas, assim como a prostituição infantil, a prostituição não é ilegal de acordo com o Código Penal.

Todavia, ocorreu, em 2003, o movimento autodenominado Mães de Bragança, que envolveu um conjunto de mulheres insurgentes contra a chegada à cidade transmontana de mulheres brasileiras que se prostituíam ou acompanhavam homens em bares locais, ou nas chamadas casas de alterne (muitas vezes, bordéis disfarçados). Tendo as referidas mulheres bracarenses filhos dos homens com quem eram casadas, receavam que o sustento dos descendentes ficasse em perigo. A organização do movimento teve como objetivo a expulsão das imigrantes através de um manifesto – entregue ao governador civil, ao presidente da Câmara e ao comandante da Polícia de Segurança Pública – e da difusão do caso pelos meios de comunicação social, tendo este chegado à revista *Time* no final de 2003, e tendo-se adensado por ocasião do campeonato europeu de futebol que decorreu no país em 2004. A iniciativa, apoiada também pelo bispo de Bragança, conduziu a várias rusgas da polícia, ao encerramento de casas de alterne, à condenação de algumas pessoas à prisão, e ao repatriamento de dezenas de Brasileiras que se encontravam no país em situação ilegal. Além de mulheres católicas, este movimento envolveu mulheres arredadas de cultos religiosos, não sendo despicienda a base económica do seu argumento. Apesar de ter contribuído para a visibilidade das mulheres, enquanto mães e zeladoras de uma certa ordem social, este movimento veio favorecer a associação generalista entre Brasileiras e prostituição, bem como a deslocação do fenómeno da prostituição para Espanha.

Em Portugal, foram ainda tomadas medidas de foro judicial no sentido de combater a pornografia infantil na Internet. Tal combate enquadra-se na punição de atos que se inscrevem no conceito de pedofilia – previstos no cap. v (crimes contra a liberdade e autodeterminação sexual) do tít. I (crimes contra pessoas) do Código Penal português, em especial na sec. II (crimes contra a autodeterminação sexual), composta pelos arts. 172.º e seguintes, que incidem sobre o “abuso sexual de crianças”, o “abuso sexual de menores dependentes”, “atos sexuais com adolescentes” e “lenocínio e tráfico de menores”. Na secção subsequente, estão previstas as penas que contemplam a agravação, a queixa e a inibição de poder paternal. Existem ainda medidas previstas ao nível da União Europeia no que concerne à exploração sexual de crianças (que envolve a proteção de menores), sendo no âmbito destas que surgem as medidas de combate à pornografia infantil na Internet. Também o Conselho da Europa se tem dedicado à luta contra a exploração sexual de crianças e, especificamente, contra a pornografia infantil na Internet. Já a ONU tem procurado proteger as crianças através do Conselho de Direitos Humanos, da UNICEF e da Organização Internacional do Trabalho. A Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança, adotada pelas Nações Unidas em 1989, é o instrumento jurídico mais ratificado no mundo (apenas não fazendo parte dela os EUA e a Somália), tendo Portugal ratificado esta Convenção em 1990. Além destas, têm-se registado várias outras iniciativas a nível internacional, nomeadamente congressos, onde são discutidos temas como o tráfico de crianças, a prostituição e a pornografia infantil, mas também as causas destes flagelos, nomeadamente a pobreza, a desigualdade social, as famílias disfuncionais,



a perseguição, a violência, o VIH/SIDA, o conflito armado e a criminalidade.

ALGUNS DADOS SOBRE O CONSUMO DE PORNOGRAFIA EM PORTUGAL

A produção nacional ao nível da pornografia existe, mas não com o desígnio de indústria. Por outro lado, ainda se regista uma grande preocupação relativamente à pornografia infantil e um descontentamento em relação à atual lei, que para alguns não é suficiente na prevenção desse crime. A Internet facilitou o acesso à pornografia e permitiu inaugurar uma nova era neste campo, colocando em segundo plano as lojas e os quiosques onde se vendem revistas, os clubes de aluguer e as salas de projeção de filmes; permitiu ainda dar lugar a uma nova indústria relacionada com as empresas de canais por cabo, que desenvolveram esquemas que permitem a não identificação de quem compra material pornográfico e facilitam o não aparecimento dessas aquisições na fatura mensal. Por outro lado, não só através dos motores de busca, como através de vários navegadores na Internet, é possível limitar o acesso à pornografia, tanto em computadores, como em telemóveis ou outros dispositivos. A versatilidade da Internet é justificada pelos seguintes fatores: acessibilidade, anonimato e gratuidade (para a maioria das páginas eletrónicas). De acordo com a página eletrónica de estatísticas Internet Filter Review, 25 % de todas as pesquisas realizadas na rede são relativas a páginas com conteúdo pornográfico e 35 % de todos os descarregamentos são de material pornográfico.

O consumo de pornografia, nomeadamente através da Internet, é sobretudo associado aos homens, e é neles que é centrada a maioria dos estudos que existem, embora os números envolvidos

não tenham sido ainda sistematizados. No que concerne às mulheres, há ainda menos estudos, mas alguns deles revelam que existem, de facto, diferentes atitudes por parte das mulheres relativamente à pornografia. Charlene Y. Senn publicou, em 1993, um estudo em que identificou quatro diferentes perspetivas:

1. a perspetiva feminista radical, que se revela completamente antipornografia;
2. a perspetiva conservadora, semelhante à anterior no que concerne à classificação dos materiais sexualmente explícitos como prejudiciais e à sua associação com a violência contra as mulheres;
3. a perspetiva humanista, que procura proteger as crianças dos malefícios da pornografia;
4. a perspetiva ambivalente, na qual se encontram mulheres que não veem muita pornografia e que não têm opiniões formadas sobre o assunto. Nesta última perspetiva, encontram-se mulheres que não manifestam rejeição relativamente à pornografia, não se importam que os seus parceiros a consumam, veem pornografia desde a adolescência, e não concordam com a atitude de vitimização das feministas radicais.

As diferentes correntes feministas têm influenciado também a forma como o sexo feminino encara o material pornográfico. Por outro lado, a pornografia feita por mulheres e dirigida às mulheres pode reforçar a ideia de que esta modalidade também é valorizada, ou apreciada, por esse público-alvo. Para o caso português existe, *e.g.*, um artigo de Maria João Gaspar e Ana Carvalheira (2012), baseado numa amostra de 216 mulheres portuguesas, de acordo com o qual 59 % já visitou páginas eletrónicas com conteúdos pornográficos e 7 % gasta mais de 6 h por semana nessa atividade. As suas principais motivações são entretenimento, curiosidade, obtenção de excitação sexual, aprendizagem sexual



ou satisfação de determinadas fantasias. Os resultados deste estudo revelam também que existe uma grande diversidade na procura de matérias pornográficas e denunciam a variedade de preferências sexuais: conteúdos heterossexuais, homossexuais, *bondage* e sadomasoquista, fetichista ou *sites* Hentai. Além disso, apesar de a maioria das mulheres que participou neste estudo se considerar exclusivamente heterossexual, algumas delas procuram também material com mulheres e imagens de relações sexuais entre mulheres. Talvez sejam os fatores referidos anteriormente relativamente à Internet (acessibilidade, anonimato e gratuidade) que potenciem estas experiências. No entanto, existe uma espécie de sentimento de culpa relativamente a estes comportamentos, já que, *e.g.*, de acordo com o estudo anteriormente referido, 46,1 % das mulheres diz ter sentido vergonha por visitar páginas eletrónicas com conteúdos pornográficos, o que demonstra o peso que a norma social tem ainda sobre os pensamentos acerca da sexualidade feminina.

DA PROIBIÇÃO À LEGALIZAÇÃO

A pornografia foi considerada uma potencial ameaça para a família e para a instituição do casamento heterossexual, sobretudo pelos membros dos grupos religiosos, mas também por indivíduos da sociedade civil não comprometidos com nenhum desses grupos. Foi considerada prejudicial para as mulheres, sobretudo pelas feministas radicais americanas, mas também por outros indivíduos, mulheres ou não, feministas ou não. É sobretudo prejudicial para as crianças e para os jovens, tendo por isso os governos de vários países legislado sobre a difusão de materiais com conteúdo pornográfico para que os menores não sejam expos-

tos aos mesmos, nem façam parte da sua produção. Por outro lado, as investidas que estiveram na base da luta contra a pornografia (e, em alguns casos, contra a prostituição) protagonizadas por mulheres – como aconteceu com as feministas radicais nos EUA ou com as Mães de Bragança em Portugal – podem ser justificadas também por situações acumuladas. Como referiu José Machado Pais, “a intensidade da frustração, quando socialmente compartilhada, é um carburante de movimentos sociais” (PAIS, 2010, 22).

A retórica antipornográfica absorveu e sobrestimou os resultados dos estudos da psicologia experimental americana, que se centravam sobretudo na população masculina (maioritariamente branca e pouco escolarizada), e cujas conclusões remetiam, de forma generalizada, para o comportamento agressivo desses homens. Além disso, o modo dicotómico de encarar a realidade reduz o consumo da pornografia a um mundo masculino e heterossexual, não guardando espaço, *e.g.*, para as mulheres lésbicas. Esta naturalização, que toma os homens heterossexuais como potenciais consumidores de pornografia (e com aspetos violentos), deixando para as mulheres (heterossexuais) o papel passivo de vítimas (dos efeitos desse consumo), impediu uma visão mais ampla no que respeita à organização social da sexualidade.

A crítica a este posicionamento foi surgindo dentro da própria teoria feminista, nomeadamente a partir dos anos 90, quando surgiu uma terceira vaga de feminismo, mais atenta à pluralidade das identidades e das sexualidades, tendo em conta os avanços da teoria *queer* e os perigos da censura e da heteronormatização. Todavia, os contra-ataques da pró-pornografia nem sempre estão atentos ao posicionamento das mulheres relativamente à indústria pornográfica e



aos mercados capitalistas – tanto os mais comerciais, como a esfera mais elitista da arte contemporânea. Assim, “o feminismo anticensura (também chamado pró-pornografia, pró-sexo, ou anti-anti-porn)” veio sublinhar a possibilidade de “criação de novas pornografias feitas por mulheres para mulheres, postulando assim a existência de um espaço alternativo [...] capaz de fazer surgir discursos que fraturem o saturado mundo pornográfico masculino (heterossexual)” (PINTO *et al.*, 2010, 379).

Adicionalmente, as novas tecnologias do sexo, sobretudo dirigidas às mulheres (farmacologia e cultura material associada à masturbação), não abstraem dos imaginários da cultura pornográfica dominante e podem elas próprias ser constitutivas de roteiros que disciplinam a sexualidade. Embora num contexto em que emergem novos discursos, o corpo das mulheres pode vir a ser assim, de certa forma, recolonizado com os antigos poderes heteronormativos, que remetem para uma ordem na qual dominam indivíduos masculinos e brancos (STOLER, 1995). A indústria pornográfica pode ainda naturalizar a “raça” e reificar a hipersexualização dos negros, e, mais ainda, das negras (MATOS, 2013). Tal comportamento pode estar relacionado com um certo fetichismo com imagens exóticas, algumas provenientes dos imaginários coloniais (MCCLINTOCK, 1995).

Em Portugal, a pornografia é legal, mas os filmes pornográficos, *e.g.*, apenas podem ser exibidos a adultos. Por outro lado, existem vídeos e revistas de fácil acesso em quiosques, mas a venda e a difusão deste material a menores de 18 anos é punida por lei. Os filmes pornográficos estão banidos dos canais de TV com transmissão aberta e só podem ser difundidos através de canais encriptados. Embora exista regulamentação,

tanto na Europa como em Portugal, relativamente às matérias pornográficas, as mesmas não são proibidas, à exceção das que incluam menores ou que estejam associadas a crimes.

Existem poucos estudos no país sobre o consumo de pornografia e os que existem baseiam-se em amostras de pequena dimensão, ou em questionários que não chegaram a ser validados. No entanto, todos eles deverão despertar-nos o interesse para a necessidade de realizar mais pesquisas sobre este assunto, tendo em conta vários campos e suportes (Internet, revistas, jornais, DVD), contextos e variedade populacional (contemplando diferentes grupos etários, socioeconómicos, religiosos e de orientação sexual). Por fim, é importante ter presente que as fronteiras entre a pornografia e outras representações da sexualidade são hoje ténues em alguns contextos. Alguns dos seus conteúdos, bem como o modo como são consumidos, não permitem algumas vezes estabelecer distinções claras.



Bibliog.: impressa: ANTÓNIO, Lauro, *Cinema e Censura em Portugal, 1926-1974*, Lisboa, Arcádia, 1978; BARRENO, Maria Isabel *et al.*, *Novas Cartas Portuguesas*, Lisboa, Dom Quixote, 2010; BUTLER, Judith, “Against proper objects”, in WEED, Elizabeth, e SCHOR, Naomi (orgs.), *Feminism Meets Queer Theory*, Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 1-30; CUNHA, Paulo, “A censura depois da censura: o caso dos filmes eróticos e pornográficos (1974-76)”, in CABRERA, Ana (coord.), *Censura nunca mais! A Censura ao Teatro e ao Cinema no Estado Novo*, Lisboa, Alêtheia, 2013, pp. 177-204; DWORKIN, Andrea, e MACKINNON, Catharine, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women’s Equality*, Minneapolis, Organizing Against Pornography, 1988; GASPARD, Maria João, e CARVALHEIRA, Ana, “O consu-



mo de pornografia na Internet numa amostra de mulheres portuguesas”, *Psychology, Community & Health*, vol. 1, n.º 2, 2012, pp. 163-171; GREGORI, Maria Filomena, “Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M”, *Quaderns Institut Catalá d’Antropologia*, vol. 4, 2004, pp. 1-23; MACKINNON, Catharine, “Feminism, marxism, method and the State: an agenda for theory”, *Signs*, vol. 7, n.º 3, 1980, pp. 515-544; MATOS, Patrícia Ferraz, *The Colours of the Empire. Racialized Representations during Portuguese Colonialism*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2013; MCCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London, Routledge, 1995; *Michaelis: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, 5.ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1998; PAIS, José Machado, “‘Mães de Bragança’ e feitiços: enredos luso-brasileiros em torno da sexualidade”, *Revista de Ciências Sociais*, vol. 41, n.º 2, jul.-dez. 2010, pp. 9-23; PÉREZ, Javier Ugarte, “La matriz del deseo: del genero a lo genital”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol. 87, n.º 3, 2012, pp. 23-44; PINTO, Pedro *et al.*, “Debates feministas sobre pornografia heteronormativa: estéticas e ideologias da sexualização”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 23, n.º 2, 2010, pp. 374-383; “Pornografia – inofensiva ou mortífera?”, *Sentinela*, vol. 134, n.º 15, 2013, pp. 3-7; RIPLEY, Amanda, “When the meninas came to town”, *Time*, 12 out. 2010, p. 15; SENN, Charlene Y., “Women’s multiple perspectives and experiences with pornography”, *Psychology of Women Quarterly*, vol. 17, set. 1993, pp. 319-341; STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995; VANCE, Carole S., “More danger, more pleasure: a decade after the Barnard Sexuality Conference”, in VANCE, Carole S. (org.), *Pleasure and Danger: Towards A Politics of Sexuality*, London, Pandora Press, 1992, pp. 26-39; **digital**: “Organização europeia de segurança critica filtros anti-pornografia no Reino Unido”, *Público*, 23 jul. 2013: <https://www.publico.pt/tecnologia/noticia/organizacao-europeia-de-seguranca-critica-filtros-anti-pornografia-no-reino-unido-1601088> (acesso a 14 nov. 2016).

PATRICIA FERRAZ DE MATOS

Antiportuguesismo

O antiportuguesismo consiste numa forma específica de antipatriotismo dirigida a Portugal, que critica os hábitos, os costumes, os valores, as maneiras de ser e as formas de estar e de sentir característicos dos Portugueses. O antiportuguesismo pode exprimir-se de dois modos, o externo e o interno.

Do ponto de vista externo, o antiportuguesismo tem, na sua génese, fatores histórico-geográficos: a rivalidade com Espanha, as relações com os centros de poder nas antigas colónias e as perspetivas dos estrangeiros que estiveram em Portugal.

É possível que a primeira manifestação de antiportuguesismo tenha ocorrido na Idade Média, quando os cronistas do reino de Castela dirigiram observações desprimorosas ao rei de Portugal (e, por extensão, ao seu povo), a par de panegíricos ao seu homólogo castelhano, mostrando assim a hostilidade que se vivia entre os dois reinos. A proximidade e a concorrência entre as potências ibéricas eram duas faces da mesma moeda.

Noutra vertente externa, o antiportuguesismo fez-se sentir nas antigas colónias portuguesas, aí com a máscara de anti-imperialismo ou de anticolonialismo. No Brasil, tornou-se recorrente dizer-se que, se o país tivesse sido colonizado por Holandeses, seria bastante melhor, o que espelha um juízo implícito sobre as políticas administrativas implementadas desde a época dos capitães-donatários até ao “grito do Ipiranga” de D. Pedro, que, ao proclamar a independência do Brasil, extinguiu o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, promulgado por



seu pai, D. João VI. Por isso, não será de estranhar que ainda no início do séc. XXI, resistam resquícios dessas apreciações críticas visando os Portugueses, no formato de piadas e anedotas cujo protagonista português apresenta um comportamento provinciano e/ou capacidades de raciocínio reduzidas.

Já nas antigas colónias africanas, o antiptuguesismo foi assumido de forma muito mais evidente, sendo o seu expoente máximo a Guerra Colonial. Portugal resistiu a todas as pressões internacionais anticolonialistas, que se intensificariam após a Segunda Guerra Mundial. O Estado Novo justificava que fazia parte da génese portuguesa o facto de Portugal ser uno e multicontinental, alegando que o país ia “do Minho a Timor”. Na prática, nomeadamente em Angola, em Moçambique e na Guiné-Bissau, os movimentos de libertação anticoloniais, em que se hasteava o antiptuguesismo, ganharam importância e apoio internacionais,

e Portugal respondeu-lhes com uma luta armada no ultramar.

O último aspeto desta perspetiva do antiptuguesismo prende-se com estrangeiros, tanto aqueles que visitaram Portugal, como aqueles que efetivamente viveram no país. Neste caso, Portugal era comparado com os países de origem desses estrangeiros e, por vezes, alvo de severas críticas. *E.g.*, no séc. XVIII, visitantes estrangeiros em Lisboa relatavam criticamente diversos hábitos e costumes portugueses, como a falta de limpeza das ruas, o excesso de formalismos ociosos (“A palavra *Excelência* ocorria em profusão entre esses homens sórdidos” [SANTOS *et al.*, 1996, 36]), a falta de planeamento a longo prazo, etc. Já anteriormente, no séc. XVI, um tutor real flamengo punha em evidência: “Em Portugal, somos todos nobres e ter qualquer tipo de trabalho é visto com desdém” (HATTON, 2013, 75). No início do séc. XXI, algumas destas críticas ainda podem sentir-se, tanto enraizadas em

Embarque do Príncipe Regente de Portugal, D. João, e Toda a Família Real para o Brasil no Cais de Belém, de Henri L'Evêque (1769-1832).





expressões populares como “trabalhar como um mouro” ou “trabalhar como um galego”, como no uso ostensivo de títulos académicos ou ainda na tendência para a tomada de decisões com impacto imediato ou a curto prazo.

Por outro lado, o antiptuguesismo também pode ser observado de um ponto de vista interno, quando são os próprios Portugueses a autocriticar-se e a analisar o seu país de forma depreciativa. Neste sentido, o antiptuguesismo pode ser revelador de um traço identitário. Todavia, ao invés de ser parte de um processo reflexivo promotor do aprimoramento, esta crítica representa tão-só uma capacidade de satirizar, de menosprezar e, muitas vezes, de denegrir uma imagem de que o emissor também faz parte, sem que dela tire qualquer tipo de lição. Curiosamente, os Portugueses são céleres na autocrítica, mas olham com desagrado e suspeição o facto de a mesma observação ser emitida por estrangeiros. Nesta dimensão de antiptuguesismo, distinguem-se três aspetos: o antiptuguesismo entre os Portugueses; o lado sombrio dos Portugueses; e, por último, os Portugueses contra Portugal.

Numa primeira faceta, o antiptuguesismo manifesta-se no seio dos Portugueses: o objeto dos sentimentos negativos, da hostilidade e da condenação são os próprios Portugueses. No entanto, os emissores da crítica também o são, ou seja, há Portugueses que não se reveem nos seus pares, demarcando-se dessa condição e denominação comuns. Presumindo que os Portugueses são todos iguais, haveria uns mais portugueses que outros. Neste caso, o antiptuguesismo reflete-se na crença de que o outro, o “mau” Português, não quer contribuir para um Portugal melhor, insistindo em modelos políticos inadequados e em comportamentos sociais reprováveis. Note-se que a

existência de Portugueses em campos de batalha opostos ocorre em vários momentos históricos a partir da fundação de Portugal (ou até desde antes, se se puder considerar haver antiptuguesismo *avant la lettre* no berço da portugalidade, por ocasião do confronto entre Afonso Henriques e sua mãe, D. Teresa). Desde então, foram vários os episódios que opuseram fações de Portugueses (*e.g.*, absolutistas contra liberais, monárquicos contra republicanos). Os “bons” Portugueses desejavam o melhor para Portugal, julgando obviamente ter uma atitude mais adequada que a dos seus adversários, os “maus” Portugueses. Mas não são apenas a história ou a política que apresentam os episódios de antiptuguesismo: também a literatura oferece exemplos críticos da sociedade portuguesa – dos seus hábitos nocivos e das suas práticas danosas –, nomeadamente por meio da sátira social de Gil Vicente ou da refinada crítica da sociedade de Eça de Queirós.

O segundo nível de antiptuguesismo do ponto de vista interno corresponde à existência de um lado sombrio dos Portugueses. Trata-se de um exercício analítico, onde se reconhece que, no fundo de cada Português, há algo taciturno que pode toldar o pensamento, anestesiar a forma de agir e denegrir a maneira de ser. Esta sombra tem na sua génese uma insegurança que resulta em medo, o qual, por sua vez, dá origem a desconfiança. Esta insegurança provém de uma desacreditação crónica que deprecia e diminui os Portugueses, fazendo com que nunca se sintam à altura do que quer que seja. O antiptuguesismo espelha aqui um combate interno entre medo e coragem, o qual raramente apresenta um meio-termo. A incerteza e a fragilidade expressas num queixume constante são oriundas desse sentimento de temor e produzem um descontentamento contínuo, que,



associado a uma fraca autoestima, resulta em passividade e conformismo. O espírito derrotista é implacável quando se pensa que os outros são sempre melhores. Os “heróis do mar” do hino nacional surgem como termo de comparação desmesurado. A confrontação do Português com um modelo antigo e dourado pelo tempo esmaga pela sua grandeza e condena à prisão ao passado, que só pode gerar um sentimento de frustração. A “descentragem permanente dos portugueses” (LOURENÇO, 2013, 74) – que ora se agarram ao passado, ora se projetam num futuro imaginado – é fatal para o presente. O recurso à história de Portugal permite perceber que foram várias as vezes em que os Portugueses se sentiram abandonados, se viram órfãos, sem ter quem olhasse por eles. O desaparecimento de D. Sebastião, no séc. XVI, e o conseqüente domínio filipino, e a fuga de D. João VI e da sua corte para o Brasil, face à ameaça das invasões francesas, no séc. XIX, são exemplos de que o topo da hierarquia não fez muito caso do povo, o que pode ter causado cismas e desconfianças. Os Portugueses ficaram desamparados e, nessa situação, o medo ganhou terreno. O episódio de D. Sebastião em Alcácer Quibir desencadeou tal insegurança e temor entre a população que redundou na criação do mito sebastiânico: o Messias viria recuperar a glória de Portugal e salvar os Portugueses, que, pela sua condição diminuída, não o conseguiriam fazer sozinhos. Este pode ser um exemplo de “descentragem” nacional: a projeção de um futuro glorioso estava ancorada num passado com a mesma magnitude, sendo o presente uma mera ponte entre os dois. Pessoa elucida este movimento com os últimos versos de *Mensagem*: “Tudo é incerto e derradeiro./Tudo é disperso, nada é inteiro./Ó Portugal, hoje és nevoeiro...” (PESSOA, 2009, 91). No séc. xx, curiosa-

mente, este temor foi cultivado de forma inversa: Salazar assumia-se como pai dos Portugueses, um pai austero, controlador, dando ordens e castigando quem não as cumprisse. Esta atitude paternalista, por um lado, promoveu o lado submisso, resignado e altamente manipulável dos Portugueses e, por outro, privilegiou a discricção, fomentando a desresponsabilização. O fado do “é assim” e do “tem de ser”, frequentemente acompanhado por um encolher de ombros, resulta na desculpabilização máxima que o lado sombrio proporciona e cuja verbalização passa pelo lamento constante. Os Portugueses são vítimas de um ente superior e lamuriam a sua sina, mas pouco fazem para mudar a sua sorte. A culpa nunca é de ninguém – afinal, ela “há de morrer solteira” –, “o destino assim o quis”. A aflição provocada pela assunção da culpa ou da responsabilidade paralisa e o melhor será “deixar andar”, até que os acontecimentos caiam no esquecimento. O medo passa, também, pela ameaça que representa aquilo que o outro pensa de cada um, ou seja, os juízos alheios. Estes englobam o receio do “parece mal”, o pavor do ridículo e a inveja. “Os Portugueses não convivem entre si [...] espiam-se, controlam-se uns aos outros; não dialogam, disputam-se” (LOURENÇO, 2013, 78). Esta competição, que poderia promover o desenvolvimento e a melhoria, não o faz, porque é expressa depreciativamente e está minada pelo “sistema de invejas” (GIL, 2012, 82). Nesta sua dimensão, o antiptuguesismo consubstancia-se no lado carrancudo português e é ilustrado pelo Zé Povinho de Rafael Bordalo Pinheiro, caricatura do Português resignado, tacanho e preguiçoso.

A terceira e última perspetiva do lado interno do antiptuguesismo é aquela que tem Portugal na sua mira. Desta vez, a crítica visa o país. O curioso da atribuição



de culpas ao próprio país, enquanto unidade abstrata que não se pode defender, é que por meio dela se desculpabilizam os indivíduos. “Assim cresceu, de maneira desmesurada, um sentimento complexo, misto de ódio, ressentimento, desprezo, asco, indignação resignada contra ‘o país’” (*Id., Ibid.*, 80). É comum dizer-se “este país isto” ou “Portugal aquilo”; verifica-se aí uma delimitação de um espaço de onde o enunciador se demarca. Em “País relativo”, O’Neill ridiculariza esta atitude: “País onde qualquer palerma diz,/a afastar do busílis o nariz:/– Não, não é para mim este país!” (O’NEILL, 1978, 19). Note-se o desdém com que se fala de Portugal como algo completamente alheio, demitindo-se os Portugueses da responsabilidade do que vai sucedendo ao país. Portugal é o outro, Portugal são os outros e nunca o próprio. Miguel Torga referia-se a Portugal (embora incluindo-se na apreciação) dizendo: “somos socialmente uma sociedade pacífica de revoltados” (TORGA, 1999, 983): a indignação até se pode sentir, mas não se exterioriza, porque o medo, o respeito, a submissão, a desresponsabilização não o permitem. Portugal abstrato é o réu perfeito. As inúmeras páginas da Internet intituladas “Portugal no seu melhor” agregam, ironicamente, imagens anedóticas, risíveis, e simultaneamente miseráveis de um Portugal de que, mais uma vez, o seu emissor se distancia.

Outro indício desta vertente de antiportuguesismo consiste na deslocalização dos Portugueses do seu espaço natural: os emigrantes. Fora do país, a tacanhez, a resignação e a passividade são de repente substituídas pela coragem e pela diligência, que se revelam bem-sucedidas. Em última instância, esta modalidade de antiportuguesismo, bem como a condenação da entidade “Portugal”, poderá resvalar para a imagem de iberismo, difundida

utopicamente por José Saramago em *A Jangada de Pedra*.

Avulsas ou coordenadas, as diferentes variantes do antiportuguesismo revelam um conflito que acompanha os Portugueses e cuja resolução obriga a um profundo exercício de autoanálise, de modo a dissipar o constante nevoeiro e a abrir caminho para um Portugal melhor. Em última instância, a permanente crítica aos Portugueses e a Portugal pode ser uma forma dissimulada de afirmar o próprio portuguesismo.

Bibliog.: GIL, José, *Portugal, hoje. O Medo de Existir*, Lisboa, Relógio d’Água, 2012; HATTON, Barry, *Os Portugueses*, Lisboa, Clube do Autor, 2013; LOURENÇO, Eduardo, *Labirinto da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 2013; MAALOUF, Amin, *Les Identités Meurtrières*, Paris, Grasset e Fasquelle, 2013; MEDINA, João, *Portuguesismo(s). Acerca da Identidade Nacional. Ensaio sobre as Imagens de Marca Identitárias, os Emblemas, os Mitos e Outros Símbolos Nacionais, Seguido de o Zé Povinho, Estereótipo Nacional, Autocaricatura do Português desde 1875 e Outros Estudos bem como de Uma Addenda. Panorama Documental e Gráfico Comentado*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2006; O’NEILL, Alexandre, *Feira Cabisbaixa*, Lisboa, Sá da Costa, 1978; PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Guimarães Editores, 2009; SANTOS, Piedade Braga *et al.*, *Lisboa Setecentista, Vista por Estrangeiros*, Lisboa, Livros Horizonte, 1996; SARAGAMO, José, *A Jangada de Pedra*, 15.^a ed., Lisboa, Caminho, 2010; TORGA, Miguel, *Diário*, Lisboa, Dom Quixote, 1999.

CLÁUDIA FERNANDES



Anti**positivismo**

O positivismo foi a filosofia da ciência mais importante do séc. XIX e cuja influência perdurou, em especial nos meios científicos, até à atualidade. O seu âmbito não se confina, porém, às questões epistemológicas, abarcando igualmente a filosofia da história, a antropologia e a religião. O termo “positivo”, do qual se forma esta corrente filosófica, terá porventura contribuído para o seu forte impacto. Contudo, o seu sucesso deve-se principalmente a duas ordens de razões: o positivismo responde aos excessos do idealismo alemão (1781-1831), que sobrevalorizou os direitos da razão e do sujeito cognoscente no processo de aquisição e validação do saber; complementarmente, o positivismo é a expressão teórica do forte incremento das ciências no séc. XIX.

A elaboração teórica do positivismo constituiu o mote da obra de Auguste Comte (1798-1857), cujos tópicos nucleares são os seguintes: 1) a ciência é um conhecimento positivo, *i.e.*, objetivo; 2) o conhecimento humano é uma aquisição progressiva, que, tanto à escala individual como coletiva, se desenvolve segundo a famosa Lei dos Três Estados: teológico, metafísico e positivo; 3) as ciências constituem um sistema organizado desde o mais simples, a matemática, ao mais complexo, a sociologia.

Na segunda metade do séc. XIX, o positivismo vai-se impondo como corrente hegemónica da ciência portuguesa, consolidando essa posição por volta de 1880. A crítica a esta corrente surge em simultâneo com o processo da sua afirmação: a partir de diferentes áreas disciplinares

e em diferentes tons, a reação antipositivista tem uma expressão significativa desde as últimas décadas do séc. XIX, tendo como alvos preferenciais o cientismo e o reducionismo positivistas.

O impacto do positivismo na ciência e na cultura portuguesas está em grande medida por estudar, mas é certamente revelador que uma das figuras mais prestigiadas da Faculdade de Medicina na segunda metade do séc. XIX, António Augusto da Costa Simões, professor de Fisiologia, assumiu na sua obra *Elementos de Fisiologia* (1861) uma posição inequivocamente positivista, se bem que não faça nenhuma referência direta a esta corrente filosófica. A disciplina mental do positivismo é adotada como o novo credo científico, como é bem visível no início da obra, em especial no art. 2.º, “Ideia geral da vida”. Aí, a propósito da incerteza em que se encontrava a fisiologia – entendida no sentido habitual deste termo nos sécs. XVIII e XIX, como ciência da vida – para compreender a origem da vida e a especificidade dos seus fenómenos, Costa Simões sintetiza o estado da

Auguste Comte (1798-1857).





arte a este respeito: “Tudo são questões intermináveis para o naturalista, por *inaccessíveis a uma demonstração de facto*. E tenho por mal aproveitado o tempo que se gasta em questões de abstração, sempre estéreis, quando encaminhadas à solução de tais problemas, que de sua natureza são insolúveis. O facto em fisiologia é quase tudo; e todos os trabalhos, aliás filhos de grandes engenhos, tendentes a desviá-la deste caminho, não são aqueles de que as ciências médicas hão de tirar mais proveito” (SIMÕES, 1861, 7).

A adesão formal ao positivismo ocorre em 1877 com a obra *Traços Gerais de Filosofia Positiva*, de Teófilo Braga, que lança no ano seguinte, com o jovem médico Júlio de Matos, a revista *O Positivismo*, que funcionou como o órgão oficial da escola positivista. Apesar da sua curta duração, entre 1878 e 1882, com quatro volumes publicados, *O Positivismo* teve um papel muito importante na consolidação desta corrente filosófica no plano teórico-metodológico e na reinterpretação da história e da cultura portuguesas.

No quadro das ciências médicas, Miguel Bombarda e o mesmo Júlio de Matos dão um contributo muito relevante para a vigência do positivismo desde o início da sua produção científico-académica, atestando assim a penetração do ideário positivista nas escolas médicas de Lisboa e do Porto. Nos termos de Bombarda, a explicação científica consiste no estabelecimento de relações positivas e exatas entre factos: “O mistério é o isolamento de um facto, como diz Bain. A sua revelação consiste na demonstração das relações, sempre positivas, que o ligam a outros factos, embora desconhecidos na sua natureza íntima, mas todavia mais simples que aquele de que eles podem ser elementos. É na decomposição de um facto nos seus princípios que está o esclarecimento, a demonstração desse facto,

ainda que eles careçam por seu turno de explicação” (BOMBARDA, 1877, 5). Em toda a sua obra posterior, nomeadamente em *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Bombarda assume uma posição militante em defesa dos procedimentos positivistas. Similarmente, *As Alucinações*, trabalho académico de Júlio de Matos, de 1880, reflete a assunção do positivismo como forma consumada e definitiva do saber: “o espírito moderno sedento de conclusões positivas voltou-se para a ciência que lhe oferecia os recursos indefinidos de análise objetiva. [...] E se nem todos os problemas estão resolvidos, se resta ainda largo espaço a percorrer, se muitas afirmações conservam o carácter hipotético, é todavia certo que algumas conclusões positivas se inscrevem desde já na ciência e que o processo seguido na sua consecução é definitivamente o único que devemos continuar a seguir” (MATOS, 1880, V-VI).

A crítica ao positivismo acompanha o processo de consolidação desta corrente filosófica. Num extenso artigo publicado em 1878, Sampaio Bruno faz uma crítica veemente, em tom polémico, desafiando o “fervor de adoção da moderna geração portuguesa” (BRUNO, 2008, 388). De facto, o poder de atração do positivismo constitui um desafio para Bruno: “A escola positiva, ou melhor comtista, tem hoje uma história ilustre. Ela conta no número dos seus adeptos muitos dos modernos homens mais notáveis nas letras e nas ciências de todos os países” (*Id.*, *Ibid.*, 389). As objeções de Bruno dirigem-se em especial à Lei dos Três Estados, que implica a exclusão da teologia e da metafísica do estado atual do saber, e, correlativamente, a dualidade entre ciência e metafísica. Teologia, metafísica e ciência positiva são diferentes modos de abordagem da realidade, que respondem a diferentes necessidades do espírito, não



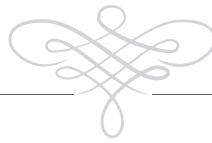
são etapas sucessivas e mutuamente exclusivas: “O espírito humano, de todos os tempos, tem seguido *simultaneamente* e não *sucessivamente* as diferentes vias indicadas, não deixando assim uma para tomar em seguida exclusivamente a outra” (*Id., Ibid.*, 395-396). Por seu lado, a persistência da religiosidade e da metafísica decorre do facto de as preocupações e questões a que elas respondem não serem elimináveis do espírito humano, por mais avançada que seja a sua ciência.

No âmbito propriamente científico, a crítica ao positivismo, na fase da sua consolidação em Portugal, foi feita por autores tão diferentes como Ricardo Jorge e Oliveira Martins. Ricardo Jorge, num ensaio de 1881 (publicado em 1886) intitulado “O bioplasma e a biomedicina”, segue a disciplina positivista no que respeita à exigência de objetividade e aos procedimentos indutivos da ciência, mas, com notável lucidez, demarca-se dos “dogmatistas do positivismo” na sua pretensão de eliminar a especulação metafísica, enquanto etapa pré-científica e ultrapassada da consciência. Na sua perspectiva, a metafísica faz sentido, uma vez que esta seja depurada do carácter abstrato e logicamente vicioso da escolástica e se constitua como uma reflexão que aprofunda as aquisições da ciência, elaborando sínteses ousadas e passíveis de revisão permanente: “Se devem considerar-se fossilizadas as metafísicas tradicionais, será lícito desprezar toda e qualquer metafísica? Estatuído como ponto inabalável que o método indutivo é o guia seguro da ciência, a positividade não é incompatível com as sínteses ousadas, não encerradas em linhas inflexíveis, mas suscetíveis de transformações progressivas. Sobre os fenómenos e suas leis é legítimo elevarmos-nos ao desconhecido e reduzi-lo por vias mais ou menos longas às percepções diretas. [...] Como os ascetas que, para

apagar os desejos corpóreos, mortificavam as carnes e se impunham privações, assim os dogmatistas do positivismo pretendem impor os cilícios para sufocar as legítimas aspirações da especulação científica” (JORGE, 1886, 31).

Num registo diferente, Oliveira Martins critica os “espíritos secos” que só reconhecem a ciência positiva e se revelam incapazes de compreender e dialogar com a religião e os seus fundamentos mítico-poéticos. A mitologia cristã, *e.g.*, encerra a sua verdade, não assimilável à da ciência, e incumbe a esta última interpretar e dar sentido a essa mitologia, através de um exercício de “tradução”, tal como é dito a propósito da descrição bíblica da criação: “Tal é o mito de que a antropologia tem de dar a tradução; tal é a doutrina que ela refuta, desde que o farisaísmo religioso pretende atribuir foros de verdade positiva, ao que por natureza própria de origem só a tem poética” (MARTINS, 1881, XI).

Antero de Quental, em “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX” (1890), reconhece a validade do positivismo na esfera da ciência, contrariando a tendência idealista para construir sistemas *a priori* sem uma base empírica que os sustente, e valoriza os procedimentos indutivos, ainda que critique vivamente o reducionismo positivista por este confinar o sentido à verdade científica. Como bem diz Antero, não se trata de uma questão accidental, mas de um tópico central da inteligibilidade científica. Esta é limitada e incapaz de satisfazer o espírito humano na sua sede de valor e de absoluto: “De tudo isto resulta uma conceção das coisas extremamente precisa, mas limitada à esfera inferior do ser e por isso abstrata e inexpressiva. Daí o quer que é de glacial e morto na sua lucidez. É um universo que se move nas trevas, sem saber porquê nem para onde.



Não o alumia a luz das ideias, não lhe dá vida a circulação do espírito” (QUENTAL, 1991, 146).

Nas primeiras décadas do séc. xx, quando o positivismo impregna o pensamento português, Leonardo Coimbra (1883-1936) é a voz mais vigorosa na luta antipositivista, cujo tom é certamente marcado pelo intento de responder ao materialismo positivista de Miguel Bombarda. O antipositivismo é uma das marcas do pensamento de Leonardo Coimbra, bem patente na abertura da sua obra emblemática, *O Criacionismo* (1912). Sem delongas, o autor considera que a positivista oposição entre ciência e metafísica e a proclamada falência desta última tiveram o efeito contrário ao pretendido por Comte e pelos seus numerosos seguidores: “Um dos benefícios que o pensamento filosófico deve ao positivismo, é o da atenção que hoje desperta a metafísica. A metafísica inconsciente de uns (como os próprios positivistas) e a refletida metafísica de outros eram feitas na tranquila inocência do instinto ou na confiança de quem usa um direito indiscutível. O pensamento metafísico foi envergonhado pelo pensamento científico, sempre em progresso e em afirmações de *palpável* fecundidade. O espírito alarmado olhou-se de novo, e, se reconheceu que a metafísica lhe é intranha, ficou sempre com a censura nos ouvidos, e hoje a sua metafísica é consciente e crítica, prudente e humilde, corajosa e honesta. Como se verá, no decorrer do livro, é, para nós, infundada e ingénua a distinção de Comte entre as *eras* do pensamento” (COIMBRA, 1912, 1).

Leonardo Coimbra denuncia a “idolatria dos factos” (*Id., Ibid.*, 213), “erros graves e, por vezes, perigosos” (*Id., Ibid.*, 234) na escola positivista, mas, ainda assim, valoriza o seu esforço de síntese e organização dos saberes, que vai muito

além de uma mera coleção de factos. O erro mais grave de Comte e dos seus fiéis discípulos reside na pretensão de terem alcançado o estado final e definitivo do saber, o que lhes dá um “ar bíblico de perfeição”, como é dito a propósito do estado positivo do saber comtiano: “e um *último* (!!) e definitivo período positivista, período orgânico, normal, representando a maior idade do homem. Neste último período atingido por Comte e alguns felizes discípulos, como o Sr. Teófilo Braga, não haverá discussões: a nova certeza será perfeita, o novo acordo imediato, porque reinará o *Facto* e (cá diz o boticário da minha aldeia...) contra factos não há argumentos” (*Id.*, 1923, 238-239). No limite, o confronto do filósofo do criacionismo é com a “fíxidez do espírito científico petrificado” (*Id., Ibid.*, 76), que se revela incapaz de acompanhar o lado dinâmico e criador da razão.

Na primeira metade do séc. xx, o positivismo torna-se o senso comum dos homens de ciência, que, por isso mesmo, não sentem necessidade de uma tomada de posição teórica em favor desta corrente epistemológica. Ao invés, o antipositivismo segue o seu curso, através da reflexão crítica de algumas das figuras mais relevantes da vida intelectual portuguesa, entre as quais Delfim Santos, Joaquim de Carvalho e José Marinho.

Num escrito de 1938, “Situação valorativa do positivismo”, Delfim Santos intenta uma crítica positivista ao positivismo, aplicando a esta corrente os seus princípios e procedimentos. Segundo a análise deste docente da Univ. de Lisboa, a evolução do positivismo evidenciou uma notável capacidade de arrumar a sintaxe lógica das descobertas científicas, para as quais não contribuiu todavia significativamente. A explicação positivista das ciências, e nomeadamente a classificação



Delfim Santos (1907-1966).

comtiana, é exógena, não tomando em consideração o que é específico da atividade científica.

Joaquim de Carvalho, professor muito influente da Univ. de Coimbra, no escrito “Saber e filosofia”, de 1951, critica o cientismo positivista, questionando a sua pretensão de autossuficiência. O seu alvo é, pois, duplo: a ciência é um saber que não se funda a si próprio; a filosofia tem uma função própria e inalienável, que não pode ser eliminada pelo progresso da ciência.

José Marinho, em *Verdade, Condição e Destino* (1976), faz uma retrospectiva do positivismo português, numa abordagem pós-positivista, considerando que a metafísica retomou a sua função de “*proto-filosofia*, filosofia primeira ou dos princípios” (MARINHO, 1976, 162), *i.e.*, um saber dos pressupostos implicados no ato filosófico de levar o pensamento aos seus limites; complementarmente, para José Marinho, “o conceito de ciência alargou-se extraordinariamente” (*Id.*, *Ibid.*, 164), deixando de corresponder ao ideal positivista de um saber sobre factos estritamente delimitados.

Como muito lucidamente propõe José Marinho, a penetração do positivismo na ciência e na filosofia portuguesas resultou, em larga medida, de que “ele correspondia, como nenhum outro sistema filosófico, à tradição escolástica”. O seu impacto não se traduziu, por conseguinte, num reforço do espírito crítico e da autonomia de pensar, mas na substituição de “uma escolástica teológica em nome de Deus e do céu, por uma escolástica filosófico-científica em nome do homem e da terra” (*Id.*, *Ibid.*, 144). O antipositivismo tem uma função terapêutica contra o entorpecimento do espírito.

Bibliog.: BOMBARDA, Miguel, *Dos Hemispherios Cerebraes e Suas Funções Psychicas*, Lisboa, Lallemand Frères, 1877; BRUNO, Sampaio, *Dispersos I (1872-1879)*, Lisboa, INCM, 2008; CARVALHO, Joaquim de, “Saber e filosofia”, in CARVALHO, Joaquim de, *Obra Completa*, vol. 1, Lisboa, FCG, 1981, pp. 355-376; COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo (Esboço de Um Sistema Filosófico)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912; *Id.*, *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923; COMTE, Auguste, *Cours de Philosophie Positive*, Paris, Hermann, 1975; JORGE, Ricardo, *Ensaios Científicos e Críticos*, Porto, Typ. Ocidental, 1886; MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello e Irmão, 1976; MARTINS, Oliveira, *Elementos de Antropologia (História Natural do Homem)*, 2.^a ed., Lisboa, Bertrand, 1881; MATOS, Júlio de, *As Hallucinações. Estudo Medico-Psycologico*, Porto, Imprensa Comercial, 1880; QUENTAL, Antero de, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, in QUENTAL, Antero de, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Comunicação, 1991, pp. 115-172; SANTOS, Delfim, “Situação valorativa do positivismo”, in SANTOS, Delfim, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, FCG, 1973, pp. 51-195; SIMÕES, António Augusto da Costa, *Elementos de Fisiologia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1861.

ADELINO CARDOSO



Antipresencismo

O antipresencismo é um fenómeno exclusivamente português, que conheceu a sua propalação essencialmente entre os anos 30 e os anos 50 do séc. xx, relativamente a par do seu referente positivo, o presencismo. As suas origens encontram-se no vasto movimento de reação à revista literária coimbrã *Presença*, fundada em 1927 e caracterizada por dar continuidade, de algum modo, à ideologia da sua precursora modernista *Orfeu*, que viu o seu primeiro número em 1915. Com efeito, a atividade dos promotores da revista e do movimento presencista, entre eles José Régio, Adolfo Casais Monteiro, João Gaspar Simões, Branquinho da Fonseca, Miguel Torga e Edmundo Bettencourt, é não raras vezes apelidada de segundo modernismo, sendo o primeiro, como se sabe, protagonizado por Fernando Pessoa, Almada Negreiros, Mário de Sá-Carneiro, entre outros.

O segundo modernismo, ou, em rigor, o presencismo, já que a revista foi um dos mais importantes epicentros deste grupo, aspirou de modo geral a uma literatura e a uma arte desvinculadas, senão mesmo alheadas, de qualquer posição de carácter político ou religioso. Na verdade, tal como as dos seus precursores modernistas em geral, e de Fernando Pessoa em particular, as preocupações deste grupo incidiam principalmente em aspetos metafísicos, e até mesmo num certo psicologismo que se desdobrava em expressões artísticas onde se desvendava a imaginação psicológica, e a confissão ou transposição imaginativa da consciência introspectiva. Ou seja, todas as preocupações

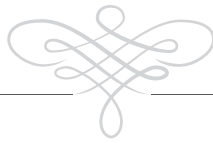


Capa da *Presença*, n.º 1.

se situavam num raio limitado, em que o centro seria, segundo a crítica antipresencista, o “ego-centro” do escritor.

Foi precisamente a necessidade de ruptura com a herança modernista que fez surgir o movimento antipresencista materializado tanto em alguns dissidentes do presencismo, como em oponentes a este pensamento ideológico que vieram a formar a geração de 40: os neorealistas. Repare-se, porém, que a responsabilidade pela mudança de uma corrente para outra é atribuída mais aos poetas que à poesia, *i.e.*, ao facto de os novos poetas se reunirem em torno de outro paradigma filosófico.

As críticas ao presencismo, tanto de uns como de outros, incidiam essencialmente no excesso de metafísica e no pouco contacto com as quotidianas “lutas dos homens” (LOURENÇO, 1994, 211), como diz Eduardo Lourenço acerca do movimento presencista em geral e de José Régio em particular. Aliás, como



nota Rosa Maria Martelo, este movimento é tanto antipresencista como é antirregianista, pois é na figura do poeta José Régio que se centraliza todo o movimento, bem como as principais respostas aos ataques mais críticos. Não obstante, há que sublinhar que não existe, da parte dos antipresencistas, uma desvalorização estética do movimento de 27, mas antes um respeito pelo legado deixado por aquela geração aos mais novos. O principal móbil da crítica ao movimento presencista pertence ao foro ideológico. Na verdade, António Sérgio, seguido de Casais Monteiro e outros, afirmava que a origem deste confronto esteve num equívoco entre o papel social e o papel literário do artista.

É neste sentido que lemos a vasta publicação na imprensa da época, entre o final dos anos 30 e o princípio dos anos 40, que testemunha o diálogo entre presencistas e antipresencistas. Pode dizer-se que a afirmação do movimento antipresencista, nos primeiros esboços de neorealismo, passou fundamentalmente pela discussão sobre o papel social do artista e sobre os modos de expressar, em arte, uma nova posição ideológica. Entre as personalidades que escreviam sobre a égide do antipresencismo pode contar-se, *e.g.*, António Ramos de Almeida, Rodrigo Soares, Mário Ramos, Mário Dionísio, Rodrigues Miguéis, José Gomes Ferreira, o jovem Álvaro Cunhal e José Pedro de Andrade, sendo que as réplicas, a existirem, seriam escritas maioritariamente por José Régio. Os jornais e as revistas que serviam de palco a esta quezília, mais ideológica que literária, foram a revista *Seara Nova*, onde Álvaro Cunhal trouxe a lume o lugar-comum do “umbicalismo regiano” (CUNHAL, 1939, 285), e os jornais *O Dia* e *Sol Nascente*.

Em pouco tempo, alguns entusiastas do movimento antipresencista (a chamada geração de 40) deram origem a um novo

movimento literário e cultural: o neorealismo. Este comprometia-se e empenhava-se politicamente nas suas criações, denunciando as injustiças sociais e dando voz e rosto ao homem de trabalho, *i.e.*, ao proletariado. Nomes como Alves Redol, Soeiro Pereira Gomes e Manuel da Fonseca assinavam textos que se reclamavam opostos aos do presencismo, entendido como corrente autista e de autorreflexão, apartada da realidade social e política, para com a qual, segundo a nova corrente, todos temos direitos e, principalmente, deveres. Contudo, há que sublinhar que, se do ponto de vista ideológico se verificava uma efetiva rutura, como vimos, essa rutura não existia com amplitude equivalente no plano estético, e não se verificou uma produção poética radicalmente diferenciada. O *Novo Cancioneiro* (1941), obra poética primeira dos poetas neorealistas (com o seu correlato narrativo no romance *Gaibéus* (1939), de Alves Redol), apresenta processos de escrita com semelhanças fundamentais com os presencistas.

Bibliog.: CUNHAL, Álvaro, “Numa encruzilhada dos homens”, *Seara Nova*, ano XVIII, n.º 615, 27 de maio de 1939, pp. 285-287; GUIMARÃES, Fernando, *A Poesia da Presença e o Aparecimento do Neo-Realismo*, Porto, Brasília Editora, 1981; LISBOA, Eugénio, *O Essencial sobre José Régio*, Lisboa, INCM, 2001; LOURENÇO, Eduardo, *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994; MARTELO, Rosa Maria, *A Construção do Mundo na Poesia de Carlos de Oliveira*, Dissertação de Doutoramento em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1996; MONTEIRO, Adolfo Casais, *A Poesia da “Presença”. Estudo e Antologia*, Lisboa, Cotovia, 2003; RÉGIO, José *et al.*, *Presença. Folha de Arte e Crítica*, ed. fac-símile compacta, t. I, Lisboa, Contexto, 1993; SARAIVA, António José, e LOPES, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, 17.ª ed., Porto, Porto Editora, 1996.



Antipriscilianismo

Não sendo recorrente na bibliografia disponível, o conceito de antipriscilianismo poderá ser associado a um conjunto de atitudes epistemológica e metodologicamente heterogêneas, mas que têm em comum a filiação católica e o antignosticismo.

Pouco se sabe acerca da figura de Prisciliano, da sua doutrina e das eventuais derivações que ela terá sofrido junto dos seus seguidores. Desde a segunda metade do séc. xx, diferentes autores – como Maria Escribano Paño, Henry Chadwick ou Sylvain Sánchez – desenvolveram o esforço histórico, filológico e exegético de compreender os escritos atribuídos a Prisciliano e aos seus seguidores, descobertos por Georg Schepps em 1886, na Biblioteca de Würzburg, na Alemanha, compaginando-os com fontes da Antiguidade tardia que, na sua generalidade, apresentam Prisciliano como um heresiarca. Com efeito, o retrato de Prisciliano esboçado por escritores católicos como Sulpício Severo, S. Jerónimo, S.^{to} Agostinho, Orósio e Hidácio, enquanto gnóstico-maniqueu que ameaçou a unidade da Igreja Católica após o Concílio de Niceia, tempo em que esta formulava alguns dos pilares cruciais da sua doutrina e reforçava largamente a sua institucionalização, marcaria indelevelmente as perspetivações posteriores.

Após largos séculos em que parece ter estado afastado das mentes dos escritores, Prisciliano ressurgiu em escritos da Modernidade, não só nas crónicas de humanistas que revisitavam as fontes da



Prisciliano (c. 340-385).

Antiguidade em busca das raízes nacionais do seu reino, mas também enquanto tópico da polémica entre autores católicos e protestantes. Em crónicas apologéticas protestantes, encontram-se as bases de uma discussão que se prolongaria durante séculos, em que à condenação de Prisciliano por heresia se opõe a figura do reformador contestatário do poder centralizador do papado, defensor da livre interpretação dos textos bíblicos, da leitura de apócrifos e de uma congregação carismática em que homens e mulheres se encontravam em igual condição.

No contexto cultural português da Modernidade, predominantemente católico, não se regista qualquer testemunho desta posição. Por seu turno, a primeira reflexão antipriscilianista que supera a glosa dos autores da Antiguidade tardia surgiria só nos começos do séc. xvii. Na *Segunda Parte da Monarchia Lusytana*, redigida nos começos do séc. xvii, Fr. Bernardo de Brito descreve Prisciliano e sobretudo o priscilianismo como os principais



entaves ao pacífico estabelecimento do catolicismo na península Ibérica durante os sécs. v e vi. Ressurgindo em vagas cíclicas que se manifestam teimosamente, a heresia priscilianista desempenha, no discurso de Fr. Bernardo de Brito, a função de negativo da fé, da paz e da justiça, o oposto de S. Martinho de Dume, que congrega todas as virtudes cristãs e heroicas, e é representado como figura principal da cristianização peninsular. Para mais, ao transcrever e comentar os cânones dos concílios eclesiásticos ocorridos na península Ibérica durante este tempo, Bernardo de Brito demonstra também que diversos cânones tinham em vista o combate ao priscilianismo.

Todavia, o teor herético da fábula priscilianista e a simpatia que ela merecera junto de alguns autores protestantes afastaram-na de forma duradoura das páginas portuguesas. Só quase três séculos mais tarde, após o vasto ensaio que Ménendez Pelayo dedicou a Prisciliano na sua *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880-82) e a descoberta dos tratados de Würzburg, esta figura voltaria a ser discutida em obras portuguesas, desta vez com manifesta simpatia por parte de autores republicanos como Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão. As posições antieclesiásticas ou heterodoxas destes autores e as suas afinidades diversas com autores do galeguismo poderão explicar genericamente estas aproximações à figura de Prisciliano. São também testemunhos de que Prisciliano terá entrado nesta fase na ponderação dos estudiosos da literatura portuguesa algumas referências que se encontram em textos de Hernâni Cidade e de Carolina Michaëlis, associando especulativamente o priscilianismo à importância que o elemento feminino merecia na lírica galaico-portuguesa.

Na segunda metade do séc. xx, diversos autores associáveis ao grupo da filosofia portuguesa, como Agostinho da Silva, António Braz Teixeira, Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, prolongaram as premissas desses autores da primeira metade do séc. xx, associando Prisciliano a uma corrente heterodoxa e imanentista que se teria mantido, de forma mais ou menos continuada, na tradição do pensamento português.

Com a ascensão do Estado Novo e o paulatino retorno à vigência do catolicismo nas universidades portuguesas, a questão priscilianista não foi alvo de estudos académicos até às últimas décadas do séc. xx. O livro *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos Séculos IV a VII*, publicado em 1950, da autoria de Mário Martins, académico e clérigo, é uma rara exceção a esse silêncio. Nele se vislumbra um renovado modo de abordagem ao tema do priscilianismo, que integrava os dados mais recentes, resultantes da descoberta dos tratados de Würzburg, na apologia antipriscilianista católica. Assim, dedicando algumas dezenas de páginas do seu livro a Prisciliano, Mário Martins tentou demonstrar o carácter herético de diversas proposições e práticas atribuídas aos priscilianistas, ao mesmo tempo que procurou esvaziá-las de acuidade teológica. Segundo o autor, é difícil encontrar nos “pequeninos opúsculos” descobertos por Schepps o “trágico reformador, cuja história nos impressiona, ainda, a tantos séculos de distância” (MARTINS, 1950, 103). Porém, o erudito clérigo concede a estes textos o valor de nos remeterem para a importância que a leitura dos textos apócrifos alegadamente terá para a compreensão de algumas manifestações da espiritualidade popular em Portugal. Para além disso, bem à maneira de algumas propostas do seu tempo, Mário



Martins releva a emotividade e o cristocentrismo de algumas proposições atribuídas a Prisciliano, associando-o a uma forma de sensibilidade religiosa que, de acordo com a sua visão, caracterizaria o povo português.

Após a revolução de 25 de abril de 1974, a gradual laicização da academia contribuiu para que fossem surgindo outros tipos de abordagens à questão priscilianista – *e.g.*, as de José Mattoso e Carlos Fabião –, que integraram historicamente o fenómeno no contexto social, político e religioso do Noroeste da península Ibérica de meados do séc. IV, sem tecer sobre ele juízos de índole teológica.

Todavia, dado o teor eminentemente polémico da questão e dos seus antecedentes, a discussão de Prisciliano e do priscilianismo em Portugal raramente se desviou do enfoque judicativo e heresiológico. Numa breve polémica entre Albino de Almeida Matos e Raul Rosado Fernandes acerca da presença ou não presença de infiltrações priscilianistas no hinário litúrgico hispânico, os dois autores demonstram estar de acordo, pelo menos, acerca da iniquidade da heresia priscilianista, associando-a a um conceito vago de gnosticismo e julgando as proposições priscilianistas com anacrónico inquisitorialismo. Posteriormente, e com resultados bastante mais significativos, Margarida Barahona Simões recorreu à historiografia disponível e ao comentário dos textos de Würzburg para recusar a tese de heresia e situar o priscilianismo no âmbito de práticas ascéticas cultivadas por membros da aristocracia dos sécs. IV e V.

O avanço do estudo da questão priscilianista em Portugal depende sobretudo de investigações que se centrem no aprofundamento do trabalho filológico sobre os manuscritos de Würzburg, tendo em

conta contributos da historiografia e da arqueologia, e dispensando visões monolíticas do cristianismo.

Bibliog.: BRITO, Bernardo de, *Segunda Parte da Monarchia Lusytana*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609; CHADWICK, Henry, *Priscillian of Avila*, Oxford, Claredon Classics, 1976; FABIÃO, Carlos, “Prisciliano”, in MEDINA, João (dir.), *História de Portugal*, vol. III, Alfragide, Ediclube, 2004, pp. 239-241; FERNANDES, Raul Rosado, “Priscilianismo ou não?”, *Euphrosyne*, n.º 10, 1980, pp. 165-172; GUILLEM, Andrés Olivares, *Prisciliano a través del Tiempo. Historia de los Estudios sobre el Priscilianismo*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 2004; MARTINS, Mário, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga nos Séculos IV a VII*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950; MATOS, Albino de Almeida, “Priscilianismo ou não? Resposta ao Prof. Rosado Fernandes”, *Revista da Faculdade de Letras de Aveiro*, n.º 1, 1984, pp. 289-308; *Id.*, “Prisciliano visto através dos seus escritos”, *Revista da Faculdade de Letras de Aveiro*, n.º 2, 1985, pp. 7-38; MATTOSO, José, *Naquele Tempo: Estudos de História Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000; PAÑO, Maria Escribano, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista. Causa Ecclesia y Iudicium Publicum*, Saragoza, Universidad de Saragoza, 1988; PRISCILIANO, *Tratados*, trad. e introd. Ricardo Ventura, Lisboa, INCM, 2005; SÁNCHEZ, Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, Un Chrétien non Conformiste. Doctrine et Pratique du Priscillianisme*, Paris, Beauchesne, 2009; SIMÕES, Margarida Barahona, *Prisciliano e as Tensões Religiosas do Século IV*, Lisboa, Universidade Lusíada, 2002; VENTURA, Ricardo, “Prisciliano e o priscilianismo em Portugal”, in PRIETO, Victorino Pérez (org.), *Prisciliano e o Priscilianismo. Da Condena á Rehabilitación*, Coruña, Biblos, 2012, pp. 87-107.

RICARDO VENTURA



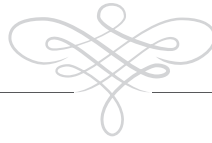
Antiprogressismo

Podem ser apontados como exemplos de antiprogressismo toda a conduta e todo o posicionamento ideológico de resistência a vetores de mudança que, em retrospectiva, reconhecemos terem vingado por se patentarem no plano da realidade histórica como aspetos característicos, e por vezes mesmo definidores, de épocas mais tardias. Tendo desse modo vingado, e de acordo com o apotegma que ensina ser a história escrita pelos vencedores (notaremos de seguida que essa condição implica sempre a possibilidade da reescrita), tais vetores de mudança granjeiam tipicamente um prestígio que os preserva da controvérsia e os alça ao plano do incontestável, do familiar e até do canónico. A caução da respeitabilidade, ainda quando não intenta ou não alcança converter-se na presunção da inevitabilidade do triunfo das forças instauradoras do novo, derroga automaticamente os antiprogressistas que se opõem a essas dinâmicas, condenando-os ao estatuto de amaldiçoados da história, sobretudo a partir do momento em que se dá, na consciência do homem ocidental, a naturalização da apologia do progresso – atingindo, nas suas formas mais extravagantes, como que uma idolatria da marcha ascensional das gentes e das coisas – decorrente da crença iluminista nas capacidades pragmáticas, morais e cognoscitivas de uma razão capacitadora, libertadora e redentora.

Reportar o conceito de antiprogressismo a atitudes de resistência a uma mudança que, todavia, se consuma traz consigo consequências que é vantajoso

explicitar desde já. Em primeiro lugar, e como foi antecipado acima, se a história é escrita pelos vencedores, também é verdade que Clio é uma musa volúvel, podendo a dignidade dos corifeus do progresso ser revogada aquando do refluxo da maré. Uma vez que, em muitos dos casos mais salientes, não existem motivos intrínsecos para diminuir o papel histórico de um determinado indivíduo, incidentalmente sujeito a esse qualificativo de ignomínia, mas estão simplesmente em jogo opções e pressupostos axiológicos que, quando escrutinados, se revelam estranhos ao objeto do juízo, porque fundados num contexto diverso, um antiprogressista pode, mediante reinterpretção e revalorização, eximir-se ao seu estatuto de excomungado e ver-se reintegrado numa visão positiva do passado. Quantas leituras e contraleituras se não fizeram já do grande arquiteto do absolutismo que foi Pombal, ora demonizando-o como implacável protagonista de uma política de intolerância, ora incensando-o como paladino da modernização da sociedade portuguesa! O facto é que as personalidades mais ricas são – perdoe-se a redundância – as mais multifacetadas, e reapreciar o seu perfil e o seu papel é parte integrante do trabalho de memória que garante a construção e a atualização de um indispensável sentido de identidade coletiva. De resto, mudam-se os tempos, mudam-se as verdades...

Nesta perspetiva, e tendo em conta a facilidade que há em, unilateral e apressadamente, encarar as manifestações de oposição ao progresso como formas de irracionalismo histórico, aplicam-se aos entendimentos pouco discriminativos e falsamente objetivistas (que na realidade não são senão intencionalistas) do conceito de antiprogressismo as especificações expostas a propósito do conceito de antifuturismo (Antifuturismo),



concernentes à necessidade metodológica de um correto enraizamento na história, tanto quanto possível isento de juízos preconceituosos.

Em segundo lugar, e insistindo na ideia da leitura e da escrita, sublinhe-se um aspeto já implicado no ponto anterior: a qualidade não apenas construída, mas simplificadora do estatuto de antiprogressista, com frequência assente num consenso social e institucionalmente promovido (em cujo contexto a academia e a escola desempenham um papel de relevo), do qual procedem a cristalização e a vulgarização de certas imagens, desse modo incrustadas como estereótipos. Ora, a entronização de um estereótipo acarreta sempre um empobrecimento da imagem preconizada. Um exemplo maior, no âmbito do tema que aqui nos ocupa, é o Velho do Restelo camoniano. Sendo muito conhecido, o respetivo episódio de *Os Lusíadas* (IV, 94-104) tende, sem dúvida, a ser mal recordado. A figura do Velho, reverberando no falar corrente, glosada no discurso do jornalismo de opinião como motivo que não é dos mais fungíveis, terçada como arma de arremesso no combate político, é amiúde evocada como símbolo de uma atitude passadista, temerosa, encolhida, quase imbecil. No entanto, mesmo uma análise pouco ambiciosa do poema deixa perceber que a composição da personagem é mais complexa e mais subtil. O Velho não é uma encarnação da senilidade, mas da prudência. Relatando ao Rei de Melinde as circunstâncias da partida, o próprio Vasco da Gama confessa ter-se sentido “Cheio dentro de dúvida e receio” (IV, 87). No seu todo, é de grande pungência a cena oferecida por Camões. Saíam as gentes à rua. Mães, esposas e irmãs proferiam palavras “De amor e de piadosa humanidade” (IV, 92), vindo o Gama a decidir abreviar a cerimónia da despedi-

da, não por aquelas atitudes serem irrazoáveis, mas para poupar os marinheiros à evidência da sua razoabilidade. Aliás, o medo dos familiares acentua a percepção da ousadia – quer no sentido negativo de *hybris*, quer no sentido positivo, associado à coragem e à aventura – que assiste à viagem dos nautas. É sobre este pano de fundo que assoma o Velho, “de aspeito venerando” e “experto peito” (IV, 94). A descrição é inequivocamente apreciativa, e maior fundamento confere às palavras da personagem o facto de quem assim o descreve não ser outro que não o próprio comandante da flotilha. Denuncia o Velho a glória e a fama como falsos ídolos. Temos de enfrentar o ismaelita, alerta. Com um inimigo às portas, como compreender que se vá em demanda de outro? O corolário surge na estância de abertura do canto seguinte, onde o Gama se refere ao “velho honrado”, sem que sejamos constrangidos a detetar qualquer condescendência no epíteto.

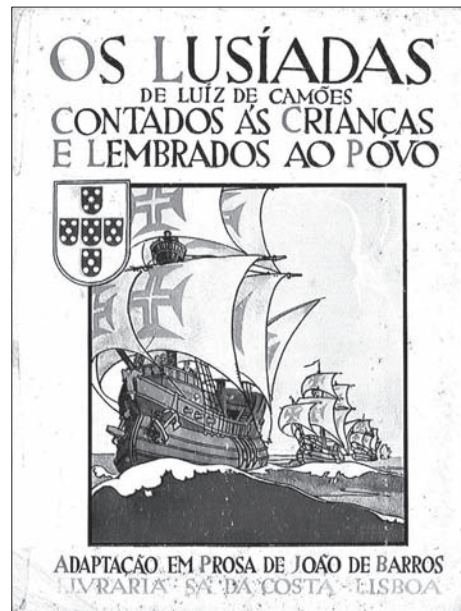
Mais, e colocando agora o problema no plano dos protocolos discursivos subjacentes à escrita e à interpretação do poema épico: a lógica da epopeia de maneira nenhuma obriga ao detrimento da estatura moral dos antagonistas. A heroicidade dos Troianos contribui para a glória dos Aqueus vitoriosos, e Aquiles, confrontado com Príamo, verte lágrimas sobre o cadáver de Heitor, numa solidariedade de homens que reciprocamente respeitam a sua grandeza, pondo de parte a cólera, mas partilhando a dor.

É curioso registar o modo como se apropria do Velho do Restelo a adaptação de João de Barros, dita “quase literal”, intitulada *Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões, Contados às Crianças e Lembrados ao Povo* (1930?). Transparece no título o propósito de endoutrinar os mais novos e de confirmar a nação na posse de um património identitário. Quanto à partida

dos barcos de Lisboa, o adaptador sumaria a emoção dos que ficam, já pejados de saudade, e a fala do Velho, porém não se coibindo de acrescentar um comentário de teor adversativo: “Mas esquecia o velho do Restelo que somos um povo de marinheiros. E não queria também lembrar-se de que o bom nome e a honra de Portugal exigia que levássemos ao fim a empresa começada” (BARROS, 2012, 7, 49). Assim, num claro exercício manipulatório, tacitamente justificado por ser o poema “a Bíblia da Pátria” (*Id., Ibid., 7*), imputa-se ao Velho um argumentário falacioso, eivado de má-fé: ele esquece deliberadamente os valores mais importantes. Segundo este estreitamento da liberdade interpretativa, o antiprogredista é um antipatriota, e a interpelação lançada aos navegantes carece de qualquer seriedade. O impacto de semelhante modulação, produzida numa obra que foi editada perto de 70 vezes e teve traduções em várias línguas, é incomensurável.

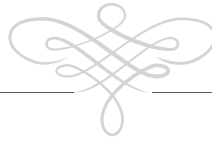
Como terceira e mais óbvia advertência de carácter geral, observemos que a análise das instanciações do antiprogredismo impõe o escrúpulo de inquirir, a respeito dessa atitude de resistência, contra e em nome de quê e/ou de quem ela se declara. Trata-se, mais uma vez, de um preceito metodológico que evita deixar as individualidades do passado numa nebulosa onde se torna inviável apreciar o recorte das suas motivações e dos seus pontos de vista.

À guisa de ilustração deste preceito, revela-se operatório focar a discussão do antiprogredismo numa grande conjuntura de crise (quer dizer, de esgotamentos, de escolhas e de reinícios), situada na passagem do séc. XVIII para o XIX, período no qual justamente se localiza o influxo de ideias iluministas a que acima aludimos. Nessa conjuntura, desenhada após o desaparecimento de um



Capa de *Os Lusíadas* de Luís de Camões, de João de Barros (1881-1960).

Carvalho e Melo e de um Pina Manique (e, no plano internacional, subsequente à Revolução Francesa), ocorrem, em sucessão veloz, as invasões do território metropolitano pelos exércitos napoleónicos, o exílio da família real no Rio de Janeiro, a chegada do corpo expedicionário britânico e a regência de Beresford, a Revolução de 1820, a assunção do título de Imperador do Brasil pelo príncipe D. Pedro e a outorga da Carta Constitucional, a cisão no seio dos Braganças, a autocracia miguelista, a Guerra Civil e, finalmente, já nos anos 30, a instauração de um regime liberal com certo grau de estabilidade. No limiar de tão conturbado período, emerge uma constelação de autores que – sem que, todavia se lhes possa atribuir sistematicidade e coordenação estratégica, pois que não há notícia de que formassem uma frente unida de escritores agenciados – se destacam como porta-vozes de um conservadorismo político que não



hesita em reivindicar-se de alta integridade moral, patriótica e mesmo religiosa. Confrontados com a desagregação das estruturas que formavam ou sustentavam a sociedade do *Ancien Régime* em Portugal, homens como Fr. Fortunato de São Boaventura, José Agostinho de Macedo e Francisco Bento Maria Targini saem à liça, tendo do lado oposto João Bernardo da Rocha Loureiro, José Liberato Freire de Carvalho, Hipólito José da Costa, Vicente Pedro Nolasco da Cunha e alguns vultos preponderantes da geração seguinte, entre eles Almeida Garrett. Formando estes intelectuais uma rede de inter-relações sob o signo da militância e do conflito ideológico, mostra-se sobremaneira estimulante atender ao modo como mutuamente se elegem e se entrequalificam os antagonistas. Trata-se de um jogo de reciprocidades pelo qual, a nossos olhos, e na própria dinâmica da alteração, os contendores se definem a si mesmos e aos outros como campeões do antiprogressismo e do antitradicionalismo.

Esta constatação deixa adivinhar, de resto, um ponto de alcance geral para o nosso tema: que os posicionamentos e os apodos de antiprogressista e antitradicionalista são sempre relativos. São como espelhos que se encaram. Postos perante o positivo do negativo e o negativo do positivo – como poderemos distingui-los, objetivamente? Submetidos a um enfoque inverso, cabem também nesta resenha do antiprogressismo os exemplos de antitradicionalismo (↗Antitradicionalismo).

É sonoro adversário das ideias novas Fr. Fortunato de São Boaventura, que vem a ser estreme apoiante do despotismo miguelista e arcebispo de Évora. Em 1808, dá a lume o *Quadro da Infame Conducta de Napoleão Bonaparte, para com os Diferentes Soberanos da Europa desde a Sua Intrusão no Governo Francez*, panfleto

de John Peltier traduzido por intermédio do francês (tratando-se de facto de um original anglo-saxónico), que anota profusamente no vezo de increpar o primeiro cônsul e futuro imperador. Do ano seguinte data *A Religião Offendida pelos Seus Chamados Protectores ou Manifesto das Injurias Que o Governo Francez Intruso em Portugal Ha Feito á Religião Catholica Romana e aos Seus Ministros*, de teor consonante. Mas é sobretudo a partir da instauração do nosso primeiro liberalismo, com a Revolução de 1820, que o cisterciense dá rédea solta à pena, para assinar periódicos como *O Punhal dos Corcundas* (1823-24), *O Mastigoforo* (1824, 1829) e *A Contra Mina* (1830-32). Tomando a franco-maçonaria como alvo privilegiado, crisma de pedreiros, de modo virtualmente indiscriminado, todos os que alinham nas fileiras contrárias: os vintistas, os liberais, os afrancesados. Incansável, afirma no último periódico citado, em 1831, que, se “tivesse a eloquência, e a virtude de [s]eu Pai S. Bernardo”, pregaria “uma Cruzada contra as Luzes do Século, muito piores que a barbaridade Maometana” (SÃO BOAVENTURA, 1830-31, n.º 8, 12). Mais desenvolvidamente, e nesse mesmo ano, formula em termos expressivos a sua convicção de fundo, que o aproxima do conservadorismo de um Edmund Burke, o mais célebre opositor britânico dos desmandos políticos inspirados pelos *philosophes*: “É indisputável, e demonstrado até à evidência, que nós os Realistas (segundo a confissão dos mesmos Pedreiros) vivemos em um mundo inteiramente diverso do em que eles vivem: [...] Nós abraçados com os Séculos queremos aquilo, que quiseram nossos Maiores, e com que foram venturosos; eles querem uma ordem de coisas, que só existe na sua imaginação, e que apenas aparece no mundo começa com ela a desordem”



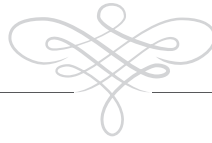
(SÃO BOAVENTURA, 1831, I, 104-105). De um lado, a caução dos séculos; do outro, a ordem congeminada que origina o caos. O passo ocorre numa obra cujo título denota o seu intento irónico: o *Novo Vocabulário Filosófico-Democrático Indispensável para Todos Que Desejem Entender a Nova Língua Revolucionária*, traduzido do italiano de “D. Lourenço Thiuli” (de facto Lorenzo Ignazio Thiulen), obra em despique “contra o moderno Filo-sofismo” e que visa pôr a nu “a língua republicana democrática” (*Id., Ibid.*, 5, 11), acusando os progressistas daquilo que hoje apelidaríamos de revisionismo.

Como Fr. Fortunato, o P.^c José Agostinho de Macedo é campeão de um tradicionalismo que rejeita a maçonaria e todas as veleidades de carácter liberal. Como aquele, também Macedo nega o carácter despótico do regime que defende e imputa os mais variados crimes e impiedades à facção contrária. Cultor de prosa virulenta, Macedo toma a iniciativa de criar e redigir diversos periódicos, à semelhança do autor precedente: entre outros, *O Desaprovador* (1818-19), *A Tripa Virada* (1823), *A Besta Esfolada* (1828-29, com um número inédito em 1831), *O Desengano* (1830-31). São repositórios de invetivas contra os “corcundas”, onde patenteia o seu temor de que o progresso não equivalha senão a corrupção, e onde elege como adversário dileto João Bernardo da Rocha Loureiro, jornalista no exílio e partidário do liberalismo. Aliás, não é despidendo realçar que o facto de dirimirem razões (e não raro trocarem sarcasmos e insultos) na praça pública por excelência que é a imprensa periódica é sintomático de tão profunda mudança dos tempos que nessa mesma atuação se entrevê não serem os propagandistas conservadores, em absoluto, antiprogressistas como que acantonados na orla da sua época, já que a adesão a esse veículo é ela mesma um sinal de moder-

nidade, própria de uma circunstância que deixou de ser lícito definir por referência a uma nação política fechada, circunscrita aos limites de uma elite. Ao invés, assiste-se à emergência de uma opinião pública, e nem Fr. Fortunato nem Macedo se alheiam desse processo. Acresce que o periodismo não é apenas suporte, mas também objeto da reflexão e da intervenção, que ao usá-lo o molda e o valida, sem que os progressistas tenham disso o exclusivo.

Atentemos na prolongada contenda que opôs Macedo a Loureiro. Situando-se os dois autores em posições políticas irreduzivelmente opostas, verifica-se num o receio, no outro a expectativa que se projeta sobre as consequências cívicas e morais do periodismo; em ambos uma preocupação com a cultura de que se alimentam os Portugueses, e mormente com a sua língua; em ambos, implícita se não explicitamente, o reconhecimento de que o advento de uma imprensa periódica forte, livre e influente corresponde a um desenvolvimento civilizacional novo e certamente significativo. Macedo exprime o seu desagrado com a nova sociedade emergente nas páginas de *A Besta Esfolada*, em que empreende a denúncia dos absurdos da imprensa exilada, que difundia entre os Portugueses o credo liberal. A presença em Inglaterra antolha-se-lhe perigosíssima, pelo contágio de costumes que reprova (↗Antibritanismo). Tendo esse país já efetuado a sua revolução agrária, “que pastos, que verdes, que anafas acham a Besta, e Bestinhas naqueles fertilíssimos campos?”, pergunta-se no n.º 5 do jornal (MACEDO, 1828-29, n.º 5, 1).

No desdobrar do léxico da “besta”, Macedo explora um imaginário embebido no livro do Apocalipse e que faz prolongar no desfecho do poema herói-cómico *Os Burros*, onde, em tom amargo, transpõe a fantasmagoria escatológica do poema de



Alexander Pope *The Dunciad* para a situação portuguesa coetânea. Em *Os Burros*, cuja primeira edição data de 1812 e que foi revisto pelo autor para reedições publicadas em 1827, 1835 e 1837, o jornalismo é apontado como um instrumento da deusa Sandice, da traição à independência e à cultura pátrias, sendo os homens da imprensa colocados a par dos poetas, dos tradutores, dos académicos, dos pintores, dos cientistas, dos homens do teatro – todos medíocres nas respetivas atividades, todos, ainda por cima, imorais. Para alvo principal, Macedo escolhe Rocha Loureiro, que vemos ser coroado pela Sandice como o mais estúpido entre os estúpidos. A João Bernardo e aos seus sequazes – que são metamorfoseados em burros no culminar da obra – é cometida a missão de estender o domínio da Sandice a Portugal, último bastião anti-revolucionário e anti-francês. No canto III, os seguidores daquela bizarra deidade reúnem-se para determinar qual a melhor maneira de desempenhar a incumbência. Uma personagem sugere o teatro, confessando-se autora de certas obras “Por quem digno me fiz de açoite e força” (v. 323); outra, uma epopeia a louvar quem quer que vença os conflitos do momento; outra, traduções que trazam “o império da ignorância” (vv. 456-457); outra, finalmente, apresenta e vê aprovada a ideia da criação de um novo periódico, intitulado *O Bacio*, que tem a vantagem de poder albergar a realização de todos os planos anteriores. Vem, entretanto, a concluir-se que será desnecessário o novo jornal, na medida em que a Sandice já tem o reino conquistado, graças à ação do periodismo liberal corrente.

Atestam o cariz antitético da obra, ainda, os lances em que Macedo, nomeado por alguns burros e pela própria Sandice, se inscreve no universo ficcional como adversário maior, qualificado como “monstro” temível que empunha um exemplar

de Juvenal (canto II, vv. 1208-1210), destinado à fama “se tiverem preço” um dia “a crítica, o juízo/Entre os homens de bem” (canto V, vv. 743-745), “Só do que é natural Macedo amigo” (canto IV, vv. 261). O poema encerra e encena, pois, o seu próprio contraditório – e a sua natureza de contraditório –, atribuindo autoridade a Macedo pela voz dos antagonistas.

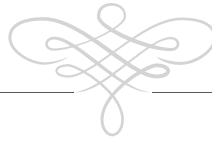
Se Macedo responsabiliza os periódicos pela degenerescência do reino, discorda frontalmente dele o causticado Rocha Loureiro. De sua autoria, *O Português*, publicado em Londres entre 1814 e 1826, não continuamente embora, porque o sucesso da revolução vintista permitiu, ainda que precariamente, o regresso à pátria, é um dos mais extensos e interessantes jornais do exílio liberal. Aí mostra Loureiro apreciável fôlego de analista dos acontecimentos da época, de polemista, até de doutrinador político, mais raramente de crítico e comentador literário. Um tema recorrente é o imperativo de habilitar de formação cívica a generalidade dos cidadãos e de os dotar de informação que os capacite para a intervenção na sociedade de homens livres e participativos que se pretende instaurar em Portugal, findo, como se espera que seja em breve, o período negro do presente. Neste quadro, é atribuído ao próprio jornalismo um papel de primeiro plano na fundação da sociedade liberal, que pressupõe a participação na *res publica* de uma massa alargada de cidadãos. Naturalmente, a liberdade de imprensa é um objetivo por cuja consagração legal não se inibirá o jornalista de fazer campanha. Interessante é notar o modo por que a experiência do confronto direto com as realidades britânicas – como que a abrir uma linha de pensamento que fará da Inglaterra, ao longo do século, um modelo das instituições representativas, das liberdades, da participação

cívica – suscita a adução do exemplo inglês, se não como instituto a copiar, pelo menos como padrão para avaliar das necessidades próprias: “Em Inglaterra, isso que se chama Constituição, e só é um agregado de poucas leis, com bastantes formas, fundadas em costumes e tradições, existe, com varia fortuna, de tempos imemoriais: pode dizer-se, que essa Constituição, tal qual, existe como as montanhas de Gales, por a coerência gradual de suas partes, e pelo peso dos séculos, que lhe cimentou os elementos. É parte fundada em feudalismo; e estou certo, que se agora a fizessem de novo os Ingleses, não haviam escolher tão ruim base, que é tão contrária à liberdade. Esta não depende aqui da forma aristocrática; mas está fundada em outras leis, que não têm nenhuma relação com a casa dos Lords, como são, liberdade d’imprensa, processo por Jurado, independência dos Juizes, e favor e justiça dos processos. Portanto, como se agora constituem de novo os Portugueses, razão têm de extirpar abusos antigos, e se dar uma Constituição, como a tiverem por mais acomodada à liberdade e suas necessidades, cuja possam chamar sua” (LOUREIRO, 1821, XII, n.º 67, 23). É este mesmo apropriar-se da realidade estrangeira, quando o modelo estrangeiro em causa é de feição liberal, e este desígnio mesmo de divulgá-lo no espaço dos periódicos, em tom mais ou menos apologético, que tanto repugna a José Agostinho de Macedo. Ao mesmo tempo, assinale-se uma singular simetria: se o conservantismo de Fr. Fortunato e de Macedo não os impede de recorrer à imprensa periódica quando se trata de pugnar pela sua causa, também o progressismo de Loureiro encarna dinâmicas de modernidade que, na medida em que invocam o exemplo britânico, não dispensam estribar-se numa tradição multissecular.



Francisco Bento Maria Targini (1756-1827).

Enquanto Macedo põe a ridículo Loureiro como asno supremo, Loureiro volta-se para outro apóstolo do absolutismo, Francisco Bento Maria Targini, tesoureiro-mor de D. João VI em terras brasílicas, que em 1819 faz publicar uma tradução anotada do poema filosófico de Pope “An essay on man” – dir-se-ia, por coincidência ou não, que aplicando a um autor caro a Macedo os métodos de mobilização ideológica de originais estrangeiros praticados por Fr. Fortunato. Na dedicatória (ao Rei) que encabeça um pesado aparato crítico, Targini frisa que “a Educação pública depois das revoluções da França, pelo espírito de uma liberdade mal entendida e de uma igualdade quimérica, tem tido grande quebra entre nós”, pelo que o “sistema de Ética” popeano pode ministrar-se como uma panaceia para tal enfermidade (POPE, 1819, I, pp. XIII, XIX). A tarefa de verter a obra constitui, pois, mais um serviço prestado à nação pelo alto funcionário, que aliás não perde a oportunidade para fazer a apologia da manutenção da ordem e, em particular, do regime monárquico.



A esta espécie de manifesto legitimista responde Rocha Loureiro descarregando sobre Targini todo um arsenal de acusações e de desdêns. Numa série de artigos no *Portuguez*, fustiga Targini por pedante e incompetente. Declara-o tão pouco idóneo na qualidade de tradutor como a cuidar do erário: seria, num capítulo como no outro, dado a malversações. A pouco e pouco, vai proverbializando o nome do conselheiro, taxando de “targinadores” os que enriquecem ilegitimamente à custa do Estado. Apostando-se em descredibilizar o tradutor no foro pessoal como no político, no moral como no literário, Loureiro insinua a falsidade das profissões targinianas de patriotismo e fidelidade ao Rei, aludindo à sua ascendência italiana e à hipocrisia que lhe mina a aparente severidade de costumes. De resto, como definitiva estocada do seu exame do *Ensaio sobre o Homem*, sentencia que Targini não compreendeu o poema de Pope, que é na realidade um compêndio de deísmo, e que, portanto, errou rotundamente o tradutor ao pretender incutir como salutarífico as suas doutrinas.

Neste último ponto, não deixa Loureiro de recuperar argumentos que o pensamento de Pope fez levantar no seu próprio século, e pode a verosimilhança de tais reservas ter contribuído para que o muito invetivado Targini se visse votado a um talvez imerecido esquecimento. De forma semelhante, poucos se mostram hoje familiarizados com a figura de Fr. Fortunato, mesmo entre os estudiosos da cultura portuguesa, e Macedo foi objeto em data recente de uma obra que, subintitulando-se *Uma Biografia da Infância*, em nada minora a antipatia que de há muito lhe tem sido dedicada. Confirmação, se precisa fosse, de que os antiprogressistas tendem a ficar do lado de fora quando os triunfadores da história se sentam à secretária para escrevê-la.

Bibliog.: BARROS, João de, *Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões, Contados às Crianças e Lembrados ao Povo*, adaptação em prosa de João de Barros, ilust. André Letria, Barcarena, Marcador, 2012; CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, org. António José Saraiva, Porto, Figueirinhas, 1978; FERREIRA, António Mega, Macedo. *Uma Biografia da Infância*, Porto, Sextante, 2011; LOUREIRO, João Bernardo da Rocha, *O Portuguez ou, Mercurio Politico, Commercial, e Literario*, Londres, W. Lewis, 1814-25; MACEDO, José Agostinho de, *A Besta Esfolada*, Lisboa, na Typ. de Bulhões/na Imprensa Regia, 1828-29; *Id.*, *Os Burros*, 5.^a ed., Porto, Livraria Cruz Coutinho, 1892; POPE, Alexander, *Ensaio sobre o Homem de Alexandre Pope*, trad. Francisco Bento Maria Targini, barão de São Lourenço, 3 vols., Londres, Officina Typographica de C. Whittingham, 1819; SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, *A Contra Mina. Periodico Moral, e Politico*, Lisboa, na Imprensa Regia, 1830-31; *Id.*, *Novo Vocabulario Filosofico-Democratico Indispensavel para Todos Que Desejem Entender a Nova Lingua Revolucionaria, Escrito em Italiano e Traduzido em Português*, 2 vols., Lisboa, na Imprensa Regia, 1831-32; SILVA, Jorge Bastos da, “Pope in Portugal: translation, criticism, controversy”, *Revista de Estudos Anglo-Americanos/A Journal of Anglo-American Studies*, n.º 6, 2003, pp. 49-69; *Id.*, *Tradução e Cultura Literária. Ensaios sobre a Presença de Autores Estrangeiros em Portugal*, Porto, Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa/Afrontamento, 2014; TENGARRINHA, José, *Nova História da Imprensa Portuguesa. Das Origens a 1865*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013.

JORGE BASTOS DA SILVA



Antiproprietarismo

O antiproprietarismo é uma corrente que pode ser identificada, a partir do séc. XIX, como um conjunto de concepções contrárias a um determinado entendimento da propriedade privada, tendencialmente associado à formação deste conceito nas sociedades capitalistas. Importa, no entanto, esclarecer que esta corrente não é contrária ao direito de propriedade privada, uma vez que as várias concepções existentes se referem a este direito como necessário, embora discutam a sua titularidade e extensão. De salientar ainda que as correntes a que faremos referência não se autointitulam antiproprietaristas, mas têm um património comum ideológico de crítica da propriedade privada. A análise efetuada resulta, assim, da aceitação deste pressuposto.

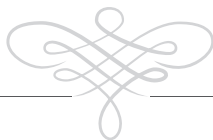
Para a compreensão do direito de propriedade importa ter em consideração a evolução que ocorreu nos conceitos associados a este direito, os quais foram acompanhados de produção doutrinária que nos impede de centralizar a propriedade num único conceito. Reportamo-nos aos conceitos de propriedade individual, propriedade privada, propriedade familiar, propriedade coletiva e propriedade pública, só para destacar os mais relevantes. Para a presente análise, centrámo-nos na propriedade privada, pese embora a evolução histórica deste direito tenha resultado da conjugação dos conceitos mencionados.

Na análise do direito de propriedade privada, não ignoramos a relevância atribuída por Tony Honoré à relação entre o conceito abstrato de propriedade pri-

vada e os princípios observados em cada ordem jurídica para designar o direito de propriedade. Entendemos, no entanto, que esta análise não deve ser desenvolvida aqui, uma vez que nos debruçamos sobre concepções cujos alicerces teóricos se centram na própria legitimidade da propriedade privada como instituição jurídica, à margem dos regimes específicos criados.

São vários os entendimentos existentes a propósito do direito de propriedade ao longo da Idade Média e da Idade Moderna, cujo interesse é indiscutível. O direito romano recebeu o direito de propriedade nas suas instituições jurídicas, adotando uma visão ampla dos seus poderes, que incluía o poder de uso, fruição e percepção de utilidades. A propriedade quiritária foi inicialmente apenas reservada aos cidadãos romanos, com aplicação restrita a Roma, tendo a sua admissibilidade sido progressivamente alargada, em consequência da receção do direito romano em todo o Império. Considerava-se, no entanto, que este poder tinha limitações, nomeadamente em matéria de bens imóveis. Os germanos conceberam a propriedade dividindo-a em propriedade individual mobiliária e imobiliária, centrando-se em duas noções sobrepostas da propriedade comum: a propriedade do clã e a propriedade da família. A evolução do direito de propriedade nos sécs. X e seguintes foi no sentido do desmembramento do direito de propriedade, ocorrendo uma diminuição dos direitos do senhor da terra, assumindo-se o tenente como o verdadeiro proprietário.

Recordando os antecedentes dogmáticos deste direito, verificamos que na doutrina aristotélica a propriedade ocupava uma posição subordinada no governo da cidade, contrariamente à alimentação, aos ofícios, ao armamento, ao culto e à jurisdição, sendo estes elementos essenciais diferenciados da propriedade propriamente



ditada. Como refere Miguel Nogueira de Brito, a propriedade em Aristóteles é a causa eficiente da cidade, sendo o viver bem a causa final, e a causa formal uma organização social tão efetiva quanto seja possível. A defesa da propriedade em Aristóteles é essencialmente de natureza privada, encarada como o poder do dono da casa sobre os bens externos, sendo, portanto, um dos instrumentos necessários ao governo da casa. S. Tomás de Aquino entende, por seu turno, a propriedade como pertencente ao direito natural, admitindo que esta possa ser comum quando exista necessidade. O elemento comum das concepções medievais de propriedade centra-se, portanto, na defesa da propriedade privada dependente da ideia de comunidade originária de bens.

Outro contributo importante para a compreensão do direito de propriedade passa pela leitura da posição franciscana, que procede à diferenciação entre o uso e a propriedade, contrariando a herança romanista que identificava *proprietas* e *res*. As duas concepções existentes acerca da propriedade privada vão, portanto, circunscrever-se, como refere Miguel Nogueira de Brito, à concepção mais antiga, que interioriza no proprietário a vertente comunitária, e à concepção moderna, que o identifica como agente da sua liberdade individual.

A Revolução Francesa marca o início da suposta libertação da propriedade, pela abolição dos encargos que a oneravam desde a Idade Média, fazendo regressar alguns dos conceitos defendidos pelo direito romano, nomeadamente a propriedade plena, livre e individual. A Declaração dos Direitos do Homem de 1789 define a propriedade como um direito natural, inviolável e sagrado, reconhecendo ao proprietário a livre disposição dos seus bens. Posteriormente, a Assembleia Constituinte francesa procurou suprimir o feudalismo

vigente, abolindo a justiça senhorial, as servidões e os direitos banais ainda existentes.

Circunscrevemos a nossa análise aos autores que, de forma consistente, esgrimem argumentos adversos a um determinado conceito de propriedade privada, posições que são mais facilmente identificáveis no séc. XIX, em que vemos surgir a justificação da propriedade com base no trabalho, em contraposição ao conceito de propriedade privada do liberalismo. De salientar que os movimentos de natureza social que vão analisar o conceito de propriedade com base no trabalho merecem especial atenção. Estas novas concepções vão atacar a propriedade liberal, mencionando que é o próprio trabalho que produz a propriedade, não podendo esta, por isso, ser possuída por uma classe em particular. Destacamos, a este respeito, a posição de Karl Marx, que considera que a propriedade dos meios de produção pela classe burguesa é uma forma de expropriação de trabalho humano. Este é inclusive um elemento determinante na construção marxista da propriedade, que defende a abolição da propriedade privada como condição para a cessação da subjugação do trabalho alheio. Marx considera que a apropriação da propriedade privada por uma parte significativa da sociedade conduziu à inexistência desta propriedade por parte do proletariado, submetido à escravatura. Importa, aliás, mencionar que Marx, ao elaborar a sua noção específica de propriedade privada, recorda os modelos pré-capitalistas em que havia coincidência entre o proprietário e o trabalhador, situação que manifestamente não sucede quando se debruça sobre a realidade histórica descrita em *O Capital*, que afasta a propriedade originária do trabalhador. Em consequência, define o comunismo não pela abolição da propriedade em geral, mas pela abolição da propriedade burguesa, como refere no seu *Manifesto*: “Mas a moderna propriedade privada



burguesa é a representação última e mais conseguida da produção e apropriação dos produtos baseadas na luta de classes, na exploração de umas pelas outras. Neste sentido, os comunistas podem sintetizar a sua teoria numa única frase: abolição da propriedade privada” (MARX e ENGELS, 1997, 28).

Proudhon vai criticar o entendimento que sufraga que é o trabalho que justifica a propriedade, invocando duas ordens de argumentos: por um lado, a ideia de que a propriedade sobre o produto do trabalho não implica a propriedade sobre a matéria de produção, por outro lado, o reconhecimento de que o trabalho faz surgir a propriedade sobre o produto do trabalho, devendo este princípio valer para todos os trabalhadores. Este autor defende, portanto, a existência de um direito de posse individual assente no trabalho, sem se comprometer com os fundamentos para a rejeição da propriedade. A este respeito, refere que a propriedade é “um direito natural, necessário, inerente ao trabalho, inseparável da qualidade de produtor” (PROUDHON, 1975, 98).

Karl Marx aceita algumas das premissas defendidas por Proudhon, criticando a construção liberal de propriedade e defendendo a propriedade do trabalhador relativamente ao seu trabalho. Em consequência, rejeita o conceito de propriedade privada capitalista, visto esta fundar-se na exploração do trabalhador, ao qual deve ser reconhecida a propriedade dos meios de produção geradores do seu trabalho. Marx entende que, se a apropriação dos meios de produção pelos trabalhadores se torna impossível pelo sistema capitalista criado, é indispensável abolir a propriedade privada sobre o capital. Outro elemento relevante da construção marxista assenta na crítica ao entendimento da propriedade privada como fator de realização da personalidade humana, aspeto

que será posteriormente desenvolvido por Hegel. Nesta construção, argumenta-se que a propriedade privada não pode ser entendida como um elemento da realização da personalidade, já que ela impede o próprio funcionamento da liberdade como princípio fundamental. Marx advoga ainda a expropriação da propriedade fundiária e o emprego das rendas fundiárias para certas despesas do Estado, a aplicação de impostos progressivos, a abolição do direito sucessório à percepção da herança e a confiscação da propriedade de todos os emigrantes e rebeldes.

Também Friedrich Engels se debruçou sobre a importância da propriedade privada na formação de instituições como a família e o Estado, concluindo que a estrutura doméstica promove a desigualdade jurídica e social entre os cônjuges, vindo a monogamia a promover a concentração da riqueza num dos elementos da estrutura familiar, o marido. Por seu turno, a mulher é colocada numa posição de subserviência, dependente do marido. Desta forma, a desigualdade jurídica resulta de uma desigualdade económica assente na estrutura patriarcal da família, em que a direção da casa perde a sua natureza pública, tornando-se um serviço privado. Este autor refere que a supremacia atribuída à propriedade privada sobre a propriedade comum é outros dos fatores de decadência da estrutura social monogâmica. Em consequência, advoga ser necessário afastar o que apelida de escravatura doméstica da mulher, criando a igualdade jurídica entre os cônjuges, o que apenas poderá ser alcançado com a integração da mulher na vida pública, que, por sua vez, passa pela eliminação da qualidade da família singular como unidade económica da sociedade. Este autor transpõe, portanto, para a família os conceitos de propriedade privada e de propriedade comum, ao considerar que a supremacia adquirida pela



propriedade privada conduz à dominação masculina, o que é gerador de uniões fundadas em pressupostos económicos fortemente desigualitários. Neste sentido afirma: “aquilo que, porém, decididamente desaparecerá da monogamia são todos os caracteres que nela foram impressos do seu surgir das relações de propriedade” (ENGELS, 1986, 103). A propriedade privada de um dos sujeitos, que assume a posição de domínio, é novamente criticada por ser elemento gerador de desigualdade, promovendo-se a propriedade comum como o instrumento reparador de possíveis injustiças sociais.

Nas principais teses apresentadas, verifica-se, assim, a existência de um elemento comum: a crítica da propriedade privada pelos efeitos gerados na estrutura social e económica. Não é a propriedade que é condenada como instituição, mas a sua titularidade e os conteúdos que lhe estão associados. Em consequência, há uma teorização da sua construção, entendendo-se que a forma como a sua afetação for realizada deve atender aos próprios interesses dos elementos da estrutura social/familiar.

Bibliog.: BRITO, Miguel Nogueira de, *A Justificação da Propriedade Privada numa Democracia Constitucional*, Coimbra, Almedina, 2008; ENGELS, Friedrich, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Lisboa, Avante, 1986; GLISSEN, John, *Introdução Histórica ao Direito*, 2.^a ed., Lisboa, FCG, 1979; HONORÉ, Tony, *Making Law Bind, Essays Legal and Philosophical*, Oxford, Oxford University Press, 1987; MARX, Karl, *Sociedade e Mudanças Sociais*, Lisboa, Edições 70, 1974; *Id.*, *O Socialismo Científico*, 2.^a ed., Lisboa, Estampa, 1975; *Id.*, *Manuscritos Histórico-Filosóficos de 1844*, Lisboa, Avante, 1994; *Id.*, e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Avante, 1997; PROUDHON, Pierre-Joseph, *O Que É a Propriedade?*, 2.^a ed., Lisboa, Estampa, 1975.

MÍRIAM AFONSO BRIGAS

Anti^{ti}protecionismo

O protecionismo é entendido habitualmente como um conjunto de regras e de práticas empregues pelos governos com o objetivo de impedir a concorrência estrangeira num mercado nacional (seja de bens, de capitais ou do trabalho). Mesmo que o termo “protecionismo” seja utilizado atualmente sobretudo de forma depreciativa, ao contrário de outros termos análogos (“despessismo”, “estatismo”), pode assumir uma justificação teórica ou, pelo menos, uma racionalização. Com efeito, na história portuguesa não tem faltado quem defenda de forma articulada e consequente o protecionismo, quer na procura da autarcia, quer como estratégia desenvolvimentista de crescimento de sectores nascentes, quer como necessidade para impedir um saldo negativo da balança comercial, quer como necessidade para conservar ou ampliar as receitas fiscais. Aliás, grande parte do discurso económico português desde o séc. XVI até meados do séc. XX é orientada precisamente por estes quatro motivos. Autores rotulados como “mercantilistas”, “fisiocratas”, “clássicos” ou “socialistas” concordam na necessidade de proteger pelo menos alguns sectores da economia portuguesa. Mesmo o discurso desenvolvimentista, que vigorou nos sécs. XVIII e XIX, especialmente neste último, defendia algumas políticas protecionistas, justificadas pelo interesse nacional.

É necessário, todavia, sublinhar que a partir do séc. XIX o discurso económico é predominantemente antiprotecionista. Os autores mais significativos não



hesitam em condenar o protecionismo e em considerá-lo contrário à boa economia. Aliás, é precisamente neste contexto que o substantivo “proteção” assume uma conotação negativa, que ainda persiste. Porém, a generalidade destes economistas renuncia a condenar o protecionismo de forma absoluta. Como observa Cardoso, no séc. XIX, “o problema de se saber se um autor é genuinamente protecionista ou coerentemente livre-cambista deixa de fazer sentido” (CARDOSO, 2001, 80), uma vez que, a partir de 1800, quase todos os autores reconhecem que os contextos político, administrativo ou produtivo podiam justificar a concessão de certas formas ou determinados graus de proteção. Note-se que estamos a abordar a proteção das economias nacionais contra a concorrência externa (sobre as limitações à concorrência ver a entrada ↗Antiestatismo).

O tema da proteção da economia portuguesa ganha expressão no início do séc. XIII, altura em que a legislação portuguesa manifesta preocupação com a saída do reino de mercadorias como os cereais e os metais. A partir do ano de 1253, o alealdamento (ou seja, a obrigação imposta a cada mercador de exportar um valor equivalente ao importado) tornou-se lei, que era aplicada por um desenvolvido sistema de alfândegas, orientado sobretudo pelo objetivo de impedir a saída de metais do reino (↗Antidespesismo). Este sistema não foi questionado. Nos gravames apresentados em Cortes, que constituem um bom repositório das ideias económicas em vigor entre os sécs. XIV e XV, não se regista qualquer contestação sobre os direitos de importação de produtos estrangeiros. Pelo contrário, nas reuniões de Lisboa (1413, 1455, 1456 e 1459) e de Évora (1472, 1473) leem-se apelos ao reforço das limitações impostas aos estrangeiros.

A expansão no Atlântico sul, e depois no Índico, e a política intransigente de *mare clausum*, ampliaram este quadro protecionista, que raras vezes foi desafiado. A primeira perspetiva crítica deste sistema pertence ao veneziano Cà Masser, que aconselhou o Rei de Portugal a abrir o comércio a todos os mercadores estrangeiros, de forma a aumentar o volume do comércio e a receita fiscal. É provável que esta posição circulasse nos círculos comerciais portugueses, já que em 1544 Damião de Góis defenderia um sistema concorrencial no acesso às especiarias, ao invés de proteger o preço elevado. No entanto, há razões para crer que, no contexto quinhentista português, estas foram vozes isoladas, ou quase isoladas.

O discurso mercantilista do séc. XVII foi além do simples protecionismo alfandegário orientado para um saldo comercial favorável, entendendo que as tarifas podiam ser complementadas com outros instrumentos, como isenções fiscais e prémios, com o objetivo de substituir as importações feitas por fabricantes portugueses. O expoente máximo desta visão é Duarte Ribeiro de Macedo, no seu *Discurso sobre a Introdução das Artes no Reino* (1675), talvez o mais citado mercantilista português, que irá ter grande influência sobre as políticas desenvolvidas pelo conde da Ericeira (MACEDO, 1950, 185).

Seria errado relacionar o Tratado de Methuen, celebrado no ano de 1703, com o advento de alguma crítica ao protecionismo, já que a sua lógica era precisamente “proteger” os lanifícios ingleses e os vinhos portugueses da concorrência, tendo sido com este argumento que o Tratado colheu apoios de cada uma das duas potências; nas palavras de outro mercantilista, D. Luís da Cunha, o tratado fez-se “não cuidando mais o Parlamento outra coisa que não adiantar e animar as suas manufaturas” (PEDREIRA, 2001,



Luís de Meneses, 3.º conde da Ericeira (1632-1690).

66). No entanto, o século de Methuen reserva-nos algumas surpresas neste campo. As críticas mais abrangentes ao protecionismo devem-se a Estevão Álvares Bandeira, um negociante da praça de Lisboa ligado ao comércio com o Báltico. Partindo da complementaridade entre os recursos naturais das extremidades leste e oeste da Europa, Bandeira defende a eliminação dos direitos alfandegários entre os países envolvidos, e mesmo a liberdade de circulação de pessoas entre os países. As suas críticas versam sobretudo o protecionismo imposto pelas leis e pelas práticas de Holandeses e Ingleses, que Bandeira descreve como espantalhos. Partindo do princípio de que o comércio livre traria vantagens absolutas, Bandeira concebe mesmo uma união alfandegária europeia, e defende o estabelecimento de portos francos, de forma a estimular

o comércio dos Portugueses da Europa e da América, bem como a garantir a sua maior comodidade.

À medida que o pensamento clássico foi arribando às costas portuguesas surgiram mais críticas às disposições protecionistas. José da Silva Lisboa, o primeiro economista clássico português, denuncia com clareza o projeto autárquico: “O amor da independência nacional, e o desejo do extenso e geral emprego dos cidadãos, não deve precipitar a um governo iluminado ao absurdo e impossível projeto de concentrar no próprio território todos os ramos da indústria e comércio, e menos os daqueles países que têm decisivas vantagens naturais ou adquiridas nesses ramos”, concluindo: “mostra-se, assim, na teoria, como em prática, que a divisão do trabalho é igualmente benéfica aos particulares e às nações; e que a liberdade de comércio amplifica tanto a sólida grandeza e opulência dos Estados [...] como a contrária política arruína os impérios, e obsta ao progresso da civilização e filantropia”. Como lucidamente escrevia o mesmo autor a propósito da assinatura do tratado comercial de 1810, “fábricas que não se puderem suste[r], introduzir e prosperar com estes favores e incitamentos, manifestam que são impróprias ou prematuras nas circunstâncias do país” (LISBOA, 1993, 36-37). Mas os autores em questão não deixam de sacrificar estes princípios àquilo a que José Luís Cardoso chamou “critérios de oportunidade política”. Pode-se apontar a este respeito o exemplo de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, que enuncia o princípio do benefício mútuo das trocas comerciais, mas não deixa de apontar a existência de “comércio nocivo” (CARDOSO, 2001, 84, 87-88). Segundo Cardoso, em 1804 e em 1810, o argumentário contra a proteção e defesa do comércio livre foi aplicado ao serviço da racionalização da abertura dos



portos brasileiros aos Ingleses, uma medida que obedecia essencialmente a razões de ordem diplomática.

Durante o vintismo continuaram as críticas à proteção como contrapartida do elogio ao comércio livre. Soares Franco, lente e deputado das Cortes de 1820, afirmava que a proteção dos interesses industriais através de pautas aduaneiras favoráveis era contrária às “claras ideias de economia política” (*Id., Ibid.*, 99). Estas “claras ideias”, porém, enfrentavam obscuras realidades: a construção do Estado liberal implicava maiores recursos públicos e o intenso comércio internacional português oferecia uma oportunidade irresistível para obter as receitas necessárias. Um percurso intelectual sintomático é o de J. X. Mouzinho da Silveira, que defendia que o “sistema de proteção” tinha consequências ruins para o país. Num texto não datado, escrito por volta de 1825, afirmava a necessidade de “promover a introdução [...] de uma bem entendida liberdade no comércio, removendo gradualmente as restrições que sem utilidade alguma têm até agora embaraçado e entorpecido a marcha deste” (ALEXANDRE *et al.*, 1989, I, 907). No entanto, como platonicamente reconheceu este grande reformador, este “belo perfeito” não tinha lugar no xadrez político nacional.

José Acúrsio das Neves ironizou a respeito dos defensores ingênuos do protecionismo: “Iluminados estadistas nos têm provado com argumentos metafísicos, que para sermos ricos é necessário que sejamos pródigos, abrindo os nossos portos à indústria dos estrangeiros que fecham os seus à nossa indústria [...] e fizeram-nos ver como coisa demonstrada que nisso mesmo estava a nossa felicidade; porque pobreza multiplicada por pobreza deve dar riqueza”. A ironia de Acúrsio tem grande relevância porque se trata de um autor que reconhecia que o comércio in-

ternacional se fundava na reciprocidade e que defendeu o Tratado de Methuen. Embora, por princípio, fosse inimigo dos limites, Acúrsio aceita que haveria casos em que seria necessário recorrer ao “sistema proibitivo”, para que a indústria estrangeira não sufocasse à nascença os estabelecimentos fabris nacionais. Assim seria em Portugal: “[o proibitivo] não será bom sistema mas com ele é que as nossas fabricas nascerão, e prosperarão, e o mesmo tem acontecido nas outras nações” (NEVES, 1827, 43). Deste modo, os críticos das tarifas alfandegárias e da restrição à entrada de mercadorias estrangeiras foram entendidos como livrescos ingênuos, firmes na teoria mas ténues no realismo. Ao tempo em que Mouzinho ou Acúrsio escrevia, era evidente a disparidade entre os ideais liberais e as duras realidades da falta de competitividade internacional e dos *deficits* orçamentais.

Na déc. de 1830, a par do que acontece com vários países europeus, emerge um sector de opinião coerente contrário

Paul Methuen (1672-1757).





à orientação essencialmente protecionista dos principais governos. Em 1831, Ferreira Borges afirmava que “os direitos proibitivos e protetores são a ruína da [...] prosperidade” (ALMODÔVAR e CARDOSO, 1998, 67). Segundo Almodôvar e Cardoso, Ferreira Borges encabeça uma vasta frente de paladinos do antiprotecionismo com o argumento de que Portugal se deveria especializar na agricultura e obter as manufaturas do estrangeiro, posição que recorda o famoso princípio da vantagem comparativa enunciado por David Ricardo anos antes.

Esta posição foi articulada numa importante publicação periódica, *A Liga – Jornal de Interesses Económicos*. Editado pela Liga Promotora dos Interesses Públicos do País, nele pontificavam Cláudio Adriano da Costa e Policarpo Francisco Lima, redatores de vários artigos. Também autores e professores das associações comerciais de Lisboa e Porto se juntaram ao coro antiprotecionista. Porém, como indicou José Luís Cardoso, não obstante a considerável expressão em termos de publicações, tratava-se de posições politicamente pouco mobilizadoras. Em qualquer caso, “este mesmo liberalismo revelou alguma capacidade de influenciar a sociedade e o próprio sistema político”, sem nunca haver um programa próximo de uma liberalização radical (BASTIEN, 2009, 349).

Sintomaticamente, a principal polémica em torno do protecionismo versou sobre decisões políticas no estrangeiro, designadamente a aprovação de uma nova pauta alfandegária na França do Segundo Império. Em 1860, escrevendo contra o elogio do protecionismo de Fradesso da Silveira, Nogueira Soares proclama das páginas do jornal *Revolução de Setembro* que “proibir ou restringir a concorrência é proibir ou restringir os meios necessários à realização do homem, da sociedade e do governo”. Os argumentos contra os

protecionistas eram os que a economia clássica repetia desde o séc. XVIII: os preços altos (escassez de bens) e a falta de concorrência. De resto, Nogueira Soares acredita mesmo que o atraso português se explicava pelo excesso de tarifas: “Queremos a destruição completa do sistema protetor, porque estamos profundamente convencidos de que esse sistema é uma das principais causas do nosso atraso” (CARDOSO, 2001, 91). Semelhantes ideias presidem a numerosos projetos de liberalização multi ou bilateral do comércio, envolvendo sobretudo Portugal e Espanha.

Ao longo do séc. XIX, como faz notar J. L. Cardoso, e como os próprios economistas de Oitocentos alertavam, “a adesão ao liberalismo económico era quase sempre filtrada por critérios de interesse nacional” (*Id., Ibid.*, 99). De resto, o antiprotecionismo é um princípio frequentemente enunciado, mas as suas consequências benéficas nem sempre são plenamente compreendidas. Almodôvar e Cardoso notam mesmo que a teoria da vantagem comparativa, enunciada por Ricardo, não foi diretamente comentada pelos economistas portugueses do séc. XIX. Era voz corrente, *e.g.*, que a rápida prosperidade atingida por economias como a Itália ou os EUA se devia às elevadas tarifas concebidas para proteger as indústrias nacionais.

Uma espécie de síntese do antiprotecionismo do liberalismo português foi feita pela Associação Comercial de Lisboa em 1909. Esta Associação realizou um extraordinário relatório, que incluiu um amplo levantamento de dados sobre a economia portuguesa, com o objetivo de aferir os efeitos prejudiciais (ou não) do protecionismo.

Na sua análise, os relatores da Associação Comercial de Lisboa consideravam que vigorava em Portugal um proteccio-



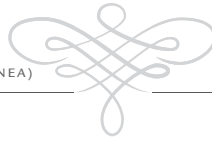
nismo cego que encarecia os produtos desnecessariamente e que protegia determinados sectores. Assinalavam ainda como inconvenientes do proteccionismo: a imobilização de capital, o encarecimento de salários e de matérias-primas para transformação, o aumento dos preços, a falta de estímulo do progresso tecnológico, a fuga de capitais da agricultura para a indústria, o facto de estorvar a assinatura de tratados, de favorecer o contrabando e a falsificação, de contribuir para guerras tarifárias, de encaminhar capitais para indústrias pouco competitivas, de favorecer a grande propriedade e a cultura extensiva no Alentejo, e de incitar à litigância e à concentração das cabeças numa especialidade como o direito fiscal e aduaneiro. Reconhecendo a utilidade das tarifas em três níveis – a segurança conferida a certas indústrias nascentes, a moralização do consumo (incluindo o desdém pelos produtos nacionais), e a receita pública através das tarifas elevadas –, a associação rejeita o princípio do proteccionismo, afirmando que “a proteção não seja tanta que suprima a iniciativa e o estímulo, molas reais do progresso” (ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE LISBOA, 1909, 82). De resto, as principais virtudes do proteccionismo não produziam resultados razoáveis: a receita das tarifas não chegava para cobrir o *deficit* e as indústrias nascentes em breve dispensariam a proteção pautal. Ainda assim, mesmo na Associação Comercial de Lisboa, a recusa do proteccionismo no campo das ideias coexistia sem problemas com a proteção a sectores nascentes específicos.

Uma posição interessante a este respeito é a de Ezequiel de Campos, que, não se mostrando um entusiasta da libertação dos movimentos comerciais internacionais (duvida mesmo de que os tratados comerciais conduzam a vantagens recíprocas), centra o seu antiproteccionismo no chama-

do proteccionismo frumentário. O seu argumento é o de que, ao permitir um preço elevado para o trigo produzido em Portugal, o proteccionismo frumentário desencorajava os investimentos necessários para desenvolver culturas intensivas com maior produtividade calórica por hectare, em especial a cultura do milho. A proteção tinha garantido um preço favorável aos produtores, mas que nem sequer tinha resultado na pretendida autossuficiência.

Tal como no séc. XIX, no séc. XX o proteccionismo também teve poucos defensores. O ambiente intelectual português não concedia grande importância às questões do comércio internacional e da balança externa. Ferreira Dias, um importante economista do Estado Novo, tenaz industrialista e engenheiro, manifestou uma posição contrária à proteção pautal excessiva, porque estava convencido de que esta conduzia à ineficiência da produção doméstica. As condições favoráveis garantidas pela entrada de Portugal na Associação Europeia de Livre Comércio (que tolerou uma certa proteção à indústria portuguesa), e mesmo na CEE, relegaram a questão da proteção pautal para um plano muito secundário.

Bibliog.: ALEXANDRE, Valentim *et al.* (orgs.), *Mouzinho da Silveira – Obras*, 2 vols., Lisboa, FCG, 1989; ALMODÔVAR, António, e CARDOSO, José Luís, *A History of Portuguese Economic Thought*, New York, Routledge, 1998; ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE LISBOA, *Situação Económica do País. Relatório da Associação Comercial de Lisboa ao Congresso Nacional de Lisboa*, Lisboa, Centro Typographico Colonial, 1909; BANDEIRA, E. A., “Arbítrio de Estevão Álvares Bandeira acerca de reformas a realizar em Portugal e no seu império colonial dirigido ao duque de Cadaval”, in MIRANDA, J., *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 215-242; *Id.*, “Carta a Pedro o Grande datada de 7 de agosto de



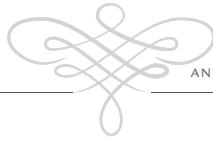
1724”, in MIRANDA, J., *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 199-204; *Id.*, “Carta a Pedro o Grande datada de 15 de agosto de 1724”, in MIRANDA, J., *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 204-214; BASTIEN, Carlos, “A integração europeia vista pelos economistas portugueses – uma perspectiva de longo prazo”, *Análise Social*, vol. XLIV, n.º 191, 2009, pp. 337-359; CARDOSO, José Luís, *Pensar a Economia em Portugal: Digressões Históricas*, Lisboa, Difel, 1997; *Id.*, *História do Pensamento Económico Português – Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; FRANCO, Francisco Soares, *Ensaio sobre os Melhoramentos de Portugal e do Brasil*, Lisboa, Imprensa Régia, 1821; GODINHO, Vitorino Magalhães, “Portugal no começo do século XVI: instituições e economia. O relatório do veneziano Lunardo da Cà Maser”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 4, 1979, pp. 75-88; LISBOA, José da Silva, *Escritos Económicos Escolhidos (1804-1820)*, org. António Almodôvar, 2 vols., Lisboa, Banco de Portugal, 1993; MACEDO, Jorge Borges de, *Problemas de História da Indústria Portuguesa no Século XVIII*, Lisboa, Associação Comercial de Lisboa, 1950; MARQUES, A. H. de Oliveira, *Das Invasões Germânicas à “Reconquista”*, in MARQUES, A. H. de Oliveira, e SERRÃO, Joel (orgs.), *Nova História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Presença, 1996; NEVES, Acúrsio das, *Noções Históricas, Económicas, e Administrativas sobre a Produção, e Manufatura das Sedas em Portugal, e particularmente sobre a Real Fabrica do Suburbio do Rato, e Suas Annexas*, Lisboa, Imprensa Régia, 1827; PEDREIRA, Jorge, “Agrarismo, industrialismo, liberalismo: algumas notas sobre o pensamento económico português, 1780-1820”, in CARDOSO, José Luís, *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 63-83; *Id.*, “Cunha, Luís da (D.)”, in CARDOSO, José Luís (org.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, p. 66-69; SOUSA, Armindo, *As Cortes Medievais Portuguesas. 1385-1490*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

Anti^oprotestantismo (Época contemporânea)

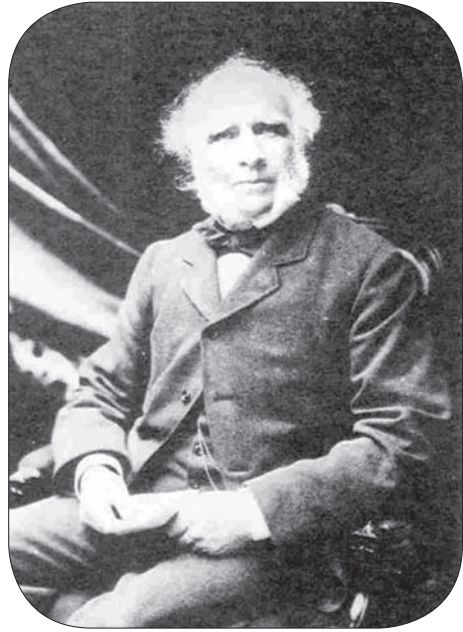
A história do antiprotestantismo em Portugal é complexa, coexistindo a explícita e veemente recusa quanto à entrada das várias confissões protestantes no país com uma certa abertura à sua instalação no território, sendo que, por motivos de índole diversa, a presença simultânea de uma maioria católica e diversas minorias protestantes, embora com um número de fiéis relativamente reduzido, não deixou de representar um enorme desafio, tanto para as autoridades civis como para a hierarquia da Igreja Católica. A Revolução Liberal, nomeadamente, constituiu-se como palco de ambas as conceções – a de combate ao protestantismo e a da sua aceitação –, sendo o séc. XIX o momento em que a própria Constituição autoriza os cultos dissidentes. O caso madeirense é exemplo deste confronto, que parece ter sido alimentado não menos por protestantes que por católicos: a difusão evangélica de Robert Reid Kalley, teólogo protestante escocês, suscitou enorme polémica. Apesar de a Lei da Separação da Igreja e do Estado reconhecer igual liberdade de culto à Igreja Católica e às restantes confissões religiosas, o problema antes mencionado adentrou pelo séc. XX – século que conheceu também a promessa do carácter benfazejo do ecumenismo, se bem que nem sempre corretamente entendido, de que é exemplo o Oitavário pela Unidade dos Cristãos.

Recuperamos e reorganizamos aqui o valioso trabalho, muito detalhado e cuidado, sobre o antiprotestantismo em



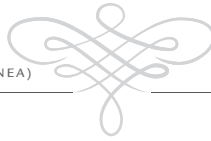
Portugal do historiador João Francisco Marques, de saudosa memória, que no-lo tinha legado em bruto para esta obra dicionarial. Trata-se de uma segunda parte, que se expressa mais multifocalmente no ataque ao movimento da Reforma, podendo-se denominar com mais propriedade antiprotestantismo, sendo que a primeira parte do seu trabalho configura mais um claro antiluteranismo (↗Antiluteranismo).

Árduo e longo será o caminho da tolerância até à aceitação legal das Igrejas protestantes no seio da sociedade portuguesa. O olhar estrangeiro sobre o que se passa no terreno, mesmo ao dobrar o séc. XVIII, pode ver-se nas anotações de Carl Israel Ruders, pastor sueco, em sua *Viagem em Portugal* (1798-1802), e de Link, sábio alemão, na visita a Lisboa (1799), as quais permitem descortinar como as transformações se verificavam por arrastamento da presença das colónias forasteiras e da ocupação militar inglesa ocasionada pelas invasões napoleónicas. Todavia, é digna de registo a observação de Ruders, na carta xxxvi, em que, após lembrar serem os hereges residentes em Portugal pejorativamente chamados protestantes, acrescenta: “É certo que os estrangeiros neste país não têm direito a queixar-se da falta de tolerância nas manifestações da vida social; no entanto, estou convencido que a gente do povo, e até mesmo as classes mais elevadas, sobretudo as mulheres, alimentam uma secreta aversão contra todos os indivíduos que não professam a religião católica, principalmente quando os veem abster-se das práticas religiosas, que obrigam a certos sacrifícios e privações” (RUDERS, 1981). Lenta, mas palpavelmente, ia-se fazendo a mudança. Assim, logo em 1800, permitia-se um culto eucarístico de reformados suíços na capela da Memória, junto a Belém; e, no tratado anglo-português de 1810, os resi-



Robert Reid Kalley (1809-1888).

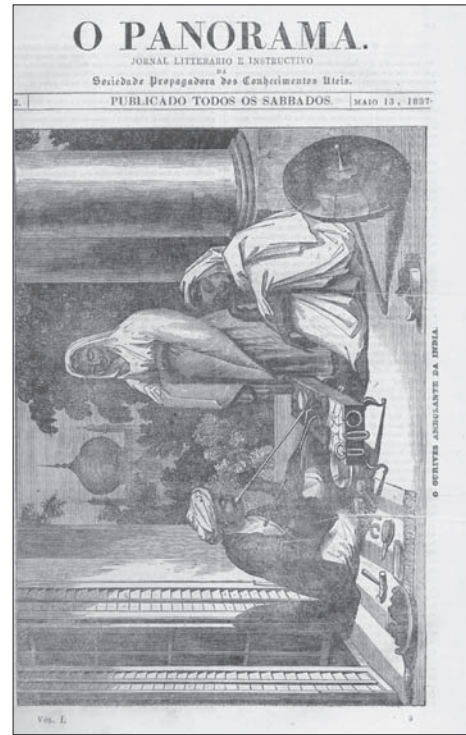
dentes britânicos no país eram autorizados a possuir lugares de culto, desde que não fossem reconhecíveis pelo seu aspeto exterior. A Revolução Liberal vintista foi, certamente, um marco de viragem com simultâneo recrudescer da militância católica antiprotestante. Aprovada em Cortes, a Constituição Portuguesa de 1822 reconhece o direito à existência de cultos dissidentes (art. 17.º); e, embora a Carta Constitucional de 1826 acusasse menos tolerância, estatuiu que ninguém fosse perseguido por motivos religiosos uma vez que respeitasse a religião do Estado, a católica, apostólica, romana (art. 145.º), e garantia às comunidades protestantes radicadas no país poderem celebrar os seus cultos particulares “em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (art. 6.º). Contudo, só o triunfo da ofensiva dos liberais em 1834 pôs termo ao preocupante bloqueio que, desde 1828, a ditadura miguelista impusera. A liberdade de culto, ainda que



com restrições, assegurada na legislação vai adquirindo consistência frente à atuação algo tolerante dos governos liberais e à influência de uma elite intelectual contrária ao férreo predomínio do pensamento cristão ortodoxo, reflexo dos ventos que varriam a Europa racionalista, apesar de mantido o vínculo institucional da aliança entre o trono e o altar e do catolicismo ser a religião do reino oficialmente protegida. Desta forma, saíam beneficiados o proselitismo e a difusão das confissões evangélicas no país: Almeida Garrett, em *Portugal na Balança da Europa* (1830), lamenta que o reino se mantenha isolado da corrente religiosa tolerante com base no protestantismo; Midosi, no seu *Manual do Cidadão* (1834), defende a liberdade das crenças religiosas; a revista *O Panorama* (1837), dirigida por Alexandre Herculano, elogia as escolas dominicais de orientação protestante e o ensino da Bíblia que ministram; o metodismo mostra-se ativo no país; George Barrow, agente da Sociedade Bíblica de Londres, em itinerância por terras portuguesas a caminho de Espanha, distribui exemplares da Bíblia em Évora e Elvas; a capela anglicana lisbonense da Estrela é solenemente sagrada; o presbiterianismo radica-se em Lisboa com certa solidez. Estes são, no entanto, sintomas alarmantes para a hierarquia católica que instrumentaliza o zelo das camadas populares praticantes e do poder político conservador, em ordem a muscular uma acentuada reação antiprotestante.

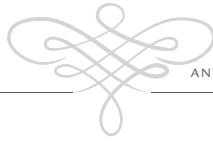
A TOLERÂNCIA ILUMINISTA E A PERSEGUIÇÃO NA MADEIRA

A repressão da liberdade de opinião e de consciência no consulado policial do intendente Pina Manique, em maré de crescente influência maçônica e dos ideais da Revolução Francesa, se contribuiu para o



Capa de *O Panorama*, n.º 2,
13 maio 1837.

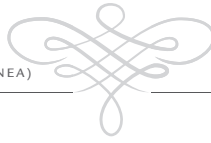
reforço da união entre o absolutismo e a Igreja, manteve o povo em respeitoso temor, obediente à ordem estabelecida. Será, no entanto, de atender a que as necessidades espirituais das legações diplomáticas acreditadas no país, das famílias de militares após a vinda do luterano conde de Lippe (1762) e dos estrangeiros residentes, sobretudo comerciantes burgueses não católicos, exigiam uma assistência religiosa própria. Assim aconteceu em 1773, com a chegada a Lisboa do pastor Muller, vindo para pastorear a comunidade luterana alemã. Aliás, já antes, talvez mesmo em 1725, fora permitida a abertura de um cemitério britânico. Por seu lado, o canonista e jurisconsulto António Ribeiro dos Santos, que animou com os seus escritos o pensamento político setecentista, pugnava por uma tolerân-



cia para com etnias e confissões religiosas diferentes, propícia a uma coexistência social pacífica. Numerosos “exemplos domésticos” do passado mostravam ter a intolerância conduzido a efeitos a serem-se não repetidos, como lembrava em certo passo de *A Verdade da Religião Cristã*, pois haviam feito “desertar a muitos dos nossos para irem abraçar o judaísmo e o protestantismo na Suíça, na Holanda e Inglaterra”. Isso não implicava, porém, que não sustentasse, em seu discurso apologético, ser a verdade do catolicismo “necessária absolutamente na ordem da salvação eterna”, embora o não fosse “por si só [...] na ordem pública do Estado” (SANTOS, 1787), e bem assim o seu monopólio no plano da propaganda religiosa. Foi a situação da realidade histórica portuguesa da viragem para o movimentado séc. XIX, que conhecerá no primeiro quartel acontecimentos fraturantes, desde as invasões francesas à ocupação inglesa e à Revolução de 1820, a encaminhar a nação para o liberalismo, o que fez o investigador José Esteves Pereira sublinhar: “A influência do estrangeiramento cultural não deixava, por outro lado, de pesar no comércio de ideias religiosas, designadamente nas imediações dos grupos sociais em que o canonista convive” (PEREIRA, 1983). De registar é o caso madeirense. Se o bispo da Diocese do Funchal, D. Lourenço de Távora, alertava em 1615 para a “fé inficionada” dos estrangeiros desembarcados na Madeira, o Inglês John Ovington, capelão anglicano que conhecia o meio religioso e social da ilha da Madeira e por lá passara em 1689, emitia um juízo excessivamente não lisonjeiro sobre os Jesuítas do Colégio do Funchal e os cônegos da Sé, de medíocre nível intelectual (CARITA, 2013, 107). A invasão inglesa do início do séc. XIX, a título de proteção e defesa, mais justificada e militarmente consistente ao voltarem

os britânicos em 1807, vigorou até 1814, ocupando para quartel das guarnições o edifício do antigo Colégio jesuítico de S. João Evangelista, onde estava instalado o Seminário, transferido para o pequeno Mosteiro Novo, e o Convento das Clarissas da Encarnação, que desalojaram, indiferentes aos protestos levantados. O contingente não chegava a 1500 homens, sendo veemente a discordância do ilustrado vigário capitular D. Joaquim de Ataíde em carta dirigida à Rainha, então no Rio de Janeiro, a denunciar e a lamentar a usurpação do comando inglês, escrevendo ser inaceitável que “um pequeno número de tropa ocupe os mesmos lugares em que se acomodavam muitos milhares de homens”. Acrescia, ainda, a falta que desta forma ficava a haver de “uma casa de educação para aqueles que se não destinam à vida eclesiástica”, com flagrante míngua de instituições para a mocidade da ilha da Madeira, razão por que os pais “ou mandam seus filhos a Londres, ou ficam sem instrução alguma, sendo aliás esta terra muito fértil em talentos”. Contudo, o que fez crescer o repúdio de eclesiásticos e da população, bem notório em 1812, ao falar abertamente de profanação, foi a celebração do culto anglicano nas igrejas católicas da Madeira, com saliência na igreja do Colégio, e na pequena capela do Convento da Encarnação (*Id., Ibid.*, 242-246).

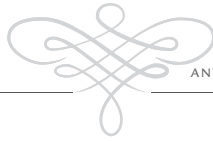
A resiliência continuava, porém, latente, quando chegou ao arquipélago, em 1839, Robert Reid Kalley (1809-1888), médico escocês e habilitado teólogo protestante, que se tornou o continuador de uma evangelização de resultados promissores. Eleito, em 1842, conselheiro-presbítero da comunidade funchalense da Igreja Escocesa, existente desde 1822, fervia em zelo de atrair ao redil protestante os naturais da Madeira, na esteira do que em Portugal se verificava: Helena



Madeirenses protestantes na Quinta da Ameixoeira, em Santo António da Serra.

Boughton, em Lisboa; George Robinson, em Portalegre; Diogo Cassels, em Vila Nova de Gaia – secundados pelo valor dos colportores na difusão de exemplares da Bíblia que a Sociedade Bíblica de Londres espalhava sem custos por todo o país. Chocado com o quadro de pobreza, precárias condições de higiene, analfabetismo, prática religiosa rude e rotineira que na Madeira encontrava, o cirurgião Kalley aprende português e, autorizado a exercer medicina, desenvolve uma atividade social despida de intuítos lucrativos, em particular junto dos mais carenciados. Recebido o sacerdócio, complementa esta ação benemerente com o ministério de pastor. Ao tempo, a Diocese do Funchal encontrava-se sem bispo católico residente, D. Francisco José Rodrigues de Andrade (1821-1833), que o regime liberal afastara por ser miguelista, estando a governá-la durante 10 anos um vigário capitular. De notar que, abolida a escravidão e dada a estagnação do preço do vinho, o Novo Mundo abriu destinos eco-

nómicos atraentes à emigração do povo da Madeira. Robert Kalley publicou, em 1843, o folheto “Uma exposição de factos”, em que procurava “explicar e a seu jeito as Sagradas Escrituras” e propagar doutrinas ofensivas e contraditórias aos dogmas essenciais da religião católica, apostólica, romana. Manuel de Santa Ana de Vasconcelos (1798-1851), leigo, ao considerar o impacto que a propaganda evangélica ia tendo sobre os católicos do arquipélago, que achava abusivo e maléfico, saiu à estacada, em 1845, em polémica resposta ao panfleto de Kalley: escreveu *Revista Histórica do Prosilytismo Anti-Catholico Exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley, desde 1838 até hoje*, opúsculo de 92 páginas, sem o nome do autor estampado. No entanto, a ação filantrópica e o combate ao analfabetismo de Robert Kalley mereciam da edilidade público encómio. Crescia, porém, a animosidade do clero católico, que, desde 1844, contava com um novo prelado na pessoa de D. José Xavier de Cerveira e Sousa, mas



apenas por um lustro, sendo as comunidades protestantes vítimas de perseguição. Alguns fiéis evangelistas chegam a sofrer lamentáveis violências e, à saída da missa dominical de 9 de outubro, na porta da Sé do Funchal são queimados, como em auto de fé, exemplares da edição protestante da Bíblia, enquanto outros passam a ser escondidos nas cinzas das lareiras, fazendo-se também reuniões de culto em locais clandestinos. Durante duas semanas de graves turbulências, escreve François Guichard, verificam-se brutalidades várias, destruições, julgamentos sumários, prisões e excomunhões, perante a colaboração forçada e ante a passividade das autoridades locais (GUICHARD, 1993, 166). As perseguições de exaltados católicos madeirenses concorreram para levar perto de um milhar de ilhéus a refugiar-se no Brasil – onde Kalley, a residir no Rio de Janeiro desde 1855 até 1872, funda a Igreja Reformada Fluminense – e nos Estados Unidos, onde organizam, na ilha da Trindade e no Illinois, comunidades presbiterianas. A 30 de outubro de 1846, o bispo do Funchal publica uma pastoral em que pede às suas ovelhas que agradeçam ao Senhor tê-las libertado da heresia, sem que, no entanto, toda a sementeira houvesse sido arrancada. As plantações das Antilhas, as Baamas, a ilha Trindade, os Estados Unidos, o Brasil e outras regiões recolheram muitos prosélitos protestantes – calcula-se que perto de 1000 – mercê desta diáspora social e religiosa. Kalley e o pastor Hewilson, que fora para a Madeira a fim de organizar os núcleos já enraizados, tiveram de abandonar os seus portos e deixar a ilha. Radicados noutras paragens, pode afirmar-se que em terras de Vera Cruz, da América e em várias outras se criaram viveiros de missionários, pastores e colportores que alimentaram o proselitismo protestante mesmo em solo português.

A promulgação do Código Penal de 1852, contrariando a Carta Constitucional em vigor, mas a que a Rainha D. Maria II juntou o Ato Adicional, elimina o livre exercício de religião acatólica e proíbe, debaixo de severas sanções, “as tentativas de fazer proselitismo contra a religião do Estado”, conduzindo ao encerramento da capela que o evangelista espanhol Gómez y Tovar abrira na capital. Em intervenção de 1855 na Câmara dos Pares, o marquês de Valada protesta contra a difusão de “traduções de várias obras péssimas que ofendem a moral e que desacatam as leis sagradas num país católico”, numa referência aos folhetos de propaganda e às Bíblias editadas pela Sociedade Bíblica londrina, verberando ainda, sem mencionar nomes, o procedimento do pastor Tovar, “um protestante que propaga doutrinas antirreligiosas, e até se dirigiu a um digno Par do Reino pedindo-lhe que empregasse os meios ao seu alcance a fim de que triunfassem as ideias protestantes!” Assiste-se depois à prisão de colportores, ativos agentes da Sociedade Bíblica de Londres, que espalhavam exemplares da Sagrada Escritura de Norte a Sul do país. É o caso de Manuel de Sousa Vieira, um torna-viagem de terras brasileiras, onde se convertera à Igreja Reformada, que no arcebispado de Braga irrompia nos recintos dos santuários de peregrinação, como o do Bom Jesus, vindo a ser espancado pela população; denunciado em 1864, foi condenado a dois anos de prisão. Vítima de semelhante punição foi Manuel Francisco da Silva, sentenciado a dois anos prisão pelo crime de vender Bíblias em Lamego, tendo o causídico Custódio José Vieira publicado, acerca dos processos judiciais de ambos, *Liberdade de Consciência* (1867), que ao tempo conheceu certo impacto. João de Alenquer é outro exemplo significativo desta atividade: durante 28 anos, calcorreou o país

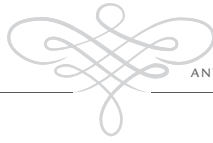


como colportor bíblico, vendo-se sujeito às mesmas penas. De novo nas Cortes, em agosto de 1868, o deputado Carlos Testa protesta contra “o desassombro e afouteza” da propaganda da Sociedade Bíblica e a atmosfera de condescendência face aos cultos evangélicos então a surgir, que tendiam “a destruir o princípio da auto-ridade em matéria de religião”; e, meses depois, interpela o Governo a propósito das atividades protestantes em crescimento. O Governo, presidido por Sá da Bandeira, tinha como ministro do Reino D. António Alves Martins (1868-1871), bispo de Viseu, de ânimo conciliador e de grande prestígio político, que apresentou, sem resultado, um projeto de reforma constitucional, contemplando a liberdade de cultos. Na região do Porto, movimentavam-se alguns gaienses apostados em favorecer o culto reformado, conseguindo que, em outubro de 1868, fosse aberta a capela de Torne (Vila Nova de Gaia), em que pontificaria durante largos anos Diogo Cassels (1844-1923), perante a viva desaprovação do bispo da Diocese, D. João de França Castro e Moura (1863-1868), um dos mais encarniçados opositores das Igrejas cristãs evangélicas. Na cidade invicta, no início da déc. de 1870, o cidadão António de Matos, de confissão presbiteriana e naturalizado americano, inaugura um culto metodista num salão alugado pelo cônsul Fletcher, na Pç. de S.^{ta} Teresa, sofrendo uma provocação de ultramontanos que se traduziu em assaltos com pedradas e tiros.

REAÇÃO AO RÉVEIL OITOCENTISTA: A PASTORAL DO CARDEAL D. AMÉRICO E A POLÉMICA SUSCITADA

A segunda metade do séc. XIX continuou a conhecer aceras lutas ideológicas, confrontos doutrinários, perturbações político-partidárias, ataques estrangeiros

à soberania portuguesa no ultramar e uma ativa contestação republicana para derrube da monarquia. De entre vários outros factos de menor impacto, sistematizem-se três como balizando a mudança do *status quo* entre a maioria católica e a tímida minoria protestante, sendo de salientar a atitude manifestamente agressiva daquela na pregação, na imprensa e na conduta generalizada dos fiéis. Com efeito, a implantação crescente dos cultos evangélicos, de iniciativa e incremento forasteiro, avoluma-se a partir de vários fatores: da propaganda itinerante de agentes da Sociedade Bíblica nos meios urbanos e rurais; da supressão das ordens religiosas, com a síndrome dos egressos; do Concílio Vaticano I, convocado por Pio IX, que define os dogmas da infalibilidade pontifícia e da Imaculada Conceição; do Ultimato inglês de 1890 e da concomitante intensificação da militância antimonárquica. O primeiro é marcado em 1864 pela iniciativa da Sociedade Bíblica de Londres, que já antes havia enviado catecismos e livros, ao abrir em Lisboa, na R. dos Fanqueiros, um depósito das suas publicações. Para a difusão recrutaram prosélitos, o que logo provocou veemente denúncia da parte católica, estampada sem descanso na imprensa afeta. O Lazarista P.^c Sena Freitas, vigoroso polemista coevo, aproveitou, *e.g.*, as afirmações de *lord* Shafetesbury, um dos principais impulsionadores dessa organização protestante, para, em 1875, sob o título “Programação da Bíblia”, contestar, na Semana Religiosa Bracarense, órgão officioso da Diocese, que tais traduções bíblicas exportadas de Inglaterra fossem “obra intelectual”, como pretendiam os autores, pois, em geral, eram péssimas e deturpavam o sentido do texto sagrado. De facto, estas versões não mereciam a aprovação da hierarquia católica. Desta circunstância nasceu a insistente

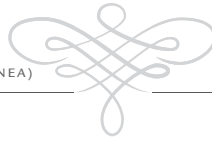


D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1830-1899).

advertência aos fiéis para verificarem se as edições da Bíblia que lhes chegavam às mãos traziam o *nihil obstat* do prelado diocesano do lugar da impressão, dado circular volumes de origem protestante. Assim sucedia com a tradução portuguesa seiscentista do P.^o João Ferreira de Almeida, que no Oriente apostatará, a qual não incluía os livros designados deuterocanônicos, e com a do teólogo iluminista P.^o Pereira de Figueiredo, Oratoriano da época pombalina. Acerca das falsificadas Bíblias abriu-se acesa polémica, que fez correr muita tinta dos lados evangélico e católico em jornais e folhetos de propaganda. Fortunato de Almeida escreve que os protestantes “começaram a usar a versão do Padre António Maria Pereira de Figueiredo, mutilada e sem notas” (ALMEIDA, 1968-1970, II-III). No entanto, os exemplares que se pretendiam distribuir em Angra de Heroísmo, em 1840 e 1842, possuíam, ao que pode ser comprovado, os textos integrais. De notar que a versão corrente do sacerdote da Congregação

do Oratório, em corretíssimo vernáculo, ostentava a indicação: “Da edição aprovada em 1842 pela Rainha D. Maria II com a consulta do Patriarca Arcebispo eleito de Lisboa”. Sabe-se que, entre 1809 e 1902, foram publicadas pela Sociedade Bíblica de Londres, em Inglaterra e em Portugal, 221.342 exemplares da Bíblia, e ainda 492.420 só do Novo Testamento, e 930.275 dos Evangelhos, das Epístolas e dos Atos dos Apóstolos, em separado.

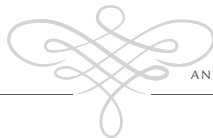
O segundo facto residiu no impacto que teve na religiosidade das populações o decreto de 30 de maio de 1834, que acarretou a extinção de 356 comunidades de frades e monges, cifrando-se em 5061 o número de religiosos professos tornados egressos, cuja maioria se transformou em clero diocesano, embora não poucos vagueassem de Norte a Sul do país, com liberdades fáceis de conjeturar. Os dogmas definidos por Pio IX, a juntar à publicação do *Syllabus* (1864) e da encíclica *Quanta Cura*, levaram a forte reação contra o designado ultramontanismo religioso que conduziu à secessão de diminuta fração de fiéis e ministros sagrados que, mantendo a denominação católica, instituíram uma comunidade eclesial autónoma com hierarquia e culto desligados da comunhão romana. Nasceu, desta forma, a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, de rito episcopaliano e, em 1880, de ligação anglicana. A proliferação de lugares de culto protestante oferecia também oportunidade para se recrutarem pastores entre os clérigos portugueses que iam deixando o catolicismo. Na déc. de 70, foram notórias as defeições de sacerdotes que passaram para as confissões protestantes, com o subsequente abandono do celibato e a opção pelo casamento civil. A imprensa ia dando conta de vários, pertencentes às Dioceses de Lisboa, do Porto, de Coimbra e da província: os presbíteros João Joaquim da Costa



e Almeida, José Inácio Pinheiro, Manuel Jerónimo Cordeiro, António Ferreira de Miranda, Manuel António Pereira Júnior, António Ribeiro de Melo, José Joaquim Rechouso, José Nunes Chaves, Manuel dos Santos Carvalho, Henrique Ribeiro Ferreira de Albuquerque, Guilherme Dias e Joaquim dos Santos Figueiredo, os três últimos conceituados oradores sagrados. Em 1892, a apostasia do P.^e Henrique Ribeiro, viseense e irmão do ministro do Reino, o poeta Tomás Ribeiro, tivera mesmo repercussão no Porto, onde subia ao púlpito com frequência. Contribuíra para badalar o caso, a defendê-lo, a apreciação de Camilo, estampada no preâmbulo da nova edição do poema “A delfina do mal”, que Tomás Ribeiro dedicara ao irmão em 1868, aproveitando para justificá-lo. Podia haver, subjacente à atitude da maioria dos ex-padres, a intenção de encontrar meios de sobrevivência, descompensados que se viram pelo abandono do ministério religioso, e a de tentarem obter, por intermédio do casamento civil, a legalização oficial de suas assumidas uniões conjugais e a legitimação dos filhos – tinham família a sustentar. A reação católica de condenação e repúdio, estigmatizando a deserção como sacrilégio e escândalo, repercutiu-se na imprensa afeta, nas pastorais dos prelados de Lisboa, de Braga, de Coimbra, de Beja, da Guarda, de Lamego e de Viseu, e em intervenções de parlamentares.

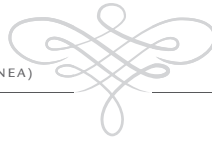
A intensificação do proselitismo das confissões evangélicas, bem evidenciado na abertura de locais de culto na região portuense – a episcopaliana do Salvador, a metodista do Mirante e a presbiteriana do Torne –, originou a publicação da polémica e assaz extensa “Instrução pastoral sobre o protestantismo”, datada de 30 de setembro de 1878, do bispo portuense cardeal D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1871-1899), que verbera a

mencionada defeção de padres católicos e a tendenciosa propaganda bíblica reformista patente na supressão de livros, passagens e na deturpação de textos da Sagrada Escritura, vertidos a seu modo por contrários às suas opiniões. Remetida aos párocos, a fim de ser lida na íntegra durante a estação das missas conventuais, constitui um extenso texto doutrinário, dividido em quatro partes e 35 parágrafos, onde se faz uma apologia do catolicismo, se refuta o princípio do livre exame e se denunciam os principais erros e males da heresia protestante. Por detrás de um intuito notoriamente comedido, mais preventiva que combativa, a *Instrução Pastoral* obedecia à imperiosa necessidade de marcar posição pública face ao avanço do evangelismo no coração da Diocese e a dois concomitantes problemas na circunstância associados: o escândalo da deserção de padres católicos para ministros do culto de Igrejas reformadas e o ostensivo abandono do celibato, coonestado pelo casamento civil. Numa referência explícita ao bispado portuense até então livre de semelhante contágio, assinala a penetração de uma dessas seitas reformadas que, “protegida pela cumplicidade de alguns, favorecida pela ignorância ou indiferentismo de muitos, à sombra da tolerância de todos, vai pouco a pouco e com mão oculta disseminando os seus erros”. E acrescenta, em tom de lamento, à vista do inquietante quadro: “Menos ditoso do que os nossos antecessores, já não contamos como eles, quantos diocesanos, outras tantas ovelhas do nosso retil, outros tantos filhos da igreja católica; e quis Deus experimentar-nos e permitir que aos incessantes trabalhos do episcopado portuense crescesse agora a atribulação moral de vermos que o indicioso e incansável adversário nos vai arrebatando número já grande de fiéis, levados uns na melhor boa-fé, arrastados outros



sabe Deus por que meios”. Apontando, como motivo desta ofensiva, os milhares de conversões anuais “ao catolicismo na Alemanha, na Inglaterra, nos Estados Unidos da América, onde o protestantismo imperava altivo”, vê-a como tentativa de compensação de quem entende “por boa represália contra a igreja Católica subtrair-lhe os seus fiéis portugueses”. Adverte, em claro aviso ao governo, que a dimensão política da rutura desta unidade dos espíritos pela crença não respeita só à religião, mas também ao Estado, pois “a ambos presta relevante serviço quem concorre para que os filhos da mesma pátria o sejam também da mesma Igreja”, doutrina aliás consagrada na Lei Fundamental do país, “quando declara que ‘a religião católica apostólica romana é a religião do Estado’”. Sem deixar de reconhecer “as exímias qualidades com que muitos dos protestantes se tornam recomendáveis e merecedores de estima”, deplora a atitude e dúvida da seriedade dos – em seu cômputo, poucos – ex-sacerdotes diocesanos que repudiaram o grémio eclesial a que pertenciam. Aludindo em geral a todos e aos que diretamente conhecia, respeitantes ao bispado do Porto, o prelado desta Diocese, na sua pastoral de 1878, trata-os de “desgraçados perjuros que levaram para o arraial inimigo o sacerdócio de nós recebido”, acrescentando: “não nos consente a nossa fé que acreditemos na convicção deles; não nos importa a torpeza dos motivos do seu proceder; não lastimamos a perda desses trânsfugas, nem invejamos a outrem por certo à Igreja Lusitana a aquisição deles: consigo mesmo levam o merecido castigo no desprezo da sua consciência e da dos próprios que os captaram”. O intento do documento pastoral, que *Instrução* se denomina, é tão-só animar a vontade e iluminar o entendimento dos diocesanos a fim de se preservarem do contágio

e “repelirem qualquer insidiosa tentativa” de “decrépitadas doutrinas, apregoadas como novas”, semeadas por estrangeiros que ignoram a língua, usos e costumes, índole, carácter e inabalável fidelidade dos Portugueses. Se as expressões dicotómicas são afirmações dogmáticas inequívocas, não poderá passar despercebida uma nota de ressaibo moderno, a refletir o influxo da mentalidade liberal coeva na rejeição explícita de meios coercitivos para atalhar o mal. Além disso, recusa invocar a observância da lei do Estado em defesa da religião, por contrariar a “homenagem a Deus o culto que não é voluntário e livre”, e porque ia alentar o adversário a entrincheirar-se “no presumido baluarte da liberdade da crença e inviolável direito da pessoa humana”. Prefere o recurso à prece e à persuasão, ou seja, ao confronto dialogante. A segunda parte é consagrada à “Defesa da autoridade da Igreja Católica”, que, em 18 séculos de existência, se tem mantido uma – o mesmo símbolo de fé, sacramentos, pastores e um só chefe espiritual –, santa, católica e apostólica. A terceira destina-se à “Refutação do erro fundamental do protestantismo: o livre exame”, que considera ilusória verdade, pois, onde há liberdade de exame, de crenças e obras, há por certo falsidade. A quarta e última versa sobre a “Refutação dos principais erros do protestantismo: males que eles produzem”, que pormenoriza no que respeita à presença real de Cristo na eucaristia; ao culto mariano, dos santos e à veneração das imagens; à existência do Purgatório e à necessidade de sufrágios pelos defuntos; à confissão sacramental; à indissolubilidade do matrimónio e à rejeição do divórcio; ao sacerdócio ministerial e ao celibato. Tudo é passado pelo crivo da controvérsia, num pautar dicotómico: Igreja e seita, verdade e erro, divino e humano, sagrado e profano. Na “Exortação

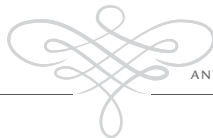


final”, pretende alertar os sentimentos religiosos dos diocesanos, estimular os deveres dos pastores e, como meios privilegiados para combater o protestantismo, incrementar a pregação, a catequese e o ensino confessional católico nas escolas.

O teor polémico que impregnava o documento prelatício provocou a saída de um folheto sob o título de *Resposta Que à Instrução Pastoral do Ex.^{mo} Bispo do Porto, D. Américo Dá o Padre Guilherme Dias*, posto de imediato a circular. O autor (c. 1844-1907), que fora sacerdote católico e pregador de nomeada, era, desde 1875, ministro da Igreja Metodista, em que entrara pela mão de Diogo Cassels, após fazer a sua abjuração pública na capela evangélica do Torne, em Vila Nova de Gaia, onde se mantinha. Invoca, como razão para entrar nesta polémica doutrinária que o constrange, pois sente o melindre da sua “situação individual de filho de pais, cujas crenças religiosas ainda infelizmente se circunscrevem e limitam na esfera da igreja romana”, o sentimento de “legítima e justa defesa”, convicto dos “erros do romanismo [e das] verdades do protestantismo” e despido do receio de que o escrito sirva de arma para alimentar a perseguição contra si. Move-o, ainda, o propósito de dizer os “porquês” da sua separação da Igreja Romana, que afirma haverem sido doutrinários e por em perigo a salvação eterna, tais os professados por uma “seita que desde séculos tem mentido ao mundo em nome de Cristo”. Estava lançado o braço de ferro, ao denunciar a Igreja Católica como instituição puramente humana e carente de ortodoxia à luz do evangelho, em pontos como: a supremacia e infalibilidade do papa, o direito na interpretação da Bíblia, a tradição para provar verdades de fé, a aceitação dos livros deuterocanônicos como inspirados, os sete sacramentos, a justificação pelas obras, a alienação da

propiciação feita por Jesus, o Purgatório e as indulgências, o celibato eclesiástico – ensinamentos abusivos, a ponto de o seu evangelho ter “apenas de divino só o nome”. Repele com veemência o facto de se ter pessoalmente deixado tentar pela “retribuição anual de centenas de libras [em troca de seus] trabalhos evangélicos [ou pelas] vantagens” encontradas no seu casamento, pois antes e só o impeliu “o abandono do erro pela verdade”. No mais, insistindo que o bispo divagou e não provou, tenta, *pari passu*, responder aos itens da pastoral, agrupando-os em dois pontos: “Pureza da autoridade da Igreja Catholica” (§§ 5-20) e “Refutação dos principaes erros do protestantismo: males que elles produzem” (§§ 21-31). Existe um abismo, conclui, a separar o protestantismo da Igreja Católica, que se afastou das raízes do cristianismo, não sendo de “estranhar-se ao romanismo as suas aberrações teológicas, os seus desvarios disciplinares, e as prepotências, que no exercício da sua autoridade originaram o seu descrédito e o seu desprezo”.

A tréplica do lado contrário, na defesa da posição impugnada e na reposição dos pontos doutrinários controvertidos, partiu do mais temível e credenciado polemista católico da segunda metade do séc. XIX, o polígrafo e pregador lazarista P.^c José Joaquim Sena Freitas (1840-1913), com o opúsculo *Crítica à Crítica ou Duas Palavras de Resposta ao Folheto do Sr^r Padre Guilherme Dias acerca da Instrução Pastoral do Ex.^{mo} Sr^r D. Américo, Bispo do Porto*, de truculenta prosa, polvilhada de ironias e argumentos *ad hominem*, envolta numa roupagem literária rica de imagens, citações e evocações comprovativas, à maneira da retórica do púlpito, estadeando abundante erudição bíblica e patristica. Face à notável pastoral, considera “libelo difamatório” o escrito de Guilherme Dias, “ex-português” e “ex-sacerdote”.

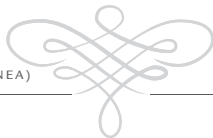


Tomando a refutação como moeda falsa, e folheto sem valor, “cuja redação a má fé entrelinhou a cada passo”, de um padre apóstata, põe-lhe em dúvida a paternidade da autoria, por não o considerar “dele, mas de outro *in sacris*, que já vai no período de larva ou de crisálida, e em breve será ministro da seita”. O fio do discurso – que não pusera “a mira em responder a todos os sofismas que nele pululam”, para não lhes dar a relevância que sem dúvida não têm nem engrossar desnecessariamente um trabalho que, para atingir o seu fito, não carece, com certeza, de maior fôlego – pretende ser tanto mais contundente quanto curto para se tornar “precisamente mais convidativo”. Move-o ver a Igreja Católica ultrajada pela falsidade e calúnia. Espraia a confutação em 12 capítulos, mais um sonho, aliás uma imaginária entrevista, e uma conclusão, enveredando, sem largar a análise teológica, por uma argumentação apologética baseada nos testemunhos dos próprios fautores do protestantismo e incrédulos de nomeada com o mimoseio de adjetivações mordazes. O recurso a ficção entrevista, sob o disfarce de sonho, como acontecida com Guilherme Dias no portuense hotel Bragança, é pretexto para cravar mais alfinetadas críticas no evangelismo reformista: à difusão da mensagem religiosa pela pregação que, ao tempo, os protestantes faziam por meio de panfletos, enquanto os católicos se mantêm fiéis ao anacrônico recurso das missões e dos sermões de “levantar berreiro”; à edição vulgarizada da Bíblia, traduzida pelo P.^o Antônio Pereira de Figueiredo, como fonte de fé; às seitas saídas da Reforma; ao seu casamento com uma atriz de teatro. Ao concluir, zurze sem complacência a estadia do ex-padre em Pernambuco, antes de ingressar na Igreja Metodista, que “matou o padre e engendrou o apóstata”, sustentando ter apenas a intenção de ata-

car “o escrito de preferência ao escritor, e a seita de preferência ao sectário”.

Acabou, ainda, por entrar na polémica o já mencionado Rev. Robert Reid Kalley, que, em três artigos publicados no jornal evangélico *A Reforma*, de janeiro e fevereiro de 1879, em estilo de “Carta a um amigo”, se serve das epístolas paulinas para demonstrar que o bispo do Porto distorce o que o apóstolo ensina, detendo-se em particular na difusão da Sagrada Escritura e na edição das denominadas “Bíblias falsificadas”; no culto da Virgem Maria; no Purgatório e nas missas de sufrágio; no perdão dos pecados pelo sacramento da confissão; no culto das imagens dos santos; no dinheiro e no poder eclesiástico.

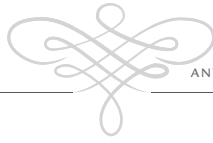
Não se limitaram, porém, a ser estes os interventores diretos na polémica provocada pela *Instrução Pastoral* de D. Américo, pois, perante as respostas de Guilherme Dias e Kalley, o corpo docente do Curso Teológico do Seminário do Porto, reunido extraordinariamente em fevereiro de 1879, resolveu contestar as duas referidas críticas evangélicas e defender o documento episcopal, cuja doutrina, completamente ortodoxa, era também professada por aquela douta instituição, que desta forma se solidarizava com o seu prelado. Para o efeito, foi confiada ao Cón. Manoel Felipe Coelho (1864-1926), arcebispo da Sé e professor no Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição, a incumbência de, em nome dos colegas e como mais antigo, elaborar a contestação que logo saiu impressa com o título de *Refutação das Principaes Objecções d'Alguns Protestantes contra a Instrução do Exmo Snr D. Américo, Bispo do Porto*, um opúsculo de quase centena e meia de páginas, pouco conhecido. Distribuiu-se o texto por 17 capítulos não numerados, mas subintitulados, de desigual extensão. O tom mantém-se dentro de uma moderada contenção,



sem excessos de linguagem nem as expressões de agressiva contundência em que o escrito do P.^o Sena Freitas era fértil. A preocupação de conservar o debate ao nível de um confronto doutrinário-teológico é notória. A sua condição de docente da especialidade, familiarizado com os temas controversos, fazia-o sentir-se mais à vontade na polémica. Saliente-se que não vê necessidade de maior liberdade de culto, aliás “um predicado próprio só da religião verdadeira e de nenhuma outra”, por poder “significar ceticismo, indiferença religiosa, ou um cálculo”, dado que a existente já permitiu o que se tornou notório: “dentro dos muros do Porto o primeiro templo protestante foi construído à beira do Campo Pequeno, onde um alto muro, que por esse lado o guarnece, lhe deixa ver de fora as cimalhas e o telhado apenas. Ergue-se ultimamente na Praça Coronel Pacheco, e quão diferente é o seu público aspeto! Ei-lo lá está o Protestantismo, debruçado sobre o parapeito, que suas mãos conseguiram abater mais, a fazer propaganda, e impaciente à espera da noite da liberdade de cultos”. E, contrafeito, resigna-se a admitir o que a lei apenas tolera, porque “cumpre absolutamente às nações abraçar e defender [como] única religião” o catolicismo, acentuando: “Sejam muito embora permitidos os outros cultos; pois que nos organismos do direito público e do internacional, onde os indivíduos e os povos figuram como outros tantos membros da grande humanidade, não devem ser excluídos do território em que residem ou transitam, os cidadãos e estrangeiros, pelo simples facto de não professarem a religião do Estado, e pertencerem a comunhões religiosas diversas. Vale mais ter alguma religião do que não seguir nenhuma. O Estado, porém, não deve conceder aos cultos bastardos e falsos uma representação pública, mas,

para me servir dos termos da nossa Carta fundamental, só um exercício ‘doméstico particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo’”. Natural curiosidade desperta, por serem dois pontos de sempre acesa controvérsia, ver a atenção dada à confissão auricular e ao celibato eclesiástico, inerente ao voto de castidade pronunciado pelos clérigos seculares e regulares. O restante, em jeito de conclusão, é uma apologia da religião católica e da sua benéfica ação na sociedade coeva. Não lhe passa sem menção que “as conversões dos católicos multiplicam-se e os limites da Igreja Romana alargam-se na Inglaterra e nos Estados unidos da América”, constituindo a “certeza da sua origem divina”. Em síntese, poderá ver-se que, em seu contexto histórico, a importância desta polémica entre católicos e protestantes, a primeira de algum fôlego, até pelo nível social, pela craveira intelectual e pela posição dos intervenientes, reside na circunstância de expressar a reação oficial e hierárquica da religião maioritária nos primórdios do incremento do protestantismo no Porto e de constituir um significativo debate entre clérigos de formação teológica bebida nas mesmas fontes, mas com opções confessionais diferentes. E, sobretudo, acaba por ser um valioso indicador conjuntural da assimilação doutrinária do reformismo evangélico por um culto ex-presbítero romano e ministro metodista converso, bem como da forma como era utilizada apologeticamente num debate público na imprensa, reflexo por certo do que se processaria, de ordinário, na catequese e pregação confinadas ao interior dos templos.

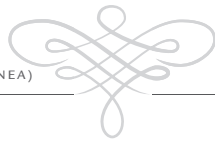
O terceiro facto a equacionar centra-se no Ultimato de 1890, considerado pela nação inteira uma odiosa e ultrajante afronta da Inglaterra, de crença esmagadoramente protestante e sua mais velha



Guilherme Dias (1844-1907).

aliada. Corria mesmo que fora sugerido por um bispo anglicano da mesma nacionalidade, missionando nas regiões do Norte de Moçambique, cobiçadas pelo imperialismo britânico. Apesar das reiteradas garantias do Governo português de respeito pelas missões e interesses ingleses nas regiões do Niassa e do Chire, em notas diplomáticas de 17 a 19 de novembro de 1889, era espalhada na Europa a notícia de que a tribo dos Macololos havia atacado as forças lusas. Passado um mês, o bispo anglicano Smithyes enviava para Inglaterra um relatório com a acusação de que o Maj. Serpa Pinto havia intimidado pela força aquela tribo que a Coroa inglesa tomara sob a sua proteção. Tanto bastou para que a imprensa da Grã-Bretanha lançasse contra Portugal um violento ataque que foi o pretexto de uma nota apresentada, a 18 de dezembro, por George G. Petre, encarregado da delegação do seu país em Lisboa, a Barros Gomes, ministro dos Negócios Estrangeiros. As relações entre os dois Governos tornaram-se tensas e, a 11 de janeiro de 1890, era entregue o Ultimato britânico. Conheci-

do o texto diplomático enviado, logo se gerou uma onda exaltada de protesto, o que serviu para intensificar a hostilidade da maioria católica à colónia inglesa e ao protestantismo, como é saliente nas pastorais e nos documentos diocesanos dos prelados residenciais. De resto, a progressiva difusão do credo evangélico, sobretudo através da propaganda da Sociedade Bíblica de Londres, logo foi conotada com as intenções do Ultimato. A indignação subiu também alto nas colunas da imprensa semanal e diária, com relevo para o influente quotidiano católico português *A Palavra*, redigido em grande parte por eclesiásticos. A título exemplificativo, leia-se o artigo de 2 de janeiro de 1890, “O britanismo”, da pena do conde Samodães, que constitui uma veemente denúncia do proselitismo protestante verificado na metrópole e no ultramar. A acusação baseia-se em ocorrências factuais que cita, aduzindo ter visto Ingleses a pronunciar conferências públicas anticatólicas e a “espalhar livros e derramar sementes de erro”. Na sequência deste clima, em 1893, na Câmara dos Pares, D. António Mendes Belo, então bispo do Algarve e futuro cardeal patriarca, tem uma intervenção de contundente ataque ao protestantismo. Nos finais do séc. XIX, quando se tornou mais rara a violência física e persistia a virulência verbal recíproca, a imprensa protestante queixava-se da guerra desleal que lhes fazia a hierarquia católica. O metropolitano de Lisboa era acusado, em *O Evangelista* de 15 de setembro de 1899, de aproveitar as cartas pastorais “para ferir injustamente a Igreja reformada” e de ter concedido aprovação eclesiástica a um livro publicado em Peniche, onde se dizia: os que “pregam o Protestantismo são [...] uns vadios, uns perdidos, e preguiçosos entregues a todos os vícios, e os que o seguem uns ignorantes, ou mulheres de mau viver, etc.”, acrescentando

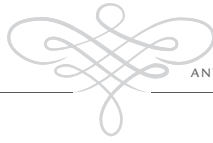


que alguns eram atraídos ao evangelismo pelo aliciante de o livre-arbítrio se unir “perfeitamente com o amor livre, e as mãos livres e viva a liberdade”, o que tornava os protestantes “mil vezes piores que os ladrões de estrada, que os salteadores e assassinos”.

Entretanto, encontram-se reações de antiprotestantismo vindas de credenciados missionários e governantes portugueses que passaram por Angola e Moçambique, na segunda metade do séc. XIX, no desempenho das suas atividades. Ao compulsar-se escritos e documentos oficiais de suas lavras, rastreiam-se observações elucidativas sobre o que pensavam de métodos e intenções dos agentes religiosos protestantes. O célebre bispo D. António Barroso (1854-1918) – que, sacerdote de 26 anos, foi enviado para o Congo a fim de restaurar as outrora pujantes missões católicas aí existentes – não esconde o juízo que lhe merecia essa atuação proselitica. A época era, com efeito, de fortíssimo pendor colonialista europeu no continente africano, coberto pelas deliberações da Conferência de Berlim de 1855 e pelas grandes viagens científicas, apoiadas política e economicamente por Ingleses, Franceses e Alemães, a que acabou por juntar-se o notável e empenhado contributo português de natureza afim, embora com modestíssimos recursos logísticos.

No primeiro relatório de 15 de junho de 1881, para D. Fr. José Sebastião Neto, prelado de Angola e futuro cardeal-patriarca, enviado de São Salvador do Congo, o P.º António Barroso dá conta da concorrência que à escola católica “lhe faz a protestante que apesar de não ser pública, nem por isso deixa de existir, emanando dela, natural e logicamente, consequências que não podem ser favoráveis nem ao catolicismo nem a Portugal”, chegando a pensar que, se abandonas-

sem o terreno, “seria um bem incontestável” (BRÁSIO, 1956, 8-10). O bispo que com ele viera na mesma data e o destinara mais dois companheiros à missão do Congo, ao escrever ao então governador-geral de Angola, logo a 11 de novembro de 1880, temia que eles se retirassem, sem glória para a Religião nem para a Pátria”, perante as dificuldades encontradas para se aguentarem, e ante a irrisão dos “Missionários protestantes, cujas vistas são, como não desconhece o Governo, a evangelização protestante e mais alguma coisa” (*Id., Ibid.*, 349). Por seu lado, conforme informa no relatório à Estação Naval de Angola, de 2 de março de 1881, o segundo-tenente Carlos Cândido dos Reis, comandante em serviço na canhoneira *Bengo*, que transportara os missionários portugueses, havia, no terreno, duas missões protestantes, a Petit Congo Mission e a Livingstone Zuland Mission, ligadas a São Salvador do Congo: “Estas duas Missões fazem tudo, menos missionar; são viajantes enfatizáveis, exploradores geógrafos, tudo quanto quiserem menos missionários. Enquanto à influência e prestígio que estas Missões têm sobre o indígena, pode-se avaliar pelos factos que acima deixo expostos. Assim que acabam as fazendas [para pagamento aos príncipes cujos territórios atravessam], têm imediatamente de retroceder, porque os príncipes do interior nem mesmo lhes aceitam *mokanda* como pagamento; isto quer dizer que têm menos crédito que qualquer aviado, que com um lápis e papel pode dirigir-se onde quiser, sem encontrar dificuldades” (*Id., Ibid.*, 361). No relatório circunstanciado, oito dias depois, do comandante da *Bengo*, capitão de mar e guerra João Ricardo Barreto Mena, remetido ao governador-geral de Angola, aquele detinha-se a falar das missões a operar no Congo português e, em particular, na missão protestante de São

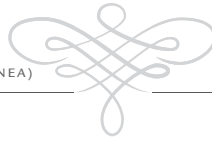


Salvador, de que era superior o Rev. Combe, que agia conforme as instruções recebidas, e o oficial luso expressa: “As Missões protestantes têm, pode-se afirmá-lo com afoiteza, três fins distintos, a saber: político, científico e religioso. A qual destes fins se dedicam mais? Difícil é dizê-lo. A qual menos? Ao religioso, com toda a certeza. Faziam, quando em São Salvador, várias e frequentes excursões aos povos vizinhos, e nestes levavam sempre os instrumentos, cujo nome não nos soube dizer o nosso informador (o Rei do Congo), como facilmente se acreditará, mas que pela descrição (?) que deles nos fez, eram empregados em levantamentos topográficos; faziam, além disso, frequentes observações astronômicas. Pelo que respeita ao fim *político-religioso*, tentaram por vezes converter o Rei do Congo à religião protestante, conforme ele próprio nos contou, insinuando-lhe que era absurda a adoração dos Santos, pois nada mais eram que uns bonecos de madeira; ao que ele, Rei, respondeu com a seguinte pergunta: e para que veneram os senhores o retrato da Rainha Vitória, que lá têm em casa? Ele nada mais é, também, que um boneco. Por outra ocasião quiseram-lhe tomar medida à cabeça para, diziam eles, mandarem fazer uma coroa inglesa e ofereceram-lha; a isto se recusou formalmente o Rei do Congo”. Acrescentava que, quando chegaram, logo trataram de construir residência própria sem se importarem de licença da autoridade portuguesa, aproveitando-se do “muro de uma ruína e pedra de outras igrejas”. E, irônico, remata: “Parece pois concluir-se do que fica expendido, que os bons missionários frequente[mente] se distraem das suas contemplações místicas para se ocuparem das coisas terrestres” (*Id., Ibid.*, 368). Por seu lado, o guarda-marinha João Augusto da Mota e Sousa, de bordo da corveta *Duque da Terceira*, ancorada no porto de

Luanda, no relatório de 14 de março de 1881, estranha a itinerância, na região de soberania lusa, da dita missão protestante e a “coincidência esquisita entre os avanços dos trabalhos de Stanley e o deslocamento mais para o interior da sede da Missão”. A escola que possuem para “educação religiosa” das crianças negras, embora com limitada frequência de alunos, observa, “foi sempre para os missionários de interesse secundário”; o que, no entanto, “dá lugar a sérias e bem fundadas suspeitas” sobre os verdadeiros fins desses missionários protestantes (*Id., Ibid.*, 374-375). Em ofício de 12 de setembro de 1882, enviado para Lisboa ao ministro do Ultramar, o prelado de Angola e Congo, D. Fr. José Sebastião Neto, pede-lhe que apresse o embarque de dois, “mais prudentes e inteligentes”, dos quatro (novos) missionários de Cernache, que lhe

D. António Barroso (1854-1918).



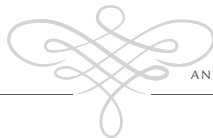


consta estarem habilitados e prontos, a fim de “procederem com acerto em face da Missão protestante, que procura desprestigiá-los por todos os modos e com um Rei ambicioso, que especula com Portugueses e estrangeiros”. E, porque “a missão protestante chama para junto de si mestras protestantes”, é preciso que a missão católica crie igualmente escolas do sexo feminino, dirigidas por Irmãs da Caridade “competentes pelo espírito que as anima” (*Id., Ibid.*, 389).

Com a frieza que o banal realismo político dita, o governador-geral de Angola, que geria a colônia de 1892 a 1893, escrevia no relatório para o Ministério do Ultramar: “Os missionários protestantes do Congo, bastante inteligentes para perceberem quanto os nossos ganharam terreno no espírito do Rei, o que sucedeu logo que escutei o caminho dos presentes, que os ingleses havia muito exploravam, e que pudemos chamar a nós os filhos, e principalmente o D. Álvaro que nomeei professor de instrução primária”. Em resposta, protestavam com intrigas junto do cônsul inglês que, sendo de origem judaica, os aborrecia, e, por isso, não lhes ligava importância. Contudo, perante “as doutrinas dos missionários portugueses, que pretendiam obstar à propaganda protestante, aconselhando o Rei do Congo a que excluísse dos seus estados os missionários que não fossem católicos”, o governador recomendava a suspensão da “prédica de tais doutrinas, perfeitamente opostas ao que manda a Carta Constitucional da Monarquia, e que completamente nos desacreditavam à face das nações cultas da Europa” (*Id., Ibid.*, 426). No ofício de 25 de agosto de 1886 para o bispo de Angola, D. António Leitão de Castro, o P.^o António Barroso menciona a oposição crescente que a missão católica congoleza continua a sentir da parte das missões anabatistas, nas áreas da saúde e

educação feminina: “A missão Anabatista aqui estabelecida, muito anterior à nossa, conta atualmente quatro membros, um dos quais médico para serviço sanitário e uma mulher para o ensino das raparigas indígenas, tendo já algumas alunas, ainda que felizmente poucas”. E acrescenta: “Como V. Ex.^a. Rev.^{ma} poderá imaginar, fazem uma propaganda muito ativa e se não têm conseguido muitos prosélitos firmes, conseguem tornar este povo suficientemente indiferente para se não importarem com religião alguma; é consequência lógica de duas Missões de carácter inteiramente contrário, não só religioso, mas também político” (*Id., Ibid.*, 482). Por sua vez, em ofício de 14 de março de 1887 para o ministro das Colônias, o governador de Angola, Guilherme Augusto Brito Capelo, refere-lhe a gravidade da falta de mais missionários católicos e de pessoal habilitado, “com grande prejuízo da religião e do predomínio de Portugal”, no sertão da província, “principalmente no Norte, onde a nossa influência é por todos os modos combatida, tanto pelos padres das missões protestantes, como pelos negociantes estrangeiros, que nos caluniam e se esforçam por indispor o indígena contra o domínio português, ao qual não desejam estar sujeitos” (*Id., Ibid.*, 503). Vai no mesmo sentido o então bispo de Angola, que, no ofício ao ministro da Marinha, de 20 de fevereiro de 1889, exalta a ação do P.^o António Barroso e dos seus companheiros no confronto “com os opulentos missionários protestantes, cuja propaganda era mais política do que religiosa” (*Id., Ibid.*, 529).

No artigo “Um ano no Congo (1.5.1885-1.5.1886)”, publicado em 1889 na revista espiritual *Portugal em África*, o governador do Congo, Jaime Pereira de Sampaio Forjaz de Serpa Pimentel, ao traçar a situação missionária naquela região angolana, sublinha a atividade anticatólica e

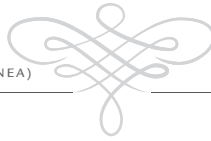


antiportuguesa dos protestantes – membros da Baptist Missionary Society e da London Missionary Society – logo a seguir à primeira expedição de Stanley, dispondo de numeroso pessoal, de largas competências profissionais e científicas, ao serviço, primordialmente, dos interesses políticos e económicos da Coroa inglesa, sob a capa de um proselitismo religioso. E, citando o relatório de 25 de setembro de 1885, que enviara para a metrópole, dizia: “Vejo diante de mim essas missões protestantes, com religião sem dogmas, sem mistérios, sem filosofia, sem abstração, sem misticismo, sem austeridade, religião para inteligências acanhadas e para povos de costumes naturais, e vejo-as, para mal nosso, trabalhando com coesão e disciplina, e reagindo na sombra contra a soberania portuguesa” (*Id., Ibid.*, 656).

PREGAÇÃO POPULAR, PANFLETISMO E IMPRENSA PERIÓDICA

O combate antievangélico estava presente na pregação levada aos meios rurais e urbanos, no âmbito das denominadas missões do interior, que eram alimentadas com exacerbado zelo por religiosos egressos. E manteve-se, ao longo das últimas décadas do séc. XIX e das primeiras do séc. XX, integrado nos exercícios de piedade que se estimulavam no prolongamento desta atividade pastoral. Os fiéis, antes da “missa de alva”, eram convidados a momentos de reflexão, após ouvirem breves leituras em voz alta destinadas aos crentes reunidos, sendo a maioria deles analfabetos. A utilidade de um manual adequado para esse fim é patenteada pelo impressionante sucesso de *A Missão Abreviada*, referenciada por Camilo, da autoria do P.^c Manuel José Gonçalves do Couto (1819-1897), que calcorreou as regiões minhotas e transmontanas durante larguíssimos anos, estando entregue àquele ministério apostólico.

Saída pela primeira vez em 1859, a sua difusão surpreende, perfazendo o total das suas 15 edições, por volta de 1904, mais de 100.000 exemplares, de forma a poder considerar-se o livro português de maior tiragem até então. Do formato de um devocionário a exceder 600 páginas, esta “Bíblia das aldeias”, de acentuado rigor jansenista, destinava-se a “despertar os descuidados, converter os pecadores, e sustentar os frutos das missões”. Presente em muitos lares de praticantes católicos, inclui o volumeto, a partir da edição de 1870, duas instruções, a 74.^a e 75.^a – depois com outra numeração, mas sempre seguidas –, intituladas “Contra os protestantes” e “As Bíblias protestantes”. As condenações atemorizadoras contidas não deixariam de se gravar, dada a sua linearidade, na memória dos leitores e ouvintes a quem tais páginas se dirigiam. Alerta a primeira para a dicotomia entre as duas religiões cristãs: o que “a Igreja Católica afirma, o protestante nega”, no que respeita aos pontos de fé. Afirma-se que o protestantismo é “uma desorganização de toda a ordem”, cuja divisão “em mil pequenas seitas, que se anatematizam umas às outras, e só concordando em seu ódio à Igreja Católica”, do que resulta ser “uma anarquia religiosa”. Rejeita, como “regra fundamental da Fé, [...] o ensino infalível e autoridade divina do Papa e dos Bispos”; “não tem crenças, tem opiniões, e essas variáveis como ele mesmo; por isso é que entre os protestantes são tantas as religiões, quantas as cabeças, e cada cabeça pode mudar dela todos os dias”; repudia, ainda, “tudo quanto há de consolador, terno e afetuoso na Religião, como a presença de Jesus Cristo no Santíssimo Sacramento, o tribunal da misericórdia e do perdão, a invocação da Santíssima Virgem e dos Santos”. A outra instrução abre lembrando pecar “mortalmente todo o católico, que *scienter* comprar, vender, ter, ou reter em

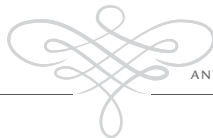


seu poder as bíblias protestantes, que são essas, que por esses vendilhões em toda a parte, nas cidades, nas vilas, e até nas aldeias, se vendem em grande abundância”, com “empenho e porfia”, e “pela barateza do seu preço, que nem sequer se pagam da encadernação”. Lembra que também são proibidas, porque a sua tradução corre sem a aprovação da Igreja, anotações tiradas dos santos padres e “varões doutos e católicos”, faltando-lhes “livros, versículos, e capítulos” da Vulgata latina. Adverte-se incorrer mesmo “em excomunhão maior *ipso facto*” quem “as defender, reputar, ou as tiver por verdadeiras; porque na verdade são heréticas, falsas e protestantes”. A intensidade com que os colportores as difundem a nada mais obedece do que a “de longe ir dispondo o povo para em tempo oportuno introduzir neste reino o protestantismo, que é uma religião falsa e depravada; é uma religião que veio do inferno e abre a porta a todos os vícios”. E, se é “cómoda para viver, para morrer é o diabo”, acrescenta a terminar a polémica invetiva de óbvia contundência apologética. Reflexo desta sanha católica contra as “Bíblias protestantes” pode verificar-se, por exemplo, no auto de fé feito na Covilhã em 1866, no governo de D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda (1858-1878), que o fora do Funchal (1850-1858), em que muitos exemplares foram queimados.

Semelhante ataque antiprotetante apresentava análogos contornos pela pena de outros eclesiásticos católicos, como, *e.g.*, nas publicações afins do Jesuíta Carlos João Rademaker (1826-1885), pregador popular, ao tempo de reconhecida nomeada. Editada em 1871, a sua novela edificante *A Viúva do Ministro* pretende retratar a história “exemplar” de um pastor protestante que deixou desamparada uma pobre mulher seduzida. Em breve recensão crítica à 2.^a edição de

1938, o também Inaciano P.^o Domingos Maurício escrevia: a protagonista, “que vivera na boa fé, volta à verdade, conquistada pela caridade dos católicos contra os quais nutrira tantos preconceitos. A narrativa é um simples pretexto para expor, em forma atraente e leve, os principais erros do protestantismo e a respetiva refutação. Livro, a propósito, para muitos trabalhados pela propaganda herética”. O P.^o Rademaker, que sempre se mostrou empenhado neste combate, fez sair, em 1879, na *Semana Religiosa Bracarense* – logo vertido em castelhano sob o patrocínio do bispo de Tui, e, dois anos depois, impresso em folheto pelo periódico vimaranense *Progreso Católico* –, o escrito “Vinte e cinco por cento aos cem disparates dos protestantes”, que, em 1951, alcançava a 6.^a edição, a qual merecia do crítico da revista eclesiástica *Lumen* o seguinte comentário: “Nestas 30 páginas compendiou o seu autor o Sr. Padre Rademaker, S.J., vinte e cinco respostas, breves mas certeiras, a outras objeções ou ataques feitos à doutrina católica, particularmente em matéria bíblica, que é o ponto estratégico dos reformadores. Merece larga difusão este opúsculo, agora que a propaganda protestante alastra por todo país, invadindo os meios populares”.

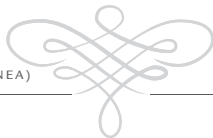
O púlpito e a imprensa, poderosos instrumentos de comunicação social, eram os meios a que a maioria católica mais recorria para enfrentar o proselitismo protestante. Saliente-se a ação do polígrafo P.^o José de Sousa Amado (1812-1887), nome a colocar ao lado do P.^o Sena Freitas em seu vigor polémico. Sacerdote ilustrado, feroso na peleja doutrinária e provocador nos desafios ao poder judicial, Sousa Amado tinha, como alvos a visar por sua reconhecida influência sobre a sociedade, considerando-os outros *anticristos* a abater, a loja maçónica, a política liberal e o proselitismo evangélico. Para



ele, na raiz do grande desnorte estavam Voltaire, o filosofismo moderno e a ciência positiva. A sua agressividade contra o protestantismo, passando por cima as habituais referências à confissão sacramental e às indulgências, é marcante. Forneceu-lhe pertinente oportunidade a compra, pela Igreja Presbiteriana, do desativado Convento dos Marianos, vasta construção lisboeta à R. das Janelas Verdes, que contribuiu para incrementar a sua atividade pastoral e onde passaram a exercer o ministério vários ex-sacerdotes católicos. Ao escrito, intitulado *A Compra da Igreja do Extinto Convento de N. Senhora dos Remédios por Uma Seita Protestante* (1872), seguiram-se: *Os Protestantes Desmascarados, ou os Protestantes de ontem, de hoje e de amanhã* (1873) e *Exposição contra os Protestantes da Doutrina Catholica acerca da Presença Real de Jesus Christo no Sacramento da Eucharistia, segundo a Doutrina dos Santos Padres. 1.º Opúsculo desde o Sec. I até ao Sec. VI* (1875). De assinalar será a sua tradução da obra de Guilherme Abott, *Historia da Reforma Protestante em Inglaterra e Irlanda, Fazendo Ver Que este Acontecimento Abateu e Empobreceu a Maior Parte dos Habitantes d'estes Paizes* (1864). O título diz bem de como a temática se inscrevia no desígnio do seu combate antiprotestante. Numa altura em que o racionalismo, o positivismo, o agnosticismo e o ideário maçónico dominavam as gerações intelectuais que estavam empenhadas na militância anticlerical, os pretextos factuais para controvérsias entre católicos e protestantes conduziam a debates sobre a confissão auricular, o celibato sacerdotal, os exemplares da Bíblia distribuídos pelas sociedades bíblicas. Entre outros periódicos, o portuense *A Palavra* constituía uma arena de embates acerosos, nascidos, por vezes, de circunstâncias aparentemente irrelevantes. Foi o caso estampado no folheto *Jesuítas e Protestantes* (1894), de Joaquim

de Sá Pereira do Lago, coletânea dos artigos publicados no semanário *Voz Pública* de Vila Meã relativos à polémica travada com os ultramontanos daquele órgão entre agosto e novembro do ano anterior. A disputa fora provocada pela notícia do correspondente local para esse diário, possivelmente o próprio pároco da terra, em que os protestantes haviam sido tidos por parasitas, a propósito da morte de uma senhora praticante dessa confissão, para quem se pretendia obter sufrágios católicos. Chamados a terreno, vieram os consabidos temas da confissão auricular, da Bíblia editada pelos protestantes, do Purgatório, da infalibilidade pontifícia, da conduta de alguns papas e da moralidade de Lutero, Calvino e Zuínglio. Na resposta, de forma pejorativa, Pereira do Lago trata os sacerdotes redatores de *A Palavra*, que sustentaram a polémica, de “jesuítas ultramontanos”, com notório intuito de denegrir a ala ortodoxa do catolicismo conservador, julgada fanática. Retorquindo, *A Palavra* denomina as seitas protestantes de “hediondas, prejudiciais e daninhas, por isso que são a mentira, e parto monstruoso da devassidão e do orgulho”. Mais: usando “edições de Bíblias falsificadas têm os protestantes procurado perverter e enganar os ignorantes [...], publicado enchentes de traduções da Bíblia em língua vulgar erróneas, capciosas e mutiladas com o danado intuito de enganar e perverter”; para além de que “afrontam o *Código Penal* numa propaganda desavergonhada”.

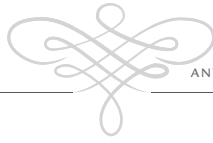
Vieram também da Univ. de Coimbra alinhamentos de peso para o confronto antiprotestante. Joaquim Alves da Hora, natural de Leça da Palmeira e regente da cadeira de Teologia Moral, apresentou em 1879, como dissertação inaugural para concurso, *O Protestantismo Considerado em Seus Fundamentos*, exame crítico dos sistemas evangélicos sobre a regra



da fé. Por sua vez, António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, lente catedrático de Teologia Pastoral e de Estudos Bíblicos, apresentou no Porto, a 9 de dezembro de 1900, no Congresso Católico aí reunido, a conferência “A Bíblia protestante”, impressa no ano seguinte. O assunto caía em cheio no contexto religioso polemicamente agitado que se vivia, ao apontar os terríveis estragos que faziam “certos lobos vestidos de pastores [...] no rebanho cristão” da terra portuguesa “que se presava de *fidelíssima*”, onde outros profetas do erro, “dizendo-se ministros de Cristo, e falando-nos em nome do Salvador, procuram envenenar as nossas crenças com palavras falazes”. Aqui e além, em incisos vários no decurso da exposição, que faz incidir sobre a doutrina católica da origem, constituição do cânone bíblico, inspiração e interpretação da Sagrada Escritura, aproveita para erguer o dedo acusador aos Portugueses que estão interessados nessa empresa antipatriótica, ligados a essa conspiração contra a santa crença que sempre foi o título e o fundamento das maiores glórias dos Portugueses, e que constitui a mais santa, respeitável e salutar das tradições da nação, bem como aos “propagandistas do protestantismo”, esses “pregadores de recente data” que “dividem, separam, arruínam, destroem” e, de Bíblia constantemente na mão, dela “fazem derivar seus erros e desvios”. Ao exaltar a Sagrada Escritura como fonte única da Revelação e ao rejeitar a tradição apostólica e a autoridade da Igreja, o protestantismo é, em seu entender, “um sistema de transição para o racionalismo”. Termina o discurso universitário por acrescentar que, se o protestantismo se vai “tornando conhecido por toda a parte”, nota-se uma enorme deserção “em todas as regiões, onde dominou soberano”. Na Alemanha e na Inglaterra, baluartes da reforma evangélica,

as conversões ao catolicismo crescem. É o erro a bater em retirada. Por isso, apela ao combate até “aniquilamento completo da heresia protestante”, que deve prosseguir com coragem e sem tréguas, “porque o inimigo, julgando-nos desprevenidos, quer conquistar de surpresa este recanto abençoado da Europa”.

A ambiguidade da legislação penal e a sua rigorista interpretação prestavam-se, na verdade, a prisões de colportores, a atritos sobre enterramentos de evangélicos – apesar de, ao menos em Lisboa, desde 1876, haverem sido demolidos os “muros odiosamente levantados” –, e ao encerramento de lugares de culto. Em inícios de 1900, há prisões de colportores, em Guimarães e Loulé, por difusão de Bíblias e propaganda. O juiz da instrução criminal de Lisboa ordena à polícia, em 1901, que feche casas abertas à oração e ao ministério protestante. No ano seguinte, em Setúbal, atribuem-se ações de rua e atitudes persecutórias contra atos do culto evangélico ao fanatismo de católicos. A abertura política, patente em notícias e editoriais com que os jornais *A Reforma* e *Igreja Lusitana* acompanhavam a militância liberal e a corrente republicana em crescimento, exacerbava cada vez mais o catolicismo monárquico integrista e ortodoxo. Daí a polémica e o teor agressivo das intervenções parlamentares, cobertas pela imprensa regional e ideológica de Norte a Sul do país. Escritores e publicistas de confessa militância anticlerical e de tendência ateísta entravam em cena, agravando a turbulência dos embates no aproveitamento de acontecimentos circunstanciais, *e.g.*: as celebrações do tricentenário da morte de Camões e o sétimo centenário do nascimento de S.^{to} António, o caso Calmon e o das trinas. As fobias em relação ao jesuitismo em particular e ao congreganismo em geral, por sua poderosa influência

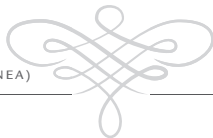


social dentro e fora do templo, de resto fruto de posições ideológicas assumidas, exteriorizadas pela pena de Rodrigues de Freitas, Basílio Teles, Latino Coelho, Sampaio Bruno, Teófilo Braga, Heliodoro Salgado, Borges Graíña e outros, mais comprometiam a tímida simpatia condescendente face à liberdade religiosa e ao protestantismo. A confessa ligação de Trindade Coelho com o movimento evangélico reflete-se no seu *Manual Político do Cidadão Português*, saído em 1906 e com 2.^a edição logo em 1908, através das estatísticas da atividade protestante referentes a lugares de culto, no total de 55 igrejas e 31 escolas, sendo de sublinhar as achegas que procura dar para a solução das “Bíblias falsas”, ponto de acirrada discórdia e alvo privilegiado do ataque antiprotestante. A luta por uma tolerância legal, que se inscrevia no âmago do ideário iluminista e da Revolução Francesa, no tocante aos direitos do Homem e na aliança oposicionista republicano-protestante, conseguiria uma consagração vitoriosa com a viragem do regime em 1910, ao legalizar o *enracinement* irremovível do protestantismo, pondo fim à plurissecular campanha antievangélica assente na denúncia da origem estrangeira e desnacionalizadora da heresia luterano-reformista a extirpar do solo pátrio. Mas seria o fim do primeiro período de uma dolorosa história e o advento de outro de não beligerância marcadamente diferente?

DA REPÚBLICA AO ESTADO NOVO

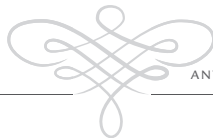
A Implantação da República pareceu abrir, de facto, legítimas expectativas assentes na proveniência cultural de algumas figuras cimeiras do poder e na natureza da legislação promulgada. A longa duração, correspondente por inteiro ao séc. XX, conhecerá, porém, eventos e movimentos que pontuaram o desenro-

lar do antiprotectantismo em Portugal: a Constituição de 1911, a consagração da separação da Igreja e do Estado; o pronunciamento militar de 1926, que inaugura o Estado Novo, período de quase meio século marcado pela autocracia salazarista e a vigência da Constituição de 1933 em que, todavia, se contemplava a doutrina da liberdade de consciência e de culto; a repercussão, no país, do espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965), com o encorajamento ao ecumenismo; a guerra do ultramar, o 25 de Abril e a descolonização; a proliferação do fenómeno das seitas religiosas e a espiritualidade *new age*. Pormenorizando as vicissitudes da posição da maioria religiosa em Portugal face às Igrejas reformadas, será de atender, em simultâneo com o arranque do regime republicano, ao ideário e à atuação carbonária de governantes como Afonso Costa, Manuel de Arriaga e Teófilo Braga, liminarmente repudiados pela hierarquia católica logo na sua pastoral coletiva de 1910. Foi notória uma atitude estatal acintosa dirigida contra o episcopado, com perseguições e desterro de prelados, expulsão das ordens religiosas, confisco de bens patrimoniais das paróquias e outros atropelos, aliás em significativo contraste com a cordialidade como eram recebidos bispos e pastores protestantes estrangeiros, para além da exigida pela oficial polidez protocolar. A euforia despertada nos evangélicos com a instauração da república arrastou mesmo alguns dos seus representantes e escritores afetos a convidarem membros do clero católico a ingressar na Igreja Lusitana em ordem a uma única instituição nacional e católica. A Lei da Separação da Igreja e do Estado, datada de 1911, igualava, quanto à liberdade de culto, aliás próprio de um Estado laico, a Igreja Católica Romana às outras confissões religiosas existentes. No entanto, por ela conter, na opinião das Igrejas



evangélicas mais enraizadas no país, matéria suscetível de dúvidas e reservas, os seus representantes formularam pedidos de esclarecimento e correção relativos a disposições de cuja rigorosa aplicação resultara o encerramento de alguns dos seus templos e escolas. A resposta foi-lhes dada a 11 de abril de 1912 por meio da Direção-Geral dos Assuntos Eclesiásticos, e subscrita por José Caldas, especificando certos conceitos empregados, mas pronunciando-se pela negativa em vários pontos que acabaram por passar posteriormente a objeto de discussão no Parlamento, como em minúcia se pode ver nos textos do “Memorial das Igrejas protestantes a propósito da Lei da Separação” e da “Representação das Igrejas evangélicas ao Congresso da República”. As insistências renovaram-se em 1914, sentindo os responsáveis que o regime republicano pequena melhoria trouxera à real situação das confissões reformadas. O ataque doutrinário ao protestantismo persiste em brochuras dirigidas a um público culto católico, que compra – e até assina – este género de publicações. É o caso da coleção Ciência e Religião, iniciada em 1904 e finda em 1918, editada a partir da Póvoa de Varzim pelo jornalista e apologista de merecimento Artur Vieira Cardoso Gomes dos Santos (1881-1918), réplica de outra célebre coleção editada em França com a mesma designação, Science et Religion, pretendendo-se que os destinatários encontrassem nesses volumes de 80 páginas “a justificação histórica e filosófica racional e científica duma religião”. O n.º 21, *O Protestantismo*, do teólogo Manuel Albuquerque, prior da colegiada de Guimarães, é um opúsculo de pouco mais de 100 páginas publicado sem data, mas certamente logo após a Implantação da República, que intenta ser apenas uma singela “exposição e crítica d’algumas ideias gerais sobre o protestan-

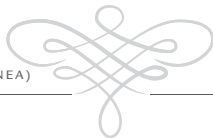
tismo, tais como a sua noção, variações e origens, e [...] a defesa histórico-filosófica da confissão sacramental”. Destinado às classes populares, o alvo preferido dos “falsos apóstolos”, de cujos erros devem ser precavidadas, pretendia obstar que o país viesse “a lamentar-se de mais um infortúnio nacional se o *desideratum*” que move o seu proselitismo “fosse um dia, ao longe e ao largo, uma triste realidade” (ALBUQUERQUE, s.d.). De maior fôlego e vigor polêmico deve assinalar-se *O Protestantismo Esfacelado perante a Verdade do Catolicismo* (1916), de Francisco Mendes Alçada de Paiva, sacerdote imbuído de preconceitos ultramontanos. Em notas pastorais dirigidas às suas dioceses, há prelados que aproveitam para tocar direta ou indiretamente na ofensiva evangélica. Acontece em 1922 com D. Manuel Vieira de Matos, arcebispo de Braga, que, ao recordar aos párocos a obrigação de em cada 10 anos promoverem uma missão religiosa ao povo, lhes chama a atenção para a conduta dos evangélicos, que têm procurado imitar o exemplo dos católicos, cientes das significativas vantagens das suas missões populares, alertando: “Auxiliados do seu muito dinheiro, os protestantes têm desenvolvido uma grande atividade. Onde existirem quinze protestantes eles fazem uma paróquia. Por toda a parte eles espalham difusamente bíblias, jornais e outros impressos”. E, como a intenção do documento se estendia a recordar o tricentenário da *Propaganda Fide*, congregação pontifícia incumbida da evangelização em terra de infieis, o prelado cita a informação de que em Moçambique a missão evangélica suíça, “só em pessoal europeu, conta 63 criaturas, número este a que é preciso juntar o de 93 auxiliares indígenas”, quantitativo que representa mais gente e estrangeira do que todas as missões portuguesas no total, havendo “mais naquelas condições”.



RECRUDESCER DO FRENTISMO ANTIPROTESTANTE: A PASTORAL DO BISPO DE COIMBRA E A REVISTA CATÓLICA *BROTÉRIA*

Por inteiro voltada para o alvo é a *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*, do bispo-conde de Coimbra, D. Manuel Luís Coelho da Silva, publicada em 1931 e, 12 anos depois, aparecida em nova edição. Do texto primitivamente inserido no *Boletim* diocesano houve separata de uma centena de páginas e milhares de exemplares de tiragem para serem espalhados pelo país. Na introdução, esclarece-se os motivos do aparecimento: os protestantes que, “sem resultados apreciáveis”, tinham tentado no séc. XIX introduzir-se no país, “depois de 1910, aproveitando-se da guerra feita ao clero e às instituições católicas, cobraram ânimo, declararam Portugal um país de missão como se fora um pedaço de África, e ei-los aí novamente a bater à porta”. Lembra que esse perigoso proselitismo, não havendo conseguido o aguardado êxito no espaço urbano, virava-se agora para as zonas rurais. Há focos de protestantes, aponta, em dioceses importantes como: “Lisboa, Porto, Coimbra, Viseu, Algarve e até Braga”. No mesmo órgão do bispado, sob o título de “Invasão protestante”, já antes alertara para a Associação Cristã dos Estudantes, que estava instalada num “belo edifício construído à custa do estrangeiro, mas quase sem vida, apesar das grandes vantagens que dá aos associados”. Denuncia o prelado a ofensiva em terras do interior, através da fundação de “casas nas povoações rurais mais abandonadas, de braço dado com mações e livres-pensadores”. O motivo julga encontrá-lo na conversão anual de milhares de protestantes pelo mundo e no fracasso das últimas reuniões confessionais de Estocolmo e Lausanne, que procuravam “evitar o esfacelamento das seitas protes-

tantes”. Ignora se há perigo ou não nesta invasão protestante, como também “se de portugueses se farão ou não bons protestantes, ainda que para ser bom protestante não é preciso muito”. Apenas sabe que importa agir, pois “a ação protestante, pelos meios de sedução que emprega, é capaz de atrair à heresia muitas crianças incautas, e é capaz de fazer perder a fé a grande número de católicos fracos ou maus, tornando-os ímpios, hereges ou indiferentes”. Considera ser o protestantismo uma verdadeira peste e um grande mal, por constituir um “germe corrosivo de desordem intelectual e religiosa”. A finalidade desta instrução pastoral, que confessa ter sido ditada por um imperativo de consciência, é “chamar ao grémio da Igreja as pessoas de *boa fé*”, desviadas pela ação dos protestantes, e preservar do contágio os católicos que se sintam tentados a segui-los. O documento diocesano antiprotestante de D. Manuel Coelho da Silva representa o primeiro de algum fôlego publicado por um prelado português, meio século após o de D. Américo, bispo do Porto, decorrida uma vintena de anos desde a proclamação da república e passado um lustro de vigência do 28 de Maio, que marca o início do Estado Novo e, conseqüentemente, do salazarismo. O tom doutrinário-polémico, polvilhado de salpicos de moderada contundência e assente no princípio de que a falta de instrução é o maior inimigo da fé, afina pelo diapasão apologético tradicional. Estruturado em cinco partes e destinado a refutar os considerados erros protestantes, percorre os pontos que a controvérsia doutrinária privilegiava: a Igreja Católica Romana, verdadeira Igreja de Cristo; a Bíblia, regra de fé; o culto dos santos, da Virgem e das imagens; a eucaristia, sacramento da presença real; a penitência e confissão auricular. A conclusiva exortação, com algumas sugestões práticas para

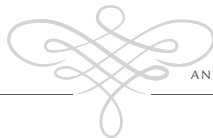


D. Manuel Coelho da Silva (1859-1936).

pastores de almas e católicos, encerra um pedido às autoridades, se bem que logo esclareça não visar a proteção pela força, mas antes e só que as autoridades administrativas e escolares “não consintam que sejam ultrajados os católicos, ou lhes sejam roubadas as crenças por meios capciosos e fraudulentos”. E, em mal velada denúncia, adianta: “peço que essas Autoridades não protejam diretamente o protestantismo na sua propaganda, como já tem acontecido. O Estado tem tudo a perder, auxiliando a mão funesta que lança no nosso solo a semente da discórdia, do ceticismo e da impiedade. A unidade religiosa é o laço social por excelência. Se o protestantismo ganhar forças, vê-lo-emos crescer em audácia com o auxílio estrangeiro; vê-lo-emos tornar-se centro de reunião para todos os díscolos e descontentes; vê-lo-emos promover funestas perturbações e preparar os Portugueses para se dobrarem em tudo ao arbítrio dos interesses de insidiosos protetores”. É expressiva a súplica de epítetos que

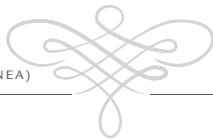
lhe dirige, considerando-o, para além de ímpio, estrangeiro, fomentador de desunião e discórdia social e aglutinador de oposições políticas e religiosas, qual outra “quinta coluna” que, para bem da nação, urgia travar. Ao apelar ao braço protetor estatal, reclamava-se, obviamente, uma atitude persecutória à liberdade de consciência e ao proselitismo religioso acatólico. Deixava-se nas mãos do Estado autoritário as opções práticas a tomar segundo as sensibilidades locais, o que fez com que as Igrejas protestantes se voltassem mais sobre si próprias, vivendo do ministério possível e para ele. A situação manteve-se até se aproximar a Revolução de Abril. Das razões invocadas para a reedição, em 1943, desta *Instrução Pastoral*, deixe-se cair o estar esgotada e choverem de muitas partes “pedidos dela”, sobrelevando-se antes as duas destacadas na nota preambular assinada: uma de natureza religiosa e outra de carácter político, ambas circunstanciais. São referidas: a “alarmante e intensa propaganda de cisão religiosa” a alastrar “por Portugal além”, pois das cidades e dos centros de certa importância populacional se passou, e com reconhecido fruto, “às mais sertanejas aldeias”; e, em hora em “que a divisão da família portuguesa, em tantas fações que a puseram à beira do abismo, vai desaparecendo” e de novo se vê “progredir a certeza da união no mesmo pensamento patriótico”, importa obstar, por “imperativo de ordem nacional e sobretudo da consciência católica”, que se materialize o perigo de vir a “germinar a dissidência religiosa” desagregadora do “património moral e material das nações”, de resto “sempre uno e indivisível”.

Com o paulatino regresso das ordens religiosas na déc. de 1930 e, em particular, da Companhia de Jesus, houve enjeito de ativar, aliás também mercê do contexto internacional europeu, a tese



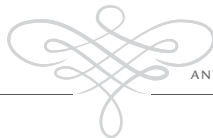
da conspiração anticatólica encabeçada por maçons, comunistas e protestantes, que, no meio eclesiástico, corria ser apoiada por capitais americanos. O reforço ideológico do Estado autoritário proporcionou, então, o ensejo de denunciá-los como inimigos declarados e de combatê-los na pregação e na imprensa, neste ponto favorecida pela censura salazarista. A partir dos anos 40, a imprensa católica dá sinais de inquietação perante o avanço do adventismo em solo português e brande a bandeira da unidade da nação que entende ameaçada. A *Brotéria*, revista de cultura dos Jesuítas de confirmado prestígio, sai a terceiro com três artigos acutilantes e dignos de referência de um dos redatores, o P.^c Agostinho Veloso: “A conjura do ódio”, “O adventismo avariado” e “As seitas protestantes, o comunismo e a maçonaria”, respetivamente saídos nos fascículos de janeiro, fevereiro e maio de 1948. O primeiro denuncia a propaganda proselitica camuflada paga pelo estrangeiro, a saber: as seitas evangélicas americanas, aproveitando a alta do dólar, desencadeiam uma ofensiva na Europa do pós-guerra com a “descarada cumplicidade” da maçonaria e do comunismo ateu, em “rancorosa conjura contra a Igreja Católica”. O pretexto é haver tido conhecimento, através de um artigo do historiador inglês Aubrey Bell, da circulação do periódico *Linhas de Comunicação*, que não sabe se legal, se realmente sediado em Lisboa, apostado em denegrir a fé católica, na altura em que, na península Ibérica, se combatiam “sem desfalecimento as heresias protestante e comunista”. Avultam insultos na folha adventista, como os de “paganismo descristianizado”, “erro diabólico”, “propaganda do diabo”. A soldo do exterior, qual outro cavalo de Troia, responde o articulista que o protestantismo tenta

enfraquecer Portugal de modo significativo. Maçonaria, judaísmo, descrença são aliados nesta campanha, insiste, não sendo “a propaganda evangélica, batista, [...] mais que uma complicada ramificação tentacular da conjura mundial de ódio à Igreja Católica” (VELOSO, 1947). O segundo escrito segue a mesma esteira polémica. De novo visando o mesmo alvo, acusa o Jesuíta os militantes adventistas de, a coberto da permissão de cultos consignada na Constituição política da nação, atentarem contra a unidade do povo português, assente no esteio da sua crença religiosa maioritária, que o último recenseamento sufragara. Estende, porém, o dedo acusador a agentes comunistas, que lhe dizem andarem “por toda a parte a fazer adventistas, para assim, à sombra da liberdade religiosa, minarem, impunemente, a alma das nações católicas”. Conclui, afirmando que a propaganda adventista apenas serve “os inimigos, não só da Igreja Católica, mas também de Portugal, enfraquecendo-nos as forças e os motivos de resistência e preparando o caminho e fornecendo armas aos adversários irreductíveis da civilização cristã que, por isso mesmo, são, também, evidentemente, os nossos inimigos naturais” (VELOSO, 1948). No terceiro artigo expõe algumas reflexões sobre a agressividade dos adventistas em terras portuguesas, a propósito dos protestos dos atingidos, manifestados em cartas remetidas à *Brotéria* e nos anúncios que estamparam nos diários de maior expansão de Lisboa e do Porto. Insiste o P.^c Veloso nos compromissos do protestantismo com a maçonaria, na “grande e irreductível conjura organizada contra Cristo e a sua Igreja, no mundo”, o primeiro em nome do evangelho e a segunda em nome da razão. O Cavaleiro de Oliveira era protestante e mação – daí, o povo não andar longe da



verdade ao chamar mações aos protestantes. Cita o caso da seita presbiteriana de S. Paulo, referindo o pastor Eduardo Carlos Pereira que, em 1880, ao pretender tornar-se independente, logo verificou que muitos ministros protestantes estavam filiados na maçonaria. Aponta-os como “estrangeiros do interior”, “quintas colunas ao serviço de potências estranhas”. A concluir, recorda que, se a maçonaria está fora de lei em Portugal, há motivos para pensar que o rotarismo, que age com o mesmo espírito, está, com vantagem, a substituir aquela. E mais afirma: longe de fazer um juízo temerário, “a presente invasão protestante em Portugal pode muito bem constituir um disfarçado e perigosíssimo assalto à unidade católica da Nação”, pois não foi no intuito de salvar o país “que as seitas protestantes aumentaram, ultimamente, de atividade, entre nós” (VELOSO, 1948a). Continuava, assim, a vincar-se que o protestantismo era, para estes sectores eclesiásticos, um fenómeno religioso de importação que atentava contra a unidade nacional, por considerar-se que o catolicismo constituía fundamento integrante da identidade da nação. Será, ainda, de recordar que a difusão da mensagem de Fátima serviu de relançamento popular do culto mariano, a que os protestantes levantam sérias reservas, a juntar às do culto das imagens e a outras práticas devocionais de uma religiosidade que privilegiava o afetivo. A resposta católica, sobremaneira a veiculada pelas publicações confessionais e pelos organismos pios, atingia por vezes foros de contundente agressividade. O combate à propaganda comunista, com base na Rússia soviética, onde a revolução bolchevista triunfara em 1917, ano das aparições da Virgem de Fátima, proporcionava que se englobassem, no mesmo núcleo de inimigos a abater, comunistas

e protestantes. Percorra-se, entre outras publicações de divulgação católica destinadas ao grande público, o *Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão oficial do Apostolado da Oração que foi relançado em 1922; a *Voz de Fátima*, mensário surgido no mesmo ano e órgão do Santuário da Cova da Iria; o *Mensageiro de Maria*, mensário ilustrado e órgão dos congressos marianos fundado em 1923; *A Cruzada*, boletim arquidiocesano bracarense e órgão das vocações sacerdotais e seminários, aparecido também em 1923. Em toda esta imprensa são habituais as notícias, os comentários e os artigos com um timbre combativo direcionado contra a ideologia bolchevista, o corrosivo secretismo maçónico e as Igrejas protestantes, a que certas camadas de praticantes eram recetivas. Por sua vez, o Estado Novo, hostil às sociedades secretas, e que acreditava poder aguentar-se no mútuo apoio de uma religião dominante, receoso das consequências internas da Guerra Civil espanhola, que o exército franquista conduzia como uma verdadeira cruzada contra o comunismo internacional e a militância maçónica, bem cedo facilitara o combate aos inimigos da fé católica. A presença antiprotestante, através das décadas de 1940 e 1950, torna-se marcante: na obra de fôlego da autoria do cônego madeirense Gonçalves Jardim, *A Igreja e o Protestantismo* (1940-41), um erudito estudo de eclesiologia que se encontra polvilhado de comentários de sabor panfleatório; em *Os Protestantes Negam o Evangelho* (1940), do teólogo egitanense Manuel Mendes do Carmo; em *O Adventismo* (1943), do Franciscano P.^c José Rolim, que agrupa um feixe de questões religiosas em torno das doutrinas evangélicas, suas heterodoxias e infiltrações nas camadas populares; em *Resposta aos Protestantes* (1951) e *A Virgem Maria no Tribunal Protestante*, com 5.^a edição em 1961,

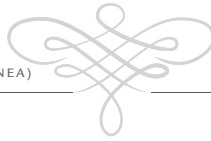


do Dominicano P.^c João de Oliveira, que pretende refutar o folheto do evangélico José Rodrigues Couto, *Reflexões sobre a Virgem*, distribuído no total declarado de 8000 exemplares pela região de Abrantes, impugnando os principais dogmas marianos. Contra a seita de coloração judaico-reformista, o mesmo autor escreveu “*Testemunhas de Jeová*” e *Seus Enganos*, e fez sair em 1983 o opúsculo em 4.^a edição de 3000 exemplares, abreviando o texto e retocando o título para “*Testemunhas de Jeová*” contra a Bíblia, que constitui um escrito polémico-apologético de defesa da fé católica. A filiação adventista desta confissão religiosa, a forma como é propagada, em catequização porta a porta, e seus esteios doutrinários foram escalpelizados numa análise desdobrada pelos seguintes folhetos do malogrado Jesuíta J. Barbosa Pinto, em tom, declara o autor, “não de ofensa mas de esclarecimento de erros que merecem ser odiados”: *Quem São as Testemunhas de Jeová* (1972), *Como Trabalham as Testemunhas de Jeová*, *Que Dizem as Testemunhas de Jeová*, *Como é a Bíblia das Testemunhas de Jeová*.

NO HORIZONTE DO DIÁLOGO ECUMÊNICO

Trazido até aqui este desbobinar diacrónico do antiprotestantismo em Portugal, pode e talvez mesmo deve estender-se um olhar ao último quartel do séc. xx à procura dos sinais e motivos da mudança, de facto, verificada. É certo, no entanto, que algumas bolsas de resistência conservadoras continuaram a manter-se, ao menos entre a aversão e a desconfiança. Importará, porém, remetê-las ao que sói denominar-se de atitudes fundamentalistas. No longo período, com vários séculos de perseguição e combativa hostilidade, que se espalhou até à déc. de 1930, descobrem-se, no início desta, marcas de

tímida tolerância, embora centradas em posições individuais. Digno de registo é o aparecimento, em 1931, da obra do Espiritano P.^c Joaquim Alves Correia, *A Larguesa do Reino de Deus ou como a Intolerância e o Despotismo São apenas Variações do Anticristo Proteiforme*, a qual engloba uma apreciação positiva sobre a Sociedade Britânica e Estrangeira e a difusão da edição protestante da Bíblia, uma e outra tão acerrimamente combatidas; e por que não referir também, a partir de 1963, a influência da revista *O Tempo e o Modo*, católica e doutrinária, tão corajosamente aberta ao diálogo e à problemática cultural, política, religiosa e ecuménica, numa “estreita colaboração entre crentes e não crentes”? A atravessar, ainda, todo o Concílio Vaticano II, mencione-se sobretudo o tão promissor *Boletim de Informação Pastoral*, de periodicidade trimestral, editado em Lisboa pelo Secretariado da Informação Religiosa, iniciado em 1958 e extinto em 1970, que trouxe, em alguns dos seus números, notícias estimulantes acerca das vias ecuménicas trilhadas, consagrando-lhe o dossier “Caminhos para a unidade” (1969), que inseriu: “O ecumenismo em Portugal, breves notas históricas”, por D. Luís Pereira, bispo da Igreja Lusitana; “Problemas do ecumenismo. Conversa gravada entre alguns cristãos”; “Opiniões do reverendo Ireneu Cunha, da Igreja Metodista de Aveiro”. Salazar, apesar de católico convicto, soube preservar os princípios constitucionais da liberdade de consciência e de culto. Por outro lado, lembra François Guichard, em “Le protestantisme au Portugal”, durante as guerras coloniais (1961-1974), apesar de severamente vigiados pela polícia política, a PIDE, vários elementos das elites indígenas que combateram pela independência de Angola e de Moçambique foram educados nas missões protestantes e, indo frequentar os cursos universitários



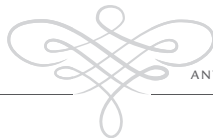
a Lisboa, recebiam o acolhimento e o apoio dos correligionários portugueses. O monolitismo religioso ia alargando brechas.

A proliferação das Igrejas reformadas e a adesão da hierarquia católica a atividades ecuménicas, com reflexos evidentes na massa dos fiéis dos grandes centros urbanos, foram facilitando tanto um diversificado proselitismo protestante como a aproximação interconfessional. As celebrações anuais do Oitavário da Unidade dos Cristãos, no mês de janeiro, que desde 1965 se realizavam no Porto e em Lisboa, acolhiam a presença de pastores protestantes. Assim, a concelebração ecuménica na igreja dos Carmelitas do Porto, em 1972, animada pelo P.^o Narciso Rodrigues, que fora assistente nacional da Juventude Operária Católica, contou com a participação da Igreja Lusitana, na pessoa do Rev. Fernando Luso Soares e do vigário-geral Cón. Guedes Coelho, e do superintendente-geral da Igreja Metodista Portuguesa, o Rev. Albert Aspey. O impulso pioneiro do P.^o Narciso conduziu, ao tempo do prelado D. António Ferreira Gomes, à criação da primeira Comissão Ecuménica a nível diocesano existente no país, onde estavam oficialmente representadas diversas Igrejas evangélicas, cujo espírito e cuja ação se repercutiram de forma muito profícua no decorrer da déc. de 1970, contribuindo para tornar definitivo o degelo. O primeiro encontro ecuménico alargado aos representantes da Conferência Episcopal Portuguesa com o Conselho Português das Igrejas Cristãs, fundado em 1971 pelas Igrejas Lusitana, Metodista e Presbiteriana, teve lugar em Viseu. Trataram-se diversos assuntos de comum interesse, e alguns confessionais, a merecer aprofundado estudo, havendo uma intervenção convergente em problemas sociais respeitantes aos cidadãos em geral: ecológicos, direitos humanos,

questões de justiça social e dos trabalhadores-emigrantes dos países africanos de língua oficial portuguesa no continente. Visível mudança que não impede, contudo, a Aliança Evangélica Portuguesa, que congrega 80 % das denominações protestantes, de informar, em conferência de imprensa realizada em Lisboa em 1990, ter sido recebida pelo procurador-geral da República e pelo ministro da Justiça, a quem denunciou a discriminação de que aquelas se sentiam vítimas.

Se a diminuição do número de crentes se parece notar, mantém-se o espírito ecuménico de que a edição interconfessional da Bíblia – traduzida dos originais hebraico, aramaico e grego para português corrente – é prova inequívoca. Na “aprovação da Conferência Episcopal Portuguesa”, lê-se: “Realizada por uma equipa de biblistas pertencentes a várias confissões cristãs, produzida e editada segundo critérios acordados entre as Sociedades Bíblicas Unidas e a Santa Sé e publicada com a colaboração de uma editora protestante e outra católica, esta Bíblia pode considerar-se uma expressão daquele espaço de comunhão e entendimento que a Palavra de Deus não pode deixar de constituir para todos os que se dispõem a escutá-la”. Importante e significativo marco, a assinalar com uma pedra branca no assaz longo e acidentado percurso das relações entre o catolicismo e o protestantismo no espaço continental.

Se o reconhecimento de uma afinidade doutrinária é a rampa de lançamento para prosseguir o diálogo ecuménico, não só a comunhão da Igreja Católica com as outras grandes comunidades cristãs mundiais constitui a meta a atingir, como será de aceitar que nem com todas há o mesmo grau de aproximação. Porém, um fenómeno sociológico-religioso deveras preocupante surgiu nas últimas décadas do séc. XX: o despontar de seitas,

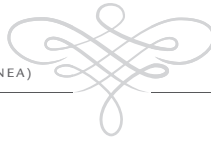


ou novos movimentos espiritualistas de coloração cristã. A Igreja Maná e a Igreja Universal do Reino de Deus, as mais popularmente conhecidas, atingiram em Portugal um número surpreendente de centenas de milhares de fiéis. Face a estas, em particular, como às outras não cristãs, também de forte proselitismo, que fervilharam em Portugal, a Igreja Católica e as grandes confissões protestantes cerraram fileiras numa frente comum, em medidas pastorais afins, pois viram nas seitas que principiaram a despontar no país após o conflito mundial de 1939-1945 fatores de desorientação e divisão, numa altura em que se avançava para a comunhão eclesial. Sem suporte doutrinário, ou quando muito rudimentar e vago, puxam-nas, sublinhava uma nota de 1995 da Conferência Episcopal, “as pessoas traumatizadas por alterações profundas de ordem psicossomática e sociocultural”, nascidas “de desenraizamento familiar, profissional ou geográfico”, bem como a força carismática de quem as comandava. A sua mensagem, que mergulhava em lamentáveis ambiguidades, escrevia por sua vez Rui Santos, secretário da Aliança Evangélica Portuguesa, estava “voltada para conveniência imediata: a saúde e as necessidades materiais, ligadas às questões económicas”. Mas há mais: o Cristo da *new age*, para além de desfigurado, apresenta um distanciamento da Palavra de Deus transmitida nos textos evangélicos. Logo, como escreveu Paul Poupard, “o oposto ao essencial da fé cristã”.

Por fim, no clima de liberdade e tolerância que a Constituição da República Portuguesa assegura para tornar viável o pluralismo político, religioso e cultural, uma outra abertura se tornou desejável: o diálogo inter-religioso com as duas outras religiões monoteístas, judaísmo e islamismo, como a Conferência Episcopal Portuguesa, no documento citado, reco-

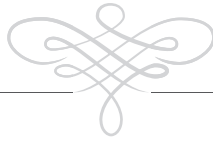
nhece, por “muito afins ao Cristianismo e com fortes raízes na história pátria”. Em suma: as ações comuns, motivadas por circunstancialismos vários durante as derradeiras décadas, têm demonstrado que o elã ecuménico, a incrementar a aproximação e colaboração entre católicos e protestantes portugueses, é mais um seguro indício da vontade de comunhão, a diluir as sequelas do odiento frentismo que durante séculos entre si mantiveram.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Manuel d', *O Protestantismo*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense, s.d.; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, ed. Damião Peres, vols. II-III, Porto/Lisboa, Livraria Civilização, 1968 e 1970; ASPEY, Albert, *Por Este Caminho. Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX. Um Páginas da História da Procura da Liberdade Religiosa*, Porto, Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971; AZEVEDO, Pedro de, “O calvinista português Ferreira de Almeida”, *Boletim da Segunda Classe*, vol. 12, n.º 2, 1918, pp. 766-773; BRÁSIO, António, *D. António Barroso. Missionário, Cientista, Missiólogo*, Lisboa, Centro de Estudos de História Ultramarina, 1956; BRUNO, Sampaio, *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Char-dron, 1907; CARDOSO, Manuel Pedro, *História do Protestantismo em Portugal*, Figueira da Foz, Cadernos CER-2, 1985; CARITA, Rui, *Colégio dos Jesuítas do Funchal. Memória Histórica*, Funchal, Associação Académica da Universidade da Madeira, 2013; CARMO, Manuel Mendes do, *Os Protestantes Negam o Evangelho*, Guarda, s.n., 1940; CORREIA, Joaquim Alves, *A Larguesa do Reino de Deus ou como a Intolerância e o Despotismo São apenas Variações do Anticristo Proteiforme*, Lisboa, Imprensa de Portugal-Brasil, 1931; FIGUEIREDO, J. Santos, *Factos Notáveis da História da Igreja Lusitana*, 2.ª ed., Porto, Biblioteca António Maria Candal, 1909; FREITAS, J. Senna, *Crítica à Crítica*, Porto, Livraria Portuense, 1879; GOMES, Álvaro, *Apologia*, Lisboa, INCM, 1981; GOMES, J. Pinharanda, *Dom Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal e da Guarda*, Lisboa, ed. do Autor, 1996; GUICHARD, François, “Le protestantisme au



Portugal”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. xxviii, 1990, pp. 455-482; *Id.*, “Madère, pôle de diffusion du protestantisme dans le monde lusophone”, in *Congresso Internacional de História, Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. iv, Braga, Universidade Católica, 1993, pp. 153-171; *Id.*, “A formação de um protestantismo lusófono através do Atlântico: esquema de difusão”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 2.^a sér., vol. 7, 1995, pp. 411-429; *Id.*, e MARQUES, João, “Programme de travail sur les minorités religieuses et de pensée au Portugal et notamment le cas du protestantisme”, *Lusitania Sacra*, 2.^a sér., t. 8-9, 1996-97, pp. 599-609; JUSTINO, Mário, *Nos Bastidores do Reino. A Vida Secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*, Lisboa, Livros do Brasil, 1995; KALLEY, Robert Reid, *Exposição dos Factos por R. R. Kalley, M. D. & C., Relativos à Agressão contra os Protestantes da Ilha da Madeira*, Lisboa, Typ. Luso-Britanica de W. T. Wood, 1875; *Id.*, “Observações à pastoral do Ex.^{mo} bispo do Porto, D. Américo sobre o protestantismo”, *A Reforma*, 2.^o ano, n.º 12, 16 jan. 1879; n.º 13, 6 fev. 1879; n.º 14, 20 fev. 1879; LÉONARD, Emile G., *Histoire Générale du Protestantisme*, vol. iii, Paris, Quadrige/PUF, 1988; MARQUES, João Francisco, “Para a história do protestantismo em Portugal”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. História*, 2.^a sér., vol. 12, 1995, pp. 431-475; *Id.*, “Reacção da maioria católica face à minoria protestante em Portugal”, in *Gaia de Há Cem Anos. Colóquio Comemorativo do Centenário da Igreja de Torne*, Vila Nova de Gaia, Junta Paroquial de São João Evangelista, 1995, pp. 159-168; *Id.*, “A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século XIX”, in *Lusotopie/Des Protestantismes en “Lusophonie Catholique”*, Paris, Éditions Karthala, 1998, pp. 283-298; *Id.*, “O rigorismo na espiritualidade popular oitocentista. O contributo da Missão Abreviada”, in *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades*, Lisboa, Terramar/Centro da História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1999, pp. 231-242; MATOS, Manuel Vieira de, “Carta pastoral de 16 de março de 1922”, *Ação Católica. Boletim Arquidiocesano*, n.º 7, 1922, pp. 129-134; MOREIRA, Eduardo, “Notas históricas sobre a origem das Igrejas evangélicas em Portugal”,

Revista de História, n.º 6, 1913, pp. 114-121; *Id.*, *Vidas Convergentes*, Lisboa, Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958; MOREIRA, Joaquim Manuel Mendes, *Origens do Episcopado em Portugal. O Despertar da Igreja Lusitana*, 2 vols., Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1995; NERVEL, H. A., *The English Church in Madeira now the Church of the Holy and Undivided Trinity. A History*, Oxford, Oxford University Press, 1931; PEIXOTO, Fernando, *Diogo Cassels, Uma Vida em Duas Margens*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal, 2001; PEREIRA, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, INCM, 1983; RADEMAKER, Carlos João, *A Viúva do Ministro*, Lisboa, União Gráfica, 1936; *Id.*, *Vinte e Cinco por cento aos Cem Disparates dos Protestantes*, 6.^a ed., Lisboa, Brotéria, 1951; *Refutação das Principais Objecções d’Alguns Protestantes contra a Pastoral do Exmo Snr. D. Américo Bispo do Porto sobre Protestantismo por Manoel Filipe Coelho*, Porto, Chardron, 1879; RENDALL, Margaret, *Religiões em Diálogo*, Sacavém, Sociedade São Paulo, 1997; *Resposta Que à Instrução Pastoral do Ex.^{mo} Bispo do Porto, D. Américo dá o Padre Guilherme Dias*, Porto, Imprensa Civilização, 1878; RUDERS, Carl Israel, *Viagem em Portugal. 1798-1802*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 1981; SANTOS, António Ribeiro dos, *A Verdade da Religião Christã*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1787; SANTOS, Eugénio dos, “Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos e resultados”, *Arquipélago. Ciências Humanas*, n.º 6, 1984, pp. 29-65; SANTOS, Luís Aguiar, “Protestantismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. iv, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 75-85; *Id.*, “Sociedade Bíblica de Portugal”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. iv, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 252-254; *Id.*, “As estratégias de implantação de uma minoria plural: os protestantes em Portugal nos séculos XIX e XX”, in MOTA, Guilhermina (coord.), *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal. História e Actualidade*, Coimbra, Instituto de História Económica e Social/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2003, pp. 305-316; *Seitas e Novos Movimentos Religiosos. Textos*



da Igreja Católica 1986-1994, Lisboa, Rei dos Livros, 1995; SILVA, Américo Ferreira dos Santos, “Instrução pastoral sobre o protestantismo”, in SILVA, Américo Ferreira dos Santos, *Obras Pastorais do Ex.^{mo} Cardeal D. Américo, Bispo do Porto*, vol. 1, Porto, Typ. Oficina de S. José, 1901; SILVA, António Manuel S. P. da, “A Igreja Lusitana e a instauração da república”, *O Novo Despertar*, n.º 56, 1989, pp. 6-7; *Id.*, “Os protestantes e a política portuguesa: o caso da Igreja Lusitana na transição do séc. XIX para o séc. XX”, in *Lusotopie/Des Protestantismes en “Lusophonie Catholique”*, Paris, Éditions Karthala, 1998, pp. 269-282; SILVA, Fernando Augusto da, e MENESES, Carlos Azevedo de, *Elucidário Madeirense*, 2.^a ed., Funchal, Junta do Distrito Autónomo, 1945; SILVA, Manuel Luís Coelho da, *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*, Coimbra, s.n., 1931; *Id.*, *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*, 2.^a ed., Coimbra, s.n., 1943; TESTA, Michael P., *O Apóstolo da Madeira (Dr. Robert Reid Kalley)*, Lisboa, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963; *Id.*, *Injuriados e Perseguidos. Panorâmica Histórica da Fé Reformada em Portugal*, Montijo, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1977; VALENTE, David, “Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal: contributo para a história da sua formação”, *Lusitania Sacra*, 2.^a sér., t. 16, 2004, pp. 477-510; VASCONCELOS, António Garcia Ribeiro de, *A Bíblia Protestante*, Porto, Typ. de José Frutuoso da Fonseca, 1901; VAZ, A. Luís, “Calvino e o calvinismo em Portugal, ou uma achega para o próximo concílio ecuménico”, *Lumen*, n.º 23, 1959, pp. 842-852; VELOSO, Agostinho, “A conjura do ódio”, *Brotéria*, vol. XLV, fasc. 6, dez. 1947, pp. 5-20; *Id.*, “O adventismo avariado”, *Brotéria*, vol. XLVI, fasc. 2, fev. 1948, pp. 177-190; *Id.*, “As seitas protestantes, o comunismo e a maçonaria”, *Brotéria*, vol. XLVI, fasc. 5, maio-jun. 1948a, pp. 581-597.

† JOÃO FRANCISCO MARQUES

Esta entrada recupera, em versão adaptada, parte do texto “Antiprotentantismo. A oposição crítica ao protestantismo pelo catolicismo em Portugal”, publicado anteriormente em MARUJO, António, e FRANCO, Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009, pp. 203-264.

Antiprovençalismo

Com designação derivada da região da Provença (ou Provence, em França), o antiprovençalismo é uma reação contra a influência ou as características com essa proveniência que se podem encontrar tanto na elaboração ou temática de uma determinada obra literária ou composição poética, como ainda – aqui numa perspetiva linguística e social – na origem de elementos léxicos ou construção frásica. Neste último caso, existe essencialmente uma atitude de crítica, e até de desprestígio, face ao regionalismo provençal, que se avalia pejorativamente.

O antiprovençalismo é, portanto, o inverso do provençalismo, que se pauta, no âmbito literário, por uma influência e filiação nas particularidades da literatura de tradição provençal, que se propagaram por toda a Europa Ocidental a partir dos sécs. XI-XII, trazidas pelo recrutamento de cavaleiros dessa origem para combater os mouros e assegurar a paz, sobretudo a partir do conde D. Henrique, e por artistas ambulantes, sendo difundida oralmente por trovadores e jograis. Essa poesia trovadoresca combinava duas tradições: as cantigas de amigo, de origem popular e cenário doméstico e rural, e as cantigas de amor, de influência marcadamente provençal, com regras rígidas em termos formais e temáticos, dotadas de algum artificialismo; alguns nobres compuseram ainda cantigas satíricas (ditas de escárnio e maldizer).

O declínio da literatura provençal verificou-se principalmente por razões políticas, nomeadamente pela Cruzada



Bernardim Ribeiro (1907), de António Augusto da Costa Mota.

contra os Albigenses (primeira metade do séc. XIII), que arruinou grande número de nobres que eram seus cultores, e conduziu igualmente ao progressivo abandono do occitano. No entanto, no âmbito literário, não houve concretamente antiprovençalismo, uma vez que a escola de trovadores veio influenciar a literatura de épocas posteriores. Terá havido efetivamente um ou dois períodos menos cultivadores dessa literatura: o primeiro corresponde à primeira fase da lírica trovadoresca, que conheceu uma breve oposição da Igreja, pois o poeta cantava a uma dama casada – à qual, como vassalo da época feudal, reconhecia como “senhor”, devendo-lhe lealdade e obrigando-se até a lutar por ela –, e o segundo aos sécs. XIV-XV. O Re-

nascimento, contudo, não descuroou essas tradições (antes as combinou), e o formalismo da poesia de base provençal continuou no petrarquismo, nas composições do *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, e repercutiu-se em Luís de Camões, Sá de Miranda e Bernardim Ribeiro, mas igualmente na produção poética de autores posteriores, e.g., Natália Correia.

Maior contestação ocorreu no âmbito linguístico, não tanto na influência e entrada de provençalismos pela literatura ibérica (onde ainda subsistem, a par de posteriores galicismos, ainda que – por vezes – condenados pelos puristas), mas sobretudo na região galo-românica, onde o provençalismo (a variedade linguística da região de Provence e o occitano) foi considerado erro linguístico, arcaísmo, e – portanto – uso incorreto da língua francesa. Posteriormente, a perspectiva de sobrevivência da língua histórica e do seu legado cultural e patrimonial acalmou um pouco a polémica e os processos que se geraram à volta dessa variedade linguística.

Bibliog.: CARPEAUX, Otto Maria, *A Idade Média por Carpeaux*, vol. 2, São Paulo, Leya Brasil, 2012; CARVALHO, Amorim de, *Dos Trovadores ao Orfeu: Contribuição para o Estudo do Maneirismo na Poesia Portuguesa*, Porto, Edições Ecopy, 2012; SAGNES, Sylvie, “Unité et (ou) diversité de la (des) langue(s) d’oc: Histoire et actualité d’une divergence”, *Lengas*, n.º 71, 2012, pp. 51-78.

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA





Antiprovincianismo

O provincianismo pode ser caracterizado como a atitude típica de um imobilismo cultural, em que a fixação a um contexto específico oblitera a capacidade de reconhecer outras dinâmicas. O enraizamento provinciano consiste, por meio da recusa de uma qualquer transitoriedade, em prescrever ininterruptamente um sentimento de pertença para aqueles que prosseguem na imutabilidade do hábito. Enquanto cultura de expressão, demonstra-se reticente no reconhecimento do outro e recusa-se a compartilhar na totalidade orgânica do espaço nacional, reconhecendo, por sua vez, a província como espaço identitário. Por outro lado, como veremos adiante, podemos definir o provincianismo em função da ausência de singularidade ou autenticidade das suas ações, pelo facto de sobrestimarem o que é proveniente do exterior. A presente configuração admite um deslumbramento em torno do que é apresentado como repleto de novidade, não obstante o carácter de passividade que lhe é vulgarmente associado.

A tentativa de conceptualizar o provincianismo, no quadro da cultura nacional contemporânea, parece sofrer um desdobramento: reconhecer ou não reconhecer o outro. No ano de 1928, num texto denominado “O provincianismo português”, Fernando Pessoa apresentava o provincianismo como sendo o “mal superior português”, embora admitindo que tal destino não seria uma exclusividade do contexto nacional. Definia então o provincianismo

pela pertença “a uma civilização sem tomar parte no desenvolvimento superior dela”, constringendo-se a uma espécie de existência ilusória. Este modo de ser provinciano não passa tanto pelo isolamento de uma qualquer identidade, quanto por se ser um agente passivo da civilização. Adiante, Pessoa escreve que este mal provinciano compreende três características intrínsecas: “o entusiasmo e admiração pelos grandes meios e pelas grandes cidades”; “o entusiasmo e admiração pelo progresso e pela modernidade” e a “incapacidade de ironia” (PESSOA, 1993a, 5). Neste plano, o provinciano é o deslumbrado pelos feitos ou pelas construções provenientes do exterior, pelo que somente é capaz dessa sensação aquele que em nada contribuiu para o sucedido. Segundo o autor, o provinciano demonstra-se admirado pelas conquistas do progresso e do moderno pelo simples facto de que não é parte ativa dos mesmos; enquanto o provinciano admira o legado dos outros, o civilizado não se deixa maravilhar por aquilo que produz. O modo de ser provinciano assume aqui uma atitude condizente com o que podemos denominar por plagiador de modas. A crítica a essa forma advém do facto de que o provinciano é um permanente espectador das ações prosseguidas pelo civilizado. Pessoa escreve que “o provinciano, porém, pasma do que não fez, precisamente porque o não fez; e orgulha-se de sentir esse pasmo. Se assim não sentisse, não seria provinciano” (*Id., Ibid.*, 6), reconhecendo assim um traço característico de Portugal. A inconsciência provinciana aparece em Pessoa como a patologia da sociedade portuguesa. Desde logo, Eça de Queirós é visto como exemplo desse provincianismo, pela forma como procura encontrar-se com a civilização.



Num texto que data de 1932, intitulado “O caso mental português”, o mesmo Fernando Pessoa caracterizava como provinciana a mentalidade portuguesa do período de então. Para melhor fazer compreender a sua posição, procura analisar o estado das diferentes camadas mentais. O povo, que corresponde à primeira camada mental, é definido pela “incapacidade de refletir” (PESSOA, 1993, 11). Desprovido de um espírito crítico, a sua atuação depende mais do acaso ou do irracional, formando no seu todo um espaço homogêneo. A segunda camada mental distingue-se por uma capacidade de refletir em função do que é produzido por terceiros. Por último, a camada do escol ou das elites representa a capacidade de fazer uso da reflexão e da crítica. Diga-se que todas as classes mencionadas, segundo o autor, estariam impregnadas de provincianismo; daí este ser a enfermidade que atravessa todo o povo português. O provinciano português, situando-se entre o campônio e o cidadão, reconhece, por um lado, a artificialidade do progresso, mas, por outro lado, sente inconscientemente uma atração por todas essas irrupções no tempo. De acordo com Pessoa, “o amor às grandes cidades, às novas modas, às ‘últimas novidades’, é o característico distintivo do provinciano” (*Id., Ibid.*, 13). Enquanto o campônio, que tal como o provinciano sente a artificialidade do progresso, demonstra um desconforto e um sentido crítico para com essa realidade, o provinciano deixa-se inundar pelo diferente. A tese de Pessoa pretende salientar duas realidades: o provincianismo é uma tendência presente no quadro da humanidade civilizada, referindo-se especialmente, porém, ao caso português; a grande diferença entre o contexto nacional e o restante contexto da civilização encontra-se no provincianismo

que assola a elite nacional, em contraste com o escol de outras nações civilizadas. Ainda nesse texto crítico, o autor diz-nos que o provinciano tem em comum com a criança a valorização do espontâneo e do artificial. Por fim, demonstrando que os escritores e artistas nacionais apresentam um apego ao provincianismo, defende que a emoção predomina nas obras dos mesmos, sem que prevaleça o “auxílio crítico da inteligência ou da cultura” (*Id., Ibid.*, 15); refere ainda a ausência de planejamento e de organização que aí transparece, e a ausência de ideias que caracterizaria o escol nacional.

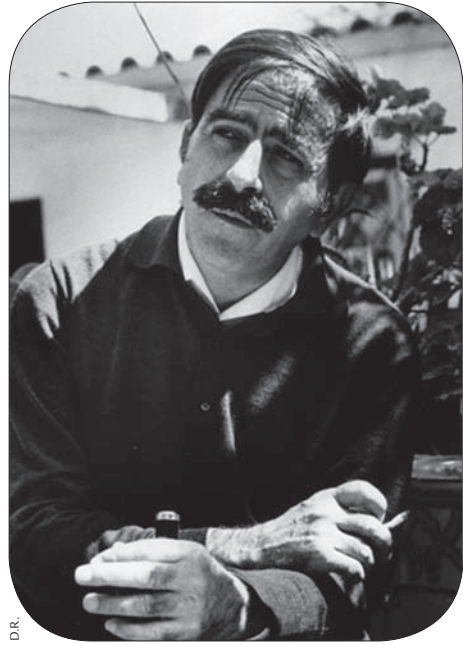
Encontramos na *Cartilha do Marialva* (1960) de José Cardoso Pires uma reação perante “alguns provincianismos locais” que predominariam no Portugal contemporâneo. Segundo o autor, encontramos a banalização deste provincianismo local “na ignorância, no ruralismo, na não planificação, na resignação campestre ou na conservação fetichista do lugar-comum” (PIRES, 2002, 7). Na obra em questão, a figura do marialva aparece como o representante de um certo imobilismo político-cultural, privilegiando desde o séc. XVIII uma certa conceção de vida.

Sugere-se, então, a respeito da conceção do poder político nacional, que o provinciano é contrário ao cidadão, derivando dessa oposição um determinado conflito irreconciliável. José Cardoso Pires recorda o processo de modernização empreendido na época pombalina, contrastando com essa tendência a persistente imutabilidade do espírito campestre que encontra na cidade um espaço de desconfiança. A cidade, em contraponto com o campo, atemoriza o provinciano, por ser o espaço privilegiado onde a modernização e o progresso ganham relevo. Essa resistência perante a cultura cidadina visa contrariar a novidade e o



vício que, segundo os devedores da “paz rural”, a caracterizaria por excelência. Exemplo típico de uma cultura política provinciana, António de Oliveira Salazar apelava a princípios e valores como a “mística da terra” e a “vocação de pobreza”. Adiante, Cardoso Pires sustenta que o “incontestável é que, como homem de lavoura contra a cidade ou dominando a cidade, o influente provinciano ainda hoje enaltece o saber nas exposições rudes que se transmitem de geração em geração e manifesta uma sensibilidade refratária em relação à industrialização agrícola” (*Id., Ibid.*, 26).

Este autor reage contra a “inaturalidade de uma ordem provinciana” que vinha persistindo em meados do séc. xx em território nacional. No pós-Segunda Guerra Mundial e aquando do surgimento da Guerra Colonial, proclama-se o “orgulhosamente sós” perante as pressões internacionais; a substituição do termo “colónia” por “província ultramarina” é apontada como outro sinal indicador da mesma tendência (*Id., Ibid.*, 81). O irracionalismo que atravessa a sociedade portuguesa permite-nos entender o provincianismo marialva que persiste em certos valores: a valorização do ideal campestre; a persistência das tradições e costumes locais; a defesa da submissão hierárquica e da disciplina laboral; o papel subalterno a desempenhar pela mulher. Em jeito de conclusão, Cardoso Pires refere que para “as mentalidades acientíficas, mistério e sacração estão presentes em todo o ato de criar” (*Id., Ibid.*, 108). O provincianismo assume-se, enquanto cultura política, na forma como valoriza e sai em defesa de princípios, crenças, valores e ideias como a maternidade, o chefe ou o conceito de nação. Na unidade familiar, o marido aparece natural e previamente como *pater familias*, devendo-se-lhe a



D.R.

António José Saraiva (1917-1993).

reverência esperada. Para além do paternalismo doméstico, em que a mulher cumpre a missão providencial de zeladora do lar, o paternalismo governamental socorre-se da Providência divina para perpetuar na estrutura de poder o indivíduo tocado por Deus. Numa linguagem política, podemos afirmar que o provincianismo propõe-se sempre enaltecer a ordem tradicional presente nos alvares do tempo, rejeitando as fórmulas modernas e progressistas que repousam no vocabulário do avanço civilizacional.

No final da déc. de 1960, apresentando a sua reflexão sobre o tema em análise, o historiador da cultura António José Saraiva começava por afirmar que “um dos lugares-comuns mais cansativos de uma fração dos plunitivos portugueses é o provincianismo nacional” (SARAIVA, *A Capital*, 14 jan. 1969, 314). Prosseguindo de alguma forma o estilo crítico,



provocatório ou mesmo sarcástico presente em Pessoa, assume que o provinciano é aquele que o é sem querer dar mostras de o ser; ao mesmo tempo, procura enjeitar a sua condição e ser reconhecido por aquilo que não é, embora pretenda sê-lo.

Para este autor, a “obsessão do provincianismo” é o único critério que lhe permitirá definir tal condição, de tal modo que o provinciano é dominado pelas aparências. Nesse conflito interior que se manifesta no provinciano, situação que vem a revelar-se em toda a sua exterioridade, o mesmo pretende ser “cisne” não obstante ter nascido “pato”. A feira de vaidades é o seu lugar-comum, o que leva Saraiva a afirmar que “provinciano é aquele cuja principal preocupação é não parecer provinciano”. Descreve assim três espécies de provincianos: “os egrégios intelectuais que dentro de Portugal subvivem de mitos cosmopolitas à superfície da civilização e não têm sequer as palavras necessárias para falar a realidade que é a sua”; “os que fora de Portugal vestem a pele que não lhes pertence e estropiam o próprio nome de batismo”; e “os que julgam dar provas de não-provincianismo” (*Id., Ibid.*, 315).

O que se assume como provinciano, seguindo esta linha de pensamento, há de ser algo que não aquilo pelo que procura ser reconhecido. Por sua vez, provinciano é o que veste “roupa alheia”, que revela “inautenticidade”, “descaracterização” e “vergonha de si próprio” (*Id., Ibid.*). É neste sentido que António José Saraiva vem insurgir-se perante a verdadeira essência do provincianismo: a falsidade. Deixando-se submergir numa realidade dominada pelo ditame exterior, pela regulação do hábito e do comportamento, pela uniformização dos preceitos de vida, o provinciano receia deixar-se ficar para trás na escalada do tempo; deixa-se

assim dominar por uma certa alienação social: “toma a publicidade à letra, interioriza o mito e procura recalcar para o inconsciente a sua própria realidade” (*Id., Ibid.*).

Descrevendo o provincianismo na qualidade de problema endémico da sociedade portuguesa contemporânea, Saraiva procura demonstrar que o descontentamento nacional se resolveria resgatando o país à acefalia que retira ao Homem a autenticidade que lhe permitirá assumir a sua real condição. O combate ao provincianismo implica, simultaneamente, a adesão do português ao cosmopolitismo: “viver no mundo assumindo-nos e não escondendo-nos” (*Id., Ibid.*).

Bibliog.: PESSOA, Fernando, “O caso mental português”, in PESSOA, Fernando, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Nova Ática, 1993; *Id.*, “O provincianismo português”, in PESSOA, Fernando, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Nova Ática, 1993a; PIRES, José Cardoso, *Cartilha do Marialva*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002; SARAIVA, António José, “Provincianismo”, *A Capital*, 14 jan. 1969.

TIAGO REGO RAMALHO



Antipsicologismo

A filosofia desenvolveu desde a Grécia Antiga um esforço de compreensão das estruturas da mente humana. O pensamento português foi desde sempre sensível a esta área de investigação filosófica. A lista dos fenómenos mentais é muito longa: sensações, cócegas, dores, fantasias, crenças, etc. Colocou-se desde muito cedo a questão do estatuto relativo da inteligência racional, nomeadamente da capacidade humana de raciocinar logicamente e da capacidade de realizar operações lógico-matemáticas. A racionalidade parece ter características diferentes da percepção, da memória, da crença, e da vontade.

O debate em torno do psicologismo aparta duas posições filosóficas antagónicas. Por um lado, o psicologismo defende que a racionalidade que se expressa na lógica, na matemática, na argumentação e no método científico deriva da vida psíquica. Deste ponto de vista, os enunciados racionais teriam o mesmo estatuto que as percepções, as crenças e as dores. Em consequência, a ciência que estuda a vida psíquica seria o fundamento da ciência que estuda a racionalidade. Por outro lado, a racionalidade tem características que não são compartilhadas por outras estruturas mentais humanas. A subjetividade da expressão de uma preferência alimentar, *e.g.*, choca com a objetividade de um raciocínio lógico, ou com a precisão de um cálculo matemático, que se impõem à inteligência das pessoas. Esta é a posição defendida pelo antipsicologismo, segundo a qual as leis que regem a racionalidade são diferentes das que regem outros fenómenos mentais.

Existem características comuns, certamente. Por um lado, a evidência manifesta-se de muitos modos: é evidente para alguém que está a sentir cócegas ou a ver uma árvore, mas também é evidente para alguém a validade de um determinado raciocínio lógico, como o *modus ponens*, ou de uma determinada operação matemática correta. A sensação de evidência não se confunde com o conteúdo específico das cócegas, nem com o conteúdo específico do raciocínio lógico ou matemático. A temporalidade é outra característica comum: uma sensação tem um gradiente, e um raciocínio tem uma sequencialidade. Seria possível enriquecer significativamente a lista de características comuns a todas as estruturas, atividades e conteúdos da mente humana, bem como a lista de propriedades que as diferenciam umas das outras.

Este debate intelectual atingiu o seu ponto mais elevado entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX, período em que os matemáticos aprofundaram a questão dos fundamentos, e em que os lógicos lutaram por desenvolver e refundar o legado aristotélico e multissecular da lógica, bem como por posicionar-se em relação à matemática. O facto histórico de a psicologia se ter tornado uma ciência autónoma e independente foi decisivo neste debate.

A lógica acompanhou a história do pensamento português e foi decisiva em debates de natureza filosófica, mas também educacional. Quando se considera a persistência de um assunto, que irmana Pedro Hispano, os conimbricenses, Fr. João de São Tomás, António Cordeiro, Manuel de Azevedo Fortes, Manuel Álvares, Luís António Verney, Francisco Vieira de Almeida, Edmundo Curvelo e M. S. Lourenço, entre muitos outros, é a justo título que se poderá afirmar que a arte de pensar bem é um motivo de orgulho para a cultura portuguesa.

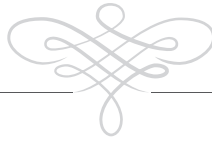


O debate internacional em torno do psicologismo, em que pontificaram autores como John Stuart Mill, Theodor Lipps e, sobretudo, Gottlob Frege e Edmund Husserl, colocou, todavia, desde o final do séc. XIX, muitas questões complicadas sobre a natureza última da racionalidade que se manifesta na lógica, na matemática e em muitos outros modos de argumentação racional. Apesar do interesse multissecular, as muitas vicissitudes que acompanharam a história da lógica no pensamento português levaram a que só quatro décadas depois aparecessem os primeiros ecos desse debate em Portugal. Os filósofos nacionais que na déc. de 1940 maior atenção deram às questões de didática da lógica moderna posicionaram-se contra a tese de que as ciências formais dependeriam da psicologia. As ideias que defenderam revelam que a academia portuguesa acompanhava o debate internacional sobre o psicologismo. Entre os nomes mais representativos estão Arnaldo de Miranda Barbosa, Francisco Lopes Vieira de Almeida, Vitorino Magalhães Godinho e Edmundo Curvelo.

O professor coimbrão Miranda Barbosa posicionou-se entre os defensores do antipsicologismo na sua tese de licenciatura de 1940. É talvez o autor português que se refere ao assunto de modo mais sistemático; começa por apresentar o ponto de vista psicologista, e acaba, posteriormente, por refutá-lo. Com influência de Husserl, Miranda Barbosa defendeu que, para analisar e sistematizar os pensamentos, é necessário atender às condições a que a lógica pura deve obedecer. No seu entender, essas condições são três: 1) não depender de nenhuma outra ciência; 2) diferenciar entre o problema lógico e a gnosiologia; e 3) tratar de problemas próprios, não os confundindo com problemas afins.

Trabalhando com a ideia de que a lógica deveria ser “uma ciência pura de análise do pensamento” (BARBOSA, 1996, 35), a primeira tarefa a resolver seria a questão do psicologismo. Miranda Barbosa considerava que só o êxito da crítica ao psicologismo permitiria pensar numa lógica pura, livre do condicionamento psicologista. Sendo a lógica a ciência do pensamento, e sendo este uma faculdade anímica, seria plausível que a lógica fosse enquadrada pela psicologia. Todavia, Miranda Barbosa argumenta que a lógica “não se confunde com uma ciência analítica e especulativa do ‘pensar’” (*Id., Ibid.*, 41). O facto de o pensamento ser um produto da mente humana não implica que o trabalho lógico necessite de uma prévia investigação psicológica. Diferentemente, a investigação psicológica não é útil, nem possível, nem legítima como fundamento da lógica. Com subtileza, aparta-se a lógica das outras atividades da mente humana, uma vez que aquela diz respeito à “auto reflexão do espírito que tem os pensamentos por objeto e por instrumento” (*Id., Ibid.*, 42). No entanto, o autor coimbrão não deixa de sublinhar que o seu pensamento sobre a lógica não implica que esta se tenha de construir no vácuo; nas suas palavras, “interpretar esta independência como uma verdadeira ‘tábua rasa’ é imaginar o maior absurdo concebível” (*Id., Ibid.*, 65).

A posição defendida por Miranda Barbosa constitui uma formulação clara do problema que está em causa no debate entre psicologismo e antipsicologismo. Por um lado, verifica-se que a racionalidade que se manifesta na lógica é bastante diferente das outras manifestações da mente humana. Compreender o princípio da identidade e o princípio da não contradição revela, *e.g.*, uma capacidade da inteligência que se distingue da capacidade de apreciar um perfume. Por



outro lado, Miranda Barbosa compreende que as estruturas de racionalidade lógica não podem existir num vazio mental. Significa isto que poderá existir uma lógica mais profunda na mente humana que explique a interligação entre as capacidades lógicas, matemáticas, fenoménicas e linguísticas? De facto, uma lógica tão profunda que até explique as estruturas do imaginário, as crenças religiosas e as experiências místicas? Deste ponto de vista, a crítica ao psicologismo seria meramente regional, consistindo em afirmar que um silogismo não tem que ver com a capacidade de ver as cores do pôr do sol. Esta crítica, contudo, apesar de localizada, tem a vantagem de auxiliar a compreender estratos mais profundos da mente humana. Fica em aberto, como é evidente, um grande conjunto de questões, nomeadamente a possibilidade de provar a existência dessa lógica profunda, a sua localização no interior da mente, a sua eventual relação com as estruturas do cérebro, e a sua hipotética existência autónoma fora da mente humana, num também hipotético mundo platónico.

Vitorino Magalhães Godinho, no capítulo 2 da sua tese de licenciatura, desenvolveu uma resenha histórica sobre a evolução do pensamento lógico a partir do séc. XIX, sublinhando as cinco teses que explicitam a contribuição de Kant para a lógica contemporânea, abordagem que torna clara a ideia de que a lógica é independente da psicologia. As cinco teses são as seguintes: a lógica é estritamente formal; a lógica é independente da psicologia; todo o conteúdo provém da intuição; a matemática não deriva da experiência; e a matemática é uma ciência formal. No entanto, ao interpretar o contributo de George Boole, *e.g.*, Godinho considera que ainda existe um sentido psicológico no cálculo puramente formal porque este manifesta a marcha do pensamen-



D.R.

Vitorino Magalhães Godinho (1918-2011).

to. Esta limitação foi afastada, quando se compreendeu que a lógica “deve desprezar por completo toda e qualquer referência a um conteúdo pensado para atender exclusivamente à forma comum a todos os conteúdos”, e que, em consequência, “deve eliminar do seu campo as considerações de carácter psicológico” (GODINHO, 1940, 53-54). Na sequência da crítica à pretensão de fundamentar a lógica na psicologia, Magalhães Godinho critica o positivismo lógico, pois, do seu ponto de vista, essa escola filosófica estava refém de uma doutrina empírica do conhecimento. Não podia, por conseguinte, postular a existência autónoma de um mundo lógico, nem uma consciência transcendental ao modo kantiano. Sublinhando a contradição fatal aí implícita, o futuro historiador concluía: “A filosofia empírica não pode fundamentar outra lógica que não seja uma determinada maneira de pôr um problema psicológico” (*Id.*, *Ibid.*, 63).

Francisco Lopes Vieira de Almeida também salientou várias críticas ao psicologismo. O professor lisboeta deu o seu acordo a argumentos de Husserl. Os seres ideais (essências, princípios lógicos, etc.) estão fora do tempo e têm validade absoluta, o que faz com que sejam diferentes de tudo o que depende da organização



mental do indivíduo. Para Vieira de Almeida, o vício capital é o “psicologismo”, a tendência para explicar as relações fundamentais em função da psicologia” (ALMEIDA, 1987, 278). Ora, o pensamento lógico não se coaduna com esta teoria frágil dos fundamentos da lógica. Esta é a ciência dos princípios certos e indubitáveis, dos raciocínios válidos; em consequência, afirma, “um princípio lógico não recebe validade do facto de o homem não poder pensar o contrário, antes é absolutamente válido, ainda quando ninguém o exprimisse” (*Id., Ibid.*, 279). De modo que a lógica, também para este autor, não se pode fundamentar na psicologia, uma vez que esta é uma ciência construída a partir da indução de dados hauridos da experiência.

Edmundo Curvelo repensou as relações entre a lógica e a psicologia. De acordo com o seu pensamento, todo o conhecimento deriva da consciencialização que o ser humano faz do mundo e de si. Ou seja, qualquer atividade lógica acontece no seio de um fluxo de consciência. A proximidade do autor ao neopositivismo, e, principalmente, à ideia de fazer depender os conceitos lógicos de intuições-dado relacionáveis com a experiência sensível, poderia fazer crer que o seu pensamento padecia de psicologismo. Porém, cedo este lógico português se apercebeu deste risco, e tratou de salientar que os princípios lógicos não dependem da intuição psicológica dos seres humanos, mas das necessidades próprias da análise lógica. Neste sentido, curiosamente, ainda que o autor alentejano defenda uma relação muito próxima entre lógica, epistemologia e psicologia, não aceita o psicologismo, afirmando que não cultiva uma “confusão entre lógica e psicologia” (CURVELO, 2013, 1161).

Pode depreender-se que Curvelo advogava um psicologismo fraco, em con-

traposição ao psicologismo forte e ao antipsicologismo. O psicologismo fraco usa dados da psicologia empírica como ponto de partida, mas vai muito além da simples descrição psicológica. Atribui um lugar central à psicologia, a ciência necessária para se compreender o ser humano, mas afasta a ideia de reduzir todos os domínios científicos à mesma. Se há alguma crítica que deva ser feita às ideias de Curvelo, é a de excesso de logicismo, e não a de excesso de psicologismo. O projeto filosófico de Curvelo consiste em fundamentar todas as ciências na psicologia, e esta, por sua vez, na lógica, e não o contrário.

O cientista filósofo, como se designava, adota uma posição ambivalente entre a lógica e a psicologia, que considera mais vantajosa para compreender a construção de todo o conhecimento humano. O conhecimento psicológico não é o fim da investigação. As leis psicológicas não subordinam todas as outras leis científicas. Todos os objetos poderão ter um carácter psicológico, na medida em que são percebidos por uma mente humana, mas há objetos psicológicos subjetivos, que se referem ao mundo interior dos sujeitos, e objetos psicológicos objetivos, que referem – o autor alentejano utiliza o termo “postulam” – objetos que localizamos fora do sujeito. As leis que regem um e outro tipo de objetos são diferentes, o que não significa que se possa aceitar a “pré-existência do plano puramente lógico”, ideia que o autor entende como metafísica (*Id., Ibid.*, 141). É o processo de abstração que cria o plano da lógica pura, e, consequentemente, a psicologia é indubitavelmente um aspeto a ter em conta na construção do conhecimento. Os princípios lógicos são relações úteis e não leis absolutas, pelo que poderão alterar-se conforme as conveniências das construções científicas que se pretendam. Lapidariamente, “não



há, para os homens, outra lógica que não seja lógica humana” (*Id., Ibid.*). Sendo o homem a medida de todas as coisas, a mente humana é o assunto que importa investigar; contudo, se deve ocorrer alguma redução epistemológica, é da psicologia à lógica, e não o contrário.

Chegando a este ponto, é importante ter noção de dois aspetos que permitem enquadrar o debate entre o psicologismo e o antipsicologismo: primeiro, é preciso ter em conta que qualquer época é o futuro de todos os seus passados, e que todos os futuros equacionarão problemas que podem ter sido intuídos anteriormente; segundo, não se pode esquecer que os debates intelectuais dificilmente se acantonam às épocas e às áreas disciplinares que os viram nascer.

É justo reconhecer que este debate localizado no tempo foi antecipado por muitos autores nacionais. De facto, todos os autores que se dedicaram a questões ligadas à mente humana tiveram de ter, ainda que de forma tácita, uma teoria sobre as relações entre lógica e psicologia. Manuel de Azevedo Fortes, *e.g.*, parece ter intuído os termos principais do futuro debate. Na sua *Lógica Racional* (1744), afirma que nada podemos conhecer com evidência sem previamente nos conhecermos a nós mesmos: “As nossas ideias são a base e fundamento de todo o conhecimento [...] e sem nos conhecermos a nós mesmos não poderemos adquirir conhecimento algum com evidência e clareza. E assim, primeiro nos devemos examinar interiormente para saber o que somos e o que podemos e deste exame havemos de tirar os mais sólidos fundamentos, regras e preceitos, assim da lógica como de todas as mais ciências” (FORTES, 2002, 76). Seguindo à letra esta recomendação, dever-se-ia adotar o psicologismo. Pelo contrário, depois de ponderar que os seres humanos têm ideias que nunca passaram

pelos sentidos (têm, *e.g.*, a ideia de triângulo perfeito, sem nunca o terem visto pelos sentidos), conclui Azevedo Fortes: “Do que se segue que a nossa alma tem operações intelectuais que de nenhuma sorte dependem do corpo, nem dos sentidos” (*Id., Ibid.*, 97). Dando algumas ilustrações disto mesmo, as regras da matemática não se confundem com as do conhecimento sensível; as paixões da alma, que impedem que se julgue bem o que é verdadeiro e falso, não se confundem com os atos puros do espírito, como as ideias de perfeição e de regularidade, garantidas, em última análise, por Deus. Não será forçado ver aqui uma tese incipiente de antipsicologismo, pelo que há todo um trabalho a fazer para rastrear as antecipações ao debate de Frege e de Husserl em autores portugueses antigos, de Silvestre Aranha e António Cordeiro, até Silvestre Pinheiro Ferreira e Manuel Pinheiro de Almeida e Azevedo.

Este debate não se conteve dentro dos muros da academia, evidentemente. Os autores de compêndios liceais contribuíram para difundir a alegada evidência de que a lógica deve ser apartada da psicologia. Um dos mais claros exemplos disso encontra-se no manual de filosofia de Eugénio Aresta, discípulo de Leonardo Coimbra. Aparecido em 1933, e adotado como livro único em 1950, este manual abordava o que na altura era conhecido como psicologia racional. Numa breve secção sobre a relação entre a psicologia e a lógica, o autor salienta que compete à psicologia estudar “toda a vida do espírito, tal como ela se revela à observação e à experiência, nos seus três aspetos, o cognitivo, o sensitivo e o volitivo”, e que compete à lógica estudar as “operações do conhecimento intelectual, procurando as suas condições de validade e legitimidade e o seu valor de investigação e de prova” (ARESTA, 1954, 12). Tratando-se



de um manual liceal, percebe-se que o antipsicologismo se tornara uma doutrina influente na educação nacional.

Outro exemplo é *O Pequeno Manual de Filosofia*, de Vasco de Magalhães-Vilhena, que afirma igualmente “a autonomia da lógica em relação à psicologia” (MAGALHÃES-VILHENA, 1956, 274). Este manual foi editado em 1942, e adotado pelos liceus da Guarda e de Angra do Heroísmo em 1943. Todavia, em 1956, a segunda edição do manual foi amplamente revista e aumentada de acordo com o programa oficial aprovado em 1954. Esta edição foi muito criticada por António de Magalhães, em 1957, na *Brotéria*. Diferentemente, este manual revisto e ampliado foi apreciado positivamente por M. S. Lourenço num artigo sobre o ensino da lógica no liceu, publicado na revista *O Tempo e o Modo*, em 1964.

Na secção do manual dedicada à relação entre a lógica, a gramática e a psicologia, Magalhães-Vilhena defende que “a lógica só retém as operações mentais que se efetuam no plano superior do espírito e quando tem por escopo a verdade”, e que a psicologia “não pode descurar qualquer aspeto dos fenómenos psíquicos” (*Id., Ibid.*, 273). Explicitando o seu pensamento afirma que “do ponto de vista da psicologia não há a considerar se os juízos ou os raciocínios, por exemplo, são verdadeiros ou falsos, se as consequências decorrem necessariamente das proposições iniciais e em conformidade com os princípios lógicos. O que cumpre ao psicologista estudar é a maneira como as operações mentais se realizam, não as suas estruturas formais” (*Id., Ibid.*). Todavia, apesar da distinção que sublinhou entre a lógica e a psicologia, Magalhães-Vilhena estava ciente das muitas controvérsias que existiam em torno da mesma.

Nos anos 50, este debate mereceu um capítulo no *Tratado de Lógica* de Raul da

Costa Torres, que, perguntando se a lógica constitui “um simples capítulo da psicologia”, responde negativamente, “porque diferente é o ponto de vista com que os problemas são considerados numa e noutra” (TORRES, 1953, 23). Seguindo as linhas gerais do pensamento de Kant e de Husserl, o autor defende que a inteligência humana tem a capacidade de se desdobrar e de julgar os próprios pensamentos. Conclui afirmando que “a razão lógica parece, portanto, uma realidade independente e superior à razão atuante” (*Id., Ibid.*, 24).

A reflexão que os filósofos portugueses desenvolveram contra o psicologismo tem pontos em comum com o debate cronologicamente anterior desenvolvido por teorizadores literários e beletristas sobre o valor do romance psicológico.

Curvelo procurou descobrir a estrutura lógica do fluxo de consciência (*stream of consciousness*) de William James, que foi uma das grandes influências na criação do romance psicológico, um género literário em que se notabilizaram escritores como Marcel Proust, James Joyce, Virginia Woolf e William Faulkner. Tratava-se de descrever com o maior rigor possível todos os conteúdos de que um sujeito tem consciência numa determinada altura da sua vida: experiências sensíveis, memórias, intenções, cócegas, emoções, etc.

A opinião de que em Portugal não terá havido um grande interesse pela escrita intimista não tem fundamento, já que a escrita intimista foi, desde tempos recuados, um dos instrumentos usados pelos diretores espirituais dos conventos e mosteiros para acompanhar o progresso na devoção dos religiosos a seu cargo; exemplo disso é a *Autobiografia* de Antónia Margarida de Castelo Branco. O objetivo dessa biblioteca vasta, ainda não suficientemente estudada, não era literário, mas de orientação espiritual. Os religiosos

não procuravam publicar esses escritos de aperfeiçoamento pessoal; mas também é verdade que outras obras importantes do Ocidente foram publicadas sem autorização dos respectivos autores, das *Meditações*, do Imperador Marco Aurélio, até às obras de Kafka. Fora do âmbito religioso, e dentro deste tipo de escrita, destaque para a autobiografia *Fortuna*, de Manuel de Faria e Sousa, escrita em castelhano, e para o *Espelho da Vida Humana*, de Uriel da Costa, escrito em latim.

No período em que o debate europeu em torno da tese filosófica do psicologismo e da estética literária psicologista mais se desenvolveu, nas primeiras décadas do séc. xx, apareceram muitas obras que resultavam da preocupação de registar os movimentos mais subtis da alma humana. Gaspar Simões, em 1929, publica *Elói*, que talvez seja o primeiro romance psicológico português. A este título haverá que acrescentar várias outras obras, como a *Bússola Doida* (1932), de Aleixo Ribeiro; *O Jogo da Cabra Cega*, de José Régio, de 1934, mas que já tinha sido anunciado em agosto de 1929 na revista *Presença*; *Vidas São Vidas* (1966), do mesmo autor; *A Criação do Mundo* (1937-39), de Miguel Torga, *Nome de Guerra* (publicado em 1938, mas escrito em 1925), de Almada Negreiros; *Caminhos Magnéticos* (1938), de Branquinho da Fonseca; e *Solidão* (1939), de Irene Lisboa, publicado sob o pseudónimo João Falco.

A atenção aos movimentos mais subtis da alma também foi adotada como objetivo pelos colaboradores da revista *Presença*. No primeiro editorial da revista, José Régio afirma que a arte viva e original só pode derivar do que “provém da parte mais virgem, mais verdadeira e mais íntima duma personalidade artística” (RÉGIO, 1927, 1). Não se trata, evidentemente, de autobiografia, nem de memorialismo. Régio aponta para personali-



D.R.

José Régio (1901-1969).

dades superiores que conseguem manter uma ligação estreita com a sua própria intimidade. Neste sentido, estes homens de sensibilidade, inteligência e imaginação superiores conseguem aceder a uma fonte de criatividade intemporal, tornando-se exemplares para o resto da sociedade. Segundo Régio, Gil Vicente, Camões, Antero e António Botto conseguiriam atravessar os séculos devido à sua força íntima. A seguinte frase resume o seu ideário estético: “Literatura viva é aquela em que o artista insuflou a sua própria vida, e que por isso mesmo passa a viver de vida própria” (*Id., Ibid., 2*).

Como seria de esperar, este ideário estético motivou fortes reações da parte dos defensores do neorrealismo e de pensadores politicamente comprometidos com a transformação social por altura do início da Segunda Guerra Mundial (1939-1940). Numa curiosa polémica que Régio manteve com Álvaro Cunhal, na revista *Seara Nova*, em 1939, o programa do romance psicológico foi colocado em causa. Pareceu a este crítico que uma estética exclusivamente dedicada à descrição



dos movimentos íntimos dos afetos e das ideias dos artistas pecava por excesso de atenção ao próprio umbigo, e por não corresponder aos apelos e necessidades de partes significativas da sociedade (Antissolipsismo). Régio, denunciando a existência de um “timorato ou ressentido ódio do português pela psicologia”, defendia um ideário de conhecimento aprofundado do Homem, objetivo que, do seu ponto de vista, não se confunde com o conhecimento de particularismos, subjetivismos ou individualismos (*Id.*, 1939, 6).

Este debate foi reiterado pelos colaboradores da revista *Vértice* no início da Guerra Fria. Manuel Campos Lima, João José Cochofel e outros pronunciaram-se contra o que consideravam ser um excesso de protagonismo da psicologia na literatura. Raúl Gomes, em junho de 1949, referindo-se aos “indivíduos que vão buscar também a uma ciência como a psicologia alimento para as suas criações literárias”, pergunta se “serão as ciências psicológicas mais compatíveis com a literatura do que as ciências sociais?” (RAMOND, 2008, 381). Opondo consciência a realidade, este colaborador da *Vértice* equivoca-se ao associar a questão das ciências à criação literária; esta não depende da psicologia nem das ciências sociais. Diferentemente, pode ter interesse em abordar a realidade psíquica ou a realidade social. Para este colaborador, “o risco do psicologismo [...] está em dar-nos a realidade tomada do ponto de vista particular, pessoal, de uma consciência” (*Id.*, *Ibid.*, 382). Em consequência, para a literatura representar com fidelidade a realidade social, teria de ser depurada do excesso de psicologismo.

Apesar de José Régio ter considerado que o Português tinha aversão à psicologia, e apesar das afirmações que foram feitas por alguns intelectuais contra o psi-

cologismo, a cultura portuguesa parece ter estado ciente da relevância dos fundamentos psicológicos para o conhecimento do mundo e do ser humano. A psicologia experimental, ainda que com um ligeiro atraso, foi uma ciência bem acolhida pela universidade portuguesa. É digno de nota o facto de o movimento contra o psicologismo ter surgido numa época de renascimento filosófico e científico em Portugal, e também numa época em que se reclamou a reorganização do ensino universitário e a autonomia de algumas áreas, concretamente a psicologia e a lógica. No confronto entre as duas áreas científicas, os autores portugueses parecem oscilar entre psicologismo e antipsicologismo, como acontece claramente com Miranda Barbosa e Curvelo. Nesta fase do debate, a psicologia é entendida como um todo; os críticos não enfatizam a questão das escolas e das tendências dentro dessa ciência (introspecção, psicanálise, Jung, psicologia humanista, cognitivismo, etc.).

No que diz respeito à essência do debate, cumpre deixar claro que não se descobriu ainda o modo de conciliar as questões ligadas à mente com a descrição física e matemática do mundo. Coloca-se, pois, a questão: este debate trata de um problema datado ou perene? Vê-se, por esta súmula da cultura portuguesa, que há sinais de que a segunda opção é mais fiel aos eventos. O problema continua em aberto, e é provável que ultrapasse a capacidade humana de o solucionar.

Bibliog.: ALMEIDA, Francisco Lopes Vieira de, *Obras Filosóficas*, org. Joel Serrão e Rogério Fernandes, vol. II, Lisboa, FCG, 1987; ANDRADE, João Pedro de, “Psicologismo na literatura portuguesa”, in COELHO, Jacinto do Prado (dir.), *Dicionário de Literatura*, 3.^a ed., vol. III, Porto, Figueirinhas, 1987, pp. 876-878; ARESTA, Eugénio, *Noções de Filosofia*,

2.ª pt., Porto, Marânus, 1954; BARBOSA, A. de Miranda, *Obras Filosóficas*, org. Alexandre F. Morujão, Lisboa, INCM, 1996; BRANCO, Antónia Margarida de Castelo, *Autobiografia, 1652-1717*, org. João Palma-Ferreira, Lisboa, INCM, 1984; CURADO, Manuel, “O destino trágico da lógica portuguesa”, *Diacrítica*, n.º 15, 2000, pp. 397-431; *Id.*, “Lógica em Portugal no século xx”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, Lisboa, Caminho, 2000, pp. 327-419; CURTO, Diogo Ramada, *Cultura Escrita (Séculos XV a XVIII)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007; CURVELO, Edmundo, *Obras Completas*, org. Manuel Curado e José António Alves, Lisboa, FCG, 2013; FORTES, Manuel de Azevedo, *Lógica Racional*, Lisboa, INCM, 2002; GLASER, Edward, *The ‘Fortuna’ of Manuel de Faria e Sousa: An Autobiography*, Münster Westfalen, Aschendorff, 1975; GODINHO, Vitorino de Magalhães, *Razão e História (Introdução a Um Problema)*, Lisboa, Imprensa Vitória, 1940; MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de, *O Pequeno Manual de Filosofia*, 2.ª ed. refundida e ampliada, Lisboa, Sá da Costa, 1956; PALMA-FERREIRA, João, *Temas de Literatura Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1983; RAMOND, Viviane, *A Revista Vértice e o Neo-Realismo Português*, Coimbra, Angelus Novus, 2008; RÉGIO, José, “Literatura viva”, *Presença*, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; *Id.*, “Defino posições”, *Seara Nova*, n.º 619, 24 jun. 1939, pp. 5-8; TORRES, Raul da Costa, *Tratado de Lógica*, Lisboa, ed. do Autor, 1953.

MANUEL CURADO
JOSÉ ANTÓNIO ALVES

Antipsiquiatria

A antipsiquiatria, ou o antipsiquiatrismo, definiu-se como um fenómeno não só de negação da psiquiatria oficial como também, sendo um movimento cultural de crítica da ordem social estabelecida, como um fenómeno de contestação radical das estruturas sociais e dos valores culturais que vigoravam, tais como a adaptação, o conformismo, a normalidade e a saúde mental. Esta contestação foi posta em prática nas comunidades terapêuticas surgidas no seio do movimento, que, em rutura com os modelos tradicionais de vida, criaram novas formas de relação humana entre os chamados “normais” e os chamados “anormais”, bem como novas práticas institucionais. O documento “Manifesto para o combate imediato dos internados nos hospitais psiquiátricos”, elaborado em 1972 por pacientes internados no Hospital Psiquiátrico de Vaucluse, em França, dá conta da radicalidade das posições defendidas e dos argumentos usados na contestação antipsiquiátrica.

Será interessante perceber as origens e a evolução histórica do fenómeno no plano internacional. O movimento de contestação radical à psiquiatria oficial teve o seu começo na déc. de 1960, em Inglaterra, sob a liderança ideológica dos psiquiatras David Cooper, Ronald Laing e Aaron Esterson. Um grupo de médicos com uma longa prática psiquiátrica, quer como psiquiatras em hospitais públicos, quer como psicanalistas, começa a reunir-se semanalmente em Londres. Todos são movidos pela mesma convicção: o saber e a prática da psiquiatria revelam-se



D.R.

Visita de Mahatma Gandhi a Kingsley Hall (1930).

inadaptados e desajustados ao problema da doença mental.

As suas referências culturais são diversas e vão desde as obras de sociólogos e psiquiatras americanos, com destaque para Maxwell Jones e Erving Goffman, à obra de Michel Foucault, filósofo e historiador francês, à fenomenologia e a certos filósofos existencialistas, tais como Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Poderia dizer-se que as suas ideias, agrupadas sob o termo “antipsiquiatria”, introduzido por David Cooper, se situam no cruzamento de várias correntes filosóficas e sob a influência da psicanálise e do marxismo.

Todos os intelectuais que participam de alguma forma neste movimento partilham um forte sentimento de repúdio da perspetiva médica, quer quanto à compreensão da doença mental grave (por eles designada pelo termo genérico de loucura), quer quanto ao tratamento e à organização dos hospitais e serviços

médicos psiquiátricos. Move-os também o desejo de, a partir da análise crítica da psiquiatria, chegar a um novo modelo de compreensão da doença mental, e a um novo, e radicalmente diferente, modo de prestação de cuidados de saúde.

Inspirando-se nas comunidades terapêuticas de Maxwell Jones, Cooper cria um primeiro local, a partir do qual possa interrogar a posição ortodoxa: funda em Shenley, um grande hospital psiquiátrico londrino, um serviço, a Villa 21, onde agrupa doentes jovens com o diagnóstico de esquizofrenia e aí estabelece o que designa por “lugar de vida”: um serviço radicalmente alterado do ponto de vista dos procedimentos, das normas, da hierarquia, da disciplina e das práticas médicas. Este núcleo hospitalar comunitário funciona sem problemas relevantes de 1962 a 1966, mas a contestação por parte dos outros serviços é enorme e Cooper vê-se forçado a desistir.



Em 1965, antipsiquiatras fundam a Philadelphia Association, associação filantrópica e de investigação científica. Entre os objetivos dessa associação podem ser destacados como principais os seguintes: “libertar a doença mental, em particular a esquizofrenia, de todas as descrições”; “empreender a investigação das causas das doenças mentais e os meios de as prevenir e tratar”; e “organizar locais de acolhimento para pessoas sofrendo, ou tendo sofrido, de doenças mentais”. Nesse mesmo ano, a Philadelphia Association abre um centro comunitário em Londres, o Kingsley Hall. O relatório de atividades de 1969 afirma que este centro é “um lugar de preparação, um cadinho onde muitas, senão todas as nossas teses iniciais sobre as experiências e o comportamento do normal e do anormal, do são de espírito e do louco foram analisadas”. Foram depois abertos outros dois centros semelhantes.

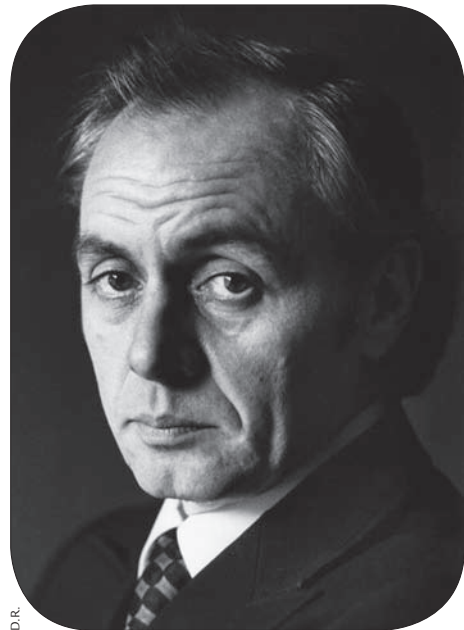
Em 1967, um grupo de antipsiquiatras liderado por Cooper e Laing organizou o Congresso Internacional de Dialéctica da Libertação, onde, segundo os organizadores, se procurou “desmistificar a violência humana sob todas as suas formas, os sistemas sociais dos quais ela provém, e explorar novas formas de ação” (SCHATZMAN, 1970). Participaram neste Congresso sociólogos, psicanalistas, psicólogos, economistas, artistas e representantes do Living Theatre, da Univ. Livre de Nova Iorque, e de várias organizações políticas e culturais, bem como intelectuais prestigiados, nomeadamente Herbert Marcuse, J. Gerassi e Stokely Carmichael, sendo este último um dos líderes da organização americana Black Panther Party. Do Congresso saiu, e foi publicado em 1970, o livro *Counter Culture: the Creation of An Alternative Society*, expressão próxima, quer a nível do título quer a nível do conteúdo, do movimento

underground anglo-americano. Aí, Laing e Cooper não limitam as suas ideias ao campo da psiquiatria, mas empreendem um trabalho político de denúncia e de subversão ideológica do *status quo*. Propõem a criação de comunidades informais e não institucionalizadas, espaços de denúncia e de libertação à escala microsocial, que conduzirão à transformação da sociedade, dando uma clara prioridade à “revolução cultural”.

Em Portugal, o percurso do fenómeno começou em 1972, com o aparecimento das traduções das obras de Laing e de Cooper. Com o advento do 25 de Abril e a profunda transformação política então operada, abriu-se um campo de reflexão e um espaço para a contestação ao quotidiano português, que não podia deixar de englobar a psiquiatria praticada no nosso país.

Neste novo contexto, um grupo multidisciplinar de pessoas, incluindo intelectuais regressados a Portugal e que tinham

Ronald Laing (1927-1989).



D.R.



D.R.

Maud Mannoni (1923-1998).

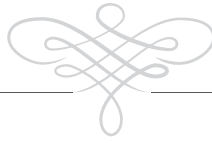
tido contacto com o fenómeno da antipsiquiatria em França e em Inglaterra, e outros que, não sendo estrangeirados, se opunham ao silêncio e à repressão a que o Estado Novo tinha submetido o sector da Psiquiatria, iniciou uma série de encontros no Porto, com o objetivo de discutir a problemática das instituições asilares. Desses encontros resultou a criação de uma associação designada Grupo Organizador de Debates sobre as Instituições Psiquiátricas (GODIP), com sede no Porto, e que viria a ter grande importância na divulgação e extensão do movimento de antipsiquiatria em Portugal.

Aproveitando a vinda a Portugal de alguns psiquiatras e outros profissionais oriundos de vários países da Europa, que periodicamente se reuniam para fazer uma análise da situação psiquiátrica a nível internacional, o GODIP promoveu debates públicos que tinham, em síntese, o seguinte objetivo principal: “Denunciar e suscitar a reflexão pública sobre a situação asilar das nossas instituições psiquiátricas, encetar uma luta por uma melhoria das condições de vida dos internados, analisar modelos institucionais alternativos” (FLEMING, 1977, 5).

Em outubro de 1974, o GODIP organizou importantes debates públicos em que estiveram presentes David Cooper, Franco Basaglia, Stanislaw Tomkiewicz, Robert Castel, Erich Wulff, Ramon Garcia Lopez, Valentín Corcés, Leonardo Vagin e Gian Franco Minguzzi. As várias participações encontram-se publicadas no livro *Psiquiatria e Anti-Psiquiatria em Debate*, que foi coordenado por Manuela Fleming, um dos membros fundadores do GODIP. O livro foi publicado em 1977 pela Editora Afrontamento, sediada no Porto, e constituiu-se como um importante veículo de conhecimento e de divulgação das ideias propostas pela corrente da antipsiquiatria.

As expressões sociais do fenómeno do antipsiquiatismo são várias. Com efeito, desde a sua génese, o movimento da antipsiquiatria assumiu-se como um projeto de transformação radical da vida, não se confinando ao domínio da psiquiatria e às suas instituições. O que os seus mentores questionavam todo um modo de vida gerador de relações alienantes e opressivas. Tal ficou bem patente no Congresso Internacional de Dialéctica da Libertação, já referido. O livro *Counter Culture* estimulou a criação de “zonas livres” (comunidades, anti-universidades, imprensa paralela, teatro livre, etc.) que se uniam num claro apelo à revolução cultural. Esta, de acordo com os seus mentores, não se faria pelo afrontamento violento das classes sociais, mas pela transformação das relações interpessoais sob a influência da mudança radical de ideias e de valores culturais.

O fenómeno antipsiquiátrico vai portanto buscar os seus fundamentos ideológicos ao movimento social mais abrangente designado por “sociedade paralela”. Este, surgido nos Estados Unidos e em Inglaterra nos anos 60, coincide com o aparecimento do movimento *hippy*, do



movimento psicadélico (ao qual Laing se sente muito ligado), e do movimento místico que levou centenas de jovens ao Oriente, à procura de novas experiências (o próprio Laing partiu para a Índia e para o Ceilão em 1972, onde viveu durante um ano isolado e em meditação).

A antipsiquiatria suscitou em França, onde as obras deste movimento começaram a ser publicadas a partir de 1970, uma viva polémica que envolveu dezenas de artigos publicados em revistas psiquiátricas, literárias e filosóficas, e em jornais da imprensa tradicional e paralela, onde se exprimiam correntes marginais ou minoritárias.

Em 1970, depois de uma estadia em Kingsley Hall, a prestigiada psicanalista francesa Maud Mannoni afirma num dos seus livros: “A antipsiquiatria, ao inscrever-se num projeto político, visa a desmistificação do papel que a sociedade atribui à psiquiatria. Esta desmistificação pretende atingir o fundamento ideológico do saber psiquiátrico” (MANNONI, 1970, 17). Deve então perguntar-se: em que consiste esta desmistificação? Manuela Fleming responde: “Ao pôr em questão precisamente o estatuto de doença mental atribuído pela sociedade à loucura, e ao propor um outro modelo de explicação, em que a loucura é considerada como fenómeno social, cuja definição é imposta pela sociedade, os antipsiquiatras reduzem a psiquiatria a uma simples emanção e a um instrumento desta mesma sociedade, tendo por função a manutenção e a defesa de uma certa ‘normalidade’ adaptada à ordem estabelecida” (FLEMING, 1976, 79).

O movimento antipsiquiatria expande-se pela Europa e reforça em Itália correntes contestatárias já existentes. A criação, no início dos anos 60, de uma comunidade terapêutica a partir das profundas transformações levadas a cabo pela equi-

pa no Hospital Psiquiátrico de Gorizia, uma pequena cidade do Norte de Itália, foi a máxima expressão do movimento neste país. Neste país, o movimento foi liderado pelos psiquiatras Franco Basaglia e Giovanni Jervis. O livro *L’Institution en Négation: Rapport sur l’Hopital Psychiatrique de Gorizia*, coordenado por Basaglia e que será publicado em França em 1970, constituiu-se na altura como uma referência incontornável da ideologia antipsiquiátrica italiana. Em outubro de 1974, aquando da sua estadia em Portugal, a convite do GODIP, Basaglia e Franco Minguzzi divulgaram os princípios e objetivos do movimento Psiquiatria Democrática, cuja ideologia foi divulgada em Portugal através do seu “Documento programático” (FLEMING, 1976, 136-138).



Bibliog.: BASAGLIA, Franco, *L’Institution en Négation*, Paris, Seuil, 1970; *Id.*, *Che Cos’ È la Psichiatria?*, Torino, Einaudi, 1973; COOPER, David, *Psychiatrie et Antipsychiatrie*, Paris, Seuil, 1970; *Id.*, *La Mort de la Famille*, Paris, Seuil, 1972; *Id.*, *Une Grammaire à l’Usage des Vivants: Essai sur les Actes Politiques*, Paris, Seuil, 1976; ESTERSON, Aaron, *Les Feuilles Nouvelles, Dialectique de la Folie*, Paris, Payot, 1972; FLEMING, Manuela, *Ideologias e Práticas Psiquiátricas*, Porto, Afrontamento, 1976; *Id.* (coord.), *Psiquiatria e Antipsiquiatria em Debate*, Porto, Afrontamento, 1977; LAING, Ronald, e ESTERSON, Aaron, *L’Équilibre Mental, la Folie et la Famille*, Paris, Maspéro, 1971; LAING, Ronald, *La Politique de la Famille*, Paris, Stock, 1972; *Id.*, *Raison et Violence*, Paris, Payot, 1974; MANNONI, Maude, *Le Psychiatre, Son Fou et la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1970; SCHATZMAN, M., *Counter Culture: the Creation of An Alternative Society*, London, Peter Owen Ltd. and Fire Books, 1970.

MANUELA FLEMING



Antipurismo

Num sentido lato, o termo “purismo” designa uma tendência segundo a qual se defende a manutenção, sem mudanças ou concessões, de um determinado costume, pensamento, modelo, doutrina, etc., sendo particularmente relevante nos campos da linguística, literatura, arquitetura e arte. Por seu lado, o antipurismo manifesta-se como a antítese desta ideologia.

No campo da linguística, os discursos e as práticas puristas têm como objetivo definir um determinado estado de língua como sendo o mais puro. O purismo materializa-se em atitudes conservadoras em relação às mudanças linguísticas que inevitavelmente afetam as línguas naturais. Na ideologia purista, a língua necessita de ser protegida de elementos suscetíveis de a modificarem nos seus diferentes níveis, tais como a fonética, a morfologia, a sintaxe e a semântica. De entre os fenómenos que desencadeiam o purismo linguístico, destacam-se a utilização de estrangeirismos (↗Antiestrangeirismos), o surgimento de neologismos, de desvios e novas construções sintáticas, as mudanças de significado das palavras e aspetos de codificação da língua, em particular as reformas ao nível da ortografia.

O pano de fundo institucional foi determinante para o surgimento dos movimentos puristas, de que são exemplos não só as academias, mas também as escolas religiosas ou ministérios. O objetivo principal de tais instituições era o de criar uma norma para uma determinada atividade, *i.e.*, para o ensino, para a administração, etc. Nos sécs. XVI e XVII, o

purismo era assumido e praticado essencialmente por latinistas com diferentes graus de purismo, como professores, educadores e tradutores da Bíblia, cujas atividades eram relativamente isoladas. Essa tendência já é evidente no séc. XVIII, no contexto húngaro, *e.g.*, em que a Companhia de Jesus se esforçou por adaptar o vocabulário científico à língua húngara. Todavia, o papel principal das instituições no movimento purista é desempenhado pelas academias, desde a Accademia della Crusca (1572, Florença) e da Académie Française (1635) até às academias do séc. XIX estabelecidas na Europa de Leste e à Academia Pérsica (1935). Estas, porém, foram incapazes de influenciar grandemente o desenvolvimento do vocabulário segundo os seus princípios, com exceção, até certo ponto, da prestigiada Académie Française e da Academia Húngara (1830).

O purismo linguístico mantém uma relação próxima com a noção de política linguística, aqui considerada como o conjunto de diligências burocráticas exercidas por entidades oficiais responsáveis pela codificação, pelo ensino e pela promoção da língua, escrita e falada. As atividades da Académie Française no séc. XVIII constituem um exemplo paradigmático de uma política linguística tendencialmente purista, de onde surgiram discursos com o objetivo de preservar a pureza e a eloquência da língua, nomeadamente restringindo a introdução de anglicismos e de elementos exteriores à língua francesa tida como norma escrita e falada. As políticas de língua, mais ou menos explícitas, podem influenciar a consciência individual dos falantes da comunidade linguística, que acabam por evitar o uso desses elementos. No entanto, as políticas de língua têm muitas vezes o efeito contrário, *i.e.*, geram sentimentos antipuristas de incómodo com ações que



tendem para o prescritivismo em detrimento do descritivismo.

À luz das diferentes posições em torno das mudanças linguísticas, o purismo linguístico apresenta contornos de um tabu que reflete as funções unificadora e separadora inerentes à língua. Por um lado, a língua é idealizada como um instrumento codificado e normalizado que confere homogeneidade a uma comunidade de falantes, unindo-os sob uma noção de posse e de controlo de um património cultural. A noção de controlo da língua reflete-se nomeadamente na tentativa de polir e aperfeiçoar a língua como se de uma questão de higiene verbal se tratasse. Por outro lado, a língua é permeável à inevitável mudança linguística, o que acaba por reduzir o seu papel codificador, originando opiniões divergentes quanto ao seu estatuto normativo (Antinormativismo). Na ideologia antipurista, a possibilidade de separar a língua dos seus agentes protetores e de controlo liberta-a dos escrúpulos excessivos na pureza da linguagem, ao mesmo tempo que amplia a sua força criativa e revela a heterogeneidade de pensamentos que dela podem emanar. Nesta linha de pensamento, o desenvolvimento das ciências da linguagem contribuiu de certo modo para a ideia de antipurismo, ao mitigar a ideia de uma língua perfeita, de objeto sacralizado, tornando-a um objeto científico e mais imune a juízos de valor.

O purismo liga-se também ao cuidado excessivo na preservação da língua literária, com origens bem demarcadas nos princípios greco-latinos da retórica de Aristóteles, intimamente relacionada com a elaboração do discurso, a *elocutio*. De facto, na literatura, o purismo surge por via de um cultismo exagerado dos princípios retóricos, utilizados inicialmente como instrumento do escritor e orador na produção de um discurso cla-

ro e sedutor, e acima de tudo ideológico. Nesta perspetiva, a modalidade escrita definia-se pela inspiração em autores de reconhecido valor, bem como pelo uso de formas arcaicas com as quais se obtinha o estilo poético e se mantinha a tradição literária.

Pese embora o facto de serem elementos autorizados enquanto figuras de estilo num determinado género literário, os barbarismos, dialetismos, neologismos e estrangeirismos foram objeto de crítica de alguns dos escritores mais representativos dos sécs. XVI e XVII em Portugal, por se enquadrarem numa ideologia antipurista. Nos séculos seguintes, Castilho, Herculano e Garrett esforçaram-se por manter o idioma português livre do uso exagerado de palavras e construções estrangeiras. De entre os escritores que melhor podem simbolizar o antipurismo na literatura, José Saramago (1922-2010) foi dos que mais se destacou, pela polémica que a sua escrita aparentemente simples despoletou na opinião pública. Com um estilo muito próprio, marcado por frases e parágrafos compridos, em que as vírgulas substituem os pontos finais, numa escrita cujo fluxo nem sequer os diálogos alteram, Saramago desmontou uma pretensa pureza da língua portuguesa. No Brasil, os expoentes do purismo são Gonçalves Dias, João Francisco Lisboa e Machado de Assis. Em oposição à perspetiva purista da língua, uma forma de antipurismo linguístico surgiu com Lima Barreto (1881-1922), jornalista e escritor brasileiro inconformado com o preconceito vernáculo e objetor dos aspetos artificiais da literatura brasileira e do excessivo poder da elite intelectual, cuja linguagem seguia o modelo luso do império. A produção escrita deste autor manifesta incoerências gramaticais que estabelecem um antípoda do ofício minucioso e artesanal dos académicos puristas. Uma definição



de antipurismo, neste sentido, privilegia a função comunicativa da língua, assim como a criatividade espontânea que o purismo desencoraja.

Na medida em que o antipurismo desafia as regras do sistema linguístico, a literatura afigura-se como campo privilegiado e seguro para a criação de desvios à norma, ainda que a aceitação desses desvios como elementos de inovação possa não ser imediata.

O diálogo entre as noções de purismo e antipurismo estendeu-se também à arte e à arquitetura. No campo da arte, mais concretamente no âmbito da pintura, o purismo surgiu como um movimento estético por volta de 1918, nascido do manifesto *Après le Cubisme* (1918), tendo expressão teórica na revista *L'Esprit Nouveau* (1920-25). Os traços puristas caracterizam-se por uma ausência de emoção e uma acentuação da razão e do rigor, algo que pode ser explicado pelo facto de ter surgido no período do pós-Guerra. Os objetivos do purismo passariam por restaurar uma perfeição plástica que o cubismo e outros movimentos – porventura

antipuristas – teriam perdido. Enquanto referências dessa perfeição, surgem a noção de máquina e as composições quase sempre retratando naturezas-mortas. A realização mais significativa do purismo concretiza-se na obra arquitetónica de Jeanneret (Le Corbusier).

No contexto italiano, “purismo”, termo cunhado em 1833 por Antonio Bianchini, um helenista e latinista, denomina um movimento pictórico do *Ottocento* italiano, que surgiu sob a influência dos pintores nazarenos, uma comunidade de artistas que se uniram para concretizar, através da pintura, os ideais de vida praticados nas comunidades religiosas da Idade Média. O *Quattrocento* foi o seu modelo de referência estética, o qual considerava a pintura na sua forma mais pura e procurava recuperar a pureza dos artistas italianos tidos como pioneiros (Cimabue, Rafael, Fra Angelico, Giotto). Em analogia com este movimento, também no campo das letras italianas surge um movimento purista que procura recuperar formas expressivas puras, inspiradas no *Trecento* toscano. Em 1842, é publicado o manifesto oficial deste movimento, *Dell Purismo nelle Arti*, da autoria de Bianchini e subscrito pelo pintor Tommaso Minardi, pelo escultor Pietro Tenerani e pelo nazareno Frederik Overbeck. Na déc. de 1860, o purismo italiano floresceu em plenitude, refletindo o gosto por estilos que tentavam restabelecer a identidade nacional italiana e o seu acervo cultural.

No campo da arquitetura, o termo “purismo” designa a fase inicial de um estilo desenvolvido entre 1530 e 1560 no contexto renascentista espanhol. Juntamente com o estilo plateresco e a arquitetura herreriana, o purismo formou o grupo das principais manifestações da arquitetura renascentista em Espanha. Em contraste com o decorativismo do estilo plateresco, o purismo procurou formas mais

Villa Savoy, em Poissy (1928–1931), de Le Corbusier.





Cenas da Vida de Joaquim: o Sonho de Joaquim (1304-1306), de Giotto di Bondona.

simples e depuradas, numa linha sóbria e clássica, de equilíbrio e perfeição técnica, atendendo mais a questões de estrutura e de harmonia nas proporções.

À semelhança do que sucede no campo das letras, o antipurismo, na arte e na arquitectura – tal como o purismo – surge como noção, tendência ou manifestação de criatividade que não abdica do peso da tradição, do rigor da execução nem da simplicidade das formas. O que distingue o purismo do antipurismo é, na verdade, a inexistência de um ideal de pureza pré-determinado no segundo caso, a ausência de dogmas sobre mudança, evolução, verdade ou perfeição. A este propósito, importa referir o campo da religião como aquele em que, frequentemente à luz de atitudes exacerbadas na preservação e defesa dos princípios e valores que compõem as doutrinas religiosas, a noção de purismo acaba por se confundir com a noção de fundamentalismo (↗Antifundamentalismo). A combater esta atitude, surge por vezes a noção de antipurismo, na qual os indivíduos ou comunidades da sociedade

se refugiam, quer para refutar dogmas religiosos, quer para reivindicar novos modelos de prática religiosa.

Bibliog.: ALLAN, Keith, e BURRIDGE, Kate, *Forbidden Words. Taboo and the Censoring of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; BECHARA, Evanildo, *Moderna Gramática da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Lucerna, 1999; CAMERON, Deborah, *Verbal Hygiene*, London, Routledge, 1995; CHILVERS, Ian, e GLAVES-SMITH, John, *A Dictionary of Modern and Contemporary Art*, New York, Oxford University Press, 2009; CRISTÓVÃO, Fernando (dir. e coord.), *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto Editora, 2005; CRYSTAL, David, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1997; CSER, András, “English purist tendencies in a comparative perspective”, in *Selected Proceedings of the 2008 Symposium on New Approaches in English Historical Lexis (HEL-LEX 2)*, Somerville, Cascadilla Proceedings Project, 2009, pp. 36-40; LANGER, Nils, e DAVIES, Winifred, “An introduction to linguistic purism”, in LANGER, Nils, e DAVIES, Winifred (orgs.), *Linguistic Purism in the Germanic Languages*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 1-17; LEITE, Marli Quadros, “Purismo: do preconceito ao conceito”, *Revista da ANPOLL*, n.º 3, 1997, pp. 175-191; *Id.*, *Metalinguagem e Discurso. A Configuração do Purismo Brasileiro*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2006; NEUSTUPNÝ, J. V., “Language purism as a type of language correction”, in JERNUDD, B. H., e SHAPIRO, M. J. (orgs.), *The Politics of Language Purism*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1989, pp. 211-223; PALMER, Allison Lee, *Historical Dictionary of Romantic Art and Architecture*, Plymouth, Scarecrow Press, 2011; THOMAS, George, *Linguistic Purism*, London/New York, Longman, 1991.

SÉRGIO BARROS





Antipuritanismo

Para se entender o antipuritanismo torna-se necessário contextualizar a Revolução Puritana, ocorrida em Inglaterra (1641-1649), que está na origem da constituição de uma república sob a liderança de Oliver Cromwell. Em Inglaterra, o puritanismo político teve como grande precursor o defensor da Commonwealth (1649-1660). Mas o puritanismo é, também, uma corrente calvinista do anglicanismo (1560), que pretende purificar a religião de todos os vestígios católicos a partir de um rigorismo ético. No séc. XVII, passou a designar os grupos protestantes separados da Igreja Anglicana oficial. Eram igrejas livres e formavam pequenas comunidades. A seguir à restauração da monarquia e da Igreja Anglicana estatal, o puritanismo perdeu membros, mas ganhou interioridade religiosa, com uma disciplina rigorosa, a santificação do domingo, o biblicismo e um forte espírito de trabalho. O puritanismo insere-se, portanto, num dos principais momentos da Revolução Inglesa, cuja principal consequência foi a consolidação do regime político monárquico parlamentar e o fim do absolutismo na Inglaterra.

Se o antipuritanismo coexiste, naturalmente, com a Revolução Puritana, irá ficando mais invisível à medida que a própria sociedade emergente do capitalismo inglês prospera e tem como consequência a alteração da hierarquia das classes sociais, pela ascensão de uma burguesia forte e pelo declínio da nobreza. O fortalecimento económico da burguesia proveniente do comércio marítimo, da

agricultura e das manufaturas originava também um forte puritanismo.

Nada na vida dos homens e das instituições é linear e, por isso, a sociedade é composta de puritanismo e antipuritanismo (como reação ao puritanismo), num mesmo tempo e lugar, numa convivência camuflada mas real, num jogo de forças entre a ordem estabelecida e a emergência de novidade a nível social, político e moral. A história é o reconhecimento de que o passado não evolui em linha reta para o presente e de que não é possível prever completamente ou anunciar profeticamente o futuro. Neste sentido, a dinastia Stuart iria tentar fortalecer novamente o poder régio e o da nobreza tradicional, bem como o rigorismo anglicano, perseguindo os puritanos calvinistas e promovendo a insatisfação com o seu Governo. O antipuritanismo atingiria o seu ápice no reinado de Carlos I, com a assinatura da Petição dos Direitos (1628) e o autocratismo político. No entanto, no contexto da Revolução Puritana, continuou a reagir-se e a fazer-se frente ao antipuritanismo, originando-se uma guerra civil violenta e a emergência de uma força religiosa proveniente da Revolução Puritana.

De facto, no confronto entre puritanismo e antipuritanismo será inevitável a ocorrência de uma guerra civil que opõe os protagonistas das duas correntes: a burguesia urbana, os mercadores e artesãos que professavam o puritanismo, fundamento das crenças protestantes e do presbiterianismo, e a nobreza aristocrática, os funcionários do Estado e o clero, que lhe contrapunham o antipuritanismo anglicano. A guerra terminaria em 1646, com a derrota de Carlos I e da corrente antipuritana e o consequente triunfo de Cromwell e do puritanismo. A corrente antipuritana seguiria o seu rumo, na direção de um pragmatismo político consumado numa contrarrevolu-



Carlos I de Inglaterra (1629), de Daniel Mijtens.

lução, dando origem ao fim da república e à restauração da monarquia, com a subida de Carlos II ao trono. Foi o fim da república puritana e o dealbar de uma monarquia constitucional liberal, nascida da Revolução Gloriosa de 1688, que viria a garantir o desenvolvimento do capitalismo.

É interessante verificar que os movimentos sociais, culturais e religiosos interagiram na sociedade e que não é possível dissociar a religião da política: afinal, os preceitos religiosos ligados ao antipuritanismo da Igreja Anglicana influenciaram decisivamente a ordem social e política inglesa, uma ordem antipuritana que coexistia com a contraordem do puritanismo expresso pelo calvinismo inglês,

e que não deixava de ser uma expressão ideológica da burguesia. Nesse contexto, a salvação das almas estava dependente da sua vida terrena, numa esfera religiosa longe da institucionalização da Igreja, ao contrário do que acontecia no antipuritanismo.

A cultura portuguesa seria herdeira destas duas visões da vida, dos homens e das instituições, numa dialética entre puritanismo e antipuritanismo, que coexistiram e marcaram a história de Portugal. Uma história que continua a refletir-se naqueles que defendem um purismo radical e nos que escolhem a tolerância. Do seu diálogo pacífico ou do seu confronto radical nascem a paz ou a guerra. A crise da cultura portuguesa, tanto de valores como espiritual, para além da evidente crise económica, mostra a urgente necessidade de repensar o rumo para Portugal, nomeadamente a partir dos paradigmas apresentados, no sentido de contribuir para uma sociedade pacífica.

Bibliog.: AMARAL, Diogo Freitas do, *História das Ideias Políticas*, Coimbra, Almedina, 2010; ASTLEY, Maurice, *Oliver Cromwell and The Puritan Revolution*, London, English Universities Press, 1958; CARVALHO, Paulo Archer de, e CATROGA Fernando, *Sociedade e Cultura Portuguesas II*, Lisboa, Universidade Aberta, 1994; RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma História das Ideias Ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997; TAVARES, Maria José Ferro, *Sociedade e Cultura Portuguesas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1990.

ISABEL BALTAZAR





Antiquerosianismo

O termo implica o que, em rigor, não se pode assinalar na cultura portuguesa: uma teoria consistente, com continuidade e com algum histórico significativo de crítica e oposição a uma outra designada pelo radical.

Na realidade, há críticas a Eça de Queirós (1845-1900) e polémicas causadas pela sua obra, assim como uma tradição de confronto crítico entre a sua obra e a camiliana (contemporâneas, dominaram a cena literária e geraram linhagens e cultores), alguns tópicos recorrentes, bem como admiradores e seguidores, mas não há propriamente uma tese consistente e prolongadamente defendida contra a sua escrita e as suas propostas. Vejamos, brevemente, as razões desse facto.

Em primeiro lugar, no contexto da clivagem entre o realismo e os seus detractores (Antirrealismo), Eça surge como um dos autores mais representativos da Nova Escola, mas não é o alvo.

Os primeiros foram os românticos, alinhados, desde a Questão Coimbrã, no sentimento de desatualização: a Nova Escola emergiu em sintonia com a dinâmica europeia, culturalmente prestigiada em Portugal, sendo, apesar das críticas e das polémicas, observada e, às vezes, assimilada (Camilo, começando por caricaturá-la em *Eusébio Macário* e *A Conja*, acabou por manifestar algumas *nuances* naturalistas na ficção posterior), atraindo, sim, críticas cerradas quando assumia uma feição mais naturalista, com temas ao arpejo da moralidade conservadora da época.

Depois, foram as/os correntes/movimentos/escolas que contestaram o realis-

mo, impondo-se no panorama artístico: elaboraram os seus programas estéticos impulsionados pela evolução científica da segunda metade do séc. XIX, motivo pelo qual é o realismo que cede terreno e não os seus autores a título individual (Antirrealismo). Na ótica e na fenomenologia da percepção, os avanços distinguirão o observável e o observado, a inovação técnica das tintas e do papel industrializados fez sair a pintura dos ateliês e analisar a observação sempre diferente do real, a emergência da psicanálise obrigará a reavaliar as questões do sujeito, da identidade e relacionadas

Eça de Queirós, de David.





(incluindo o autobiografismo, o biografismo, o confessionalismo, entre outros), etc. Dessa reconceptualização do real, da percepção e do que delas decorre resultarão os novos programas estéticos, cuja coerência e consistência se constituíram por diferença e oposição relativamente ao realista, contrastivamente: o simbolismo, centrado no sujeito, na sua psique e na percepção, sonho ou alucinação por ela promovidos; o impressionismo, centrado na consciência da mediação multissensorial perceptiva do real conjuntural e dinâmico; o decadentismo, dominado pelo sentimento decadente e/ou catastrofista de fim-de-século, quer de abrangência geral, quer nacional. Dessa oposição de ideário ao realismo decorreram também, logicamente, as retóricas textuais e discursivas correspondentes que caracterizaram a produção mais representativa de qualquer destes movimentos.

Em segundo lugar, a relação entre a ficção queirosiana e as (suas) propostas programáticas realistas (desde “Literatura nova” e “O realismo como nova expressão da arte”, no ciclo das Conferências do Casino, de 1871), sendo estreita, não é de colagem: embora elabore algumas das suas ficções a partir de ideias defendidas (em especial, na cronística) ou em consonância com projetos anunciados (“Cenas da vida portuguesa”, projeto para uma série de 12 volumes de novelas), a verdade é que a sua escrita, muito mais complexa, excede sempre os limites desse ideário.

A terceira razão pela qual será difícil afirmar a consistência, a duração e a estabilidade de um antiquéirosianismo radica nas próprias características da obra de Eça de Queirós, tomada no seu conjunto. Por um lado, confluem na sua escrita as diferentes tendências estéticas do seu tempo (do romantismo ao simbolismo e ao decadentismo): mesmo nas obras mais

realistas, podemos assinalar a combinação e a coexistência de manifestações das diversas tendências estéticas, com descrições impressionistas, tipos sociais de recorte realista, temas e referências românticos, devaneios e imagens simbolistas e decadentistas, etc. Por outro lado, a sua escrita sofre transformação, registando diferentes fases na sua evolução, num itinerário que chega a antecipar o modernismo e que vai seguindo a evolução da literatura, acompanhando as suas tendências e anunciando outras.

Enfim, apesar deste panorama, convirá referir alguns tópicos e intervenientes relativamente constantes na crítica a Eça de Queirós.

Em vida do autor, a acusação de imoralidade a alguma da sua ficção, em particular *O Crime do Padre Amaro* (nas suas sucessivas versões: 1875, 1876, e 1880) e *O Primo Basílio* (1878), qualquer das obras alvo de cerrada censura, até de correligionários da geração de 70, como Antero de Quental e Jaime Batalha Reis, e no Brasil, com Machado de Assis (em “Eça, discípulo de Zola” e “Os defeitos de *O Primo Basílio*”, ambos de 1878).

Também contemporânea ao autor foi a censura aos seus alegados anticlericalismo, antinacionalismo e estrangeirismo, devido ao modo como põe em causa, ficcionalmente, o comportamento do clero e alguns aspetos da sociedade portuguesa.

Outras críticas foram motivadas pela relação entre Eça e Flaubert (1821-1880), especialmente pela proximidade entre *O Primo Basílio* (1878) e *Madame Bovary* (1857), dividindo-se a crítica, desde a edição da obra queirosiana, entre a afinidade e a influência, até ao limite da acusação de plágio (Machado de Assis), apesar de haver algum consenso no reconhecimento da feição autoral da obra e da personagem.



Em Portugal, desde o tempo dos autores, a leitura tendeu a dividir-se, quantitativa e qualitativamente, entre Camilo e Eça, apesar de estes evitarem o confronto directo, a guerrilha literária, como lhe chamou A. Campos Matos; em rigor, Camilo não dirige censuras a Eça, mas tão só à Escola Nova que ele representava, e Eça critica o romantismo, mas não Camilo, a quem não envia uma carta de reprovação escrita em 1887 (em resposta a Anastácio das Lombrigas, um pseudónimo de Camilo), só postumamente conhecida. A opção entre ambos os autores fez tradição na crítica, com o culto de um em detrimento do outro através de grupos de estudos, revistas e instituições (os estudos camilianos e os queirosianos), numa clivagem de confronto que chegou a configurar algum clubismo. A paixão, o subjetivismo, a espontaneidade e o provincianismo referencial português do universo ficcional camiliano *vs.* a racionalidade, a esteticização calculada e o europeísmo referencial da obra queirosiana têm sido, em geral, os valores e as censuras de parte a parte, justificando a universalidade e a tradutibilidade (Eça) ou a falta dela (Camilo).

Bibliog.: MATOS, A. Campos, *Dicionário de Eça de Queiroz*, Lisboa, Caminho, 1993; *Id.*, *Suplemento ao Dicionário de Eça de Queiroz*, Lisboa, Caminho, 2000; *Id.*, *A Guerrilha Literária Eça de Queiroz/Camilo Castelo Branco*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2013.

ANNABELA RITA



Antiquetismo

Corrente espiritual que buscava a união com Deus através de um estado de passividade total, de contemplação e oração mental, em pleno recolhimento na presença de Deus, atenuando ou negando a responsabilidade pessoal. Na oração de quietude e de estado contemplativo, não há já atos de virtude nem de vontade, pois a alma é guiada pela graça e pelo Espírito Santo; o Homem é capaz de reduzir a nada todas as suas potências. O desejo pessoal de mostrar-se ativo na vida espiritual representava uma ofensa a Deus.

De certa maneira, a questão quietista surge como uma reação à forte orientação voluntarista da ascética, defendida pelos Jesuítas, ao formalismo religioso, ao temor de Deus e às questões que iam surgindo sobre a justificação e o livre-arbítrio. Neste claro confronto de doutrinas e temores diversos existentes na época, o movimento quietista será acusado de favorecer, através das suas orientações espirituais, o desvio dos valores morais, misturando-o com o falso misticismo.

O quietismo – movimento de natureza mística que ocorre no séc. XVII, no seio do catolicismo – é por vezes designado de iluminismo místico ou espiritual, com o intuito de englobar de forma mais coerente as diversas orientações singulares de cada um dos grupos a ele afetos. Na realidade, a tendência quietista atravessa a história e as civilizações: há elementos quietistas no cristianismo, no bramanismo, no budismo, no estoicismo e no platonismo, nas doutrinas gnósticas, maniqueístas e montanistas, nos begardos, nos *fraticelli*, na mística renana, carmelita, franciscana, nos *alumbrados*, etc.

O quietismo ganha uma significativa expressão no séc. XVII em três regiões da Europa: Itália, Espanha e França. Em cada uma destas regiões, distintas figuras, por diferentes razões, estiveram no centro da polémica que envolve esta doutrina.

Uma das principais figuras do quietismo em Itália é Miguel de Molinos, teólogo e místico espanhol, que nasceu em Muniesa (Teruel), em 1628. Faz os seus estudos em Valência, no Colégio de S. Paulo dos Jesuítas, sendo ordenado presbítero em 21 de dezembro de 1652. Nesta cidade, foi capelão de monjas e clérigo da paróquia de S.^{to} André. É por volta desta altura que terá contactado com ambientes pré-quietistas. Em representação dos três estados do reino de Valência, é nomeado delegado em Roma pela igreja de S.^{to} André, para promover a causa da beatificação de Francisco Simón de Rojas (m. 1612). Miguel de Molinos vai gradualmente ganhando notoriedade, quer pela sua eloquência, quer pela sua espiritualidade, quer ainda pelo número de devotos, muitos deles pertencentes à classe nobre de Roma e arredores. Em idêntico crescendo surgia a desconfiança por parte de alguns párocos, que se questionavam sobre o conjunto de ações que desenvolvia (longas conversas que mantinha com alguns dos fiéis, as conferências espirituais a algumas mulheres devotas, a ausência de ação de graças após a missa).

Uma das obras que não deixará de estar no centro das ideias quietistas e de toda a polémica em torno do quietismo é *Guía Espiritual Que Desembaraza el Alma y la Conduce por el Interior Camino para Alcanzar la Perfecta Contemplación y el Rico Tesoro de la Interior Paz*, publicada pelo mesmo Molinos em Roma, em 1675. Para além da extraordinária aceitação em Itália, esta obra conhece diversas traduções, impressões e reimpressões em diversos países da Europa. O aragonês escreve ainda *Breve Tratado de la Comuni3n Cotidiana*, publica-



Miguel de Molinos (1628-1696).

do em Roma no mesmo ano e *Defensa de la Contemplación* (Roma, 1680), obra onde faz referência a S. João da Cruz.

No *Guía Espiritual*, encontramos um assinalável resumo da sua doutrina. Molinos tinha como preocupação a salvação das almas. Através de uma atitude de total abandono, passividade e perfeita contemplação, o devoto poderia chegar ao gozo do amor de Deus. A meditação, segundo este místico, conduz à contemplação adquirida, ou recolhimento interior, e ambos conduzem a Deus. Molinos procura clarificar as diferenças entre contemplação infusa e passiva ou imperfeita, ativa e adquirida, afirmando nesta ordem de ideias que qualquer devoto pode alcançar esta última através do esforço humano, com intervenção da graça divina, que ajuda a alma a entender a oração contemplativa, através de sinais claros como a incapacidade para meditar, a procura da solidão, o desejo de perseverar na oração, etc.



Para se entregar à contemplação será necessário que a alma permaneça quieta, calma e imutável, nada faça por si mesma, não fale muito nem utilize imagens, se liberte de qualquer preocupação (recompensas, punição, céu, inferno, morte, eternidade, etc.), numa entrega total à vontade de Deus. As almas não devem procurar entender Deus, mas procurar amá-lo como Ele é. Deus agirá no espírito humano, iluminando e purificando as almas, segundo a sua vontade. A resignação através do silêncio possibilitará o amor perfeito. Logo, as inquietações humanas, a devoção sensível e a mortificação deixam de ter razão de existir.

Não tardaram a surgir suspeitas de heterodoxia em diferentes círculos de personalidades da época e entre o próprio clero espanhol, culminando num processo acusatório. É conhecida a oposição clara à doutrina molinista por parte de Francesco Buonavalle, com a obra *Ristretto della Dottrina de' Moderni Quietisti* (1685) e de Paolo Segneri (1624-1694), com *Concordia tra la Fatica e la Quiete nell'Oratione* (1680). Molinos, por sua vez, procurando defender-se, escreve *Cartas a Un Caballero Español Desengañado para Animarle a Tener Oración Mental* (1676) e a já referida *Defensa de la Contemplación*, bem como uma série de cartas ao P.^c Oliva, geral dos Jesuítas, as únicas que sobreviveram do seu epistolário.

Porém, o cardeal César d'Estrées, enviado de Luís XIV a Roma, para tratar de assuntos religiosos com a Santa Sé, denuncia a obra molinista ao Tribunal da Fé. Miguel de Molinos é preso na sua residência em Dei Monti, em 18 de julho de 1685, pelo Santo Ofício. No período imediatamente subsequente e ao longo do seu demorado processo de defesa, as reações multiplicam-se quer em Roma, quer nas restantes cidades europeias, variando nas suas diversas posições: a incredulidade, o silêncio, o abandono por parte de muitos dos seus



Cardeal César d'Estrées (1628-1714).

seguidores e amigos, mas também a indignação e o questionamento da acusação de heresia. Em março de 1687, são condenadas 68 das suas proposições heterodoxas. Molinos recebe a sentença de não se confessar mais do que três vezes ao ano (no Natal, na Páscoa e no dia de Todos os Santos), de comungar segundo as orientações do seu diretor espiritual, de rezar diariamente o Símbolo dos Apóstolos e o rosário, assim como de envergar o sambenito, caso proceda à abjuração. Em 20 de novembro de 1687, o Papa Inocêncio XI publica a bula *Caelestis Pastor*, condenando as doutrinas de Molinos. O místico aragonês morre em 21 de dezembro de 1696.

Em meados do séc. XVII, Itália vivia um ambiente rico em literatura espiritual, tanto em quantidade quanto em qualidade. O país contava também com várias figuras sociais e espiritualmente influentes, como, para além de Molinos, Falconi, Malaval e Petrucci. Na região de Veneza e da Lombardia, os chamados filipinos ou pelaginos desenvolviam uma espiritualidade que valorizava de forma primordial e veemente a oração de quietude ou de



Papa Inocência XI (1611-1689).

silêncio, em detrimento da oração vocal e de uma devoção mais externa. A prática e as orientações espirituais desta corrente não correspondiam às comumente assumidas na época, o que suscitava suspeitas relativamente a esta forma de espiritualidade. As oposições não tardaram. Por sua vez, a região do Piemonte, a grande região genética das ideias quietistas, é o centro da comunicação entre quietistas italianos e franceses.

Em 29 de abril de 1676, em resposta a um pedido de explicações, por parte do bispo de Savona, o Santo Ofício refere que o que está em causa não é o valor da oração mental, mas as declarações que reprovam a oração vocal e os exercícios de piedade.

Entre 1671 e 1676, o Santo Ofício condena Giacomo Lombardi, María de la Encarnación e Maurizio Scarampi. São ainda condenadas outras figuras associadas ao quietismo, como Giacomo Casòlo, Marcantonio Riccaldini, Antoine Girardi, médico francês denunciado ao Santo Ofício, pelo inquisidor de Casale Monferato, nos inícios de 1671. Simone Leoni

e Antonio Maria Leoni, dois irmãos de Cabiaglio, Diocese de Como, são aprisionados a 3 de outubro de 1685 e a 23 do mesmo mês, respetivamente, já durante o processo de Molinos. Nesta altura, o bispo de Savona publica uma interdição sobre este modo de orar e tanto os praticantes como os não denunciadores de tais práticas espirituais passam a estar sujeitos à excomunhão.

No decorrer da oposição às práticas quietistas, o *Index* enche-se de obras entendidas como de substrato quietista, como: *Riflesso dell'Uomo Interiore* de Tiberio Malfi (Nápoles, 1650), *Modo Facile per Far Acquisto dell'Orazione di Quietè*, de Giovanni Antonio Solazzi (Roma, 1671); *Passi dell'Anima per il Camino della Pura Fede* (Veneza, 1677), de Giovanni Paolo Rocchi e 11 obras de Michele Cicogna (condenadas entre 1667 e 1684).

O cardeal italiano Pier Matteo Petrucci (1636-1701) é outra das figuras em destaque quando se fala de quietismo em Itália. Petrucci não deixa de incutir com vigor a doutrina sobre a contemplação e a aniquilação das potências, especialmente na oração, integrando o grupo dos novos mestres contemplativos. As suas obras *Lettere e Trattati Spirituali e Mistici* (1676-1678) e *I Mistici Enigmi* (1680) emergem nesta polémica, bem como *Della Contemplatione Mistica Acquistata* (1681). Nesta última, Petrucci, para além de apoiar Molinos, responde à *Concordia* de Paolo Segneri, um Jesuíta italiano, que ripostará ao cardeal na sua *Lettera di Risposta al Signor Ignazio Bartalini* (1681). Esta divergência de ideias leva Petrucci a escrever ao P.^o Oliva, procurando colocá-lo ao corrente da situação. Apesar de o superior dos Jesuítas lhe ter respondido, enunciando a sua preocupação no sentido de se apurar toda a verdade referente a esta questão, Petrucci vê-se na necessidade de se defender, embora sem êxito, argumentando



que a sua doutrina referente à oração seguia a mesma linha mística de S.^{ta} Teresa de Ávila. O Papa Inocêncio XI chega a solicitar ao cardeal Brancati de Láuria a redação de um livro sobre esta polémica, mas nada parecia pôr cobro às divergências sobre o modo novo de orar.

Apesar de haver uma atenção especial e objetiva à identificação de eventuais focos de quietismo, estes não desaparecem de todo. São disso exemplo os centros da Lombardia, o centro das Marcas, ligado ao Oratório de S. Filipe de Neri e a Petrucci, os de Matelica, Jesi, e Fermo, em Veneza, onde eram abundantes as publicações de obras identificadas como sendo quietistas. O arcebispo de Nápoles, cardeal Carraccioli, faz chegar ao Papa Inocêncio XI, em 30 de janeiro de 1682, uma carta relatando a existência de práticas de quietismo na sua Diocese. Através do cardeal Cybo, o Santo Ofício, em 1687, comunica aos bispos italianos que é conhecedor da prática do quietismo em diversas regiões de Itália.

Naturalmente, instala-se em Itália um ambiente de temor perante as denúncias e acusações que amiúde vinham a público, algumas delas feridas de exagero. Alvos claros destas acusações são Ângelo Elli, Sixto Cucchi, Pablo Manassei de Termini, Juan Andrés Alberti, a M.^e Paola Maria di Gesù, etc. Tal contexto propiciou a publicação da designada literatura anti-quietista. No início do séc. XVIII, surgem diversos tratados com essas características, como os de Domenico Ricci (*Homo Interior Juxta Doctoris Angelici Doctrinam Ad Explodendos Errores Michaelis de Molinos Damnatos*, 1709-12) e de Nicola Terzago (*Theologia Historico-Mystica adversus Veteres et Novos Pseudomysticos Quorum Historia Texitur et Errores Confutantur*, 1784).

Também a sociedade francesa conhecia figuras importantes propugnadoras e impulsionadoras das ideias e práticas

quietistas. Destacaram-se François Malaval, místico de Marselha, defensor da oração de quietude, do qual se destacam as seguintes obras: *La Belle Ténèbre. Pratique Facile pour Élever l'Âme à la Contemplation* (1670); *Poésies Spirituelles* (1671); *Instructions Familières sur l'Oraison Mentale en Forme de Dialogue* (1685). Por sua vez, M.^{me} Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), viúva e mãe de três filhos, de ascendência nobre e discípula de Molinos, torna-se uma das grandes referências do chamado semiquietismo. Para o impulsionamento destas ideias no seio das classes dirigentes francesas, muito contribuíram os seus escritos, como *Le Moyen Court et Autres Écrits Spirituels* (1685), *Les Torrents Spirituels* (1682). A sua doutrina, muito apoiada pelo seu amigo barnabita Francisco Lacombe, incide de forma profunda sobre a oração de silêncio e o amor puro ao chamamento universal à salvação e à relação íntima com Cristo, ao desejo de união com Deus através de diversas experiências e vários estádios.

Os bispos franceses, contrários às ideias de M.^{me} Guyon, pedem-lhe que se recolha; a senhora chega a ser enclausurada num convento, em 1688 (ano em que também é condenado Lacombe). Em 1696, os bispos condenam formalmente a sua doutrina. Não menos importante, em matéria de antiquietismo, foi a polémica entre o arcebispo de Cambrai, o teólogo François de Salignac la Mothe Fénelon (1651-1715), e Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), bispo de Meaux, e grande opositor de M.^{me} Guyon. Esta controvérsia deflagra no decorrer das conversações de Issy (1694-1695), onde são julgadas as doutrinas de Guyon, num caso designado por alguns como o caso dos místicos, que de certa forma origina o fim do quietismo em França.

Bossuet, em *Instruction sur les États d'Oraison* (1697), contesta a obra de Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur*



la *Vie Intérieure* (1696). O caso chega ao seu término com o apoio de Luís XIV a Bossuet. O Papa Inocêncio XII, em 12 de março de 1699, com o breve *Cum Alias*, condena 23 proposições de teor quietista de Fénelon. A forte oposição às ideias quietistas no território francês não deixava de ter presente as acusações feitas à doutrina quietista na bula *Caelestis Pastor*.

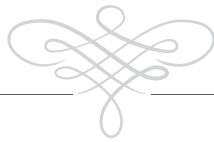
A Espanha do séc. XVI – o designado Século de Ouro espanhol – vê emergir figuras marcantes da mística, que afirmavam de forma viva e rigorosa a valorização de uma espiritualidade assente na oração, na contemplação, na aniquilação, na exigência de descoberta do essencial, com vista à união com Deus, tais como S. João de Ávila, Fr. Luís de Granada, Fr. Luís de Leão, S.^{ta} Teresa de Ávila, S. João da Cruz, entre outros. Se, por um lado, estes mestres da mística espanhola elevavam aos mais altos graus a espiritualidade dos fiéis, por outro experimentaram por diversas vezes, ao longo da sua vida, suspeitas e acusações de heresia. Estes místicos, porém, transformar-se-iam inevitavelmente na reconhecida fonte de inspiração para as grandes figuras do quietismo do séc. XVII, que os citavam em muitas das suas obras, embora de pouco isso lhes tenha valido nos seus processos de condenação.

Nos autores místicos portugueses, como D. Manoel de Portugal, D. Gaspar de Leão, Fr. Heitor Pinto, Fr. Tomé de Jesus, Fr. Amador de Arrais, Fr. Agostinho da Cruz, Fr. António das Chagas, P.^e Manuel Bernardes, entre outros, encontramos, de forma clara, o valor da interioridade, da contemplação, da oração, da entrega total isenta de qualquer amor, gosto ou vontade própria, sem desejo de consolação sensível, num desejo absoluto do amor unitivo com Deus, em entrega total ao dom da graça. Esta orientação para o divino, herdada e fortemente vivida, imbuía a vida espiritual dos fiéis desta época; ela estava

bem patente nas obras, nos sermões dos grandes mestres da espiritualidade e nas próprias orientações espirituais. “Para que nos comecemos a unir com Deus é necessário entrar no Horto da Oração”, afirmava, *e.g.*, Fr. António das Chagas (CHAGAS, 1684, 2). Este costume de oração deverá ser reverente, ou seja, de joelhos, solitária, devota e perfeita. A oração mais elevada é “estar sempre em contínuo acto de amor de Deus, sem afligir o entendimento com discursos demasiados” (*Id., Ibid.*, 5). Este frade franciscano, em *Cartas Espirituais*, orienta espiritualmente para a oração e o estado de quietude, com mortificação da natureza para os gostos da graça, para vencer as paixões da tristeza, da raiva e da melancolia e estar em Deus. Para entrar em união com Deus é fundamental viver “sem criaturas no Pensamento, sem discursos

Fr. António das Chagas (1631-1682).





no Entendimento, sem outro amor na Vontade, mais que o amor de Deus: e que juntamente andem sempre os sentidos como pasmados nas maravilhas de Deus, em tudo o que se puser diante do sentido em oração contínua” (CHAGAS, 1762, I, 19).

Também Fr. Agostinho de S.^{ta} Maria, do Colégio das Mercês dos Agostinhos Descalços, em Évora, através da sua obra *Adeodato Contemplativo*, de 1676, não deixa de se empenhar na elevação dos devotos a uma vida de oração para o alcance de uma relação amorosa com Deus. Bem inseridas nesta ambiência de teologia mística estão as obras de autores portugueses como Fr. António do Espírito Santo, *Directorium Mysticum* (Lyon, 1676) e Fr. José do Espírito Santo, *Cadena Mystica Carmelitana* (Madrid, 1678).

Os vários centros quietistas que se fixaram no território português não estavam, de facto, alheados de uma vivência espiritual com a qual comungavam. À semelhança, no entanto, do que aconteceu em Itália, França e Espanha, muitos dos que doutrinavam e praticavam o quietismo em Portugal foram acusados e deles condenados pelo Tribunal da Fé em diferentes regiões do país, como testemunham os processos inquisitoriais que ocorreram em cidades como Coimbra, Lisboa, Évora e Viseu no séc. XVII. Assim, *e.g.*, o P.^c António da Fonseca, que dirigia o centro de recolhimento feminino de Midões, foi condenado a prisão perpétua; 29 pessoas da Diocese de Viseu, entre as quais Manuel da Silva Santiago, meio-cónego da Sé de Viseu, foram condenadas por práticas desta doutrina, segundo os autos de fé celebrados a 16 de junho e 7 de julho de 1720, em Coimbra. No auto de fé de 6 de julho de 1732, na igreja de S. Domingos, em Lisboa, são condenadas 79 pessoas, entre as quais Fr. João de S.^{ta} Teresa, Josefa

do Sacramento e a Carmelita Teresa Maria de S. José, que doutrinava um centro de orientação quietista, a quem é dada a pena de açoites, reclusão nos cárceres do Santo Ofício e deportação para a ilha de São Tomé durante 10 anos.

Contudo, continuavam a ser publicadas várias obras de espiritualidade que valorizavam a oração de quietude, a contemplação e o amor puro, repletas de orientações práticas para um verdadeiro processo de caminho místico, uma verdadeira interioridade na busca da união com Deus, apesar do receio patente de incorrer nos designados erros quietistas. Os estatutos da Congregação do Oratório aludem ao valor da oração, da quietude da alma, da perfeição e do ensino. O P.^c Manuel Bernardes (1644-1710), presbítero desta Congregação, faz diversas menções, nas suas obras, ao valor da oração mental, que considera ser superior à oração vocal, muito embora não descure esta forma de orar nem os exercícios espirituais. “Porém se estais posto no tal acto simples e quieto, não vos tireis dele para descer a discursos, ou quaisquer outras ponderações, por altas, delicadas e doutriniais que vos pareçam; porque maior é o tesouro que lograis naquela quietação ou silêncio”, afirma (BERNARDES, 1991, I, 251). Este mestre espiritual elege como um dos pontos fundamentais dos “meios para uma alma se conservar na graça de Deus” o “dar-se ao exercício quotidiano da Oração mental” (*Id.*, 1990, 97); e acrescenta: “Ter em cada dia meia hora, ao menos, de Oração Mental meditando na gravidade dos pecados, na Morte, Juízo, Inferno, ou na Paixão de Cristo, passo por passo.” (*Id.*, *Ibid.*, 104). Em *Luz e Calor*, Bernardes chama a atenção para a imprescindível importância da observância do silêncio para a oração mental, explicitando o que entende por contemplação



adquirida e infusa, e que ambas, mesmo nas suas diferenças, visam a comunhão com Deus. Falando da “oração de quiete”, afirma que há “dois modos de quiete: uma puramente infusa, e esta é um grau mais perfeito de contemplação infusa, e muito próximo à União; outra adquirida em parte (suposto que Deus é quem dá); e esta é o grau mais subido da contemplação adquirida. Outros lhe chamam Oração de Fé pura e outros de Silêncio; outros de Presença de Deus, e outros também de Recolhimento” (*Id.*, 1991, I, 220), descrevendo cada uma delas nas páginas seguintes. Nesta elucidação, o P.^o Manuel Bernardes não deixa apontar os “erros dos Iluminados” que o “detestável Miguel de Molinos” renovou, recordando que o autor espanhol fora condenado por Inocêncio XI, que “proibiu e censurou *respectivè* como heréticas, suspeitosas, erróneas, escandalosas, blasfemas, ofensivas dos ouvidos pios, sediciosas e destrutivas da doutrina Cristã” (*Id.*, *Ibid.*, 209) as suas teorias. Nas 30 páginas seguintes, explicita detalhadamente todos os “sinais por onde se diferença *quies* desta oração e de outras quietações falsas”, passando de seguida às indicações de “quando se há de recorrer a atos particulares e discursivos” (*Id.*, *Ibid.*, 250), sem deixar de referenciar santos, místicos e autores espirituais diversos que valorizavam tal modo de orar (S.^{to} Alberto Magno, S. Pedro de Alcântara, S. Francisco de Sales, S.^{ta} Teresa de Ávila, Baltasar Alvarez, S. João da Cruz).

Outras obras de orientação antiquetista surgem, nesta altura, nomeadamente *Vindícias da Virtude* (1725-1726), de Fr. Francisco da Anunciação; *Consultas Espirituais em que conforme a Verdadeira Teologia Mística, e Moral, Se Responde às mais Frequentes Dúvidas Que Ocorrem na Vida do Espírito* (1745), de Afonso dos Prazeres; e *Itinerário Místico de Uma Alma para o Céu*

(1750), de António de S. Boaventura. Em Portugal, a Companhia de Jesus surge como referência na posição de opositora ao antiquetismo. Na linha de Pedro Vilas Boas Tavares, este facto ganha ainda mais clareza se tivermos em atenção a publicação de *Crisis Theologicae in Qua contra Michaellem de Molinos et Recentissime Exortos et Damnatos Caco-Mysticos, Eucaristicè Transubstanciatis, Sublimiora Theologia Mysticae Arcana...* (Lisboa, 1719), de Carlos Casnedi, Jesuíta do Santo Ofício português, para combate às proposições da mística molinosiana.

Tanto o *Guía Espiritual* de Molinos como a sua condenação são um marco importante no manancial de literatura antiquetista que surge nesta altura, uma vez que se encontram publicações que antecedem estes factos e outras que lhe sucedem. A campanha antiquetista da primeira fase procura sobretudo impugnar de forma directa autores concretos, caracterizando-se pelo “tom áspero que os faz sair dos limites prudenciais e até da exatidão doutrinal” (VIRGEN DEL CARMEN, 1969, 374). Uma importante obra é *Il Pregio e l’Ordine dell’Orazioni Ordinarie e Mistiche* (Módena, 1678), do Jesuíta Gottardo Bell’Huomo, que apresenta a doutrina tradicional sobre meditação, contemplação adquirida e infusa, assim como a necessidade de orientação espiritual. Apesar de Bell’Huomo não nomear nenhum dos principais quietistas, estes sentiram-se alvo da sua obra, pois as alusões claras que nela eram feitas poucas dúvidas levantavam. A obra do Jesuíta é levada ao Santo Ofício. Não sofrendo condenação da primeira vez, acaba por integrar a lista dos livros proibidos em 26 de novembro de 1681, após a insistência dos acusadores, incitados pelos quietistas.

Nesta mesma data, é condenada a já referida obra *Concordia tra la Fatica e la*



Quiete nell'Oratione, de Pablo Segneri, que se centrava na apresentação da natureza e das condições da verdadeira contemplação, face ao brotar da doutrina da falsa oração. As extensas citações de *Guía Espiritual* por parte de Segneri não deixavam grandes dúvidas quanto a quem se opunha este famoso orador jesuíta, muito embora não mencionasse qualquer figura da ala quietista. No ano seguinte, Segneri vê ainda a sua *Lettera di Risposta al Signor Ignazio Bartalini* ser condenada pelo Santo Ofício. As obras de Segneri acabaram por ser retiradas do *Index*, sorte que não teve Alexandre Regio com a obra *Clavis Aurea Qua Aperiuntur Errores Michaelis de Molinos* (Veneza, 1682), na qual visava impugnar Molinos, a quem acusa de repetir as doutrinas dos begardos, expondo e refutando uma série de textos do *Guía Espiritual* que, segundo o seu ponto de vista, se opõem ao pensamento de S. Tomás e aos decretos de Viena.

Sob o pseudónimo de Francesco Buonavalle surge outra obra já mencionada, *Ristretto della Dottrina de' Moderni Quietisti*, que dá claro indícios de se estar perante um autor jesuíta. Trata-se de uma obra cujo intuito era condensar e refutar a doutrina dos grandes mestres quietistas, nomeadamente Malaval, Molinos, Petrucci e Menghini. Segundo este autor, os quietistas erram ao considerarem a contemplação sem imagens, ânsia e esperança de prodígios, ao fazerem oração mental sem atenção, ao excluírem o uso de imagens santas. Não se inibe de sustentar a sua refutação recorrendo a S. Tomás e a S.^{ta} Teresa de Ávila. Outra publicação é a do cardeal Brancati de Láuria, membro do Santo Ofício, *Opuscula Acto de Oratione Christiana eiusque Speciebus in Tironum Gratiam Editá* (Roma, 1685), que, neste quadro de oposição quietista, surge como uma obra de cariz mais neutro e brando relativamente ao *Guía Espiritual*. Brancati, Franciscano conventual, chegou a defender a obra de Mo-

linos, posição que o distanciava totalmente dos restantes cardeais.

Após o processo de Molinos, surgem, no quadro desta polémica, diversos impugnadores escudados triunfalmente na bula pontifícia de condenação. Uma das primeiras obras opositoras a Molinos deste período é a do P.^o de Vaucel, *Breves Considerationes in Doctrinam Michaelis de Molinos et Aliorum Quietistarum*, que surge em Colónia (1688). *La Verdad en Su Centro y Clara Luz en Su Horizonte*, obra do pároco de S. Ginés de Madrid, é um claro ataque a Molinos. O pároco teve de se resignar ao silêncio, fruto de uma intervenção por parte da Inquisição que proibiu tal publicação quando esta se encontrava ainda na fase de composição tipográfica.

A ação da Inquisição assentou na ideia de que a força e autoridade reside mais na proibição do que nas diversas refutações que surjam. Mais ainda, no entender do Santo Ofício, o decreto de Sua Santidade indicava que estas proposições e doutrinas não deviam ser controvertidas, mas que tanto a sua memória como a do respetivo autor deviam ser sepultadas.

Refutando Molinos e os seus erros surgem *Homo Interior, iuxta Doctoris Angelici Doctrinam necnon Sanctorum Patrum Epositus, ad Explanandos Errores Michaelis Molinos* (Nápoles, 1709), do Dominicano Domingos Ricci, e *Theologia Historico-Mystica adversus Veteres et Novos Pseudo-Mysticos Quorum Historia Texitur et Errores Confutantur* (Veneza, 1764) de Nicolás Tergazo. Em 1691, mais duas obras surgem a ocuparem-se das proposições de Molinos: *Lucerna Mystica pro Directoribus Animarum, Quae Omnia Prorsus Difficilia et Obscura Quae in Dirigendis Animabus Evenire Solent Mira Dexteritate Clarificat...*, de José López Ezquerria (Saragoça, 1691), e, de Francisco Barambio Descalzo, *Discursos Filosóficos, Teológicos, Morales y Místicos contra Proposiciones del Doctor Miguel de Molinos* (Madrid, 1691). Esta obra



compara cada uma das proposições com a doutrina considerada tradicional, refutando-as à luz das ciências referidas no título da obra. Combate ainda a designada falsa doutrina do quietismo a obra de Francisco Posadas, *Triunfos de la Castidad contra la Lujuria Diabolica de Molinos* (Córdova, 1868). Este Dominicano de Córdova apenas refuta as proposições 41-53 de Molinos, que se referem à violência diabólica e respetivas consequências morais, por considerá-las, dentro do quietismo, as mais perigosas para uma espiritualidade sã.

Várias outras obras se inserem nesta luta contra os modernos contemplativos e a sua doutrina e práticas de oração de quietude. *Consultas y Confutación de las Principales Proposiciones del Ímpio Molinos* (Madrid, 1702), de Martín Torrecilla; *Desengaños Místicos a las Almas Detenidas o Engañadas en el Camino de la Perfección* (Zaragoza, 1706), de Fr. Antonio Arbiol Diez; *Quodlibeta Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, ad Mysticas Doctrinas Applicata...* (Sevilha, 1719), do Dominicano Pedro Sánchez; *Bellum Theologicum adversus Diabolics Violentias circa Externa de se Prava et Turpia* (Pamplona, 1745), de Diego González Mateo; *Opúsculos y Prácticas Que para el Gobierno Interior y Dirección de las Almas...*, (Logronho, 1754), do Jesuíta Pedro Antonio Calatayud, e, pelo Oratoriano Vicente Calatayud, *Opusculum Mystico-Dogmaticum Pseudo-Mysticorum Anathematizatas Propositiones Confodiens...* (Valencia, 1756).

Diferentes autores valorizam hoje uma revisão histórica da designada doutrina heterodoxa do quietismo. Importa não ficar preso à noção de que os únicos responsáveis pelo clima quietista são as obras proibidas. Estudos mais recentes não identificam como quietistas muitas das figuras que surgem no seio desta polémica, mas como grandes mestres espirituais e místicos. O P.^o Eulogio de la Virgen del Carmen sublinha claramente

que o processo de Petrucci foi, de entre os grandes processos do tempo, o único fundado em proposições retiradas dos livros publicados, sendo que os restantes se baseavam em testemunhos orais, conselhos, cartas e documentos esotéricos. Classifica ainda como um exagero a condenação de Ângelo Elli, levado ao *Index* em 1714, que, segundo afirma, mais do que quietista é um begardista; e as de Sixto de Cucchi, observante reformado, admirador dos místicos flamengos, e de Pablo Manassei de Terni, condenado em 1689. Daí resulta o questionamento e a oposição à ideia de se supor que estes homens, como tantos outros (Falconi, Malaval, Cicogna, etc.), são quietistas. Na verdade, diversos fatores de diferentes naturezas influenciaram a condenação do quietismo, dos seus autores e das suas obras. Contam-se eles a falta de fundamento, as citações retiradas do seu contexto, questões de natureza política, o simples facto de constarem no *Index*, o receio de que doutrinas e práticas de natureza mística se propagassem, tornando-se acessíveis a todos os fiéis, com a possibilidade de fazer emergir outra natureza de problemas espirituais, como o falso misticismo, a sensualidade e a fenomenologia extraordinária (visões, êxtases). A extensão desta ação antiquetista por parte dos defensores da fé, nem sempre objetiva e ponderada, destinou muitos dos mestres espirituais e místicos, assim como as suas obras, ao silêncio e ao desaparecimento.

A oração de quietude ou de silêncio, a contemplação, a entrega total de si mesmo, no sentido de alcançar o amor unitivo com Deus formava o núcleo doutrinal e prático do quietismo. As suspeitas, acusações e polémicas em torno desta questão trouxeram consigo consequências nefastas para a espiritualidade e a mística católica. Neste sentido, os antiquetistas



são responsáveis por uma certa descredibilização da mística no seio do catolicismo. No entender de alguns historiadores, como o já referido Eulogio de la Virgen del Carmen, “toda a literatura antiquetista é de uma monotonia aplanadora” (VIRGEN DEL CARMEN, 1969, 377).

Uma outra plataforma de questões relacionadas com o antiquetismo prende-se com o próprio desenvolvimento da espiritualidade no seio do catolicismo. O nascimento de uma nova forma de entender a espiritualidade colide fortemente com a escassez de tratadistas sistemáticos de teologia espiritual, fazendo emergir contestatários de doutrinas erróneas no que se refere à espiritualidade ortodoxa, como é o caso do quietismo e do jansenismo, entre outras. Toda esta celeuma fragilizou a mística, lançou um clima de desconfiança da vida contemplativa, empobreceu a dimensão da oração junto dos devotos e afastou da vida do catolicismo grandes mestres da mística e da espiritualidade, assim como obras de valor extraordinário nesta matéria.

Bibliog.: impressa: ALMEIDA, Fortunato, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, 4 vols., Porto/Lisboa, Portucalense, 1967-71; BALUST, Luis Sala, “Los autores espirituales españoles contemporáneos de Feijoo y las violencias diabólicas”, *Salmanticensis*, vol. 5, n.º 1, 1958, pp. 197-206; BERNARDES, Manuel, *Pão Partido em Pequenos*, Porto, Lello e Irmão, 1990; *Id.*, *Luz e Calor*, vols. I-II, Porto, Lello e Irmão, 1991; BRUN, Jacques le, “Quietismo”, in VILLER, M. et al., *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 2756-2842; CHAGAS, António das, *Obras Espirituais Póstumas*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1684; *Id.*, *Cartas Espirituais*, vols. I-II, Lisboa, Oficina Ignacio Nogueira Xisto, 1762; ENTRAMBASAGUAS, Joaquín de, *Miguel de Molinos, Siglo XVII*, Madrid, Manuel Aguilar, 1940; ESCALADA, Juan José Tuñón, *Espiritualidad e Inquisición en Asturias en el Siglo XVIII: el Proceso del Obispo José Fernández de Toro*, Valladolid, Universidad de Valladolid,

2014; FIORANI, Luigi, “Per la storia dell’antiquetismo romano, il padre Antonio Caprini e la polemica contro i ‘moderni contemplativi’ tra il 1680 e il 1890”, in *L’Uomo e la Storia: Studi Storici in Onore di Massimo Petrocchi*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 299-344; GOUVEIA, António Camões, “Quietismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 87-90; MAGAZ, José María, *Los Riesgos de la Fe en la Sociedad Española*, Madrid, Ediciones San Dámaso, 2014; MARCOCCHI, Massimo, *La Spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento*, Roma, Studium, 1983; MARTINS, António Coimbra, “Quietismo”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. V, Porto, Figueirinhas, 1992, pp. 221-224; MODICA, Marilena, *Infetta Dottrina: Inquisizione e Quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009; PACHO, Eulogio, “Quietismo”, in ANCILLI, Ermano, *Diccionario de Espiritualidad*, vol. III, Barcelona, Herder, 1984; *Id.*, *Storia della Spiritualità Moderna*, Roma, Teresianum, 1984; *Id.*, *El Apogeo de la Mística Cristiana: Historia de la Espiritualidad Clásica Española 1450-1650*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2008; TAVARES, Pedro Vilas Boas, “Papel dos Jesuítas no anti-quietismo em Portugal”, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos Sécs. XVI e XVII. Actas do Colóquio Internacional*, vol. I, Porto, Humbertipo, 2004, pp. 487-503; *Id.*, “Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética”, *Península-Revista de Estudos Ibéricos*, n.º 3, 2006, pp. 201-212; VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. II, Barcelona, Herder, 1989; VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la, “Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración”, in DUQUE, Baldomero Jiménez et al., *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors, 1969, pp. 350-381; ZAGHENI, Guido, *La Edad Moderna: Curso de Historia de la Iglesia*, vol. III, Madrid, San Pablo, 1997; **digital:** ZOVATTO, Pietro, “Quietismo e la Chiesa in Italia”, in PALMA, Luigi Michele de, e GIANNINI, Massimo Carlo, *Dizionario Storico Tematico la Chiesa in Italia*, vol. I, Roma, Associazione dei Professori di Storia della Chiesa, 2015: <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/quietismo-e-la-chiesa-in-italia/> (accedido a 9 jan. 2018).



Antirracionalismo

A razão é o órgão fundamental do trabalho científico, no sentido amplo deste termo. Com efeito, a emergência da filosofia grega faz-se contra o mito, *i.e.*, a narração de feitos exemplares num tempo imemorial, sem a exigência de prova. Enquanto se submete a exame e fundamenta as suas asserções, toda a ciência é de algum modo racional. No entanto, aqui vamos fazer um uso mais preciso do termo “racionalismo”.

O racionalismo é uma corrente filosófica que está no cerne da modernidade instaurada a partir do Renascimento, e cuja vigência durou, pelo menos, até ao séc. XIX. No essencial, o racionalismo pressupõe que a estrutura do universo e dos seres que o compõem é ordenada e inteligível, à medida da inteligência humana. Por conseguinte, os instrumentos de abordagem e os procedimentos adotados pela ciência nova dos modernos seguem o modelo da matemática. O intento de quantificar e medir com o máximo de rigor possível os fenómenos é igualmente assumido pela corrente empirista, que defende o primado da experiência na génese dos nossos conhecimentos, mas partilha o empreendimento de racionalização do campo do saber.

No séc. XVII, pensadores como Descartes, Espinosa e Leibniz dão ao racionalismo a sua fórmula canónica, expressa no esforço de constituir uma *mathesis* universal através de um raciocínio rigoroso, de tipo dedutivo, assente em verdades simples e evidentes.

Na transição do séc. XVIII para o séc. XIX, Hegel leva ao limite o ideal racionalista

de explicação unitária de toda a diversidade de manifestações do real, reconhecendo ao mesmo tempo a especificidade de cada esfera da atividade do espírito. O autor da *Fenomenologia do Espírito* (1807) elabora uma síntese grandiosa, em que o real e o racional, a história e o absoluto, o sujeito e o objeto constituem uma unidade dinâmica.

O antirracionalismo é uma corrente de pensamento que, sob diversos matizes, recusa a identidade hegeliana entre o real e o racional, afirmando a radical heterogeneidade entre a vida ou a existência e a razão. É uma das correntes mais marcantes do séc. XIX, tendo como representantes pensadores tão distintos como Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche. Cada um deles assume como instância fundadora da sua filosofia alguma forma de realidade que escapa ao domínio da razão, seja ela a vontade, a existência cristã ou a vontade de poder.

No caso português, o antirracionalismo não tem uma expressão filosófica forte, mas corresponde à sensibilidade cultural de uma parte da elite portuguesa na primeira metade do séc. XX, constituindo uma linha estruturante da obra de poetas-filósofos como Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa.

A poesia de Pascoaes apresenta uma dimensão claramente reflexiva, na procura de um novo modo de habitar a Terra e expressar a genuína realidade do ser humano. O que resulta é uma filosofia poética, que, pela via do sentimento, visa penetrar no mistério do próprio ser, culminando num misticismo naturalista. De facto, para o poeta da saudade, num sentido metafísico-antropológico, o essencial não pode ser apreendido pelo entendimento, identificado com o exercício comum da razão: “O que se entende não vale nada. O que vale é o que é para além do entendimento” (PASCOAES, 1984, 81).



Teixeira de Pascoaes (1923), de António Carneiro.

No caso de Fernando Pessoa, toda a sua obra é um exercício de afirmação-negação, compondo um texto densamente complexo, em que várias camadas de sentido se apelam e repelem mutuamente, num exercício intelectual que rompe com a linearidade do discurso racional e, mesmo, com uma razão dialética, ávida de síntese. Para Pessoa, a dualidade e a heterogeneidade são a terra natal do pensamento que não cede às armadilhas filosóficas do “antropomorfismo” e da simplificação redutora. São essas as duas marcas fundamentais da racionalidade moderna que Pessoa denuncia nos seus escritos filosóficos como intrínsecas à própria filosofia. Desde logo, e principalmente, o antropomorfismo: “A filosofia

é um antropomorfismo em todos os sistemas” (PESSOA, 1994, I, 8). O antropomorfismo significa tomar o Homem por critério e medida do sentido ou do não sentido das coisas. Daí que nos conduza a uma simplificação da complexidade do real: “Querer encontrar às coisas um íntimo sentido [...] é querer simplificá-las” (*Id., Ibid.*, 9). A via entreaberta para uma renovação da filosofia consistiria em assumi-la como obra de arte no quadro de um neopaganismo apto a reconhecer a pluralidade insuperável das figuras da verdade: “Ele [o neopagão] admite todas as metafísicas como aceitáveis, exatamente como o pagão aceitava todos os deuses na larga medida do seu panteão” (*Id., Ibid.*, 81).

O antirracionalismo constituiu uma resposta à pretensão de enclausurar a realidade multiforme das coisas nos cânones de uma razão totalizadora. Ora, razão e desrazão têm entre si uma ligação interna, convocando-se mutuamente: cada forma de razão transporta uma margem de desrazão que simultaneamente a reforça e questiona.

Bibliog.: CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico em Portugal*, vol. v, t. 1, Lisboa, Caminho, 2004; HEGEL, G. W., *Prefácios*, trad., introd. e notas M. Carmo Ferreira, Lisboa, INCM, 1990; KIERKEGAARD, Søren, *O Desespero Humano*, São Paulo, Martin Claret, 2001; NIETZSCHE, F., *Assim Falava Zaratustra*, trad. M. de Campos, Mem Martins, Europa-América, 1978; PASCOAES, Teixeira de, *S. Paulo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1984; *Id.*, *O Homem Universal*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1993; PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos*, estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho, 2 vols., Lisboa, Ática, 1994; SCHOPENHAUER, Arthur, *O Mundo como Vontade e como Representação*, trad. Jair Barboza, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 2005.

ADELINO CARDOSO

Antirracismo

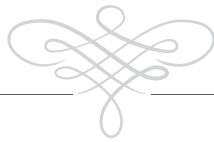
Escrever uma história abreviada da luta antirracista em Portugal é necessariamente falar de um movimento de luta pelo reconhecimento e pela memória, na tentativa de abertura de um debate público sobre “raça”, racismo, colonialismo e violência que carece, ainda hoje, de visibilidade no seio da sociedade portuguesa. Entender a incipiência do fenómeno antirracista em Portugal, considerando o racismo enquanto processo estrutural e ontológico na formação dos Estados-Nação europeus, implica visitar aquilo que aqui se entende por racismo nas sociedades contemporâneas.

Kwame Ture e Charles Hamilton são pioneiros na sistematização da dimensão institucional (e colonial) do racismo. Explicam que esta dimensão, quando comparada com a sua expressão individual, é muito menos condenada publicamente. Ela encontra-se diretamente implicada na ativação e na reprodução de relações de poder desiguais. Neste sentido, é inviável reduzir o racismo ao seu carácter excecional, já que a ideia de “raça” serviu de matriz para designar quem pertenceria ao “corpo da nação” e quem seriam os seus “estrangeiros”, sendo, consequentemente, transversal aos diversos espaços e processos sociais.

Portanto, o racismo pode ser entendido como legado histórico do colonialismo e da escravatura, e não como mero desvio ao iluminismo ocidental. De acordo com James Sweet, a escravatura transatlântica vem alterar os termos do debate sobre “raça” e relações raciais na Europa, uma vez que é no decorrer do

processo de legitimação da sua implementação que se jogam noções de “raça” e (in)fidelidade religiosa. Argumenta-se que a percepção europeia dos africanos como categoria homogênea e inferior contribuiu para a cristalização de um hierarquia racial, reafirmada nas bulas papais de 1452 e 1454. Enquanto o primeiro documento conferia ao Rei Afonso V o direito de Portugal de escravizar todos os “infieis” na África Ocidental, o segundo proclamava e encorajava o direito dos europeus a conquistar e escravizar as populações a sul do cabo Bojador, sob o pretexto de uma “missão civilizadora”. As proposições racistas que justificavam a escravatura eram visíveis através da linguagem (*e.g.* português), uma vez que os escravos africanos eram distinguidos dos mouros pelo termo “negro”, sendo que o termo “mouro negro” implicaria uma dupla outrificação baseada em critérios raciais e religiosos. Assim, na segunda metade do séc. xv, na península Ibérica, o termo “negro” era equivalente a “escravo”, embora, posteriormente, a escravatura se tenha alargado também às populações indígenas. Denote-se que esta conceção de “raça” operacionalizada no séc. xv em alguns países mediterrâneos como Portugal e Espanha “rapidamente viria a marcar a Europa, bem como as ditas sociedades coloniais e imperiais, especialmente aquando da construção da soberania do Estado e da centralização da função da guerra ao encargo do mesmo” (GOLDBERG, 2009, 3).

A ideia da manutenção das boas relações raciais – que se torna mais evidente na Europa e em Portugal no período pós-Segunda Guerra Mundial – pareceu servir, essencialmente, para evitar que os não europeus (e, acrescente-se aqui, europeus não brancos) se tornassem racialmente conscientes da sua subordinação e exploração. É através da eliminação da



demonstração pública de sentimentos racistas e da opção por um comportamento diplomático que emerge o que Furedi apelidou de “protocolo silencioso” aplicado, neste caso, às relações raciais (GOLDBERG, 2009, 144-145), estádio a partir do qual “racism no longer dares to appear without disguise” (FANON, 1969, 26).

Assim, o racismo deve ser entendido como um dos processos de opressão através do qual se têm operacionalizado e legitimado (in)visivelmente relações de poder e processos de violência relativamente ao outro colonizado ou ao outro europeu. À imagem do que afirmara Aníbal Quijano, a classificação de pessoas a partir de critérios “raciais”, que serviu inicialmente para guiar e legitimar o projeto colonial e a escravatura, “perme[ou] as dimensões mais importantes do poder global, incluindo a sua racionalidade específica: o eurocentrismo”. Este eixo racial provou ser mais estável e duradouro do que o próprio colonialismo e, conseqüentemente, “o modelo de poder que é hoje hegemónico pressupõe um elemento de colonialidade” (QUIJANO, 2000, 533).

No contexto português, a relação histórica entre racismo e colonialismo – tal como noutros regimes coloniais – é (re)construída ideológica e discursivamente, particularmente após a conferência de Bandung, em 1955, uma vez que esta promoveu uma discursividade internacional anticolonial. O Estado Novo reage, adotando um discurso lusotropicalista que vem reificar a crença no mito civilizacional do colonialismo português, analisado por M. Bandeira Jerónimo e por M. Paula Meneses. A matriz eurocêntrica na qual se enquadra o lusotropicalismo – tese eleita para narrar a excecionalidade do *Modo Português de Estar no Mundo*, como lhe chama Cláudia Castelo – tende a tornar oclusos ou a naturalizar os

processos de violência física e simbólica do projeto colonial, enfatizando a ideia da (boa) relação, forjada fora do espaço europeu – da nação e da república – nos trópicos. Este discurso prolongou-se para lá das independências, tornando-se parte do senso comum, integrando as representações da nacionalidade portuguesa, e definindo, em grande parte, o discurso pós-colonial sobre as relações raciais em Portugal. Importa ainda salientar que, à imagem do que aconteceu com os negros – construídos politicamente como o outro colonizado –, os ciganos foram também diferenciados através de operações que os constituíram como o outro europeu, o que, conjuntamente, devolveu a Portugal e à Europa a imagem de espaços geopolíticos e identitários.

Em concordância, foi construído em Portugal um corpo legislativo de exceção para as populações ciganas que remonta ao séc. XVI. G. Pereira Bastos, numa incursão genealógica a este contexto, demonstra que estas leis se estenderam da monarquia ao fascismo, persistindo no espaço democrático. Este quadro legal, bem como as representações racistas que foram surgindo no discurso público e na literatura, produziram sistematicamente os ciganos como não europeus, assentes num limbo cambiante de nacionais-estrangeiros.

Desta forma, o séc. XX viu crescer, em geral, uma narrativa hegemónica sobre Portugal como espaço democrático e tolerante, barricado em espaços particulares da história e da memória. Não obstante, começam a chegar a Portugal em meados do séc. XX os discursos antirracistas, profundamente relacionados com a resistência ao colonialismo. *E.g.*, quando foi criada a Casa de Estudantes do Império pelo Estado Novo, em 1944, o seu objetivo inicial foi subvertido, uma vez que cedo se tornou num foco de resistência

ao colonialismo e à ditadura salazarista. Aliás, é a partir deste encontro que é posteriormente constituído o Centro de Estudos Africanos, e que se fortalece o movimento de luta pela independência. Deve sublinhar-se ainda que o crescimento dos movimentos anticoloniais, designadamente dos movimentos pela independência de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo-Verde, vieram contribuir fortemente para a crítica da opressão racial/colonial e para a emergência de um discurso antirracista, pelas vozes de um conjunto de intelectuais, tais como a poetisa Noémia de Sousa, Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, Agostinho Neto e Mário Pinto de Andrade, entre outros. São discursos que se relacionam, de certa forma, com uma esquerda anticolonialista em Portugal, que, ainda timidamente, é também responsável pela edição de alguns textos antirracistas, como os *Boletins Anti Coloniais*, que se posicionavam pela autonomia dos povos contra o projeto colonial português, e denunciando uma relação tácita entre colonialismo e racismo.

Interessa também lembrar um caso com contornos de excecionalidade na imprensa portuguesa a este respeito, que se relaciona com a história política do jornalista e escritor Mário Domingues. Jornalista de origem são-tomense, foi responsável pela escrita de artigos fortemente antirracistas e anticoloniais desde a Primeira República até ao início da Segunda Guerra Mundial. No entanto, após o início da ditadura, o autor vê-se obrigado a escrever sob pseudónimo e adota um pendor irónico, mas antes disso a matriz dos seus textos é clara e determinada. Apesar disso, à imagem daquelas supracitadas, a sua voz foi silenciada no espaço público do seu tempo, e mesmo no pós-25 de Abril.

Assim, a construção da memória sobre a história do colonialismo e o silencia-



Capa de *A Audácia dum Tímido*, de Mário Domingues.

mento das vozes antirracistas e anticolonialistas impossibilitaram de forma determinante a abertura de um debate público sobre um fenómeno que se cria não existir: o racismo. E como, aparentemente, não havia racismo, não seria necessário um movimento antirracista.

É somente com a chegada da déc. de 90 do séc. xx que se experimenta uma mobilização social contra o racismo em Portugal. Alguns fatores contribuíram decisivamente para esta dinâmica. Nesse período, sucede um conjunto de fenómenos de índole racista. O homicídio do militante de extrema-esquerda José Carvalho, em 1989, e o espancamento de um estudante angolano, posteriormente preso aos carris da linha de comboio, em 1990, foram a expressão máxima da violência galopante da extrema-direita que se tornava cada vez mais visível no espaço público, designadamente nas claques de futebol e no registo urbano, através



da pintura de assinaturas e de símbolos nas paredes. É neste contexto que se vê nascer o Movimento SOS Racismo, que viria a jogar um papel fundamental na inscrição do (anti-)racismo em Portugal. Posteriormente, deve assinalar-se o assassinato do cabo-verdiano Alcino Monteiro, também perpetrado por elementos da extrema-direita, a 10 de junho de 1995, no Bairro Alto. Destaca-se ainda a constituição de milícias populares racistas contra as comunidades ciganas em Vila Verde (1996) e em Francelos (1997-1999).

Os episódios referidos, claramente motivados por um racismo com contornos claros na sociedade portuguesa, vieram asseverar a necessidade de discussão e de luta antirracista no país. A contribuição do Movimento Associativo Imigrante do final dos anos de 1980 e no início dos anos de 1990 (*e.g.* Associação Aguinense de Solidariedade Social, Associação Cabo-Verdiana, Unidos de Cabo Verde, entre outras) foi essencial para a mobilização pelos direitos dos imigrantes, em particular, através de um conjunto de manifestações, nos anos de 1990, de apelo à regularização. Não obstante, a primeira e uma das únicas manifestações antirracistas realizadas até hoje em Portugal foi realizada em resposta ao assassinato de Alcino Monteiro, em 1995.

Denote-se que é também no início dos anos de 1990 que a imigração passa a ocupar um espaço de destaque nos meios de comunicação social e na discussão política. O facto de uma grande parte dos imigrantes residir em bairros informais e degradados tornou-se visível com o debate sobre as condições de habitação em Portugal, que de resto resultou na maior política de habitação social no país, o Programa Especial de Realojamento. É neste contexto que se põe em causa publicamente o realojamento dos não nacionais. Entre outros momentos, houve

um debate entre Fernando Ka e Demétrio Alves em 1993, centrado no direito dos imigrantes à habitação, que teve visibilidade mediática e que contribuiu para a consciencialização da desigualdade enfrentada pelos imigrantes em Portugal. É ainda neste contexto que é criada uma Comissão Nacional para a Legalização Extraordinária, que dá origem a dois processos de regularização extraordinária de imigrantes (1992-1993 e 1996). Estes fenómenos contribuíram, por seu lado, para a mobilização imigrante.

No final dos anos de 1990, é de assinalar a génese da Rede Antirracista (1999) que juntou pela primeira vez numa só estrutura de trabalho associações de diferente índole: de imigrantes, antirracistas, de direitos humanos, de desenvolvimento, de bairro e ciganas, tendo sido responsável pela organização de diversas manifestações pela legalização dos imigrantes e pela Festa da Diversidade. Assinale-se igualmente, em setembro do mesmo ano, a formação do Coletivo Mumi Abu-Jamal, que, desde então, contribuiu com um conjunto de ações de solidariedade com Mumia Abu-Jamal e outros presos, sobretudo denunciando a violência policial.

Paralelamente, uma agenda antirracista institucional no contexto europeu leva ao surgimento de campanhas oficiais de combate à discriminação racial, como a Campanha do Conselho da Europa Todos Diferentes, Todos Iguais, em 1994; o Ano Europeu da Juventude contra o Racismo, o Antisemitismo e a Intolerância, em 1995; e o Ano Europeu contra o Racismo, em 1997.

A realização da Exposição Mundial de Lisboa (Expo'98), que comemorou os 500 anos da viagem de Vasco da Gama à Índia – símbolo central dos Descobrimentos portugueses –, joga também um papel importante nesta discussão. O Estado e as instituições acabaram por reproduzir



semelhanças com o discurso monumentalizador da Exposição do Mundo Português em 1940, através de publicações, da construção e da nomeação de monumentos enfatizando a nação colonizadora com suposta eficácia governativa e civilizacional, em que se celebrou o descobrimento e se naturalizou a violência colonial. Este contexto e a forte presença de imigrantes nas escolas, onde os manuais escolares mantinham a narrativa nacional hegemónica, levam a academia a começar a discutir, sobretudo no campo da antropologia, da sociologia e evidentemente na história, os pressupostos do colonialismo português e a sua herança no presente.

Começam então a ser realizados alguns trabalhos sociológicos, desde os de Fernando Luís Machado aos de João Filipe Marques (2007). É incontornável o trabalho de Miguel Vale de Almeida, que restabelece os termos do debate sobre o racismo no campo da antropologia, abrindo uma discussão sobre colonialismo, luso-tropicalismo e racismo. Na história são centrais trabalhos, como os de José Ramos Tinhorão e Isabel Castro Henriques, que tratam a presença e a herança africana e negra em Portugal, assim como a obra de V. Alexandre (2000), que analisa o nacionalismo imperial, devendo referir-se também C. Castelo a respeito da temática do lusotropicalismo. Juntamente com M. Jerónimo), que aborda o mito civilizador, estes autores contribuem para a desconstrução do lusotropicalismo e do mito civilizador. Recentemente, saliente-se o trabalho de Marta Araújo e Silvia Rodríguez Maeso, que contribuem para o estudo do antirracismo na epistemologia moderna, essencialmente a partir de uma análise crítica da produção académica em Portugal.

A história da luta antirracista confunde-se com a história do movimento associativo imigrante e dos bairros periféri-



D.R.

Pavilhão de Portugal na Expo'98 (Lisboa).

cos de Lisboa, Porto e Setúbal. Porém, a introdução e, sobretudo, a manutenção da discussão mediática do racismo deve-se em grande parte ao movimento SOS Racismo, criado em 1990, e que nas primeiras décadas do séc. XXI permanece como uma das únicas associações com intenção declarada de combate ao racismo. Oficialmente, de acordo com a lista existente na Comissão para Igualdade e Contra a Discriminação Racial, existem três associações antirracistas: SOS Racismo, Olho Vivo e Frente Antirracista. Além destas, destaca-se o trabalho da Amnistia Internacional, essencial na monitorização e denúncia de casos de discriminação racial institucional e a Associação Portuguesa de Apoio à Vítima através da Unidade de Apoio à Vítima Imigrante e de Discriminação Racial ou Étnica, que se debruça, essencialmente, sobre o acompanhamento de casos individuais.

No início dos anos 2000, em particular no contexto da construção dos estádios do Euro 2004, com a intensificação de fluxos migratórios vindos do Brasil e de alguns países do Leste europeu, como a Ucrânia, a Roménia e a Rússia, dá-se uma nova mediatização do fenómeno da imigração. Imediatamente a seguir, em 2001, inicia-se um processo extraordinário de regularização, desta vez com títulos de permanência temporários, mais precários do que os anteriores, o que leva a



uma nova mobilização das associações de imigrantes. Paralelamente, reaparece o discurso em torno do perigo dos gangues da periferia, de uma segunda geração desintegrada, que responderia com a delinquência. Estes processos contribuem amplamente para um conjunto de representações sociais e culturais negativas associadas a bairros já de si segregados.

Os casos de violência policial, alguns dos quais resultando na morte de jovens, como o caso de Manuel António Pereira (Tony), no Bairro da Belavista, em Setúbal (2002), de Elson Sanches (Kuku), na Amadora (2009), e de Nuno Rodrigues (Mc Snake), em Chelas (2010), levantam novas questões sobre a forma como o Estado se relaciona com as populações negras e ciganas, ressaltando o papel da polícia nesta mediação. Note-se que é também por esta altura que a notícia de um arrastão na praia de Carcavelos em 2005 levanta, uma vez mais, um discurso anti-imigrantes na sociedade portuguesa. Paralelamente, é neste contexto que surgem novas associações de jovens residentes em bairros segregados, como é o caso da Associação Khapaz e, posteriormente, da Plataforma Gueto. Esta última realizou um conjunto de manifestações e iniciativas para denunciar a violência policial nos bairros, o racismo institucional e o discurso político. Promoveu ainda a formação especializada e encontros com o objetivo de debater o racismo e o colonialismo, apresentar movimentos e pensadores do pan-africanismo, da negritude, das lutas pela independência e do movimento negro. Estas iniciativas somaram contributos importantes ao movimento antirracista em Portugal e trouxeram novo fôlego ao discurso antirracista.

Assinala-se a realização de uma Manifestação contra o Racismo e a Violência Policial, a 12 de fevereiro de 2015, depois de um grupo de jovens do Bairro do Alto

da Cova da Moura ter sido brutalmente espancado na esquadra da PSP de Alfragide (Amadora) uma semana antes. A manifestação, organizada por moradores e movimentos sociais, reverberaria ainda num outro protesto, intitulado “Vidas Negras Importam”, no Lg. de São Domingos, a 21 de março. De acordo com o texto que convocava a concentração, além de assinalar o Dia Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial, este evento, à imagem da manifestação, reivindicava: i) o final das operações do Corpo de Intervenção Rápida nos bairros; ii) a criminalização (penal) dos atos de tortura e ódio racial; iii) a demissão imediata de todos os agentes envolvidos nas atos de tortura ocorridos na esquadra de Alfragide.

Salientamos ainda o constante papel do *rap* na denúncia e na discussão sobre o racismo na sociedade portuguesa, assinalado inicialmente pela voz de General D, mas continuado por muitos outros. Parte desta produção musical contribuiu, pois, para a denúncia da relação entre colonialismo, racismo e desigualdades sociais e políticas na sociedade portuguesa em geral e, em particular, nas periferias.

Focamos agora o nível institucional do combate ao racismo. A área do racismo é assegurada por um organismo específico, que junta a área da imigração e da população cigana. O Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas foi criado em 1995 pelo Governo socialista de então, mantendo-se nos governos seguintes com algumas alterações, sendo a principal em 2007, quando passa a instituto público e vê o seu nome alterado para Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI). Em fevereiro de 2014, a instituição sofre novas alterações, e é criado um novo organismo, o Alto Comissariado para as Migrações (ACM) para substituir o ACIDI, com um



acréscimo de competências ligadas à imigração e à emigração. O ACIDI, depois ACM, tem tido um papel de promoção de um discurso de interculturalidade através da celebração da etnicidade e, ao mesmo tempo, da relativização do racismo, promovendo a ideia de que este é produto da ignorância individual, sendo desprovido de contornos institucionais. Contudo, é de realçar o seu papel na publicação de um conjunto de trabalhos académicos que têm contribuído para um maior conhecimento das populações ciganas e imigrantes em Portugal.

Finalmente, importa nomear as principais alterações legislativas que contribuem para uma melhor perceção das consequências da luta antirracista em Portugal. A Constituição da República Portuguesa consagra o princípio da igualdade de todos os cidadãos através do art. 13.º, e refere, no art. 26.º, o direito à não discriminação.

Em matéria de foro penal, o Código Penal (lei n.º 48/95, de 15 de março, com última alteração na lei n.º 60/2013, de 23 de agosto) contempla várias normas criminalizadoras de comportamentos discriminatórios. Permite agravar a pena para homicídio qualificado (art. 132) e ofensa à integridade física qualificada (art. 145). O Código prevê ainda, no seu artigo 240.º, o próprio crime de discriminação racial, religiosa ou sexual. Contudo, não existe uma norma autónoma que estabeleça que a motivação racista constitui circunstância agravante para a prática de todos os crimes. Fica assim à consideração dos tribunais considerar a motivação racista como agravante ou não. Ainda antes da diretiva sobre igualdade racial, é aprovada em Portugal a lei n.º 134/99 de 28 de agosto, que visa prevenir e proibir a discriminação racial e sancionar a prática de atos que se traduzam na violação de quaisquer direitos económicos, sociais

e culturais em razão da pertença a determinada “raça”, cor, nacionalidade ou origem étnica. Através da sua regulamentação (lei n.º 111/00, de 4 de julho), a lei estabelece um procedimento e regime punitivo e contraordenacional para atos discriminatórios. Cabe à Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR) o registo e a organização dos dados das entidades a quem foram aplicadas coimas e sanções acessórias.

Esta lei foi inicialmente apresentada em 1997 no Parlamento pelo Partido Socialista, após a entrega de uma petição promovida pelo SOS Racismo para que fosse criada uma lei contra a discriminação racial. O abaixo-assinado foi entregue em 1996 e continha as bases da lei. A lei só é aprovada depois de uma nova discussão, desta vez promovida pelo Partido Comunista, em 1999.

Importa notar que o quadro legislativo português nesta matéria recebe grande influência das diretivas da União Europeia, em particular da diretiva 2000/43/CE de 29 de junho, também apelidada de Diretiva “Raça”, que aplica o princípio da igualdade de tratamento entre pessoas, sem distinção de origem étnica ou racial. Foi parcialmente transposta através do Código de Trabalho em 2003 (lei n.º 99/03 de 27 de agosto), que visa assegurar a igualdade de acesso ao trabalho e ao emprego, e através da lei n.º 18/2004 de 11 de maio, que tem por objetivo estabelecer um quadro jurídico para o combate à discriminação baseada em motivos de origem racial ou étnica no acesso à segurança social, à saúde, a benefícios sociais, à educação e ao fornecimento de bens e serviços, incluindo a habitação. Apesar de a lei ter sido regulamentada em 2000, a CICDR não publica dados concretos sobre o ponto de situação das queixas apresentadas. De acordo com um estudo realizado para a Amnistia Internacional pelo centro de



investigação Númena, o número de queixas acumuladas era, em finais de 2007, de cerca de 300, mas “infelizmente o número de sanções aplicadas continua a ser muito baixo” (PEIXE *et al.*, 2008, 15). Este número de queixas corresponde, necessariamente, a uma parte daquilo que serão as situações de racismo. Esta última nota sintetiza o estado do antirracismo em Portugal. Ou seja, apesar de ser um fenómeno real, o racismo tem vindo a ser amenizado discursivamente e secundarizado no debate público, em particular, ao nível institucional. *A contrario*, algumas associações, coletivos e indivíduos têm vindo a jogar o papel de promoção de debate e de consciencialização social do fenómeno do racismo em Portugal.

Bibliog.: impressa: ALMEIDA, Miguel Vale de, *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta, 2000; ARAÚJO, Marta, e MAESO, Sílvia (orgs.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*, London, Palgrave Macmillan, 2012; BASTOS, José Gabriel Pereira, “Que futuro tem Portugal para os Portugueses ciganos”, in MONTENEGRO, Mirna (org.), *Ciganos e Cidadanias*, Setúbal, Instituto das Comunidades Educativas, 2007; CASTELO, Cláudia, «O Modo Português de Estar no Mundo»: o Lusotropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa, Porto, Afrontamento, 1998; FANON, Franz, *Toward the African Revolution – Political Essays*, New York, Grove Press, 1969; FRADIQUE, Teresa, *Fixar o Movimento. Representações da Música Rap em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 2001; FUREDI, Frank, *Politics of Fear: beyond Left and Right*, London, Continuum, 2005; GARCIA, José Luís, “Um mulato contra o Império Português. Descobrir Mario Domingos no século XXI”, in GASPARG, Carlos, *et al.* (orgs.), *Estado, Regimes e Revoluções*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2012, pp. 457-483; GOLDBERG, David T., *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Massachusetts/Oxford, Blackwell Publishers, 2009; HENRIQUES, Isabel Castro, *A Herança Africana em Portugal – Séculos XV-XX*, Lisboa, CTT Correios de Portugal, 2009; HESSE, Barnor, “Discourse on institutional racism:

the genealogy of a concept”, in LAW, I. *et al.*, *Institutional Racism in Higher Education*, London, Trentham Books, 2004, pp. 131-147; JERÓNIMO, Miguel Bandeira, *Livros Brancos, Almas Negras. A “Missão Civilizadora” do Colonialismo Português c. 1870-1930*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009; MACHADO, Fernando Luís, *Contrastes e Continuidades – Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta, 2002; MAESO, Sílvia R., e ARAÚJO, Marta, “‘Civilising’ the roma/gypsies. Public policies, ‘employability’ and the depoliticisation of (anti-)racism in Portugal”, *Working Paper* elaborado no âmbito do projeto TOLERACE, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2011; QUIJANO, Anibal, “Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, n.º 1, vol. 3, 2000, pp. 533-580; ROCHA, E. *et al.*, *Lisboa Africana*, Porto, ASA, 1993; SWEET, J., *Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race*, Connecticut, Yale University New Haven, 2003; TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal: Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1997; TURE, Kwame, e HAMILTON, Charles, *Black Power – The Politics of Liberation*, New York, Vintage Books, 1967; **digital:** ALMEIDA, Miguel Vale de, “On the lusophone postcolony: ‘culture’, ‘race’, ‘language’”, Rutgers University, Department of Spanish and Portuguese Studies, 2006: <http://miguelvaldealmeida.net/wp-content/uploads/2008/05/on-the-lusophone-postcolony1.pdf> (acedido a 16 jan. 2017); CARLOS, João, “Casa dos Estudantes do Império: berço de líderes africanos em Lisboa”, *DW África*, 13 fev. 2012, <http://www.dw.de/casa-dos-estudantes-do-imp%C3%A9rio-ber%C3%A7o-de-l%C3%ADderes-africanos-em-lisboa/a-16233230> (acedido a 16 jan. 2017); MENESES, Maria Paula, “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, *E-Cadernos CES*, n.º 7, 2010, pp. 68-93: http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf (acedido a 16 jan. 2017).

ANA RITA ALVES
RITA CACHADO
ANA CRUZ

Este artigo foi concluído pelas autoras no final de 2014.

Antirrealismo

O conceito de antirrealismo foi cunhado por Michael Dummett (1963) na revisão do longo debate filosófico entre realismo e idealismo (nominalismo, realismo conceitual, idealismo, fenomenalismo, etc.). Para melhor o entender, há que esclarecer o conceito do radical a que se opõe na própria formação lexical.

O realismo foi um movimento estético que emergiu, se desenvolveu e dominou a segunda metade do séc. XIX europeu, a começar por França, e, por sua influência, com expressão noutros continentes, prolongando-se pelo naturalismo.

Surgiu por reação ao que se considerou ser a artificialidade do neoclassicismo idealista e a passionalidade egocêntrica do romantismo, e o esgotamento dos seus modelos e das suas retóricas e será contestado pelo ideário dos movimentos sob o signo dos diferentes ismos modernistas. No contexto da ascensão da pequena burguesia, que se afirma em relação à aristocracia e à alta e média burguesia, os anteriores programas artísticos, marcados, respetivamente, pela esticização idealista e pela emocionalidade subjetivista e psicofânica, dão lugar à valorização de uma representação sistémica e fidedigna do real. O antorrealismo substitui o princípio da veridicção, da verdade, reclamado pelo romantismo, pelo da verosimilhança, com consequências notáveis nos modelos artísticos. *E.g.*, a sectorialidade do recorte casuístico singular (amoroso, biográfico, etc.), justificado pela sua invocada veracidade, cede ao projeto representativo mais sistémico

e sistemático, analítico, assente no princípio da *mimêsis* aristotélica: se a brevidade e simplicidade esquemática da novela e a excecionalidade são expressivas do primeiro caso, será expressiva do segundo a complexidade do romance (e em série), com a sua dimensão de representação social abrangendo as diferentes classes, situações e protagonistas do quotidiano. O conceito de realidade está, pois, informado pela elaboração conceptual do real: contempla a dimensão sistémica deste, compreendida pelo observador.

O ideário realista de representação analítica, sistémica e sistemática da realidade corresponde, pois, a um contexto cultural da segunda metade de Oitocentos, em especial, marcado pela evolução científica (da filosofia às ciências naturais, da física à química e à medicina, da psicologia à sociologia) e pela racionalidade positivista (Proudhon, Quinet, Taine, Renan) impulsionada pelas Revoluções Francesa e Industrial e conformada pelo modelo biológico (Charles Darwin). Lembramos alguns indicadores epocais: criaram-se as associações para o progresso da ciência, os museus e as escolas politécnicas; multiplicaram-se as publicações científicas; iniciaram-se as exposições universais; assinalam-se os avanços na ótica, na teoria do calor e da eletricidade, as leis do magnetismo, as ondas eléctricas (Hertz), a bacteriologia (Pasteur), a invenção do telégrafo electrónico e do aparelho transmissor, etc.

Em Portugal, a Questão Coimbrã (1865) assinala o início da contestação sistemática do romantismo, cabendo às Conferências (Democráticas) do Casino (1875) a elaboração das linhas de força programáticas do realismo na arte nacional, assentes na rejeição da artificialidade, da formalidade e dos exageros de uma sentimentalidade mórbida para que o romantismo se tinha orientado, perdido



o ideário iluminista da sua primeira geração.

A Questão Coimbrã (1865), ou Questão do Bom Senso e Bom Gosto, foi a polémica literária que confrontou duas fações e gerações literárias portuguesas, representadas, respetivamente, por António Feliciano de Castilho e Antero de Quental. No posfácio ao *Poema da Moçidade* (1965), de Pinheiro Chagas, intitulado “Carta ao Editor António Maria Pereira”, Castilho criticou um grupo de jovens de Coimbra (em especial, Teófilo Braga, com a *Visão dos Tempos e Tempestades Sonoras*, e Antero de Quental, com as *Odes Modernas*), nomeadamente a falta de bom senso e de bom gosto das suas opções de escrita (exibicionismo, obscuridade e temática alheia à poesia), facto que causou a reação de Antero de Quental numa *Carta Aberta* (“Bom senso e bom gosto: carta ao excelentíssimo senhor António Feliciano de Castilho”) censurando o anacronismo, a futilidade e a insignificância daquilo a que chamou a escola de elogio mútuo, do *status quo*, que envolvia Castilho, imediatamente acompanhado por Teófilo Braga, com o folheto *Teocracias Literárias*. Seguem-se intervenções alinhadas de parte a parte, anunciando o amadurecimento reflexivo e estético sobre as ideias de modernidade e atualidade europeias que solidarizarão os seus defensores nas Conferências, mais tarde designados por geração de 70 (apesar da diversidade etária).

Em 1871, já em Lisboa, o grupo reunido no Cenáculo, sob a liderança de Antero, promoverá as Conferências no Casino Lisbonense, que se verá oficialmente encerrado para impedir a realização da série prevista. A segunda, “Causas da decadência dos povos peninsulares” (27 de maio de 1871), de Antero de Quental, tornou-se uma referência decisiva do pensamento sobre a história da cultura

europeia. Acompanharam as Conferências e continuaram para além delas *As Farpas: Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes*, folhetos mensais de Ramalho Ortigão e Eça de Queirós (depois, só de Ramalho e com publicação mais assistemática), cujo subtítulo exprime bem o projecto analítico da realidade que informou a produção realista em todas as áreas artísticas. Eça de Queirós é a maior referência literária da escrita realista, mas, na sua escrita, confluem as diferentes tendências estéticas do seu tempo (do romantismo ao simbolismo e ao decadentismo), num itinerário que chega a antecipar o modernismo.

Ora, se a valorização do pensamento científico conduziu ao programa realista, serão os avanços científicos e a sua associação ao sentimento finissecular, traumáticamente estimulado pelo Ultimato inglês (1890) em Portugal, a originar as correntes estéticas que porão em causa o realismo e que promoverão a reconceptualização da arte em diversos sentidos: decadentismo, simbolismo, impressionismo, etc.

Assim, os conhecimentos da ótica e da percepção distinguirão e questionarão o observável e o observado, da mesma forma que a inovação técnica das tintas e do papel industrializados favoreceu a pintura ao ar livre e, com ela, as séries de diferentes observações da mesma realidade. Na psicologia, os conceitos de inconsciente e da constelação a ele associada (sonho, etc.) farão reavaliar as questões de sujeito, da identidade e relacionadas (incluindo autobiografismo, biografismo, confessionalismo, etc.).

Enfim, estes e outros conceitos foram decisivos para a definição de novos programas estéticos cuja coerência e consistência se constituíram por diferença e oposição relativamente ao realista, contrastivamente: o simbolismo, centrado no



sujeito, na sua psique e na percepção, no sonho ou na alucinação por ela promovidos (*e.g.*, Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Arthur Rimbaud, Stéphane Mallarmé, e, em Portugal, Camilo Pessanha e Eugénio de Castro, em especial, na literatura, Gustave Moreau, Odilon Redon, Maurice Denis, Paul Sérusier e Gustav Klimt, nas artes plásticas, etc.); o impressionismo, centrado na consciência da mediação multissensorial percetiva do real conjuntural e dinâmico (na pintura, destacaram-se Claude Monet, Edouard Manet, Edgar Degas e August Renoir, entre muitos); o decadentismo, dominado pelo sentimento decadente e/ou catastrofista de fim de século (Schopenhauer, etc.), quer de abrangência geral, quer nacional (na literatura portuguesa, António Nobre e Raul Brandão, *e.g.*). Dessa oposição de ideário ao realismo decorreram, logicamente, as retóricas textuais e discursivas correspondentes, que caracterizaram a produção mais representativa de qualquer destes movimentos.

Bibliog.: BARTHES, Roland *et al.*, *Literatura e Realidade. Que É o realismo?*, Lisboa, Dom Quixote, 1984; DUMMETT, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Harvard, Harvard University Press, 1963; OKASHA, Samir, *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002; RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1998.

ANNABELA RITA



Antirreduccionismo

O reduccionismo é uma tendência marcante da ciência moderna, que está de algum modo inscrita no seu código genético. O paradigma do simples, expresso na segunda regra do método cartesiano e que orienta sistemas tão diversos como o de Thomas Hobbes ou o de Leibniz, conduziu frequentemente a um exercício de simplificação. O reduccionismo pode ser definido como uma conceção segundo a qual os fenómenos e as estruturas complexos podem decompor-se nos seus elementos mais elementares e ser explicados por eles. A nível temático, o reduccionismo tem visado principalmente o domínio dos fenómenos biológicos, que nada acrescentariam aos processos físico-químicos, e o dos fenómenos psicológicos, assumidos como mera refiguração de funções orgânicas: um pensamento nada mais seria do que uma certa atividade cerebral.

Em termos históricos, deve-se a La Mettrie, em *L'Homme-Machine* (1751), a elaboração do primeiro sistema filosófico-científico assumidamente reducionista, em que as funções superiores da mente são explicadas pelo funcionamento da máquina do corpo: “Se eu confundo a alma com os órgãos corporais é porque todos os fenómenos me determinam a fazê-lo” (LA METTRIE, 2004, 112). Para este materialista clássico, nem os fenómenos psicológicos nem os fenómenos culturais têm uma natureza distinta dos fenómenos físicos, pelo que a sua explicação é mecânica. Neste quadro, a fisiologia recobre toda a ciência do homem, cuja natureza é a mesma que a de qualquer outro



animal: “Apesar de todas estas prerrogativas do homem sobre os animais, colocá-lo na mesma classe que eles é uma forma de o honrar” (*Id., Ibid.*, 61).

A tendência reducionista é um dos traços marcantes da ciência do séc. XIX, bem patente em autores emblemáticos como James C. Maxwell ou Charles Darwin. Na fórmula condensada de Ernst Haeckel, divulgador das doutrinas evolucionistas, “todo o fenómeno tem uma causa mecânica” (HAECKEL, 1902, 313).

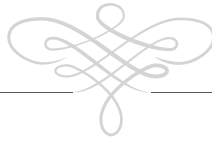
No panorama científico-cultural português, o reducionismo assume o estatuto de verdadeiro paradigma, com uma filosofia, um método e um sistema de valores, na obra de Miguel Bombarda, em especial em *Consciência e Livre Arbítrio*, de 1898. Para este médico-filósofo, a ciência declina-se no singular, não fazendo nenhum sentido a distinção entre ciências da natureza e ciências humanas. Neste quadro de naturalização do homem e da sociedade, psicologia e sociologia são modalidades da biologia: “São leis naturais as que regem as ações humanas e os destinos sociais” (BOMBARDA, 1900, 17). Do ponto de vista metodológico, a operação típica da ciência é a simplificação/redução: “Simplificar o conhecimento dos fenómenos, reduzi-los à sua mais singela expressão, é a tarefa de toda a ciência” (BOMBARDA, 1898, XXI).

No meio intelectual português, a ofensiva antirreducionista tem a sua expressão lapidar na obra de Leonardo Coimbra, para quem a matéria nas suas formas mais elementares tende para o grau superior de realidade, identificado com a atividade da consciência: “A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a realidade mais verdadeira e completa” (COIMBRA, 2004, 316). Sob a designação de criacionismo, o autor concebe a sua filosofia como uma síntese filosófica, articulando espiritualismo e ciência exata.

Na segunda metade do séc. XX, o antirreducionismo é uma linha orientadora da obra de Egda Morin, que assumiu a complexidade como o ponto de vista adequado à ciência moderna. Natureza, homem e cultura não são entidades atómicas, mas realidades mutuamente interdependentes; donde a recusa, tanto do “biologismo”, como do “antropologismo”: “O que é irremediavelmente atingido é a conceção insular do homem. [...] O que também rebenta é o conceito insular da vida, já semiquebrada. Não é tão-só o homem que não pode ser reduzido à biologia, é a própria biologia que não pode ser reduzida ao biologismo” (MORIN, 1973, 50).

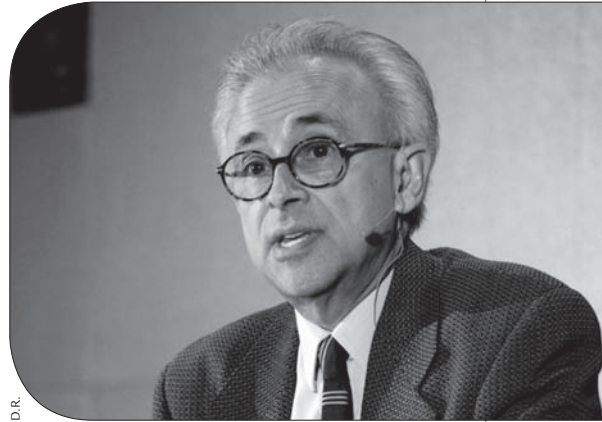
No âmbito da ciência portuguesa, sobressai a voz de Barahona Fernandes, que insistiu numa estratégia de olhar que fizesse a ponte entre um holismo vago e a fragmentação das diferentes ordens de fenómenos que se cruzam no “todo complexo, heterogeneamente organizado” que constitui o homem integral: “A apreensão desta estrutura não pode, por enquanto, deixar de se fazer pela *análise* dos seus vários aspectos materiais, biológicos, anímicos e espirituais. De contrário, cai-se num ‘globalismo’ difuso, ou em vagas antropologias espiritualistas, amputando o homem do Cosmos material e biológico, a que também pertence” (FERNANDES, 1998, 390). Sem perder de vista a unidade do homem todo, B. Fernandes aposta no pluralismo antirreducionista: “Nessa base voltamos a rejeitar as perspetivas ‘divergentes, unilaterais e parcelares’ que hoje se consideram como ‘reducionistas’, tanto materialistas como espiritualistas” (*Id., Ibid.*, 764).

No início do séc. XXI, a situação atual é de certo modo ambivalente, como bem ilustra a obra de António Damásio. Na sua obra emblemática, *O Erro de Descartes*, Damásio recusa veementemente o dualismo



mente/corpo, tal como o dualismo pensamento/emoção; no entanto, substitui o dualismo por um reduccionismo, em que a componente psíquica é vista como um mero desenvolvimento do funcionamento orgânico: “Do meu ponto de vista, o que se passa é que a alma e o espírito, em toda a sua dignidade e dimensão humana, são os estados complexos e únicos de um organismo” (DAMÁSIO, 1994, 257).

A aproximação que Damásio faz à filosofia de Espinosa traduz, sem dúvida, a preocupação de responder ao intento espinosano de uma concepção unitária do ser humano. Não obstante, os termos em que assume o espinosismo implicam uma inflexão deste numa direção organicista, ao aplicar a noção de *conatus essendi* (esforço de ser), entendido como a tendência a perseverar no seu próprio ser, ao organismo e não ao todo individual: “Tudo isto teria sido mais do que suficiente para alimentar a minha curiosidade sobre Espinosa, mas encontrei muito mais. Para ele, os organismos tendem natural e necessariamente a perseverar no seu próprio ser. Essa tendência necessária constitui a essência desses seres” (DAMÁSIO, 2003, 27). Com efeito, o desafio que Espinosa colocou aos seus contemporâneos e à posteridade é o de pensar o homem como unidade primordial, expressa na copertença entre mente e corpo, que são, uma e outro, dimensões incindíveis de uma mesma totalidade. Damásio conorta a dificuldade, procedendo como se o organismo contivesse seminalmente a unidade do humano, no qual assentaria a componente psíquica do nosso ser. Ora, é justamente isso que Espinosa questiona: a redução unilateral do humano à sua base física ou psicológica e, obviamente, a separação entre elas. A persistência da tendência reducionista poderá funcionar como um convite a reinventar um monismo da complexidade?



D.R.
António Damásio (n. 1944).

O antirreduccionismo tem a sua expressão mais elaborada na crítica do sistema formado pela economia, a política e a ciência no quadro das sociedades tecnologicamente avançadas, em que a capacidade de manipulação das estruturas elementares dos seres vivos, e nomeadamente dos genes, leva a isolar certos elementos, *e.g.* os genes, abstraindo da complexa teia de relações em que eles se desenvolvem e agem. A articulação entre bioeconomia (apropriação de constituintes do ser vivo através nomeadamente da concessão de patentes sobre a “invenção” de estruturas e funções orgânicas reconstruídas em laboratório) e biotecnologia (manipulação dos dispositivos inerentes ao ser vivo através de instrumentos técnicos altamente sofisticados) faz-se acompanhar de “concepções reducionistas e mecanicistas, partilhadas sobretudo pelos membros da comunidade da biotecnologia cujo terreno de investigação não exige um nível de abstração teórica muito elevado” (GARCIA, 2006, 986). Os trabalhos de Hermínio Martins e José Luís Garcia são particularmente relevantes na crítica de uma visão redutora dos organismos vivos, incluindo o corpo humano, que ignora



o contexto relacional em que a vida, e mormente a vida humana, se desenrola, no intuito de isolar objetos manipuláveis e passíveis de exploração económica: “Neste âmbito [da medicina e da saúde em geral] procuro sustentar como, guiada por uma interpretação teórica reducionista da vida, a bioeconomia procura a exploração quase ilimitada de todas as possibilidades de reconstrução dos organismos vivos e, inclusive, a intervenção antropotécnica” (*Id., Ibid.*, 982).

Bibliog.: BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbitrio*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1898; *Id.*, *A Biologia na Vida Social*, Lisboa, Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa, 1900; COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. I, t. II, Lisboa, INCM, 2004; DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes, Emoção, Razão e Cérebro*, Mem Martins, Europa-América, 1994; *Id.*, *Ao encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Mem Martins, Europa-América, 2003; FERNANDES, H. Barahona, *Antropociências da Psiquiatria e da Saúde Mental*, vol. I, Lisboa, FCG, 1998; GARCIA, José Luís, “Biotecnologia e biocapitalização global”, *Análise Social*, vol. XLII, n.º 181, 2006, pp. 981-1009; HAECKEL, Ernst, *Les Enigmes de l’Univers*, Paris, Schleicher Frères, 1902; MARTINS, Hermínio, *Experimentum Humanum. Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Relógio d’Água, 2011; LA METTRIE, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Coda, 2004; MORIN, Edgar, *Le Paradigme Perdu: La Nature Humaine*, Paris, Seuil, 1973.

ADELINO CARDOSO



Antirreformismo educativo

Para um autor como Larry Cuban, o facto de as reformas educativas se sucederem indicia que as mesmas falharam na eliminação dos problemas que pretendiam resolver. E adianta: “although there is motion, there is no change [embora haja movimento, não há mudança]” (CUBAN, 2008, 93). Como quer que seja, as reformas educativas “foram manifestações concretas e potencialmente transformadoras de um determinado presente-passado”, encerrando, ao mesmo tempo, uma certa idealização e expectativa quanto ao futuro (MAGALHÃES, 2010, 77). No entanto, esses processos de mudança (ou de tentativa de mudança) provocaram, em maior ou menor escala, reações antagónicas. Afigura-se, aliás, com particular interesse, na linha da investigação de João Barroso, analisar as reformas “à luz do confronto entre diferentes lógicas e atores políticos, correntes pedagógicas ou estratégias de mudança” (BARROSO, 2000, 75). Ao abordar o tema do antirreformismo no campo educativo, não se pretende tanto explicar o sucesso ou o insucesso das reformas, ou seja, perceber o que mudou ou acabou por permanecer, mas sim, à luz do anunciado confronto, identificar de forma contextualizada que medidas fixadas nas reformas educativas provocaram resistência ativa dos reformados. Pretende-se opor a vontade de perpetuar à vontade de transformar.

O percurso desta investigação começa no momento em que se assiste em Portugal à institucionalização do sistema de



ensino de Estado concebido pelos reformadores pombalinos. As reformas de 1759 e de 1772 lançam as bases de um sistema estatal de ensino, antecipando a própria ideia de instrução pública nos moldes em que seria desenvolvida após a Revolução Francesa. Na ação reformadora de Pombal, há dois aspetos que merecem particular atenção, os quais, de resto, suscitaram contestação e resistência, por via direta ou indireta: i) a substituição da tutela religiosa pela do Estado; ii) a imposição de um imposto especial – o subsídio literário – exclusivamente destinado às escolas régias e ao pagamento dos seus docentes (permitindo, dessa forma, criar um corpo profissional de professores diretamente dependente do Estado).

No primeiro caso, importa referir a crítica à ação educativa de D. José I veiculada pela hierarquia eclesiástica, receosa, em função do processo de estatização do ensino, da perda de influência na organização e direção dos estudos. Sem embargo, a única oposição digna desse nome (excecional, portanto) terá sido a que foi protagonizada pelo arcebispo de Braga, D. Gaspar Bragança, que, no início dos anos de 1760, ignorou as estruturas estatais de direção, prosseguindo a emissão de licenças para ensinar. No entanto, o antagonismo então gerado esbater-se-ia no decurso da citada década, tanto por via da intervenção firme e autoritária do marquês de Pombal (obviando a pretensos desvios), como pelo protagonismo do diretor geral de Estudos, cuja atitude moderada encorajou a adesão da hierarquia religiosa e, dessa forma, o progressivo acesso da mesma ao monopólio que fora detido pelos Jesuítas (expulsos do país em 1759). No segundo caso, o subsídio literário, ao possibilitar a criação de um corpo profissional de professores tutelados pelo Estado, gerou, como faz notar Áurea Adão, algumas reações negativas

da parte de mestres particulares, naturalmente prejudicados com a abertura de aulas régias gratuitas. Note-se também que o subsídio literário suscitou contestação da parte das populações. De facto, já no reinado de D. Maria I são apresentadas várias representações no sentido da criação de cadeiras, justamente fundadas no “contraste entre a obrigação generalizada de pagamento do imposto e os critérios discriminatórios de lançamento da rede escolar” (FERNANDES, 1994, 142). Por fim, importa assinalar, numa perspetiva mais abrangente, que a oposição às reformas pombalinas tem raiz num confronto que radica num fator de apego à permanência e consequente rejeição de qualquer tipo de mudança ou de inovação, assim como no saudosismo do ensino jesuítico.

Resistências porventura mais estruturais são sentidas no período histórico em que se institui, nacionaliza e formaliza uma cultura escolar – o liberalismo. Trata-se, com efeito, do momento a partir do qual a cultura e ação escolares concretizam um historicismo pátrio agregador dos cidadãos, sendo que os sistemas que visam a inclusão nunca são universais. Assim, e não obstante as mudanças amplas que se operam no quadro do regime liberal (designadamente, nos domínios do conhecimento e da cidadania), a verdade é que, por via de diversos obstáculos (analfabetismo, limitações na formação do professorado, inexistência de espaços físicos adequados, entre outros), os resultados ficarão aquém da idealização contida nos vários projetos reformadores. Recorde-se, por outro lado, que alguns autores (como Yasemin Soysal e David Strang) referenciam o sistema educativo português no séc. XIX como uma construção retórica da educação.

Valerá a pena centrar a atenção em algumas das reformas implementadas no



decurso de Oitocentos que tiveram especial significado histórico, para perceber em que medida tais reformas procuraram transformar a realidade; importa, ao mesmo tempo, avaliar que confrontos foram suscitados pelas estratégias de mudança que elas encerravam. Considerem-se, no período imediatamente subsequente às guerras liberais, as disposições reformadoras de Rodrigo da Fonseca Magalhães, a quem coube a pasta dos Negócios do Reino (a instrução estava cometida a este ministério) em julho de 1835. A sua atividade durante os quatro meses em que dirigiu o ministério incidiu em diversos sectores do sistema de ensino, destacando-se, entre outras medidas: i) a criação do Conselho Superior de Instrução Pública (dec. de 07/09/1835); ii) a publicação do Regulamento Geral da Instrução Primária (decreto dessa mesma data); iii) a criação do Instituto das Ciências Físicas e Matemáticas (dec. de 07/11/1835). Deve dizer-se que parte substancial das suas reformas não é posta em causa. Aquilo que, enquanto estratégia de mudança, vem a ser alvo de oposição é o objetivo de exclusão da Univ. de Coimbra do processo de negociação que a reforma pressupunha; mais, é claro o intento de retirar da tutela da academia de Coimbra a responsabilidade de conduzir a vida escolar do país. Na verdade, o Conselho Superior de Instrução Pública, sediado na capital e com atribuições no respeitante aos diversos níveis de ensino (primário, secundário e superior), vinha substituir a Junta da Diretoria Geral dos Estudos, que tinha a sua sede em Coimbra, junto da Universidade (a qual, de resto, ficava sob a égide do referido Conselho). Por outro lado, o novel Instituto das Ciências Físicas e Matemáticas previa a existência de escolas superiores de aplicação em Lisboa e no Porto, alternativas, sublinhe-se, às de Coimbra (limitadas a escolas preparatórias dos es-

tudos médicos). E é, de modo muito particular, em relação à reforma dos estudos superiores que se observam reações de hostilidade em Coimbra e, mesmo, nas províncias do Norte; algo que se compreende se tivermos em linha de conta que o que estava a ser posto em causa não era apenas a influência da referida academia. Com efeito, a ação de Rodrigo da Fonseca Magalhães visava, em primeira instância, defender os interesses da burguesia industrial de Lisboa (daí a aposta nas escolas de aplicação em detrimento das faculdades universitárias). Assim, há um conjunto de forças políticas, sociais e culturais com representantes na Universidade que se opõe ao movimento reformador em questão. Dessa forma, não se estranha que, para além das reclamações do professorado, os próprios habitantes da cidade de Coimbra tenham representado à Rainha “rogando não consentisse no desmembramento da Universidade e na criação de estudos superiores noutros pontos do reino” (FERNANDES, 1983, 239). Interessa dizer que os citados decretos de 7 de setembro e de 11 de novembro de 1835, entre outros diplomas, foram suspensos por decreto de 2 de dezembro do mesmo ano, subscrito por Luís da Silva Mouzinho de Albuquerque: dava-se fundamento às reações desfavoráveis da opinião pública e aos protestos da Univ. de Coimbra (sendo que, por sua vez, o decreto de Mouzinho gerou uma onda de censura na capital).

Apesar de o contexto político que envolveu a ação de Rodrigo da Fonseca Magalhães ter sido complexo, é útil retirar algumas ilações no que concerne à forma como foram concebidas e implementadas as suas disposições reformadoras e, conseqüentemente, às reações observadas (que impediram, no fundo, que a ação reformadora tivesse prosseguido), que poderão ajudar a compreender o



insucesso de outras tentativas de reformas globais. Sublinhe-se, com base na obra de João Barroso: i) a conceção normativa de mudança, ignorando a especificidade dos contextos e a autonomia dos atores envolvidos; ii) o caráter exógeno da elaboração da reforma, não contemplando, na verdade, qualquer processo participativo e negocial, traduzindo-se na sua imposição. Talvez por essas mesmas razões a descontinuidade introduzida por uma reforma rapidamente suspensa ou anulada, como a que foi referida, seja tão inconsequente como a permanência dada por um diploma – a lei de 20 de setembro de 1844 (reforma de Costa Cabral) – que, entre 1844 e o início da déc. de 1880, regulou a instrução primária, decretando a obrigatoriedade escolar e gerando, por essa via, reações adversas (↗Antiescolarismo). Tratou-se de uma medida sem efeitos práticos. De facto, em 1875, a taxa de analfabetismo cifrava-se, em Portugal, nos 80 %.

Em síntese, o que interessa enfatizar – algo, aliás, que é particularmente verdadeiro para o séc. XIX português – é a incapacidade de, como bem viu Larry Cuban, as reformas provocarem mudanças fundamentais. Ou seja, o seu efeito no sistema é epidérmico, e decorre mais da forma e da estratégia de execução das reformas do que propriamente do seu conteúdo, e mesmo das resistências que elas acabam por gerar; de resto, as oposições e os antagonismos prendem-se amiúde com a inadequação das reformas aos contextos, uma vez que a sua especificidade é ignorada.

Pense-se agora no ensino liceal enquanto via para a educação secundária e formação de uma elite. É bem conhecida a dificuldade por que passou a instalação dos primeiros liceus, criados ao abrigo do dec. de 17 de novembro de 1836 (reforma de Passos Manuel). Na verdade, em



Rodrigo da Fonseca Magalhães (1787-1858).

1838, o Conselho Geral Diretor do Ensino Primário e Secundário, instado pelo Governo a elaborar um projeto de lei no sentido de melhorar o referido dec. de 1836, vinha reconhecer que se havia criado os liceus “sobre um plano tão vasto, e superior às forças, e necessidades da Nação, que por isso mesmo se tornou inexecutável. Entretanto fazendo conceber esperanças a uns e deixando outros receosos do seu resultado, desarranjou o que havia antigo, e colocou as Autoridades no estado de perplexidade e apatia, que é a consequência necessária da versatilidade das Leis” (ANTT, Ministério do Reino, mç. 2126). Numa perspetiva mais abrangente, a da reforma da instrução secundária, é muito interessante que, pelo menos desde os anos de 1840, alguns parlamentares procurem estabelecer um corpo de teorização sobre qualquer intento reformador que se apresentasse. É nesse sentido que, em 1883, o deputado republicano Manuel de Arriga coloca o seguinte conjunto de questões: “Como



fazer uma reforma de instrução secundária, séria, viável, verdadeira, introduzindo-lhe elementos novos de doutrina, sem acompanharmos paralelamente esta inovação de uma reforma no professorado, para que nos garanta a proficuidade do ensino? Como fazê-la sem pedirmos ao tesouro os recursos pecuniários indispensáveis para a pôr em prática? Como fazê-la sem que um maduro exame na experiência de anos anteriores, e a opinião dos homens competentes a indiquem e a reclamem?” (ADÃO, 2001, 9). É sintomático, de resto, que, no decurso dos anos de 1880, sejam publicadas três reformas do ensino liceal: 1880, 1886 e 1888. Neste último ano, José Luciano de Castro, no preâmbulo da reforma que então assina, aponta como males do ensino liceal o “demasiado fracionamento de algumas disciplinas” e a “excessiva vastidão de outras” (CARVALHO, 1996, 621).

Não obstante toda a retórica e as intenções mais ou menos voluntaristas, a verdade é que as reformas se sucedem sem cumprirem os objetivos anunciados. Mesmo a reforma de Jaime Moniz (1894-1895) – que para alguns atores coevos, e.g. Silva Cordeiro, acabou por se impor pela circunstância de ter sido decretada em ditadura – padeceu de um conjunto de problemas aos quais já nos referimos, nomeadamente a conceção normativa da mudança. Com efeito, logo após a publicação do diploma reformador (dec. de 27/12/1894), um articulista anónimo tecia na *Revista dos Liceus* várias críticas ao mesmo, sublinhando o facto de os professores não terem sido implicados na reforma, e argumentando que só com a sua “responsabilização” direta se poderia inverter a sequência de reformas “cada vez mais mal pensadas” (Ó, 2003, 261). A questão, como apontou Jorge Ramos do Ó, radicava na inexistência de uma discussão especializada. Mas é sobretudo

no período posterior à publicação do dec. de 14 de agosto de 1895 (o regulamento da citada reforma) que a contestação sobe de tom. E, não obstante a natureza diversa dos ataques que então foram desferidos pelos críticos do texto reformador de Jaime Moniz – em razão, por exemplo, do aumento do nível de exigência aos alunos, da imposição do compêndio único, do novo regime de exames, da própria definição da rede de liceus nacionais e centrais (que suscitará questões de interesses locais) –, as manifestações são particularmente reativas: i) às “ideias centralizadoras que informavam o regime de classe” (uma das transformações mais importantes e que procurava dar unidade às diferentes peças curriculares); ii) à crença, logo anunciada em 1894, de que seria possível reformar o sistema sem a adesão dos docentes (*Id., Ibid.*, 262). Mais do que elencar críticas (o seu teor e a proveniência social e profissional de quem as veicula), interessa enfatizar a conceção normativa de mudança e a forma dirigista de estruturar o sistema de ensino, bem expressas na seguinte passagem: “Adolfo Coelho ao defender as imposições didáticas da reforma optava por um modelo dirigista em que a transformação do ensino era imposta de cima para baixo, isto é, através da prescrição legal do cumprimento de determinados programas e métodos didáticos chegar-se-ia à modificação da atuação dos professores e, conseqüentemente, do ensino na sua globalidade” (PROENÇA, 1997, 278).

Passando para o período da Primeira República, constata-se que o esforço reformador na área da educação procurou situar-se numa dinâmica de rutura face aos últimos anos da monarquia. Mas, como notou António Nóvoa, trata-se de uma reação/oposição que não se funda essencialmente numa questão pedagógica. De facto, o olhar niilista para o



passado monárquico – o “espírito de presente” orientado para um “horizonte de expectativa”, nas expressões de Justino Magalhães (MAGALHÃES, 2012, 11) – prende-se com a ideia de que a república só seria possível “através de uma outra *educação*, pois as instituições revolucionárias não podem constituir-se a partir de um sistema escolar do passado” (NÓVOA, 1989, X). Porém, não obstante o diagnóstico que foi feito da situação educacional portuguesa, sem esquecer a constituição de um corpo legislativo contemplando todos os sectores de ensino (tenha-se em conta que no ano de 1911 são publicadas mais de três dezenas de diplomas legais), e dado que os sistemas educativos mudam a um ritmo muito lento, a via reformista adotada – apostar em medidas fortes e pontuais – não gerou mudanças fundamentais, exatamente pelo facto de não ter criado as condições que permitissem “uma evolução tendencial num sentido positivo” (*Id., Ibid., XIII*). A este respeito, o insucesso do combate ao analfabetismo é eloquente.

No período imediatamente posterior a 1926, correspondente à institucionalização do Estado Novo, assiste-se à neutralização da escola republicana, com o objetivo de tentar apagar tudo o que não pudesse ser acolhido na intenção nacionalista do regime. É clara a clivagem entre a orientação republicana da educação – focada na formação e na participação dos cidadãos – e o modelo de escola única do Estado Novo (*minimum* cultural nacionalista). Sem embargo, algumas ações são justificadas como estando na continuidade daquelas que haviam sido tomadas pelo regime republicano, às quais o novo poder se opõe. É exemplo a extinção, em 1926, do ensino primário superior, porventura uma das medidas mais significativas da República (estava em causa a luta por uma integração escolar extensiva

ao ensino primário superior). Atente-se numa passagem do diploma que determina a referida extinção, onde a legitimação que se procura obter para encerrar as escolas primárias superiores reivindica a herança republicana: “Reconhece o Governo, como foi reconhecido pelo Governo Provisório em 1911, *a necessidade da criação de um ensino complementar primário*. Por isso mesmo se torna necessário proceder à sua ponderada organização em bases racionais e científicas [...]. Para tal se conseguir, convém, antes de tudo, eliminar as causas perturbadoras dessa iniciativa. E as Escolas Primárias Superiores como se encontram representam, além de um grave prejuízo para a marcha do ensino, um motivo constante de crítica, infelizmente justa, que em nada concorre para a dignificação da República” (dec. 11.730, de 15 de junho de 1926; *italico* acrescentado). Posteriormente, a Constituição de 1933 limitará a obrigatoriedade escolar ao ensino primário elementar (três anos de duração).

No decurso do séc. xx, foi ensaiado um conjunto de reformas que gerou algumas mudanças; o que acabou, porém, por permanecer, em função da matriz genética do modelo escolar, foi a classe (que tornou possível o ensino coletivo – ensinar a muitos como se fossem um só). Ou seja, “as reformas encontraram nesta matriz e nas suas estruturas uma notável força de atrito que reduziu o seu impacto, desviou a sua trajetória, ou até, mesmo, bloqueou os seus efeitos” (BARROSO, 2000, 65). De resto, as críticas à organização da escola em classes residiram, desde o início, no facto de o modelo não ter em devida conta as diferenças individuais dos alunos; como nota ainda João Barroso, todas as utopias pedagógicas passam pela visão de uma “escola sem classes” (*Id., Ibid., 77*). Por outro lado, um autor como Larry Cuban, reconhecendo que a



escola da segunda metade do séc. xx acabou por se adaptar aos alunos, não deixa, porém, de ser contundente: “the core processes, what we might think of as the DNA of the graded school – labeling, segregating, and eliminating those who do not fit – have largely endured in the persisting practices of testing, ability grouping, differentiated curricula, and periodic promotions [os processos essenciais, aquilo a que podemos chamar o ADN da escola – etiquetar, segregar e eliminar os que não se adaptam –, continuaram em grande medida presentes nas atividades desenvolvidas, como os testes, a organização por competências, a introdução de currículos diferenciados e as promoções periódicas]” (CUBAN, 2008, 76). No caso português, mas não apenas, a falência de uma série de reformas levadas a efeito na segunda metade do séc. xx prende-se com a sua externalidade, uma vez que deixaram de fora o “núcleo central” que é a sala de aula (o ADN da escola de que fala Cuban). Tome-se o exemplo da construção de escolas de área aberta (tipo P3), nos anos de 1970-1980, cujo pressuposto era o de acabar com a noção espacial de sala de aula; veja-se, por outro lado, a introdução do regime de fases no ensino primário, cujo objetivo era o de suprimir a seleção anual dos alunos. Medidas que não surtiram o efeito desejado, seja pelo facto de terem contado com forte oposição, designadamente da parte dos docentes, seja também por terem sido implementadas fora do enquadramento de uma política sistemática de apoio à divulgação de princípios inovadores. Mas o insucesso das reformas também ficou a dever-se a outros fatores, nomeadamente a adoção de um mesmo modelo formal que tem como principais características: i) a conceção determinista da mudança (através da regulação do poder central); ii) o caráter exógeno do processo de ela-

boração da reforma; iii) a aplicação da reforma através de um processo de “integração normativa”. Tal sucedeu “com as principais ‘reformas globais’ que marcaram a história recente da educação em Portugal (Galvão Teles, 1963; Veiga Simão, 1973; Roberto Carneiro, 1987)” (BARROSO, 2000, 83-84).

Um dos problemas que alguns autores encontram no reformismo escolar é o facto de ele ser permanente, a ponto de se poder falar de uma tirania da mudança, como se o funcionamento da escola fosse sempre insatisfatório. Sublinha F. Iglesias: “Todos los gobiernos quieren reformar total o parcialmente la educación, y, si nos atenemos a la cantidad de iniciativas, podríamos pensar que asistimos a una constante renovación y mejora de la enseñanza, aunque lo único que queda claro es que los jóvenes prolongan en el tiempo su estancia en la institución escolar, retardando cada vez más su incorporación al mundo del trabajo [Todos os governos querem reformar, total ou parcialmente, a educação, e, se atentarmos à quantidade de iniciativas que promovem, temos a sensação de que estamos a assistir a uma constante renovação e a um permanente melhoramento do ensino, quando a única coisa que é manifesta é que os jovens prolongam cada vez mais o tempo da sua estadia na instituição escolar, atrasando a sua entrada no mundo do trabalho]” (IGLESIAS, 2005, 9).

Bibliog.: **manuscrita:** ANTT, Ministério do Reino, mc. 2126, 1838; **impresa:** ADÃO, Áurea, *Estado Absoluto e Ensino das Primeiras Letras: as Escolas Régias (1772-1794)*, Lisboa, FCG, 1997; *Id.*, *As Políticas Educativas nos Debates Parlamentares. O Caso do Ensino Secundário Liceal*, Lisboa, Assembleia da República/Afrontamento, 2001; BARROSO, João, “O século da escola: do mito da reforma à reforma de um mito”, in AMBRÓSIO, Teresa, *et al.*, *O Século*



da Escola. Entre a Utopia e a Burocracia, Porto, ASA, 2000, pp. 63-94; CARVALHO, Rómulo de, *História do Ensino em Portugal. Desde a Fundação da Nacionalidade até ao fim do Regime de Salazar-Caetano*, 2.^a ed., Lisboa, FCG, 1996; CORDEIRO, Silva, *A Crise em Seus Aspectos Morais*, Coimbra, F. França Amado, 1896; CUBAN, Larry, *Frogs into Princes. Writings on School Reform*, New York, Teachers College Press, 2008; FERNANDES, Rogério, “Luís da Silva Mouzinho de Albuquerque e as reformas do ensino em 1835-36”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 38, 1983, pp. 221-304; *Id.*, *Os Caminhos do ABC. Sociedade Portuguesa e Ensino das Primeiras Letras*, Porto, Porto Editora, 1994; IGLESIAS, F. Javier Merchán, “Editorial”, *Con-Ciencia Social*, n.º 9, 2005, pp. 7-14; MAGALHÃES, Justino, *Da Cadeira ao Banco. Escola e Modernização (Séculos XIX-XX)*, Lisboa, Educa/Unidade de I&D de Ciências da Educação, 2010; *Id.*, “República e regimentação: o estatuto fundante da reforma republicana do ensino primário”, in ADÃO, Áurea et al. (orgs.), *O Homem Vale, sobretudo, pela Educação Que Possui. Revisitando a Primeira Reforma Republicana do Ensino Infantil, Primário e Normal*, Lisboa, Instituto de Educação, 2012, pp. 11-21; NÓVOA, António, “A república e a escola. Das intenções generosas ao desengano das realidades”, in *Reformas de Ensino em Portugal. Reforma de 1911*, t. II, vol. I, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1989, pp. IX-XXXIV; Ó, Jorge Ramos do, *O Governo de Si Mesmo. Modernidade Pedagógica e Encenações Disciplinares do Aluno Liceal (Último Quartel do Século XIX – Meados do Século XX)*, Lisboa, Educa, 2003; PROENÇA, Maria Cândida, *A Reforma de Jaime Moniz: Antecedentes e Destino Histórico*, Lisboa, Colibri, 1997.

CARLOS MANIQUE DA SILVA
CARLOS BEATO
JOAQUIM PINTASSILGO



Antirreformismo linguístico

O antirreformismo linguístico constitui uma atitude ou um movimento de contestação a uma proposta, ou conjunto de propostas, que visa(m) a alteração de alguns aspetos de uso de um dado idioma. Chega a ter, muitas vezes, um carácter social, cultural e até político. Os antirreformistas, normalmente, apontam essa reforma como um prejuízo para o futuro da língua em causa, chegando mesmo a reputá-la como “assassinato”, apresentando argumentos, ora efetivamente científicos, ora de carácter emocional, para travar essa mudança.

Trata-se de um fenómeno geral e que ocorre, quer no plano nacional, quer internacional, sempre que se desenha uma eventual reforma linguística. Outrora difundidas essencialmente pela escola e nos meios mais cultos, os meios de comunicação vigentes no começo do séc. XXI tornaram possível uma maior divulgação de informações, pelo que as reformas linguísticas em curso são facilmente conhecidas antes de vigorarem efetivamente. Deste modo, tornou-se possível partir para a contestação, quer através da escrita em jornais, redes sociais, blogues, ou pela publicação de livros, quer ainda recorrendo a petições, cartas abertas e abaixo-assinados, ou pedidos de audiência parlamentar, gerando movimentos culturais e simultaneamente sociais, mas também políticos (se a reforma partiu de uma determinada filiação partidária, *e.g.*) e até jurídicos, se houver razões legais para a não aplicação das reformas acordadas e vertidas em lei.



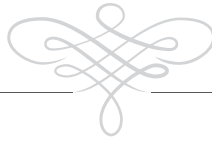
“O outro acordo”, *Aterozóide*, 12 maio 2011.

O antirreformismo pode ser motivado por uma recusa do abandono de determinados elementos, *e.g.* gráficos, que – ao serem eliminados – podem desvirtuar as raízes de um idioma (por exemplo, a substituição, ocorrida em início do séc. xx, de <ph> por <f>, como em “farmácia”, ou de <ch> por “qu”, em “química”; ou a perda das consoantes não articuladas “c” e “p” em “actual” e “adopção”, entre outros, estipuladas no Acordo Ortográfico de 1990 (AO 90)) ou por uma ideia de correção linguística, na procura da perfeição personificada na escrita dos autores consagrados, como fazia a gramática mais prescritiva (e mesmo a normativa, que ensina as regras de correção de uma variedade prestigiada de uma dada língua, a chamada “norma” ou “língua padrão”), que vigorou massivamente até depois de meados do séc. xx, depois gradualmente substituída por uma gramática de usos, mais aberta

a mudanças e que tem em conta também a língua coloquial. Esta última gramática é descritiva, mais reformista, e passou desde então a ser utilizada no ensino da língua, nomeadamente também no da língua não materna, aceitando, *e.g.*, enunciados como “Ele é mais alto que o irmão”, enquanto a gramática normativa só aceitaria “Ele é mais alto do que o irmão”. Outro alvo de reforma, esta mais pontual, e que se prende muitas vezes com a globalização, a emigração/imigração, o contacto entre línguas, etc., é o vocabulário (por vezes com influência na estrutura gramatical). Não é raro ouvir-se, nos começos do séc. XXI e em Portugal, expressões como: “Foi aí que eu realizei o que se passava” ou “Ele é suposto ser o patrão”, em que se confere a estas palavras um sentido decalcado do inglês, as quais, umas décadas antes, seriam veementemente condenadas.

Das reformas linguísticas, as que têm implicações mais gerais (uma vez que as que ocorrem em estruturas sintáticas ou no vocabulário podem, ou não, ser utilizadas pelos falantes no universo de cada língua) são as que se referem à ortografia. E são estas, também, por esse motivo, as que criam maior preocupação (e até elevado empenho) antirreformista.

O antirreformismo linguístico é já visível antes do séc. xx: uma polémica semelhante às que ocorreram ao longo deste século foi a suscitada pela publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, em 1746. A sua ortografia asentava em critérios meramente fonéticos, em lugar do critério etimológico muito ao gosto da época, e tinha como objetivo uma simplificação da escrita. Contra ela se levantaram inúmeras vezes, em especial a do Jesuíta José de Araújo, com o qual Verney manteve um aceso debate por escrito – e que, a partir de determinado momento, passou do plano científico para o ataque pessoal –, debate esse que se estendeu a



outros Jesuítas, mas também a leigos, e que somente terminou em 1759, com a Reforma dos Estudos.

Geraram ainda movimentos antirreformistas os seguintes projetos de alteração da ortografia, no caso específico da língua portuguesa: 1911, 1943 (Brasil), 1945 (Portugal), 1971 (Brasil) e 1973 (Portugal) – embora estas últimas não suscitassem muita controvérsia – e, já no final do século, o AO 90. Muito sumariamente, seguem-se as principais reformas propostas e respetiva contestação.

Desde os primeiros ortografistas da língua portuguesa, nos finais do séc. XVI, até ao início do séc. XX, a ortografia portuguesa era caracterizada pela sua evidente aproximação à etimologia. Após a Implantação da República Portuguesa, em 1910, foi preocupação dos governantes proceder a uma reforma ortográfica que simplificasse a escrita, de pendor acentuadamente etimológico, na esteira de propostas apresentadas, 25 anos antes, em *Bases da Ortografia Portuguesa*, por A. Gonçalves Viana e Vasconcelos Abreu, e, mais tarde, em 1904, com a *Ortografia Nacional: Simplificação e Uniformização Sistemática das Ortografias Portuguesas*, do mesmo Gonçalves Viana, que, com a colaboração de uma comissão que integrava nomes como Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Leite de Vasconcelos, Cândido de Figueiredo, José Joaquim Nunes, entre outros, conduziu à reforma de 1 de setembro do ano seguinte. A contestação antirreformista não se fez esperar, alegando que se cortavam os elos entre a língua e as suas origens, ou ainda por questões emocionais ou estéticas. Contavam-se na facção antirreformista, entre outros, Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa, que manifesta inequivocamente o seu ódio à nova grafia. No Brasil, o antirreformismo foi ainda mais duro e apelou, inclusivamente, a um maior nacionalismo, já com

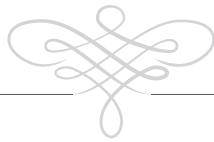


“Acordo Ortográfico”, de Cid,
Expresso-Revista, 1 jun. 1991.

embrião na independência ocorrida em 1822, que as imposições provenientes de Portugal iriam exacerbar.

Não tendo essa primeira reforma entrado em vigor no Brasil, as diferenças entre as duas nações acentuaram-se, chegando a haver um acordo em 1931, que não foi seguido e veio depois a resultar no Formulário Ortográfico de 1943 e, posteriormente, no Acordo Ortográfico de 1945, que vigorou em Portugal até 1990 e aboliu alguns acentos e também o uso do trema. Este acordo passou a regulamentar a ortografia de Portugal e das, à época, suas colónias – Angola, Cabo Verde, Guiné(-Bissau), Índia, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor –, que sempre optaram por seguir a ortografia de Portugal, mesmo após a sua própria independência. No Brasil, também este Acordo foi aprovado no último mês de 1945, sem contudo ter sido ratificado, sendo, posteriormente, revogado, pelo que se continuou, nesse país, a praticar o estipulado no Formulário de 1943, originando grandes diferenças ortográficas.

Em abril de 1971, os dois países, através das respetivas Academias (Brasileira de Letras e das Ciências de Lisboa), procederam a uma uniformização gráfica no



tocante, sobretudo, ao uso da acentuação, que entra em vigor em 1973. É como consequência deste acordo que se omitem os acentos, por exemplo, em palavras com sufixo *-zinho* e *-zito* ou nos advérbios de modo terminados em *-mente*.

Na déc. de 80 do séc. xx, os representantes dos países de língua oficial portuguesa – Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe – voltam a encontrar-se no Brasil, sendo apresentado o Memorando sobre o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Dele resulta o Acordo Ortográfico de 1986, que foi amplamente debatido e contestado, sobretudo pela comunidade de linguistas, dadas as medidas extremas e radicais que propunha. Este Acordo nunca foi aprovado e abriu uma acalorada polémica, com várias ações antirreformistas, somente equiparada à que conhecerá o AO 90, que, com algumas correções e alterações, mas sem a discussão pública expectável, se aguardava que entrasse em vigor em janeiro de 2004, após a sua ratificação por todos os Estados lusófonos. Essa ratificação ocorreu somente um ano depois, por parte de Portugal, Brasil e Cabo Verde, o que conduziu a dois protocolos modificativos, permitindo que menos países o

ratificassem e viabilizando a sua entrada em vigor. São Tomé e Príncipe assina em 2008, e o Acordo entra em vigor no Brasil no ano seguinte, onde também conheceu vários movimentos de contestação antirreformista, vindos de personalidades ligadas à linguística e à filologia, que conduziram à sua suspensão nesse país.

Embora posteriormente ratificado também por Timor-Leste e Guiné-Bissau, o AO 90 ainda não tinha sido, em 2016, aí aplicado. Na mesma época e em Portugal, apesar de estar em fase final o período de adaptação, continuavam as ações populares, não raras vezes encabeçadas por personalidades incontornáveis da cultura nacional, pertencentes às mais variadas áreas e de diversos sectores da sociedade, com vista à sua revogação.

O antirreformismo opõe-se, portanto, ao reformismo linguístico, que é, sintetizando, um projeto de alteração de uma determinada língua, que pode traduzir-se (com o intuito de facilitar o seu emprego) numa simplificação ou regularização de usos, quer no plano da gramática, quer no do léxico, quer ainda, mais geralmente, no da ortografia (se o português sofreu as reformas de 1911, 1945, 1973 e o AO 90, também outros idiomas as conheceram: o espanhol, em Setecentos, conseguindo evitar a existência de grafias divergentes entre Espanha e a América do Sul; o alemão, nos primeiros anos do séc. xx e, mais tarde, em 1996 e 2004-2006; o turco, por razões de maior facilidade gráfica, mas também por motivos políticos, no final da déc. de 20 desse século; ou o dinamarquês, em finais dos sécs. xviii e xix e, posteriormente, em 1948, por exemplo). Outras vezes, como aconteceu ao longo da história linguística do português, o intuito foi a aproximação à origem do idioma, dando-lhe uma configuração considerada mais culta. Esse projeto pretende abarcar o uso linguístico de

Fotografia de *graffiti* alusivo ao Novo Acordo Ortográfico.





todos os falantes do idioma que é objeto de reforma.

O fulcro da caracterização do movimento reformista alvo é associá-lo a algo lesivo para o idioma em apreço, reunindo todos os argumentos que justificam a sua suspensão. Tomando como exemplo o AO 90, foi amplamente criticada a facultatividade ortográfica, que, mais do que não conduzir à tão desejada unidade gráfica, subverte o próprio conceito de “ortografia” (pois esta impõe regras claras e gerais) e promove o caos linguístico. Tem-se aduzido ainda que: muitos dos pressupostos (como é o caso da perda das consoantes ditas mudas) irão conduzir a uma maior redução das vogais átonas do português europeu, afastando ainda mais as duas variedades (e, simultaneamente, criando divergências gráficas antes inexistentes) ou (também no caso da acentuação) criando dificuldades na distinção de sentido em vários vocábulos; os dicionários de língua, apresentando duas grafias para a mesma palavra, em nada auxiliam o falante nacional ou estrangeiro; a incoerência dos critérios utilizados para cada caso (ou etimologia, ou pronúncia, ou uso e tradição, etc.) não pode merecer aceitação; o facto de o AO 90 não ter sido ratificado unanimemente pelos Estados lusófonos e ter sido mesmo recusado (como ocorreu no Brasil) afasta qualquer credibilidade internacional (aliás, defende-se que esse mesmo facto constitui uma inaceitável imposição aos Estados não aderentes, evidenciando um enorme desrespeito pelos mesmos); o próprio Acordo enferma de erros que provam não ter sido revisto e aprovado por especialistas em linguística, como se exigiria; o português não é prejudicado pelo facto de ter duas grafias (como é o caso do inglês, *e.g.*), mas sim por este Acordo, que cria vários casos de poligrafia; não pode haver um acordo de unificação, uma vez que a



Cartaz do Partido Nacional Renovador.

mesma já não é possível, como o próprio documento reconhece; e, por fim, a falha na relação com as restantes línguas da família românica e até germânica, dado também que o inglês, o francês e o espanhol continuam a manter as suas grafias etimológicas. Em suma, esta caracterização negativa é baseada em razões científicas, apontadas não apenas por linguistas e filólogos, mas ainda por personalidades da política e da cultura (tradutores, juristas, escritores, alguns jornalistas, professores), escolas, universidades e uma parte da população em geral. No sentido de conduzir à sua revogação, fizeram-se incontáveis petições e abaixo-assinados e escreveram-se livros, artigos científicos e/ou de opinião, pareceres linguísticos, procedimentos e pareceres jurídicos, divulgados em blogues, etc.

Outros motivos emocionais aduzidos, alguns falaciosos, como a presunção de que se “vai passar a falar como os brasileiros” ou o facto de Portugal estar a ser subserviente ao Brasil, uma vez que a língua veio da Europa para os restantes países lusófonos, não tinham qualquer base real. Como não a tinha o alegado número de falantes, que levaria a uma hegemonia de outros países sobre Portugal, uma vez que, fora do território nacional, grande parte do mundo lusófono tinha ainda



“Acordo Ortográfico gera desacordo”,
É Triste Viver de Humor, 13 jan. 2009.

elevada percentagem de analfabetismo. Outra razão prendia-se com a evidência de haver já vários precedentes de acordos que não foram cumpridos por uma das partes, pelo que se podia perfeitamente recuar na sua aplicação.

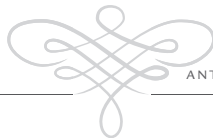
Como efeitos mobilizadores da construção da imagem negativa das reformas, invocavam-se ainda aspetos económicos (custos e prejuízos elevados, numa época de crise económica mundial grave), tanto mais que havia que despendar dinheiro com a aplicação da reforma na administração, na legislação, na produção de livros de texto, gramáticas e dicionários, na publicidade, na difusão/reeducação da população, na edição de novos livros e manuais didáticos, etc., no sentido de oficializar a norma e legislar a sua aplicação. Estes prejuízos acrescentavam-se aos linguísticos já enunciados, sendo dos mais propagados o “caos ortográfico” e as “consequências nefastas” (recorde-se o manifesto assinado por mais de duas centenas de figuras da cultura nacional em janeiro de 2013 e as petições enviadas ao Governo e ao ministério que regula a cultura e a educação).

Como há uma tendência social para não aceitar as eventuais alterações linguísticas, as duas fações (reformista e antirreformista) tiveram de mobilizar meios, inclusivamente sociais e psicológicos, que

levassem à motivação do comportamento linguístico, respetivamente, a favor e contra as modificações. As incoerências e arbitrariedades não facilitam a aceitação, pelo que as novas normas teriam que ser rigorosas e inequívocas, o que não acontecia com o AO 90, dando argumentos fáceis aos antirreformistas. Como consequência da polémica mencionada, surgiu também uma imensidão de *cartoons*, caricaturas e publicidade, quase exclusivamente antirreformistas, tanto em Portugal como no Brasil.

Bibliog.: AGUIAR, Monalisa dos Reis, “As reformas ortográficas da língua portuguesa: uma análise histórica, linguística e ideológica”, *Filologia e Linguística Portuguesa*, n.º 9, 2007, pp. 11-26; CASTRO, Ivo et al. (orgs.), *A Demanda da Ortografia Portuguesa. Comentário do Acordo Ortográfico de 1986 e Subsídios para a Compreensão da Questão Que Se Lhe Seguiu*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1987; EMILIANO, António, *Uma Reforma Ortográfica Inexplicável. Comentário Razoado dos Fundamentos Técnicos do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990)* [parecer], Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008; *Id.*, *Foi Você Que Pediu Um Acordo Ortográfico? Apologia do Desacordo Ortográfico: Textos de Intervenção em Defesa da Língua Portuguesa contra o Acordo Ortográfico de 1990*, Lisboa, Verbo, 2010; HACKEROTT, Maria Mercedes Saraiva, “A ortografia de Verney (1746): um detalhe relevante”, *Revista do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo*, vol. 7, n.º 1, 2010 pp. 71-89; MOURA, Vasco Graça (org.), *Estão a Assassinar o Português! 17 Depoimentos*, Lisboa, INCM, 1983; *Id.*, *Acordo Ortográfico. A Perspectiva do Desastre*, Lisboa, Alêtheia, 2008; SILVA, Maurício, “Reforma ortográfica e nacionalismo linguístico no Brasil”, *Revista Philologus*, ano 5, n.º 15, 1999, pp. 58-67; VIANA, Aniceto dos Reis Gonçalves, *Ortografia Nacional. Simplificação e Uniformização Sistemática das Ortografias Portuguezas*, Lisboa, Viúva Tavares Cardoso, 1904.

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA



Antirreformismo político/ administrativo

O conceito de reformismo inclui uma pluralidade de aceções que não se resumem às vertentes políticas e administrativas, uma vez que a sua origem etimológica se encontra na palavra “reforma” e no sufixo “ismo”, *i.e.*, o conceito de reformismo constitui uma doutrina, um sistema, uma tendência ou uma corrente que assenta na “ação ou efeito de reformar” (HOUAISS e VILLAR, 2003, 3124), sendo que reformar significa reconstruir, corrigir, emendar.

Na sua vertente política, o reformismo assume-se como uma doutrina através da qual se defende que a transformação da sociedade se efetuará no quadro das instituições, existentes através de um conjunto de mudanças graduais e não revolucionárias, negando, nesse sentido, a violência como instrumento de transmutação social.

Esta doutrina, que se vai modificando com o passar do tempo, foi-se aproximando, na sua prática, do que habitualmente se designa por social-democracia, termo que contudo, do ponto de vista histórico e teórico, não se sobrepõe ao conceito de reformismo. A errada utilização como sinónimos dos conceitos de social-democracia e de reformismo pressupõe que entre o reformismo “e a posição oposta do socialismo revolucionário” não existe espaço intermédio, “justamente aquele que a social-democracia pretende ocupar” (SETTEMBRINI, 2004, 1188).

Ainda próximo do conceito de reformismo, encontramos o termo “revisionismo” (na sua aceção política), também este frequentemente (e de forma errada) usado como sinónimo do primeiro. Não obstante, o revisionismo, enquanto doutrina (e de acordo com as ideias defendidas pelo seu principal teorizador, Edouard Bernstein), preconiza essencialmente a existência de revisões ao programa do marxismo em função da não verificação de determinadas hipóteses ou teses marxistas.

Todos estes termos, histórica e conceptualmente diferentes entre si, têm sido utilizados em Portugal de forma similar e, conseqüentemente, imprecisa, o que nos obriga a enquadrar o antirreformismo tendo em conta esta premissa.

Tendo em consideração a proximidade nocial entre os conceitos de reformismo e revisionismo, os movimentos com expressão político-cultural que se lhes opõem acabam, em muitas circunstâncias, por diluir a diferença existente, fazendo na crítica um indiscriminado e pouco rigoroso uso do discurso.

Assim, o antirreformismo (ou revisionismo) aparece como uma reação ortodoxa às tentativas de revisão, modificação ou abandono de princípios fundamentais das teorias revolucionárias próprias do marxismo-leninismo. Dentro do movimento internacional, um particular destaque vai para o Albanês Enver Hoxha e para a sua ortodoxia filosófica.

A definição e o enquadramento do antirreformismo e do antirrevisionismo em Portugal faz-se através dos movimentos que se opõem ao Partido Comunista Português (PCP), que, em especial a partir da déc. de 50 (com Nikita Krustchev, na sequência do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e como consequência das alterações políticas no PCP), aceitou, de acordo com certas interpretações, alguns pressupostos revisionistas



(que são na realidade reformistas), como foi o caso da política da transição pacífica e da problemática relacionada com a continuidade da luta de classes.

No entanto, o antirreformismo e o antirrevisonismo também se constroem por intermédio do próprio PCP, sobretudo através da reação, no início dos anos 50, contra a política de solução pacífica oriunda do campo de concentração do Tarrafal, e, mais tarde, já na déc. de 60, através das críticas de Álvaro Cunhal ao designado desvio de direita dos anos de 1956-1959.

Não obstante as críticas emergentes no seio do PCP aos desvios da doutrina marxista-leninista, foram surgindo, a partir da déc. de 60, numerosos movimentos esquerdistas.

O primeiro destes – e um dos mais destacados movimentos de génese marxista-leninista – surgiu em 1964 em resultado de uma cisão no PCP. Designava-se Comité Marxista-Leninista Português e tinha no *Revolução Popular* o seu periódico, jornal no qual se encontram os principais textos críticos ao propalado revisionismo do PCP.

Posteriormente, destaque para a União Democrática Popular, movimento surgido em 1974 a partir de três grupos (o Comité de Apoio à Reconstrução do Partido Marxista-Leninista, os Comités Comunistas Revolucionários Marxistas-Leninistas e a Unidade Revolucionária Marxista-Leninista) profundamente críticos do que consideravam a ação revisionista do PCP.

Relevo ainda para o Movimento Reorganizativo do Partido do Proletariado (MRPP) surgido em 1970 em crítica direta ao PCP, que consideram ser “a expressão política e ideológica da pequena-burguesia”, “agente da burguesia no seio do proletariado” pretendendo apenas “arrastá-lo atrás dos objetivos reformistas daquela”, ao mesmo tempo que apontam

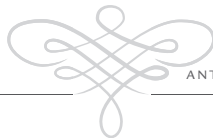
como objetivo a luta contra as “calúnias e denúncias dos reformistas e revisionistas” (“Resolução sobre a fundação do MRPP e a criação do Comité Lenine”), manifestando-se desta forma o cariz antirreformista deste partido político.

Em 1975, nasceu também o Partido Comunista Português (Reconstruído), com o objetivo de lutar contra o revisionismo daquelas que consideravam ser as organizações burguesas, onde se incluíam, no entendimento dos partidários do PCP(R), muitos dos que se autoproclamavam de marxistas-leninistas. O PCP(R) apresentava como publicação oficial o jornal *Bandeira Vermelha*.

Uma nota final para a designada Organização Comunista Proletária (Marxista-Bolchevique) de Portugal, criada em 1994. As suas origens encontravam-se no Comité Marxista-Leninista Português e a Organização tinha como objetivo reagrupar todas as forças antirrevisonistas, por forma a elaborar um programa revolucionário que contivesse os objetivos das massas.

Por outro lado, o reformismo administrativo (que terá sempre uma natureza política em função do facto de as funções administrativas estarem na dependência das opções políticas) pressupõe uma outra dimensão, associada aos significados modificar, reorganizar, corrigir, melhorar da palavra “reformar”, construindo-se o seu anti, não meramente através da crítica à modificação do *status quo*, mas antes por intermédio da negação (ainda que justificada) da atividade reformadora. O antirreformismo administrativo constitui, como todos os antis, uma corrente que surge indissociável da ação reformadora.

Ao longo da história portuguesa, foram vários os momentos em que se verificaram reformas de cariz administrativo (com especial destaque para as reformas oitocentistas) sem que todas elas tenham



suscitado a existência de um movimento generalizado ou significativo contrário à sua implementação, sendo certo, porém, todo o período entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República ser marcado por um intenso confronto entre processos de centralização e de descentralização.

Não obstante o facto de na maioria dos casos terem existido resistências às diversas reformas efetuadas, tal não significa que essas oposições resultassem do não reconhecimento da necessidade de reformar, mas antes de um desacordo relativamente ao conteúdo das reformas a implementar, conforme podemos verificar através da evolução dos sucessivos códigos administrativos em Portugal.

Um especial destaque vai para o movimento antirreformista que surgiu na sequência da aprovação do *Memorando de Entendimento sobre as Condicionais de Política Económica*, assinado em 17 de maio de 2011, e em especial do seu ponto 3.44, através do qual o Governo se obrigava a desenvolver um plano de consolidação para reorganizar e reduzir o número de municípios e freguesias.

Para além da resistência da Associação Nacional de Freguesias e da Associação Nacional de Municípios Portugueses (confirmada por vários comunicados sobre a temática e pela convocação de manifestações), multiplicaram-se as tomadas de posição públicas por parte de alguns partidos políticos e numerosos autarcas (bem como dos órgãos autárquicos, nomeadamente das assembleias municipais e das assembleias de freguesia) no sentido contrário à reforma, sendo que em muitos casos várias foram as autarquias que interpuseram ações judiciais tendo em vista impedir a sua extinção.

Paralelamente, os sindicatos (como foi o caso do Sindicato dos Trabalhadores da Administração Local) promoveram para-

lisações e outras formas de contestação, surgindo ao mesmo tempo um conjunto de movimentos de oposição a estas medidas, entre os quais a Plataforma Nacional Contra a Extinção de Freguesias e o Movimento Freguesias SIM Pela Nossa Terra (que chegou mesmo a apresentar na Assembleia da República uma petição pedindo a revogação da lei n.º 22/2012).

Bibliog.: AMARAL, Diogo Freitas, *Curso de Direito Administrativo*, vol. I, Coimbra, Almedina, 2012; CAETANO, Marcello, *A Codificação Administrativa em Portugal: Um Século de Experiência, 1836-1935*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1934; *Id.*, *História do Direito Português (Sécs. XII-XVI)*, Lisboa, Verbo, 2000; CORREIA, Helder Manuel Bento, “Comité Marxista-Leninista Português. Breve história de uma organização política (1964-1975)”, ensaio apresentado no Seminário de História de Portugal, Mestrado em História Contemporânea da Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2000; FERREIRA, Rita, “Socialismo democrático”, in ROSAS, João Cardoso, e FERREIRA, Rita (orgs.), *Ideologias Políticas Contemporâneas*, Coimbra, Almedina, 2013; HOUAISS, Antônio, e VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 2003; PEREIRA, José Pacheco, *Álvaro Cunhal – Uma Biografia Política. O Prisioneiro (1949-1960)*, vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 2005; SETTEMBRINI, Domenico, “Social-democracia”, in BOBBIO, Norberto *et al.*, *Dicionário de Política*, 12.ª ed., vol. II, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2004, pp. 1188-1192.

FILIFE AREDE NUNES





Antirregalismo

A expressão “antirregalismo” pretenderá evitar a generalização da expressão “ultramontanismo”, esta outra dependente da área geográfica e cultural em que foi cunhada, a França afetada pelo jansenismo e pelo galicanismo, como expressões de uma espécie de força centrífuga em relação ao Papa e à Cúria romana.

Mutatis mutandis, e para facilitar a compreensão do significado da expressão, podemos dizer que esta recupera atualmente, em termos práticos, um ultramontanismo – um antirregalismo prático e sofrido. Na China, a Igreja Católica clandestina é-o por se recusar a prescindir da sua comunhão e submissão direta e sem peias com e ao papa para se colocar nas mãos da República Popular da China como sua administradora ou tutora. Essa recusa não é, naturalmente, apenas pragmática ou política, mas sobretudo concorde com o cânone da fé, em tudo o que em relação à Igreja isso implica.

A Revolução Francesa, com a constituição civil do clero de 12 de julho de 1792 e o Juramento Constitucional imposto a todo o clero em 24 de novembro do mesmo ano, mostrou o fruto mais maduro e genuíno de toda a tendência regalista que caracteriza as relações entre a Igreja e o Estado em França desde a Baixa Idade Média: as velhas circunscrições diocesanas são extintas em favor duma total coincidência com os departamentos da administração civil; os votos religiosos e a sua capacidade para sustentar um estado eclesiástico próprio e reconhecido civilmente são proscritos; de entre o clero,

só os párocos, os seus vigários e o bispo são reconhecidos, sendo drasticamente diminuídos os poderes do último, agora completamente nas mãos de um conselho episcopal, que, além disso, o priva de qualquer ligação efetiva ao papa, que, por sua vez, nem mesmo o poder de confirmar os bispos conserva (este poder foi confiado aos arcebispos), perdendo assim, na República Francesa, todo o poder propriamente atual sobre a Igreja; os salários do clero serão administrados pelo Estado; enfim, era criada uma verdadeira Igreja de Estado nacional.

Em Portugal, se é certo que o regime monárquico constitucional liberal saído da revolução de 1820 amadureceu toda a estatização da Igreja promovida desde o consulado do marquês de Pombal e já durante a 4.^a dinastia a estrutura clerical era confundida com um departamento estatal confiado à Secretaria dos Negócios Eclesiásticos – haja em vista o famoso dec. de 2 de janeiro de 1862, que regulava o acesso aos benefícios eclesiásticos –, é também na Primeira República que a Lei da Separação leva às últimas consequências a sua inspiração na Constituição civil do clero francês: não só o clero foi completamente assumido pelo Estado através da proposta de pensões, como o próprio culto passava a estar sob administração das comissões civis e laicas do culto, as condensadamente designadas por “cultuais”; os seminários ficaram sob a alçada do Ministério da Justiça, quer quanto à sua simples existência, quer quanto ao número de candidatos a admitir; enfim, todos os bens da Igreja foram confiscados. O resultado foi semelhante ao francês: a esmagadora maioria do clero não aderiu e desobedeceu de forma pacífica, com a cumplicidade da generalidade dos fiéis, demonstrada pela discrição e rapidez com que a Igreja portuguesa se adaptou à nova realidade de completa



ausência de arrecadação de impostos propriamente dita, criando novas formas de os fiéis assegurarem a manutenção do culto e a sustentação dos seus ministros.

Seria ingênuo pensar que esta capacidade de reação despontou de uma só vez e de forma espontânea no contexto da Primeira República. Na realidade, o séc. XIX assistiu a uma progressiva consciencialização do catolicismo laical português, à semelhança, aliás, do que se passava na generalidade da Europa católica. Os grandes mentores do ultramontanismo foram leigos: Joseph-Marie, conde de Maistre (1753-1821) e François-René de Chateaubriand (1768-1848), para falar apenas dos mais significativos. As correntes verdadeiramente dinâmicas dentro do catolicismo oitocentista português foram geralmente caracterizadas pela mesma fidelidade aos ideais devedores do amplo espírito da reforma católica e das ondas de efeito que por consequência se fizeram sentir e se adequaram à evolução do contexto histórico, reforçadas pelo protagonismo de um Papa de personalidade tão forte quanto longo foi o seu pontificado, o Papa Pio IX, do *Syllabus* dos erros do modernismo (encíclica *Quanta Cura*, de 8 de dezembro de 1864), da definição do dogma da Imaculada Conceição (1854), do Concílio Vaticano I, e do dogma da infalibilidade pontifícia (1870-1871). Não é que não houvesse oposição igualmente laical, protagonizada pelos chamados liberais e defensores duma Igreja lusitana baseada num certo episcopalismo e num assumido regalismo; mas, nesta verdadeira bipolarização, venceram os que acreditavam que eram verdadeiros católicos, *i.e.*, como se é católico em Roma.

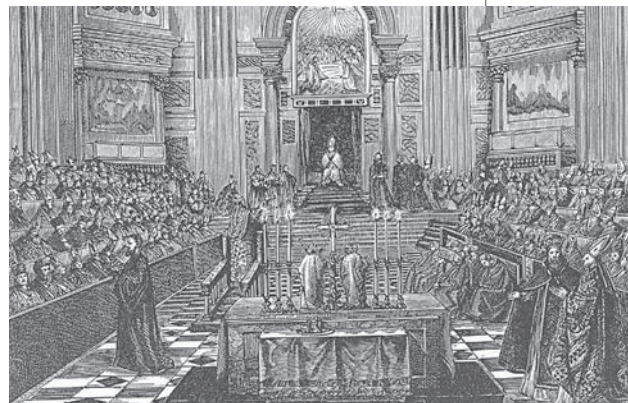
É precisamente no contexto da recepção do Concílio Vaticano I em Portugal, e do seu fruto mais ousado, o referido dogma da infalibilidade pontifícia, que se pode elaborar o quadro mais sugestivo do

ultamontanismo, *i.e.*, do antirregalismo português. Com efeito, pode definir-se o contributo da apologética ultramontana como o emergir duma nova consciência da autonomia ontológica da Igreja em relação à sociedade agora dita civil e ao próprio Estado – que mais por inércia do que por qualquer outra coisa continua a dizer-se católico – consolidada exatamente a partir da afirmação da potência espiritual e profética da Santa Sé. Quer dizer, é ali, e não no nacionalismo e nos princípios católicos, que os crentes vão encontrar as fontes da verdadeira identidade católica.

O debate público em torno do Concílio Vaticano I e do dogma da infalibilidade pontifícia vem a revelar-se intenso, caracterizado já pela importância dos órgãos de comunicação social, de modo que é preciso procurar aí, na rua, e não na universidade, os discursos antitéticos mais fortes e carregados – isto apesar da adesão pacífica dos professores da Faculdade de Teologia ao dogma, na sequência de um crescente discurso moderado, de favorecimento da autoridade pontifícia em relação ao concílio geral e aos príncipes.

Os protagonistas pelo lado antirregalista foram jornais como *Eco de Roma*, de

Concílio Vaticano I (1869-1870).





título tão sugestivo para o efeito, *União Católica*, *O Direito*, ou *Bem Público*. Algumas personalidades de relevo intelectual e político tiveram um papel determinante no desenvolvimento do debate, tais como Francisco de Azeredo Teixeira de Aguiar (1828-1918), o conde de Samodães, par do reino, ministro e secretário de Estado honorário, e Francisco Lopes de Azevedo Velho da Fonseca (1809-1876), 1.º conde de Azevedo, que presidiram, em dezembro de 1871, ao 1.º Congresso Católico, realizado no Porto. Tem ainda de referir-se António de Almeida (1821-1900), doutorado em direito por Coimbra, que era um antiliberal indefetível – não aceitou nunca qualquer cargo que significasse dependência do regime – e um combatente incansável, através da escrita pela liberdade do papa e da Igreja, e que considerava qualquer oposição ao papa uma oposição à Igreja, à religião, e, exatamente por isso, à própria sociedade. É que liberdade do papa e da Igreja significa, neste contexto, a possibilidade de o papa intercomunicar livremente com os bispos e com os fiéis, independentemente do significado político nacional das matérias religiosas e espirituais.

É do primeiro jornal da breve lista de imprensa católica acima referida uma sucinta e sugestiva descrição da bipolarização ideológica e eclesial do Portugal de então, assim resumida por Manuel Felício: “É vantajoso, com o jornal da época *Eco de Roma*, distinguir entre o país legal e o país natural, como duas sociedades justapostas. A sociedade do país natural era a mais numerosa e, na sua quase totalidade, profundamente católica. A sociedade do país legal era uma minoria e caracterizava-se pela sua indiferença face às matérias religiosas e pela hostilidade para com a Igreja Católica. Considera-se que a fonte inspiradora deste país legal se encontrava na universidade de Coimbra,

onde se transmitiam *as doutrinas corruptas do galicanismo laical* e onde, desde há mais de um século, se vinha ensinando a *considerar o papa como uma autoridade estrangeira* e que *os bispos são escravos do papa*. Por sua vez, o país natural, constituído pela esmagadora maioria dos portugueses, segundo o mesmo *Eco de Roma*, crê que *o papa é infalível quando ensina* e deseja que se *defina como dogma de fé a doutrina da infalibilidade pessoal do papa, como já é um dogma da história e da filosofia*” (FELÍCIO, 2000, 204).

Não deixa de ser muito interessante reconhecer no ambiente eclesial português do pós-Segunda Guerra Mundial uma nova versão desta bipolarização, por causa sobretudo da questão colonial. Como é sabido, a Concordata entre Portugal e a Santa Sé, celebrada em 7 de maio de 1940, incluiu uma espécie de anexo destinado a especificar o que mais geralmente foi definido nos arts. 26 a 28 da mesma Concordata acerca da vida da Igreja no Ultramar, o chamado Acordo Missionário, que, como ali mesmo se diz, mantém “firme tudo quanto tem sido precedentemente convenionado a respeito do Padroado do Oriente” (Preâmbulo). Isto é, não só o novo texto concordatário não substituiu nada do que a história das relações entre Portugal e a Santa Sé já tinha adquirido quanto às missões no Oriente, como também se pode deduzir que o espírito do Acordo Missionário é ainda o do regime de padroado. O Acordo Missionário é, portanto, o sinal mais imediato e materializado da tão posteriormente reprovada e combatida simbiose entre catolicismo e Estado Novo.

Quando, já a partir da encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, e depois da *Populorum Progressio*, de Paulo VI, os papas começam a alinhar uma visão católica positiva sobre o amplo movimento da



descolonização, quando, sobretudo a partir da invasão da Índia portuguesa, e pouco depois da detonação da guerra em Angola e nas restantes colónias africanas, as relações do Estado Novo com a Santa Sé se foram tornando cada vez mais tensas por causa do acolhimento moral da diplomacia vaticana aos movimentos de libertação, uma nova bipolarização eclesiástica e eclesial emerge na sociedade portuguesa, já não no foro dogmático-eclesial e suas incidências políticas, mas no foro subsidiário, mas significativamente relevante, das incidências políticas da doutrina social da Igreja. Com efeito, podemos ver nos católicos identificados com o Estado Novo e que se sentem confortáveis nele inseridos a nova versão dos católicos liberais oitocentistas, capazes de sacrificar ao nacionalismo o catolicismo. E, nos católicos que defendiam a paz nas colónias, a descolonização, a libertação do isolamento português neste âmbito, e a democracia, os defensores do ultramontanismo. Estes últimos são os que querem estar com o Papa, na altura Paulo VI, com quem se identificam e no magistério do qual encontram a sua inspiração e a sua força, sendo capazes, portanto, de sacrificar o nacionalismo ao catolicismo.

O antirregalismo ou o ultramontanismo revelam a juventude perene do principal *munus* da Sé de Pedro, tanto intra-eclesial como extra-eclesial: a profecia, vista enquanto iluminação da efemeridade e finitude de todo e qualquer contexto e realização histórica pela luz perene e atemporal do evangelho.

Bibliog.: BARBOSA, David Sampaio Dias, “Santa Sé e Portugal”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 155-164;

CRUZ, Manuel Braga da, *A Igreja Católica e o Estado Novo*, Lisboa, Bizâncio, 1999; FELÍCIO, Manuel da Rocha, *Portugal e a Definição Dogmática da Infallibilidade Pontifícia. Teologia, Magistério e Debate Público*, Viseu, Instituto Superior de Teologia, 2000; FERREIRA, Manuel Pinho de, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca, Universidad Pontificia - Facultad de Derecho Canónico, 2004; FONTES, Paulo F. de Oliveira, “Imprensa católica”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 423-428; HOLMES, J. Derek, e BICKERS, W., *História da Igreja Católica*, Lisboa, Edições 70, 2006; MARCOS, Rui Manuel Figueiredo, *A Legislação Pombalina. Alguns Aspectos Fundamentais*, Coimbra, Almedina, 2006; MONDIN, Battista, *Dizionario Enciclopedico dei Papi. Storia e Insegnamenti*, Roma, Città Nuova Editrice, 1995; OLIVEIRA, Miguel, *História Eclesiástica de Portugal*, ed. rev. e atualizada por Artur Roque de Almeida, Mem Martins, Europa-América, 1994; RAMOS, Luís de Oliveira, “Regalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 96-98; ROGIER, L. J. et al., *Nova História da Igreja*, vol. II, Petrópolis, Vozes, 1984; SANTOS, Cândido dos, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias*, n.º 4, 1982, pp. 167-203; SEABRA, João, *A Igreja e o Estado em Portugal no Início do Séc. XX. A Lei da Separação de 1911*, Cascais, Principia, 2009.

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA





Antirregionalismo

O antirregionalismo tem diversas expressões, quantas as definições que existem para o seu contrário, o regionalismo. Trata-se de um conceito polissêmico, a exemplo de outros, como insularidade, que, nas suas abordagens nos diversos ramos do conhecimento, gera realidades distintas. Aquilo que, à partida, parece um conceito operatório da geografia que todos entendem como a mesma realidade vai, na prática, assumir-se como algum diverso, de acordo com cada ramo do conhecimento. Para entendê-lo, partimos da sua definição na geografia e acompanhamos as distintas formas de expressão, de acordo com os diversos ramos do conhecimento, para chegarmos aos discursos contrários da sua presença e afirmação na sociedade, na política e nas ciências.

Se é certo que o antirregionalismo é um movimento que parte do centro, da capital do Estado, do distrito ou do arquipélago, no sentido de estabelecer um poder autocrático, o regionalismo aparece nas periferias como revolta face às distâncias que o separam dos centros de decisão, de progresso e bem-estar. Onde as dificuldades do meio geográfico definem formas acentuadas de isolamento que faz apagar destes espaços a presença dos decisores políticos, há um movimento de contestação, de afirmação das identidades locais cimentadas por uma elite cultural e política. Imperam as fronteiras humanas que contribuem para uma construção diversa do discurso político e dos seus elementos materiais e espirituais diferenciadores. Por outro lado, não é correto afirmar

que as manifestações de regionalismo são mais significativas numa região do que noutra.

O movimento regionalista foi uma manifestação que ganhou forma no primeiro quartel do séc. xx e que chegou a toda a periferia de Portugal. Foi a força vivificadora das regiões, da identificação e afirmação da sua cultura e dos seus valores, face a um Estado autocrático que fazia do Terreiro do Paço, em Lisboa, o seu umbigo, o centro do mundo.

A região é uma forma de olhar e criar o espaço. É uma construção do discurso científico e político, que se pode materializar num espaço geográfico e que se afirma por critérios objetivos da história, da linguística, da economia, da política e da etnografia. Daqui resulta a multiplicidade das variantes do discurso do regionalismo e do antirregionalismo. Atente-se a que, no debate científico e no discurso académico, a ênfase vai para o regionalismo político, literário, arquitetónico e económico. Enquanto os primeiros fazem apelo ao local, à região, no sentido restrito, este movimento, que se afirmou a partir da déc. de 80 do séc. xx, apela à formação de grupos regionais de países, no sentido de estabelecer políticas económicas de coordenação que favoreçam o comércio à escala regional, atuando como uma forma de coesão económico-social dos Estados envolvidos.

No campo da literatura e da língua, temos ainda de distinguir aquilo que se entende por regionalismos, *i.e.*, palavras e expressões com assento e criação local, do regionalismo como produção literária, que se afirma nas diversas formas de expressão pela valorização do local e das suas formas de expressão.

Paul Bois afirma que a região é uma construção da história e não da geografia. Desta forma, o regionalismo é o mecanismo histórico que está na origem e



na afirmação da região, entendida como espaço simbólico, definido pelo Homem, delimitado pela política e que se constrói no tempo, pela sua ação diferenciadora das demais regiões que o delimitam ou com as quais se enfrenta.

O discurso regional é a construção e identificação da região através da língua ou dos dialetos, dos usos, das tradições e dos costumes. São eles que fazem a essência da regionalidade. Expressa-se no combate político pela defesa dos interesses do espaço em questão, do esbater das barreiras da centralização, através de formas políticas de administração intermédia que, em termos institucionais, se materializam em municípios, províncias, regiões autónomas ou estados federados. Desta forma, apresenta-se como uma manifestação clara contra as desigualdades, uma política de revolta contra o Estado central e, enfim, a diabolização do centro. A consciência regional constrói-se e afirma-se através dos movimentos e grupos regionais, das políticas de afirmação da região através da história regional e local, dos congressos regionalistas, da criação literária enfocada na região, na criação de espaços culturais e museológicos.

O antirregionalismo surge assim como a desconstrução da região, pela afirmação da nação ou do mundo globalizado, que, na prática, se afirma pela sua centralidade em relação à periferia. Em Portugal, há um peso muito evidente do campo da política na afirmação do antirregionalismo, pelo facto de ser um país jacobino e marcadamente centralista. A política centralista do Estado embate permanentemente contra as aspirações de ordem administrativa, política e geográfica das regiões, o que poderá significar um processo de progresso e afirmação para além das suas fronteiras, reais ou formais. Parece contraditório que, no mundo cada vez mais globalizado, se insista nesta ideia

de região, mas é este processo da aldeia global que apela ao olhar de dentro para fora, criando aquilo que se chama neorregionalismo.

Em primeiro lugar, devemos ter em conta que a ideia de região não se confunde com a de território, no sentido de que está para além desta situação físico-geográfica, que lhe serve de base e assentamento. A região nem sempre aparece formalizada na presença do território, como se poderá verificar pelas comunidades de emigrantes, cujo epicentro se encontra quase sempre nas chamadas casas regionais. Estas são, no território nacional, nomeadamente na capital do país, uma forma de expressão de uma entidade mais cultural e histórica do que física, que se expande e afirma em qualquer espaço ou território. Desta forma, a região deve ser entendida como comunidade e espaço vivido que se diferencia das demais por fatores de ordem histórica e cultural. Daí que a região não se defina apenas por uma homogeneidade de condições ecossistémicas, sendo acima de tudo uma realidade sentida e vivida pelos seus habitantes.

Neste contexto, consideramos que é a ilha, e não o arquipélago, que se assume como uma região particular, com fronteiras perfeitamente definidas, o que não acontece nos continentes, onde estas surgem muitas vezes por imposições políticas, económicas e culturais, dispondo de uma identidade própria e afirmando-se como uma unidade social, económica e política. A ilha assume-se como uma região particular, com uma fronteira perfeitamente definida em termos geográficos, o que lhe propicia uma identidade própria. É, no entender de Lucien Febvre, um pequeno quadro natural. Ela é, por si só, uma unidade social, económica e política, constituindo uma forma singular de mundo. O mar, fator de aproximação e de isolamento, é o



principal gerador da individualização. Por tudo isto, é possível falar do mundo insular, assente numa singular personalidade, numa particular cosmovisão, ou, melhor ainda, numa forma de ser e estar no mundo, em que o regionalismo ganha uma dimensão particular.

A ideia do espaço vivido, estabelecida por André Frémont, proporcionou a nova e mais abrangente noção de região. Tal como afirmámos, a história e a cultura são a argamassa fundamental da construção e afirmação desta estrutura, pois, como muito bem assinala Juan Beneyto, a história é o cimento da solidariedade. Por isso, aquilo que a define, mais do que as condições de uniformidade e delimitação do espaço, é a consciência coletiva daí resultante. A região é uma totalidade espaço-humana, onde há um espaço e uma cultura que são apreendidos por todos os nascidos e residentes, que se cola à pele e à imagem, e que se vai reformulando ou reforçando com o tempo.

As comunidades de emigrantes são um meio importante para a sua afirmação e visualização. Fora das fronteiras do país e da região, esta diferenciação é, muitas vezes, reforçada, como um vínculo sentimental que os prende e amarra ao local de nascimento. Até mesmo aí as fronteiras estão bem definidas e se expressam pela preservação dos usos e costumes, nomeadamente os gastronómicos e folclóricos, assim como através de estruturas institucionais, com a criação de casas, associações de emigrantes da mesma região que perpetuam a cultura regional e os amarram. Por vezes, são visíveis as fronteiras físicas, determinadas pela sociedade e pela política ou como resultado de um mecanismo de apropriação do espaço, que lhes atribui segurança emocional e cultural, com a guetização das comunidades de emigrantes, tão popularizadas com os bairros e as ruas que os identificam.

A região é o elo aglutinador destas gentes que nasceram ou que viveram por algum tempo o mesmo espaço, atuando como destacado elo de coesão social.

Partindo para a expressão dos discursos contrários, donde emana quase sempre o antirregionalismo, vemos tais atitudes individuais ou coletivas serem a expressão de provincianismo, que se cola a grupos menos escolarizados ou entendidos como menos cultos. A partir daqui, há diversas formas de expressão e vivência da região, levando a que se estabeleçam fronteiras entre grupos da mesma origem, mas com formação cultural e intelectual distinta. É comum ver-se entre os grupos ligados ao meio universitário e cultural, que se entendem como integrados e cidadãos do mundo global, múltiplas expressões de oposição a esta forma de região. A expressão do antirregionalismo está patente na negação das origens e na identificação cultural e social com o espaço de acolhimento. É uma atitude estranha, tanto mais que a formulação dos discursos do regionalismo surge no seio dos intelectuais e políticos. É no Canadá e nos Estados Unidos da América, países construídos pela força destes emigrantes, que mais sentimos esta expressão dos regionalismos. No Canadá, inclusivamente, a política de acolhimento dos emigrantes passou durante algum tempo pela promoção e o reforço destas identidades e culturas regionais, através do chamado multiculturalismo.

É claro que a afirmação da região não se estabelece por decreto, mas faz-se através da cultura e da história, que são os elementos geradores da consciência regional e do sentimento de pertença a uma comunidade. Por outro lado, a identidade expressa-se através de símbolos, como o hino e a bandeira, e de manifestações culturais, que são os fatores potenciadores da unidade. A definição e formulação do discurso regional, assim



como a região, entendida como identidade própria, é uma criação de intelectuais e políticos e assume, quase sempre, uma dimensão particular no plano do debate político e institucional.

O regionalismo, tal como hoje o conhecemos, teve as suas primeiras manifestações em França, a partir de 1863, mas vulgarizou-se no debate político francês a partir de 1892, afirmando-se com Jean Charles-Brun (1870-1948), e alargando-se, depois, a toda a Europa. É um movimento aberto a todos os sectores políticos e sócio-profissionais da sociedade, que pretende defender os interesses da região, a sua diferenciação cultural, através da promoção da cultura e da história. Daí certamente a adesão a este movimento de diversos sectores da sociedade. Talvez por isso, a escola dos *Annales* desenvolveu, a partir dos anos 50 do séc. xx, um forte movimento de afirmação da história regional, um dos promotores evidentes da regionalidade no território francês.

As atenções de políticos e cientistas viraram-se para a identificação e criação da região. O movimento regionalista espalhou-se por toda a Europa, de forma evidente em Espanha, na Alemanha, em Itália e em Portugal – onde se confunde, na Madeira e nos Açores com o discurso da autonomia –, com manifestações diversas no combate político e na sua expressão institucional. Grupos de intelectuais juntaram-se em partidos, movimentos e associações, reclamando atenção e poder para o seu espaço de nascimento ou de labuta. O regionalismo assumiu-se como uma construção ideológico-cultural. No pós-Segunda Guerra Mundial, afirmou-se pela reivindicação e a afirmação de formas práticas de expressão na política e na administração. E chegou também à América do Sul, surgindo, no caso do Brasil, Gilberto Freire como o arauto da

região nordestina, como o seu manifesto de 1926. Na verdade, foi um movimento que impregnou o discurso político entre finais do séc. xix e princípios do séc. xx, e que contribuiu para que se entendesse a expressão territorial do poder e esta passasse a ter importância no quadro dos Estados e das nações.

Em Espanha, as regiões afirmam-se em oposição ao nacionalismo, indo buscar a legitimação ao discurso histórico. A título de exemplo, refira-se o debate na Catalunha, em que se destacam os contributos de Miguel Dels Sants Olivier (1864-1920) e Lluís Durem i Ventosa (1870-1954). O primeiro, desde Maiorca, aproveitou a conjuntura de 1898, marcada pelo desastre colonial, para afirmar o regionalismo insular em “La qüestió regional” (1899). O debate em Barcelona conduziu ao aparecimento de um movimento político, a Liga Regionalista (1898-1904). Na Galiza, o movimento foi protagonizado

Miguel Dels Sants Oliver (1864-1920).





por Manuel Antonio Martínez Murguía (1833-1923).

A partir de finais do séc. XIX, o regionalismo é a expressão chave do debate político sobre a descentralização governamental. Este combate em torno da questão regional manteve-se vivo até aos anos 30 do séc. XX, congregando políticos e intelectuais. No campo político, ficou marcado por uma insistente reclamação contra o centralismo, e pelo desafio da descentralização como resposta às insistentes reclamações. Este combate teve por palco as Cortes e o Parlamento, mas acima de tudo foi nas páginas da imprensa local e, por vezes, nacional que ganhou maior fôlego. Aquilo que mais sobressai é o carácter repetitivo das intervenções e uma insistência obsessiva em chavões, como orfandade, abandono, sangria financeira.

O regionalismo é o discurso da periferia, em combate com os macrocéfalos centros de decisão e domínio. É por isso que se afirma e se exacerba em espaços ou regiões mais periféricos, afastados do centro ou isolados da demais envolvimento social e política. Daí a sua forte expressão transmontana e insular. Não será por acaso que as primeiras casas regionais aparecem como expressão desta periferia na capital. Em 1905, foi criada a casa de Trás-os-Montes e Alto Douro e, passados dois anos, a da ilha da Madeira; a presença da casa da Madeira chega até Lourenço Marques, onde teve expressão entre 1937 e 1969. Nos anos de 1920, a exacerbação do regionalismo gerou novas casas, contando com o apoio do madeirense José Vicente de Freitas, então presidente da câmara de Lisboa. Cedo o Estado Novo se apercebeu da sua importância, convertendo-as em sustentáculo do nacionalismo e da unidade nacional, integrando-as no movimento corporativo através da criação, em 1945, do Conselho

Superior do Regionalismo Português. As casas regionais e os congressos regionais integram-se no Estado Novo unitário e convertem o discurso regionalista à ideia de unidade da nação, numa forma disfarçada de antirregionalismo. Esta intervenção do Estado Novo reformula o regionalismo, não apenas em termos políticos e institucionais, mas também em termos da arquitetura, surgindo a casa portuguesa ou regional de Raul Lino, como expressão do falso regionalismo no movimento arquitetónico.

É certamente nas ilhas que esta expressão do regionalismo mais se torna visível. Há um discurso insular da regionalidade que se afirma pela presença do mar, pela definição clara das fronteiras que o mar traçou. Este ganhou diversas formas de expressão e reforça-se ainda mais em espaços arquipelágicos, como as Canárias e os Açores. Dentro do arquipélago, constroem-se vários discursos de centralidade que conduzem a múltiplos afrontamentos e à dificuldade em construir uma unidade arquipelágica; são expressões exacerbadas de regionalismo, ou então uma forma disfarçada de antirregionalismo, uma vez que pretende afirmar a centralidade de uma ilha em relação às demais. Esta ideia de centralidade, que estará na origem dos conflitos inter-ilhas, que se agudizam nos sécs. XIX e XX, aparece documentada na obra de Gaspar Frutuoso, de finais do séc. XVI, quando afirma: “A ilha de Tenerife dizem que foi a quarta conquistada e é logo a segunda ilha depois de Gran Canaria, mais principal de todas as outras, ainda que La Palma o seja nas escalas das armadas e navegações, como entre estas ilhas dos Açores, a mais rica e principal é esta ilha de São Miguel, pois ela rende só mais que todas as outras juntas, mas a ilha Terceira, além de ser mais principal por ser a cabeça do bispado, o é também por a razão das escalas, armadas e navega-

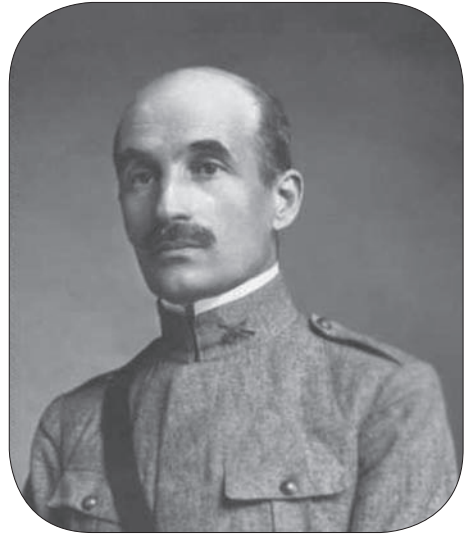


ções que ali vão ter diversos tempos” (FRUTUOSO, 1966, 91). Atente-se a que esta conflitualidade pela capital foi evidente nos Açores, no período de 1766 a 1833, e, nas Canárias, entre 1833 e 1927, altura em que Angra, na Terceira, e Santa Cruz, em Tenerife, assumiram a posição de cidades capitais do governo em cada um destes arquipélagos. É neste quadro que deverão situar-se os múltiplos afrontamentos entre a Terceira e São Miguel, como entre Tenerife e Gran Canária, que ganham expressão prática no quadro político e institucional. A situação não é de hoje, nem fruto da evolução do quadro político e económico do séc. XIX, apresentando raízes ancestrais.

Esta forma de insularismo ou bairrismo exacerbado tem expressão em múltiplas vertentes da cultura, da sociedade e da economia. Também entendemos ser esta uma expressão diferenciadora e única no quadro do regionalismo porque, na verdade, é uma luta entre dois espaços pela definição do centro, espaço que materializa a antirregião. Todos lutam apenas de forma individual para trazer o centro até si e cortar todas as amarras que os prendem aos centros políticos e económicos que a construção do Estado e da nação estabelecem. Também aqui há uma desconstrução da região, uma forma metafórica de antirregionalismo.

Não se pretende afirmar que existem afirmações distintas de regionalismo nos espaços insulares e nos espaços continentais. Não obstante as ilhas terem muito vincada esta marca geográfica das fronteiras, isto não se expressa em formas diferentes de expressão do regionalismo.

A afirmação do movimento regionalista não se firmou apenas no combate pela autonomia ou descentralização político-administrativa. Os seus arautos, porque intelectuais, foram personalidades que se destacaram no estudo e na promoção da



José Vicente de Freitas (1869-1952).

história e da cultura e procuraram aí o cimento para a consolidação das suas aspirações. Momentos políticos ou efemérides são aproveitados para promover esta opção, como foi o caso da Madeira com as comemorações do IV Centenário do Descobrimento do arquipélago, que decorreu nos anos de 1922 e 1923. Ligado a isto, esteve a publicação, por Fernando Augusto da Silva, do *Elucidário Madeirense* (1921-22), que se afirma como um repositório do saber madeirense, e que contribuiu para reforçar a imagem e a ideia de região.

A promoção dos estudos literários, etnográficos e históricos foi uma realidade no primeiro quartel do séc. XX e aconteceu um pouco por todo o lado, confundindo-se, muitas vezes, com os combates pela autonomia ou descentralização. A estrutura de afirmação do discurso regionalista assenta em jornais ou noutro tipo de publicação periódica, e em instituições culturais com carácter local ou regional. A partir da déc. de 30, o regime alimentou esta ideia de cultura da região apenas no discurso cultural,



gastronómico e folclórico, como forma de matar qualquer aspiração descentralizadora, que a política e a administração contrariam. Elas são a perfeita manifestação do antirregionalismo, atrofiando as tendências regionalistas do movimento municipalista, e transferindo para o plano virtual e das manifestações culturais a ideia de região.

Mas a autonomia é a materialização da dimensão regional e a via mais imediata para a solução dos problemas locais. Ela fundamenta-se na história, afirma-se pela consciencialização política e cultural dos intervenientes e projeta-se no pleno exercício dos órgãos de governo próprio. A ilha assume-se como uma região particular com uma identidade própria: é uma unidade social, económica e política, constituindo uma forma singular de ser mundo. O discurso regionalista afirma-se sempre em conjunturas de crise. As dificuldades de ordem económica evidenciam o sentimento de orfandade da região em relação ao poder central e revelam impotência na solução dos problemas locais.

O discurso regionalista não era original na produção ideológica, fazendo assentar toda a argumentação na oposição entre o continente e a ilha, ou entre esta e o Governo da nação. Daqui resultava uma situação de orfandade ou abandono, que apelava aos sentimentos. A pátria era madrastra e a relação com a ilha denunciava essa situação. São raras as vezes em que o discurso político se fundamenta na identidade própria da região como justificação para uma forma de autogoverno capaz de solucionar os principais problemas dos madeirenses. Todo ele assenta no confronto aberto com o governo, situando-se, por isso, os seus arautos entre os grupos da oposição.

Para a Madeira e os Açores, o discurso regionalista confunde-se, muitas ve-

zes, com o da autonomia. A constatação da necessidade de autonomia parte de algumas situações fundamentais que alicerçam o discurso, como o tratamento colonial a que os arquipélagos foram sujeitos ao longo da história, materializado no abandono e na espoliação dos recursos financeiros. Daqui resultam idênticas motivações para os espaços continentais, que reclamam uma identidade própria, definida num espaço, numa cultura material e num discurso político, porque, na verdade, as fronteiras reais ou imaginárias ou existem ou são criadas pelas elites.

Dentro das correntes do regionalismo, aparece a expressão política da ideia de Estado regional, uma entidade intermédia entre o Estado federal e o unitário. A designação surge pela primeira vez na Constituição italiana de 1948, para caracterizar a forma intermédia de poder definida pela garantia constitucional de autonomia política da região. A definição ajusta-se ao regime constitucional da Itália do pós-Segunda Guerra Mundial, afirmando-se em França a partir de 1972, sendo seguida por Portugal, em 1976, apenas para a Madeira e Açores, e por Espanha em 1978, alargada a todo o território peninsular e insular.

Em Portugal, não foi possível avançar com um projeto de regionalização, seguindo o exemplo dos demais países europeus. É certo que, em 1991, se publicou uma Lei-Quadro das Regiões, mas o referendo sobre a regionalização realizado em 1998 suspendeu o processo de regionalização. Foi então manifesto um movimento antirregionalista que partiu do centro para a periferia, e que conseguiu reforçar os mecanismos político-institucionais da centralidade. Este discurso apresentou-se por diversas vezes, na comunicação social e no Parlamento, como uma manifestação de anti-autonomia dos Açores e da Madeira, criando e



exacerbando imagens dos espaços insulares despesistas como a antevisão do que seria o país.

Será numa Europa comunitária das regiões, que ganha forma institucional, primeiro com o Conselho das Regiões (1985), depois com a Assembleia das Regiões (1987) e, finalmente, com o Comité das Regiões (1994), e onde, desde 1975, as políticas de desenvolvimento se orientam para as regiões, que se encontrarão os caminhos certos para um enquadramento adequado das chamadas regiões continentais portuguesas.

O quadro político-administrativo que vigora no país no começo do séc. XXI é uma demonstração do antirregionalismo dominante em Portugal, sendo o Terreiro do Paço – local simbólico do centro da governação – a imagem figurada de um país que se pensa como uma periferia da Europa plantada à beira-Tejo, na esperança do encontro de novos mundos. Neste quadro, pode-se afirmar que o antirregionalismo é uma força dominante e preva-lente no discurso histórico nacional, e que se firmou pela pretensa necessidade de afirmação de uma unidade considerada necessária para uma expansão para além das suas fronteiras.

Bibliog.: impressa: AMADE, Jean, *L’Idée Régionaliste*, Perpignon, Bibliothèque Catalane, 1912; ANDERSON, P., *The Invention of a Region 1945-50*, EUI Working Paper EUI, 1994; ANDRADE, Manuel C. de., “Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local”, in SANTOS, Milton *et al.*, *Território: Globalização e Fragmentação*, 4.ª ed., São Paulo, Hucitec, 1998, pp. 213-220; AZCÁRATE, Gumersindo de, *Municipalismo y Regionalismo*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1979; BALDI, B., *Stato e Territorio. Federalismo e Decentramento nelle Democrazie Contemporanee*, Roma/Bari, Laterza, 2006; BASSAND, Michel (org.), *L’Identité Régionale*,

Regionale Identitat, Saint-Saphorin, Editions Gerorgi, 1981; BENEYTO, Juan, *El Poder Regional en España*, Madrid, Siglo XXI España Editores, 1980; BLANCHE, P. Vidal de la, “Régions françaises”, *Revue de Paris*, 15 dez. 1910, pp. 821-849; BODINEAU, Pierre, *La Régionalization*, Paris, PUF, 1995; BOIS, Paul, *Paysans de l’Ouest. Des Structures Économiques et Sociales aux Options Politiques depuis l’Époque Révolutionnaire*, Paris/Haia, Mouton, 1960; BONORA, Paolo, *Regionalità. Il Concetto di Regione nell’Italia del Secondo Dopoguerra (1943-1970)*, Milano, Franco Angeli, 1984; BOURDIN, Alain, *A Questão Local*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001; BURKE, Peter, *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*, 2.ª ed., São Paulo, Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 2010; CABRAL, Júlio, “Regionalismo”, *Acção Regional*, n.º 4, dez. 1931; CHARLES-BRUN, Jean, “Pourquoi nous sommes régionalistes”, *L’Action Régionaliste*, vol. 8, n.ºs 1-2, 1909, pp. 1-4; *Id.*, *Le Regionalisme*, Paris, Bloud, 1911; CHEVALLIER, J. *et al.*, *Le Pouvoir Régional*, Paris, PUF/Groupement de Recherches Coordonnées sur l’Administration Locale, 1982; CORDEIRO, Carlos, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Salamandra, 1999; COURTOIS, Luc (dir.), *Les Identités Régionales et le Facteur Régionale dans l’Histoire*, Louvain-la-Neuve, Fondation Wallonne, 2004; FERNANDO, Manuel Garcia, *Regionalismo y Autonomia en España, 1975/1979*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1982; FLORY, Thiébaud, *Le Mouvement Régionaliste Français: Sources et Développements*, Paris, PUF, 1966; FRÉMONT, André, *A Região Espaço Vivido*, Coimbra, Almedina, 1980; FREYRE, Gilberto, “Manifesto regionalista de 1926/1952”, in TELLES, Gilberto Mendonça, *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 343-345; FRUTUOSO, Gaspar, *Saudades da Terra. História das Ilhas do Porto Santo, Madeira, Desertas e Selvagens*, anot. Álvaro Rodrigues de Azevedo, vol. II, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1966; GOOCH, R. K., *Regionalisms in France*, New York, University of Virginia, 1931; GRAS, Christian, e LIVET, Georges (orgs.), *Régions et Regionalisme en France du XVIII^e Siècle à Nos Jours*, Paris, PUF, 1977; GRAVIER, Jean-François, *La Question Régionale*, Paris, Flammarion, 1970; JENSEN,



Merrill (org.), *Regionalism in America*, Madison, University of Wisconsin Press, 1951; LENICIONI, Sandra, *Região e Geografia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1999; LIZOP, R., *Pourquoi le Régionalisme*, Toulouse, Ed. de l'Archer, 1938; MARTIN, F. Fernandez, *Iles et Régions Ultraphériphériques de l'Union Européenne*, Marseille, Éditions de l'Aube, 1999; MELO, Daniel, "Regionalismo, associativismo regionalista e Estado no Portugal novecentista", *Congresso Internacional de História Território, Culturas e Poderes*, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2007, pp. 621-639; OLIVER, Miquel dels Sants, *La Questió Regional*, Barcelona, Edicions de la Magrana, 1987; PACHECO, Eduardo, *Regionalismo e Estado das Autonomias*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 1997; PERAZA, Marcos Guimera, *El Pleito Insular*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife, 1976; REIS, M. Pestana, "Regionalismo. A autonomia da Madeira", in *Quinto Centenário do Descobrimento da Madeira*, Funchal, Comissão de Propaganda e Publicidade do Centenário, 1922, pp. 36-38; SILVA, Vera Alice Cardoso, "Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica", in AMADO, Janiana, e SILVA, Marcos (orgs.), *República em Migalhas: História Regional e Local*, São Paulo, Marco Zero, 1990, pp. 43-49; STORM, Eric, "Regionalism in history, 1890-1945: the cultural approach", *European History Quarterly*, vol. 33, n.º 2, abr. 2003, pp. 251-267; WRIGHT, Julian, *The Regionalist Movement in France, 1890-1914: Jean Charles-Brun and French Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003; **digital:** MELO, Daniel, "Regionalismo, sociedad civil y Estado en el Portugal del siglo xx", *Hispania Nova. Revista de História Contemporânea*, vol. 7, 2007: <http://hispanianova.rediris.es/7/articulos/7a012.pdf> (accedido a 17 jul. 2017).

† ALBERTO VIEIRA

Antirrelativismo

O antirrelativismo filosófico não consiste numa posição de confronto com a teoria da relatividade. Embora essa teoria tenha tido os seus adversários, quer no plano da física (nomeadamente a chamada física alemã, ou ariana, movimento de alemães que, nos anos 30 do séc. xx, se opunha aos trabalhos da física moderna, conhecida como física judaica), quer no plano da filosofia (onde se destacou o filósofo francês Henri Bergson, que expôs as suas dificuldades com a conceção einsteiniana de tempo), todos os físicos passaram, com o curso dos anos, a ser relativistas. Em Portugal, a oposição às ideias de Albert Einstein (1879-1955), físico suíço nascido na Alemanha, manifestou-se tanto dentro da Academia – foi o caso de Francisco da Costa Lobo, lente de Matemática da Univ. de Coimbra que, nos anos 20 do séc. xx, rejeitou a teoria da relatividade em favor de uma teoria heterodoxa, para não dizer mesmo pseudocientífica, de sua lavra – como fora da Academia – foi o caso do Alm. Gago Coutinho (o pioneiro da travessia aérea entre a Europa e a América do Sul), que se revelou um defensor tenaz do newtonianismo –, tendo alguns prosélitos de Einstein respondido quer dentro (como o físico Mário Silva e o químico Egas Pinto Basto, em 1932, ao seu colega Costa Lobo no seio da academia coimbrã), quer fora da universidade (vários artigos em revistas culturais do matemático Ruy Luís Gomes e do médico Abel Salazar contra Gago Coutinho).

O significado mais comum de "relativismo" em filosofia é, porém, o de dou-

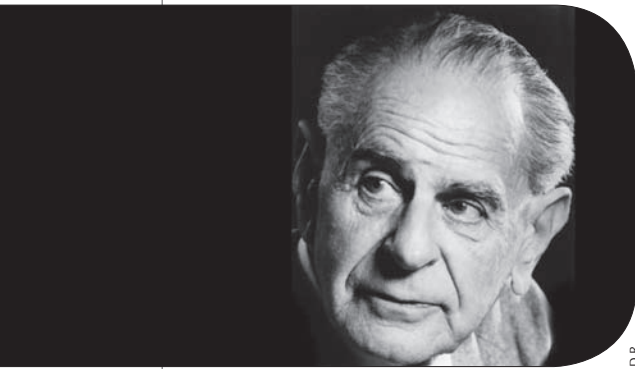


trina filosófica segundo a qual a verdade depende do ponto de vista, não existindo verdades absolutas e universais que possam ser partilhadas por todos com base em certos critérios. Esta noção contraria a visão da ciência, que persegue um saber universalmente acessível, que resulta da interrogação da natureza usando o método científico e a crítica pelos pares (*peer review*). Embora não se possa falar de verdade absoluta em ciência, no sentido em que esta tem um carácter cumulativo, não terminando nunca, pode falar-se de erro e até, como fez o filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994), afirmar que a ciência é a forma de conhecimento na qual é possível a admissão do erro (critério de falsificabilidade). Escreveu Popper em *Conjecturas e Refutações. O Desenvolvimento do Conhecimento Científico* (1963): “A história da Ciência, tal como a história de todas as ideias humanas, é uma história de sonhos irresponsáveis, de obstinação e de erro. Mas a Ciência é uma das muito poucas atividades humanas – talvez a única – em que os erros são sistematicamente criticados e frequentes vezes corrigidos com o tempo. É por isso que podemos dizer que, em Ciência, aprendemos frequentemente com os nossos erros, e é por isso que podemos falar, clara e judiciosamente, em fazer progressos nela” (POPPER, 2003, 295).

As filosofias pós-modernas, que surgiram em França nos anos 40 do séc. xx influenciadas pelo pensamento de autores germânicos como Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl e Martin Heidegger, e em oposição à filosofia analítica, de origem anglo-saxónica, tiveram como principais mentores os filósofos franceses Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault. Estes pensadores contribuíram para a disseminação do relativismo, na medida em que pretendiam recusar não

só verdades mas também valores absolutos, no sentido de valores de aceitação geral. Uma das técnicas utilizadas pelos autores pós-modernos, tanto na análise filosófica como na análise literária, técnica desenvolvida especialmente por Derrida, foi o chamado desconstrucionismo: a opinião de uma pessoa qualquer é, para esses autores, um ponto de vista tão válido como a opinião de qualquer outra pessoa, mesmo que esta seja especialista no assunto em causa. Há várias formas de relativismo, podendo a sua adoção ser mais radical ou mais moderada. No relativismo cultural, por exemplo, recusa-se uma visão do mundo e da vida centrada no Ocidente, aceitando-se a coexistência de vários etnocentrismos. No relativismo moral, por outro lado, o bem e o mal são determinados por cada cultura e mesmo por cada pessoa, não existindo de uma forma universal. Esta ideia foi, como não podia deixar de ser, criticada pela Igreja Católica, nomeadamente em discursos dos Papas João Paulo II e Bento XVI.

Entre os filósofos contemporâneos que se revelaram adversários da ciência advogando o relativismo e ganhando assim a apreciação dos pós-modernos destaca-se o austríaco Paul Feyerabend, um discípulo de Popper que se distanciou do seu mestre, autor dos livros *Diálogo sobre o Método*, *Contra o Método* e *Adeus à Razão*, todos eles traduzidos em português no início dos anos 90. Escreveu Feyerabend neste último livro: “Atualmente, muitos intelectuais entendem que o conhecimento teórico ou ‘objetivo’ é o único conhecimento digno de ser considerado. O próprio Popper fomenta a crença difamando o relativismo. Assim sendo, este conceito não teria fundamento se os cientistas e os filósofos que procuram um conhecimento universal e objetivo e uma moralidade universal e objetiva conseguissem a primeira e persuadissem, em vez de obrigarem, as



D.R.

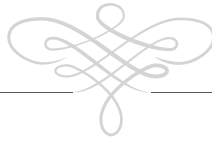
Karl Popper (1902-1994).

culturas opostas a adotar a última. Não é este o caso” (FEYERABEND, 1991, 199-200). Poder-se-á objectar dizendo que os cientistas não procuram uma “moralidade universal e objectiva”. De facto, os livros de Feyerabend foram acendendo polémicas.

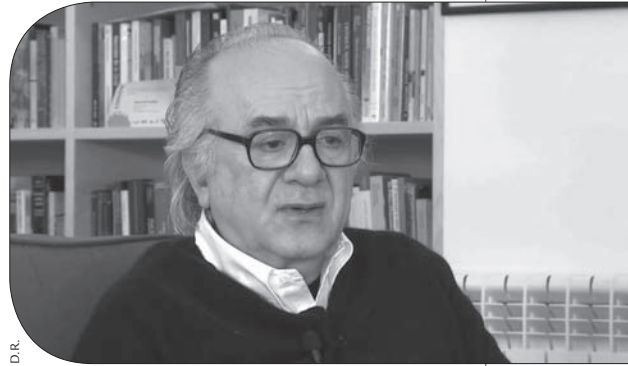
Mas, além de Feyerabend, também Thomas Samuel Kuhn, historiador e sociólogo da ciência norte-americano, autor de *Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), é apreciado pelos pós-modernos. Nessa obra, Kuhn enfatiza os rompimentos que a ciência concretiza quando, em certos momentos, põe em causa um “paradigma” vigente (o termo, adotado por Kuhn, fez escola). Dito assim, parece que em ciência o progresso só se concretiza com mudanças revolucionárias que, ao colocarem em causa os resultados anteriores, qualificam como precário o conhecimento científico acumulado até certa data, o que está longe de ser o caso: mesmo nos momentos em que a descontinuidade é aparente, há uma clara continuação na evolução científica. De qualquer modo, a obra de Kuhn conduziu a um conjunto vasto de estudos sociológicos e culturais sobre o conhecimento científico, que alargaram o nosso conhecimento sobre a natureza da ciência e o seu modo de funcionamento.

Neste quadro, deve ainda ser feita referência a outro filósofo norte-americano, Richard Rorty, autor de *Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), para quem a filosofia oferece um vocabulário que as pessoas podem adotar ou abandonar conforme a utilidade que nele encontrem (noção que ficou conhecida como pragmatismo).

Em Portugal, ocorreu na primeira década do séc. xx uma polémica na qual o relativismo era um dos ingredientes. Em 1986, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, professor na Univ. de Coimbra, proferiu o discurso de abertura do ano letivo nessa Universidade, intitulado *Um Discurso sobre as Ciências* e inspirado nas filosofias pós-modernas; transformado em livro, o *Discurso* conheceu ampla circulação, não só em Portugal mas também no Brasil. A relativização do conhecimento científico foi aí exposta desta maneira: “A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia da religião, da arte ou da poesia. A razão porque privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor” (SANTOS, 1988, 52). O autor, ao denunciar uma crise no “paradigma dominante” (uma expressão kuhniana), procurava uma aproximação da ciência àquilo a que chamava o senso comum, na linha das ideias relativistas (Feyerabend era naturalmente referido). Essa tese foi espreada em *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna* e em *A Crítica da Razão Indolente: contra o Desperdício da Experiência*, duas obras de maior fôlego. Embora com algum atraso, as afirmações de Sousa Santos originaram algumas reações, em particular de dois livros do físico e divulgador de ciência António Manuel Baptista, *O Discurso Pós-Moderno contra a*



Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade e Crítica da Razão Ausente. Na primeira dessas obras, António Manuel Baptista considerava *O Discurso sobre as Ciências* um “Discurso contra a Ciência”, interrogando-se com espanto: “Mas tem [Boaventura de Sousa Santos] sérias dúvidas de que as explicações científicas dos fenómenos naturais não são *melhores* do que as da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia? Como é possível escrever isso nos nossos dias?” (BAPTISTA, 2002, 81). Sousa Santos viu-se obrigado a responder na praça pública, tendo, para além de acusar o seu antagonista de proferir insultos, trocado com ele alguns argumentos em jornais nacionais de grande circulação. Mais tarde o professor de Coimbra organizou um espesso volume coletivo em que procurava, por meio de convites dirigidos a vários autores, não só reapreciar a sua *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, mas também discutir a natureza e os limites da ciência. O título – bastante original – que escolheu para esse volume foi *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Alguns cientistas, como o físico Jorge Dias de Deus, do Instituto Superior Técnico, também tomaram posição sobre esta “guerra das ciências” em português. Em *Da Crítica da Ciência à Negação da Ciência*, embora admitindo como salutar a crítica da ciência, Jorge Dias de Deus chamou a atenção para alguns equívocos dos autores pós-modernos no que respeita à apreciação da ciência, para concluir referindo os limites e a confiança no conhecimento científico: “Portanto, a ciência não deve, e nem pode, prometer futuros radiosos, sejam estes terrestres ou celestiais. Como todas as coisas humanas, o conhecimento que a ciência produz é falível e perecível. Mas, nem por isso a ciência deixa de ser um impressionante movimento de libertação do espírito e de constituir uma

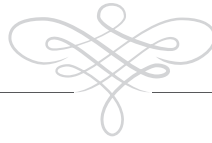


D.R.

Boaventura de Sousa Santos (n. 1940).

valiosa componente da cultura humana” (DEUS, 2003, 115).

Essa polémica portuguesa em torno da ciência e da sua justificação não era mais do que uma réplica, um pouco tardia, da “guerra das ciências” que tinha tido lugar nos anos 90 do século anterior, nomeadamente a partir do chamado Caso Sokal, do nome do físico norte-americano Alan Sokal, que em 1996 conseguiu publicar um embuste na revista *Social Text*, apresentando textos culturais pós-modernos. Os editores desta revista consideraram digno de publicação um arrazoado sem sentido, intitulado “Uma transgressão de fronteiras: em direcção a uma hermenêutica transformativa da gravidade quântica”, que usava de forma inadequada e absurda uma variedade de termos da ciência (curiosamente, Boaventura de Sousa Santos era citado nesse artigo). A paródia foi revelada pelo autor após a publicação do artigo, quando já vários comentadores tinham apreciado o texto, tomando-o por sério. Este caso provocou uma enorme polémica intelectual, dando ensejo ao surgimento de numerosos artigos e livros. Os ecos dessa discussão chegaram a Portugal ainda antes dos livros de António Manuel Baptista, com a publicação, em 1999, de *Imposturas Intelectuais*, da autoria de Sokal e de outro físico, o belga



Jean Bricmont, que contém em apêndice o artigo publicado na *Social Text*.

No início do séc. XXI, assente a poeira da “guerra das ciências”, pode dizer-se que as ideias relativistas deixaram de ser tão atrativas como foram no passado, tanto no mundo como em Portugal. As ideias pós-modernas, tal como foram apresentadas, e.g., por Jacques Derrida (designadamente na sua frase “tout le text est un hors-text”, querendo significar que um texto valia tanto como qualquer interpretação que dele se pudesse fazer), deixaram de estar tão na moda nos Estados Unidos e, por arasto, na cultura ocidental.

Bibliog.: BAPTISTA, António Manuel, *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade*, Lisboa, Gradiva, 2002; *Id.*, *Crítica da Razão Ausente*, Lisboa, Gradiva, 2004; DEUS, Jorge Dias de, *Da Crítica da Ciência à Negação da Ciência*, Lisboa, Gradiva, 2003; FEYERABEND, Paul, *Adeus à Razão*, Lisboa, Edições 70, 1991; FIOLHAIS, Carlos (coord.), *Einstein entre Nós*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2005; POPPER, Karl, *Conjecturas e Refutações: o Desenvolvimento do Conhecimento Científico*, Coimbra, Almedina, 2003; RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1988; SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, 2.^a ed., Porto, Afrontamento, 1988; *Id.*, *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento, 1989; *Id.*, *A Crítica da Razão Indolente: contra o Desperdício da Experiência*, Porto, Afrontamento, 2000; *Id.*, *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*, Porto, Afrontamento, 2003; SOKAL, Alan, e BRICMONT, Jean, *Imposturas Intelectuais*, Lisboa, Gradiva, 1999.

CARLOS FIOLHAIS



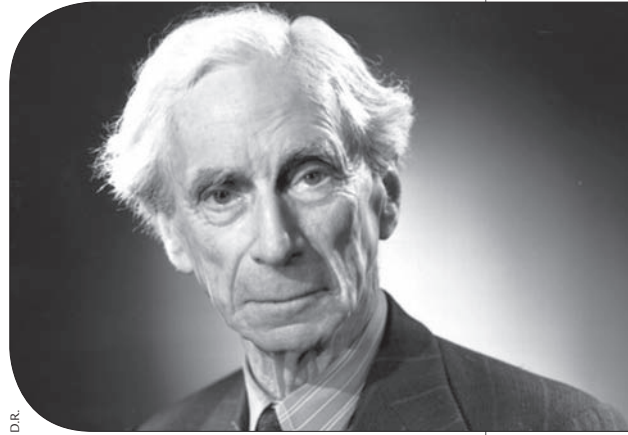
Antirreligiosismo

A análise da cultura dos tempos modernos e da época contemporânea mostra que a interpretação do fenómeno religioso se constituiu muitas vezes de maneira conflituosa e enredada em tensões teológico-políticas, e marcada por movimentos heréticos e reformistas. São diversas as razões invocadas para sustentar críticas, tensões, desconfianças, ataques e a oposição sistemática e devastadora com que as instituições religiosas foram e continuam a ser visadas pela moderna mentalidade secular. Ciência, racionalidade, liberdade, tolerância, autonomia e prazer são apenas algumas das muitas motivações alegadas, nos mais diversos contextos e épocas, para fundamentar a contestação ao fenómeno religioso e à sua influência na vida social e política. Reteremos alguns desses fundamentos e apontaremos os protagonistas mais representativos que, baseando-se neles, elaboraram doutrinas e construíram cenários de confronto que sistematizam o polemismo e a rejeição tanto da experiência religiosa, como das instituições que a reivindicam como sua razão de ser. Antes de prosseguir, registamos a distinção entre antirreligiosismo e irreligiosismo. Enquanto na antirreligião prevalece o sentido radical de oposição combativa que visa a extinção das religiões, na irreligião declara-se o que seria apenas um dado historicamente verificável, a gradual dissolução das instituições religiosas. É neste sentido que se chega a admitir, não sem paradoxo, que “a irreligião [...] pode ser considerada como um grau superior da religião e da própria civilização” (GUYAU, 1890, xv).



Foi a grande irradiação cultural das críticas filosóficas de Karl Marx (1818-1883), Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) que, ao submeterem o fenômeno religioso à impiedosa desconstrução, o fizeram descer do céu da transcendência à terra, onde os homens constroem a história e participam no nascimento de deuses e religiões. Para uns será o ideal de perfeição, plenitude e felicidade, que o homem, frágil e insatisfeito com os seus limites, projeta fora e acima de si na figura da divindade. Para outros, a luta de classes é a lei da história, em que a consciência humana, em vez de procurar nas condições materiais da sociedade o motor da praxis de quem luta pela transformação do mundo, se refugia em Deus e espera da religião conforto e remédio para os seus males. Segundo outros ainda, a interiorização da culpa inculcada pelo pecado e o medo do castigo eterno, ao mesmo tempo que afastam o ser humano da experiência, exaltante e espontânea, da vida, subjuguam-lhe a consciência, ao oprimi-la com práticas supersticiosas e códigos de comportamento religioso. Ilusão, alienação, medo, eis três títulos de antirreligiosismo postos a correr pelos filósofos que acabamos de referir e ainda persistentes na mentalidade contemporânea. A este quadro de suspeição contra a religião, devemos acrescentar a inevitável desconstrução psicanalítica a que Sigmund Freud (1856-1939) submeteu o fenômeno religioso, que, ao apresentá-lo como neurose obsessiva universal, o remeteu para o universo das ilusões.

O dealbar da ciência moderna trouxe um dos mais poderosos fatores de perturbação da religiosidade tradicional, pondo em causa, em nome da razão, a cosmovisão teocêntrica hegemônica na sociedade europeia medieval. Os progressos alcançados pelo conhecimento



D.R.

Bertrand Russell (1872-1970).

científico nas diferentes áreas de saber geraram conquistas no campo das técnicas que, ao modificarem as condições de vida, melhorando-as de maneira gradual, reforçaram a confiança no poder da razão e a vontade de autonomia no governo da vida individual e coletiva. A ciência, vista às vezes como de conciliação difícil, ou até impossível, com a fé, com a revelação bíblica e os dogmas, passou a estar na origem de grandes ataques à legitimidade e aceitabilidade das crenças religiosas.

Relativamente às religiões e às crenças religiosas, Bertrand Russell (1872-1970) adota uma posição que, sintetizando argumentos já antigos, se constituiu em paradigma do antirreligiosismo de fundamentação científica. Segundo Russell, na origem das religiões está o medo em face das forças da natureza, de outros homens quando mais fortes e poderosos, e, ainda, da violência cega das próprias paixões. Mesmo que alguns benefícios a elas se possam dever, os prejuízos excedem largamente as vantagens. Russell entende também que na atitude religiosa prevalecem a cobardia e a resignação, ao fazer depender da vontade de Deus a superior condução dos acontecimentos

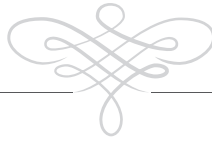


da história. Além disso, a obsessão criada pela necessidade de cumprir os deveres religiosos perturba a retidão do raciocínio, levando a não dar verdadeira importância ao que é mais urgente. Donde a firme rejeição de todas as religiões por Russell, que as considera falsas e nocivas, tanto para os indivíduos como para a coletividade. Falsas porque nenhum dos argumentos habitualmente invocados pela tradição escolástica e teológica resiste às leis da lógica e do conhecimento científico. Russell alega, além disso, que “o mal causado pelas religiões é de duas espécies; uma depende do gênero de crença que exige e outra dos dogmas particulares que a compõem” (RUSSELL, 1967, 8). Da crença ou fé requerida pela atitude religiosa só se pode esperar o fanatismo. Da aceitação das crenças resulta a sujeição da liberdade e do espírito crítico à imposição de dogmas e normas que, com frequência, se revelam socialmente nocivos. Daí a deformação da capacidade para avaliar de modo correto as situações, que o filósofo exemplifica com dois casos históricos. Quando a decadência do Império Romano anunciava a proximidade do colapso final, as autoridades eclesásticas preocuparam-se mais com a defesa da virgindade do que se esforçaram por evitar a queda do Império. Em pleno séc. xx, para muitos responsáveis da Igreja, foi mais importante a questão dos métodos de contraceção e de inseminação artificial do que garantir a paz no mundo, evitando uma guerra mundial de efeito devastador. Por isso, para Russell, as religiões em geral, e a cristã em particular, continuam a ser as inimigas principais da racionalidade da ciência e do progresso moral da civilização.

De semelhante teor polêmico são as divergências quanto ao significado e manifestação histórica do fenômeno cultural da irreligião. Modalidades radicais que se

consideram apoditicamente sustentadas, como sucede no pensamento contemporâneo de Richard Dawkins (n. 1941), Michel Onfray (n. 1959) e Raoul Vaneigem (n. 1934), coexistem com fórmulas em que o antirreligiosismo, embora fale de saída da religião, continua a mostrar interesse pelo religioso, o que é notório na reflexão filosófica e sociológica de Luc Ferry (n. 1951) e de Marcel Gauchet (n. 1946).

A posição antirreligiosa de Dawkins assenta na sua convicção militante da não existência de Deus. Como ateu de facto, a caminho de se tornar ateu convicto, *i.e.*, ateu que “sabe que Deus não existe” (DAWKINS, 2007, 78), baseia-se na refutação das cinco vias da tradição tomista e do argumento ontológico, e ainda na figuração de Deus como construção fantástica e absolutamente improvável. A refutação do argumento que fundamenta a existência de Deus na ideia de desígnio inteligente leva Dawkins a concluir que recorrer a esse princípio explicativo da complexidade das coisas, especialmente dos seres vivos, exigiria que esse princípio fosse igualmente explicado, gerando assim uma cadeia de regressões *ad infinitum*. Nada neste percurso antirreligioso traz verdadeira novidade, a não ser a perspectiva darwiniana em que inscreve a origem, natureza e sobrevivência do fenômeno religioso, e o cenário biológico em que, em sucessivos capítulos, o desfecho é o total descrédito de todas as crenças religiosas. Mas a existência social do fenômeno religioso postula uma explicação. Com esse propósito, defende a tese que faz da religião um “subproduto acidental – um tiro falhado de algo útil” (*Id.*, *Ibid.*, 231) na evolução biológica e cultural. Esse subproduto acaba por se propagar através de uma deriva cultural equivalente à deriva genética. À semelhança



dos genes, os memes, *i.e.*, as unidades de memória cultural, explicam o processo evolutivo e multiplicador das formas diferenciadas do fenômeno religioso.

No *Tratado de Ateologia*, Michel Onfray pretende abrir caminho à superação efetiva daquilo a que chama clericalismo ateu. O livre-pensamento, que foi poder em França durante a Terceira República, continua a militar em pleno séc. XXI sob a forma de ateísmo cristão. Assim designa Onfray o ateísmo que, negando Deus, afirma a excelência da moral e dos valores cristãos. A esta posição, contraditória e inadmissível, deve, segundo ele, opor-se o ateísmo pós-moderno, *i.e.*, o ateísmo que elimina qualquer referência teológica, o ateísmo ateológico. Os objetivos visados pela ateologia são a desconstrução dos três monoteísmos – judaísmo, cristianismo, islamismo – e das teocracias. Só depois de desmontadas, em teoria e na prática, estas construções ideológicas, será possível encontrar as condições de uma ética pós-cristã em que o mundo não mais será um vale de lágrimas, nem será pecado sentir prazer, nem catástrofe experimentar a aventura de viver.

O ensaio de Raoul Vaneigem sobre a desumanidade da religião acrescenta a outros tipos de antirreligiosismo algumas notas que merecem atenção. Ao mesmo tempo que professa um antirreligiosismo radical e impenitente, dedica algumas linhas a “examinar o que em nós subsiste de comportamentos religiosos” (VANEIGEM, 2000, 15). Reconhece, além disso, a existência de crentes que se comportam com mais generosidade, ternura, vitalidade e compreensão do que numerosos revolucionários militantemente antirreligiosos e sublinha as contradições de ideólogos empenhados na luta contra a instituição religiosa. Pergunta, por exemplo, “que pensar de um Voltaire que trava justo combate contra a



D.R.

Raoul Vaneigem (n. 1934).

intolerância anticlerical, mas que recebe juro de uma companhia cujo negócio é o trato de escravos africanos?” (*Id., Ibid.*, 16). Afirma ainda, repetidamente, que não devemos esperar que seja a repressão e violência contra as religiões a libertar a sociedade da desumanidade fundamental das doutrinas e organizações religiosas. Essa libertação virá quando se estabelecer uma “nova aliança” que seja “reconciliação do indivíduo concreto com a sua natureza de ser vivo e perfectível” (*Id., Ibid.*, 185). Só a vontade de viver, despida de miragens míticas e promessas de paraísos celestes, e emancipada da economia capitalista, pode restituir ao ser humano as condições que lhe garantem a satisfação da natural aspiração à felicidade neste mundo.

O processo moderno de laicização da vida social, política e cultural saldou-se pelo enfraquecimento da presença da religião nas dinâmicas da sociedade contemporânea e acarretou a experiência assinalada por Max Weber (1864-1920) como desencantamento (*Entzauberung*) do mundo. Assistiu-se, de facto, ao gradual emergir de uma mundividência em que a tradicional impregnação religiosa,



tanto da vida pública como da vida privada, se dissipou a benefício da reivindicada autonomia e autarcia do homem. Podemos perguntar se a religião, que entretanto desaparecia do espaço público, ia sendo também obliterada na consciência dos indivíduos. É precisamente na resposta a esta questão que as propostas de Luc Ferry e Marcel Gauchet se encontram e divergem. Encontram-se, porque reconhecem ambos que noções e valores próprios do código religioso tradicional estão agora vertidos no humanismo laico, território da nova transcendência e vínculo da cultura do mundo ocidental. Divergem, porém, porque enquanto Luc Ferry se mostra recetivo à conceção do humanismo contemporâneo como humanismo do homem-Deus, Marcel Gauchet lhe contrapõe simplesmente o humanismo do homem sem Deus. O primeiro pode anunciar a verdadeira religião como algo em aberto diante de nós, perfilando-se como horizonte ainda a descobrir. Gauchet, pelo contrário, vê o processo de enfraquecimento do vínculo religioso como fatal e irreversível. O transcendente subsiste, mas configurado agora como absoluto terrestre vazado em formas que ainda não se encontram identificadas.

Em *A Loucura de Deus*, de Peter Sloterdijk (n. 1947), as religiões monoteístas descem do plano teológico da transcendência para o terreno da ciência das civilizações, no qual se procura determinar a origem da experiência do transcendente e do Deus único. Para essa indagação são convocados os contributos das ciências humanas e sociais e, em particular, a psicologia “timótica”, tida pelo autor como apropriada para dar conta das potencialidades polemológicas dos monoteísmos. O termo “thymos” designa, na antropologia grega, “o centro de excitação dos impulsos da psique reves-

tindo a forma da ambição, com laivos de orgulho” (SLOTERDIJK, 2009, 29). Abraão, pai do monoteísmo abraâmico, ao colocar Deus, o Altíssimo, acima das divindades a que prestam culto os povos vizinhos, afasta estas divindades e confere ao Altíssimo o estatuto de Deus único. Deste modo, fica patente que a afirmação monoteísta na história das religiões resulta de uma competição em que há partes em conflito à procura de hegemonia. A defesa intransigente de Deus único faz-se acompanhar da mais inexorável violência que não recua perante a decisão de exterminar os infiéis. É o que podemos ver na celebração idolátrica do bezerro de ouro contra a qual reage a cólera monoteísta de Moisés, ao ordenar o homicídio dos infratores: “mate cada um a seu irmão, a seu amigo e a seu vizinho” (Ex 32, 27). A morte dos idólatras, mesmo que sejam os seres mais próximos, tem o valor de sacrifício oferecido pelos fiéis como desagravo pela ofensa grave contra o Deus único e como selo da aliança com o povo de Israel.

O monoteísmo cristão desprende-se do judaísmo pondo em causa o carácter étnico da aliança do Deus único com o povo único. Na sua missão universalista, Paulo de Tarso assume a constituição do novo Israel, em que a fé e o batismo abrem a todos os povos sem distinção, sejam gregos ou judeus, escravos ou homens livres, homens ou mulheres, a pertença ao mesmo povo de Deus da Nova Aliança. Com o aparecimento do monoteísmo islâmico, há o retorno ao passado de guerra contra os ídolos dos politeísmos empreendido pelo povo hebreu. Para o islão, é abominável o judaísmo, que ele acusa de hipocrisia por não ter escutado e tomado a sério as proclamações e invetivas dos profetas. Quanto ao cristianismo, reprova-o por ter falsificado o monoteísmo, ao transformar



o profeta Jesus em filho de Deus, e por ainda agravar mais a falsidade com a teologia da Trindade. Em suma, “se o reforço monoteísta advindo em S. Paulo gerou a passagem do universalismo defensivo ao ofensivo, o reforço islâmico gerou o desenvolvimento do universalismo ofensivo que passou de uma forma de expansão missionária a uma forma de expansão político-militar” (SLOTTERDIJK, 2009, 39). São defensivos os combates travados pelo monoteísmo judaico porque estão ao serviço da separação dos judeus relativamente aos outros povos. Visa assegurar por essa via a preservação do estatuto singular de povo eleito. Por sua vez, os monoteísmos cristão e islâmico, por força do expansionismo que a atividade missionária e proselitista promove, definem-se como universalismos ofensivos. Tanto nas cruzadas como na guerra santa, encontram-se expressões culminantes desse combate de expansionismo ofensivo.

A identificação do efeito monoteísta nas formas históricas, efeito que se reveste de violência exercida em nome do Deus único, e que cada uma das três religiões abraâmicas reivindica para si, descredita, segundo análise de Sloterdijk, a eficácia esperada do diálogo inter-religioso. Com a *jihad* atual em mente, este autor acredita que “o código religioso serve exclusivamente para pôr em texto uma tensão existencial raivosa, ligada a condições sociais, e que exerce pressão para se descarregar. [...] O que parece ser uma nova questão religiosa é, na realidade, a repetição da questão social ao nível de uma biopolítica global” (*Id.*, *Ibid.*, 138). O devir cheio de conflitos do fenómeno religioso surge, nesta leitura da história natural dos monoteísmos, como revelador do enredo demasiado humano que envolve a transcendência do Deus único. Aos desencantados com

o mundo dos monoteísmos, mas com grande abertura para a ética da ciência universal da civilização, resta como tarefa o longo caminho da educação para os direitos humanos.

Nesta travessia sumária de algumas modalidades de oposição ao fenómeno religioso, devemos ainda acrescentar dois tipos muito particulares de antirreligiosismo, a chamada religião natural e o antirreligiosismo de raiz protestante. Da longa história da religião natural, que remonta pelo menos ao estoicismo antigo, decorre a conclusão que faz dela uma espécie de religiosidade estranha, distanciada, que se afirma de maneira crítica em relação às religiões socialmente instituídas. Das muitas peculiaridades que a religião natural mostrou em diferentes épocas e na reflexão de quantos a ela se referem, ressaltam algumas características comuns a todas as formulações. A aceitação da existência de Deus e a presença do bem e do mal moral no mundo constituem o máximo denominador comum das suas mais variadas manifestações. Por outro lado, o conceito de revelação divina ou é simplesmente negado como sucede no deísmo, ou mantido em suspenso, sem ser rejeitado nem claramente afirmado como acontece nos teísmos. Além disso, a racionalização do sentido religioso produzida no âmbito da especulação filosófica afasta a esfera da religião natural das chamadas religiões positivas. E é, acima de tudo, a estas que se opõe o antirreligiosismo, ou mais apropriadamente o irreligiosismo. Como no final do séc. XIX foi lembrado, “uma religião sem mitos, sem dogmas, sem culto nem ritos, é tão só a religião natural, coisa algo bastarda que acaba por se resolver em hipóteses metafísicas” (GUYAU, 1890, XIII).

A filosofia da linguagem, a filosofia analítica e o incremento das ciências da



linguagem criaram ao discurso religioso e aos termos em que ele se enuncia exigências na determinação do sentido que, em casos extremos, se traduziu em “ateísmo semântico”. (ANTISERI, 1970, 16-17). Para Rudolf Carnap (1891-1970) e os neopositivistas do Círculo de Viena, o discurso teológico consta de pseudo-conceitos expressos por termos destituídos de sentido em virtude de não obedecerem às regras da significação, nomeadamente à regra de verificação empírica. Esta filosofia unilateral e redutora começou a ser ultrapassada por Wittgenstein (1889-1951), que procura a significação dos termos no uso que deles fazemos e não na sua verificabilidade. Além disso, é abandonada a pretensão da linguagem unificada e universal do programa neopositivista e introduzida a teoria dos jogos de linguagem. Abriam-se, assim, novas pistas ao estudo do discurso religioso, acompanhadas de renovada complexidade. A tarefa foi executada em contexto anglo-saxónico, onde floresceu uma teologia radical ou da morte de Deus na qual participaram representantes da teologia protestante. Entre estes, Paul van Buren (1924-1998), que, perante o contexto civilizacional contemporâneo no qual a ideia de um Deus transcendente se tornou irrelevante, começou a orientar a atenção para a pessoa de Cristo, dela fazendo tema central da reflexão teológica. Nesta reflexão, os enunciados deixam de ser cognitivos, como pretendiam ser os da teologia tradicional, e passam a exprimir os aspetos humano, histórico e ético do homem Jesus de Nazaré e do evangelho. No mundo secular e pós-cristão, resta apenas a fé no homem vivida à imagem da liberdade, contagiante e libertadora, do modelo que é Jesus. No antirreligiosismo de alguma teologia protestante, como sublinha José Luis Aranguren (1909-1996)

“‘religião’ significa o intento do homem de se elevar com as suas próprias forças, mediante os seus próprios méritos (pe-lagianismo que oculta muitas vezes o seu próprio nome), até Deus; [...] A ‘religião’ opõe-se assim à ‘fé’ tal como a ‘obra’ do homem [se opõe] ao ‘dom’ de Deus” (ARANGUREN, 1971, 128). A tematização antirreligiosa baseada no princípio da *sola fides* conheceu, no séc. xx, considerável visibilidade graças à reputação de teólogos como Karl Barth (1886-1968), Rudolf Bultmann (1884-1976), Dietrich Bonhöffer (1906-1945), Paul Tillich (1886-1965), John Robinson (1919-1983), Harvey Cox (n. 1929) e outros. Com matizes teológicos muito diversos e diferentes graus de radicalidade, estes autores inscrevem-se numa leitura secular da experiência religiosa que, na sociedade contemporânea, reconhece a existência de lugar para a fé, mas não para a religião.

Bibliog.: ANTISERI, Dario, *Foi sans Métaphysique ni Théologie*, Paris, Cerf, 1970; ARANGUREN, José Luís, *A Crise do Catolicismo*, Coimbra, Almedina, 1971; BACOT, Jean-Pierre, *Une Europe sans Religion dans Un Monde Religieux*, Paris, Cerf, 2013; DAWKINS, Richard, *A Desilusão de Deus*, Lisboa, Casa das Letras, 2007; FERRY, Luc, e GAUCHET, Marcel, *Le Religieux après la Religion*, Paris, Grasset, 2004; GUYAU, Jean-Marie, *L'Irréligion de l'Avenir. Étude Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1890; LAGRÉE, Jacqueline, *La Religion Naturelle*, Paris, PUF, 1991; ONFRAY, Michel, *Traité d'Athéologie*, Paris, Grasset, 2005; RUSSELL, Bertrand, *Porque não Sou Cristão e Outros Temas Afins*, Porto, Brasília Editora, 1967; SLOTERDIJK, Peter, *A Loucura de Deus. Do Combate dos Três Monoteísmos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2009; VANEIGEM, Raoul, *De l'Inhumanité de la Religion*, Paris, Denoël, 2000; *Id.* (dir.), *L'Art de ne Croire en Rien suivi de Livre des Trois Imposteurs*, Paris, Rivages, 2002.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Antirrepublicanismo

O antirrepublicanismo foi uma paixão e é um conceito; a paixão morreu ou hibernou, analisaremos o conceito que é a um tempo filosófico e histórico. Só há antirrepublicanismo, porém, se houver república, tanto nos conceitos como na prática social – mas só invocaremos esta na medida em que esclareça aquela. Com efeito, o antirrepublicanismo é o inimigo da república, e a querela articula-se com a questão helénica do melhor regime político. Por isso, para compreendermos o antirrepublicanismo na teoria e na luta políticas, temos antes de compreender a república, ou pelo menos a república cujos antis conhecemos.

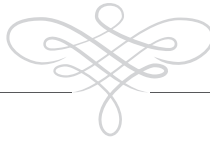
A “república” contemporânea tem um sentido diferente do que lhe era dado até à Revolução Francesa. Com efeito, a etimologia da palavra “república” é enganadora, pelo que devemos começar por ela. Os romanos usavam a designação *res publica* – a coisa pública, em tradução literal – como sinónimo do que a Grécia clássica tinha identificado como *politeia*, a organização da *polis*, a cidade-Estado, a organização política civilizada, que hoje designaríamos por Estado democrático de direito. Na Antiguidade clássica, a *res publica* é a organização política justa, ao passo que a nossa república é uma forma de Estado; para Aristóteles e Cícero, a forma de Estado era situada no paradigma do número dos detentores do que mais tarde foi chamado soberania, cruzado com a justiça do seu funcionamento; daí resultavam três formas de Estado justas: a monarquia, a aristocracia, e a democracia. Estas três formas puras, ou duas delas,

podiam misturar-se, gerando um regime misto, também justo. O regime é reto, ou justo, quando o poder é exercido para o bem de todos. Nos termos pós-kantianos, os regimes retos são autónomos, sendo os magistrados, entre os quais o rei, simples executantes dos interesses do conjunto da *polis*; os regimes injustos – a tirania, a oligarquia e a demagogia – são heterónomos, pois atuam em nome dos interesses próprios dos governantes, diferentes dos dos governados.

Em 1748, Montesquieu ainda usa a palavra “república” no sentido clássico: “Quando numa república o povo como corpo tem a potência soberana, há uma democracia. Quando a potência soberana está nas mãos de uma parte do povo, existe uma aristocracia” (MONTESQUIEU, 1892, II). A república é então a forma de governo de uma organização política justa. A monarquia é uma forma de república. Eis o primeiro sentido cronológico do conceito, que designaremos por “república1”. Este sentido não gera antis.

A definição de Montesquieu contém implícita uma característica muito significativa: a república não está necessariamente dotada de um rei, e, portanto, de um rei hereditário. Daqui emerge o segundo sentido de república: é uma forma de governo cujos poderes são exercidos por magistrados escolhidos pelos eleitores, como era, ou se imagina ter sido, o caso das cidades-Estado de Roma e da Grécia clássicas, pois a sorte como método de escolha de governantes quase desapareceu no Estado moderno. Este segundo conceito de república, a “república2”, crucial na Revolução Francesa, será depois desprezado pela teoria política e valorizado pela luta política.

Daqui decorre o terceiro conceito de república, uma forma de organização política de um território dotada apenas de magistrados eletivos, como no caso



Oliver Cromwell (1599-1658).

da “república2”, que por ser contratual não depende de uma etnia, nem de nenhuma outra singularidade social, e, por isso, pode administrar um território menor do que um reino, como os cantões suíços, ou maior do que um império, como no caso dos Estados Unidos, país cujo nome oficial não contém uma referência concreta à América, pelo que beneficia potencialmente de condições para associar todas as nações da terra, *i.e.*, para ser a organização política da humanidade.

A república contemporânea, como forma de Estado, nasce da Revolução Liberal; mas tece com ela uma relação apenas acidental. Com efeito, em Inglaterra, a Revolução Liberal arrancara com a república autocrática (1640-1660) de Oliver Cromwell, e só estabilizara na Revolução Gloriosa (1688), uma monarquia assente no compromisso de os reis reinarem sem governar. Também a Revolução Francesa começa por ser monárquica, e monárquica foi a sua primeira Constituição, a de 1791, que dava mesmo ao rei

um veto suspensivo sobre as leis votadas na Assembleia eleita (cap. III, sec. III). Se o Rei Luís XVI não tivesse sido apanhado em Varennes, a 20-21 de junho de 1791, em flagrante delito de fuga, acreditando assim a versão da traição e obrigando ao estabelecimento da república, a Revolução Francesa teria continuado monárquica como a sua colega britânica. Apesar da traição de Luís XVI, a república só é proclamada em setembro de 1792, depois de a guerra ter radicalizado a Revolução.

Esta tese é provada *a contrario* por Jean-Jacques Rousseau, o filósofo da Revolução Francesa, ter perflhado antes dela a noção clássica de república: “Qualquer governo regido pela lei” (*Du Contrat Social*, liv. II, cap. VI). O desenrolar da Revolução, e não a filosofia, instituiu o regime republicano. Os Estados Unidos nasceram como república (1776), mas esta característica, influente na América ao sul do rio Grande, não impressionou as potências europeias, que viam a independência das possessões americanas como um momento de rivalidade colonial, que lhes interessava apenas por afetar o equilíbrio do poder no Velho Continente; por isso a França monárquica apoiou pelas armas a independência dos Estados Unidos republicanos, que lhe interessava pois enfraquecia a sua rival britânica.

Antes da Revolução Americana, as repúblicas existentes eram pequenas cidades-Estado, e, por isso, no mercado do governo ideal, a república não competia com a monarquia; não só no plano da ação, mas também no da teoria, pois era desconhecida a representação pelo mandato-delegação, razão pela qual a unanimidade da doutrina política acreditava que os Estados grandes tinham de ser monarquias. As repúblicas do medievo nos Países Baixos, na Itália, nas cidades eleitoras do Sacro Império Romano-Germânico e nos cantões suíços eram então



Rei Luís XVI (1754-1793).

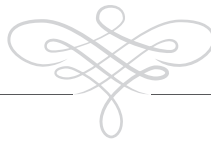
mais assemelhadas a municípios poderosos, como o de Lisboa, do que ao grande Estado-nação, que começara então a formar-se.

O antirrepublicanismo é múltiplo: persiste o legitimista, para o qual o novo regime nunca será de direito pois nasceu sem ele (os posteriores, de algum modo, aceitam a Revolução); surge o monárquico liberal, para o qual o rei é o melhor garante das liberdades individuais; mantém-se o napoleónico, que salientará as vantagens do imperador plebiscitado e semiautoritário (sociais por ele ser um pai, e políticas por o Estado ter uma só cabeça); renova-se o anarquista, quando Pierre-Joseph Proudhon escreve como última frase do seu influente *Idée Générale de la Révolution au XIX^e Siècle* “a revolução está acima da República”, porque só a aceita se ela for “o regime dos contratos, substituído ao regime das leis” (PROUDHON, 1851, 216); sucedem-se-lhes autoritários, fascista, nazi e comunista, que consideram a república uma forma de Estado contra a nação, o *Volk* ou o proleta-

riado, e que convergem com o legitimismo na recusa do Estado liberal nascido da Revolução Francesa.

Estes antirrepublicanismos mergulham as suas raízes na identidade república-Revolução, e é por isso que a república “aparece como um regime de exceção, ligado à guerra e comprometido pelo terror” (NORA, 1992, 401). É também por isso que são violentos. O primeiro aspeto desta violência é atribuir à conspiração a origem da Revolução. Logo em 1798, o P.^o Barruel publicou a famosa *Mémoire pour Servir à l’Histoire du Jacobinisme*, na qual garantia que, na Revolução Francesa, tudo tinha sido previsto, meditado e combinado, incluindo os piores crimes. A república tem uma origem tão conspiratória como a sua mãe Revolução. A conspiração era por necessidade obra de uma sociedade secreta – a qual o antirrepublicanismo em breve identificaria com a maçonaria. Assim, a república é o mal e o mal são os outros; por isso, a república será vista também como obra de judeus. Portanto, para derrubar a república, a conspiração e o golpe de força parecem lícitos a muitos. Por tudo isso, na Europa, a república penará para forjar um consenso nacional; em França, só o terá conseguido depois da Primeira Guerra Mundial. Nas Américas, a “república2” não gerou anticorpos.

Distinguiremos três tipos de antirrepublicanismo: o estatal, o católico e o teórico. E resumiremos a sua genealogia, e não a sua história. O antirrepublicanismo estatal, que provocou paixões mais generalizadas, centra-se no Estado e consiste na “questão do regime”, que é a oposição doutrinal monarquia-república. A república emerge como a herdeira da Revolução (Francesa), e é nessa medida que granjeia inimigos; os primeiros contrarrevolucionários franceses declaram a república ilegítima, por a organização



política ser régia pela natureza imutável da organização política. O antirrepublicanismo nasce, pois, como uma variante da contrarrevolução, e só mais tarde se torna um conceito técnico do direito constitucional e da sociologia política.

O antirrepublicanismo católico está mais próximo do filosófico do que do estatal; resultou de a Santa Sé nunca se ter reconciliado por completo com a Revolução Francesa; apesar da concordata napoleônica, o Vaticano aceitava a república como uma mera situação de facto. No séc. XIX, o monarquismo dos católicos franceses era de tal modo generalizado, que preferiam combater a república a defender o catolicismo. Por isso, tem que ser o Papa Leão XIII a impor-lhes em 1892 o *ralliement* (a adesão) à República Francesa; esta imposição será renovada em 1926.

Estas motivações estatais do catolicismo eram fundamentadas numa eclesiologia centrada no poder pessoal do Papa, considerado representante de um Deus régio, e numa interpretação da filosofia política de S. Tomás de Aquino que lhe punha na boca a apologia da monarquia. Charles Maurras perfilhou o neotomismo como doutrina oficial da Action Française e anexou o Aquinatense: com os de Aristóteles, os seus ensinamentos “recomeçariam a civilizar a nossa Europa” (HUGUENIN, 2011, 363). Para a melhor doutrina, à época minoritária entre os católicos, o Aquinatense não estaria mais próximo da monarquia de Maurras do que da Constituição republicana dos Estados Unidos.

A filosofia política do tomismo é marginal à problemática central do antirrepublicanismo filosófico. Esta situa-se na afirmação do primado da organização política sobre a vontade individual dos reformadores; ao voluntarismo republicano, o antirrepublicanismo de Joseph de Maistre e de Louis de Bonald opõe as leis inelutáveis do que será mais tarde a



Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865).

ciência social. Retomando uma expressão de Friedrich Nietzsche, Zeev Sternhell identificou uma discutível tradição dos anti-Luzes, que remontaria a Giambattista Vico, a Johann Gottfried von Herder e a Edmund Burke, situando no historicismo o cerne dessa “modernidade irracionalista” que desde o séc. XVIII combateria o racionalismo individualista e liberal do Iluminismo (STERNHELL, 2010, 39). O primeiro fundamento filosófico do antirrepublicanismo é a visão da organização social como novo deus, um leviatã, na metáfora de Hobbes; o historicismo é uma concretização do sociologismo. Na realidade, o antirrepublicanismo católico é um antiliberalismo, e, por essa via, é um tradicionalismo, um conceito que engloba o legitimismo.

O antimaçonismo oferecia ao antirrepublicanismo uma vantagem estratégica: no *Sílabo dos Erros* (1864), o Papa Pio IX não mencionara a república mas condenara as associações secretas. Ora, os inimigos da maçonaria acusavam-na de



Charles Maurras (1868-1952).

integrar esta categoria, o que ela, aliás, recusava, declarando-se “discreta”. O antimacçonismo aliava os católicos aos não católicos antirrepublicanos.

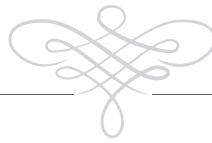
O antirrepublicanismo filosófico põe em evidência outro elemento do antirrepublicanismo: a defesa do singular contra o universal. Tal como o tomismo, mas de outro modo, o Iluminismo recusava a singularidade e o concreto em benefício da universalidade, e, portanto, tinha de recusar as monarquias europeias, por natureza históricas, e, por isso, singulares; se não as recusasse, alimentava com elas uma relação tensa; aceitava-as, porém, quando o rei punha o seu poder ao serviço das Luzes: Voltaire, cartearando-se com o Rei da Prússia, é talvez o melhor símbolo da adesão do Iluminismo continental à monarquia absoluta e iluminada. Mas só a aceitava na medida dessa iluminação, que lhe permitia vencer os inconvenientes da singularidade. A síntese do Iluminismo com o positivismo de Littré dará mais tarde uma dimensão finalista

ao republicanismo, que aparece como o fim da história. O antirrepublicanismo considerava a monarquia mais capaz de evitar os perigos da democracia do que a república.

Num certo sentido, a luta estatal que teve lugar no continente europeu da Revolução Francesa à Segunda Guerra Mundial é dominada pela “questão do regime”, e, portanto, pelos antirrepublicanismos e pelos antimonarquismos. Vejamos alguns episódios dessa luta.

No final do séc. XIX, só pouco a pouco a república se firma em França, graças a um programa mais civilizacional (Lei do Divórcio, laicização da escola pública, etc.) do que estatal, pois, no plano institucional, essa Terceira República identifica-se com o parlamentarismo de Assembleia; aliás, a república nunca conquistou uma “verdadeira unanimidade” da opinião pública (NORA, 1992, 411). Com efeito, boa parte dos Franceses continuaram antirrepublicanos, e entre as duas Grandes Guerras apoiaram a monarquia liberal ou o “nacionalismo integral” de Charles Maurras, monárquico, antirrepublicano, antimacçonico e antisemita. Nos anos de 1930, a sua Action Française elogiou a aliança com a Alemanha nacional-socialista e com a Itália fascista, e apoiou o État Français do Mar. Philippe Pétain, que, sem ser monarquia, se recusou a ser república e retomou os inimigos tradicionais de boa parte do antirrepublicanismo autoritário: o parlamentarismo, os partidos políticos, os judeus, os maçons.

A situação francesa é modelar para os Estados da Europa latina e a portuguesa é comparável com ela. A Revolução Liberal portuguesa não nasceu republicana em 1640, mesmo quando “uma parte da assembleia dos conspiradores [os 40 restauradores] se inclinava para o governo republicano, muito semelhante ao da Holanda” (VERTOT, 1734, 44). A Revolução



de 1820 foi monárquica. O nexó entre a Revolução Liberal e o republicanismo será profundo em Portugal, mas, tal como em França, é acidental. Talvez por isso, a geração de 70, autora das Conferências do Casino, foi antirrepublicana, e talvez monárquica; Teófilo Braga foi o seu único republicano militante. Antero do Quental só foi republicano na primeira mocidade; mais maduro, a 2 de fevereiro de 1873, escrevendo na sua revista *Pensamento Social* sobre a república em Espanha, um acontecimento traumático para os Portugueses, considerou-a apenas “uma experiência empírica”, recusando-a “se não for mais do que a continuação da monarquia com outro nome” (CARREIRO, 1948, I, 340 e 448). Nas cartas aos amigos, Antero foi cáustico sobre os republicanos: em abril de 1873, informava J. P. Oliveira Martins que tinha “ultimamente visitado” centros republicanos onde encontrara “ilusões senis” e “frase velhas”, mas nem “um homem nem uma ideia”; como Martins tivesse anunciado que aceitava uma candidatura a deputado socialista pelo Porto, prevenia-o contra os republicanos, seus rivais eleitorais: eram “uma raça pérfida” (*Id., Ibid.*, 340).

Terá Eça de Queirós passado da revolução proletária à monarquia liberal? Vejamos o que ele escreveu e publicou sobre a república e os republicanos. A 25 de fevereiro de 1878, Eça enviou de Newcastle uma carta a Joaquim de Araújo onde afirmava que em Portugal a república seria “uma balbúrdia sanguinolenta” (QUEIRÓS, 1928, 33). Logo a seguir ao Ultimato de 1890, num texto anónimo da *Revista de Portugal*, de início atribuído a J. P. Oliveira Martins, Eça previu três regimes futuros para Portugal, pois “a nação perdeu totalmente a fé no parlamentarismo”: autocracia militar, “concentração de força na Coroa” e república, que “seria a confusão, a anarquia, a bancarrota” (*Id.*,

1890). No seu romance *A Capital*, na célebre cena da sessão do centro republicano, Eça apresentou os participantes como ingénuos e ignorantes, ou invejosos e médiocres, todos desprovidos de uma ideia positiva para Portugal.

Abonando-se nas frases anteriores, alguma propaganda monárquica apresentou Antero e Eça como inimigos da república. Sê-lo-iam? Antero nunca vacilou no republicanismo teórico, sobre o qual Eça evitou definir-se. Ambos criticam os republicanos, e não a república, e, mesmo assim, só em privado. As declarações são quase todas proferidas na sequência da sangrenta Comuna de Paris e da violenta Primeira República espanhola. A “balbúrdia sanguinolenta” é da vaga da Comuna revolucionária, que ambos os nossos revolucionários condenavam em privado e poupavam em público. Eça insere esta expressão num estudo sobre Ramalho Ortigão, a quem a atribui, pois escreve em discurso indireto livre; pede por ela “desculpa à nobreza e ao povo” e esclarece que o “dever do artista” o obriga a interessar-se pelos políticos apenas enquanto tipos sociais, “todos igualmente explicáveis, todos igualmente interessantes”; pensava, por certo, na referida cena de *A Capital*. Eça não só enfeitava a autoria moral da frase, como a escrevera numa missiva datada de 25 de fevereiro de 1878, quando a recordação sangrenta da Comuna de Paris ainda estava viva (QUEIRÓS, 1928, 48). *A Capital* é dessa série influenciada pela Comuna e parece romancear a frase de Antero sobre os centros republicanos; foi escrita a partir de 1877, embora só publicada em 1925, já depois de ter sido retocada pelo filho, José Maria; um especialista em Eça assinalou como origem dessa cena outras de Honoré de Balzac, e classificou a sua “intenção” de “escarninha”, mas não de antirrepublicana (MARTINS, 1967, 314). Escrevendo duas décadas depois sobre as violências



revolucionárias da Comuna, Eça teme que a república traga a Portugal a confusão e a bancarrota, mas não a sangueira.

A popularidade da frase “balbúrdia sanguinolenta” como sinónimo da república em Portugal sugere que o antirrepublicanismo se acentuou depois de proclamada a Primeira República. O Rei D. Manuel II afirmou até morrer a validade da Carta Constitucional, tendo a República Portuguesa por uma rebelião inconstitucional, apesar de o concerto internacional a reconhecer; até 1919, esta convicção ensimesmada autorizou-o a encorajar encapotadamente revoltas monárquicas armadas. O Integralismo Lusitano tocava alguns dos temas tradicionais do antirrepublicanismo autoritário: acusava a Primeira República de ser um regime desorganizador da nação, dominado pelos partidos políticos, pela maçonaria, pela plutocracia e pelos judeus. As repúblicas “como sistemas de governo” eram “máquinas de burocracia congestiva, em que as oligarquias, tanto partidárias como plutocráticas, asfixiam as livres iniciativas, não só dos indivíduos como da coletividade” (SARDINHA, 1929, 279); “ontem o liberalismo [da monarquia], agora a democracia [da Primeira República], não são senão as fachadas de um poder oculto que, no subsolo da política a manobra a seu belo prazer [...]. Tal poder é o da Maçonaria, inimiga desde sempre de tudo quanto seja para Portugal o renascimento das suas velhas qualidades de fé e de disciplina” (*Id.*, 1978, 64-65). A mítica identificação do judaísmo e da maçonaria é concretizada pelo Integralismo: “O maçonismo e a retórica do Progresso não são senão o sucedâneo da antiga aspiração messiânica do Judeu” (*Id.*, 1926, 21). O modernista Mário Saa produziu um antissemitismo republicano de igual brutalidade: ataca *A Invasão dos Judeus*, que teria ocorrido durante a Primeira República,

e publicou nesse livro as fotografias dos que assim qualificava, como prova visual de pertença genético-cultural. O estilo era o de Charles Maurras: intelectualismo verbalizado com violência.

Em meados dos anos de 1920, boa parte do antirrepublicanismo português era republicano, pois, a Primeira República traía as esperanças. Fora essa a atitude de Antero.

O Estado Novo firmara a natureza republicana do Estado, mas António de Oliveira Salazar, o seu mais duradouro chefe de Governo, abafou a “questão do regime”, que dividia a opinião conservadora, divisão que permitira a implantação e a sobrevivência da Primeira República. O Estado Novo não produziu antirrepublicanismo, embora perfilhasse alguns dos seus temas, como a crítica ao parlamentarismo, e preferisse uma república surda. O jornal *O Debate*, semanário da Causa Monárquica, procurava criticar as instituições republicanas, mas, por demérito próprio e mérito da censura administrativa prévia, não era brilhante nem acutilante.

Os católicos portugueses, tal como os franceses, oscilavam entre a sua fé e a da monarquia. Nos anos de 1930, o cardeal Cerejeira evitará também essa “questão do regime”, que dividira o catolicismo português e desautorizara os bispos.

Pode concluir-se que o antirrepublicanismo foi intenso, sobretudo nos países da Europa latina, no Brasil e na Argentina, mas não durou dois séculos. O seu fim ocorre com a Segunda Guerra Mundial, cujos vencedores integram repúblicas ou monarquias liberais e cujos derrotados agrupam os totalitarismos singularizantes, que se contavam entre os mais poderosos impulsionadores do antirrepublicanismo. Em Itália, a monarquia cai, em França, desaparece como ameaça estatal, e na Índia os rajás enfrentaram uma morte



a prazo, embora a monarquia subsista no Reino Unido, na Holanda, na Bélgica, nos países escandinavos, no Japão, na Tailândia, além de algumas monarquias árabes. Seria simplista atribuir o fim do antirrepublicanismo à derrota do totalitarismo nacional-socialista. Esse fim resulta do enfeixar de um conjunto de vetores a que devemos chamar secularização política. Enumeremos os principais: o aumento da instrução formal minava a durabilidade da governação heterónoma, o que facilitava a “república1”; excluídas as monarquias tradicionais contemporâneas, os países nascidos da descolonização raramente possuíam uma família real, facilitando a “república2”, o que mais acirrava o antirrepublicanismo estatal; na radiomensagem do Natal de 1944, o Papa Pio XII explicita a adesão do catolicismo à democracia, o que significava o fim da monarquia como regime preferencial para os católicos; a “república3” é facilitada pela multiplicação de organizações funcionais de cooperação internacional, como a União Internacional de Telecomunicações (1865), alargada a todas as funções estatais com as Nações Unidas (1945), organização cuja designação preter-republicana era a mesma da coligação vencedora da Segunda Guerra Mundial.

Bibliog.: BOUTHILLON, Fabrice, *L'illégitimité de la République*, Paris, Plon, 2005; CARLYLE, R. W., e CARLYLE, A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 2.ª impressão, vol. vi, Edinburgh/London, William Blackwood & Sons, 1950; CARREIRO, José Bruno, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, 2 vols., Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1948; CATROGA, Fernando, *Ensaio Republicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011; DENIS, Michel, “Que faire de la Révolution Française?”, in SIRINELLI, Jean-François (org.), *Histoire des Droites en France*, vol. 1, Paris, Gallimard, 2006,

pp. 13-88; FURET, François, e DENIS, Richet, *La Révolution Française*, Verviers, Marabout, 1979; HOOP, Jean-Marie d', “La France dans la Seconde Guerre Mondiale”, in DUBY, George (org.), *Histoire de la France*, Paris, Larousse, 1995, pp. 849ss.; HUGUENIN, François, *L'Action Française*, Paris, Perrin/Tempus, 2011; MARTINS, António Coimbra, *Ensaio Queirozianos*, Mem Martins, Europa-América, 1967; MATOS, Luís Salgado de, *O Estado de Ordens*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004; *Id.*, *Como Evitar Golpes Militares*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008; *Id.*, *A Separação do Estado e da Igreja*, Lisboa, Dom Quixote, 2011; MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, Lisboa, Quetzal, 2001; MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*; NORA, Pierre, “République”, in OZOUF, Mona (org.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 391-413; PIO IX, *Sílabo dos Erros*, 1864; PRÉLOT, Marcel, e LESCUYER, Georges, *Histoire des Idées Politiques*, 13.ª ed., Paris, Dalloz, 1997; PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idée Générale de la Révolution au XIX^e Siècle*, Paris, Garnier Frères Libraires, 1851; QUEIRÓS, Eça de, “Novos factores da política portuguesa”, *Revista de Portugal*, vol. II, abr. 1890, pp. 526-541; *Id.*, *Notas Contemporâneas*, Porto, Lello e Irmão, 1928; *Id.*, *A Capital*, introd. José Maria Eça de Queirós, 9.ª ed., Porto, Lello e Irmão, 1971; RIALS, Stéphane, “La contre-révolution”, in ORY, Pascal (org.), *Nouvelle Histoire des Idées Politiques*, nova ed. rev. e aum., Paris, Hachette, 1987; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, Libânio da Silva, 1925; SARDINHA, António, *Na Feira dos Mitos. Idéias & Factos*, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1926; *Id.*, *Purgatório das Ideias. Ensaio de Crítica*, Lisboa, Ferin, 1929; *Id.*, *Ao Ritmo da Ampulheta. Crítica & Doutrina*, 2.ª ed., Lisboa, QP, 1978; STERNHELL, Zeev, *Les Anti-Lumières Une Tradition du XVIII^e Siècle à la Guerre Froide*, ed. rev. e aum., Paris, Gallimard, 2010; VALETTE, Geneviève, e BOUILLON, Jacques, *Munich 1938*, Paris, Armand Colin, 1986; VERTOT, René Aubert, *Histoire des Révolutions de Portugal*, 4.ª ed. rev., Haia, Henri Scheurleer, 1734.



Antirrestauracionismo

Se o confronto com as noções filosóficas de restauracionismo e antirrestauracionismo, aplicadas à situação estatal gerada no 1.º de Dezembro de 1640, representa um irrecusável desafio, nem por isso invalida a necessidade de se produzir a história do conceito de restauração, condição prévia para evitar o pecado do anacronismo: nasceu ele no 1.º de Dezembro de 1640? Se nasceu depois, quando? Qual o entendimento dessa noção? Só então será legítimo começarmos a apor-lhe um “ismo”. Mas, nesse caso, teremos de perguntar se o restauracionismo era uma corrente doutrinal, e se a organização social em causa (a do séc. XVII) admitia doutrinas políticas abstratas e militantes, como os “ismos” dos sécs. XIX e XX. De que sentido se reveste esse “ismo” que nos é proposto? Em potência, há um “ismo” para cada nome próprio. Por isso, questiona-se a sua produtividade. A esta luz, examinaremos alguns comportamentos concretos, e, sem anacronismo, qualificá-los-emos de antirrestauracionistas ou não. Só assim poderemos verificar a eficácia do conceito e do seu oposto.

Qual o significado do termo “restauração” no séc. XVII?

Duarte Ribeiro de Macedo, numa obra sobre as causas da prosperidade de França e do declínio de Castela (1680), aplicava a palavra à restauração de Espanha graças à reconquista cristã. Rafael Bluteau indicou para a palavra o sentido de “restituição ao primeiro estado”, explicando com os exemplos “da fortuna”, “da saúde” e “do reino” (BLUTEAU, 1712-28), neste caso remetendo para

Salústio (*Regni Reparatio Plebi Sua Jura Restituere*). O duque de Bragança, aclamado Rei de Portugal, restituiu a independência política ao reino. Para António Caetano de Sousa, o duque foi o “valeroso autor da liberdade da Pátria” (SOUSA, 1740, 50). A situação é concreta e data do 1.º de Dezembro de 1640.

O termo “restauração” aparece no frontispício da obra *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal* (1642), atribuída a João Pinto Ribeiro. O autor, agente da casa de Bragança em Lisboa e um dos conjurados de 1640, defendia a tese de que nenhum reino podia ter, contra sua vontade, um rei estrangeiro. Mas a palavra “restauração” limita-se a surgir na epígrafe da obra e não será retomada no texto. Os próprios censores preferiram o termo “restituição”: o direito das gentes não podia ser violado, pelo que o reino devia ser devolvido ao seu senhor natural. Por sua vez, um deles, Francisco Brandão, foi também autor de um discurso intitulado *Discurso Gratulatorio sobre o Dia da Felice*

Aclamação de D. João IV, de Veloso Salgado (1864-1945).





Restituição, & Acclamação da Magestade del Rey D. Joam IV (1642). No ano seguinte, temos a publicação da *Restauração de Portugal Prodigiosa*, de Gregório de Almeida, para quem o destino profético de Portugal estava gravado nas sagradas escrituras, confirmado pela visão de D. Afonso Henriques e reafirmado através da “gloriosa restauração de Portugal pela aclamação e restituição dos seus reinos” a D. João IV (ALMEIDA, 1643, 1.^a pt.).

Ainda era cedo para alargar o conceito de restauração de forma a poder abranger um processo histórico de mais ampla dimensão temporal. Para o P.^c António Vieira, o termo tem o sentido de restauração da cidade (na *Carta Anua*, de 30 de setembro de 1626, referia-se à reconquista de São Salvador da Baía, que tinha sido ocupada pelos Holandeses em 1624) ou de restauração da Igreja (numa carta de 11 de abril de 1650, aludia ao destino profético de D. João IV). Na correspondência que mantém com o diplomata Duarte Ribeiro de Macedo entre 1671 e 1675, ambos referem a “restauração da Índia e da costa de África”, a “restauração do perdido” (na Índia pelas conquistas dos Holandeses), e a “restauração do Reino e suas conquistas”. No *Discurso sobre a Introdução das Artes* (1675), o diplomata considerava que sendo impossível voltar atrás, aos tempos de prosperidade, Portugal só tornaria a prosperar quando merecesse a ajuda divina, ou melhor, quando Deus “nos tiver escolhido por restauradores, como nos escolheu por descobridores ou conquistadores” (MACEDO, 1974, 183). Numa carta datada de 12 de maio de 1670, referia-se a uma restauração da economia portuguesa, ainda longe de acontecer, para o que aconselhava a promoção do trabalho, “fazer das pedras pão”, com o aproveitamento das matérias-primas existentes no país, o fomento manufatureiro, a fundação de compa-

nhas de comércio, e o desenvolvimento da Marinha Mercante nacional (FARIA, 2005, 335).

Dez anos depois da assinatura da paz luso-espanhola, o conde da Ericeira tinha já o distanciamento suficiente para considerar *Portugal Restaurado* (1679) como fruto de um processo histórico de afirmação e de consolidação da independência (1640-1668/1669), mas a palavra “restauração”, quase exclusiva desse conceito histórico, não aparecerá tão cedo. Em 1689, René de Vertot publicou a *Histoire de la Conjuración de Portugal*. O imenso sucesso obtido encorajou-o a ampliar a obra, que, em 1711, veio a lume com o título *Histoire des Révolutions de Portugal*. Na primeira versão, o termo “conjura” aplica-se apenas a um contexto em que a Coroa é restituída a um príncipe que é encarado como um herdeiro legítimo, enquanto na nova versão trata as várias mudanças políticas ocorridas na Monarquia Portuguesa, desde a morte de D. João III à deposição de D. Afonso VI, aplicando um dos sentidos que, de acordo com Bluteau, a palavra “revolução” tem nos sécs. XVII e XVIII: “revolução no Estado”, isto é, “mudança, nova forma de governo”.

No período das invasões francesas, temos referências à restauração do Porto e à restauração do Algarve (1809); após a Guerra Civil, também há referências à restauração de Portugal, que ocorreu graças a D. Pedro IV, duque de Bragança, conforme a legenda de uma gravura de Maurício Sendim (1839). O significado de “restauração”, nestes casos, é ainda o de regresso à forma anterior. Só na segunda metade do séc. XIX, reagindo à polémica provocada pelas propostas iberistas, é que o termo aparece diretamente colado aos acontecimentos do 1.º de Dezembro de 1640, como símbolo da independência nacional. Porém, antes de ter sido apropriado pelos historiadores, surgiu



primeiro em opúsculos, sermões, discursos e romances históricos (1868, 1876, 1879, 1919). Note-se que, mesmo Rebelo da Silva, que entrou no debate e reagiu com a publicação da *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (1859-71), se limitou a expressões como “revolução”, “aclamação” ou “separação”. Oliveira Martins (1879) preferiu o adjetivo “restaurado”. Pinheiro Chagas (1899-1909) aplicou o termo “restauração” ao contexto militar: usou a expressão para se referir à guerra da restauração, mas também à restauração de Pernambuco ou de Angola. Também é esse o sentido que Fortunato de Almeida lhe dá nos seus manuais escolares (1899), embora na *História de Portugal* (1922-29) se refira à Restauração como o movimento que se iniciou a 1 de dezembro de 1640. Temos, finalmente, um substantivo próprio. É legítimo escrevê-lo com letra maiúscula. Justificará o “ismo” que agora lhe juntamos e o “anti” que lhe antepomos?

Começemos pela análise das representações contemporâneas do acontecimento. Do ponto de vista da produção de literatura política – desde tratados teóricos a obras de carácter histórico, de gazetas informativas a panfletos justificativos, de panegíricos a peças de teatro ou poesias –, o período que podemos apelidar de Restauração foi uma época especialmente fecunda. Era necessário justificar a insurreição contra a dinastia de Habsburgo, tanto para convencer os Portugueses mais hesitantes, nomeadamente os nobres que se encontravam em Madrid, como para conseguir o apoio das potências inimigas de Espanha. Mas, se em Portugal os escritores favoráveis à restituição da Coroa a uma dinastia nacional são numerosos e de todos os quadrantes sociais, já no estrangeiro encontramos publicações contrárias, promovidas pela propaganda castelhana mesmo antes de

1640. Tratava-se de agir preventivamente, tal como fez o Beneditino João Carmuel Lobkowitz (1639) com o seu *Filipe o Prudente [...] Demonstrado Legítimo Rei de Portugal, Algarve, Índia, Brasil*, publicado em latim, ao qual António de Sousa de Macedo irá contrapor a *Lusitania Liberata ab Injusto Castellorum Domínio* (1645).

Pode considerar-se que as primeiras manifestações contra a Restauração ocorreram em Espanha. Efetivamente, quando, uma semana depois, a notícia de que o movimento do 1.º de Dezembro tinha sido vitorioso chegou a Madrid, a perturbação foi de tal ordem que se publicou uma lei que proibia, sob pena de morte, falar do que acontecera em Lisboa. Olivares qualificou o duque de Bragança como “bruto e irracional”, e renegou em público sua prima, D. Luísa de Gusmão, convertida em Rainha. Chamou os nobres portugueses com funções na corte de Madrid e a cada um pediu um parecer por escrito sobre os meios mais adequados para conduzir o reino sublevado novamente à obediência (VALLADARES, 1998, 45). Criou uma junta designada Inteligência Secreta, a quem confiou a tarefa de promover a contrarrevolução em Portugal, decretou um bloqueio económico contra os “rebeldes”, e avisou as potências europeias de que qualquer acordo com os Portugueses seria considerado uma afronta e teria pesadas consequências.

Para o Rei e para o Conselho de Estado espanhol, perder Portugal significava perder uma Monarquia inteira, um grande reino, domínios e riquezas, e a ilusão da inteireza política da geografia peninsular, e não apenas um pedaço maior ou menor de terra, como nas guerras da Flandres, da Catalunha ou de Itália. Havia a sensação de que seria quase impossível Espanha recuperar a sua grandeza. Tanto nas instruções aos embaixadores como através de



ações de propaganda na divulgação dos seus direitos dinásticos, Filipe IV tudo fez para tentar impedir que houvesse apoios à causa portuguesa e para divulgar as conspirações ou as simples dissidências ocorridas na corte de Lisboa. Durante o Congresso de Vestefália (1644-1648), os plenipotenciários espanhóis receberam ordens para se manterem inflexíveis na recusa em reconhecer os ministros enviados por Portugal, que, sem salvo-conduto espanhol, se limitaram a integrar o séquito dos Franceses ou dos Suecos. A mesma intransigência se repetirá nos Pirenéus, quando se negociou a paz franco-espanhola (1659). Nessa ocasião, circulou um manifesto em que Filipe IV proclamava vingança pelo mal que lhe tinham feito: o reino de Portugal tinha-lhe sido “usurpado” e o “pretendido rei de Portugal” tinha-se “tirado” da sua obediência para se fazer soberano (British Library, Manuscripts, Add. 15194, fl. 19). Depois da morte do Monarca (1665), o Governo de Madrid não deixou de fomentar intrigas e conspirações, mesmo após a assinatura da paz luso-espanhola (1668).

Em Portugal, a Restauração não foi aceite de forma unânime, e os seus opositores não tardaram a manifestar o seu descontentamento, exilando-se em Madrid ou conspirando contra o novo poder em Lisboa. Algumas hipóteses explicativas podem ser ponderadas, relacionando a mudança política com a situação privilegiada de que determinadas camadas sociais gozavam no seio do Império Espanhol. Mas não são de excluir as posições individuais e as rivalidades particulares. Fazia parte da diplomacia espanhola garantir os foros regionais; porém, ao favorecer o regionalismo e as autoridades locais, Espanha habituara grande número de senhores a uma quase perpétua falta de assistência régia. A larga autonomia de que gozavam entrava em choque com a

presença de um poder central mais próximo. Eventualmente, alguns poderiam sentir frustradas as suas expectativas, pelo facto de D. João IV ter mantido a maior parte das nomeações anteriores. Outros, ainda, viam prejudicados os seus negócios. São estas algumas das razões com as quais se tenta explicar as conspirações contra D. João IV, que envolveram membros do alto clero e da Inquisição, muito favorecidos pelos Monarcas espanhóis; da grande nobreza, receosa de se ver submetida a um dos seus, o duque de Bragança; e da endinheirada minoria de mercadores ligada ao tráfico com a Espanha, sobretudo *asentistas* cristãos-novos.

Poucos dias depois da aclamação de D. João IV e do juramento do príncipe herdeiro, D. Teodósio (Cortes de Lisboa, 28 de janeiro de 1641), vários fidalgos, nomeadamente o conde de Tarouca e os filhos do marquês de Montalvão, receosos de perderem os seus bens na eventualidade de uma derrota do duque de Bragança, fugiram para Espanha, juntando-se aos Portugueses que aí permaneceram após a Restauração. Foram recebidos pelas autoridades espanholas com grande pompa às portas de Madrid. O povo aplaudiu-os nas ruas e Filipe IV premiou-os com generosas (e calculistas) mercês. Em Portugal, a notícia provocou fortes tumultos populares. Chegou a temer-se uma guerra civil, que só traria vantagens aos Espanhóis. Publicaram-se editais a moderar os ânimos e os fugitivos foram sentenciados à revelia, de acordo com as sanções estabelecidas pelo alvará de 19 de dezembro de 1640, que impunha pena de morte e confisco de bens a quem passasse sem licença para Castela. Os cúmplices, em Portugal, foram todos presos. Em abril foram encarcerados nove partidários do Rei espanhol que tentavam fugir. Alguns militares e servidores do paço foram desterrados por suspeita de conspiração. Nos Açores,



Angra levou mais de um ano a capitular. No Norte de África, Ceuta permaneceu unida a Espanha e o conde de Sarzedas, governador de Tânger, não manifestou obediência à nova dinastia portuguesa. Acabou por ser deposto pelos moradores, em finais de 1643. Contudo, foi posteriormente perdoado por D. João IV.

A mais significativa de todas as conjuras contra o Rei restaurador foi a de 1641, que ainda não está totalmente esclarecida. Uma exaustiva e rigorosa investigação sobre fontes primárias mostra que o alegado envolvimento do marquês de Vila Real e do duque de Caminha, seu filho, é, no mínimo, controverso: por falta de móbil dos acusados; por haver uma demanda judicial ainda não resolvida sobre a sucessão que pendia na casa Vila Real (a passagem para Castela invalidaria as pretensões do marquês face ao rival D. Carlos de Noronha); e por haver motivos de interesse político (a casa Vila Real, com a Restauração, tornava-se na segunda maior do reino).

O conde da Ericeira atribui a conceção da trama ao arcebispo de Braga, que, “querendo pagar a El-Rei Católico os benefícios que havia recebido daquela coroa” (ERICEIRA, 1945, I, 297), teria explorado os ressentimentos do presumível representante de uma das casas mais ilustres e mais antigas da monarquia. O marquês sentir-se-ia ultrapassado nas honras por indivíduos muito abaixo da sua grandeza e queixara-se da ingratidão de D. João IV, o que teria atraído alguns cúmplices: D. Miguel de Noronha, 2.º duque de Caminha – o menos culpado de todos, pois, mesmo na época, demonstrou ser contrário à conjura, não a tendo denunciado por mero respeito filial –, o conde de Armamar, sobrinho do arcebispo, outros fidalgos da primeira nobreza do reino, o inquisidor geral, D. Francisco de Castro, o rico mercador

Pedro de Baeça, irmão do *asentista* Jorge da Paz, que operava em Madrid, outros negociantes de grosso trato (Diogo Rodrigo de Lisboa e Simão de Sousa Serão), funcionários municipais, oficiais da corte e magistrados. O plano para matar o Rei e restituir o reino a Castela era vasto e abrangia gente de vários quadrantes sociais. A ramificação da conspiração chegou ao contador da Fazenda, Luís Pereira de Barros. Este era próximo de Miguel de Vasconcelos, mas acabava de sair absolvido da prisão, pelo que foi o primeiro a delatar a conspiração, cujos rumores alcançaram também o conde de Vimioso, recém-chegado da campanha do Alentejo. Todos os acusados foram presos, nomeadamente Matias de Albuquerque, mais tarde perdoado, assim como muitos outros. D. João IV andava num “labirinto de ideias”, pelo que, segundo o conde da Ericeira, “era-lhe necessário não se fiar

Rei D. João IV (1604-1656).





de todos, nem mostrar que desconfiava de alguns dos seus vassallos, atenção de que muitas vezes lhe resultava seguir o parecer dos indiscretos por confidentes, outras dos mal afetos por entendidos” (*Id., Ibid.*, 293).

Alterou-se o povo e de nada serviram os pedidos de clemência e protestos de fidelidade face à necessidade de afirmação do poder por parte do Monarca. Aqueles que os juizes consideraram como os principais culpados foram sentenciados à morte e ao confisco de bens pelo “atrocíssimo crime de lesa-majestade de primeira cabeça” (*Id., Ibid.*, 317). As execuções realizaram-se no Rossio a 28 de agosto de 1641: quatro decapitações (marquês de Vila Real, duque de Caminha, conde de Armamar e D. Agostinho Manuel) e quatro enforcamentos (Pedro de Baeça, Belchior Correia da Franca, Diogo de Brito Nabo e Manuel Valente). O inquisidor geral esteve preso na torre de Belém, sendo solto em 1643. O arcebispo de Braga, encarcerado na torre de S. Julião, acabou por morrer aí. A importante casa de Vila Real foi incorporada na Coroa, dando origem à casa do Infantado.

Segundo D. Francisco Manuel de Melo, ao saber do processo e da execução, Filipe IV teria exclamado: “Agora sim, agora é que o duque de Bragança se fez rei!” (SILVA, 1869, IV, 406). A propaganda espanhola considerou-os heróis, “cuyo sangre dá testimonio de su fidelidade [cujo sangue dá testemunho da sua fidelidade]” (LOBKOWITZ, 1642, “Al que leyer”, [8, 9]). O contraditório surgiu quase de imediato (*Anticaramuel*, 1643), pela pena de um homem de negócios afeiçoado à causa portuguesa, o cristão-novo Manuel Fernandes de Vila-Real. Contudo, a sua dedicação a D. João IV não evitou que tivesse sido preso pela Inquisição, sob a acusação de judaizar. Saiu condenado à pena de morte no auto de

fé de 1 de dezembro de 1652, realizado na presença do Soberano. O inquisidor geral era ainda D. Francisco de Castro, a quem D. João IV perdoara o envolvimento na conspiração de 1641.

Por alegado crime de lesa-majestade foi também decapitado o secretário de Estado Francisco de Lucena (1643), embora sempre se tenha proclamado inocente. Acusavam-no de ser responsável pelo cativo do infante D. Duarte (entregue pelo Imperador aos Espanhóis) e de manter correspondência secreta com Castela (tentava a libertação do filho, preso em Espanha). Foi também executado o escrivão Domingos Leite Pereira (1647), acusado de tentar assassinar o Rei a soldo dos Espanhóis. Havia suspeitas de que um nome da Casa de Aveiro (o marquês de Porto Seguro, filho do 3.º duque), juntamente com o conde de Figueiró, estivesse ligado a esta tentativa de regicídio arquitetado para o dia da procissão do Corpo de Deus. Embora a suspeita não tivesse passado disso mesmo, a jovem dinastia brigantina não se dava por tranquila face às grandes casas senhoriais, que, tal como a de Bragança, também descendiam dos reis de Portugal. Se, por um lado, havia indícios de resistência ao novo regime por parte da duquesa de Aveiro, que evitou que os filhos participassem na aclamação de D. João IV, por outro, não será de excluir a hipótese de que ao Rei interessava tê-los do seu lado. Nas Cortes de 1653, tendo já falecido D. Teodósio, chegou a propor-se uma união entre as duas casas através do casamento do 4.º duque, D. Raimundo de Lencastre, com D. Catarina de Bragança, mas a ideia não teve seguimento. D. Raimundo acabou por deixar Portugal (1659) durante a regência de D. Luísa de Gusmão, dada a recusa sistemática da Rainha em conceder licença para o casamento, tanto ao



próprio duque como aos seus irmãos. Efetivamente, tal atitude punha em perigo a continuidade da casa, pois, sem o necessário consentimento régio, nenhuma ligação matrimonial seria legítima. Em Espanha, recebeu vários títulos, cargos e terras (duque de Maqueda, marquês de Montemaior e marquês de Elche, adiantado-mor do reino de Granada e alcaide-mor de Toledo) e foi nomeado general da Armada, tendo combatido nas costas de Portugal. Considerado desertor, foi decapitado em estátua sob acusação de crime de lesa-majestade, traição, rebelião e conspiração. A Casa de Aveiro foi incorporada na Coroa (1663), embora mais tarde tivesse sido devolvida a D. Pedro de Lencastre (5.º duque e inquisidor geral entre 1671 e 1673), para ser definitivamente extinta em 1759, na sequência da acusação ao 8.º duque de envolvimento no atentado a D. José.

A regência de D. Luísa de Gusmão também ficou marcada por outro episódio de traição, protagonizado desta vez por D. Fernão Teles de Faro, embaixador extraordinário nos Estados Gerais das Províncias Unidas com instruções para concluir as negociações de paz após a derrota e posterior retirada dos Holandeses do Brasil. Abandonou a embaixada e passou para o lado espanhol quando se tornou claro que a questão portuguesa não seria incluída no Congresso dos Pirenéus. Filipe IV concedeu-lhe o título de conde de Arada, na Flandres. Acusado de crime de lesa-majestade, foi condenado à morte vil por garrote, ao confisco de bens e à declaração de infâmia para os seus descendentes. A execução foi feita em estátua e a representação do seu corpo foi puxada por cavalos e arrastada pelas ruas (agosto de 1659). O conde da Ericeira dá-o como agente duplo, e na Europa circulou – em castelhano, francês e neerlandês – um manifesto justificativo da atitude do em-

baixador e um antimanifesto – em castelhano e francês – que o acusava de agir como espião a soldo de Filipe IV.

Mesmo depois de assinada a paz com Espanha, os atentados, as intrigas e as conspirações não deixaram de constituir um perigo para a segurança da Restauração. O acontecimento mais grave terá sido uma conjura contra o príncipe regente e futuro D. Pedro II, descoberta em finais de setembro de 1673. O plano era vasto e complexo, embora não esteja totalmente esclarecido. Pretenderiam o apoio de Inglaterra para libertar D. Afonso VI, preso em Angra; em troca, teriam prometido a cedência das ilhas ou outras terras na Índia, em África e na América. A ideia seria casar o Rei de Portugal com a Rainha viúva de Castela e D. João José de Áustria com a filha bastarda de D. João IV (a infanta D. Maria, recolhida no mosteiro de Carnide). Mas parece que

Rei Filipe IV (1605-1665).





os conspiradores não se entendiam. Uma das fações queria a morte da família de D. Pedro, outra contentava-se com a prisão e entrega dos príncipes e da sua filha ao Governo de Madrid. Descoberta a trama, que contava com o apoio do embaixador espanhol, foram presos cerca de 40 conjurados, entre os quais se contavam fidalgos, letrados e gente de menor condição social. Os principais cabecilhas foram condenados à morte e executados publicamente no Rossio em maio de 1674: decapitação para os fidalgos Fernão de Mascarenhas, João de Melo, Gaspar Maldonado e seu filho; enforcamento para António Parajos Cachopim, José Pessanha Pereira e Diogo de Lemos; e decapitação em effigie para Francisco de Mendonça Furtado, que conseguiu fugir para Espanha, onde foi agraciado com o título de marquês de Frexenal. Contudo, como judiciosamente observou Alexandre da Paixão (1662-1680), “na forma da culpa não há certeza, porque tudo são inferências de algumas circunstâncias, em que redundo o segredo que se observa nos ministros” (PAIXÃO, 1939, 101-102).

Poderemos ainda encarar como oposição à Restauração a ideia de casar a única filha de D. Pedro, jurada princesa herdeira (Cortes de Lisboa, 1674), com Carlos II de Espanha? Os argumentos foram pouco convincentes e, além do nuncio quase não granjearam adeptos na corte de Lisboa. Embora, após a paz de 1668, os Espanhóis tenham levado mais de 15 anos a retirar as armas de Portugal da sua heráldica, podemos considerar que, à medida que a nova dinastia se foi consolidando e que as relações com o país vizinho se estabilizaram, os movimentos conspirativos a favor de uma união política abrandaram ou chegaram mesmo a desaparecer. Talvez esta segurança explique a tendência da diplomacia joanina para retomar a prática de um bom

entendimento com os vizinhos, tal como se verificou nos últimos reinados de Avis. Depois de um período de interrupção das relações diplomáticas entre os dois Estados peninsulares, devido ao envolvimento de Portugal, ao lado das potências marítimas, na Guerra de Sucessão de Espanha, estabeleceu-se uma nova aliança dinástica (1729), selada pelo duplo casamento dos príncipes portugueses (D. José e D. Maria Bárbara) com os infantes de Espanha (D. Mariana Vitória e D. Fernando). D. Maria I (1785) imitou a opção do avô (casamentos de D. João com D. Carlota Joaquina e de D. Mariana Vitória com D. Gabriel). Também D. João VI foi a Espanha buscar casamento para três das suas filhas, uma delas (D. Maria Isabel) com o próprio Rei Fernando VII (1816).

Os movimentos ideológicos e as alterações políticas internacionais de finais do séc. XVIII despertam novamente a ideia de uma união peninsular, que depois se dividiu em duas correntes bem distintas: uma, na linha dos interesses dinásticos tradicionais; outra, virada para um ideário progressista e republicano. No primeiro caso, temos: a proposta de D. Carlota Joaquina como regente de Espanha, apresentada nas Cortes de Cádiz (1812); o conceito de uma nova união com D. Pedro (IV), que junta três Coroas (Portugal, Brasil e Espanha); e a sugestão de um casamento entre os herdeiros de Espanha e de Portugal (D. Isabel II e D. Pedro V). Na segunda metade do séc. XIX, a ideia de uma união de tipo monárquico era apoiada pelos liberais progressistas, que desejavam realizar a integração ibérica sob a monarquia liberal constitucional.

Do ponto de vista do liberalismo, encontramos soluções de tipo federalista, nomeadamente no *Aviso al Pueblo Español* (1792), do afrancesado Marchena, em alguns dos jornais publicados em Londres, como em *O Campeão Português*,



e em certas organizações secretas peninsulares. Também o círculo do Club Ibérico de Paris, dos Portugueses e Espanhóis emigrados, influenciado pela revolução de 1848, advogava uma federação ibérica republicana. A ideia de uma ligação entre Portugal e Espanha apareceu na *Revista Militar* espanhola (abril de 1849) e foi transcrita na sua congénere portuguesa em julho desse ano. O republicano Henriques Nogueira defendeu a federação dos povos da península nos seus *Estudos sobre a Reforma em Portugal* (1850) e na *Revista del Médio Dia* advogava a mesma proposta. Em 1852, apareceu a primeira edição de um panfleto da autoria de Sinibaldo de Más, *Ibéria*, acompanhada de um prefácio do jornalista e lente da Escola Politécnica de Lisboa, José Maria Latino Coelho. Defendiam o princípio da superioridade de organizações políticas mais vastas do que as nações, o que traria a redução dos encargos dos povos, e, conseqüentemente, a diminuição dos impostos. Supondo ser difícil conseguir para toda a Europa uma situação unificada, a que se atribuíam grandes vantagens, propunha-se que fosse a península Ibérica a aproximar-se dessa desejável unidade, pois tinha mais condições do que a própria Itália para formar uma só nação. A separação de Portugal e Espanha (1640) era vista como uma verdadeira calamidade, e como o acontecimento de onde provinha um “reino raquíutico rodeado de grandes nações”, que “sem grandes forças contra o golpe de mão que a Espanha intente e por conseguinte sempre temeroso dela, tem tido que lançar-se nos braços da Inglaterra” (SANS, 1853, 12). As inúmeras razões de ordem económica invocadas para a ligação de Portugal a Espanha concluíam que seria ótimo para um Português fazer parte de uma nação seis vezes maior. A proposta era formar uma sociedade

que fosse responsável por fazer a propaganda desta ideia: a Ibéria.

A união deveria ser pacífica. O ponto de partida do catalão Sinibaldo de Más era o conceito de progresso, nomeadamente o progresso material das comunicações, que o fontismo também defendia, pretendendo ligar o progressismo português ao seu congénere espanhol. Achava ele que os pequenos Estados se deviam fundir com as grandes nações com quem tinham certas afinidades de origem, raça, linguagem e tradições históricas, no sentido de se evoluir para a constituição de uma verdadeira humanidade. Os jornais *O Progresso* (1854-56), *O Leiriense* (1854) e a *Revista Peninsular* (1855-56) apresentaram com insistência esse ideário em artigos assinados por José de Torres, Henriques Nogueira, Latino Coelho, Lopes de Mendonça e Amorim Viana. Fundada por Carlos José Caldeira (que conheceu Sinibaldo de Más em Macau e era proprietário de uma tipografia), a *Revista Peninsular* pretendia contribuir para um conhecimento mútuo de ambos os países, embora alguns dos colaboradores não manifestassem grande simpatia pela ideia ibérica (como era o caso de Alexandre Herculano).

A polémica não tardou. O órgão miguelista *A Nação* reagiu violentamente contra esse tipo de propostas, assim como o político progressista e católico José Maria Casal Ribeiro e o jornal *A Imprensa*, de que Rebelo da Silva era redator principal. Este não só atacou energicamente a ideia em si mesma como chamou a atenção para a necessidade de a analisar também em termos históricos, concluindo por uma incontestável vivência nacional anti-iberista. A sua *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (1859-71), patrocinada por D. Pedro V, correspondia a uma necessidade cultural e pública. A experiência desses séculos não devia ser omitida da memória nacional sob o pretexto de o regime



político ser absolutista. Apresenta-se a perda da independência não como uma solução, mas sim como um fenômeno de decadência e de ausência de elites competentes, enquanto a Restauração é patenteada como uma temeridade feliz.

Igualmente reagindo às ideias iberistas, formou-se a Associação Nacional 1.º de Dezembro de 1640, com estatutos aprovados pelo Ministério do Reino a 1 de dezembro de 1869. Em manifesto, a comissão fundadora (1861) defendia a comemoração anual do 1.º de Dezembro e a construção de um monumento em homenagem aos restauradores. Inaugurado em 1886, e erguido graças a uma subscrição pública, a obra testemunha a rejeição nacional das ideias ditas antirrestauracionistas. Data dessa época o hino *1640 ou a Restauração de Portugal*, de Eugénio R. Monteiro de Almeida, que sugere já uma relação direta entre o termo e a situação concreta e decisiva, havendo uma colagem da palavra a uma data específica.

Oliveira Martins considerou a comemoração do 1.º de Dezembro uma “invenção”, um “espetáculo ridículo da fanfarronice mais disparatada”, e um pretexto para “discursos apopléticos de uma retórica plebeia” (MARTINS, 1979, 297). Na sua *História da Civilização Ibérica* (1879) tinha ignorado as diferenças culturais, encontrando nos Lusíadas “clara e perfeitamente definida a essência do génio peninsular”. A tese fundamental é a de que “a constituição de Espanha é toda de espanhóis [...]. Um só corpo animado por um mesmo espírito”, cuja decadência se pode resumir em três palavras “individualismo, jesuitismo e conquistas” (MARTINS, 1984, 247), conforme Antero de Quental defendeu em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (1871). Mas, no fundo, o que Oliveira Martins advogava para as duas Monarquias peninsulares era o regresso à tradição de Avis: uma po-

lítica de cooperação despida de esperanças recíprocas de absorção pelo processo das ultrapassadas alianças matrimoniais dinásticas.

António Sardinha propôs que se substituíssem os conceitos negativistas através dos quais se apreciava a história dos dois países peninsulares, defendendo o hispanismo como fórmula de aproximação de duas pátrias unidas pelo “sentido exato da sua admirável alma criadora” (SARDINHA, 1924, 320). Citando um dos artigos de Oliveira Martins em *O Paiz* – “união de pensamento e de ação, independência de governo; eis a nosso ver, a fórmula atual, sensata e prática de iberismo” –, considerava que essa ideia coincidia com o seu próprio conceito de “peninsularismo”, que defendia uma aliança, mas nunca uma incorporação (*Id.*, *Ibid.*, 77). Concordou com a leitura proposta dos Lusíadas – o “testamento de Espanha” (*Id.*, *Ibid.*, XIV) –, advertindo que “espanha” derivava do romano “hispania”, que então traduzia não apenas uma significação geográfica mas também um estado de consciência coletiva. Encarava uma reciprocidade de responsabilidades – “se existiu um *perigo espanhol* para Portugal, existiu igualmente para Castela um *perigo português*” (*Id.*, *Ibid.*, VII) – devido ao sonho de grandeza imperialista de ambas as nações. Porém, considerava que os Espanhóis eram os mais prejudicados com a Restauração. Não puderam resistir à reação europeia contra a política tradicional dos Áustrias, enquanto Portugal, sem poder naval que ajudasse a manter a integridade, já bastante abalada, do seu vasto Império, se viu obrigado a negociar novas alianças adversas “ao decoro e à conveniência da Península” (*Id.*, *Ibid.*, 66). Negou o iberismo – “aventasma inconsistente [...] saído dos conventículos maçónicos da Revolução” (*Id.*, *Ibid.*, 64) – como doutrina unitarista a cada



passo desmentida pela geografia e pela história, e a ideologia arcaica que impossibilitava a aproximação de Portugal e Espanha, condição imprescindível para o seu desejado ressurgimento. A alternativa seria o peninsularismo – expressão de “solidariedade afetuosa [...], uma indicação constante da mesma Geografia e da mesma História” (*Id., Ibid.*, 23) –, para que através de uma aliança peninsular se pudesse restaurar o sentido perdido da antiga unidade hispânica.

Encontram-se ideias iberistas e federalistas em pensadores portugueses (Teófilo Braga, Sampaio Bruno e, pouco mais tarde, Ana de Castro Osório) e espanhóis (Miguel de Unamuno, Ignasi Ribera i Rovira e Joan Maragall). Mais recentemente, estes ideais aparecem em Miguel Torga, Fernando Lopes-Graça e José Saramago. Mas existirá nestes pensadores a noção de antirrestauracionismo? A pergunta a fazer às novas gerações é sobre a Restauração como conceito histórico. Conhecem-no? Que sentido lhe atribuem? O que representa a história da pátria na sua formação humana e nas suas opções como cidadãos? A jovem República tinha proclamado a data da Restauração como feriado nacional, determinando que fosse solenizado como Festa da Bandeira Nacional (*Diário do Governo*, 24 nov. 1910). O facto de ter sido extinto praticamente um século depois (lei n.º 23/2012, de 25 de junho, art. 234), juntamente com outros três feriados, evidencia a reduzida importância que o poder político atribuiu ao significado nacional da data. Este acontecimento levou a vários protestos, nomeadamente da Sociedade Histórica da Independência de Portugal, abaixo-assinados e petições, bem como à formação do Movimento 1.º de Dezembro, liderado por José Ribeiro e Castro, todos empenhados na reposição da festa patriótica, como de facto veio a acontecer

(lei n.º 8/2016, de 1 de abril). Celebrar a Restauração será uma forma simbólica de afirmar a nacionalidade, mas a sua capacidade mobilizadora fica em aberto.

Bibliog.: **manuscrita:** British Library, Manuscripts, Add. 15194, 4 nov. 1658, fl. 19; **impresa:** ALMEIDA, Fortunato de, *História de Portugal*, Coimbra, Imprensa Académica, 1899; *Id.*, *Curso de História de Portugal*, 6.ª ed., Coimbra, F. de Almeida, 1919; *Id.*, *História de Portugal*, 6 vols., Coimbra, F. de Almeida, 1922-29; ALMEIDA, Gregório de, *Restauração de Portugal Prodígiosa*, Lisboa, ed. António Alvarez, 1643; ÁLVAREZ, Fernando Bouza, *Portugal no Tempo dos Filipes. Política, Cultura, Representações (1580-1668)*, Lisboa, Cosmos, 2000; ANDRADE, Luís Oliveira, e TORGAL, Luís Reis, *Ferriados em Portugal. Tempos de Memória e de Sociabilidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2012; AZEVEDO, J. Lúcio de, *Épocas de Portugal Económico*, Lisboa, Livraria Clássica, 1929; BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário Português e Latino*, 10 vols., Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-28; BOCAGE, Carlos Roma du, *Subsídios para o Estudo das Relações Exteriores de Portugal em Seguida à Restauração. 1640-1649*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1916; BRANCO, Francisco R. de Oliveira Castello, *Os Homens de 1640 ou a Restauração de Portugal*, Lisboa, Typ. da Bibliotheca Universal, 1879; BRAZÃO, Eduardo, *A Restauração: Relações Diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668*, Lisboa, Bertrand, 1939; CATROGA, Fernando, “Nacionalistas e iberistas”, in MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, vol. v, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993; CHAGAS, Manuel Pinheiro, *História Alegre de Portugal*, 4.ª ed., Lisboa, Imprensa Literária Universal, 1880; *Id.*, *História de Portugal: Popular e Ilustrada*, 3.ª ed., 14 vols., Lisboa, Empresa da História de Portugal, 1899-1909; COSTA, Leonor Freire, e CUNHA, Mafalda Soares, *D. João IV*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006; ERICEIRA, Conde da, *História de Portugal Restaurado*, 4 vols., Porto, Civilização, 1945; FARIA, Ana M. H. Leal de, *Duarte Ribeiro de Macedo. Um Diplomata Moderno. 1618-1680*, Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2005; FERRÃO, António, *A Restauração de 1640: como Se Perdeu e Se Reconquistou a Independência (1580-1668)*,



Lisboa, Tip. Empresa Diário de Notícias, 1919; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. 1, 5 vols., Lisboa, Círculo de Letores, 2013; IRI-BARNE, Manuel Fraga, *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la Diplomacia de Su Época*, Madrid, Artes Gráficas Arges, 1956; LOBKOWITZ, Juan Caramuel, *Philippus Prudens Caroli V. Imp. Filius Lusitaniae Algarbiae, Indiae, Brasiliae Legitimus Rex Demonstratus*, Antuerpiae, Officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1639; *Id.*, *Respuesta al Manifiesto del Reyno de Portvgal*, Amberes, Officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1642; LOURENÇO, M. Paula Marçal, *D. Pedro II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; MACEDO, António de Sousa de, *Lusitania Liberata ab Injusto Castellorum Dominio: Restituta Legitimo Principi, Serenissimo Joanni IV*, Londini, Officina Richardi Heron, 1645; MACEDO, Duarte Ribeiro de, “Sobre a introdução das artes”, in SÉRGIO, António, *Antologia dos Economistas Portugueses*, Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 167-229; *Id.*, “Verdadeiras causas da prosperidade da Monarquia de França e declinassão da de Castella”, *Negócios Estrangeiros*, n.º 17, mar. 2010, pp. 120-138; MARTINS, Oliveira, *História de Portugal*, 17.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1977; *Id.*, *Portugal Contemporâneo*, 8.ª ed., vol. II, Lisboa, Guimarães Editores, 1979; *Id.*, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Guimarães & C.a, 1984; MELO, Francisco Manuel de, *Manifiesto de Portugal*, Lisboa, Pablo Craesbeeck, 1647; *Id.*, *Declaracion, Que por el Reyno de Portugal Ofrece el Doctor Geronymo de Santa Cruz a Todos los Reynos, y Provincias de Europa, contra las Calumnias Publicadas de Sus Émulos*, Lisboa, Antonio Craesbeeck y Mello, 1663; *Id.*, *Tácito Portuguez. Vida e Morte, Dittos e Feytos de el-Rei Dom João IV*, pref. Raul Rêgo, Lisboa, Sá da Costa, 1995; MENDES, Fernando, *A Dynastia de Bragança: Historia de Portugal desde a Restauração de 1640 ate aos Recentes Acontecimentos Politicos*, Lisboa, ed. João Romano Torres, 1910; *No Pretendo Justificar à Don Fernando Tellez de Faro, Colónia*, 6 jun. 1659; PAIXÃO, Alexandre da, *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna (1662-1680)*, vol. III, Porto, Companhia Editora do Minho, 1938-39; PERES, Damião (dir.), *História de Portugal*, vol. VI, Barcelos, Portucalense, 1934; *Raisons pourquoy Dom Fernando Telles de Faro, Ambassadeur Extraordinaire de Portugal aupres les Estats Generaux des Provinces Unies S’Est*

Retiré de la Haye, et Pris le Parti d’Espagne. Trauits de la Langue Castillane en François. 1659, Cologne, 6 jun. 1659; *A Restauração de Portugal no 1º de Dezembro de 1640*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1868; RIBEIRO, João Pinto, *Uzurpação, Retenção e Restauração de Portugal*, Lisboa, Officina de Lourenço de Anveres, 1642; *Id.*, *Anatomia delli Regni di Spagna nella Quale Si Dimostra l’Origine del Dominio la Dilatatione delli Stati la Successione delle Linee de Suoie con la Distintione della Corona di Portogallo da Quelle di Leone, e di Castiglia*, Lisboa, Sancio Beltrando, 1646; SANS, Sinibaldo de Más y, *A Iberia: Memoria em que Se Provam as Vantagens Politicas, Economicas e Sociaes da União das Duas Monarchias Peninsulares em Uma Só Nação*, 2.ª ed., Lisboa, Typ. Universal, 1853; SARDINHA, António, *A Aliança Peninsular. Antecedentes e Possibilidades*, Porto, Civilização Editora, 1924; SCHAUB, Jean-Frédéric, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; SEPÚLVEDA, Cristóvão Aires de Magalhães, *Um Capitulo da Guerra da Restauração. Conde de Schomberg em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897; SERRANO, Joaquim da Silva, *Discurso em Applauso à Gloriosa Restauração de Portugal em 1640 Prêgado na Sé Cathedral de Lisboa*, Lisboa, Typ. Universal, 1876; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, 2.ª ed., vol. V, Lisboa, Verbo, 1982; SILVA, Rebelo da, *História de Portugal. Séculos XVII e XVIII*, t. IV, Lisboa, Imprensa Nacional, 1869; SOUSA, António Caetano de, *História Genealógica da Caza Real Portuguesa*, t. VII, Lisboa Ocidental, Officina Sylviana, 1740; TORRAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 2 vols., Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981; VALLADARES, Rafael, *La Rebelión de Portugal. 1640-1680*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998; VERTOT, René Aubert, *Histoire des Révolutions de Portugal*, 4.ª ed., Haia, Antoine van Dole, 1734; VILLA-REAL, Manuel Fernandes de, *Anticaramuel, o Defença del Manifiesto del Reyno de Portugal*, Paris, Officina Michel Blageart, 1643; WAGNER, Mafalda de Noronha, *A Casa de Vila Real e a Conspiração de 1641 contra D. João IV*, Lisboa, Colibri, 2007; XAVIER, Ângela Barreto, e CARDIM, Pedro, *D. Afonso VI*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.



Antirromantismo

Período literário não pouco complexo, porque assaz heterogêneo, o romantismo, cujas manifestações estético-literárias e ideológico-culturais remontam ao séc. XVIII, despontou e difundiu-se de modo diverso pela Europa. Até porque, como muito bem assinala Umberto Eco, “‘Romantismo’ é um termo que não designa tanto um período histórico ou um movimento artístico preciso, mas antes um conjunto de caracteres, de atitudes e de sentimentos, cujas peculiaridades residem na sua natureza específica e, sobretudo, nas suas relações originais” (ECO, 2003, 299).

Em todo o caso, existem evidentemente fatores de natureza socio-histórica essenciais para se perceber a irrupção e a disseminação do imaginário romântico nas suas diversas latitudes e nos seus múltiplos registos. É seguramente o caso, no plano político-militar, das guerras que se seguiram à proclamação dos ideais da Revolução Francesa. Após o Império, com a ascensão e a queda de Bonaparte, que, em nome de uma pretensa unidade republicana, devastou a Europa, a rutura com o passado afigurou-se inevitável. E isto, logo à partida, porque, inspirados na filosofia das Luzes, os jacobinos não pestanejaram na hora de ratificarem, em nome da liberdade, o óbito do Antigo Regime. Napoleão, é certo, reprimiu essa mesma liberdade; porém, em compensação, não deixou de conferir forma real a muitas das pretensões enunciadas pela Revolução; mais: concretizou um trajeto pessoal fulgurante, aquele pelo qual, bem do gosto do individualismo romântico, se

tornou, não sofre dúvida, um modelo prodigioso (que no plano literário, em *Le Rouge et le Noir*, um Julien Sorel tentará decalcar, entre outros) de quanto pode atingir a ambição infinita num indivíduo pautado pelo selo da genialidade.

Como se percebe sem custo, os acontecimentos sociopolíticos por que passou a Europa em finais de Oitocentos contribuíram decisivamente para que a literatura clássica (intelectual, racional, equilibrada) sofresse uma crise letal. Os preceitos advogados pelo cânone clássico não se coadunam, com efeito, mais com o cataclismo de episódios que varrem a Europa e que são indicativos de uma ordem nova desajustada da razão e de um entendimento mecanicista da realidade e das coisas. São ilustrativos de uma declarada rejeição, como diria Vítor Manuel de Aguiar e Silva, “de uma conceção burguesa, capitalista, utilitarista e instrumental da vida económica e da organização social, bem como da conceção a-histórica, atemporal e atópica da cultura e das artes”. Ou seja: “o Romantismo elabora [em contrapartida] uma conceção organicista do mundo, da natureza e da sociedade, enraizada em ideias filosóficas e religiosas de matriz platónica e neoplatónica, inspirada em formas de religiosidade panteística e em ideais mágico-religiosos” (SILVA, 1997, 490).

Como quer que seja, é sempre de notar que embora a mutação de mentalidades conducente ao romantismo não se fizesse, como é claro, sem decisivas mudanças históricas e sociopolíticas, como foi o caso das guerras napoleónicas, não é menos seguro o facto de a singularidade (histórico-cultural) de cada nação ter feito com que o romantismo fosse absorvido de um modo particular nas suas diversas modalidades estético-expressivas e ideológico-doutrinárias. O que diz bem do romantismo enquanto manifestação



avessa a qualquer horizonte de homogeneidade cultural.

Assim, sacrificada por impiedosas guerras religiosas e desprovida de uma cultura clássica tão acentuada como noutras coordenadas sociogeográficas, pode dizer-se que a Alemanha, até certo ponto, não foi tão sensível, ao inverso do que sucedeu noutras paragens, à formação renascentista. Em contrapartida, é de referir o facto nada despidendo de os ideais da Revolução Francesa, em virtude do antinapoleonismo germânico, não se terem sedimentado com particular ênfase no espírito alemão. Todavia, isso não significa que o romantismo não se tenha incisivamente incrustado na pátria de Goethe, como é evidente. Não apenas por o país ter escapado aos espartilhos mais cerrados do formalismo classicista, mas também (e talvez sobretudo) pelo forte sentimento de liberdade, em diapasão com o sentimento de exaltação da grandeza épica das origens, que se foi disseminando. Antes da violenta explosão emocional dos jovens *Stürmer und Dränger* (“Tempestuosos e Impetuosos”), autores como Herder, Lessing, Schiller, Haller, Klopstock, Gessner ou Novalis, com *Hymnes an die Nacht* (1800), e, sem dúvida, o mais conceituado de todos, Goethe, que no ano de 1774 publica *Die Leiden der Jungen Werther*, manifestavam já um notório repúdio pelo modelo clássico.

No tocante à Inglaterra, boa porção do impacto do romantismo deveu-se indubitavelmente aos autores do pré-romantismo inglês durante a chamada *age of sensibility*: Thomson, Richardson, Gray, Ossian e Young, este último, muito emblematicamente, com a obra *The Complaint, or Night-Thoughts on Life, Death and Immortality* (1742-1745). O triunfo da burguesia sobre uma nobreza cada vez mais decadente, mas igualmente o apego a mitologias nórdicas contrapostas às greco-latinas, a

ênfase no sentimento de liberdade, reforçado pela condição insular do território, sem esquecer a forte ligação dos Ingleses às tradições, foram tudo condicionantes decisivas para a implementação de um nítido espírito romântico.

Em França, a novidade romântica, pré-anunciada por uma primeira geração de sensíveis e melancólicos (Marivaux, Des-touches, La Chaussée e, na segunda metade do séc. xvii, Diderot, Abbé Prévost e o incontornável Rousseau), cuja linguagem da *sensiblerie* será prolongada (tal como a evocação de certos quadros e *topoi*) pela literatura romântica, fez-se igualmente sentir com vigor. E não é possível negar que, com o *Génie du Christianisme*, de Chateaubriand, se operará, em definitivo, o triunfo do romantismo a partir de 1802.

Quanto a Portugal, o romantismo, na sua génese, não é explicável fora da órbita das lutas civis envolvendo miguelistas e liberais, desde logo por muitos partidários de D. Pedro se terem visto forçados ao exílio, o que possibilitou a dois deles, Alexandre Herculano e Almeida Garrett, longe da pátria (em França e em Inglaterra), lançarem as bases de uma nova literatura: aquela pela qual, na senda de escritores como W. Scott e Byron, se privilegiaria doravante o nacional e o popular. Convirá não esquecer que já circulavam razoavelmente, antes disso, textos pré-românticos e românticos de autores ingleses e alemães. Contudo, terá sido a publicação, em 1825, do poema *Camões*, de Garrett, o termo *a quo* da cronologia do romantismo no nosso país – embora se possa, em boa verdade, também fixar o início do romantismo em 1836, data correspondente à publicação de *A Voz do Profeta*, de Alexandre Herculano. Para além disso, fatores como a desaceleração das lutas liberais, a reforma do teatro português empreendida por Garrett (com a qual surgiu um repertório dramático



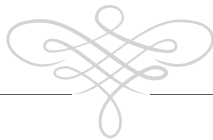
nacional inspirado no drama romântico) e a proliferação de um assinalável conjunto de revistas apostadas em propalarem os novos valores estéticos (*Panorama, Ramalhete, Revista Literária, Revista Estrangeira, Universo Pitoresco, O Mosaico, Museu Pitoresco, Revista Universal Lisbonense*) contribuíram determinantemente para a rápida sedimentação do ideário romântico.

Como seria de esperar, o romantismo não deixou de engendrar um *homo romanticus*. *Homo romanticus* configurado substancialmente por um combate sem tréguas, colocado sob a égide do anticlasicismo, pelo resgate de uma mentalidade que podemos, com Isaiah Berlin, definir assim: “o sofrimento era mais nobre do que o prazer, o fracasso era preferível ao sucesso mundano, que continha em si algo de vil e oportunista e que só podia ser obtido à custa do atreçoamento da própria integridade, independência, da chama interior, da visão ideal e íntima” (BERLIN, 1999, 336). Consequentemente, deu-se uma nova maneira de ver e de pensar o mundo, que já se não confundia com aquela através qual a salvação do homem assentaria na fé do conhecimento racional e científico, na prosperidade comercial e econômica, e na tranquilidade social (nas instituições, nas leis, nos costumes e nas conveniências). Para os românticos, tudo isto são critérios que aferem limitações inaceitáveis. O esforço romântico vai no sentido de harmonizar um ideal que subscreve a repugnância pelo emparcelamento social e a hipertrofia do eu. O eu pelo qual se privilegiam a fluência da imaginação e da sensibilidade, e que se caracteriza por pender para um assombroso pessimismo, aspirando, indefinível e vagamente, ao infinito. Numa palavra, exprime-se uma visão do mundo cuja força histórica se reconhece na ênfase dada à livre expressão dos sentimentos. Como observa, com inteira justeza, Lilian

Furst: “Aqui surge a distinção entre o sentimentalismo dos meados do séc. XVIII e aquele dos românticos: enquanto o primeiro foi largamente generalizado a um conjunto definido de respostas, o último foi – ou visa ser – essencialmente *peçoal*, emergindo da experiência numa confissão autobiográfica” (FURST, 1972, 219). Ou, como diria Michel Meyer, “o romantismo torna-se uma espécie de universalismo do sentimento, mas também da afirmação de si; o que permitiu que se dissesse que Nietzsche, por exemplo, devia vir do romantismo” (MEYER, 1994, 234). E tornar-se “universalismo do sentimento” é, acima de tudo, começar por romper, em instância literária, com as práticas literárias precedentes de matriz neoclássica – radicadas no culto da razão, do equilíbrio e da contenção, na disciplina formal, tudo a bem de uma expressividade fundada na clareza e na ordenação; como dizia, em fórmula lapidar, Boileau-Despréaux: “O que se concebe bem enuncia-se claramente e as palavras para dizê-lo aparecem facilmente” (BOILEAU-DESPRÉAUX, 1815, 6).

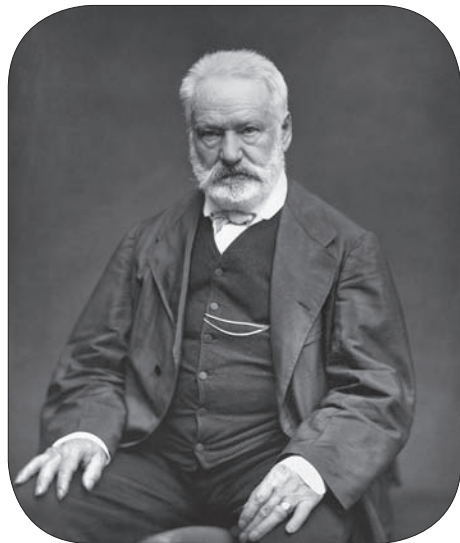
Não é possível, por isso, não aceitar o romantismo enquanto poderosa estética ao serviço da expressão amorosa. Foi, não se duvide, por intermédio dessa expressão do amor que, historicamente, o romantismo reprimiu o racionalismo iluminista. Só que se trata, na verdade, de um amor abstrato e desmesurado, querendo isto significar, tomando de empréstimo palavras de Louis Maigrón, o seguinte: “Chegámos muito rapidamente ao desejo em si mesmo, independentemente de qualquer objeto específico ao qual ele se pudesse aplicar” (MAIGRON, 1910, 263).

Convém também esclarecer o facto de a cosmovisão romântica do amor se afigurar indissociável de uma consciência (romântica) radicada na busca de uma unidade primordial com o absoluto.



Por outras palavras, amar não raro se confunde com um irreprimível desejo de infinito. Eis, nas *Contemplations*, as palavras de Victor Hugo: “a existência humana saída do enigma do nascimento e conduzida ao enigma da morte. O espírito que anda de luz em luz, deixando atrás de si a juventude, o amor, a ilusão, a luta, o desespero, e que para perturbado à beira do infinito” (HUGO, 2002, 249). Lamartine, para quem o infinito se confunde com Deus (veja-se “L’infini des cieux”, *Harmonies Poétiques et Religieuses*, de 1830), dirá numa das suas cartas: “Quanto ao consolo retirado da ordem humana, não se enuncia em mim. Nunca depusitei as minhas esperanças [...] no filho do homem. São demasiado elevadas” (LAMARTINE, 1942, 29). Não admira que Michel Brix, referindo-se à geração romântica, escreva: “Um grande número de escritores difunde nas suas obras concepções idealizadas do amor, que apresentam genericamente como um sentimento etéreo e que conduz ao céu” (BRIX, 2001, 391). O misticismo amoroso, sentimento e subjetividade do absoluto, mais não é, portanto, que a oportunidade de procurar a unidade suprema e infinita com Deus. Em *Os Miseráveis*, podemos ler: “Redução do Universo a uma só criatura, dilatação de uma só criatura até Deus, eis definido o amor” (HUGO, 1999, 773).

No fundo, tanto as palavras de Lamartine como estas de Victor Hugo, tudo bem considerado, traduzem o chamado mal romântico: aquele mal definível por se querer o inalcançável. Como observa, com acutilância, Fernando Pessoa em *Livro do Desassossego*: “O mal romântico é este: é querer a lua como se houvesse maneira de a obter” (PESSOA, 1982, 203). Ou, então, em registo lacanianiano: “Tal não mais é do que o desejo de desejar” (LACAN, 1986, 357).



Victor Hugo (1802-1885).

Em suma, ao arrepio do gosto pela inteligência e pelas abstrações e a despeito da razão, os românticos, contrapondo-se ideologicamente ao racionalismo iluminista, impuseram progressivamente a dominante temática de uma formulação sentimental do amor até então inédita. Aquela pela qual se concede prioridade ao pendor confessional através de um sentimentalismo sem empecilhos baseado na (sobre)excitação emotiva, sendo o amor elevado à esfera de sublime transcendental. Eis o que nos diz sobre a mística amorosa romântica Javier Hernández-Pacheco: “a reelaboração erótica do Idealismo, própria dos românticos, não implica uma desvalorização empírica da subjetividade transcendental, mas uma elevação do amor à magnitude transcendental, essencial a toda a construção objetiva, acerca de tudo o que contém de absoluto” (HERNÁNDEZ-PACHECO, 1995, 113).

Em termos filosóficos, a oposição romântica às prescrições rasteiras do quotidiano e à prisão que é a sensatez dos sofismas burgueses por via de um estado



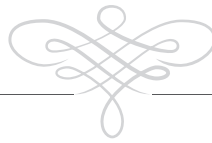
Alphonse de Lamartine (1790-1869).

de espírito ansioso por um absoluto amoroso colheu a sua base filosófica no idealismo alemão despontado na déc. de 90 do séc. XVIII. Destacam-se, neste contexto, especialmente Schelling, Schlegel e Fichte. O primeiro vem dizer que a natureza mantém uma analogia com o espírito por intermédio da qual se afigura possível pensar o infinito e que na arte se encontra o absoluto manifestado, o que quer dizer que a relação entre a natureza e o espírito se resolve através da estética. O segundo, que a arte, resultado do génio criador do artista, *i.e.*, daquele ser único e predestinado que desempenha a elevada missão de propagar o infinito, consubstancia uma síntese entre o finito e o infinito. O terceiro propõe nada menos do que o conceito de eu absoluto ou puro, que os românticos apressadamente confundiram com o eu individual e que trasladaram para o domínio amoroso.

Mas, se o surto de infinito a que aspira todo o amante romântico se correlaciona indesmentivelmente com a influência exercida pela filosofia idealista germâni-

ca, não é, já agora, impertinente notar outra filiação de peso: o individualismo. Trata-se de um aspeto basilar da consciência romântica, que Novalis claramente contrasta com o pensamento do classicismo (“Apenas interessa o indivíduo, por isso, tudo o que é clássico não é individual” [NOVALIS, 1981, 335]). Estampado através de um notório egocentrismo, vemos esse individualismo no prólogo do manuscrito de *Mémoires de Ma Vie* (manuscrito que está na origem de *Mémoires d’Outre-Tombe*), de Chateaubriand, quando o escritor, reportando-se à razão que o impeliu a escrever a obra, afirma perentoriamente: “escrevo, principalmente, para me tornar compreensível perante mim próprio” (CHATEAUBRIAND, 1976, 12).

Como seria inevitável, depois de um período áureo, situado em Portugal por altura de 1840, o romantismo entra em declínio. Tal como os primeiros românticos se entediavam com a retórica afetada da literatura neoclássica, à qual responderão, *e.g.*, com a representação da cultura ou do espírito popular, também a eloquência romântica sofreu um desgaste fatal. Como? Digamos, para sintetizar, que não é possível dissociar a decadência do romantismo português da segunda geração romântica, e isto por se ter tratado da geração composta por nomes como, entre outros, João de Lemos (1819-1889), Soares dos Passos (1826-1864), Tomás Ribeiro (1831-1901) e Gonçalves Dias (1823-1864). Isto é, autores apostados, cada um a seu modo, na radicalização dos traços definidores do romantismo, o que desembocou, é legítimo dizê-lo, num certo empobrecimento da estética romântica. Este período – melhor dizendo: subperíodo –, por vezes apelidado de ultrarromantismo (designação proposta por Teófilo Braga para dar conta de certos poetas situados entre 1838 e 1865, data da Questão Coimbrã), levou



a (sobre)excitação emotiva romântica ao extremo. Não somente por converter a livre e subjetiva sentimentalidade amorosa num sentido marcadamente disfórico, mas especialmente por agudizar sem concessões o culto do egocentrismo. Egocentrismo, como vimos, instigado por uma angústia metafísica exagerada, que não deixou de propiciar autoanálises e ensimesmamentos que bem depressa resvalaram para sentimentos tétricos. Sentimentos negativos como a melancolia e o intimismo pessimista, associados ao lirismo contemplativo, compaginaram-se drasticamente com o pronunciado gosto pelo fúnebre.

Assim, se nas composições dos ultrarromânticos reencontramos as marcas distintivas do romantismo, sob a forma de um flagrante apreço por certas temáticas (patriotismo exaltado, contextos medievais, com os seus templos e ruínas, a ênfase no folclore, reivindicações de carácter social, tendência para a poesia marcadamente triste e, como tal, assaz lacrimosa na expressão temático-emocional do amor), não é menos verdadeira a presença de uma muito vincada predileção pelo macabro (o *locus horrendus* em substituição do *locus amoenus*). É decerto um tanto excessivo afirmar que, ao lançarem mão do fantasmagórico a compasso com o sentimentalismo exaltado (como acontece, paradigmaticamente, em “O noivado do sepulcro”, de Soares dos Passos), os ultrarromânticos mais não fizeram que deslizar para o terreno do convencional. Mas a verdade é que, pela sua dimensão excessiva, o ultrarromantismo, apegado a temáticas mórbidas e funéreas servidas por uma imaginação doentia, representou, como é forçoso, uma degenerescência da estética e do imaginário românticos. O enfatuamento literário dos textos – nutridos de símbolos tétricos em atmosferas tintadas de gótico, pressentimentos,

loucura – não é sem traduzir uma degradação do romântico.

Neste contexto, o realismo (designação primeiramente aplicada ao estilo pictórico de Courbet e depois usada, por Champfleury, para caracterizar a narrativa de Flaubert) veio significar um regresso, no fundo, à realidade. A realidade da concretude empírica e não tanto a do sentimentalismo etéreo e volúvel. De outro modo: o modelo romântico esgotou-se. Consequentemente, gerou-se um sentimento antirromântico, o qual decorre, em Portugal, sob o signo de dois acontecimentos incontornáveis, na medida em que, pode dizer-se, foi a partir deles que o antirromantismo alcançou verdadeira e explicitamente forma: a famosa Questão Coimbrã (1865); e as não menos célebres Conferências do Casino (1871).

A crer em Teófilo Braga, a Questão Coimbrã constituiu nada menos do que a dissolução do romantismo. Se a afirmação peca certamente por excesso, não há, em todo o caso, dúvida de que se tratou de um abalo bem significativo nas convenções românticas. Tudo começou com um prefácio de Feliciano de Castilho ao *Poema de Mocidade*, de Pinheiro Chagas, que indis pôs Teófilo Braga e Antero de Quental, o qual não se inibiu de reagir, atacando Castilho, com certa rudeza, em *Bom Senso e Bom Gosto* (1865) – desencadeando assim a referida Questão. Tratou-se de uma polémica que separou em trincheiras opostas várias personalidades do campo literário. Os indefetíveis defensores do romantismo, por um lado, à cabeça dos quais Camilo Castelo Branco, com *Vaidades Irritadas e Irritantes*; e, por outro, os apóstolos da reforma literária, como foi o caso, em *Teocracias Literárias*, de Teófilo Braga.

Estava assim lançado o antirromantismo, definível nestes termos: o esforço por rebater todas as patologias românticas de



que a leitura dos textos ultrarromânticos dá mostras, *i.e.*, insistir no facto de o romantismo, sobretudo na sua variante ultra, já não fazer sentido em função de não dispor do estatuto pragmático, histórico e referencial daquilo que se entende ser Portugal por essa altura. Tratar-se-ia, sobretudo nas suas zonas mais contaminadas pelo macabro, de uma escola saturada de ilusões fantasmagóricas sobre a realidade. E isso é o mesmo que reconhecer na segunda geração romântica uma inépcia ontológica ao nível da representação, por causa da sua convencionalizada natureza antimimética (mimese avaliada no sentido da verosimilhança, entenda-se).

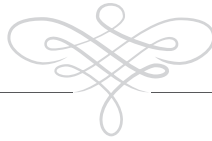
No que se reporta às Conferências do Casino, ou melhor, às Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, não é impertinente considerá-las, pelo fôlego que deram às doutrinas do realismo expostas nos folhetos da Questão Coimbrã, o segundo grande momento antirromântico. Ocorridas sob o signo da liberdade de pensamento, visaram apresentar renovação em matéria de pensamento, literatura e arte. Melhor dizendo, Antero, que entretanto adquirira algum cosmopolitismo viajando pela França e pela América, propôs-se organizar uma série de conferências repletas de consequências, na medida em que esperava assim debater (como diria, em carta, a Teófilo Braga) as grandes questões contemporâneas à luz do positivismo. Propósito por certo ambicioso e não menos responsabilizador na sua amplitude. Em *A Revolução de Setembro*, do dia 18 de maio de 1871, a finalidade das conferências vem enunciada com mais especificidade num manifesto (assinado, além Eça de Queirós, por Antero de Quental, Adolfo Coelho, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Germano Vieira de Meireles, Guilherme de Azevedo, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Sa-

ragga e Teófilo Braga), que nos ajuda a perceber o que estava em jogo: “ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o assim nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada [...]; procurar adquirir consciência dos factos que nos rodeiam na Europa [...]; agitar na opinião pública as grandes questões da filosofia e da ciência moderna [...]; estudar as questões da transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa” (CABRAL, s.d., 9-10).

Não surpreende, dado o cariz revolucionário das conferências, que apenas quatro fossem efetivamente levadas a efeito. As de Antero de Quental (“Causas da decadência dos povos peninsulares, nos últimos três séculos”), Augusto Soromenho (“Literatura portuguesa contemporânea”), Eça de Queirós (“Realismo como nova expressão da arte”) e Adolfo Coelho (“Questão do ensino”). Da responsabilidade de Salomão Sáragga, a quinta conferência (“Historiadores críticos da vida de Jesus”), prevista para o dia 26 de junho, não chegou a ocorrer, proibida que foi pelo marquês de Ávila

A partir da esquerda: Eça de Queirós, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro (1884).





e Bolama na qualidade de presidente do Ministério. Nem as restantes, que seriam proferidas por Batalha Reis (“O socialismo”), Antero de Quental (“A república”), Adolfo Coelho (“A instrução primária”) e Augusto Fuschini (“Dedução positiva da ideia democrática”).

A conferência de Eça, antirromântica por excelência, foi uma clara tentativa de legitimar conceptual e institucionalmente a escola realista como arte. Eça é bastante claro na explicitação dos propósitos da escola realista: “É a negação da arte pela arte; é a proscrição do convencional, do enfático e do piegas. É a abolição da retórica considerada arte de promover a emoção, usando da inchação do período, da epilepsia da palavra, da congestão dos tropos. É a análise com o filtro na verdade absoluta. Por outro lado, o realismo é uma reação contra o romantismo: o romantismo era a apoteose do sentimento; o realismo é a anatomia do carácter, é a crítica do homem. É a arte que nos pinta os nossos olhos – para condenar o que houver de mau na nossa sociedade”. E ainda, numa passagem que tem tanto de incisivo como de pragmático: “A norma agora são as narrativas a frio, deslizando como as imagens na superfície de um espelho, sem intromissão do narrador. O romance tem de nos transmitir a natureza em quadros exatíssimos, flagrantes, reais” (JÚNIOR, 1930, 55-56). Creio que será difícil produzir mais antirromantismo do que nestas duas passagens. Segundo Eça, a arte realista devia, muito ao inverso do que acontecia com o romantismo, basear-se nas leis científicas, condição imprescindível para revolucionar a sociedade. Se os românticos operaram uma revolução por intermédio do coração, Eça e os realistas tentaram-na pela via da razão (científica).

A Questão Coimbrã e as Conferências do Casino foram assim dois momentos pioneiros e maiores do antirromantismo.

Momentos possuídos pela ambição, não obstante a magnitude da tarefa, de modernizar a literatura em conformidade com as novas tendências estético-expressivas. Tendências que darão pelos nomes de realismo e naturalismo.

Bibliog.: BERLIN, Isaiah, *A Apoteose da Vontade Romântica*, Lisboa, Bizâncio, 1999; BOLLEAU-DESPRÉAUX, Nicolas, *L'Art Poétique*, Paris, De L'Imprimerie D'AUG Delalain, 1815; BRIX, Michel, *Éros et Littérature. Le Discours Amoureux en France au XIX^e Siècle*, Louvain/Paris/Sterling, Éditions Peeters, 2001; CABRAL, Avelino Soares, *O Realismo. Eça de Queirós e “Os Maias”*, s.l., Edições Sebenta, s.d.; CHATEAUBRIAND, René de, *Mémoires de Ma Vie*, ed. crítica J. M. GAUTIER, Genève, Librairie Droz, 1976; ECO, Umberto, *Sobre a Literatura*, Algés, Difel, 2003; FURST, Lilian, *Romanticism in Perspective. A Comparative Study of Aspects of the Romantic Movements in England, France and Germany*, 2.^a ed., London/Basingstoke, The Macmillan Press, 1972; HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *La Consciencia Romántica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1995; HUGO, Victor, *Os Miseráveis*, 2.^a ed., Mem Martins, Europa-América, 1999; *Id.*, *Œuvres Complètes*, Paris, Robert Laffont, 2002; JÚNIOR, António Salgado, *História das Conferências do Casino*, Lisboa, Tipografia Cooperativa Militar, 1930; LACAN, Jacques, *Le Séminaire. L'Éthique de la Psychanalyse. Livre VII*, Paris, Seuil, 1986; LAMARTINE, Alphonse de, *Lettres des Années Sombres, 1853-1857*, Fribourg, Éditions de l'Université de Fribourg, 1942; MAIGRON, Louis, *Romantisme et les Mœurs. Essai d'Étude Historique et Sociale d'après des Documents Inédits*, Paris, Librairie H. Champion Éditeur, 1910; MARTINI, Fritz, *História da Literatura Alemã*, vol. II, Lisboa, Estudos Cor, 1972; MEYER, Michel, *O Filósofo e as Paixões*, Porto, ASA, 1994; NOVALIS, *Wernke, Herausgegeben und Kommentiert von Gerhard Schultz*, Berlin, Verlag C. H. Beck, 1981; PESOIA, Fernando, *Livro do Desassossego*, vol. I, Lisboa, Ática, 1982; SILVA, Vítor Emanuel Aguiar e, “Romantismo”, in BUESCU, Helena Carvalhão (org.), *Dicionário do Romantismo Português*, Lisboa, Caminho, 1997, pp. 487-492.

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA

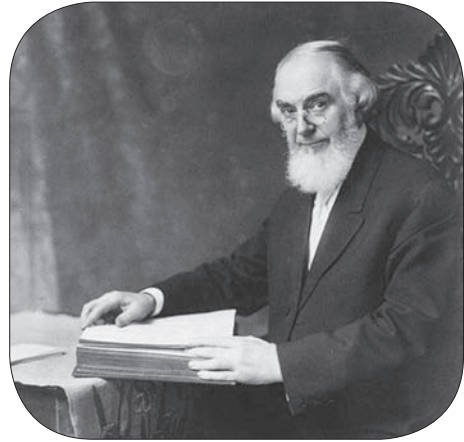
Antirrusselismo

Numa abordagem ampla, o russelismo surge como movimento milenarista e anticlerical fundado em 1879. É considerado uma heresia, o que significa que defende pressupostos e dogmas contrários aos ensinamentos teológicos subjacentes do catolicismo e do protestantismo ortodoxos.

Charles Taze Russell (1852-1916), educado como presbiteriano pelos pais, Joseph L. e Eliza Birney Russell, revela, desde a adolescência, interesse pelo adventismo, e, ainda que influenciado pelo espírito racionalista epocal, junta-se à igreja congregacionalista local. Eivado pelo sentido de busca e compreensão do mistério divino, reúne um grupo de amigos com o fito de estudar a Bíblia, tornando-se líder religioso e sendo, não poucas vezes, visto como *the Laodicean messenger* – o líder espiritual da sétima Igreja da Revelação.

Mentor e precursor americano do que se entende por russelismo, não deixa de apontar as origens da sua linhagem espiritual em figuras como George Stetson, ministro do Advento Cristão, George Storrs, um dos edificadores da Life and Advent Union (União da Vida e do Advento), Joseph A. Seiss, pastor luterano e editor de *Prophetic Times* e Nelson H. Barbour, pregador adventista e editor de *Herald of the Morning*, salientando os mais proeminentes.

Orador hábil e engenhoso, atento ao poder persuasivo da imagética animada, Russell apresenta em Nova Iorque, em 1914, o “Fotodrama da criação”, e, passados oito meses, o “Drama Eureka”. O primeiro é uma apresentação de diapositivos, contendo 96 discursos fonográficos,



Charles Taze Russell (1852-1916).

exímias gravações musicais, pinturas e esboços, que narram a história da criação até ao reino milenar de Cristo. O segundo, construído a partir dos mesmos princípios doutrinários, direciona-se para um público mais rústico. São ambos inovadores e encarados como uma verdadeira avalanche de proselitismo massificador.

Fundador do que veio a ser a Watch Tower Bible and Tract Society, foi um difusor doutrinário, cujas bases propedêutico-teocráticas se encontram nos ensinamentos da International or Associated Bible Students, assim designados até 1931 e, posteriormente, apelidados de Testemunhas de Jeová, sofrendo, na altura da Segunda Guerra Mundial, apreensões, prisões e proscricões.

Coube a Joseph Franklin Rutherford (1869-1942), promissor advogado e consultor jurídico da Sociedade Torre de Vigia e Tratados (Estados Unidos da América), a consolidação e divulgação do movimento, cuja residência oficial, construída em 1929, ficou conhecida por Bete-Sarim, a “Casa dos Príncipes”. O sucessor, Nathan Homer Knorr (1905-1977), foi corresponsável pela publicação da revista *Idade de Ouro*, mais comumente conhecida como *Despertai!* Este movimento foi



difundido, sobretudo, no Brasil, em Angola e Moçambique e, desde 1925, em Portugal, embora fosse proscrito oficialmente durante o Estado Novo.

CRENÇAS E FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

Charles Taze Russell, ainda que cômico dos pressupostos do adventismo, aponta para uma destrição fundamental ao advogar o advento de Cristo, não tanto num sentido corpóreo ou num domínio visível, mas mais como acontecimento do domínio espiritual invisível.

É assim que vaticina, datando-o, o regresso de Cristo (*parousia*) em momentos periodológicos sucessivos: a primeira datação, cuja não verificação frustra a materialização crística defendida, é de 1874; a segunda predita o advento para 1878; por fim, a terceira, recuperando a primeira datação, e numa inequívoca tentativa de consolidação da profecia, defende, efetivamente, o regresso de Jesus Cristo no ano de 1874, ainda que no domínio incorpóreo, aditando o pressuposto salvífico de que os eleitos seriam conduzidos para o Reino de Deus em 1914.

Este princípio pressagiador encontra-se intimamente ligado com a crença e a clara defesa do apocalipse, enquanto acme teleológico que, aquilatando as falhas pecaminosas da vida terrena, conduziria, numa batalha maniqueísta, cataclísmica e escatológica entre o bem e o mal, a um momento supra-histórico de revelação do plano divino pela edificação reestruturante de um novo reino na terra e nos céus, a par da consequente derrota, do julgamento e da destruição do mundo presente (as visões milenaristas defendem, outrossim, esta tipologia visionária). Note-se, porém, que Russell sistematiza o que já houvera sido defendido e explanado por J. A. Brown na sua obra *The Even-Tide*, de 1823.

Em última análise, o russelismo defende, por um lado, que as Igrejas cristãs são corruptas, encarando-as, numa formulação esotérica, como a verdadeira Babilônia, e advoga, por outro, que a figura do papa e a sua inerente hierarquia eclesiástica surgem como agentes do anticristo. O russelismo é portanto considerado, como já se referiu, quer pelo catolicismo, quer pelo protestantismo, uma visão dissidente e blasfema da religião, cujos dogmas se baseiam em três dispensações heterodoxas: a primeira, que abarca os acontecimentos que vão da criação ao dilúvio; a segunda, os que vão da idade patriarcal (Abraão, Isaac e Jacob), passando pelo judaísmo, até à doutrina de Cristo; e a terceira, que, congregando a perfeição do Reino de Cristo, emergirá como a nova era ou tabernáculo da Infinita Glória Divina.

Bibliog.: BROWN, J. A., *The Even-Tide or Last Triumph of the Blessed and Only Potentate, the King of Kings, and Lord of Lords; Being a Development of the Mysteries of Daniel and St. John, and the Ten Prophecies Respecting the Renovated Kingdom of Israel*, London, s.n., 1823; MILLER, Edith Starr, “The russellites or the international Bible students”, in *Occult Theocracy*, vol. II, s.l., F. Paillart, 1933, pp. 530-540; “Noruega”, 2012: *Anuário das Testemunhas de Jeová*, Pennsylvania, Watch Tower Bible and Tract Society, 2012, pp. 120-127; “Uma obra prima”, *Sentinela*, 15 jan. 2001, pp. 8-9; PARTRIDGE, Christopher (org.), *Encyclopedia of New Religions, New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, Isle of Man, Lion Hudson, 2004; PENTON, M. James, *Apocalypse Delayed: the Story of Jehovah’s Witness*, 2.^a ed., Toronto, University of Toronto Press, 1997; ROSS, J. J., *Some Facts and More Facts about Self-Styled ‘Pastor’ Charles T. Russel (of Millennial Dawn Fame)*, Philadelphia, School of the Bible Inc., 1912; RUSSEL, C. T., *Millennial Dawn: The Plan of Ages*, vol. I, Allegheny PA., Tower Publishing Co., 1886; *Id.*, *The Finished Mystery, A Helping Hand for Bible Students*, New York, Peoples Pulpit Association, 1917.

SOFIA A. CARVALHO

Antissalazarismo

Entende-se por antissalazarismo toda a ação, o comentário ou o intento feito contra a figura e a política de António de Oliveira Salazar, ditador português entre 1932 e 1968. Líder de um regime político que se caracteriza como autoritário, pode considerar-se inato à natureza humana que a oposição, proibida *a priori*, floresça espontaneamente, desde o início. Na verdade, existe antissalazarismo desde que Salazar se tornou uma figura pública, primeiro a nível local, com as suas intervenções nos meios católicos de Coimbra, no início da déc. de 1910, depois a nível nacional, com a sua eleição como deputado pelo Círculo Católico, nos inícios da déc. de 1920, e com a tomada da pasta das Finanças em 1928, mais agudamente com a presidência do Conselho, a partir de 1933.

António Oliveira Salazar (1889-1970), nascido numa família humilde de Santa Comba Dão, completou os seus estudos no Seminário de Viseu e na Univ. de Coimbra. Desde novo se destacou entre os seus pares e facilmente atingiu o reconhecimento académico, tanto que foi chamado a liderar a pasta das Finanças do Governo formado após a Revolução de 28 de maio de 1926, com apenas 37 anos. Mais tarde, em 1932, ascendeu a presidente do Conselho de Ministros, fundando a ditadura (civil, pois antes era de natureza militar) do Estado Novo, oficializada com a nova Constituição em 1933 e que durou até ao dia 25 de abril de 1974.

Desde que Salazar começou a ter alguma notoriedade pública que houve polé-

mica e oposição à sua pessoa. Homem de educação e princípios católicos bem cimentados, destacava-se desde a sua juventude pelo conservadorismo que expunha, em comparação com a fervente república que há pouco havia surgido. Filipe Ribeiro de Meneses nota-lhe o saudosismo acentuado quando, em 1912, escreve um artigo defendendo a sua posição contra o divórcio (instaurado pelos republicanos) e contra a emancipação feminina em geral, argumentando que a mulher deverá unicamente servir para cuidar do lar e dos filhos, nada mais além disso podendo ser da sua competência. Apesar do conservadorismo acentuado, que encontrou nos seus pares no Centro Católico Português, Salazar beneficiou da instabilidade dos governos republicanos e dos estragos económico-sociais da Primeira Guerra Mundial, que estavam a arrastar o país para uma crise sem precedentes. Em 1921, foi eleito como deputado ao Parlamento pelo círculo de Guimarães, cargo que ocupou pouco tempo, não pela razão veiculada pela lenda fabricada pela

António de Oliveira Salazar (1889-1970).



D.R.



propaganda da ditadura – de que achou o Parlamento fútil e voltou para Coimbra no mesmo dia –, mas porque, pouco depois da sua tomada de posse, se deu a Noite Sangrenta, em que foram assassinados o então primeiro-ministro, António Granjo, bem como outros elementos do partido do Governo. A par da atividade política, escrevia amiúde na imprensa, onde debatia com os anticlericais republicanos na defesa do catolicismo, que considerava superior a qualquer pendor político, e que, portanto, deveria conviver em harmonia com qualquer regime.

Com a Revolução de 1926, Salazar é chamado ao poder na Ditadura Militar. Nesse mesmo ano, a 8 de outubro, dá-se a revolta de João de Almeida, que consistiu num desentendimento interno entre os homens do 28 de Maio, cujo motivo pousava precisamente sobre Salazar: João de Almeida e José Vicente de Freitas, com simpatias nacional-sindicalistas, opõem-se à presença de Salazar no Governo, principalmente pelo carácter conservador que lhe era conhecido, e a estes juntam-se outros. Tudo terminou com a prisão de João de Almeida, em julho do ano seguinte. Várias pequenas revoltas semelhantes à que nomeámos tiveram lugar entre 1926 e 1933, sendo o ano de 1931 o de gestão mais complicada. Uma das mais importantes revoltas deste ano foi a Revolta da Farinha ou Revolta da Madeira, a 5 de fevereiro. Na origem deste levantamento popular no Funchal esteve o dec. 19.273, o chamado decreto da fome, uma das mais austeras medidas económicas do ministro das Finanças, que visava terminar com a livre importação do trigo e das farinhas, criando um regime de monopólio e, conseqüentemente, aumentando o preço do pão. A revolta manifestou-se essencialmente na cidade do Funchal, com alguns motins e o encerramento de vários estabelecimentos comerciais, bem

como com uma greve dos estivadores, entre outras manifestações de desagrado que continuaram ativas até ao dia 9 de fevereiro. Nesse mesmo ano de 1931, a 14 de abril, houve um levantamento militar contra o Governo da ditadura nacional, que acabou por alastrar para os Açores e para a Guiné portuguesa. Esta revolta foi levada a cabo por militares opositores ao regime e apoiada pela Liga de Paris, constituída por republicanos exilados na capital francesa.

O final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, colocou Salazar num estado de isolamento que rapidamente chamou a atenção dos Aliados e fragilizou a posição do país no contexto internacional. Portugal tornou-se o único país europeu com um regime totalitarista de direita. Declaradamente país neutro no conflito, não eram desconhecidas as boas relações que o regime salazarista manteve com os países do Eixo, antes e durante o conflito, principalmente com a Alemanha e com a Itália. Provavelmente uma das medidas mais polémicas do ponto de vista internacional foi a colocação da bandeira portuguesa a meia haste aquando da morte de Hitler. Foi também no rescaldo desta fragilização que ocorreu a fundação do Movimento de Unidade Democrática (MUD), numa altura em que Salazar se vê obrigado a permitir alguma abertura política, por pressão internacional e pelos ventos democráticos que embalam a Europa do pós-guerra, chegando mesmo a acreditar-se que o processo de democratização do país estava em marcha. Durante dois anos, o novo movimento granjeou apoios de vários sectores da sociedade inconformados com a falta de liberdade de associação e de imprensa, entre outros protestos. Ainda que o Partido Comunista não estivesse inicialmente ligado à formação, em 1946, as forças fundiram-se e já se contavam nas camadas dirigentes do



movimento nomes desse Partido, como Bento de Jesus Caraça e Alves Redol. Contudo, a ilusão de uma oposição livre durou pouco tempo. Como a popularidade do MUD crescesse de forma inusitada, o Governo rapidamente colocou em marcha mecanismos para neutralizar a onda oposicionista que se formava. Depois de algumas prisões por acusações de conspiração e atos ilícitos contra o regime, em janeiro de 1948, o MUD é oficialmente ilegalizado e muitos dos seus dirigentes são presos sob a acusação de ligações ao Partido Comunista. Ainda assim, a candidatura oposicionista à Presidência da República do Gen. Norton de Matos, em abril de 1948, é essencialmente apoiada por elementos do movimento já extinto.

No seguimento da campanha de Norton de Matos, praticamente clandestina, surge no final dos anos 50 a candidatura à Presidência da República do Gen. Humberto Delgado, com largo apoio popular e chamando muito a atenção a nível internacional, principalmente pela violência opressiva que Salazar fazia descer sobre os apoiantes de Delgado. Tratou-se da primeira campanha de massas a ocupar espaços públicos e a organizar comícios, sendo a sede de campanha em plena Av. da Liberdade. Uma das promessas de campanha de Delgado (e das mais populares), além da de restabelecer as liberdades essenciais, foi a de demitir o presidente do Conselho. Em 1958, deram-se as eleições, às quais concorreram o candidato oficial, Craveiro Lopes, e o da oposição, Humberto Delgado. Os votos foram contados no Ministério do Interior, sem qualquer fiscalização da oposição, tornando possível a fraude. Humberto Delgado perdeu as eleições e acabou por morrer em fevereiro de 1965, vítima de um atentado alegadamente ordenado por Salazar e executado por agentes da PIDE.

As décadas de 50 e 60 revelaram-se cruciais e muito desgastantes para o ditador português, com uma oposição ativa e insistente, que punha cada vez mais em causa o regime político por ele fundado. Muita da oposição era interna, nomeadamente com origem no Exército, a instituição à qual Salazar era mais suscetível e que mais temia. Foi nesta altura também que o antissalazarismo mais manifestamente atravessou as fronteiras do Império Português, mormente devido à questão das colónias africanas, cuja independência era recomendada pela ONU e pela NATO, e que Salazar lhes negava. A pressão vinha em grande parte da Assembleia Geral das Nações Unidas, dominada pelos chamados países do Terceiro Mundo, que deliberou contra a política colonial de Salazar.

Em 1961, deflagrou o conflito armado com as milícias independentistas em Angola, que alastrou mais tarde para Moçambique e Guiné-Bissau. Apesar de não ter existido conflito armado em São Tomé e Príncipe nem em Cabo Verde, existiam militantes independentistas nestas ilhas, que se juntaram à atividade do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, na Guiné.

Em 1953, no sentido de contornar a pressão anticolonialista do pós-guerra, Salazar havia redefinido conceitos, considerando os territórios africanos não como colónias, mas como províncias ultramarinas, ou seja, não menos portuguesas que o Algarve ou o Alentejo. Esta redefinição terminológica foi um processo longo e trabalhoso, que começou em 1951 através de diplomas – em geral em forma de portaria – e que culminou na lei n.º 2066/53, de 27 de junho (Lei Orgânica do Ultramar Português). Todavia, esta redefinição não foi considerada suficiente e a oposição internacional continuou durante os conflitos. Como em outras



situações ao longo da história do Estado Novo, foi a sua ágil estratégia diplomática que permitiu a Salazar não ser vítima de uma intervenção internacional mais radical, levando, *e.g.*, à deposição do regime, hipótese presente em alguma documentação da política internacional americana. Com efeito, apesar de os Estados Unidos, particularmente a administração Kennedy, serem um dos grandes apoiantes da descolonização africana, a importância militar da base aérea das Lages para os americanos acabou por amenizar as tensões e ditar uma diminuição das pressões para a descolonização – pelo menos aparentemente, já que é hoje sabido que as forças independentistas africanas tinham o apoio dos Estados Unidos ou da Rússia.

Ainda no que diz respeito à visão negativa do salazarismo no plano internacional, a fundação da Amnistia Internacional (AI) em 1961 por Peter Benenson foi inspirada numa situação de desrespeito pelos direitos humanos na Lisboa salazarista. Segundo testemunho do próprio, Benenson, já bastante envolvido em atividades de defesa dos direitos humanos, decidiu finalmente fundar uma associação (que mais tarde se tornou a AI) depois de ler a notícia de que dois estudantes portugueses tinham sido presos pela polícia política apenas por estarem a brindar à liberdade num café lisboeta.

Naquele que é hoje considerado o ano de todos os desastres para Salazar, 1961, ocorreu uma das maiores ações contra o regime: o assalto ao navio *Santa Maria*, a 22 de janeiro. Apesar de o plano não ter efetivamente resultado, a verdade é que um dos principais objetivos foi atingido: chamar a atenção internacional. Acorreram repórteres de todo o mundo, os únicos que poderiam narrar o sucedido clara e abertamente, já que, com a censura em Portugal, a informação chegou aos portugueses bastante deturpada. Assim, em

declarações à NBC de Inglaterra, Henrique Galvão (um dos principais responsáveis pelo golpe) invocou a sua condição de combatente político, contrariando as palavras de Salazar, que, em comentário à situação, havia dito que este era um mero ato de pirataria. Após algumas vicissitudes, em vez de aportar em África como planeado, o navio chegou ao Brasil, onde os revolucionários receberam asilo político. Esta ação político-militar haveria de inspirar, entre outros, Luís de Sttau Monteiro na elaboração da sua peça de teatro *Felizmente Há Luar*. Embora a peça seja sobre as lutas liberais do início do séc. XIX em Portugal, metaforiza, em 1961, o espírito revolucionário que começa a ebulir, os ataques do regime à liberdade, a voz do povo que se levanta, tendo por isso a sua representação sido proibida pela censura. Com um diálogo escondido, mas provocador, como era o da arte interventiva, Sttau Monteiro faz alusão no próprio título à constituição da Liga de União e Acção Revolucionária, fundada por Palma Inácio na consequência do assalto ao navio *Santa Maria*.

Ainda durante o *annus horribilis* de 1961, Salazar foi alvo de uma conspiração interna liderada pelo Gen. Botelho Moniz, que ficou conhecida como a Abri-lada. Esta conspiração, que consistiu na mobilização de alguns militares contra Salazar, principalmente a propósito da situação em África, acabou por se diluir com um contra-ataque mais rápido do presidente do Conselho. Consciente da crescente oposição no Exército, Salazar rapidamente assumiu a pasta da Defesa e reformulou alguns dos cargos mais importantes do ministério, com o apoio de Américo Tomás.

A imagem de Salazar foi uma das maiores preocupações propagandísticas do regime. O ditador encarnava o pastor que apascentava o rebanho, o pai que



trabalhava em prol da família, o frade que cuidava dos seus humildes irmãos no mosteiro rico e austero. Se para muitos esta imagética resultava num reconfortante sentido de proteção, para outros incitava sentimentos de revolta, por se assemelhar demasiado a uma prisão. As liberdades comedidas ou proibidas, o mote propedêutico do regime, “Deus, Pátria e Família”, eram os alicerces que fundavam a casa acolhedora de uns e as barras da cela onde reclusam outros. Ao longo do tempo em que Salazar ocupou o poder, muitas foram as vezes que usaram a experiência seminarista do líder para alimentar a crítica à sua volta, nomeadamente a natureza das suas relações com a Igreja em geral e com o cardeal Cerejeira, seu amigo próximo, em particular. Houve até mesmo alguns testemunhos de políticos estrangeiros que o predicavam com adjetivos como “austero”, “medieval” ou “clérigo escolástico”.

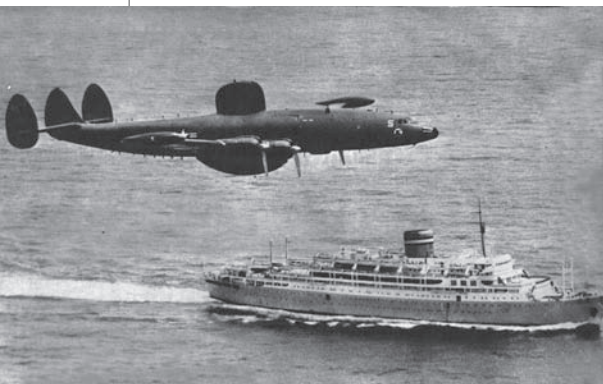
O fechamento ao estrangeiro, e em particular a toda a profusão cultural que os anos de 50 e 60 trouxeram ao mundo ocidental, atrasou Portugal várias décadas em relação a outros países europeus. Na verdade, as limitações à liberdade características do regime, a par de uma filosofia de negação, tornavam-se estru-

turantes na estratégia de controlo de Salazar. Apesar de existirem hoje provas irrefutáveis, foi estratégia do Governo negar, *e.g.*, a existência de prisões políticas como o Tarrafal, em Cabo Verde, e os desaparecimentos e as torturas provocados pela PIDE, assim como, mais tarde, na Guerra Colonial, as condições em que os militares portugueses morriam eram omissas à família e à imprensa, transmitindo sempre a ideia (falsa) de que a situação estava controlada e de que o país caminhava para a vitória. Esta estratégia de negação provocava revolta em muitas pessoas, que, por informação concreta ou por simples dedução, compreendiam que tudo não passava de propaganda de um regime que, aos poucos, entrava em decadência.

Existem vários textos literários de natureza antissalazarista, tendo muitos deles permanecido clandestinos até ao término da ditadura. Na impossibilidade de referir todos, serão apontados apenas alguns exemplos mais demonstrativos. Nos anos 1990, foram trazidos a público alguns textos inéditos de Fernando Pessoa, em prosa e em verso, sobre a figura de Salazar. Se na altura da Revolução Nacional e nos anos seguintes o poeta dizia “confiar no Professor Salazar”, no início da déc. de 30 a sua voz tornou-se bastante crítica da ação do ditador, nomeadamente no que à limitação da liberdade dizia respeito, apelidando-o de “o grande equívoco”, ou escrevendo versos como “Coitadinho/do tiraninho!”, “Este senhor Salazar/É feito de sal e azar”, e ainda “E o Salazar, artefacto/[...] Vive na orgia do exato/Manda o país penhorado/Por uma estrada melhor” (PESSOA, *Arquivo Pessoa*).

Por outro lado, a fábula *Dinossauro Excelentíssimo*, de José Cardoso Pires (1972), é digna de registo, pela peculiaridade de construir todo o discurso antirregime a partir da figura pessoal de Salazar,

O paquete *Santa Maria* durante o assalto de 1961.





o “dinossauro”. Na obra, tudo reverte para uma personagem, o Mestre Imperador, causador de todos os males, mesmo quando já moribundo. Há uma caricaturização como poucas da figura de Salazar, que vai evoluindo ao longo da obra (e do tempo), ficando mais corcunda, mais surda, as mãos a encurvarem e a terminarem em garras, os lábios a desaparecerem até restar apenas uma fenda como boca. De cariz agudamente crítico, esta obra é não só contra o salazarismo como política, mas também contra Salazar como pessoa. Igualmente num registo literário e efabulatório surge o curto, mas pungente, poema “O velho abutre”, de Sophia de Mello Breyner Andresen, confessadamente inspirado na figura de Salazar: “O velho abutre é sábio e alisa as suas penas/A podridão lhe agrada e seus discursos/Têm o dom de tornar as almas mais pequenas” (ANDRESEN, 1998, 151). Ainda no âmbito da produção artística, mais especificamente no campo da chamada música de intervenção, encontramos vários exemplos de antissalazarismo; alguns dos mais emblemáticos são da autoria de José Afonso. Em 1972, já dois anos depois do falecimento do ditador, o cantor aveirense edita o álbum *Vou Ser como a Toupeira*, onde surge a música “O avô cavernoso”, em memória satírica da figura do ditador.

No séc. XXI, ainda se sentem algumas manifestações de antissalazarismo. Referiremos apenas duas, a título de exemplo. Em 2005, Mário Soares, numa mediática campanha para a Presidência da República, declarou-se “anti-Salazar”, a propósito do recebimento do doutoramento *honoris causa* da Univ. de Coimbra, instituição do antigo ditador. De facto, a comparação entre os dois seria irónica, por todo o passado de oposição do líder socialista durante os anos de ditadura, e a resposta esteve à altura do seu percurso, sempre em sentido inverso ao de Sa-

lazar. Por outro lado, em 2007, no contexto da possibilidade de construção de um museu dedicado a Salazar e ao Estado Novo, em Santa Comba Dão, houve uma petição com 16.000 signatários contra a construção do referido museu. Como um dos argumentos da petição, os signatários afirmavam rezear que o local pudesse tornar-se destino de romarias de elementos da extrema-direita e de neonazis. À parte o facto de esta preocupação poder tornar-se realidade ou não, a verdade é que até hoje o museu – uma instituição que se pretende histórica e não de propaganda, saliente-se – não foi construído.

Bibliog.: impressa: ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, “O velho abutre”, in ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, *Obra Poética II*, 3.^a ed., Lisboa, Caminho, 1998; GIL, José, *Salazar: a Retórica da Invisibilidade*, Lisboa, Relógio d’Água, 1995; MARINHO, António Luís, 1961: *o Ano Horrível de Salazar*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011; MATOS, Helena, *Salazar: a Construção do Mito (1928-1933)*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2010; MENESES, Filipe Ribeiro de, *Salazar: Uma Biografia Política*, 3.^a ed., Lisboa, Dom Quixote, 2010; NOGUEIRA, Alberto Franco, *Salazar*, 6 vols., Coimbra, Atlântida, s.d.; PINTO, António Costa, *O Fim do Império Português. A Cena Internacional, a Guerra Colonial e a Descolonização (1961-1975)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; PINTO, Jaime Nogueira, *Salazar: o Outro Retrato*, 2.^a ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007; PIRES, José Cardoso, *Dinossauro Excelentíssimo*, ilust. de João Abel Manta, Lisboa, Arcádia, 1972; ROSAS, Fernando, e BRITO, J. M. Brandão de, *Dicionário de História do Estado Novo*, vols. I e II, Lisboa, Bertrand, 1996-97; **digital:** PESSOA, Fernando, “António de Oliveira Salazar”, *Arquivo Pessoa*: arquivopessoa.net/textos/4357 (acedido a 15 nov. 2016).

JOÃO RELVÃO CAETANO
ROSA MARIA FINA

Antissaramaguianismo

O antagonismo revelado na sociedade portuguesa em relação à figura e obra de José Saramago pode considerar-se paradigmático na medida em que revela não só uma identificação da obra com o seu autor empírico, mas também e sobretudo uma parcelar, mas recorrente, reação cultural adversa à obra e ao seu autor. Poderia mesmo dizer-se que esse antagonismo espelha ou revela, em negativo, algumas características marcantes da sociedade da época em que se desenvolve, como sucede com a reação a tópicos conexos com a moral sociopolítica, cultural e religiosa dominante no país, bem como a que se desenvolve relativamente a estratégias técnico-compositivas do estilo do autor e ao seu carácter de novidade. No entanto, algumas das mais veementes críticas centram-se, numa ou noutra das vertentes assinaladas, na figura do autor empírico, do cidadão-escritor José Saramago.

Caracterizar o saramaguianismo no sentido da valoração da obra ou do seu autor parece desnecessário, dada a muito significativa aceitação de ambos, tanto a nível nacional como internacional. Ainda assim, e no que respeita à crítica especializada, para além da aceitação praticamente unânime da sua obra no panorama nacional, devem ser realçados os prémios concedidos, com destaque para os grandes prémios da Associação Portuguesa de Escritores (Grande Prémio de Romance e Novela, em 1991, com a obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, e Grande Prémio Vida Literária, em 1993), o Prémio Camões (1995) e o Prémio Nobel da

Literatura (1998). De assinalar igualmente o facto de, em 1994, a destacada figura da crítica literária mundial Harold Bloom ter integrado Saramago (com *Memorial do Convento*, de 1982) na sua profecia de cânone ocidental futuro, opinando, depois da morte do autor, sobre a sua definitiva inclusão nesse cânone; de realçar ainda, no que toca à aceitação e canonização da sua obra, a sua integração no *curriculum* escolar, com a obra *Memorial do Convento*.

A obra saramaguiana é conhecida em todo o mundo e foi traduzida em mais de 25 línguas, tendo tal sido necessariamente reforçado com a atribuição do Nobel. O mesmo se passa com a figura e personagem do autor José Saramago, quer por via da atribuição desse prémio, quer pelas suas reiteradas presença e declarações conexas com eventos e questões político-ideológicas por todo o globo e sobretudo na América latina. A valoração de Saramago, nomeadamente em Portugal (e, por via do mais acentuado intercâmbio cultural permitido pela língua comum, também um pouco no Brasil), revela alguma polarização negativa, que poderá eventualmente relacionar-se com traços recorrentes da obra saramaguiana e da construção da figura do seu autor.

José Saramago (1922-2010).



D.R.



Esta valoração negativa, recorrentemente centrada tanto na figura autoral como na obra, permite, portanto, a emergência de um termo e conceito como o de antissaramaguianismo, radicando sobretudo na estreita identificação do narrador saramaguiano com o autor da obra, operada quer pela técnica construtiva, quer pela teorização crítica acerca dessas estratégias, quer ainda pela própria crítica literária, que não se pode escusar a tais estratégias e apreciações críticas.

Para tal, concorrem também a exposição mediática da figura autoral e a dimensão ideológica transversal à da personagem pública e à do narrador interventivo e opinante em relação à sua obra, bem como um claro posicionamento ideológico desse autor e desse narrador, fraturante face a certa(s) ideologia(s) dominante(s). Do mesmo modo, e no que mais particularmente respeita à obra, cabe destacar que a singularidade e as características do estilo saramaguiano são igualmente fator de conflito, nomeadamente no campo literário português, e no que, mais particularmente, se liga à valoração social do autor enquanto tal e à correlativa receção da obra; tal não ocorre relativamente à receção crítica, que, quando se pronuncia sobre tal especificidade, o faz geralmente no âmbito de uma valoração positiva.

Assim, pode detetar-se uma corrente de antissaramaguianismo (não institucional, informal e transversal no panorama sociocultural português), fortemente presente no discurso do dia a dia e perceptível sobretudo na blogosfera e nas caixas de comentários de sítios de notícias; são fontes elucidativas de declarações, cujos tópicos mais significativos são os de que “Saramago escreve mal”, “não usa pontuação”, entre outros, sendo tais tópicos igualmente visíveis, por negação, no saramaguianismo. Tal aponta para uma fratu-

ra entre o estilo saramaguiano e a tradição compositiva nacional, o que colocará também questões particulares à leitura crítica. Para além dos tópicos assinalados, tornaram-se também significativas as valorações negativas do seu posicionamento ideológico, “comunista”, e da sua afinidade com o Partido Comunista Português, bem como apreciações críticas meramente atinentes à valoração ética de episódios biográficos. A narrativa desta vertente particular do antissaramaguianismo caracterizou assim a figura do autor como “um comunista que escreve mal”, sendo o seu crescente renome acompanhado da circulação de informação relativa à sua atuação como agente do saneamento do *Jornal de Notícias* (1975), e, num outro âmbito, da valoração negativa da dimensão ético-ideológica da sua personagem autoral (que, naturalmente, se estendeu à sua obra); a estas veio a acrescer o tópico de “espanhol”, com conotações de traição à pátria, originadas pela sua decisão de, em 1993, ir viver para Lanzarote e intensificadas pelas suas declarações públicas após a manifestação de censura ideológica por parte do Governo de Cavaco Silva. Acrescem a estas, e nesta específica dimensão, pontuais, mas frequentes, acusações sobre a inconsistência ético-ideológica da figura do autor.

No que toca à dimensão institucional no seu sentido mais lato, *i.e.*, à crítica, às instâncias políticas e às instituições religiosas, o antissaramaguianismo assumiu, relativamente a estas últimas, foros de polémica pública e mesmo de escândalo, tanto no plano nacional como no internacional.

A situação do autor no campo literário terá sido marcada por uma relativamente tardia focalização por parte da crítica, que só lhe teria prestado verdadeiramente atenção após a publicação de *Levantado do Chão* (1980). Não obstante, Fernando



Venâncio assinala apenas um caso isolado de valoração negativa da crítica, depois da publicação do *Memorial*, que atribui a “um propósito do crítico de distanciar-se duma demasiado entusiasmada corrente de fundo” (VENÂNCIO, 2000, 64). Ainda segundo Venâncio, a publicação do primeiro volume dos *Cadernos de Lanzarote* (1994) desencadeará críticas que se podem considerar antissaramaguianas na medida em que incidem sobre dimensões éticas, ainda que – e sobretudo como – conexas com a construção da figura do autor; a este respeito, Venâncio refere ainda a polémica anticriticista de resposta por parte de Saramago, em declarações públicas ou no âmbito dos sucessivos volumes da diarística saramaguiana.

O antissaramaguianismo institucional sobrevém com a publicação de *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1991). Por parte dos católicos, a obra deu origem a uma verdadeira chuva de invetivas, abrangendo obra e autor, sendo numerosas as vozes, nacionais e não só, que consideraram a obra como ofensiva dos costumes e identidade nacionais e cristãos. A atitude do subsecretário de Estado da Cultura do Governo cavaquista, Sousa Lara, de vetar a candidatura a um prémio europeu (1992) e a consequente decisão do autor de viver em Lanzarote constituem-se como polarizadoras e agregadoras do antissaramaguianismo – é a partir deste momento que se cristaliza e completa a caracterização negativa da personagem de Saramago, na qual se consolidará o epíteto de “ateu”, com conotação negativa de desrespeito pelo seu país e por uma religião que faria parte da identidade nacional. Neste particular, foram também notórias as declarações do Vaticano sobre a obra e personalidade de Saramago, repetindo-se com a publicação de *Caím* (2009), que desencadeou uma nova avalanche de críticas por parte dos eclesiás-

ticos portugueses, e mesmo na sequência da sua morte, em 2010. De assinalar ainda que o autor foi acusado de antisemitismo e considerado *persona non grata* em Israel (2003), na sequência de declarações sobre a situação dos Palestínianos.

A informação sobre Saramago nas diversas páginas da *Wikipédia* regista claramente o fenómeno de antissaramaguianismo, consagrando mesmo, em algumas delas, uma titulação à etiqueta “polémicas”, com destaque para a originada pelas suas declarações e obras correlacionadas com a estrutura e os dogmas da Igreja Católica.

Bibliog.: impressa: BLOOM, Harold, *O Cânone Ocidental*, Lisboa, Temas e Debates, 1997; LAGO, Maria Paula, *A Face de Saramago*, Porto, Granito Editores e Livradores, 2000; REIS, Carlos, *Diálogos com José Saramago*, Lisboa, Caminho, 1998; VENÂNCIO, Fernando, *José Saramago. A Luz e o Sombreado*, Porto, Campo das Letras, 2000; **digital:** O ARQUITECTO, “Ideias rascas, absurdas e estúpidas”, *O Arquitecto da Câmara Municipal de Lisboa e não só...*, 12 mar. 2010: <http://oarquitectodacml.blogspot.pt/2010/03/ideias-rascas-absurdas-e-estupidas.html> (acedido a 18 abr. 2016); BLOOM, Harold, “José Saramago”, *Time*, 5 jul. 2010: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1999441,00.html> (acedido a 18 abr. 2016); *Id.*, “Person of the year: José Saramago”, *Time*, 2010: http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2036683_2036477_2036518,00.html (acedido a 18 abr. 2016); BRÁS, Afonso, “O ano da morte de José Saramago”, *Nota Final*, 20 jun. 2010: <http://notafinal2010.blogspot.pt/2010/06/o-ano-da-morte-de-jose-saramago.html> (acedido a 18 abr. 2016); CARVALHO, Frederico Duarte, “Os segredos de Saramago”, *Para Mim Tanto Faz*, 29 abr. 2004: <http://paramimtantofaz.blogspot.pt/2004/04/os-segredos-de-saramago.html> (acedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão mirandesa], 11 mar. 2013: http://mwl.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago (acedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão italiana], 27 mar. 2016:



pedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago (accedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão espanhola], 6 abr. 2016: http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago (accedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão inglesa], 6 abr. 2016: http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago (accedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão portuguesa], 11 abr. 2016: http://pt.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago (accedido a 18 abr. 2016); LOURENÇO, Graça, “Saramago: o rei vai nu!”, *None Nova*, 2 nov. 2009: <http://nonenova.blogspot.pt/2009/11/saramago-o-rei-vai-nu.html> (accedido a 18 abr. 2016); MARQUÊS, “Que faço aqui?”, *Uma Fatia de Pão e Um Copo de Vinho*, 11 dez. 2013: <http://umafatiadepaocumcopodevinho.blogspot.pt/2013/12/que-faco-aqui.html> (accedido a 18 abr. 2016); MIGUEL, Afonso, “A dúvida sobre Saramago”, *Semper Idem*, 27 ago. 2009: <http://semperidem.blogs.sapo.pt/a-duvida-sobre-saramago-78681> (accedido a 18 abr. 2016); MORENO, Júlio, “Saramago e a Bíblia, o Alcorão... e que mais?”, *Must Be*, 19 out. 2009: <http://mustbe.blogs.sapo.pt/6811.html> (accedido a 18 abr. 2016); SAMUEL, “José Saramago (1922-2010)”, *Cantigueiro*, 18 jun. 2010: <http://samuel-cantigueiro.blogspot.pt/2010/06/jose-saramago-1922-2010.html> (accedido a 18 abr. 2016); “Saramago era ‘populista extremista’, afirma obituário no jornal do Vaticano”, *Globo*, 19 jun. 2010: <http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2010/06/saramago-era-populista-extremista-afirma-obituario-no-jornal-do-vaticano.html> (accedido a 18 abr. 2016); SEPÚLVEDA, Torcato, “José Saramago critica responsáveis da Cultura”, *Público*, 10 maio 1992: <http://static.publico.pt/docs/cmfautores/joseSaramago/terceiraVezCensurado.htm> (accedido a 18 abr. 2016); SILVA, Gil, e MOURÃO, Paulo, “Padre Ângelo Minhava [entrevista]”, *Eito Fora: Jornal de Vilarelho*, n.º 9, ago.-set. 1999: <http://www.trasosmontes.com/eitofora/numero9/perfil.html> (accedido a 18 abr. 2016).

† PAULA LAGO

Antíssaudosismo

Para indagar a razão de ser de um pensamento antíssaudosista, convém começar por situar a problemática em torno da saúde e do saudosismo. Tanto quanto nos é dado saber, a palavra “saúde” é quase tão antiga quanto a fundação da nacionalidade portuguesa. Já a encontramos proferida num sermão que o bispo portuense D. Pedro Pitões, em 1147, dirigiu aos cruzados que se propunham conquistar Lisboa, e, a partir de então, aparece com frequência no léxico português. D. Duarte (1391-1438), 11.º Rei de Portugal, apresenta-a como um sentimento ligado ao coração e oposto à razão, com tradução apenas no léxico galaico-português, sendo, então, recorrente nas cantigas de amigo, em Bernardim Ribeiro (c. 1482-c. 1552), Agostinho da Cruz (1540-1619), Francisco Manuel de Melo (1608-1666) e Almeida Garrett (1799-1854), que, em pleno romantismo, lhe traçou um lugar especial no imaginário português ao defini-la como “gosto amargo” e “delicioso pungir”. Mas foi Leonardo Coimbra (1883-1936) que a pensou através dos elementos étnicos, religiosos e filosóficos que foram sendo lançados na tradição especulativa por aqueles que ajudaram a fundar e a fundamentar as características do homem português, em comum com o seu irmão galego, do qual, desde o início da nacionalidade, se mantém afastado. O galego Ramon Piñeiro (1915-1990) tratou-a enquanto categoria existencial que se opõe à razão e se liga ao sentimento e à emoção, impondo-se como característica distintiva de uma filosofia única, confinada a um povo dividido em duas parcelas, a Galiza e



Portugal. A saudade assim pensada representa o desejo de retorno a essa idade primordial que foi quebrada pela força.

Contudo, o grande teorizador da saudade foi Teixeira de Pascoaes (1877-1952), que ajudou a dar corpo ao movimento da renascença portuguesa e que, na ressaca da instauração da república em 1910, se propunha renovar Portugal, colocando a saudade como conceito ontológico primordial da portugalidade que importava desbravar. O poeta amarantino considerava que na saudade se encontravam fundidos o paganismo e o cristianismo, união esta que caracterizava o essencial do homem galaico-português. Fusão entre o desejo carnal, pagão, e a dor espiritual, semita e cristã, um pouco a lembrar o Eros platónico, filho de Poros e Penia, junção do espírito divino, encarnado nos heróis, e do desleixo humano que se arrasta no comum dos existentes: pelo desejo a saudade é esperança, pela dor é lembrança (PASCOAES, 2007, 89-91), e, sendo assim, o Universo é a expressão cósmica da saudade (*Id.*, 1919). Entendida desta forma, a saudade é mais uma estética do que uma ontologia, representada pela *phronêsis*, ou sabedoria prática, mas não pela *sophia* enquanto espaço utópico de agregação de todas as coisas sob o trabalho exigente da reflexão filosófica. Porque assim é, foi ganhando forma na poesia de Pascoaes, Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira, António Patrício, Augusto Casimiro, Jaime Cortesão, Mário Beirão, Américo Durão, Anrique Paço d'Arcos, Domingos Monteiro, Florbela Espanca, António Nobre, entre muitos outros. Pascoaes deu-lhe, então, incontornável forma poética e literária, tentando, também, fundamentá-la no campo filosófico da antropologia e da ontologia, enquanto dimensão identitária do sentimento próprio de Portugueses e galegos, distinto de termos de outras latitudes com conotações idênti-

cas: a *dorromena*, a *anyoranza* catalã, a nostalgia, a tristeza, a angústia, a melancolia. Com um percurso tão arreigado às origens da nacionalidade e ao torrão com o qual passámos a fazer fronteira, a Galiza, compreende-se melhor que a saudade se ligue ao mais íntimo sentimento de Portugueses e galegos.

Foram os próprios saudosistas que em torno da saudade ajudaram a criar um pensamento contraditório. Teixeira de Pascoaes, meses antes de morrer (15/03/1952), na conferência intitulada “Da saudade”, fazia saber: “A Saudade é um sentimento universal, mas, só na alma lusitana, atinge as alturas supremas da Poesia, contendo uma conceção da vida e da existência. E alcançamos também, por virtude dela, o estado místico perfeito, que é a saudade de Deus personalizada em nós, substituindo-se completamente ao nosso ser, elevado num êxtase sem fim” (*Id.*, 1988, 243). Daqui retiramos que a saudade é um sentimento universal e não particular que atinge o seu auge na poesia lusitana, sendo mais uma característica poética do que racional. O autor de *Marânus* tinha, portanto, evoluído no seu pensamento, pois não era, agora, tão restrito como 40 anos antes, em 1912, quando, em “O espírito lusitano ou o saudosismo”, afirmava que “Nós somos, na verdade, o único povo que pode dizer que na sua língua existe uma palavra intraduzível nos outros idiomas, a qual encerra todo o sentido da sua alma coletiva” (*Id., Ibid.*, 51). No ano seguinte, em 1913, em plena disputa intelectual com António Sérgio sobre o novo enfoque filosófico dado à saudade, sem nunca deixar de ligar o sentimento saudoso ao profundo sentir do povo português e galego, Pascoaes confinava a saudade a uma expressão marcadamente subjetiva, de carácter existencial: “A Saudade, como ela é hoje compreendida [...] representa, portanto, a raça lusitana na sua expressão



subjetiva; é o seu íntimo perfil eterno e original. O povo português criou um sentimento suscetível de se tornar um alto critério orientador” (*Id., Ibid.*, 110).

É por isso natural que um pensamento poético, mais do que filosófico, teológico mais do que racional, tivesse levado de imediato a severas reações por parte dos seguidores do cientismo racionalista e positivista que continuava a reinar entre boa parte dos intelectuais da república recém-instalada.

O psiquiatra Júlio de Matos perguntava: “Em que se baseia essa renascença? Na Saudade? Mas isso pode lá ser. A saudade é por sua natureza um sentimento depressivo. A saudade é a recordação de uma pessoa querida que nos faltou. Cultivar a saudade é amarrar-se ao passado, é alimentar um estado mórbido, é ajudar a definhar mais a raça” (PROENÇA, 1988, 267). E continua: “O saudosismo é uma espécie de sebastianismo. Mas os sebastianistas ainda têm fé num messias, ainda têm um ideal por que lutam. Os lamechas que só têm saudades... Não têm mais nada” (*Id., Ibid.*, 268). Desta forma, Júlio de Matos associava a glorificação da saudade a uma atitude de regressão ao passado, negadora do progresso, que amarrava o povo português às credices populares e à exaltação de um tempo que já não volta.

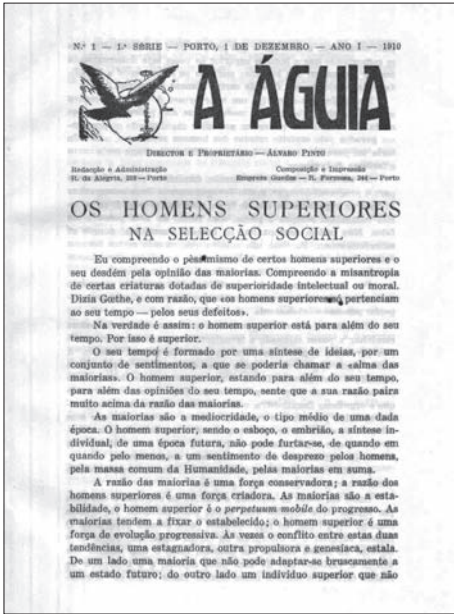
Raul Proença, sem desdenhar o alto valor e a originalidade da poesia e literatura dos “renascentes”, nomeadamente Teixeira de Pascoaes, esclarece Júlio de Matos, observando que a renascença, na sua origem, tinha um núcleo do Norte, de poetas e estetas, e um grupo do Sul, de racionalistas e “pessimistas”, onde ele se incluía. O grupo do Norte acabou por tomar conta da orientação da revista *A Águia* e o grupo do Sul desistiu de contribuir com um pensamento mais racional para o seu conteúdo. Proença e outros afastaram-se do movimento, pois



Aquilino Ribeiro e Raul Proença.

“o que veio a predominar na *Águia* não foi o lado intelectual da Renascença, mas a sua falange emotiva, mística, amorosa de sonho e de mistério. Por culpa dos elementos do Sul, a poesia tinha tomado posse da *Águia*, da primeira página até à última [...]. O ‘saudosismo’ a que se refere o Sr. Dr. Júlio de Matos foi assim um elemento *sur-ajouté* e de modo algum orgânico e primitivo da Renascença. Tem plena razão, quando diz, que a Saudade é um sentimento depressivo, incapaz de revigorar uma raça” (*Id., Ibid.*, 272).

António Sérgio também tinha estado na fundação da renascença portuguesa e colaborado em *A Águia*, e, pese embora a admiração que nutria pelo trabalho poético de Teixeira de Pascoaes, desferiu duros golpes contra a saudade, reduzindo-a aos instintos mais primários, e o saudosismo à vinculação de um povo ao passado, que se queria ultrapassar por ser um obstáculo ao progresso que se buscava. Tal como Proença, Sérgio, irmanado no ideal



Capa de *A Água*, n.º 1.

racionalista, separara-se do “saudosismo e outras misticidades de igual jaez que por volta de 1910 bretoejaram a inteligência portuguesa” (CARDIA, 1972, 266), escrevendo na *Epistola aos Saudosistas*: “O que caracteriza a saudade é um certo quê de *sentimento*. Por isso Garrett, o poeta, a definiu bem, e Duarte Nunes, o jurista, a definiu mal” (PASCOAES, 1988, 97). Contudo, o “Saudosismo sustenta que a verdadeira definição não é a de Garrett, mas sim a do jurista: ‘lembança de alguma cousa como desejo dela’”; e Pascoaes propõe esta: “a velha lembrança gerando o novo desejo” (*Id., Ibid.*, 97-98). O autor dos *Ensaios* achava que Pascoaes definia a saudade não como característica humana, quanto mais portuguesa, mas como um rude facto geral de toda a animalidade: “O *saudosismo* representa [...] uma ideia artificial e convencional da literatura” (*Id., Ibid.*, 98). A saudade é “imobilismo, inércia, contemplação do passado, amor de cristalizar ou mumificar o que já foi”

(*Id., Ibid.*, 100). A saudade amarra-nos ao passado e cria resistência à mudança. Quanto ao facto de se exprimir por um termo só existente em Portugal, Sérgio contraria Pascoaes e os outros saudosistas esclarecendo que “o galego tem *soledades*, *soedades*, *saudades*; o catalão *anyoransa*, *anyoramento*; o italiano, *desio*, *disio*; o romeno, *doru* ou *dor*; o sueco, *saknad*; o dinamarquês, *savn*; e o islandês, *saknaon*” (*Id., Ibid.*, 101). Tudo o que os saudosistas afirmavam vinha agora o racionalista António Sérgio negar. Nem o nacionalismo, nem o sentimentalismo religioso, ainda que de uma religiosidade pagã, conveniam as mentalidades racionalistas e positivistas. A saudade lembrava o destino messiânico associado ao povo português, e tal facto ainda criava mais repulsa em Sérgio, que afirmava em *Regeneração e Tradição, Moral e Economia*: “sou cético a respeito de muita ideia, como as virtudes da saudade e as profecias do Bandarra” (*Id., Ibid.*, 120). A firme rejeição da nova filosofia proposta pelos “renascentes” aparece também em *Explicações Necessárias do Homem da Espada de Pau ao Arcanjo da Espada dum Relâmpago*: “O Saudosismo [...] decretou que os tempos de *depois* vieram *antes*, que os predecessores e precedentes foram sucessores e consequentes. Todo o Saudosismo é uma série de sonhos decretados [...]: o que o caracteriza, ao Saudosismo, é a audácia de olhos puros, o santo descaramento da invenção” (*Id., Ibid.*, 146). Mais à frente, conclui de forma jocosa: “Ainda o Saudosismo descobrirá que uma das sublimes originalidades dos Portugueses é ter pernas, tronco, braços e cabeça. Para poder dizer que uma dada qualidade é característica dum povo, faz-se mister estudar os outros povos” (*Id., Ibid.*, 147).

Mas não foram só pensadores racionalistas e positivistas que se insurgiram contra a saudade e o saudosismo.



O integralista António Sardinha também criticou fortemente esta corrente de pensamento, escrevendo que o saudosismo é “a insuficiência dos cânones artísticos, em que o *livismo* nos aparece confundido com *subjetivismo*. A natureza é deste modo pervertida pelo *saudosismo*, como espécie de ideologia sentimental, mistura doentia de ‘racionalismo e imaginação’” (BOTELHO e TEIXEIRA, 1986, 250-251). O monárquico Fidelino de Figueiredo, em 1917, também se manifestava contra o saudosismo: “como da saudade sentimento se passa para essa vasta arquitetura do Saudosismo, não é fácil explicar, porque coerência lógica e transparente nitidez não são características desta doutrina” (*Id., Ibid.*, 251-252).

A mesma reação cética em relação a uma filosofia da saudade encontra-se ainda em autores como Joaquim de Carvalho, que, no ensaio *Problemática da Saudade* (1950), reconhece que, sendo o séc. XIX o tempo dos romantismos e por isso propenso ao saudosismo, em oposição ao longo período de domínio do cientismo positivista, só por si, “a correlação com as situações espirituais epocais não significa que a temática da saudade seja una e constante” (*Id., Ibid.*, 218). A saudade enquanto característica ontológica identificadora de um povo não parecia ao professor da Univ. de Coimbra poder ser uma marca específica do povo português: “A consciência saudosa, como manifestação do sentido de estar no Mundo, não creio que seja princípio bastante e suficiente de uma explicação metafísica da realidade que se vive, mas a explicação total da realidade que se vive não pode menosprezar os ensinamentos e as correlações implícitas na consciência saudosa” (*Id., Ibid.*, 225-226).

José Marinho, próximo de Pascoaes e de Leonardo Coimbra, é assertivo quando afirma que “viram certo os opositores

a uma estreita conceção patriótica ou nacionalista segundo a qual a saudade redentora, e assim também o messianismo profético para um futuro além dos tempos, eram pertença exclusiva e avara dos Portugueses”, porque, pensa ele, “hoje podem e devem dizer-se formas universais de assumir o enigma e o mais profundo mistério enigmático num povo extremo da Ibéria, povo extremo, cabe longamente pensá-lo, não da Europa, mas da Eurásia, povo que recusa por igual, num sentido, a contraposição de Apolo e Dioniso, e, noutra sentido, a mística absorta ou o grandioso drama humanizado, mas sem saída, de D. Quixote e Sancho Pança” (MARINHO, 1976, 228).

Agostinho da Silva, possuidor do pensamento especulativo mais paradoxal do panorama português, que acompanhou os “renascentes” saudosistas e os “seareiros” racionalistas e positivistas, nas longas reflexões sobre o destino do nosso povo não se coibiu de manifestar o seu antissaudosismo. Entendendo a saudade enquanto sentimento geral e não particular, associou o saudosismo ao declínio de Portugal, entendendo que em Portugal a saudade serve apenas para manter o povo triste e preso a um passado áureo que se tinha esfumado com o nevoeiro de Alcácer Quibir. Para ele, era o Português do Brasil, alegre e descontraído, o Português do samba e não o do fado, que era preciso ressuscitar: “quando qualquer pessoa vai por essa carreira do sentimentalismo português e do fado, etc. [...] Vou em cima disso, que são coisas que eu detesto!” (SILVA, 2000, 157). De uma forma dramática, entre Amália e Eusébio, não hesitava em escolher o segundo: “o Eusébio valia muito mais do que o fado! Mui-tíssimo mais! Pelo menos [...] dava pontapés direitos e para um determinado fito! Com o fado não” (*Id., Ibid.*, 157). Amália até podia ser uma excelente cantora,



contudo, “o que se canta bem pode ser uma porcaria. A música dolente, terrível, e o palavreado, as desgraças que sucedem a cada um e que põem em tanto portugueses o gosto do desastre!” (*Id., Ibid.*, 157). O fado saudosista prende ao passado, enquanto o samba libertador renova o tempo, transportando-nos para um futuro de esperança e alegria. Saudade só a devemos sentir pelo futuro. O samba é a característica do “português à solta”, aquele que se quer libertar dessas amarras a um passado penoso de desgraça e destruição e ser agente participativo na construção de um futuro radioso.

Numa análise estritamente filosófica, José Barata-Moura, ao analisar a tradição saudosista, evado de uma filosofia da práxis, conclui que o saudosismo “dualiza, não dialetiza; estetiza, não trabalha efetivamente pelo pensamento e pela ação possibilidades reais; consagra (lavrando enevoados protestos), não revoluciona materialmente” (BARATA-MOURA, 1997, 13). O saudosismo promove o regresso a tempos idos e inibe a produção do novo. Serve-se do presente para alimentar um passado que não retorna. Mas também, “do ponto de vista ontológico, o saudosismo desatende (e procura iludir, começando por iludir-se) a unidade material do ser, mistifica a historicidade” (*Id., Ibid.*, 24). Para este pensador, “a abordagem saudosista [...] vem eivada de *insalubridade*, ao instalar-se numa órbita de comovida restrição da historicidade ao visitar (ainda que ‘intenso’ e, no limite, até ‘milénarista’) de um passado idealizadamente (re)construído como penhor de uma matriz nostálgica de futuro” (*Id., Ibid.*, 26).

Ora, se bem que sem tantos seguidores quantos aqueles que ao longo dos tempos se têm dedicado à gesta do estudo do saudosismo, a corrente antissaudosista, pela voz de diversos pensadores, de todas

as filiações, não se tem inibido de alertar para as insuficiências de um pensamento saudosista que sirva de suporte a um resurgir da nacionalidade no seu esplendor máximo. Só por trazerem algum realismo e manterem um elevado diálogo intelectual em torno de uma categoria que está longe de agregar todos os Portugueses, vale a pena ter em conta os seus argumentos e refletir nas abundantes críticas que vão formulando. O devir, tal como pretendem os saudosistas, é o resultado de diversas sínteses para as quais os antissaudosistas vão dando um importante contributo.

Bibliog.: BARATA-MOURA, José, “Peso, péssame, pesadelo – para um sopesamento (não saudosista) da saudade”, *Philosophica*, n.º 10, 1997, pp. 3-27; BOTELHO, Afonso, e TEIXEIRA, António Braz (coords.), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986; BOTELHO, Afonso, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990; CARDIA, Sottomayor (org.), *Seara Nova – Antologia, pela Reforma da República*, vol. II, Lisboa, Seara Nova, 1972; COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. I, t. II e vol. V, t. II, Lisboa, INCM, 2004 e 2009; COSTA, Dalila L. Pereira da, e GOMES, Pinharanda, *Introdução à Saudade*, Porto, Lello e Irmão, 1976; *Logos*, vol. IV, Lisboa, Verbo, 1992; LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como Destino Seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999; MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello e Irmão, 1976; PASCOAES, Teixeira de, *Os Poetas Lusíadas: Conferências Realizadas no Institut de Estudios Catalans da Cidade de Barcelona, em Junho de 1918*, Porto, Tipografia Costa Carregal, 1919; *Id.*, *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, org. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988; *Id.*, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007; PROENÇA, Raul, *Polémicas*, org. Daniel Pires, Lisboa, Dom Quixote, 1988; SILVA, Agostinho da, *O Império Acabou. E agora? Entrevista a Antónia de Sousa*, Lisboa, Notícias, 2000; VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *A Saudade Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1996.



Antissebastianismo

Fenómeno de origens incertas e difusas, com expressões diversas – nem sempre públicas ou bem documentadas – ao longo de alguns séculos, o sebastianismo deparou-se igualmente com uma oposição bastante variada, em função dos contextos históricos e socioculturais em que atuava.

Com efeito, parece unânime, junto dos inúmeros estudiosos que se dedicaram à temática sebastianista, que a esperança messiânica em torno da figura do Rei português desaparecido nas areias de Alcácer Quibir em 1578 foi acolhida por elementos de diferentes meios culturais e sociais. Intelectuais fidalgos ou próximos da fidalguia, sapateiros profetas, religiosos que aliavam a fé católica a esta espécie de “religião da pátria”, e visionários plebeus são alguns dos exemplos mais visíveis de um fenómeno que durante séculos e em função das circunstâncias políticas do reino foi revelando a sua presença persistente, pelo menos enquanto facto cultural.

Quem se debruce sobre este tema num âmbito geral defronta-se, portanto, com várias dificuldades óbvias, *e.g.* com o facto de o *corpus* sebastianista, ainda bastante difuso, compreender diferentes géneros de texto, como tratados de interpretação profética e versos repentistas, lendas e crónicas, entre outros. Para além disso, foram integrados neste *corpus*, lidos, glossados e alterados por afetos à esperança sebastianista, diversos textos provenientes de outras tradições messiânicas ou proféticas, emergentes no seio do judaísmo, do islamismo e do cristianismo.

Ciclos de lendas com grande voga popular, como o arturiano e o carolíngio, foram também trazidos à colação. Todos estes elementos, amassados com o cimento da ideologia de cruzada, da ideologia imperialista, formulada mais visivelmente em Portugal desde os finais do séc. xv, e das pretensões autonomistas pré-modernas, de que era exemplo mais próximo a revolta dos *comuneros*, que ocorreu sob a égide do Encubierto, durante o reinado de Carlos I de Espanha, constituíram um painel complexo em que a face de D. Sebastião emerge como mero signo. Para mais, à dispersão do sebastianismo por diferentes meios culturais e sociais acresce o seu estatuto indefinido associável, entre outros elementos, à crença religiosa e à ideologia política, ao autonomismo e ao imperialismo, à interpretação profética e à superstição, à ideologia de corte e a círculos domésticos de devoção, a um motivo artístico e a anedotas e ditos quotidianos.

Tal como será tarefa complexa encontrar traços comuns e consistentes que unam as diferentes expressões do fenómeno sebastianista ao longo de mais de quatro séculos, é árduo, senão mesmo impossível, unificar as campanhas, percepções e atitudes avessas ao sebastianismo sob um só fio condutor. À partida, como identificou António Machado Pires, na esteira de João Lúcio de Azevedo, poder-se-iam identificar focos antissebastianistas que responderam a vagas messiânicas que ocorreram em momentos-chave da história política de Portugal. Acrescentando alguns elementos a esta proposta, associá-los a estas vagas ao período da crise sucessória, que conduziu à perda da independência da Coroa portuguesa e ao jugo filipino, à Restauração da Independência, ao Governo pombalino, às invasões francesas e à Primeira República. Todavia, tentaremos não nos limitar, na



nossa colação, a uma visão macro-histórica ou centrada nos grandes factos e textos, procurando integrar elementos circunstanciais e prestar a atenção possível a diversos níveis, mais ou menos ocultos e mais ou menos eruditos, de cultivo e de combate ao sebastianismo.

Para melhor compreendermos a oposição ao sebastianismo, é útil ter em conta alguns fenómenos anteriores à Batalha de Alcácer Quibir que acima referimos sucintamente e que integram inequivocamente o substrato da crença messiânica em D. Sebastião. Entre eles, encontra-se a miríade de motivos que, desde o começo do séc. xv, foram compondo aquilo a que poderíamos chamar ideologia imperial portuguesa. Adaptando elementos da tradição medieval de toda a Europa ao contexto português e emprestando à história de Portugal e à sua empresa expansionista um significado sagrado, esta ideologia foi reforçando a esperança de que a Coroa portuguesa estivesse predestinada a encabeçar um movimento de conquista e cristianização de todo o mundo, supostamente profetizado nas Escrituras. Com efeito, a cruzada contra o islão, e o plano de recuperação da Terra Santa e de plenificação da cristandade por via da aliança com o Preste João, aos olhos de muitas figuras maiores do séc. xvi português, parecem ter sido objetivos mais plausíveis e legitimadores da empresa ultramarina que o comércio da Ásia.

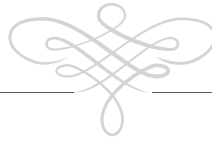
Todavia, a exposição e fundamentação destes motivos não estava isenta de riscos e excessos doutrinários. A ligação deste ideário aos pensamentos de Joaquim de Fiore e de autores franciscanos reformadores, como Ubertino da Casale, de ortodoxia muito duvidosa, no alvor da reforma tridentina, foi já objeto de estudos relevantes, mas aguarda ainda novos aprofundamentos. Para mais, a componente profética e exegética desta parece

ter ainda convergido, de alguma maneira, com formas de religiosidade conservadas junto de elementos das comunidades cristãs-novas.

Aquele que é provavelmente o principal texto canónico da crença sebastianista, as *Trovas*, de Gonçalo Anes Bandarra, sapateiro de Trancoso, terá emergido deste fermento (Antibandarrismo). A sua ambiência messiânica e judaizante, e a sua forte difusão chamaram a atenção do recém-criado Tribunal do Santo Ofício. Bandarra ouviu a sentença no auto de fé de 23 de outubro de 1541. Considerado um homem simples e de poucas letras, foi-lhe imposto, sob pena de castigo, “que não se entremeta mais a responder nem

Rei D. Sebastião (1554-1578).





escrever nenhuma coisa da Sagrada Escritura nem tenha nenhuns livros dessa maneira, salvo sendo o *Flos Sanctorum* ou *Evangeliorum*” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício..., proc. 7197, fl. 13). Para além da ordem de proibição da leitura das *Trovas*, foi também divulgado publicamente que todos aqueles que possuíssem um exemplar destas deviam entregá-lo à Inquisição no prazo de três dias.

Ainda que a Inquisição não tenha perseguido os sebastianistas enquanto tal, dado que este desvio pertencia à alçada civil e não à religiosa, há notícia, como veremos, de réus sebastianistas julgados no Santo Ofício pelas suas asserções e práticas proféticas ou messiânicas, consideradas de cariz herético e/ou judaizante.

O *Desengano de Perdidos* (1573), de Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, pode também ser considerado um antecedente da perseguição inquisitorial às ideias messiânicas sebastianistas. No prólogo da obra, à semelhança de outros autores do seu tempo, como Camões, Pêro Andrade de Caminha e Diogo Bernardes, Gaspar de Leão assinala o nascimento “maravilhoso” de D. Sebastião e atribui-lhe grandes feitos futuros, no contexto da Liga Católica contra o Império Otomano, após a Batalha de Lepanto. Porém, em conjunto com as proposições de teologia mística unitiva e com a temática geral do livro – polémica doutrinal anti-islâmica ou anti-herética, também desaconselhada neste período pela Inquisição –, as asserções proféticas da primeira parte, ecoando motivos do franciscanismo espiritual, terão movido Francisco Foreiro – relator do *Index* de 1581, e autor do *Isaiaie Prophetiae Vetus & Nova ex Hebraico Versio*, tradução e comentário do livro de Isaías, em que perfeitamente se conjugam ideologia imperial e ortodoxia pós-tridentina – a incluir o *Desengano de Perdidos* na lista de livros proibidos.

Compreensivelmente, seria após a Batalha de Alcácer Quibir e o começo do domínio filipino que surgiriam as primeiras manifestações de crença messiânica em torno de D. Sebastião. Os quatro casos conhecidos de falsos D. Sebastião, ocorridos ainda antes do séc. XVII, testemunham não só que esta esperança vigoriaria junto das populações, mas também que ela era ferreamente combatida pelas autoridades. O primeiro destes, o “rei de Penamacor”, foi preso e enviado para as galés em 1584, sem que dele tenham restado mais notícias, depois de espalhar pelo vulgo histórias prodigiosas acerca do seu suposto desempenho na Batalha de Alcácer Quibir. O segundo, Mateus Álvares, o “rei da Ericeira”, espalhou o tumulto na zona saloia e terá chegado a organizar um exército de 800 homens. Preso em 1585, depois de o seu exército ter sido desbaratado, declarou que o seu intuito era fomentar a revolta dos Portugueses contra o jugo castelhano e que, depois de conquistar Lisboa, lhes permitiria escolherem o rei que lhes aprouvesse. O terceiro caso, o de Gabriel Espinosa, o “pasteleiro do Madrigal”, teve contornos de conspiração palaciana. Apoiando-se nas semelhanças físicas e na desenvoltura do pasteleiro em falar várias línguas e em montar a cavalo, Fr. Miguel dos Santos, um monge português, terá procurado casá-lo com D. Ana de Áustria, filha ilegítima de D. João de Áustria, e elevá-lo ao trono de Portugal. Descoberta a conjuração em 1595, D. Ana acabaria por ser sentenciada a quatro anos de prisão; Fr. Miguel dos Santos e Gabriel Espinosa foram enforcados e expostos em praça pública. Marco Túlio Catizone, o D. Sebastião de Veneza ou o “cavaleiro da cruz”, o quarto caso conhecido de um falso D. Sebastião, terá merecido o apoio da fidalguia portuguesa exilada, nomeadamente de D. João de Castro.

D. João de Castro pode ser considerado com justiça o primeiro grande codificador e ideólogo do sebastianismo. Nos seus livros encontra-se compilada boa parte dos textos proféticos que as hostes sebastianistas cultivavam e que seriam relidos e glosados durante séculos.

Após a derrota, em 1583, do partido de D. António, prior do Crato, que D. João de Castro integrava, este autor exilou-se em Paris, onde se dedicou ao estudo e à compilação de profecias que fundamentassem a crença no regresso de D. Sebastião. Perante a adversidade das circunstâncias políticas e bélicas no seu reino, D. João de Castro procurava nas profecias indícios de uma mudança que parecia cada vez mais remota. O *Tratado da Quinta Monarquia*, redigido em latim em 1597, ainda inédito, foi o primeiro resultado deste esforço.

A partir de 1598, o autor encontrou finalmente um depósito para as suas esperanças em Marco Túlio Catizone. A publicação do *Discurso da Vida do sempre Bem Vindo, e Aparecido Rey D. Sebastião* e da *Ajunta do Discurso* (1602), bem como de uma edição comentada das *Trovas* de Bandarra, *Paraphrase e Concordancia* (1603), pertenceram ao esforço de legitimação das esperanças no alegado rei. Após a execução da sentença de morte de Catizone, emitida pelas autoridades castelhanas em 1603, em Sanlúcar, D. João de Castro procurou, na sua *Aurora da Quinta Monarquia* e nas obras que se seguiriam, apresentar este episódio como mais um artifício castelhano para encobrir o rei legítimo de Portugal, ao mesmo tempo que ampliava o esforço de compilação e comentário de fontes proféticas.

A obra de D. João de Castro mantém uma relação profunda com a vivência do seu autor. Forjada persistentemente ao longo de cerca de 45 anos de exílio, caracteriza-se por uma tentativa constante



D. João de Castro (1500-1548).

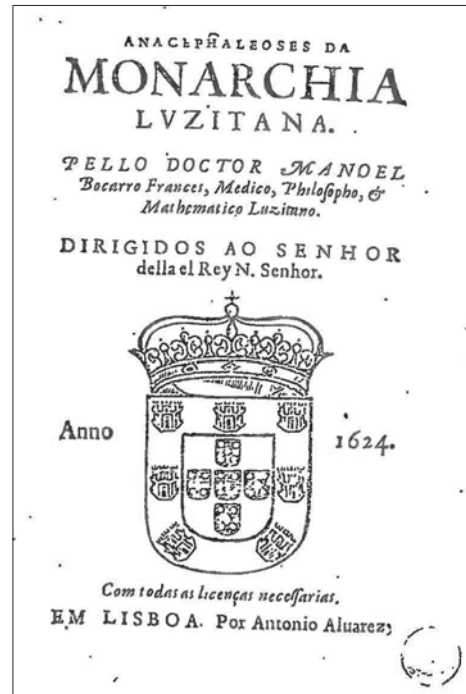
de dar uma resposta profética aos desafios que as circunstâncias e as evidências factuais colocavam, contrariando as suas esperanças. Todavia, mesmo tendo em conta a ambiência conspirativa, por vezes alucinada, de boa parte dos escritos de D. João de Castro, eles trazem alguma luz sobre a perseguição movida aos sebastianistas durante o período filipino.

Na obra de Manuel Bocarro Francês também encontramos claros testemunhos da perseguição movida aos sebastianistas durante o período filipino. Nascido em Lisboa no seio de uma família cristã-nova sefardita, em finais do séc. XVII, Manuel Bocarro estudou Medicina, Astronomia, Matemática e Filosofia nas universidades de Coimbra, Alcalá de Henares e Montpellier. Regressado a Portugal em 1619, exerceu o ofício de médico com distinção, ao mesmo tempo que se dedicou à redação das suas congeminções astrológicas e proféticas. Nas suas *Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, publicadas em



1624, encontram-se três partes (anacefaleoses) compostas por conjuntos de oitavas em que se conjugam uma exaltação do passado da monarquia portuguesa e uma especulação astrológica que prometia ainda maiores glórias futuras. Todavia, o projeto original era mais vasto e arrojado. Na sua *Luz Pequena, Lunar e Estelífera da Monarchia Luzitana*, publicada em Roma no ano de 1626, Manuel Bocarro explica que em 1624, durante o processo de impressão das suas *Anacephaleoses*, os castelhanos tinham ordenado ao inquisidor Gabriel Pereira de Castro a sua prisão sob o pretexto de criptojudaísmo. Na sequência destas diligências, os originais e os exemplares impressos ainda não vendidos tinham sido apreendidos. A quarta anacefaleose, em que Bocarro se referia mais explicitamente à vinda do Encoberto, identificando-o com D. Teodósio de Bragança, fora censurada, por alegadamente incitar o povo português à revolta contra o Rei. Liberto após mais de dois meses de prisão no tronco, Manuel Bocarro fugiu para Roma, onde publicou *Luz Pequena*, um pequeno livro onde acrescenta à publicação da quarta anacefaleose, antes censurada, algumas considerações de cariz biográfico e profético. De Roma, partiria para Amsterdão, onde terá retomado os costumes judaicos junto da comunidade sefardita portuguesa, iniciando uma trajetória que conjuga trabalho diplomático, científico, médico e astrológico.

Como alguns autores assinalaram, nem sempre é fácil encontrar um nó comum entre as diversas camadas identitárias e culturais que Bocarro acumulava e a que deu expressão, por vezes simultaneamente, na sua obra. Algumas delas, como o patriotismo português, o messianismo judaico e a astrologia, *e.g.*, pertencem, indubitavelmente, ao substrato cultural heteróclito e heterogéneo de onde emergiu



Folha de rosto de *Anacephaleoses da Monarchia Luzitana*, de Manuel Bocarro Francês (1588-1668).

o sebastianismo. Todavia, no âmbito deste estudo, é sobretudo importante notar que em Bocarro se encontram algumas das primeiras expressões de uma nova sensibilidade emergente no seio do sebastianismo durante as primeiras décadas do séc. XVII, que entendia ser possível conceber o Encoberto como outra pessoa que não D. Sebastião. Na obra *Luz Pequena* lemos: “E com isto explicarei o equívoco dos Sebastianistas, que ainda que entendemos os que o somos que El-rei D. Sebastião não morreu na batalha de África (pois temos disso demonstrativa certeza), contudo não esperamos por ele para o domínio de Portugal. Rei temos nele; por El-Rei D. Sebastião entendemos seu sangue” (BOCARRO, 1626, fl. 5v.).

Apesar de sebastianismo e restauracionismo se encontrarem estreitamente unidos durante as primeiras décadas do



séc. XVII, eles tornar-se-iam, em certa medida, incompatíveis a partir de 1640. Segundo livros como *Restauração de Portugal Prodígiosa* (1643-44), de Gregório de Almeida (pseudónimo), *Discurso Gratulatório* (1642), de Fr. Francisco Brandão, e *Ressurreição de Portugal e Morte Fatal de Castela* (1645), de Fr. Manuel Homem, o novo Rei aclamado, D. João IV, devia concentrar em si todas as esperanças que antes eram depositadas em D. Sebastião. Com efeito, em boa parte dos casos, os autores joanistas recorriam ao repertório profético já disponível entre as hostes sebastianistas, nomeadamente às *Trovas* de Bandarra, adaptando-o à nova realidade.

Começava assim uma nova fase de oposição ao sebastianismo, em que este já não se confrontava com uma oposição estrangeira, mas sim com compatriotas que, aliás, se expressavam em termos muito semelhantes. Como antes, os motivos desta perseguição eram sobretudo político-religiosos, mas o enfoque da contenda transferira-se da questão da independência nacional para a discussão interna dos destinos da nação e do império.

O *Tratado da Quinta Monarquia*, concluído por Fr. Sebastião de Paiva em 1641, é um dos mais explícitos exemplos de um texto sebastianista ortodoxo que, em pleno período da Restauração, visava obliterar as novas esperanças para reafirmar a crença antiga no regresso do Rei desaparecido em Alcácer Quibir. Recuperando o património compilado por D. João de Castro e adicionando-lhe diversos recursos eruditos, Paiva tem consciência de que a sua mensagem era, naquele tempo, desacreditada por muitos, e não hesita em increpar, na abertura do seu tratado, aqueles que se acomodavam “mais aos sucessos presentes que à fé devida a seu Libertador” (PAIVA, 2006, 163).

A apresentação da crença messiânica em D. Sebastião enquanto fé e devoção

de contornos religiosos é um aspeto bastante relevante e inovador do tratado de Paiva, identificável em discursos e manifestações futuras do fenómeno sebastianista, em contexto marginal ou não hegemónico. Com efeito, à semelhança de outros escritos sebastianistas do seu tempo, e.g. o poema heroico *Monarquia Lusitana*, de Inácio de Guevara (pseudónimo?), ou o *Reino de Portugal, Sua Creação e Sucessos*, de Fr. João da Cruz, o *Tratado da Quinta Monarquia* não chegou ao prelo. Em relação a outros escritos, como *Tratado em que Se Mostra e Se Confirma a Esperança da Suspirada Vinda do Sereníssimo Rei, o Senhor Dom Sebastião*, que chegou a ser atribuído, erroneamente, ao P.^c António Vieira, ou *Livro das Cousas mais Notáveis Que Tenho Lido acerca dos Fundamentos Que Têm os Sebastianistas para Afirmarem Que É Vivo e Há-de Vir o Sereníssimo Rei D. Sebastião*, para além de não terem sido impressos, não conhecemos ainda a quem se deve a sua autoria.

Todavia, a perseguição ao sebastianismo não se limitou à polémica escrita entre autores sebastianistas e joanistas. De facto, a Inquisição continuou, durante este período, a perseguir os excessos daqueles que, arvorando-se de santos, profetas ou visionários, advogavam a vinda de um novo messias, o advento de uma nova idade ou a reformação da Igreja. Os dois casos apresentados por Jacqueline Hermann na obra *No Reino do Desejado*, o de Joana da Cruz e o de Maria de Macedo, constituem bons exemplos do modo como a Inquisição operava nestes casos.

Joana da Cruz, religiosa professa no Mosteiro de Jesus, em Viseu, afirmava, entre outros prodígios, que Deus lhe revelara que Roma seria abrasada e que o novo papa proporia a canonização de D. Sebastião. Declarava ainda que a alma do Rei lhe aparecia na figura de um porco ou de pessoas. Foi condenada por fingimento



de visões e de revelações ao degredo no Brasil no ano de 1660.

Maria de Macedo, conhecida como a “vidente do Chiado”, era filha de um violeiro do Rei e esposa do oficial maior do escrivão da Fazenda Real. Nos seus transe, seria alegadamente transportada por cães e lagartos que se transformavam em homens (designados como turcos ou mouros encantados) até à Ilha Encoberta. Segundo a reputada vidente, aqui reinaria D. Sebastião, que se encontrava casado com uma princesa da Dinamarca, de quem teria seis filhos. A sua corte era composta por vários fidalgos portugueses igualmente desaparecidos com o Rei na Batalha de Alcácer Quibir. Num dos seus passeios com D. Sebastião, Maria de Macedo teria ainda testemunhado o encontro deste com o Rei Artur e com Jaime de Aragão na igreja de Nossa Senhora da Ilha Encoberta, também designada por Paraíso Terreal, onde compareceram em corpo S. João Evangelista e os profetas Enoque e Elias. Ainda segundo Maria de Macedo, o Rei regressaria a Portugal em data incerta numa frota com mais de 270 navios, para assumir o trono e iniciar a conquista da Terra Santa e a destruição dos turcos. Aqui reinaria 120 anos, sendo depois o seu corpo depositado junto ao Santo Sepulcro.

Depois de estar presa durante um mês, Maria de Macedo foi condenada, a 4 de abril de 1666, a sair em auto de fé com vela acesa na mão, a ser açoitada publicamente e a cinco anos de degredo em Angola. O texto da sentença deixa, porém, claro que a vidente não tinha sido condenada enquanto sebastianista, mas sim por “fingir milagres, ter visões de santos, revelações de coisas incógnitas e futuras, proferir proposições temerárias”. É ainda dito que “se a ré somente por discursos vulgares dissera que el-rei D. Sebastião era vivo, que estava na Ilha Encoberta,

que havia de vir a este reino, e outras coisas que os sebastianistas afirmam, não cometia culpa perante ao Santo Ofício” (HERMANN, 1998, 290-291).

De facto, mesmo que estas “coisas” que os sebastianistas afirmavam não pertencessem à alçada da Inquisição, diversos textos, bem como atitudes e práticas de cariz religioso normalmente associáveis à crença sebastianista, continuavam a despertar as suspeitas do Tribunal. A nova sentença proferida pela Inquisição contra Gonçalo Anes Bandarra em 1665, um ano antes do caso de Maria de Macedo, demonstra não só que as *Trovas* continuavam a ser bastante lidas, como também que, mesmo não se ocupando da componente política do sebastianismo, a Inquisição continuava a perseguir textos e condutas que lhe estavam associados.

O processo inquisitorial movido contra o P.^e António Vieira entre 1663 e 1667 não será, de todo, alheio à emissão desta sentença contra Bandarra. As suspeitas da Inquisição basear-se-iam em proposições contidas na famosa carta *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, remetida ao P.^e André Fernandes, bispo do Japão e confessor da Rainha regente D. Luísa de Gusmão, em 1659. Segundo Vieira, Bandarra era um verdadeiro profeta, que tinha profetizado que D. João IV, já então falecido, iria realizar grandes feitos ainda não cometidos, e, portanto, o Rei iria ressuscitar.

Ainda que as esperanças de Vieira se concentrassem em D. João IV, e não em D. Sebastião, este processo inquisitorial permite-nos, pelo menos, perceber que, na déc. de 60 do séc. XVII, o ambiente religioso e político português se tornara cada vez menos propício às congeminações messiânico-proféticas que tinham grassado no período da Restauração. Como José Pedro Paiva demonstrou num artigo recente, é possível identificar



causas “remotas” do processo de Vieira que nos remetem para o contexto dos conflitos políticos na corte daquele tempo, e para contendas institucionais em que o padre jesuíta se viu implicado (PAIVA, 2011, 151).

Para além da perseguição política e inquisitorial, os messianistas, tanto sebastianistas como joanistas, deparavam-se neste tempo com inúmeras adversidades. As perdas de possessões imperiais, sobretudo no Oriente, face à emergência de novas potências, e a evidente degradação do papel que Portugal desempenhava na cruzada contra os turcos, associadas à pesada demora da vinda anunciada do Encoberto, constituíam, no final do séc. XVII, evidências demasiado gritantes para que o messianismo continuasse a ser cultivado tão abertamente como fora no reinado de D. João IV. Gradualmente, o sebastianismo foi sendo transferido do horizonte da ideologia político-religiosa para o domínio de uma crença ou devoção doméstica. Remetido a este reduto, uma posição não necessariamente minoritária, mas por certo distante em relação às grandes hegemonias culturais, o fenómeno sebastianista conservar-se-ia disponível para emergir em expressões populares e eruditas pontuais em momentos-chave da história de Portugal. Redigida durante a penúltima década do séc. XVII e inédita até aos nossos dias, a obra profética de Félix da Costa Meesen oferece uma imagem suficientemente esclarecedora acerca do contexto e dos modos em que um sebastianista erudito operaria neste tempo.

Filho de Luís da Costa Meesen, pintor com provável origem flamenga, Félix da Costa era próximo da corte, tendo pertencido ao séquito que acompanhou D. Catarina à corte de Carlos II de Inglaterra. Regressado a Portugal, antes de 1676, Félix da Costa dedicou-se à redação

de pelo menos dois tratados proféticos de cariz sebastianista: o *Thesouro Descuberto*, terminado por volta de 1685, e o *Liber Unicus, Exposição do XI, XII, & XIII Capítulos do IV Livro do Propheta Esdras*, concluído em 1687.

O *Thesouro Descuberto* consiste numa compilação de profecias comentada por Félix da Costa, que acrescenta novas fontes ao *corpus* reunido por D. João de Castro. Apesar de nunca ter sido impresso, o tratado terá merecido grande voga entre as hostes sebastianistas, conhecendo-se três cópias, das quais a mais recente, presente na Torre do Tombo (Manuscritos da Livraria, n.º 1111), é posterior a 1736. No testemunho existente na Biblioteca Nacional de Portugal, o copista acrescentou, em anexo, diversos documentos, dos quais aqui destacamos uma carta de um “herege dos bens de Portugal e do mundo”, *i.e.*, de um antisbastianista, com a data de 1659. Num tom jocoso, o “herege” acumula argumentos contra o credo sebastianista, explicando, *e.g.*, que, mesmo que D. Sebastião fosse remotamente vivo, ser-lhe-ia difícil levar a cabo grandes feitos bélicos com a idade de 105 anos. Perto da conclusão, onde o autor faz referências caricaturais à exuberância do imaginário sebastianista, acrescenta-se ainda: “Que os que o viram o desejem, é saudade de velhos; que os que o não viram o esperem, é pretensão de novos; que os que se prezam de doutos expliquem os profetas antigos sobre o que não falam, não lho aprovo; que cada um é senhor de sua vontade, se pode, e talvez o quer ser das alheias sem poder” (COSTA, *Thesouro Descuberto...*, 113).

Incluída na compilação com o propósito de introduzir uma longa réplica sebastianista, esta carta de um opositor permite-nos, no entanto, reconstituir alguns termos da polémica existente ao longo da segunda metade do séc. XVII. Para além



disso, à semelhança, *e.g.*, dos tratados de D. João de Castro, todo o *Thesouro Descuberto* parece ter sido composto num tom de polémica e de resposta a objeções várias. Esse contexto implicava ainda cautelas diversas por parte do autor, que reiteradamente procura conciliar as suas conclusões com a ortodoxia católica.

Consistindo num comentário a um livro deuterocanónico muito utilizado por autores sebastianistas, Esdras 4, o *Liber Unicus* implicava cuidados acrescidos. O intuito geral do tratado consistia em apresentar uma nova interpretação alegórica de um episódio de Esdras 4 em que um leão sai da selva para destruir uma águia que assolava o mundo. De acordo com Félix da Costa, a interpretação até então desenvolvida por outros autores sebastianistas e joanistas, segundo a qual a águia seria o Império Romano e o leão o Encoberto, estaria errada. Propõe, por seu turno, à luz dos acontecimentos do cerco de Viena, de 1682, e das campanhas posteriores, que a águia deve ser interpretada como figura do Império Otomano, e o leão como o Encoberto, D. Sebastião, que voltaria para encabeçar o movimento de destruição final dos turcos (↗Antiotomanismo).

Félix da Costa procurava, assim, à semelhança do P.^e António Vieira, em algumas cartas que redigiu neste tempo, dar vantagem a Portugal em relação à Polónia numa competição profética pela primazia na cruzada contra os turcos. Mas o que é interessante para esta nossa abordagem é o facto de Félix da Costa entregar o comando dessa cruzada final a D. Sebastião, a quem dedica devotamente todo o tratado: “desejoso de vos ver e beijar vossas plantas, ainda que indigno, Félix da Costa” (*Id.*, *Liber Vnicus...*, fls. 2-2v.).

No estudo que acompanha a edição da *Antiguidade da Arte da Pintura*, tratado concluído por Félix da Costa em 1692,

George Kubler refere, entre outros dados relativos à biografia do pintor, a sua participação, em 1676, como testemunha abonatória, no processo inquisitorial de António Serrão e Castro, droguista e cristão-novo. Daqui se retiram algumas informações sobre o quotidiano tanto do réu como de Félix da Costa cerca de uma década antes da redação dos seus tratados proféticos. Refere o pintor no seu testemunho que Serrão e Castro frequentava a casa de seu pai na antiga R. dos Calafates, depois R. do Século, no Bairro Alto, que eram amigos de infância, e que tinham em comum o gosto pela leitura e pelo debate de livros de temática religiosa. Através de outros papéis anexados ao processo, ficamos também a saber que a loja de Serrão e Castro era frequentada por poetas e artistas de teatro, entre outras figuras da boémia lisboeta de então. A estas acrescentam-se figuras religiosas, como Fr. Miguel de Jesus Maria, Agostinho Descalço, Fr. José Delgado, Trinitário, e os padres Manuel Pereira e Francisco Leonardo, nomeados autores das composições poéticas que abrem o *Thesouro Descuberto* elogiando o labor de Félix da Costa.

Mesmo sem arriscar demasiado, é possível aferir daqui alguns elementos acerca do contexto em que Félix da Costa se movia e em que redigiu os seus tratados proféticos. Aparentemente, o pintor pertenceria a um grupo de fiéis à crença sebastianista que mantinha práticas comunitárias que, provavelmente, incluíam a leitura e a discussão de textos proféticos. O grupo de Félix da Costa movimentar-se-ia na zona do Bairro Alto e parece ter tido ligações ao Convento da Trindade, local de onde provém a cópia mais antiga do *Thesouro Descuberto* que chegou aos nossos dias (anterior a 1689; Biblioteca da Ajuda, 52-VIII-52), e que tinha alguma tradição sebastianista, se tivermos em



conta, entre outros dados, a filiação religiosa de Fr. Sebastião de Paiva.

Com mais certeza, podemos também afirmar que as ligações intermitentes que Félix da Costa manteve com a corte do reino não lhe permitiram imprimir os seus tratados proféticos nem o seu tratado de pintura, que ficaram assim remetidos a uma transmissão incerta.

O caso de Félix da Costa é ilustrativo do contexto popular e, nesse sentido, relativamente obscuro em que o sebastianismo terá operado após a Restauração, o que explica em parte as dificuldades que os estudiosos têm em recolher dados sobre o fenómeno. Remetido pela maior parte da elite intelectual de então para o domínio da credence anedótica e do obscurantismo, a partir daqui o credo sebastianista só seria visível em primeira voz através de cartapácios em que se compilam profecias, livros de cordel e poemas soltos que nunca receberam honra de impressão.

Bastante demonstrativas da voga popular e, ao mesmo tempo, do estatuto depreciado que a crença sebastianista teria já no decorrer do séc. XVIII são as considerações tecidas por Diogo Barbosa Machado no prólogo das suas *Memórias para a História d'el-Rei D. Sebastião*. Após enumerar eruditamente várias fontes a que recorreu para elaborar o volume, Machado introduz a temática sebastianista, afirmando que o principal problema com que se confrontara durante a sua investigação fora o da morte do Rei. Discorrendo sucintamente sobre os testemunhos dos autores que afirmam que o Rei morrera na batalha de África e sobre os testemunhos dos autores que garantiam a sua sobrevivência, Machado mostra-se inclinado, com várias reservas, para a segunda opinião. Todavia, no que respeita especificamente à crença dos sebastianistas, o autor é inequívoco: “Para autorizarem as suas esperanças, que li-



Diogo Barbosa Machado (1682-1772).

vros não têm composto e que profecias não têm junto, canonizando aos seus autores por homens de virtude abalizada, tocando com um religioso medo e supersticiosa veneração qualquer fragmento dos seus vaticínios? [...] Preocupados com a expectativa de futuras felicidades, suspiram que chegue aquele tempo, em que se verá restituída a Portugal a idade de ouro, não reparando estes cronológicos alquimistas que todas as suas esperanças se desvanecem em ar e resolvem em fumo” (MACHADO, 1736, RV).

Décadas mais tarde, os sebastianistas encontrar-se-iam sob a vigilância da governação pombalina. O peculiar processo do padre salmantino Luís António Cardoso (ANTT, Tribunal do Santo Ofício..., proc. 9067) constitui um interessante testemunho, não só dos termos em que o sebastianismo era perspetivado neste tempo, como também da atitude do Tribunal durante a governação



pombalina. Detido em 1761, o réu terá passado cerca de sete anos nos cárceres inquisitoriais. As denúncias acusavam-no de, após a expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, ter começado a divulgar publicamente os seus prognósticos de ruína do reino e de regresso de D. Sebastião, para restauração da pátria e estabelecimento de uma grande cruzada contra os turcos. Entre os papéis deste longo processo, encontram-se reportadas com bastante detalhe as suas elucubrações proféticas, que, segundo o próprio, resultariam de vários anos de estudo dedicado. Face ao comportamento instável do réu e à sua renitência em se retratar ou reconhecer qualquer crime nos seus atos, o Tribunal considerou-o inimputável por sofrer de loucura. Tendo ainda ponderado repatriá-lo, os inquisidores optaram, por fim, no ano de 1768, pelo seu internamento numa enfermaria do Hospital de Todos os Santos. No mesmo ano, coincidentemente, a Real Mesa Censória emitiu um edital em que ordenava a censura e a queima de livros que contivessem profecias ou apologias sebastianistas. O caso de Luís António Cardoso pode ser compreendido à luz da instrumentalização política do Tribunal do Santo Ofício no tempo da governação pombalina. Com efeito, a manifesta simpatia do padre salmantino pela Companhia de Jesus, confirmada pelas constantes referências a autores inacianos (António Vieira, Manuel da Veiga e Fernão de Queirós, entre outros) ao longo do interrogatório, não terá sido alheia à sua detenção.

A invenção e a divulgação do sebastianismo eram conspirações que Pombal adicionava ao vasto rol de culpas da Companhia de Jesus em Portugal (↗ Antijesuitismo). Os meandros desta alegada trama encontram-se detalhadamente formulados nas divisões VI-IX da primeira parte da *Dedução Cronológica e Analítica*,

crónica apologética encomendada a José de Seabra da Silva por Pombal. Em termos resumidos, os padres inacianos são aqui acusados de, após terem instilado em D. Sebastião os delírios de glória que o conduziram à morte, terem promovido ao longo de décadas a superstição sebastianista e bandarrista nas mentes mais crédulas do povo português, com o intuito de o imobilizar e manter sob o seu jugo perverso. Entre os principais promotores desta crença encontrar-se-ia o P.^c António Vieira, cujos textos Pombal mandou compilar sob o título de *Maquinações de António Vieira*. Significativamente, nesta compilação foram atribuídos a Vieira escritos sebastianistas de autores anónimos e adicionados comentários que visavam denunciar os seus ardis. Sob diversos aspetos, a versão dos acontecimentos formulada na *Dedução Cronológica* marcaria indelevelmente a arte e a historiografia portuguesas pelo menos até às primeiras décadas do séc. XX. No que respeita ao sebastianismo, ela emitia um sinal inequívoco de que essa crença era incompatível com os conceitos de razão e ilustração que deviam orientar um Portugal moderno.

As invasões francesas motivariam, apesar de tudo, uma nova vaga sebastianista no começo do séc. XIX. A ocupação estrangeira, o tumulto dos exércitos, a profanação de igrejas e a ameaça à independência nacional constituíram elementos suficientes para exacerbar as esperanças messiânicas e apocalípticas latentes junto da população.

Neste contexto, a perseguição ao sebastianismo teria, porém, contornos menos violentos e repressivos do que outrora, e seria protagonizada sobretudo por cidadãos indignados com a persistência da velha superstição. Inocêncio da Silva registou 33 peças de uma polémica travada entre sebastianistas



e antissebastianistas no período compreendido entre 1808 e 1811.

A publicação que terá dado início à polémica, redigida por autor anónimo e intitulada *Anti-Sebastianismo ou o Antídoto contra Vários Abusos* (1809), consiste numa apologia serena e ponderada que coloca o sebastianismo lado a lado com outras superstições e extravagâncias persistentes no Portugal de então, apelando aos cidadãos para que ajudem a prover as tropas para a guerra, ao invés de esperarem um Rei com 230 anos de idade.

No mesmo ano de 1809, foi publicado o *Exame e Juízo Crítico sobre o Papel Intitulado Anti-Sebastianismo*, em que o autor, também anónimo, desvaloriza a contenda, argumentando que “o tal Anti-Sebastianismo é muito mais próprio para fazer uma nova criação de sebastianistas, do que para desenganar do seu erro aos que já o eram” (*Exame e Juízo Crítico...*, 1809, 22), e concluindo: “Deixemos pois em paz aos pobres sebastianistas, que no seio da calamidade geral se confortam com aquela esperança, que não prejudica a pessoa alguma, e voltemos todas as nossas armas contra os napoleonistas, escândalos da razão, abortos da natureza, pestes da sociedade, desonras da pátria, enxovalhos da espécie humana, opróbrios e ignomínia da Santa Religião” (*Ibid.*, 50).

Num livro mais longo, contundente e sistemático, *Os Sebastianistas*, publicado em 1810, José Agostinho de Macedo encetou uma campanha contra o que ele denominava “ridícula seita”. A sua apologia resume-se em quatro proposições principais: “I. Um sebastianista é um mau cristão”, porque blasfema ao seguir falsos profetas e ao considerar canónicos textos que não o são (MACEDO, 1810a, 15-40); “II. Um sebastianista é um mau vassalo”, porque se sujeita a um rei que já não existe (*Id.*, *Ibid.*, 41-70); “III. Um sebastianista é um mau cidadão”, porque se entrega

à “inércia” e à “apatia” num “tempo em que deve atear-se a maior atividade” (*Id.*, *Ibid.*, 71-89); por fim, “IV. Um sebastianista é o maior de todos os tolos”, porque não se governa pela lei divina nem pela lei natural, mas sim por disparates (*Id.*, *Ibid.*, 90-114).

No mesmo ano de 1810, José Agostinho de Macedo leva à cena, no teatro da antiga R. dos Condes, uma comédia intitulada *O Sebastianista Desenganado à Sua Custa*, cujo texto seria publicado apenas em 1823. Entretanto, multiplicaram-se os escritos contra e a favor da apologia de Macedo, e também os daqueles que desvalorizam a polémica, de que é exemplo o jocoso *Tratado de Paz entre os Sebastianistas, o Seu Crítico, e os Apologistas da Crença Sebastica; Ordenado pela Alta Potencia Medianeira a Excelentissima Senhora D. Prudencia [...] Ratificado e Assignado pelos Representantes Respectivos, e Dado à Luz para Acabar as Inuteis Questões Que Reinam*, publicado também em 1810 e assinado por Carlos Vieira da Silva.

De facto, os termos em que esta polémica é travada confirmam que, no começo do séc. XIX, o fenómeno sebastianista já não teria a gravidade de outrora. Ainda que, para uma imensa minoria, o sebastianismo permanecesse como prática devocional, doravante ele seria perspetivado sobretudo como símbolo ou tópico literário e cultural. A partir deste momento, pode-se considerar que a aversão ao sebastianismo já não se concretizava sob a forma de repressão ou de censura de manifestações da crença, mas sim através da associação deste a atitudes e a dinâmicas que os autores pretendiam combater no seu tempo.

É com esta face que o sebastianismo é aludido, e.g., em *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett. Aqui, a solenidade do género trágico e a simpatia do escritor pelo imaginário popular, suas lendas e



tradições, afastam à partida o tom de chasqueio dos seus antecedentes. A Batalha de Alcácer Quibir é o acontecimento que introduz o drama doméstico, elevado gradualmente a drama nacional. Através das personagens Telmo Pais e Maria de Noronha, Garrett parece associar o sebastianismo a uma atitude passadista, imobilizadora, senão mesmo mortal, que contrasta com a atitude heroica de Manuel de Sousa Coutinho. Todavia, a mensagem de Garrett emerge, dúbia e subtil, de uma trama que, na sua exaltação de virtudes patrióticas, estava à altura de satisfazer sebastianistas e não sebastianistas. Mais do que um texto contra ou a favor da crença, Garrett parece ter edificado aquela que é, provavelmente, a primeira reflexão acerca do sebastianismo enquanto símbolo ou mito disponível para pensar a condição do povo português face à sua história.

Sugerida pelos românticos, a ideia de que o sebastianismo constitui um traço fundamental da mentalidade portuguesa seria formulada em termos ensaísticos por Oliveira Martins, na sua *História de Portugal* e na sua *História da Civilização Ibérica*. Aqui, no estilo subjetivo e psicologista que o caracteriza, o escritor identificou o sebastianismo ao mesmo tempo como uma “loucura” doentia despertada por um acontecimento histórico sombrio e como uma “manifestação do génio natural íntimo da raça” (MARTINS, 1882, 82). Mesmo que a intenção de Oliveira Martins pudesse ser outra, a sua formulação terá sido suficientemente dúbia para que diversos autores das primeiras décadas do séc. xx operassem, nela inspirados, uma revalorização do sebastianismo.

Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa, *e.g.*, conciliaram a tese identitária de Oliveira Martins com elementos provenientes de outras perspetivas manifestamente críticas – como a historiografia positivista de Costa Lobo e de João Lúcio de

Azevedo, ou as congeminações histórico-filosóficas de Sampaio Bruno – para elevar o sebastianismo ao estatuto de mito poético simultaneamente universal e caracterizador da alma portuguesa. De forma diversa, mas também eminentemente ideológica, os integralistas António Sardinha e Carlos Malheiro Dias encontravam no sebastianismo um reservatório de valores morais e políticos que poderiam inspirar os Portugueses, nomeadamente os mais jovens, para o futuro.

A última grande polémica acerca do sebastianismo terá sido suscitada pela reação de António Sérgio ao “filo-sebastianismo” de alguns meios culturais e políticos das primeiras décadas do séc. xx em Portugal. Em alguns dos seus escritos, como “Interpretação não romântica do sebastianismo” e “Virtudes fundamentais da reforma da educação”, António Sérgio apresentava uma versão resumida das lições históricas positivistas para sustentar as suas convicções, de acordo com as quais o sebastianismo era representativo de uma mentalidade retrógrada e irracionalista, inimiga do progresso do país. Os termos a que Sérgio recorreu para caracterizar o Rei foram suficientemente contundentes para acossar a sensibilidade de Carlos Malheiro Dias. Na sua *Exortação à Mocidade*, o escritor integralista respondeu a Sérgio apodando-o de “insultador de heróis” e afirmando que o “Racionalismo é incapaz de suprir na sua agudeza o dom do Sentimento” (DIAS, 1925, LXXIII). Estas considerações suscitariam uma breve polémica, decorrida ao longo de 1925, em que ambas as partes se mostrariam irreduzíveis. Como acontecera no princípio do séc. xix, o tema sebastianista voltava a agitar os escritórios. Porém, desta vez, as partes implicadas discutiam um conceito ideológico de sebastianismo, que se afastava das manifestações históricas da crença.



De facto, a transformação do fenómeno de crença em mito, operada entre o final séc. XIX e começo do séc. XX, atribuiu ao sebastianismo o estatuto equívoco de mito nacional. Esta atribuição sustenta-se na ideia de que a crença sebastianista foi cultivada pela população portuguesa durante vários séculos, de forma suficientemente constante, ampla e homogénea para poder ser vista como um elemento identitário, caracterizador ou, simplesmente, agregador.

A perspetivação do sebastianismo como mito nacional contaminaria as abordagens de quase todos os autores que ao longo do séc. XX e no começo do séc. XXI apresentaram perspetivas críticas acerca do sebastianismo. Esta matriz é particularmente evidente nas considerações tecidas por Eduardo Lourenço, quando associa ao sebastianismo um “irrealismo prodigioso” (LOURENÇO, 1978, 17) específico dos Portugueses, que os afasta das formas de viver e de sentir da Europa desenvolvida. Também segundo Miguel Real, o sebastianismo, tendo origens históricas negativas, constitui uma reserva ética dos Portugueses, que os força a acreditar num futuro melhor. Assim, em ambos os autores, ainda que com resultados diferentes, o sebastianismo é visto como um mito com um enraizamento e com uma operatividade assinalável junto da população portuguesa, influenciando a forma de se percecionarem a si e ao seu futuro.

Assumindo uma perspetiva sensivelmente diferente, Boaventura Sousa Santos procura desmontar a ideia do mito nacional, atribuindo lucidamente a formulação e divulgação da ideologia sebastianista a elites distanciadas dos cidadãos, que a escutaram passivamente (SANTOS, 1994, 69). Todavia, em certos trechos, ao declarar as intenções que presidem à sua reflexão, o autor mostra reconhecer no

sebastianismo uma certa representação coletiva dos Portugueses: “O Encoberto é a imagem da ignorância de nós mesmos refletida num espelho complacente” (*Id.*, *Ibid.*, 59-60).

Anos antes, no seu livro *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, publicado em 1969, Joel Serrão encontraria as origens do sebastianismo no “desespero de viver” (utilizando uma expressão de Braudel) experienciado pelas populações mediterrânicas sujeitas à tirania e à miséria impostas pelo Antigo Regime. Explica ainda a sua persistência ao longo dos séculos como “a resposta popular portuguesa mais ou menos tradicional à permanência das causas que lhe deram origem” (SERRÃO, 1969, 30).

Perante a exiguidade de manifestações genuínas da crença, o antissebastianismo foi remetido, durante mais de um século, para o domínio de um combate intelectual com evidente alcance político-ideológico. Quer para Joel Serrão, ainda antes da Revolução dos Cravos (1974), quer para Boaventura Sousa Santos, o sebastianismo é uma figuração de causas históricas que pesam dolorosamente sobre a sociedade portuguesa e que determinam um fosso sempre demasiado fundo entre as elites e os cidadãos.

Em *Il Faut Défendre la Société*, Foucault demonstrou-nos que, inquirindo os discursos da “guerra infinita” e da “guerra de raças” – onde se inclui a narrativa do “Rei de Portugal, perdido nas areias de África, que regressará para uma nova batalha, para uma nova guerra, e para uma vitória que, desta vez, será definitiva” (FOUCAULT, 2001, 41-42) –, é possível surpreender os elementos discursivos que, reorganizados, comporiam mais tarde os discursos de poder do Estado.

Nessa medida, a continuação do trabalho antissebastianista poderá passar também por uma abordagem discursiva e



metódica, à semelhança do que Fernando Gil nos propõe, ao analisar epistemologicamente o famoso silogismo de Vieira acerca das profecias de Bandarra.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7197, *Processo de Gonçalo Annes Bandarra*, 1541; *Ibid.*, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9067, *Processo do Padre Luís António Cardoso*, 1761-68; **impresa:** ANTAS, Miguel d', *Os Falsos D. Sebastião*, Odivelas, Europress, 1988; AZEVEDO, João Lúcio, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Clássica Editora, 1918; BOCARRO, Manuel, *Luz Pequena, Lunar e Estelífera*, Roma, s.n., 1626; CARVALHO, José Adriano de Freitas, "Acheças ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no século XVI em Portugal", *Via Spiritus*, vol. I, 1994, pp. 55-109; CASTRO, João de, *Aurora da Quinta Monarquia*, Porto, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória/Afrontamento, 2011; COSTA, Félix da, *Liber Vnicus. Exposição do XI, XII, e XIII Capítulos do IV Livro do Propheta Esdras*, Washington, Library of the Congress, P-7-36; *Id.*, *Thesouro Descuberto. Discurso em que Se Mostra por Resões Claras, e Evidentes Quem He o Rey Encuberto Que Ha de Restaurar Hyerusalem do Poder dos Infeis*, Biblioteca Nacional de Portugal, cód. 12987; DIAS, Carlos Malheiro, *Exortação à Mocidade*, Lisboa, Portugal-Brasil, 1925; *Exame e Juizo Critico sobre o Papel Intitulado Anti-Sebastianismo*, Lisboa, Imprensa Régia, 1809; FOUCAULT, *Il Faut Défendre la Société*, s.l., Association pour le Centre Michel Foucault, 2001; GIL, Fernando *et al.*, *Viagens do Olhar: Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998; HERMANN, Jacqueline, *No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal (Séculos XVI e XVII)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998; KUBLER, George, *Antiquity of the Art of Painting*, New Haven/London, Yale University Press, 1961; LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1978; MACEDO, José Agostinho de, *Justa Defesa do Livro Intitulado os Sebastianistas*, Lisboa, Imprensa Régia, 1810; *Id.*, *Os Sebastianistas*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1810a;

MACHADO, Diogo Barbosa, *Memorias para a Historia de Portugal, Que Compreendem o Governo del Rey D. Sebastião*, vol. I, Lisboa, Officina de Joseph António da Sylva, 1736; MARTINS, J. P. Oliveira, *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Bertrand, 1882; PAIVA, José Pedro, "Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira", *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 23, 2011, pp. 151-168; PAIVA, Sebastião de, *Tratado da Quinta Monarquia*, Lisboa, INCM, 2006; PIRES, António Machado, *Dom Sebastião e o Encuberto*, Lisboa, FCG, 1971; REAL, Miguel, *Nova Teoria do Sebastianismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2014; SANTOS, Boaventura Sousa, *Pela Mão de Alice: o Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento, 1994; SÉRGIO, António, *Ensaio*, vol. I, Lisboa, Sá da Costa, 1971; SERRÃO, Joel, *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1969; SILVA, Inocêncio da, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional, 1888; THOMAZ, Luís Filipe, "Descobrimientos e evangelização: da cruzada à missão pacífica", in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionaçõ Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portuguezes/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, pp. 81-129; VENTURA, Ricardo, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: Estudo Histórico-Cultural*, Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2006; VIEIRA, António, *Obra Completa*, vols. III-IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

RICARDO VENTURA



Antissegredismo

A importância do segredo na vida corrente está bem atestada na consagrada expressão “o segredo é a alma do negócio”. De acordo com o texto bíblico, a fiabilidade de alguém estaria diretamente ligada à capacidade de guardar segredo: “O intriguista revela os segredos, mas o que é fiel de espírito encobre-os” (Pr 11, 13). De igual modo, o segredo faz parte da deontologia de diversas profissões, mormente da profissão médica.

No quadro da medicina, segredismo e antissegredismo remetem para um contexto específico dos sécs. XVI-XVIII, com especial incidência no séc. XVIII, em que alguns médicos e, sobretudo, pessoas sem formação médica se dedicavam à produção e à administração de mezinhas cuja composição não revelavam, jogando com o fascínio que o mistério e o oculto têm nas mentes crédulas. Estavam em jogo questões de foro institucional.

A relevância do fenómeno segredista em Portugal, no período do racionalismo e do Iluminismo, foi bem sintetizada por J. P. Sousa Dias: “É muito grande o número de segredos medicinais vendidos em Portugal nos séculos XVII e XVIII, conhecidos por denominações de fantasia ou pelo nome dos seus fabricantes. De entre todos sobressaem dois grupos que, pela sua difusão e longevidade, são os mais representativos do conjunto dos remédios secretos: os preparados do médico João Curvo Semedo, os chamados Remédios Curvianos, e a Água de Inglaterra. Entre os fabricantes dos remédios secretos, encontra-se uma multiplicidade de tipos sociais, que vai de nobres a plebeus, de

membros do clero a laicos, de familiares do Santo Ofício a judeus emigrados e de homens de ciência a homens de negócio” (DIAS, 2012, 13). Como releva este autor, o negócio dos segredos tinha aspetos inovadores no que respeita à produção em série de medicamentos e à sua publicitação. De facto, os anúncios publicitários a segredos tinham expressão significativa na *Gazeta de Lisboa* e em múltiplos folhetos sob a forma de notícias, advertências e recados ao público.

Na primeira metade do séc. XVIII, foram segredistas figuras de primeiro plano da medicina portuguesa: João Curvo Semedo, Jacob de Castro Sarmiento, João Mendes Sachetti Barbosa.

O antissegredismo começa por assumir a forma de uma defesa da tradição hipocrático-galénica, de que é exemplo a *Apoloogia Medico-Racional dos Remedios do Syncope Estomático das Febres do Estio, e dos Abusos da Quinaquina em ordem a Evitar-Lhe Recahidas*, de António Dias Inchado (1735).

João Curvo Semedo (1635-1719).





No entanto, o conflito entre segredistas e antissegregredistas é muito mais complexo do que uma simples controvérsia entre antigos e modernos, envolvendo outro tipo de questões, como aquelas que dizem respeito ao valor da medicina popular e à legitimidade dos seus agentes em face da medicina erudita, reconhecida por meio de títulos académicos e do seu estatuto profissional legalmente enquadrado. Efetivamente, a ofensiva antissegregredista está articulada com a reforma do curso de Medicina da Univ. de Coimbra e com um maior peso da saúde pública no quadro das instituições políticas.

De entre os antissegregredistas, destacam-se duas figuras cimeiras do Iluminismo, que, sendo estrangeiradas, não deixaram de se interessar pelo estado de coisas em Portugal e cujas posições, neste como noutros domínios, tiveram um eco muito forte: Luís António Verney (1713-1792) e António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783). Referindo-se aos “mezinheiros” “segredistas ou inventores de segredos”, Verney afirma contundentemente: “Eu não distingo esta gente dos Charlatanos” (VERNEY, 1952, IV, 51). Não menos vigorosa é a denúncia de Ribeiro Sanches: os segredos “não só são perniciosos às vidas dos Cidadãos, mas muito mais à arte da Medicina, e por último ao bem público” (SANCHES, 1966, 76). Para ambos os autores, o segredismo não é compatível com o ideal iluminista de uma república das letras, assente no debate público e no livre exame de cada um.

José Henriques Ferreira compôs um longo *Discurso Crítico* em que visa mostrar o dano provocado pelo “uso de segredos” aos doentes e à ciência médica. Apesar de especialmente dirigida contra os “empíricos, ambiciosos, charlatães e impostores”, esta obra considera que a tendência segredista, qualificada como uma “peste da República” (FERREIRA, 1785, 9), remon-

ta à fundação hipocrática da medicina acompanhando-a ao longo dos tempos, mencionando, além de Hipócrates, Asclépiades, Harvey, Boerhaave, Paracelso, van Helmont. Segundo o autor, é preciso contrariar esta prática, tão perniciososa como frequente: “Finalmente muitos outros Médicos, assim estrangeiros como nacionais, levados como os Sacerdotes gentílicos da vanglória, e do interesse, fingiram ter remédios desconhecidos, e composições particulares, que conservavam em segredo, manipularam em suas casas, e venderam ao público, que sempre está pronto para acreditar o que se lhe pinta raro e extraordinário” (*Id., Ibid.*, 17-18).

À medida que o séc. XIX avança, o segredismo tende a tornar-se residual, por efeito conjugado da sensibilidade iluminista e do novo credo científico representado pelo positivismo.

Bibliog.: ABREU, Laurinda, *Pina Manique. Um Reformador Português das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013; BARREIROS, Bruno, *Concepções do Corpo no Portugal do Século XVIII: Sensibilidade, Higiene e Saúde Pública*, Dissertação de Doutoramento em História, Filosofia e Património da Ciência e da Tecnologia apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2014; DIAS, José Pedro Sousa, *O Segredo Inglês. Paludismo e Terapêutica em Portugal no Século XVIII*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2012; FERREIRA, José Henriques, *Discurso Crítico em que Se Mostra o Damno Que Tem Feito aos Doentes, e ao Progresso da Medicina em Todos os Tempos, a Introdução, o Uso de Remédios de Segredo, e Composições Ocultas, não só pelos Charlatães, e Vagabundos, mas também pelos Médicos, Que os Tem Imitado*, Lisboa, Officina de Filipe da Silva e Azevedo, 1785; SANCHES, António Nunes Ribeiro, *Obras*, vol. II, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1966; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, org. António Salgado Júnior, 5 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1949-52.

Antisseiscentismo

O antisseiscentismo é a expressão coletiva de repúdio do séc. XVII, melhor dizendo, do que ele representa: um paradigma cultural de decadência das elites, de ignorância das massas e de degeneração nacional. O “ismo” aproxima-o da ideologia. É por isso distinto de uma corrente, já que o conceito tem uma transversalidade temporal, emerge e imerge ao longo da historiografia, desde o séc. XVIII até aos nossos dias. Embora se possa ver nele um sentimento coletivo, convém também distingui-lo de uma crença, já que, no antisseiscentismo, o *pathos* nunca prescinde de argumentos científicos, ainda que paralógicos, entre a razão/*logos* e a autoridade/*ethos*. Enquanto tópica ou sistema de argumentos retóricos, consideraremos nele três aspetos nucleares: (i) o antisseiscentismo é uma organização mítica da história; (ii) o antisseiscentismo é uma variante de paradigmas cognitivos, existentes antes e depois do séc. XVII; (iii) o antisseiscentismo é retoricamente eficaz porque pressupõe uma argumentação verosímil, baseada no entimema, nas premissas subentendidas, nem sempre explícitas.

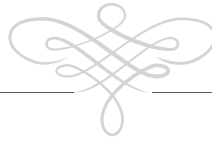
(i) Enquanto organização mítica da história, o antisseiscentismo é uma invenção do setecentismo. Nada como as “luzes” do séc. XVIII para fabricar as “trevas” do séc. XVII. Na primeira metade do séc. XVIII, ele atravessa suavemente alguns textos (como os de Ribeiro de Macedo, Rafael Bluteau, Alexandre de Gusmão, João Baptista de Castro e Luís da Cunha), na medida em que anunciam novos tempos, mais afeitos à filosofia dos

modernos que à dos antigos, mais favoráveis ao empirismo que à escolástica de filiação dita aristotélica.

Em 1746, Verney, em *Verdadeiro Método de Estudar*, dará a esta ânsia de rutura uma narrativa coerente, em que pormenores como o título dos livros se tornam exemplares: “Entende V.P. que, lendo-se estes títulos, poderá um homem adivinhar o que contêm estes livros? [...] E isto é muito frequente nas escolas da Companhia; e não faltou já quem me dissesse que eram títulos engenhosos. [...] Os seiscentistas são os que caíram nesta ridicularia; os antigos doutos todos a evitaram. [...] Os modernos doutos, quando não são anónimos que querem brincar, servem-se de títulos sisudos, breves e claros, e nisto é em que hoje se cuida” (VERNEY, 1991, 93-94). O texto de Verney é subtil, se o compararmos com os da polémica que vai provocar: mais do que uma época, o seiscentismo passa a designar um modo negativo de ser, de pensar, falar, escrever.

Documentos como o *Testamento Político* de Luís da Cunha, livros como a *Dedução Chronologica* e acontecimentos como a expulsão dos Jesuítas ajudam a compreender o *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), em que o antisseiscentismo se confunde com o antijesuítismo. Ao constatar “a decadência” e “as ruínas” em que as artes e ciências foram precipitadas na Univ. de Coimbra pelas “maquinações dos denominados jesuítas”, ao restabelecer os “cursos científicos” e os “métodos”, “depois de mais de um século”, a Junta procurava reparar “a destruição de todas as leis, regras e métodos que haviam regido as Universidades” (CALAFATE, 2006, II, 266-267).

A guerra mais feroz é aquela em que os argumentos são morais, em que a luz enfrenta as trevas. Do lado das trevas, os seiscentistas, os afetados, os engenhosos e os cultores dos equívocos, os da Companhia



de Jesus, os peripatéticos, os escolásticos, os tomistas, os frequentadores das tertúlias literárias, os ignorantes das ciências experimentais e desprezadores das artes mecânicas, os historiadores do futuro, afeitos ao estilo profético de D. Sebastião, do milagre de Ourique ou dos emblemas cabalísticos, identificáveis pela futilidade dos temas e pelo rebuscado da forma. Do lado das luzes, os modernos, os experimentais, os cultores do método, os que ouvem a voz da razão, os críticos de Aristóteles, os denunciadores de Vieira, os autores de uma nova pedagogia empirista, e também os que, sob a falsa retórica dos Jesuítas, descobrem um plano de malícia e fabricação, o assalto ao poder que teria começado com a expulsão dos mestres de Bordéus e a entrega do Colégio das Artes aos Jesuítas ainda no reinado de D. João III (CENÁCULO, 1776). Cada parte corresponde ao todo, por analogia, e o conceito depressa define três tempos míticos: a) uma Idade do Ferro, passado próximo: o seiscentismo; b) uma Idade do Ouro, passado remoto: o quinhentismo; c) e um presente utópico, véspera de uma nova Idade do Ouro.

Com a visibilidade crescente dos relatos dos viajantes e dos acadêmicos setecentistas, quando a renovação ia (muito lentamente) tomando a forma da revolução, se contrapõem dois passados. Por um lado, a memória de um paraíso perdido: os sécs. xv-xvi, época dos Descobrimentos, aquele tempo em que, segundo Garcia de Orta, se aprendia mais com os Portugueses num dia do que em 100 anos com os romanos. Por outro lado, a dos sécs. xvi-xvii, quando a perda de soberania política coincide com a lenda negra da península Ibérica, comum na Europa das Luzes: Portugal fazia parte daquela Espanha dos autos de fé e dos costumes árabes, arquitetonicamente gótica, e por isso bárbara. Ora, se a Espanha de Seis-

centos é a do Siglo de Oro, político e literário, em Portugal a lenda negra era verosimilmente demonstrada pela crescente invisibilidade de Portugal na Europa: reis em comum com a Espanha, vida de corte em Madrid, revigorada importância da expressão literária em língua castelhana e sob a influência de escritores de língua castelhana, ausência de política cultural própria, crises de sucessão antes e durante a dinastia dos Braganças, perda dos territórios ou da influência política em África, na América e na Ásia... Apesar do esforço diplomático de D. João V, cresce, ao longo do séc. xviii, este sentimento de vergonha nacional, que passara já nas palavras de Duarte Ribeiro de Macedo, ao promover as manufaturas em Portugal em finais do séc. xviii: “Não se rirão de nós os estrangeiros que comumente nos estimam por índios da Europa” (SÉRGIO, 1926, 24). Mas é insuportável para os Portugueses em 1780, quando Teodoro de Almeida, na oração de abertura da Academia das Ciências, e regressado do exílio, evoca o ponto de vista do estrangeiro: “Quando lá fora casualmente aparece algum português de engenho medíocre, admirados se espantam como de fenómeno raro: e como assim? (dizem) de Portugal? do centro da ignorância? assim o cheguei a ouvir. E onde estão os vossos livros? me perguntavam; onde os vossos Autores? as vossas Academias? os vossos descobrimentos? As gazetas literárias, que correm, guardam do vosso Portugal o mesmo silêncio que de Marrocos” (BORRALHO, 2001, 219). O discurso de Teodoro de Almeida não é publicado pela Academia. Mas a questão ecoa num texto em francês de José Anastácio da Cunha: “Perguntais-me que grandes homens os Portugueses podem referir a par dos que as ciências e as belas artes devem à Itália, à França, à Inglaterra e à Alemanha: o catálogo não é lá muito



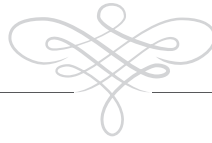
longo. [...] Tivemos no século XVI (que consideramos com razão o nosso século de ouro) um bom geômetra, alguns bons homens de letras, alguns bons latinistas, simples eruditos” (CUNHA, 2006, 302 e 304, trad. nossa). Depois do séc. XVI, o silêncio.

(ii) O antisseiscentismo é variante de paradigmas cognitivos, existentes antes e depois do séc. XVIII. Para a dimensão afetiva das estruturas dicotômicas tinha já Aristóteles alertado, desde logo no “Livro dos afetos”, o segundo da *Retórica*, mas sobretudo na *Metafísica* (e.g., 986a). A oposição entre a luz e as trevas reproduz generalizações metafóricas que depois lemos por analogia: a luz e a regularidade lidas como bem, as trevas e a irregularidade como mal. A historiografia (literária ou não, nacional ou europeia) vive primariamente de pertinências estéticas: áticos e asiáticos (Antiguidade); antigos e godos (séc. XVI); antigos e modernos (séc. XVII); quinhentistas e seiscentistas (séc. XVIII); clássicos e românticos (séc. XIX), etc. Seria ingênuo pensar que o antisseiscentismo é um conceito exclusivamente português, ou que ele se observa apenas no séc. XVIII. A periodologia literária é obra do séc. XIX, e conceitos como Renascimento ou Barroco seriam sobretudo oponíveis a partir dos trabalhos de Wölfflin (*Renascimento e Barroco*, de 1888, e *Conceitos Fundamentais da História de Arte*, de 1915). A própria raiz do conceito de seiscentismo pode encontrar-se facilmente nos textos setecentistas italianos, e a ideia de decadência das letras durante o séc. XVII encontra-se, talvez antes das demais, na historiografia italiana, desde logo em *Della Perfetta Poesia Italiana* (1706), e *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nell’Arti* (1708), de Muratori. Também logo aí as ideias de decadência e barbárie são associadas, não só à futilidade dos *concetti* dos poetas da escola de

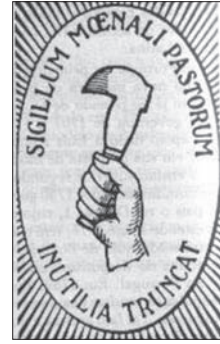
Marini, como à perda de influência política dos Estados italianos face ao domínio dos Habsburgos, sujeitos que ficaram à invasão dos exércitos austríaco e francês. A associação entre o séc. XVII e a decadência da nação (portuguesa) parece ser um dos mais significativos pontos de encontro entre Verney e Cândido Lusitano, autor da *Ilustração Crítica*, de 1751 (CASTRO, 2008, 472). Sublinhamo-lo porque as conotações políticas seriam responsáveis por uma maior visibilidade do antisseiscentismo português, intenso em grau e extenso em duração. A avaliar pelos textos antisseiscentistas, o século dos seiscentistas portugueses estender-se-ia pelos sécs. XVI e XVIII. Começaria em 1578, com a morte de grande parte da aristocracia em Alcácer Quibir (se não se considerasse a chegada dos Jesuítas ao Colégio das Artes ou a progressiva influência do Santo Ofício, pedidas por D. João III em meados do séc. XVII). E duraria, pelo

Francisco José Freire, que adotou o pseudónimo de Cândido Lusitano (1719-1773).





menos, até 1720, data da fundação da Academia de História, quiçá até 1756, quando a foice da Arcádia Lusitana surge para cortar as ervas inúteis: “inutilia truncat”. O seiscentismo, quando visto pela historiografia do séc. XIX, é uma continuidade do antisseiscentismo do séc. XVIII: quase nada há a estudar nele, mas agora porque quase tudo nele é exemplo da degeneração política, um produto natural do meio, do momento e da raça, se aplicarmos a terminologia de Taine. Teófilo Braga, ao falar dos seiscentistas na sua *História da Literatura Portuguesa*, repete ainda a narrativa setecentista: “O carácter decadente das literaturas ocidentais no século XVII, por isso que é comum e simultâneo, revela também esta causa comum. Os Jesuítas foram diretores exclusivos da cultura literária ou humanista” (BRAGA, 2005, 12). Os textos de Antero de Quental (1871) e ainda os de Oliveira Martins sobre as causas da decadência dos povos peninsulares (1881), pese embora a dissemelhança, são ainda devedores da mesma historiografia antisseiscentista, ainda que agora entre os excessos individualistas dos conquistadores e a narrativa de uma “decomposição geral” da península: “No princípio do séc. XVII, quando Portugal deixa de ser contado entre as nações, e se desmorona por todos os lados a monarquia anómala, inconsistente e desnatural de Filipe II; quando a glória passada já não consegue encobrir o ruinoso do edifício presente” (QUENTAL, 2001, 25). Camilo Castelo Branco será dos poucos historiadores literários a denunciar esta continuada visão mítica na historiografia nacional: “Os diversos historiadores marcaram com seu arbítrio os períodos em que as letras se manifestaram com diversa feição, quer progressiva, quer decadente. Alguns, abrindo profundas barreiras entre as quadras literárias, estreparam os períodos em idade de ouro e de ferro, como se,



A foice da Arcádia Lusitana.

depois do luminoso século XVI, desde o fim do reinado de D. João III até D. João V, não tivéssemos literatura digna de história e de estudo” (BRANCO, 1876, II, 7).

(iii) A retórica do antisseiscentismo funciona porque evidencia uma tópica polimórfica, verosímil, de meias verdades com mentiras inteiras. Por analogia ou por sinédoque, por elipse ou por metalepse, o antisseiscentismo torna-se uma pedra de toque, um ponto de apoio para vastas argumentações que querem levantar um mundo coeso de oposições político-estético-morais. Ao longo do séc. XX, confunde-se com as palavras sinónimas, hipónimas ou hiperónimas: “antibarroco”, “antibarroquismo”, “antijesuitismo”, “antigongorismo”, “antiabsolutismo”, “antidogmatismo”, “anti-iberismo”, “anticasticismo”, “republicanismo” e com a crítica à dinastia dos Braganças. Em Portugal, como na Europa, justifica discursos nacionalistas e/ou europeístas, reflexões teológicas e/ou anticlericais, argumentos literários e/ou passionais, quase sempre imbuídos de muitas considerações científicas. A título de exemplo, podem-se referir duas querelas da segunda década do séc. XX, quando começa a impor-se o conceito de barroco na história de arte na Europa. No contexto de uma exposição de pintura seiscentista e setecentista organizada por Ugo Ojetti (1922), significativamente em Florença, Giorgio de Chirico escreve um



artigo intitulado “La mania del Seicento”: crítica o projeto, já que o séc. xvii é o menos italiano dos séculos e o estilo seiscentista simboliza o início da decadência da arte (CHIRICO, 1921, 60). Em Portugal, António Sérgio escreve sobre *O Seiscentismo* (1926), procurando responder a acusações de vilipêndio e à dissertação de licenciatura de Manuel Múrias, *O Seiscentismo em Portugal* (1923). Sustentava Múrias que “o Seiscentismo é desprezado por ser desconhecido à maioria dos que inconscientemente o atacam” (MÚRIAS, 1923, 12). Respondia Sérgio que “o século de Seiscentos representa, com efeito, a invasão da Estupidez (como disseram depois e antes de José Agostinho [de Macedo] todos os homens cultos de Portugal)” (SÉRGIO, 1926, 8). A questão descamba em ambos para o preconceito político. Escreverá António Sérgio: “E que vemos então? NADA [*sic*]. Caímos dos altos para o nível zero” (*Id.*, *Ibid.*, 27). Tinha escrito Múrias: “Ainda hoje os judeus são, como sempre foram, motivo de desordem e propulsores da desorganização social” (MÚRIAS, 1923, 40). Será necessário o avanço do séc. xx para ir introduzindo a verdade do oximoro, a evidência do “ecletismo” filosófico (DIAS, 1972) ou a possibilidade de um “iluminismo católico” (MONCADA, 1950). Condição indispensável para observar a verdade que existe num Vieira, que proclama a clareza do estilo (“Sermão da sexagésima”, de 1655), e num António Pereira de Figueiredo, que defende o valor dos equívocos (FIGUEIREDO, 1751).

Bibliog.: BORRALHO, Maria Luísa Malato, “Teodoro de Almeida. Entre as histórias da história e da literatura”, in *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 211-227; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa*, vol. III, Lisboa, INCM, 2005; BRANCO, Camilo Castelo, *Curso de Li-*

tteratura Portuguesa por Camillo Castelo Branco. Continuação e Complemento do Curso de Litteratura Portuguesa por José Maria de Andrade Ferreira, 2 vols., Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira & Co.^a, 1875-76; CALAFATE, Pedro, *Cônhhecimento e Método. A Crise das Filosofias da História e as Imagens do “Seiscentismo” em Portugal*, Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1985; *Id.* (org.), *Portugal como Problema*, 4 vols., Lisboa, Público/Fundação Luso-Americana, 2006; CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, Lisboa, INCM, 2008; CENÁCULO, Manuel do, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776; CHIRICO, Giorgio de, “La mania del Seicento”, *Valori Plastici*, n.º 3, 1921, pp. 60-62; CUNHA, José Anastácio da, *Obra Literária*, org. Maria Luísa Malato Borralho e Cristina A. de Marinho, vol. II, Porto, Campo das Letras, 2006; DIAS, J. S. Silva, “Seiscentismo e renovação em Portugal no século XVIII: estudo de um processo inquisitorial”, *Biblos*, n.º 36, 1961, sep.; *Id.*, *O Ecletismo em Portugal no Século XVIII. Génesis e Destino de Uma Atitude Filosófica*, Coimbra, Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos, 1972; FIGUEIREDO, António Pereira de, *Carta de Hum Amigo a Outro Amigo na Qual Se Defendem os Equívocos contra o Indiscreto Juízo, Que delles Faz o Moderno Critico, Author da Obra Intitulada, Verdadeiro Methodo de Estudar*, Paris, s.n., 1751; MONCADA, L. Cabral de, *Estudos de História do Direito. Século XVIII: Iluminismo Católico*, Vernei, Muratori, Coimbra, por ordem da Universidade, 1950; MURATORI, L. A., *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nell’Arti*, Venezia, Niccòlo Pezzana, 1752; MÚRIAS, Manuel, *O Seiscentismo em Portugal*, Lisboa, s.n., 1923; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001; SÉRGIO, António, *O Seiscentismo. Reprodução do Artigo em que, segundo Dizem os Que Me Odeiam, Insultei Um Morto e Falsifiquei Textos*, Lisboa, Seara Nova, 1926; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar. Cartas sobre Retórica e Poética*, org. M. Lucília Gonçalves Pires, Lisboa, Presença, 1991; VIELRA, António, *Parentética*, coord. João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

MARIA LUÍSA MALATO



Antissemitismo

Segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, a palavra “antissemitismo” surge na língua portuguesa em 1899, no quadro do chamado caso Dreyfus – capitão francês condenado quatro anos antes por espionagem. Este verdadeiro drama judicial inflamaria a sociedade francesa, marcaria de forma irrevogável a causa sionista, e deixaria marcas e criaria ecos em grande parte da sociedade europeia. Portugal não seria diferente, tendo acolhido o novo vocábulo muito depressa. De facto, a acesa luta entre os que defendiam essa condenação, sem olhar de forma séria para as provas coligidas, seguindo, no fundo, uma culpa por Dreyfus ser judeu, e os que defendiam uma nova análise do processo, recusando essa condenação claramente marcada por fraudes várias, chegaria aos jornais nacionais, sendo pasto para acaloradas discussões, em tudo semelhantes ao que se passava em França.

De resto, as primeiras décadas do séc. xx, marcadas por movimentos culturais, sociais e ideológicos nacionalistas e integristas no seguimento da revolução republicana, iriam dar ao prelo um significativo grupo de obras claramente antissemitas, imagem de sectores nacionais fechados, em franca sintonia com os mais cruéis regimes europeus da época.

Contudo, um olhar mais rigoroso para esta temática que tantas paixões suscitou implica alguns cuidados prévios de delimitação do próprio objeto. Por um lado, é necessário definir de forma clara vocábulos no confronto entre as várias modalidades de recusa e de oposição social e cultural que a Europa criou em relação

aos judeus. Por outro lado, para além da realidade ideológica que comumente designamos como antissemitismo, temos de ver o lastro de aspetos de mentalidade que durante séculos criaram as condições para o fenómeno de discriminação a que se assistiu no séc. xx, que muitas vezes implicou perseguição e morte.

Apesar de, em sentido estrito, ser uma realidade específica do séc. xx, o antissemitismo é produto de uma maturação lenta, com raízes numa panóplia de sentimentos antijudaicos que vem desde o mito cristão do povo deicida, terminando nas questões de limpeza de sangue da época moderna, aliadas às visões de domínio da economia e da finança. No séc. xix, este milenar antijudaísmo ganha corpo teórico numa visão biológica que é alimentada por sentimentos de medo e de fobia com base em preconceitos rácicos.

Assim, o tema do antissemitismo em Portugal merece que se olhe para a história, quer das ideias, quer das mentalidades, procurando o chão onde tal movimento se materializou com formas muito específicas, especialmente na visão antirrepublicana e antimacónica.

O caso português tem de ser analisado à luz dos aspetos quase inconscientes que a língua, o léxico, evidencia. O adagiário mostra como um certo antijudaísmo se encontra fortemente marcado na forma de sermos e de nos expressarmos. Falamos comumente em “fazer judiarias” ou ser “rabino” sem perceber onde se vai buscar o vocabulário. De resto, as marcas antijudaicas na história de Portugal são antigas e remontam, pelo menos, ao clima que de forma genérica atravessou a Europa no final do séc. xv e que resultou em inúmeras matanças em judiarias. Em Portugal, ficou registada uma tentativa do género em 1383, com várias repetições em diferentes cidades no século



seguinte. A vinda para Portugal de mais de uma centena de milhar de judeus em 1492 iria incendiar o já instável equilíbrio social numa cultura em que se aprimorava um clima de intolerância que teria um dos seus momentos mais altos no massacre de Lisboa de 1506, com a morte de, possivelmente, 4000 pessoas.

O trabalho sistemático do Tribunal do Santo Ofício faria mais moça no campo da criação de um clima de medo e de delação que no número de mortos. A Inquisição deixou a Portugal uma pesada herança na forma como as comunidades de criptojudeus que chegaram ao séc. xx a muito custo se deram a conhecer, por vezes quase 150 anos depois de a mesma Inquisição ter sido extinta, o que é revelador do medo latente.

Regressando à definição de conceitos, historicamente o antijudaísmo nasceu primeiro. Baseado na ideia de que os judeus mataram Jesus, o Cristo, o Deus Vivo, criou uma mácula que se estendeu por dois milénios. Culpados do deicídio, os judeus foram perseguidos por praticarem uma religião que conduziu a esse crime máximo, sendo constantemente considerados um dos males do mundo. O antissemitismo difere desta noção porque perdeu a carga religiosa, abrindo-se ao horizonte cultural e mesmo biológico. Um antissemita não persegue um judeu porque ele pertence a uma religião, a um grupo humano, que optou por matar Jesus. O antissemitismo existe porque vê nos judeus uma raça inferior.

Diferindo do antissemitismo, a noção de anti-israelismo é a que mais rigorosamente se aplica a todos os que não se reveem no Estado de Israel. Este campo já pouco tem que ver com a religião ou com a visão de raças inferiores, tendo tudo que ver com uma delimitação de um Estado, a definição das fronteiras e as resoluções da ONU. Ser anti-israelita não

implica uma posição antissemita. Um dos “anti” é de natureza rácica, o outro é de natureza política.

Mas nada neste campo das mentalidades é linear. Transversalmente, há ainda a ideia de antissionismo, conceito de mais difícil definição. O moderno sionismo nasce no séc. xix e tem como objetivo o restabelecimento de uma pátria judaica no espaço do antigo Israel. De facto, muito do antissemitismo do séc. xix nasce por oposição às linhas de poder de grandes famílias judias que fomentaram esse discurso de regresso à Palestina.

O olhar português para este fenómeno é bastante recente e centra-se num escasso grupo de trabalhos, especialmente de João Medina e de Jorge Martins, sendo este o investigador seguido mais de perto neste texto.

Os primeiros laivos verdadeiramente antissemitas, na mais correta aceção da palavra, estão próximos de um quadro ideológico e nacionalista muito específico de Portugal, a saber, nos grupos que se vão organizando, na déc. de 10 do séc. xx, contra a Implantação da República, grupos monárquicos, antiliberais e antimacónicos.

Jorge Martins considera os opúsculos *Os Meus Cadernos* (1913), da autoria de Mariotte, *i.e.*, do P.^c Amadeu de Vasconcelos, confesso “monárquico antiparlamentar, antiliberal e antijudeu” (MARTINS, 2010, 91), a primeira obra antissemita portuguesa. Desta “raça maldita”, Amadeu de Vasconcelos aponta Guerra Junqueiro como a prova de judaísmo da República Portuguesa. Na sua obra, e perante a inexistência em Portugal de uma comunidade judaica de monta que desse corpo a algum perigo efetivo, afirmava: “devemos vigiá-los com cautela porque no primeiro conflito entre o interesse nacional português e o interesse cosmopolita do judaísmo, esses fingidos portugueses

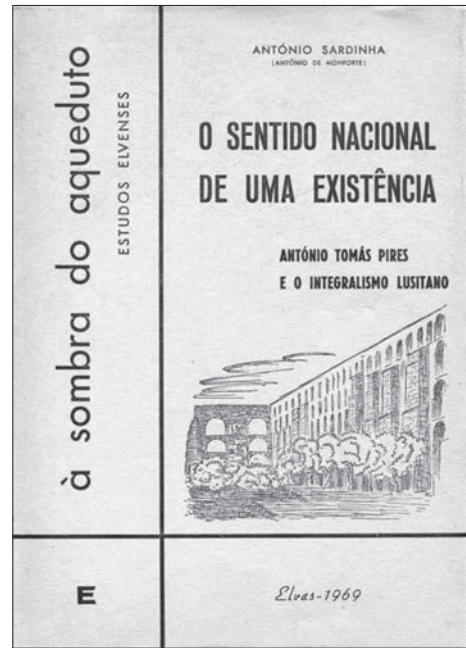


pôr-se-ão ao lado dos seus irmãos de raça contra nós” (*Id., Ibid.*).

O ano de 1914 seria um ano bastante importante na formulação do antissemitismo português. Hipólito Raposo publicava a *Nação Portuguesa* e António Sardinha, em edição do autor, a obra *O Sentido Nacional de Uma Existência/António Thomaz Pires e o Integralismo Lusitano*. Sardinha vocifera contra toda a mistura de gentes que os Descobrimentos implicaram, dando especial destaque à “porca infecção hebraica, de que não escapámos incólumes” (SARDINHA, 1914, 41). Como é natural, este “paladino do antissemitismo lusitano” defende o Monarca D. João III na sua luta pela instalação da Inquisição e demonstra a necessidade e vantagens desse tribunal religioso perante as “influências do morbo judengo” (MARTINS, 2010, 92).

No ano seguinte, em 1915, Sardinha daria ao prelo a obra *O Valor da Raça*. Nesta obra, que se destinava a concurso para professor da Faculdade de Letras de Lisboa, Sardinha revelava uma total ignorância da história judaica, assim como da própria pré-história humana, que aqui usava para definir uma raça lusa. Misturando referências à Atlântida, referia o chamado “Homem de mugem” para defender uma homogeneidade étnica e territorial com base na mais distante antiguidade. No ano seguinte, reforçaria esta tese com o texto “O território e a raça” incluído na obra *A Questão Ibérica*, no qual defendia mais veementemente a origem atlante da raça lusitana. Mais tarde, no *Glossário dos Tempos*, diria que a raça lusa era a última barreira ao “alastramento semita” (SARDINHA, 1942, 162).

No seu ideário, Sardinha associava os judeus à maçonaria, *e.g.*, no livro *Ao princípio Era o Verbo*, acusando Pombal de ser a origem de toda uma linha de degenerescência e de assalto à natureza cristã da



Capa de *O Sentido Nacional de Uma Existência*, de António Sardinha (1887-1925).

identidade, bem como o liberalismo de ser uma “forma espiritual do semitismo” e o capitalismo uma “inegável extração talmúdica” (*Id.*, 1940, XXII-XXIV). Tal como o P.^o Amadeu de Vasconcelos, também Sardinha, na obra *Durante a Fogueira*, de 1917, vocifera contra Guerra Junqueiro: “Duas vezes judeus, por origem familiar e formação mental” (*Id.*, 1917, 140).

De resto, são inúmeras as obras deste autor em que abunda o seu ódio racista e antissemita, negando qualquer aspeto positivo do judaísmo na história de Portugal e associando-o a tudo o que passou a considerar-se marcas da contemporaneidade. É este o percurso que faz nas obras já citadas e, ainda, em: *Ao Ritmo da Ampulheta* (1925), *Feira dos Mitos* (1926), *Da Era nas Colunas* (1928) e *Prol do Comum* (1934). Citamos o fim de um seu soneto, “Mãdre Inquisição”, retirado da obra *Pequena Casa Lusitana*, na medida em que mostra



da melhor forma o pensamento radical de Sardinha: “Ó santa Inquisição, acende as chamas!/E no fulgor terrível que derramas,/Vem acudir à pátria portuguesa!” (*Id.*, 1937, 122).

Durante a longa influência ideológica de Sardinha, vários outros autores e obras florescem nas hostes monárquicas conservadoras. Francisco Pereira de Sequeira prefaciaria, em 1923, a edição portuguesa dos célebres *Protocolos dos Sábios de Sião*, uma muito conhecida falsificação antisemita originária da polícia política russa e publicada em 1903. Apesar de desde cedo ter sido apontada como uma fraude, esta obra foi, durante dezenas de anos, a bíblia ideológica do antisemitismo, a prova da conspiração judaico-maçónica para dominar o mundo. No caso português, esta obra encaixar-se-ia perfeitamente nos ventos que em Portugal se faziam sentir depois da Revolução de outubro de 1917, a que se juntou, ainda, o fantasma, recuperado de uma década antes, da possibilidade de o regime republicano oferecer parte de Angola para a criação de um Estado judaico. Eco já de uma maturação ideológica perfeitamente consentânea com uma leitura enviesada da história e da cultura portuguesas, a edição portuguesa desta obra alterou a titulação, antepondo uma nova expressão ao título mais conhecido, numa tentativa manifesta de provocar no leitor uma fobia política muito mais clara. O título de 1923 era: *Os Planos de Autocracia Judaica. Protocolos dos Sábios de Sião*.

Na senda das mossas feitas pela obra anterior, Mário Saa editava, em 1925, *A Invasão dos Judeus*. Esta obra encontra-se organizada em cinco partes, que correspondem a cinco patamares de domínio dos judeus sobre a sociedade portuguesa: I – A invasão do sangue; II – Assalto à riqueza; III – Assalto ao Estado; IV – Assalto à religião; V – Assalto à vida mental.

Mostrando o sentido da sua argumentação, começava o seu texto afirmando: “Uma coisa espantosa está acontecendo em toda a Europa que ameaça abraçar o mundo inteiro: essa coisa espantosa é a invasão dos judeus! [...] Eis a invasão que não faz rinchar cavalos, nem rodar artilharias nas montanhas, mas que chega, entretanto, silenciosa, furtiva e gigantesca, a abalar as instituições seculares” (SAA, 1925, 7).

Referindo apenas alguns dos mais importantes momentos históricos caracterizados por Mário Saa, citemos, *e.g.*, a forma como qualifica a expulsão dos judeus decretada por D. Manuel I em 1496 como uma “grosseira balela” que “trouxe o acesso dos judeus à vida pública” (MARTINS, 2010, 108). Diz ainda que o batismo forçado foi uma vitória judaica e que até a instalação da Inquisição tinha trazido vantagens para os judeus, uma vez que os defendeu da “justiça do povo” (*Id.*, *Ibid.*, 109) Obviamente, para este autor, “Pombal fora a primeira afirmação dos judeus no poder”, tendo aberto o caminho à Revolução Liberal e, depois, à Republicana. A Revolução de 1910 era vista da seguinte maneira por Mário Saa: “com a revolução dos cristãos-novos, em 1910, estava historicamente resolvida a vingança que havia de tomar aos cristãos-velhos dos sucessos de 1506, aquela célebre matança [...]” (*Id.*, *Ibid.*).

Argumentando contra a presença social dos judeus nas capitais europeias, Saa dizia ainda: “esses centros [teatros, clubes, cafés] são verdadeiras Sinagogas! Os nossos amigos que entram e saem são os conversos de 1496, os cativos de outrora e os sobreviventes da matança de São Domingos”. Por outro lado, afirmando a perigosidade da raça, defendia: “o judeu é um revolucionário de qualquer maneira: este é até, um sistema psicológico de reconhecer *a priori* um cristão-



-novo” (*Id., Ibid.*). Da estética modernista ou futurista à Revolução Russa, tudo era, em sua opinião, obra judaica propositalmente orientada para a destruição da identidade europeia.

Outro marco notável na panóplia retórica do antissemitismo em Portugal encontra-se na obra do homônimo do grande difusor do cristianismo, o apóstolo dos gentios. Assim em 1924, Paulo de Tarso – pseudônimo de António Peralta, assumido na sequência de uma conversão da maçonaria ao cristianismo – terminava o seu livro *Crimes da Franco-Maçonaria Judaica*, obra que só seria editada em 1928, já em plena ditadura militar, porque, segundo o autor, não conseguiu apoios pelo medo que os seus potenciais mecenas sentiam. Declarava Paulo de Tarso sobre o assunto: “Parece que a nossa sociedade burguesa e aristocrática está apavorada diante do papão de barbas postiças de lã de borrego, que é a corte maçónico-judaica” (TARSO, c. 1928, 11).

Juntando maçonaria e judaísmo, Paulo de Tarso considera urgente um discurso panfletário que esclareça a população: “Somente queremos mostrar ao público o mal que vai invadindo o mundo, o perigo judaico, cuja força reside na maçonaria” (MARTINS, 2010, 109). As acusações de pertença à maçonaria ou de ser judeu repetem-se ao longo da obra, aliás profusamente pontilhada de imagens e frases incendiárias recolhidas por Jorge Martins: os judeus são a “raça proscrita”, a “raça viperina”, o “maior mal da terra”, o “assassino”, o “parricida”, o “estrangulador”, o “incendiário”, o “criminoso” (*Id., Ibid.*, 19-20), etc. Entende Paulo de Tarso que, para conseguirem os seus objetivos, os judeus criaram a maçonaria e abominam a monarquia, assim como a Igreja Católica, sendo, pois, os responsáveis por todas as desgraças que

advieram ao mundo desde a Revolução Francesa de 1789.

Profundamente ligado a um catolicismo fora de época, para Paulo de Tarso a “questão judaica” resolvia-se de uma forma simples através do Código Penal: “é fácil expulsar os judeus como os expulsou D. Manuel I; [...] não lhes apertar as mãos, escorraçá-los dos nossos clubes, dos nossos cafés, do nosso convívio. Devem os governos pô-los na fronteira, pô-los à margem como indesejáveis”. Mais, “É necessário fazer guerra sem tréguas aos judeus [...] fechem-lhes as lojas maçônicas e fechem-lhes as suas Sinagogas [...] a nossa tolerância, a nossa caridade é que tem feito mal” (*Id., Ibid.*, 124). Paulo de Tarso estende a sua crítica aos novos desportos que na altura se implantavam por toda a Europa. Deste modo, o futebol, *e.g.*, para além de ser apontado como fator de desenvolvimento da tuberculose, é por ele visto como “desnacionalizador” e contrário aos “deveres de bom chefe de família e de bom católico” (*Id., Ibid.*, 127).

Paralelamente ao percurso bibliográfico de quase todas estas personagens, entre 1923 e 1933 foi publicado o *Serviço d’el-Rey*, órgão oficial das juventudes monárquicas conservadoras, revista dos nacionalistas nortenhos, editada no Porto, que tinha como dirigentes António Marques da Cunha, redator principal, e Francisco Pereira de Sequeira, diretor. Esta publicação integrista, na qual se encontram textos a elogiar Mussolini e Primo de Rivera, clama por um ditador português. Defendendo nas suas páginas a chegada rápida de uma ditadura, é constante a relação que estabelece entre a democracia e o fim da identidade dos povos, entre o crime e o fim do peso da Igreja Católica, tudo isto catalisado e potenciado pela “raça maldita de Deus” ou pelo “polvo semítico que Roma exterminara



em Cartago”, nas palavras de um dos seus articulistas, César d’Oliveira.

Em 1925, no seguimento de um opúsculo publicado por Adolfo Benarus contraditando o *Protocolo dos Sábios de Sião*, António de Carvalho Cyrne questiona Benarus sobre o facto de os judeus ainda não terem construído a sua terra prometida. Para Cyrne, a manutenção da identidade e da coesão judaicas são a prova da existência de um plano maior, de uma maquinação para dominar as sociedades cristãs. Usando a imagem da nódoa no melhor pano, afirma Cyrne: “o judeu, onde quer que caia, não se deixa absorver” (*Id., Ibid.*, 144).

No que respeita à concretização de um ideário antisemita, a história portuguesa não é, apesar de tudo, muito rica. Rapidamente engolidos e recriados pelo salazarismo, os meios monárquicos e miguelistas mais fechados perderam o escasso espaço político e social que conquistaram durante a Primeira República. De resto, Salazar iria gorar os desejos e anseios deste sector: não anulou a legislação relativa à separação entre o Estado e a Igreja, tal como nunca abriu a possibilidade de um regresso da monarquia, por mais deferência que tenha manifestado em relação à família real exilada.

Contudo, não sendo rica em momentos, obras e discursos claramente antisemitas, a história contemporânea portuguesa é herdeira do antijudaísmo e do antisemitismo em diversos aspetos. As obras de balanço da visão portuguesa do passado apenas recentemente deram algum lugar à parte judaica da nossa cultura. Só as histórias de Portugal coordenadas por Oliveira Marques e João Medina no último quartel do séc. xx apresentam capítulos ou volumes centrados nos sefarditas. Ao contrário, já em pleno séc. xx, Damião Peres (1889-1976), professor universitário em Coimbra e historiador

que marcou a historiografia nacional, apresenta desta forma a perseguição aos judeus, como que a justificá-la: “Muito impropério se tem escrito contra estes últimos atos de D. João II, crueldades ditas aliás por um sincero motivo de fé religiosa; mas os que assim vociferam deviam antes louvar a memória do monarca, pois esses seus atos, proclamados cruéis, pouparam afinal muitos infelizes a horrores bem maiores, tais como os sofridos pelos que entraram em Marrocos, onde os muçulmanos, movidos apenas dos mais baixos e vis sentimentos – o latrocínio e a luxúria – lhes infligiram uma incontável série de assassinatos, de roubos e de abomináveis sevícias” (PERES, 1929, 171).

Mas o preconceito é ainda mais subtil. Como Jorge Martins aponta num estudo publicado pela Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste em 2006, “A história dos judeus portugueses tem sido uma história invisível. Com efeito, os judeus foram praticamente obliterados da nossa história enquanto povo, o que se pode constatar facilmente através dos manuais escolares de História do ensino básico e secundário” (MARTINS, 2006, 223). De facto, ainda hoje é difícil perceber o escasso espaço que os programas e manuais escolares dão à herança que Portugal recebeu das suas comunidades judaicas. Continua a ser, em termos de memória coletiva, algo que se prefere esconder, escamotear, ao invés de valorizar.

Uma fatia imensa da responsabilidade por esta situação reside, sem dúvida, na comunidade académica. Continuando a seguir Jorge Martins, “Uma boa parte da responsabilidade deve-se à frágil investigação portuguesa em torno da ‘questão judaica’ em Portugal, o que se reflete no nosso sistema educativo” (*Id., Ibid.*). Com efeito, em 2016 existe apenas um centro de investigação universitário dedicado à temática sefardita: a Cátedra de Estudos



Sefarditas Alberto Benveniste, fundada em 1996, que continua plenamente solitária no seu trabalho, de filigrana cultural e de paciência mental, de recolocar a memória sefardita num lugar de isenção, de respeito e de conhecimento no meio académico e cultural nacional.



Bibliog.: CALHEIROS, Pedro, “L’impacte de l’affaire Dreyfus au Brésil et au Portugal”, in *Portugal, Brésil, France: Histoire et Culture. Actes du Colloque, Paris, 27-27 Mai. 1987*, Paris/Lisboa, Centre Culturel Portugais/FCG, 1988, pp. 89-133; MARTINS, Jorge, “Literatura antijudaica em Portugal”, *História*, n.º 53, fev. 2003, pp. 40-47; *Id.*, “A questão judaica em Portugal: bibliografia essencial comentada”, *Clio*, n.º 9, 2003, pp. 143-188; *Id.*, “O moderno anti-semitismo em Portugal”, *Vária Escrita*, n.º 11, 2004, pp. 291-336; *Id.*, “Os judeus nos manuais escolares”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 6, 2006, pp. 223-255; *Id.*, *A República e os Judeus*, Lisboa, Nova Vega, 2010; MEDINA, João, “O caso Dreyfus em Portugal”, *Revista da Faculdade de Letras*, n.ºs 16-17, 1994, pp. 115-231; PERES, Damião, *História de Portugal*, vol. II, Barcelos, Portucalense, 1929; PINTO, Paulo Mendes, “Memória – Ideologia – Imagens: os sefarditas na historiografia portuguesa recente”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 6, 2006, pp. 205-221; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, Libânio da Silva, 1925; SARDINHA, António, *O Sentido Nacional de Uma Existência/ António Thomaz Pires e o Integrisimo Lusitano*, s.l., ed. do Autor, 1914; *Id.*, *Durante a Fogueira*, Lisboa, Livraria Universal, 1917; *Id.*, *Pequena Casa Lusitana: Sarcasmos, Esperanças e Elegias*, Porto, Livraria Civilização, 1937; *Id.*, *Ao princípio Era o Verbo*, 2.ª ed., Vila Nova de Famalicão, Minnerca, 1940; *Id.*, *Glossário dos Tempos*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1942; TARSO, Paulo de, *Crimes da Franco-Maçonaria Judaica*, Guarda, Empresa Veritas, c. 1928.

PAULO MENDES PINTO

Antissemebrismo

As revoluções e os movimentos insurrecionais tornaram-se uma constante na vida europeia nas décadas que se seguiram à Revolução Francesa. Portugal não foi exceção e os momentos revolucionários repetiram-se entre 1834 e 1851. Entre estes, os acontecimentos do mês de setembro de 1836 constituíram-se como um dos mais marcantes da história do liberalismo português.

Ao contrário do que havia sucedido anteriormente, a luta política não se travou entre liberais e absolutistas, mas dentro da própria família liberal, que em pouco tempo já se havia separado em grupos políticos antagónicos, demonstrando a sua complexidade, num quadro de crescente polarização de fações. Estas desenharam-se logo após a vitória do miguelismo, durante o período em que ocorreu a emigração para Londres e Paris. Cresceram não só em torno de visões políticas divergentes, mas também de notórias antipatias pessoais e de interesses económicos diversos, apoiados por grupos sociais distintos. Estes antagonismos viriam a concentrar-se particularmente nas questões constitucionais, dividindo os liberais em duas grandes fações: os defensores da Constituição de 1822, reposta aquando da Revolução de Setembro, e os que pugnavam pela manutenção da Carta Constitucional de 1826, outorgada por D. Pedro IV. Este grupo é geralmente designado como carlista e, após a Revolução de Setembro de 1836, constituiu largamente o espectro político antissemebrista.

A Revolução de Setembro de 1836, para além de afastar do poder o grupo mais



conservador do liberalismo, que o dominava desde a Convenção de Évora-Monte, logrou igualmente repor a Constituição de 1822. O período que se seguiu, designado na historiografia portuguesa como setembrismo, teve nos nomes de Passos Manuel e do marquês de Sá da Bandeira os seus principais representantes, que desenvolveram uma política de cariz reformador, tendo na reforma do ensino uma das suas grandes conquistas. Este movimento foi também impulsionado pela conjuntura internacional, pois em França a Revolução de Julho de 1830 colocou os Orleans no trono, inspirando fortemente os exilados portugueses que aí se encontravam. Na vizinha Espanha, durante o mês de agosto de 1836, houve igualmente um movimento revolucionário, que precedeu o setembrismo português em apenas algumas semanas.

Os setembristas, pertencendo a uma ala considerada mais radical, defendiam uma constituição resultante da soberania nacional, em que o poder do Rei era diminuto. A soberania residia unicamente na nação e exercia-se nas Cortes através dos representantes eleitos para esse fim. Homens como Passos Manuel olhavam para a monarquia como uma instituição própria do absolutismo, passível de ser eliminada através do progresso. Ainda em 1831, foram precisamente os irmãos Passos que apresentaram por escrito um pedido de revisão da Carta, considerada por eles como contrária à soberania popular.

Os sectores mais moderados do liberalismo, designados de antissetembristas, defendiam particularmente o sufrágio indireto, e sobretudo o grande poder moderador da Coroa, pois, ao contrário da Constituição de 1822, a Carta tinha sido concedida pelo Monarca, tendo assim este um papel mais forte na vida política, podendo sancionar leis com poder de veto

absoluto, convocar as Cortes ou dissolver a Câmara dos Deputados. O Rei seria assim “o árbitro decisivo do processo político” (BRANCO, 2013, 33). Este grupo englobou sempre sectores sociais diversos e, até à ascensão plena do cabralismo, foram vários os seus epítetos, desde “amigos de D. Pedro” a “ordeiros” ou “cabrais”; embora a sua designação fosse variando consoante a época e a figura política mais proeminente do grupo à altura, “cartistas” foi o termo mais duradouro.

Após a Revolução de Setembro, a conflituosidade entre setembristas e cartistas continuou. Tal facto levou a Rainha a tentar um compromisso que teria como base os dois textos constitucionais, o de 1822 e o de 1826. Deste intento nasceu,

José da Silva Passos (1800-1863).





em 1838, uma Constituição que suprimiu a Câmara dos Pares e instituiu um Senado. No entanto, a Coroa continuaria a ter poder de veto e poder para dissolver as Cortes.

Esta solução teve curta duração, vigorando apenas até 1842, mas por meio dela tentou-se, de algum modo, expressar uma via de consenso na vida política portuguesa. Este consenso seria suportado através de figuras mais moderadas, como Rodrigo da Fonseca. Todavia, tal intento foi particularmente difícil de executar, sobretudo a partir de 1839, aquando da ascensão do homem que dominaria a cena política nos anos seguintes: Costa Cabral.

A restauração da Carta foi conseguida através de um pronunciamento militar ocorrido no Porto em 1842, auxiliado pela adesão do Exército em Lisboa. A ala mais conservadora do liberalismo regressava assim em pleno ao poder, apagando significativamente o ciclo iniciado pelo setembrismo, pois Costa Cabral recusou sempre entendimentos com Passos Manuel e contou sempre com o apoio decisivo da Rainha. Este movimento foi, também ele, propiciado pela conjuntura internacional, particularmente por França e Espanha, países onde, ao contrário do que sucedera aquando da instauração do setembrismo, o conservadorismo dominava.

Estes episódios devem ler-se no contexto político, cultural e socioeconómico das primeiras décadas do liberalismo português, em que os pronunciamentos, as insurreições e as mudanças frequentes no ordenamento constitucional geraram uma conflituosidade política endémica. A vida política nacional só seria estabilizada com a nova ordem conseguida com o processo iniciado na Regeneração e com a imposição do Ato Adicional de 1852. Este pacto político, assente na principal

reclamação dos antissetembristas, a Carta, ainda que reformada, permitiu isolar o radicalismo setembrista, mas também o cabralismo, e assim criar as condições para o desenvolvimento económico, material e social pelo qual ficaria conhecida a Regeneração.

Bibliog.: BONIFÁCIO, Maria de Fátima, “A Revolução de Setembro de 1836”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.º 71, 1982, pp. 331-370; *Id.*, “Em busca do setembrismo perdido – problemas em torno da análise de formações protopartidárias”, *Análise Social*, vol. XXIII, n.º 98, 1987, pp. 761-774; *Id.*, “A guerra de todos contra todos: ensaio sobre a instabilidade política antes da Regeneração”, *Análise Social*, vol. XXVII, n.º 115, 1992, pp. 91-134; *Id.*, “O setembrismo corrigido e actualizado”, *Penélope*, n.ºs 9-10, 1993, pp. 309-321; *Id.*, *Uma História de Violência Política. Portugal de 1834 a 1851*, Lisboa, Tribuna da História, 2009; *Id.*, *Um Homem Singular. Biografia Política de Rodrigo Fonseca Magalhães (1787-1858)*, Lisboa, Dom Quixote, 2013; BRANCO, Rui, “A vida política”, in PINTO, António Costa, e MONTEIRO, Nuno Gonçalo (dirs.), *História Contemporânea de Portugal, 1808-2010*, vol. 2, Carnaxide/Madrid, Objectiva/Fundación MAPFRE, 2013, pp. 31-74; FERREIRA, Fátima Sá e Melo, “A lei das indemnizações de 1835 e a violência política depois da guerra civil”, *Ler História*, n.º 15, 1989, pp. 55-82; SÁ, Victor de, *A Revolução de Setembro de 1836*, 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1978; VIEIRA, Benedicta Maria Duque, *A Revolução de Setembro e a Discussão Constitucional de 1837*, Lisboa, Salamandra, 1987.

MARIA LUÍSA GAMA



Antissexismo

O antissexismo compreende um conjunto de iniciativas individuais e de movimentos coletivos que operam no sentido de alterar o enviesamento de género dentro de uma sociedade. A temática tem um cunho ocidental, ultrapassando o âmbito da cultura portuguesa. Caracteriza-se por ser um projeto claramente filosófico de alteração da sociedade, com raízes que remontarão à Antiguidade clássica. A combinação de fina sensibilidade e de visão compenetrada permitiu que Platão se adiantasse ao seu tempo, sugerindo em *A República*, livro v, uma proposta de formação igualitária e a participação feminina na esfera pública e em cargos diretivos. De modo que, não sendo redutível aos movimentos feministas, o antissexismo bebe da influência de mulheres – e de homens – que, num ímpeto de ousadia não sem perigos, romperam convenções e cânones e contribuíram para mudanças sociais profundas.

Ao longo da história portuguesa, mulheres corajosas evidenciaram-se pelos seus feitos, desde poderosas dirigentes, ainda no séc. XII, como D. Teresa de Aragão, à frente do Condado Portucalense, e D. Dulce Berenguer de Barcelona (e Aragão), a quem foram outorgados documentos de gestão do reino. No dealbar do séc. XIII, a Rainha S.^{ta} Isabel destacou-se pelas ações diplomáticas e fundou hospitais, abrigos para os pobres e mosteiros. No séc. XIV, dá-se a regência de D. Leonor Teles, primeira Rainha nascida em Portugal, e D. Filipa de Lencastre chega a representar o poder real.

Pelo séc. XV passaram Leonor de Menezes, a infanta D. Beatriz e a capitã Mé-

cia de Paiva, sem esquecer as navegantes do tempo de Vasco da Gama. Em 1521, alguns decretos das *Ordenações Manuelinas* ditavam: “Que o marido nom possa litiguar em Juizo sobre bens de raiz sem outorgua de sua molher” (liv. 3, tít. xxxii), e “Como a molher fica em posse e cabeça de casal per morte de seu marido” (liv. 4, tít. vii). A obra de 1540 *Espelho de Casados*, de João de Barros, era um tratado sobre o amor e o casamento que destruía os preconceitos baseados nos que seriam os principais defeitos da natureza feminina (ignorância, inconsistência e inconstância).

Durante a Inquisição, em perseguição da mulher-bruxa, coligada às forças do mal, algumas mulheres portuguesas disfarçaram-se de homens para entrarem na universidade, vestiram as vestes eclesiásticas e escreveram livros proibidos.

A primeira obra de cariz feminista foi redigida em português – não em latim – por Rui Gonçalves, no ano de 1557, com dedicatória à Rainha D. Catarina, afirmando que se equivocavam os que falavam contra as mulheres porque “como ha muitas cousas em que os homẽs sam de millor condiçam, assi outras muytas tem as mollerres mayores & mais supremas prærrogativas que os homẽs” (GONÇALVES, 1557, 4). Com o século das Luzes, o livro teve uma 2.^a edição, em 1785, dedicada à Rainha D. Maria I, por J. A. Presbit S. No prólogo, argumenta-se que muitas mulheres “viciosas” são-no por impulso dos homens, que as mulheres são aptas para os conhecimentos científicos e “sublimes”, e que a própria Igreja Católica lhes reconhece qualidades como a devoção e a piedade. Atribui-se-lhes, também, a vergonha e o pudor, “pedra preciosa dos costumes” (*Id.*, 1785, 7). Enfatizam-se os exemplos de mulheres cultas e virtuosas, contrariando a ideia reproduzida de sujeição, passividade, pouca inteligência



e confinamento às atividades domésticas. A Biblioteca Nacional de Portugal preparou, em 1992, uma reedição fac-similada do livro de Rui Gonçalves.

É possível contrapor a imagem da mulher maliciosa, perversa, sedutora, raiz dos males – Pandora e Eva – à da mulher pura, virtuosa e mãe, cujo símbolo é, na tradição judaico-cristã, Maria, mãe de Jesus. É notório, aliás, “um movimento geral da Igreja para o culto mariano [...] que afetou a sociedade portuguesa” (CALAFATE, 2003, 535).

Na *Descrição do Reino de Portugal*, de Duarte Nunez do Leão, em 1610, há três capítulos dedicados ao género feminino: “Da honestidade & recolhimento das mulheres portuguesas, & de suas perfeições”, “Do valor & ânimo das mulheres portuguesas” e “Da habilidade das mulheres portuguesas para as letras & artes liberais”. Em 1626, é publicado *Jardim de Portugal, em que Se Da Noticia de Algũas Sanctas, e Outras Molheres Illustres em Virtude, as Quais Nasceram ou Viveram, ou Estão Sepultadas neste Reino, & Suas Conquistas*, de Fr. Luís dos Anjos. Já em 1715, Paula da Graça escreve *A Bondade das Mulheres Vindicada e Malícia dos Homens Manifesta*, colocando em causa o papel tradicional das mulheres.

No ano de 1734, surge *Portugal Ilustrado pelo Sexo Feminino, Notícia Histórica de Muitas Heroínas Portuguesas, Que Floresceram em Virtude, Letras e Armas*, de Diogo Manuel Aires de Azevedo, e, entre 1736 e 1740, Damião de Froes Perim publica os dois volumes do *Theatro Heroíno, Abecedário Histórico, e Catálogo das Mulheres Ilustres em Armas, Letras, Acções Heróicas e Artes Liberais*. Em 1782, Verney difunde o *Verdadeiro Método de Estudar*, reservando o último capítulo aos estudos no feminino. Em 1790, criam-se as primeiras escolas para meninas. Ainda no séc. XVIII, o indómito Bocage escandalizava a sociedade da época, cenário de um puritanismo limitador, escrevendo as suas



Manuel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805).

Poesias Eróticas, Burlescas e Satíricas, que permaneceriam durante décadas na clandestinidade, com destaque para “Epístola a Marília (pavorosa ilusão da eternidade)”. O estilo de vida insurreto e este poema resultaram no seu encarceramento. Nele, entre outras coisas, consciencializava as mulheres (representadas em Marília) da sua situação de subalternidade, legitimada pela rígida estrutura social e divisão de papéis, incitando-as a rejeitar o poder patriarcal e a reclamar para si os prazeres carnisais a que tinham direito.

Em 1846, dá-se a Revolta da Maria da Fonte, dirigida por mulheres, contra o Governo de Costa Cabral. O primeiro Código Civil a contemplar os direitos legais das mulheres data de 1867. Em 1881, instaura-se a maçonaria feminina em Portugal, com a Loja Feminina de Adoção, instituída por Adelaide Cabete, e, em 1889, Elisa de Andrade é a primeira a licenciarse em Medicina. Em 1905, Ana de Castro Osório publica *As Mulheres Portuguesas*, notável manifesto feminista, e, em 1909, funda-se a Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, extinta em 1918.



Com a proclamação da república, em 1910, ratificam-se novas leis do casamento e da filiação, bem como a Lei do Divórcio. Em 1911, aprova-se a Constituição republicana e a separação de poderes; é permitido às mulheres trabalhar na função pública, e a ousadia de Carolina Beatriz Ângelo obriga à alteração da lei de voto. Carolina Michaëlis de Vasconcelos é a primeira mulher numa cátedra universitária, e aparece a Associação de Propaganda Feminista (1911-1918). Em 1924, dá-se o I Congresso Feminista e de Educação. Teresa Leitão de Barros publica *Escritoras de Portugal. Génio Feminino Revelado na Literatura Portuguesa*. Em 1930, publicará *Vidas Que Foram Versos. Conferência*, salientando como Camões exaltou, nos vultos femininos, o seu amor pela pátria: “Camões andou sempre procurando matar nos olhos das mulheres a sua única paixão sem arrependimento: a adoração da Pátria” (BARROS, 1930, 19). No início do séc. xx, Iva Guerreiro foi a primeira portuguesa a voar, seguindo-se-lhe as paraquedistas e as aviadoras da Guerra do Ultramar.

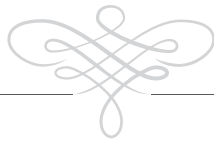
Com o Estado Novo, a situação da mulher regride. Só as mulheres que têm formação secundária ou superior podem votar. A nova Constituição política de 1933 advoga a igualdade dos cidadãos perante a lei, mas ressalva as “diferenças resultantes da natureza” da mulher (art. 5.º, pt. 1, tít. 1). Em 1935, são eleitas as primeiras deputadas à Assembleia Nacional e as primeiras procuradoras à Câmara Corporativa. Em 1937, surge a Obra das Mães pela Educação Nacional, de ideologia oficial, e, em 1940, é assinada a Concordata entre Portugal e a Santa Sé. Em 1967, entra em vigor o novo Código Civil, que reconhece ao marido o lugar de chefe de família. Introduce-se, em 1969, na legislação nacional o princípio do salário igual para trabalho igual. Em 1970, institui-se um Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher

na Vida Económica e Social, presidido por Maria de Lurdes Pintasilgo, e, em 1972, são publicadas as *Novas Cartas Portuguesas*, por Maria Velho da Costa, Maria Isabel Barreno e Maria Teresa Horta. No ano seguinte, cria-se a Comissão para a Política Social Relativa à Mulher, que, a partir de 1975, se chamará Comissão da Condição Feminina, sendo substituída, em 1991, pela Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

Após o 25 de Abril, as mulheres acederiam à carreira administrativa local, à diplomacia e à magistratura. Em 1975, altera-se a Concordata e os casados pela Igreja obtêm a possibilidade de se divorciarem civilmente. Portugal participa oficialmente no Ano Internacional da Mulher, promovido pela Organização das Nações Unidas (ONU). A nova Constituição da República Portuguesa é aprovada a 2 de abril de 1976, promovendo os princípios da universalidade e da igualdade. Entre 1976 e 1985, decorre a Década das Nações Unidas para as Mulheres. Maria

Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1851-1925).





Teresa Horta publica, em 1977, *Mulheres de Abril*, que “pretende ser [...] a denúncia [...] do devastador, aniquilador quotidiano das mulheres portuguesas, mas também da mudança já, da esperança e da luta por um mundo novo: sem diferenças de classe e de sexo” (HORTA, 1977, 13).

Em 1978, o Código Civil é revisto e desaparece a figura do chefe de família. No ano seguinte, a Assembleia Geral da ONU aprova a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, ratificada por Portugal em 1980. Cria-se a Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego, de natureza governamental, e Maria de Lurdes Pintasilgo é a primeira mulher no cargo de primeiro-ministro. Em 1995, realiza-se, em Pequim, a IV Conferência Mundial das Nações Unidas sobre as Mulheres, da qual emana uma plataforma de ação e uma declaração, que Portugal subscreve.

Em 1996, gera-se a figura do alto-comissário para as Questões da Promoção da Igualdade e da Família, e, em 1997, é aprovado o I Plano Global para a Igualdade. A lei constitucional n.º 1/97, de 20 de setembro, sublinha que é tarefa maior do Estado a promoção da igualdade de género.

Pela lei orgânica n.º 3/2006, de 21 de agosto, estabelece-se a Lei da Paridade. Em 2007, é celebrado o Ano Europeu da Igualdade de Oportunidades para Todos, e aprova-se o funcionamento da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, integrada na Presidência do Conselho de Ministros.

Nos começos do séc. XXI, o Quadro de Referência Estratégico Nacional dedicou o seu eixo prioritário 7 à igualdade de género, vigorando também o V Plano Nacional para a Igualdade de Género, Cidadania e Não Discriminação (2014-2017), ajustado aos compromissos assumidos

por Portugal relativamente a instâncias internacionais como a ONU, o Conselho da Europa, a União Europeia e a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa.

Finalizando, o antissexismo não pretenderá nem o nivelamento forçado nem a diluição da identidade, mas antes o respeito pelas características próprias e idiossincráticas que promovam quer a singularidade, quer a complementaridade.

Bibliog.: ARMADA, Fina d', *Heroínas Portuguesas. Mulheres Que Enganaram o Poder e a História*, Lisboa, Ésquilo, 2012; BARROS, Theresa Leitão de, *Vidas Que Foram Versos. Conferência*, Lisboa, Oficinas Gráficas de Bertrand (Irmãos) Lda., 1930; BOCAGE, J. M. B., *Obra Completa*, ed. lit. Daniel Pires, vol. VII, Porto, Caixotim, 2004; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003; COMISSÃO PARA A CIDADANIA E A IGUALDADE DE GÉNERO, *Igualdade de Género em Portugal 2012*, Lisboa, Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, 2013; DIREÇÃO-GERAL DA SEGURANÇA SOCIAL, *A Mulher em Portugal. Alguns Aspetos do Evoluir da Situação Feminina na Legislação Nacional e Comunitária*, vols. I-II, Lisboa, Núcleo de Documentação e Divulgação da Direção-Geral da Segurança Social, 2014; GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed. aum., Lisboa, Dom Quixote, 2003; GONÇALVES, Rui, *Dos Privilegios e Prerogativas do Género Feminino Tê por Direito Comû e Ordenações do Reyno mais Que ho Género Masculino*, Lisboa, Oficina João Barreira, 1557; *Id.*, *Dos Privilegios e Prerogativas do Género Feminino Tê por Direito Comû e Ordenações do Reyno mais Que ho Género Masculino*, 2.ª ed., dedicatória e prólogo J. A. Presbit S., Lisboa, Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1785; *Id.*, *Dos Privilegios e Prerogativas do Género Feminino Tê por Direito Comû e Ordenações do Reyno mais Que ho Género Masculino*, apres. Elisa Maria Lopes da Costa, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992; HORTA, Maria Teresa, *Mulheres de Abril*, Lisboa, Caminho, 1977; PLATÃO, *A República*, Lisboa, FCG, 2001.

ANA M. BIJÓIAS MENDONÇA

Antissidonismo

A decantada posição de charneira do artilheiro, lente coimbrão e “Presidente-Rei” Sidónio Bernardino Cardoso da Silva Pais (1872-1918), ocorrida, de forma assaz efémera, após a Implantação da República, em 5 de outubro de 1910, e a grave erosão político-institucional e socioeconómica favorecida pela eclosão da Primeira Guerra Mundial, em meados de 1914, foi atravessada por narrativas diversas, opostas e contrapostas, muitas delas situadas entre as *res factae* e as *res fictae*. As múltiplas interpretações urdidas, em momentos distintos e segundo tendências historiográficas opostas, parecem convergir no entendimento de se tratar de um ponto de viragem, situado a meio da experiência republicana portuguesa. Há, assim, várias *nuances* na fase histórica de 1917-1918: a viragem da república velha para a nova república velha através de uma efémera e atribulada república nova; a viragem de uma república forte para uma república fraca por intermédio de um frustrado e frustrante ensaio autocrático, que antecipa ou se assemelha à ditadura militar imposta pelo movimento militar de 28 de maio de 1926; a viragem, mais subtil, do sistema liberocapitalista e parlamentar, em crise aguda, para um autoritarismo protofascista que desemboca no fascismo estado-novista de Salazar; a viragem no confronto sem tréguas entre radicais jacobinos e moderados, entre cidade e campo, entre o caixeirismo jacobino pequeno-burguês e a acidental aliança de camponeses, proprietários, classe média, sector da importação-exportação e alta burguesia industrial; enfim, a vira-

gem provocada pela fratura de um sonho demoliberal que derivou no longo período salazarista.

O que interessa aqui destacar é o registo das vozes e das penas que salientaram o negativo do personagem e da experiência política que ele protagonizou e que terminou tragicamente com a sua vida.

O antissidonismo congregou republicanos democráticos e evolucionistas e alguns unionistas, assim como monárquicos intransigentes, gente suficiente para alimentar na opinião pública uma imagem anti daquele que apareceu a muitos como salvador, como reconciliador da massa conservadora com a república que se instalara agressivamente no país, como o anunciador de um novo e glorioso destino para Portugal. Para uns, Sidónio Pais

Sidónio Bernardino Cardoso da Silva Pais (1872-1918).





foi o cavaleiro da providência, generoso e protetor dos infelizes, o líder heróico aclamado por uma nação desesperada; para outros, um ambicioso, um exibicionista, um falso republicano, enfim um mero aprendiz de tirano. A morte brusca a tiro de revólver por um pretense louco – José Júlio da Costa –, que se julgava incumbido da suprema missão de restituir a república aos próceres democrático-parlamentares e guerristas expulsos pelo dezembrismo – Bernardino Machado, Afonso Costa, Norton de Matos, etc. –, fez dele, entre os que o choraram, um mártir, um grande morto, quase um santo, enquanto os que inconfessadamente queriam vê-lo morto puderam respirar de alívio.

Logo após o golpe de 5-8 de dezembro de 1917, surgiu o combate contra a situação dezembrista/sidonista, incluindo na mesma trincheira, não apenas os democráticos de Afonso Costa e os evolucionistas de António José de Almeida, culpabilizados pelas graves consequências econômicas e sociais da política intervencionista adotada em 1916, mas, em pouco tempo, os próprios unionistas de Brito Camacho que, de inspiradores e apoiantes, passaram a adversários da situação.

Na imprensa, e apesar do restabelecimento da censura em abril de 1918, tinham eco os primeiros ataques contra o novo homem forte da política portuguesa: Sidónio Pais deixara-se seduzir pela miragem do poder pessoal; dera azo a um excessivo militarismo; entregara a república na mão dos monárquicos; improvisara perigosamente ao propor uma república nova de contornos de todo indefinidos; etc.

A par destas e de outras críticas, lançadas do campo republicano, os monárquicos e integralistas, tidos na gíria da época por conservadores, não se inibiram de formular inquietações e reservas. Eduar-

do Burnay redigiu, em janeiro de 1918, uma espécie de carta aberta ao “inclito e invicto restaurador da ordem”, completada posteriormente por um sentido panegírico intitulado *Um Ano depois... a Morte!* Na carta aberta de janeiro, há, entre outras, algumas referências intencionais a Napoleão Bonaparte – o corso que, de militar ao serviço da Primeira República francesa, chegou a Imperador da França e senhor de um vasto domínio imperial do Atlântico à Ásia, tendo sido, por isso, comparado a Sidónio Pais pelo arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, em discurso proferido por ocasião da visita presidencial a essa cidade em 15 de fevereiro. Burnay louvou a coragem de Sidónio ao expulsar os democráticos ou afonsistas da esfera do poder, mas não escondeu a sua apreensão a propósito dos indefinidos contornos ideológicos e político-institucionais da proclamada república nova. Com efeito, era, no mínimo, embaraçoso o apoio dos monárquicos a um regime ordeiro, mas republicano. A solução proposta por Sidónio parecia tombar num equívoco e num abismo. E Alfredo Pimenta apontou-o, sem rodeios e à guisa de premonição, numa conferência proferida na Liga Naval, em 26 de fevereiro de 1918: “Esta Republica Nova tem um ambiente conservador e tem por cooperadores os elementos monárquicos. É, por consequencia, uma republica de character paradoxal, contra a qual os verdadeiros republicanos se apresentam em acto de hostilidade, não tendo ainda entrado no caminho das violencias, porque tem medo; mas fa-lo-ao, quando virem que o Sr. Sidonio Pais enfraquece” (PIMENTA, 1918, 32).

Um equívoco fatal, denunciado também por António Sardinha nas páginas do jornal *A Monarquia*, diante do fêretro do malogrado presidente: “Montou Sidonio Pais um dia a cavalo e, rapidamente,



ei-lo transitando duma penumbra mais que discreta para os destaques ruidosos da notoriedade. Logo um equívoco lamentável se estabeleceu e esse equívoco levou Sidónio Pais à sepultura. [...] A tara da República é o demagogismo e a República não se melhora, senão destruindo-se. Tentou melhorá-la Sidónio Pais. Com isso não fez mais do que armar o braço que o abateu. Até na sua morte Sidónio Pais morreu republicano” (SARDINHA, 1926, 277-278).

A mesma ideia seria, aliás, glosada pelo monárquico constitucionalista Luís de Magalhães a abrir a sua defesa intitulada *Perante o Tribunal e a Nação*, bem como na extensa análise política de Anselmo Vieira, com um capítulo consagrado à república nova e ao seu mentor, escrito para “desfazer parvoíces” e reduzir a ação de Sidónio às suas merecidas proporções. Vieira critica, por isso, “quem, movido a rebates de lisonja, ou impelido pela audácia da ignorância, comparasse ao grande Napoleão o pequeno mas bem intencionado Sidónio Pais” e indigna-se por se ter chegado a “bacorejar que o chefe da república nova, não querendo inaugurar a dinastia sidónica, ficaria muito lisonjeado, se D. Manuel II, restituído ao trono de seus antepassados, lhe concedesse um título de Duque e suficientes meios para manter o prestígio da honraria” (VIEIRA, 1926, 408). Somando páginas de miúda apreciação da frustrada e frustrante ação sidonista, assevera, em jeito de remate final, que Sidónio Pais foi deificado e posto num pedestal superior às suas capacidades intelectuais e políticas, vaticinando, por isso, que se tivesse sobrevivido ao atentado “seria desastrosa a sua queda” (*Id., Ibid.*, 437).

Por seu turno, o médico setubalense Fernando Garcia, sem conseguir disfarçar um forte antijacobinismo e um nítido monarquismo, refugiou-se em alguns tes-

temunhos e nos ensinamentos da ciência do seu tempo – sem paralelo com António Aurélio da Costa Ferreira –, pegou no bisturi e predisps-se a dissecar o caso. Servido por uma base biográfica lacunar, pobre e salpicada de imprecisões graves – a ausência de uma biografia exaustiva e rigorosa de Sidónio Pais atravessará, aliás, o séc. xx, com prejuízo manifesto de todos os ensaios interpretativos conhecidos até ao começo do séc. xxi –, confessou-se fascinado pelo “estado de alma coletivo formado em torno do presidente Sidónio Pais”, que considerou “um dos fenómenos de psicologia coletiva mais interessantes que se têm dado em Portugal” (GARCIA, 1921, 5), e esboçou uma análise estribada na formação jacobina e positivista recebida por Sidónio Pais em Coimbra, nas implicações da escolha que o maçom Sidónio fizera, para nome simbólico, de Thomas Carlyle e na metamorfose vivenciada em Berlim, onde absorvera o germanismo, o militarismo e a propensão ditatorial. A conclusão essencial é óbvia: típico herói carlyleano, republicano seduzido pelas fórmulas monárquicas, incapaz, porém, de se empenhar numa verdadeira política conservadora dado o seu estigma revolucionário, Sidónio Pais não deixou uma obra política válida, mas uma herança simbólica de indelével significado: “A beleza que o povo informou numa lenda dourada, mística e sentimental, que cerca com um nimbo de poesia terna e saudosa, essa última flor de Cavalaria, que surgiu na boa terra Portuguesa, onde se redigiu a primeira história de Amadis, o lendário reparador de agravos e endireitador de tortos, em que germina talvez já uma ideia fundamental arreigada na consciência nacional: o messianismo, que a faz esperar persistente e pacientemente o seu Desejado, galopando vagamente numa atmosfera nevoenta” (*Id., Ibid.*, 56-57).



Aos olhos dos monárquicos e dos integralistas, era naturalmente agradável esta maviosa percepção de um intenso messianismo, tipicamente português, projetado na figura cavaleiresca de Sidónio Pais, assim como lhes eram caras a defesa da ordem, a perseguição aos democráticos ou a atitude de pendor neutralista face à Grande Guerra.

No entanto, para os adeptos ferrenhos da intervenção militar de Portugal no *front* e do retorno ao poder dos partidos da república velha, “o consulado sidonista foi um equívoco político de graves consequências”, segundo a expressiva síntese de um artigo anónimo publicado anos depois, no suplemento *Extra* do jornal *A Capital* de 5 de dezembro de 1969. Nos anos da Primeira Guerra, a questão do Corpo Expedicionário Português (CEP) e da conduta de guerra gerida pelos governos de Sidónio Pais animou um debate público determinado mais por razões de ideologia e de estratégia política que por um exclusivo apuramento da verdade histórica. Em Paris, a *Ligue pour la Défense de la République Portugaise à l'Étranger*, composta por figuras cimeiras da equipa de guerra, como Bernardino Machado, João Chagas e Alexandre Braga, editou o opúsculo *La Vérité sur le Portugal* e o ex-presidente da República, deposto pelo golpe dezembrista, expende aí, tal como reproduz na coletânea de notas e de documentos avulsos intitulada *No Exílio*, a ideia de que a revolução sidonista culminou um processo urdido pelos sectores germanófilos para, através da deposição do Governo de Afonso Costa, aniquilarem por completo o esforço militar português no teatro europeu. Em abono desta contundente afirmação, aponta várias medidas da governação sidonista que sugeriam uma diferente orientação das autoridades de Lisboa: o estado-maior do CEP, formado por oficiais experientes e

empenhados na causa da guerra, foi entregue a quem não reunia os requisitos adequados; o corpo de aviação, a operar em conjunto com a força aérea francesa, foi dissolvido e integrado no CEP; o comunicado português de guerra foi suprimido e a censura agravada, no sentido de abafar textos de apoio ao intervencionismo português; e a dissolução, por decreto, do Museu da Grande Guerra, criado pelo Governo anterior, simbolizava plenamente os preconceitos antigueristas dos novos governantes. Mas estas e outras medidas deixam também perceber uma diferença óbvia quanto à autonomia e à importância do efetivo português no quadro das forças aliadas: Norton de Matos e a equipa de guerra conferira-lhe um estatuto elevado, mais próprio de uma potência beligerante equiparável, técnica, financeira e militarmente, à Inglaterra ou a França, enquanto Sidónio Pais e os seus colaboradores, herdeiros de uma situação consumada, contra a qual muitos deles haviam proposto a neutralidade, optaram por uma assunção discreta e realista dos compromissos assumidos, especialmente com a velha aliada. Dois diferentes modos de estar no *front* que os guerristas converteram habilmente num conflito insanável entre o bem e o mal.

Uma boa conduta de guerra, de acordo com a argumentação de Paulo Osório, era tudo menos germanófila e defetista, ou seja, teria efetuado o *roulement* das tropas, concederia as licenças estipuladas, manteria o corpo de aviação e recusaria a redução do CEP a uma única divisão militar. O contrário disto era “O desastre” – título do seu segundo artigo em *A Capital*, de 12 de março de 1919, precedido por “Portugal na guerra”, publicado no dia anterior. Era, enfim, o enfraquecimento do CEP, a trágica derrota no Lys e uma humilhante subalternização de Portugal nas negociações da Conferência de Paz.



A toada crítica estava pronta a ser repetida onde mais conviesse. No Parlamento, Leote do Rego, deputado democrático e antigo comandante da Divisão Naval de Lisboa, dava o seu contributo para o processo do sidonismo lembrando que Portugal entrara na guerra a pedido de Inglaterra e em auxílio dos Aliados, que o CEP funcionara em pleno até ao sidonismo e que, em Lisboa, os Governos sidonistas haviam feito o jogo das forças monárquicas, reacionárias e germanófilas, em conluio indecoroso com a propaganda e a espionagem alemãs. Reclamava, por isso, um inquérito parlamentar e a indispensável – e depois efetiva – publicação do Livro Branco da Grande Guerra, numa palavra, o julgamento político dos factos e da alegada traição de Sidónio Pais, fogueira para a qual o deputado evolucionista (o partido de António José de Almeida secundara, como se sabe, a política de guerra, embora longe da unanimidade) Eduardo de Sousa, diretor do jornal *República*, lançara mais umas achas com o seu discurso na sessão da Câmara

dos Deputados de 27 de junho de 1919, publicado com o título *O Dezembrismo e a Sua Política na Guerra* e que inclui dados coligidos pelo órgão do seu partido durante 1918 e alguma documentação oficial escolhida para reforçar as suas teses políticas. O precedente tinha sido, aliás, aberto com a publicação na imprensa do memorando inglês de 10 de outubro de 1914 que convidava Portugal a colaborar no esforço de guerra, o que se entendia ser um convite formal de Inglaterra para a entrada no conflito e a refutação de que Portugal se fizera convidado. Aceder a provas documentais será, a partir de então, um dos trunfos de peso na pendulação vitoriosa do debate.

Augusto Casimiro, combatente nas trincheiras, admirador de Norton de Matos e responsável pela organização do Livro Branco, entrou na polémica fomentada por Cunha e Costa, através de um conjunto de artigos saídos no jornal *A Vitória*, entre final de julho e inícios de outubro de 1919, reunidos pouco depois em livro, recheado de documentos e acrescido de

Sidónio Pais Derrota Afonso Costa (1918).





uns incisivos depoimentos emitidos por outros soldados, “todos camaradas e irmãos nas amarguras e nas alegrias dolorosas da Flandres” (CASIMIRO, 1919, 335). Um deles, o moderado António Granjo, soube sintetizar o lema que uniu, desde o unionismo ao democratismo afonsista, a campanha antissionista: “O sidonismo baldeou a Nação como uma tempestade baldeia uma folha. As prisões atulharam-se; fez-se o espírito de ódio e retaliação; dividiram-se as classes e os homens; reduziu-se a opinião pública ao critério policial; consagrou-se a delação; cultivou-se a violência; animaram-se os sentimentos de cobardia e defeção; e, quando estávamos em guerra com país estrangeiro, refreou-se a impulsividade heróica da raça. O sidonismo foi, sob o ponto de vista interno, a aliança com os monárquicos; sob o ponto de vista da guerra, a aliança com os germanófilos. A primeira aliança só podia conduzir-nos a este resultado – a restauração monárquica; a segunda só nos podia trazer esta consequência – a derrota. Efetivamente, a monarquia foi restaurada no Porto; efetivamente, sofremos o desbarato de la Lys” (*Id., Ibid.*, 339). Era, pois, isto que importava repetir até à exaustão, ajeitando as provas e acentuando patrioticamente a tal diferença subjetiva entre uma boa e uma má conduta de guerra.

Augusto Casimiro não escondeu, aliás, no seu libelo, que o grande erro de Sidónio Pais, a quem não ousa mimosear de germanófilo, foi o de dar cobertura a uma política fraca: “O governo dezembrista passou a vida a concordar com os outros. O erro da sua política internacional é o de uma pavorosa abdicação perante a política inglesa. Por ele pagará na história, sr. Cunha e Costa” (*Id., Ibid.*, 98). De facto, pagou e pagou durante muito tempo. E só volvidos quase 80 anos a historiografia portuguesa de cariz científico começou, embora algo titubeante, a questionar as

alegadas vantagens da entrada do país no teatro europeu da guerra, revelando outra realidade: as fragilidades organizativas do CEP; as crescentes dificuldades económicas e alimentares; uma opinião pública cada vez mais dividida quanto ao embarque para a Flandres; a indisponibilidade de Inglaterra, a partir de meados de 1917, para assegurar transporte naval ao *roulement* das tropas portuguesas, preterido em favor da intervenção dos americanos no conflito. Podemos dizer que Augusto Casimiro cumpriu o seu papel, enquanto outros parceiros de barricada assumiram também o seu dever político-partidário.

Eurico de Campos, inspetor da Polícia de Investigação Criminal de Coimbra, preso na sequência da intentona democrática de 12 de outubro de 1918, verteu no papel a sua total discordância em relação às investigações oficiais efetuadas e avançou com as suas próprias para concluir, mais por efeito de inferências vagas do que pela adução de provas concludentes, que a morte de Sidónio Pais só interessava aos monárquicos, pelo que

**Assassinato de Sidónio Pais
na Estação do Rossio (1919).**





“foram os monárquicos, só os monárquicos, que armaram o braço que assassinou o Dr. Sidónio Pais” (CAMPOS, 1919, 31). E aponta um suspeito: o chefe da polícia do Porto, o controverso Sollari Allegro, que, nas vésperas da viagem ao Norte de Sidónio Pais, sabendo que este o iria demitir, teria concebido e mandado executar o crime.

Sem comparável esforço dedutivo (e especulativo), Tomás da Fonseca, escritor republicano e anticlerical ferrenho, chefe de gabinete do ministro do Fomento do Governo Provisório da República, António Luís Gomes, e implicado no complô de Mortágua associado ao 12 de outubro de 1918, limitou-se a narrar em estilo diarístico a sua experiência de prisioneiro político nos cárceres do sidonismo, engrossando-a com impressões sobre o carácter discricionário das autoridades sidonistas, as levas de prisioneiros inocentes, o “ódio profundo pelos republicanos” evidenciado por “este Sidonio e a sua quadrilha” e ainda com certos paralelismos históricos – para os seus “carcereiros”, Sidónio era o retrato atual de “D. Miguel – o da forca e do cacete” (FONSECA, 1919, 186).

E a detração, cada vez mais caudalosa, seguiu pelo seu leito – na imprensa e fora dela. Nas páginas de *A Lucta*, Brito Camacho, ex-amigo e ex-chefe político de Sidónio Pais, mostrou ter digerido mal o percurso a solo do pupilo, após o 8 de dezembro de 1917, que culminou na efémera república nova. Vazou, por isso, alguns meses volvidos sobre o assassinato de Sidónio, um breve depoimento memorialístico sob o inócuo e singelo título de “À margem”, misturando, num tom hábil e convincente, factos, omissões e distorções, tudo isto para vincar bem a perene subalternidade do malogrado quarto Presidente da República, que só teria chegado à ribalta política por ter contado com

um generoso e desinteressado empurrão camachista.

Entretanto, nos escaparates das livrarias, não tardou a aparecer um livro pequeno, de uma centena de páginas, escrito por um novelista temível, que se havia celebrizado com o popular romance *O Marquez da Bacalhôa*, violenta diatribe contra os últimos Braganças, editada em Paris e entusiasticamente acolhida em Portugal. António de Albuquerque, de seu nome completo António de Albuquerque do Alardo de Amaral Cardoso e Barba de Meneses e Lencastre, nascido em Viseu, educado e instruído em França, anarquista e monarcómaco, boémio e *snob*, cosmopolita irrequieto (saltitara pela Europa, partira à descoberta de África e daí rumara ao Brasil), amigo de Claude Farrère, Anatole France, Paul Brulat, entre outros escritores e intelectuais franceses, retornou à pátria, instalou-se perto da capital e dispôs-se a singrar como escritor de sucesso junto dos seus compatriotas – ainda que César dos Santos, seu biógrafo, venha a retratá-lo, em 1925, como *O Despresado*, num ensaio generoso de reabilitação do amigo, falecido a 2 de junho de 1923. No ano anterior, António de Albuquerque tinha dado ao prelo *Sidonio na Lenda. Estudo Critico*, com uma advertência curiosa: “Este livro, escrito ha mais dum ano e que só agora lanço à publicidade, pelas imensas dificuldades com que travei luta e me venceram para a sua imediata publicação, visa apenas o estudo do homem público, ditador e revolucionário, que de direito pertence ao crítico e ao historiador. Se, muito ao de leve, me refiro a algumas pessoas da família de Sidónio Pais é apenas para demonstrar a sua degeneração e desequilíbrio atávicos; e isso mesmo o faço com constrangimento e por absoluta necessidade” (ALBUQUERQUE, 1922, 6). Deduz-se que lhe era necessário, imperioso mesmo,



autopsiar a lenda de popularidade, do heroísmo e do assomo messiânico tecida à volta de Sidónio Pais, homem de carne e osso, com taras e defeitos, poses e fantasias. E donde vinha tal necessidade? Do compromisso com o seu ideário político? Ou de uma razão inconfessável e mesquinha? Em 18 de janeiro de 1918, António de Albuquerque escreveu num exemplar de *O Marquez da Bacalhôa* (5.^a ed.) a seguinte dedicatória: “Ao Dr. Sidonio Paes libertador de Portugal em 5 de Dezembro de 1917. Homenagem ao seu talento e raras qualidades de caracter” (Arquivo Pessoal de Sidónio Pais, ALBUQUERQUE, 1912, dedicatória). Justamente por essa ocasião, tentara ser recebido pelo novo chefe da nação, segundo o relato algo nebuloso, a meias cores, de César dos Santos, insistindo para tal com o seu parente, Alf. Bernardo de Albuquerque, membro da *entourage* presidencial, mas sem êxito; sendo-lhe negada a entrevista, jurava vingança nos salões de Belém e proclamava irado: “Pois bem. Querem a luta? Para a luta iremos. Já destronei um rei. Facil me é destruir um Presidente. Adeus, Bernardo” (SANTOS, 1925, 16). Podemos duvidar desta versão, mas a dedicatória, acima transcrita, contrasta imenso com o teor da sua demolidora *charge* antissionista, concluída na Praia das Maças, aos 30 de agosto de 1919.

Impressionado com aquilo que designou por “fenómeno de loucura coletiva”, ou seja, com a idolatria que a “sociedade portuguesa há tanto dementada, subserviente e incultamente crédula” consagrara a Sidónio Pais em vida e, sobretudo, diante da sua morte, António de Albuquerque não se conteve e puxou da pena para uma diatribe séria, em poses de dever da lucidez e do bom-senso (ALBUQUERQUE, 1922, 8-9). Desenvolveu-a sob um punhado impressionante de epígrafes – “Sidónio na lenda”, “Sidónio

na origem”, “Sidónio megalómano”, “Sidónio conspirador”, “Sidónio pacifista”, “Sidónio ditador”, “Sidónio diplomata”, “Sidónio orador”, “Sidónio morto”, “Tragicomédia” e “Palavras de dois notáveis homens de letras a respeito de José Júlio da Costa, executor de Sidónio Pais”. Esses dois homens de letras eram o anarquista Manuel Ribeiro, que entrevistara o assassino para o jornal *A Batalha*, e o jornalista Bourbon e Menezes, chefe de gabinete de Bernardino Machado e declarado antissionista. António de Albuquerque, apoiando-se em dados biográficos e em outras informações (veiculadas pela imprensa ou oralmente) imprecisas, distorcidas e até bizarras, inaugurou, ao invés de Maria Feio, a desconstrução da lenda do *Grande Morto*, do *Libertador*, do *Herói e Mártir*, subentendida vulgarmente por mito; por sua vez, Fernando Garcia não enfatizou nem desconstruiu o mito, limitando-se a tentar fazer a anatomia possível do fenómeno.

Albuquerque conduziu, de facto, uma recolha de dados, apressada e intencionalmente dirigida para as eventuais fraquezas da personagem, acolhendo o que pelos cafés e esquinas se contava do seu passado, mais e menos recente, ou o que ia transparecendo na imprensa, *e.g.*, a passagem de Sidónio Pais pelos primeiro e segundo Governos constitucionais da República e, sobretudo, a sua estada em Berlim como diplomata, que foram alvo de comentários pouco lisonjeiros e que Albuquerque reproduziu sem se esquecer de referir “que foi assíduo frequentador de bares dissolutos e casas suspeitas” (*Id.*, *Ibid.*, 14).

Revelações de equiparável quilate fê-las, entretanto, João Chagas nas páginas do seu famoso *Diário*, editado em 1930. Este talentoso publicista, que se distinguira nos tempos da aguerrida propaganda contra a monarquia constitucional agonizante, sal-

tou para a ribalta política com o 5 de Outubro. Entrou na governação do país e foi encarregado da missão de representante diplomático em Paris, atividade que muito estimou e considerou talhada ao seu perfil, comportando-se, por isso, como uma espécie de príncipe dos diplomatas da República. Não obstante as suas críticas de intelectual refinado e cosmopolita, partilhadas, aliás, pelo seu grande amigo José Relvas, e endereçadas ao comportamento demagógico dos afonsistas e radicais do novo regime, manifestou-se, com o deflagrar da Primeira Guerra Mundial, um intervencionista indefetível e, nessa medida, tratou a situação dezembrista/sidonista com total repulsa e sarcasmo. Note-se, contudo, que quase ninguém, de Manuel de Arriaga a Bernardino Machado, foi poupado, para grande indignação de Bourbon e Meneses, machadista sensível e antissidonista.

Para João Chagas, o major matemático, autoproclamado chefe da nação em finais de 1917, foi obviamente um rematado cúmplice da corrente germanófila, monárquica, reacionária e antipatriótica e autor de uma sedição – a de dezembro – “feita contra a guerra e para que não fossem mais soldados para a guerra” (CHAGAS, 1930, III, 192). Espantou-se, porém, com o “delirante pranto” que se seguiu à sua morte e ironizou perante o “subito enternecimento dos reacionarios portugueses pela viuva e filhos de Sidonio Pis” (*Id., Ibid.*, 411-412), dizendo que não sabia se dos filhos ele se ocupara, mas que da mulher se achava separado há muito tempo. A partir de 1919, as alusões diretas a Sidónio Pais surgem associadas à instabilidade vivida até à aventura restauracionista, enquanto, para trás, as poucas detetáveis se prendem com o seu discreto e isolado desempenho diplomático em Berlim. Nas impressões relativas a 12 de outubro de 1915, desabafou, com malé-



Caricatura de 1910 de João Chagas, de Alberto Sanches de Castro.

vola ironia, que de Teixeira Gomes, de Sidónio e de Eusébio Leão (“do especialista das vias urinárias que nos representa em Roma”) nada sabia sobre os respetivos desempenhos político-diplomáticos, embora soubesse algumas coisas censuráveis: “O Oliveira [...] informou-se de que Eusébio Leão, que está separado da sua mulher, vive na cidade dos Cesares em companhia de uma concubina. O mesmo, segundo parece, sucede ao Sidonio Pais, em Berlim. O Vasconcelos, em Madrid, dispensa a companhia da mulher e vive num hotel, como vive num hotel o Teixeira Gomes em Londres. Dos efeitos moraes de semelhante situação não se forma o menor juizo em Portugal” (*Id.*, 1929, II, 90); em 24 do mesmo mês refere que recebeu a visita em sua casa do jornalista Hermano Neves, o qual lhe referira como autêntico que “a amante do ministro de Portugal em Berlim, uma francesa, teria sido por este motivo expulsa da Alemanha” (*Id., Ibid.*, 105); em 23 de fevereiro de 1916, não evitou uma alfinetada no diplomata Sidónio: “Desempenhou-se o Sidonio Pais desta missão? Deve ter sido



curiosa a sua entrevista na chancelaria imperial. Este Sidónio Pais é um herói. Se serve o país por dedicação no posto de Berlim, merece as coroas cívicas” (*Id.*, *Ibid.*, 203); e, nos registos de 14 e de 15 de março de 1916, ocupou-se por inteiro do colega forçado pela guerra a retirar de Berlim que, de passagem em Paris no regresso à Pátria, vinha “magro como um cão” (*Id.*, *Ibid.*, 223).

O interesse deste testemunho tão abrangente excede o seu conteúdo, ao ajudar-nos a perceber o papel relevante da escrita diarística e memorialística no reforço e na eficácia dos discursos hagiográfico e de detração, bem como a sua influência, muitas vezes acrítica, no ofício historiográfico. É mesmo a descrição alegadamente objetiva, factual e cronológica, sóbria e sucinta, ilustrada pelo volume *Regímen Republicano* da coleção *Portugal Histórico*, dirigida por A. Duarte de Almeida, no qual se sucedem, sem comprometedoras adjetivações, os principais eventos, que vão do golpe de dezembro à Revolta de Monsanto, não está imune ao efeito modelador das narrativas, quer de cunho monográfico e assumidamente parcial, quer de difusa evocação memorialística, ambas permeáveis à apologética ou à demonização.

Um quantas memórias, porventura menos lidas e citadas do que as de Raul Brandão, as quais, como é sabido, incluem um capítulo dedicado a Sidónio no 3.º volume, *Vale de Josafat*, condensam um leque interessante de variações impressionantes sobre a personagem e o seu enredo.

Carlos Eugénio Correia da Silva (Paço d’Arcos), na sua *Vita Brevis*, recorda o dia 27 de maio de 1926 como “o último dia de sol da república velha, daquela que Sidónio Pais há oito anos julgava ter pisado aos pés e que afinal, assassinado o ditador, renasceria como a hidra de Serpente” (SILVA, 1934, 40). O seu parente – o

escritor Joaquim Paço d’Arcos, filho do Com. Henrique Correia da Silva, que comandou o pequeno cruzador *Ibo* de 1915 a 1919 – será bem mais contundente nas *Memórias da Minha Vida e do Meu Tempo*: “Dez dias depois as balas dum assassino prostravam na Estação do Rossio o Presidente Sidónio Pais. Julgara ele traçar a Portugal rumo que o seu idealismo fixara. E mais não deixou atrás de si do que confusão e miséria” (ARCOS, 1973, 149).

Mais mitigado, embora crítico, é o retrato esboçado por Urbano Rodrigues no seu estudo biográfico consagrado, em jeito de homenagem, a Teixeira Gomes, demitido logo após 8 de dezembro, em conversa com Sidónio, registada nas páginas de um diário publicado postumamente por Castelo Branco Chaves. Urbano Rodrigues retrata Sidónio, após o seu regresso de Berlim, como uma figura muda, apagada e desinteressante, uma inteligência seletiva, opaca fora do domínio hermético das matemáticas (RODRIGUES, 1946, 139-140).

Os comentários de Urbano Rodrigues não igualam, porém, o azedume nem a condenação veemente assumida por Norton de Matos no 5.º volume das suas *Memórias e Trabalhos da Minha Vida*, concebido para justificar perante a história uma opção política e demonstrar a má-fé e a falta de patriotismo dos antiguerristas, ou pelo seu correligionário e camarada de armas Sá Cardoso. Figuras proeminentes de 14 de maio de 1915 e da equipa de guerra que o dezembrismo triunfante sujeitara ao opróbrio da prisão e do exílio.

Das prisões saíram, entretanto, sindicalistas e operários, vítimas dos protestos contra as restrições do período de guerra, queixosos da atuação governativa de afonistas e almeidistas e esperançados num amanhã diferente. Não tardaram, porém, segundo o testemunho de Alexandre Vieira, a confrontar-se com “o critério estreito,

banal e vazio com que Sidónio Pais se manifestou então acerca dos assuntos sobre que a entrevista versara e a altivez do chefe do Governo – que contrastava singularmente com a quase meiguice do chefe da insurreição, quando com ele, acompanhado de Aurélio Quintanilha (que fora seu discípulo na Universidade de Coimbra), contactáramos no Parque Eduardo VII – deixou pessimamente impressionados os delegados da U.O.N. [União Operária Nacional], que a seguir faziam minucioso relato ao respetivo Conselho Central” (VIEIRA, 1974, 121-122). A atitude do presidente e o agravamento da carestia de vida terão arrefecido os entusiasmos e imposto um inevitável afastamento, convertido em rutura na fracassada greve geral de 18 de novembro de 1918. O Governo sidonista – conta Alexandre Vieira – aproveitou, então, para deportar, sem julgamento, trabalhadores rurais e prender os militantes sindicalistas mais conhecidos, entre os quais figuravam ferroviários do Sul e Sudeste. E essas arbitrariedades tornaram-se mais graves após o atentado na estação do Rossio.

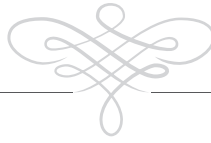
O grão-mestre Magalhães Lima foi uma das vítimas que sofreram a ira das autoridades e de muitos populares em busca de mais presumíveis criminosos e conspiradores, como deixou escrito nos *Episódios da Minha Vida*, sob a epígrafe “Dezembrismo. Aquela noite!” (LIMA, 1928, 316).

Esses angustiosos e conturbados momentos viveu-os também Cunha Leal, mas da bancada dos apoiantes da governação sidonista, para onde fora parar pela amizade fraternal de Machado Santos: “Mas ninguém – a começar por ele próprio – me poderia considerar seu sequaz, embora sem quebra da mais perfeita lealdade” (LEAL, 1967, 72). Reclama-se, por isso, de uma inquebrantável independência, assim como de uma “estrita imparcialidade”, que contrapõe



Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928).

à atitude de seu amigo Rocha Martins, “honesto e laborioso jornalista e escritor”, carecido, porém, segundo as suas próprias palavras, “de reais virtudes de historiador”. E tanto no livro *Eu, os Políticos e a Nação*, como em *As Minhas Memórias*, assinalou os excessos e defeitos do chefe ou “efémero Condutor da Grei”, a quem atribuiu uma alegada capacidade mimética, patenteada durante a sua estada em Berlim: “[...] era, por assim dizer, uma crisálida germânica a querer perfurar o casulo democrático camachista, para dar lugar, mais tarde, por mero fenómeno de mimetismo, a uma borboleta de asas irizadas em que, debalde, tentavam conciliar-se tintas ideológicas opostas” (*Id., Ibid.*, 68). Neste quadro, não admira que a situação política subsequente tenha atingido a raia do trágico-cômico: “A situação dezembrista estava convulsionada pela epilepsia da perseguição. O medo dos governantes fazia-lhes recrear a própria sombra” (*Id.*, s.d., 13).



Uma situação, sem dúvida difícil e complexa, que Luís Cabral de Moncada, lente coimbrão, amigo e admirador de Salazar, caracterizou, do ponto de vista político, em poucas linhas: “O sidonismo foi um homem, Sidónio, e nada mais. Faltou-lhe um programa e uma fórmula teórica mágica, com raízes em qualquer sólida tradição, e sobretudo faltaram-lhe colaboradores. [...] Sidónio Pais chegou, pelo menos, oito anos mais cedo do que devia ter chegado para a sua obra valer alguma coisa; antes disso, essa obra tinha em si mesma as razões da sua própria insubsistência” (MONCADA, 1992, 118).

Para quem participou fardado nessa obra, como foi o caso de Jorge Botelho Moniz, um dos cadetes do Sidónio, o “Chefe” – termo empregue com entusiasmo e veneração – era essencialmente um militar e comandou um punhado de moços voluntaristas, patriotas exaltados, desdenhosos da república e dos políticos, que o seguiram fascinados. Sidónio Pais agigantara-se, pois, aos olhos de Botelho Moniz e dos companheiros, pela sua inteligência, o seu saber e a sua visão, pelo seu projeto regenerador e nacional. Afinal, ele tinha um projeto e era o seu animador, o homem superior indispensável à concretização do mesmo: “O mal da situação de Sidónio Pais não era, ao contrário do que se tem dito, estar consubstanciada num só Homem. As ditaduras, como todos os grandes movimentos reformadores, estão sempre na mão dum Homem. O mal residia na heterogeneidade dos elementos que a apoiavam. Na falta dum novo chefe de prestígio”. Estas as razões do fracasso de uma obra pioneira que anteciparia o fascismo italiano se não tivesse “morrido a vontade principal”, imperando “a luta das vontades secundárias, das pequeninas e baixas vontades, das covardias, dos ódios, das ambições” (MONIZ, 1926, 8).

Outro militar, que, ao contrário do anterior, se distinguirá pela oposição ao Estado Novo, João Sarmento Pimentel, nomeado em 1918 comandante do esquadrão da Guarda Republicana do Porto e impossibilitado pela pneumónica de exercer, durante alguns meses, essas funções, reassumidas na fase da Monarquia do Norte, contra a qual combateu, acusou os monárquicos irreduzíveis de terem traído a excessiva confiança de Sidónio Pais, figura evocada, aliás, com simpatia nas *Memórias do Capitão*. Segundo Sarmento Pimentel, em entrevista a Norberto Lopes, o fracasso da república deveu-se, em parte, a Sidónio, por ter confiado demasiado na seriedade dos monárquicos, e aos próprios republicanos que se “recusaram a colaborar com ele. Os republicanos estavam, porventura, eivados de teorias utópicas, mas eram firmes nas suas decisões, diga-se em abono da verdade” (PIMENTEL, 1976, 113). Convenceram-se que “o Sidónio tinha traído a República, tinha traído a liberdade”; no entanto “ele era sinceramente republicano. A sua ação foi muito criticada. Depois da sua morte, porém, escreveu-se acerca dele muita coisa que não corresponde à verdade” (*Id., Ibid.*).

A referida sinceridade republicana de Sidónio Pais foi corroborada por Gonçalo Pereira Pimenta de Castro, alegadamente monárquico, mas comprovadamente republicano unionista, que tinha ideias muito claras sobre qual deveria ser a atitude da república e que evoca nas suas curiosas memórias episódios castrenses que deixam transparecer a preocupação do Presidente da República com a situação militar e o bom relacionamento que manteve com a oficialidade. O então comandante de Infantaria 16 resumiu as suas impressões pessoais num trecho muito favorável ao malogrado Presidente: “Era um Chefe de Estado bem preparado,



com ilustração, talento e até coração. Era um Chefe de Estado completo, como não é vulgar encontrar-se, porém, como dizia Alexandre Herculano, ‘nenhum país quer um bom governo!’ O seu consulado foi tão benigno, que nem mesmo se defendeu. Ao seu coração bondoso repugnavam vinganças ou perseguições. Como republicano, desde os bancos do liceu, era verdadeiramente liberal e tolerante, não desejando um Governo imposto pela violência. Queria a completa liberdade religiosa e política, mas também e acima de tudo o respeito pela lei. Só desta forma a República devia atrair e impor-se” (CASTRO, s.d., 56).

Imagem de tolerância e de bondade retocada, também, pela memória do chefe da polícia Pereira dos Santos, vertida em letra impressa por Manuel Nunes. O episódio contado seguiu-se à revolta frustrada de marinheiros no couraçado *Vasco da Gama*, em janeiro de 1918, e tinha a ver com o destino a dar aos detidos. O ministro do Interior, Machado Santos, convocara à sua presença o juiz Joaquim Crisóstomo e o então agente policial Pereira dos Santos, para lhes transmitir instruções sobre o processo dos 460 revoltosos, pelos quais sentia a camaradagem de marinheiro: “Coitados, são todos uns exaltados, mas amam sinceramente o seu país, embora nem sempre vejam bem as coisas, nem ao que se expõem! E após uma pausa: – Um, como juiz, outro, como agente, arranjam as coisas de forma que os presos sejam, pouco a pouco, restituídos à liberdade. É esse o desejo do dr. Sidónio Pais!” (NUNES, 1945, 87).

Ao esboço do político compreensivo e generoso juntou Vital Fontes, chefe do pessoal do palácio de Belém, o perfil de um Sidónio Pais que “mal dormiu durante todo o tempo que esteve em Belém”. Da narrativa composta por Rogério Perez, ressalta a entrega estoica ao

trabalho, a índole esmoler, a comovente solidariedade para com as vítimas da pneumónica, a atitude teatral que enlouquecia multidões, entre outras características. Fora de palco, *i.e.*, na “intimidade era calmo, e sereno nos momentos de perigo, ainda que tivesse assomos de cólera. Vivia modestamente” e cumpria um programa diário que começava pelas 8.00 h, quando se levantava, até à noite, nunca se deitando antes das 3.00 h, por estar a trabalhar ou a receber visitas tardias. Fumava quatro maços de cigarros “baunilha” e, antes de se deitar, tomava um copo de leite para desintoxicar. Não constava que alguma senhora tivesse pernoitado no palácio. Vital Fontes repete ainda a decantada analogia com D. Pedro V, a propósito das fugas de Sidónio Pais para o palácio da Pena, em Sintra, mandado construir pelo pai daquele popular monarca. Alude à sua matriz profundamente republicana, evidenciada através do breve episódio dos retratos com dedicatória de D. Luís Filipe e de D. Manuel achados no dito palácio. E deixa clara a presença em seu redor de muitos oficiais jovens, de entre os quais o mais cuidadoso em matéria de expediente era o alferes miliciano Bernardo de Albuquerque, enquanto o capitão Cameira, “sempre muito irritado com todos, até com o sr. Botelho Moniz” (FONTES, 1945, 106), assumia o papel de homem de total confiança do presidente.

Um fragmento memorialístico, conciso, mas impressivo por nos apresentar um Sidónio Pais agastado pelo cansaço e pela sucessão vertiginosa de problemas e de conspirações, confrangedoramente só e desiludido, em luta desigual contra a adversidade, foi redigido como editorial do seu *Diário de Notícias* por Augusto de Castro, jornalista, escritor e natural apoiante do Estado Novo, com o título literário “Uma noite com Sidónio”.



Tomé José de Barros Queirós, republicano histórico, unionista da primeira linha, durante anos envolvido na vida político-administrativa da Câmara Municipal de Lisboa, deputado, gestor e ministro da República, não deixou escritas as suas memórias, mas deixou papéis, que seu filho, Vasco de Barros Queirós, compilou e ordenou numa narrativa filialmente apologética e alinhada por um democratismo primário em nome do qual a república nova é reduzida ao epíteto de ditadura criminosa e irresponsável.

No lado oposto, quer por colaborar com o sidonismo, quer por ser monárquico, esteve o polémico António Adalberto Sollari Allegro, que também não terá escrito memórias, encarregando-se o filho de redigir uma espécie de biografia política justificativa da ação controvertida de seu pai, especialmente antes e durante a Monarquia do Norte.

Significativa é a amostra dos testemunhos memorialísticos em que é flagrante o contraste das representações da figura de Sidónio Pais e da sua república nova. Um contraste que se repete nos poucos textos literários (romances e contos) que conhecemos, enquanto nos manuais do ensino primário oficial e liceal aprovados durante a governação salazarista e marcelista predomina e prevalece a mensagem do precursor dos governos de autoridade em rutura com o descrédito do parlamentarismo e a anarquia social para estabelecer a tranquilidade e o trabalho, a ordem e o progresso, antecipando assim a reacção nacionalista da Revolução de 28 de Maio. E, no pós-25 de Abril, os manuais do ensino primário de Meio Físico e Social são tão lacónicos e redutores que Sidónio e o sidonismo pura e simplesmente desaparecem, emergindo, aqui e além, ou como precursor do fascismo, ou como algo política e socialmente justificada pelo contexto de crise e de guerra, a

que a galante figura de Sidónio, “os desfiles militares, as brilhantes receções, suscitando toda a espécie de adesões” davam uma tonalidade especial, embora ao seu regime faltassem “os necessarios quadros para executar o seu programa, pois os republicanos em breve o abandonariam”. E daí a sua queda rápida e inexorável (MAGALHÃES, s.d., 30-31).

Na literatura, e descontado o romance *Le Prêtre Jean*, de Pierre Benoit, que enfatiza em Sidónio Pais a ressurgência messiânico-sebastianista, o leque de imagens não é variado, mas é muito esclarecedor quanto ao estereotipismo reducionista que lhe serviu de legendagem.

No romance *Moleque Ricardo*, de José Lins do Rego, uma personagem – Seu Alexandre, emigrante português, trabalhador, avarento e dono de uma padaria – evoca Sidónio Pais como o “endireita” do país, exclamando: “Que homem enérgico, que administrador de mão cheia” (REGO, s.d., 180). Exclamação que se repete na boca do tenente, cadete do ditador, personagem de *O Milagre segundo Salomé*, de José Rodrigues Miguéis, e na boca do padraço da *Missa in Albis*, de Maria Velho da Costa: “‘Ah o Sidonio, que homem’, diz o padraço ‘nunca mais o país levantou cabeça como nesses dias, lembras-te, jóia?’” (COSTA, 1989, 111-112). Em *Trabalhos e Paixões de Benito Prada*, de Fernando Assis Pacheco, aparece a “figura enigmática” do “dr. Sidónio Bernardino da Silva Pais, nascido em Coimbra – assim rezam as Enciclopédias e os Dicionários Ilustrados acessíveis a escritores... – mas com antecedentes no Minho” (PACHECO, 1993, 112), cuja morte o Jorge Ourives previa às mãos de um pistoleiro “acirrado pelos inimigos”, que eram “todos os outros, sem esquecer os monárquicos e os católicos, que são de uma só ninhada e ele traz na palma da mão, esse parvo” (*Id.*, *Ibid.*, 112-113). Opinião partilhada pelo



folhetinista de Vila Velha: “Passadas umas semanas, foi a vez de cair, fulminado por um atentado, o major-presidente, de seu nome Sidónio Pais. Morto a tempo, quando a estrela redentora começava a empalidecer, teve funerais nacionais que se transformaram no adeus a outro encoberito. Segundo as testemunhas vila-velhenses que expressamente se deslocaram a Lisboa, a urna balouçava num mar de gente salpicado de cenas de histeria e tiroteio esparsos. O defunto deixava os monárquicos ao assalto do poder” (GUERRA, 1982, 34). O defunto revelara-se, afinal, o coveiro da República, segundo a confissão de Carlos Rebelo de Gualdym, arrependido sidonista e autor do diário ficcional, com início em dezembro de 1917 e fim a 14 de dezembro de 1918, que Artur Villares descobriu e editou. Um ano de morte e ódio, de prisões e de lacraus, alcunha dos civis armados, pretensamente ao serviço do sidonismo, que perseguiram e mataram democráticos. Estes se espalharam pela cidade e semearam o terror. O alter-ego de Garcia Barreto, protagonista e narrador, encerrou um ano de agitada vivência política com esta tirada: “Horas depois soube que o Presidente expirava após ter chegado ao Hospital de S. José. ‘Morro bem! Salvem a pátria!’, terá dito quando sentiu a vida abandoná-lo. Últimas palavras de que tomei conhecimento através dos jornais do dia seguinte. Senti um alívio difícil de explicar. Tinha sido outro a concluir com eficácia e alguma loucura o gesto que me fora indicado por um rei de espadas. Antes assim” (BARRETO, 1994, 249-250).

Bibliog.: manuscrita: Arquivo Pessoal de Sidónio Pais, ALBUQUERQUE, António de, *O Marquez da Bacalhôa (Escândalos da Côrte do Rei Carlos)*, 5.ª ed., Lisboa, Livraria Brasileira de Monteiro & Cª, 1912; **impresa:** ABREU, Gaspar de, *Memórias Políticas*, vol. 1, Braga, ed. do

Autor, 1960; ALBUQUERQUE, António de, *Sidónio na Lenda*, Lisboa, Lumen Empresa Internacional Editora, 1922; ALLEGRO, José Luciano Sollari, *Para a História da Monarquia do Norte*, s.l., ed. do Autor, 1988; ALMEIDA, A. Duarte, *Regímen Republicano*, Lisboa, João Romano Torres, 1936; AMADO, José Carlos, *História de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1966; ARCOS, Joaquim Paço d’, *Memórias da Minha Vida e do Meu Tempo*, vol. 1, Lisboa, Guimarães & Cª, 1973; BARRETO, Garcia, *A Cidade dos Lacraus*, Lisboa, Editorial Escritor, 1994; BRANDÃO, Raul, *Memórias*, vol. III, Lisboa, Seara Nova, 1933; BURNAY, Eduardo, *Sete Anos depois... A Republica Nova. Carta ao Sr. Sidonio Paes, Inclito e Invicto Restaurador da Ordem*, Lisboa, Lamas Mota e Cª, s.d.; *Id.*, *Um Ano depois... a Morte!*, Lisboa, Tipografia Universal, 1918; CAMPOS, Eurico de, *Quem São os Assassinos do Dr. Sidónio Pais? (Estudo de Investigação Criminal)*, Coimbra, Livraria Editora Francisco França Amado, 1919; CARDOSO, Sá, *Memórias duma Época e Apontamentos Politicos*, Lisboa, ed. do Autor, 1973; CASIMIRO, Augusto, *Sidónio Pais (Algumas Notas sobre a Intervenção de Portugal na Grande Guerra)*, Porto, Livraria Chardron, 1919; CASTRO, Augusto de, “Uma noite com Sidónio”, in CASTRO, Augusto de, *Homens e Sombras*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1958; CASTRO, Gonçalo Pereira Pimenta de, *As Minhas Memórias*, vol. 2, Lisboa, Expansão Gráfica Livreira, Limitada, s.d.; CHAGAS, João, *Diario*, 4 vols., Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira, 1929-32; *Correspondência Literária e Política com João Chagas*, 3 vols., Lisboa, Notícias/Empresa Nacional de Publicidade, 1957-58; COSTA, Maria Velho da, *Missa in Albis*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989; FONSECA, Tomás de, *Memorias do Carcere (Subsidios para a Historia Contemporanea)*, Coimbra, França & Armenio, 1919; *Id.*, *Memórias dum Chefe de Gabinete*, Lisboa, Livros do Brasil, 1949; FONTES, Vital, *Servidor de Reis e de Presidentes*, comp. Rogerio Perez, Lisboa, Marítimo-Colonial Lda, 1945; GARCIA, Fernando, *Sidonio Paes. Um Ensaio de Psychologia Politica*, Setúbal, Associação Setubalense de Caridade, 1921; GUERRA, Álvaro, *Café República. Folhetim do Mundo Vivido em Vila Velha (1914-1945)*, Lisboa, O Jornal, 1982; LEAL, Cunha, *Eu, os Políticos e a Nação*, Lisboa, Portugal-Brasil, s.d.; *Id.*, *Coisas dos Tempos Idos. As Minhas Memórias*, vol. 2,



Lisboa, ed. do Autor, 1967; LIMA, Sebastião de Magalhães, *Episódios da Minha Vida. Memórias Documentadas com Fotografias e Caricaturas*, vol. 1, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1928; LOPES, Norberto, *O Exilado de Bougie. Perfil de Teixeira Gomes*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1942; MACHADO, Bernardino, *La Vérité sur le Portugal*, Paris, Ligue pour la Défense de la République Portugaise à l'Étranger, 1919; *Id.*, *No Exílio. O Perigo Alemão em Portugal*, Fimalicão, Tipografia Minerava, 1922; MAGALHÃES, J. Aires de, *Primeiras Perguntas sobre História de Portugal. A Primeira e a Segunda República*, Lisboa, Círculo de Leitores, s.d.; MAGALHÃES, Luís de, *Perante o Tribunal e a Nação. A Monarquia do Norte e o Julgamento da Junta Governativa do Reino*, Coimbra, Coimbra Editora, 1925; MASCARENHAS, Arsénio Torres de, *Ensino Primário Oficial. História de Portugal. Edição Ilustrada Remodelada e Ampliada de Harmonia com os Princípios de Orientação Educativa do Estado Novo por João Afonso de Miranda, Advogado, Oficial do Exército e Antigo Professor do Colégio Militar. Aprovada oficialmente*, Lisboa, Livraria Pacheco, 1937; MATOS, Norton de, *Memórias e Trabalhos da Minha Vida*, 4 vols., Lisboa, Marítimo-Colonial, Lda, 1944-46; *Id.*, *Memórias e Trabalhos da Minha Vida*, 5.º vol., Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005; MATTOSO, António G., *Compêndio de História de Portugal. Aprovado Oficialmente como Texto Único para o 6.º Ano dos Liceus*, Lisboa, Sá da Costa, s.d.; MEDINA, João, *Morte e Transfiguração de Sidónio Pais*, Lisboa, Cosmos, 1994; MENESES, Bourbon e, *O Diário de João Chagas. A Obra e o Homem*, Lisboa, J. Rodrigues & Cª Editores, 1930; MIGUÉIS, José Rodrigues, *O Milagre segundo Salomé (Lenda Contemporânea)*, vol. 1, Lisboa, Estúdios Cor, 1974; MONCADA, Luís Cabral de, *Memórias. Ao longo de Uma Vida (Pessoas, Factos, Ideias). 1888-1974*, Lisboa, Verbo, 1992; MONIZ, Jorge Botelho, *O 18 de Abril: Elementos para a História d'Uma Revolução Vencida*, 2.ª ed., Lisboa, Casa Ventura Abrantes, 1926; NUNES, Manuel, *As Memórias de Um Agente da Polícia. O Chefe Pereira dos Santos Contou-me a Sua Vida*, Lisboa, Marítimo-Colonial, Lda, 1945; OSÓRIO, Helena Sanches, *Um só Rosto, Uma só Fé. Conversas com Adelino da Palma Carlos*, Lisboa, Edições Referendo Lda, 1988; PACHECO, Fernando Assis, *Trabalhos e Paixões de Benito Prada, Galego da Província de Ourense,*

Que Veio a Portugal Ganhar a Vida, Porto, ASA, 1993; PIMENTA, Alfredo, *A Situação Política. Conferência Realizada no Salão Nobre da Liga Naval Portuguesa, na Noite de 26 Fevereiro de 1918*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1918; PIMENTEL, João Sarmento, *Memórias do Capitão*, Porto, Inova, 1974; *Id.*, *Sarmento Pimentel ou Uma Geração Traída (Diálogos de Norberto Lopes com o Autor das Memórias do Capitão)*, Lisboa, Editorial Asster, 1976; QUEIRÓS, Marques de, *Epítome de História de Portugal (segundo os Novos Programas)*, 10.ª ed., Porto, s.n., s.d.; QUEIRÓS, Vasco de Barros, *Episódios da Vida do Político Thomé José de Barros Queiroz*, Lisboa, Eva D.L., 1985; RÉGO, José Lins do, *O Moleque Ricardo*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; RODRIGUES, Urbano, *A Vida Romanesca de Teixeira Gomes. Notas para o Estudo da Sua Personalidade e da Sua Obra*, Lisboa, Marítimo-Colonial, Lda, 1946; SANTOS, César dos, *O Despresado. A Sua Conversão. Carta a S. M. a Rainha D. Amelia. O Regicídio e os Políticos. Quem Instigou o Marquez da Bacalhoa? Cartas e Autógrafos Sensacionais*, Lisboa, ed. do Autor, 1925; SARDINHA, António, *E agora? Na Feira dos Mitos. Ideias & Factos*, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1926; SILVA, Carlos Eugénio Correia da, *Vita Brevi*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934; SILVA, Henrique Corrêa da (Paço d'Arcos), *Memórias de Guerra no Mar*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931; SOUSA, Eduardo de, *O Dezembrismo e a Sua Política na Guerra (para a História do Dezembrismo). Depoimento duma Testemunha*, Porto, Companhia Portuguesa, 1919; TEIXEIRA-GOMES, Manuel, *Londres Maravilhosa e Outras Páginas Dispersas*, coletânea, notas e pref. Castelo Branco Chaves, Lisboa, Portugalíia, s.d.; VIEIRA, Alexandre, *Em volta da Minha Profissão. Subsídios para a História do Movimento Operário no Portugal Continental*, Lisboa, ed. do Autor, 1950; *Id.*, *Para a História do Sindicalismo em Portugal*, Lisboa, Seara Nova, 1974; VIEIRA, Anselmo, *A Crise Nacional*, Lisboa, J. Rodrigues & Cª, 1926; VILLARES, Artur, *A Leva da Morte*, Lisboa, Livros Horizonte, 1988.

ARMANDO MALHEIRO DA SILVA

Este verbete foi extraído, em parte, de um artigo publicado pelo Autor intitulado "Sidónio e sidonismo entre a história e a literatura", *Revista de História das Ideias*, vol. 21, 2000, pp. 307-388.

Antissimbolismo

Como escola estética – e, principalmente, literária – o simbolismo pode ser entendido como a doutrina formulada no fim do séc. XIX segundo a qual a obra de arte vale, não enquanto expressão fiel de uma realidade que lhe é exterior, mas por si mesma, como a música, na medida em que é sugestiva de sentimentos ou de pensamentos. Enquanto movimento, o simbolismo surge em França, onde remonta a Baudelaire, Mallarmé, Verlaine e Moréas. A este último, ateniense de nascença, se deve a autoria do manifesto “O simbolismo”, de 1886. Publicado no suplemento literário do jornal *Le Figaro*, este manifesto propunha um movimento artístico inimigo do pedantismo, da declamação, da falsa sensibilidade e da descrição objetiva, que procurava estruturar a ideia através da analogia, em vez de tentar formulá-la em si mesma: “Ne jamais aller jusqu’à la conception de l’Idée en soi [Nunca avançar para a conceção da Ideia em si]” (MORÉAS, *Le Figaro*, 18 set. 1886, 150). Bania-se qualquer tentativa de mostrar os detalhes da natureza, da ação humana e dos fenómenos concretos.

Em Portugal, as revistas precursoras do movimento simbolista foram *Os Insubmisos* e *Boémia Nova*, de 1889, mas foi quatro anos depois, nas páginas da revista *Os Novos*, que Armando Navarro, no estudo intitulado “Dos novos e da sua poesia”, apresentou de modo mais desenvolvido o novo ideário estético. Na prosa e na dramaturgia, destacaram-se Raúl Brandão e António Patrício; na poesia, Eugénio de Castro, Camilo Pessanha e António No-

bre. A ser possível isolar um poema que seja ele próprio exemplo do simbolismo, a escolha poderia recair sobre uma composição de Eugénio de Castro, no livro *Horas*, de 1891: “Todo vestido de linho, vou para a Torre do Conceito. Fui o Fraco e o Negligente e o Diamante de Golconda engastado em zinco: hoje sou o Beato e o Mago. Não tenteis compreender-me: não me compreenderéis” (CASTRO, 1912, 42). A última frase foi vastamente criticada, começando logo pelos contemporâneos Fialho de Almeida e José de Lacerda.

As críticas incidiram sobretudo no artificialismo verbal dos poetas simbolistas, acusados de confundirem o vago com o símbolo. Eça de Queirós, num texto recolhido nas *Últimas Páginas*, pronuncia-se sobre a questão dizendo que, apesar do seu talento, falta alma à poesia simbolista: “Estes poetas não têm poesia, e, entre tantos talentos, não há uma só alma” (QUEIRÓS, 1911, 411). Guerra Junqueiro, no prefácio a *O Livro de Aglaís*, de Júlio Brandão, de 1892, acusa este programa estético de ser uma forma de arte que apenas visa o imprevisto e os efeitos de ritmo, cor e novidade. Ainda em 1892, Cândido de Figueiredo não deixa de satirizar também a nova sensibilidade estética. No seu *Lisboa no Ano Três Mil*, descreve o Império dos Nefelibatas como uma seita próxima do budismo asiático, cujos adeptos se entregavam “a misteriosas contemplanções, e, nos momentos de êxtase, pairavam em espírito sobre as nuvens do Tejo e de Cacilhas” (FIGUEIREDO, 1892, 99). Júlio Brandão, ele próprio um simbolista, critica sobretudo, na *Revista de hoje*, de 1895, a poesia chegada de França, cujas tristezas e cujos requintes diz não perceber. No ano seguinte, D. Alberto Bramão faz no seu livro *A Rir e a sério* a caricatura dos novos poetas, na figura de um tal Alberto Cantagalo, um pobre



de espírito, além das crônicas que publicou nas *Novidades* e no *Universal*. O tom geral da caricatura do “estranho nefelibata”, filho improvável de um cavaleiro da Normandia e de uma chinesa que foram viver para Fornos de Algodres, representa o simbolismo como uma manifestação patológica: desarranjo na bola, loucura mansa, atonia inconsciente, melancolia implacável, doença moral, desequilíbrio mental, enfim, “uma degenerescência intelectual furtada aos manicômios pela benevolência da polícia” (BRAMÃO, 1896, 102).

A crítica mais violenta terá sido indubitavelmente a de José Valentim Fialho de Almeida. A atenção ao detalhe da vida concreta e a riqueza da construção literária que este escritor de formação médica sempre apreciou chocavam com o ideário simbolista e decadentista. No capítulo “Em fevereiro” do livro *Vida Irônica*, de 1892, Fialho conta uma conversa (real ou inventada) que terá tido com o marquês de Valada, famoso pederasta da época, a propósito dos “novos”. Usando com mestria a ambiguidade entre os novos apreciados pelo marquês e os novos poetas simbolistas, Fialho pergunta ao seu interlocutor “entre os nefelibatas e os sósistas, o sr. marquês por onde se decide?” (ALMEIDA, 1920, 113). Com “nefelibatas”, a ironia de Fialho referia-se ao modo pelo qual eram conhecidos os simbolistas, jovens poetas que pareciam viver nas nuvens devido ao seu gosto aristocrático; o nome havia sido dado por Manuel Pinheiro Chagas, num artigo no *Correio da Manhã*, de fevereiro de 1892. Com o termo “sósistas”, Fialho referia-se aos leitores do *Só*, de António Nobre. As respostas do marquês são, como se esperava, eivadas de lubricidade, acabando por suspirar dengosamente que o que mais lhe dói “é que nenhum dos poetinhas seja loiro”, porque “gostava tanto de jantar com

um loirito, que aliterasse, cesurasse, simbolizasse, rosa-cruzasse” (*Id., Ibid.*, 115). O tom estava dado. A homossexualidade do marquês era publicamente conhecida, depois do escândalo da Trav. da Espera, em 1881; além disso, Fialho estava dentro do assunto porque Abel Botelho lhe enviara pessoalmente o seu *O Barão de Lavos*, de 1891, que o cronista dos *Gatos* anotara a lápis. O que causava surpresa era a junção de uma figura ligada a um escândalo de costumes a uma crítica a um novo movimento estético. A 30 de junho desse mesmo ano, Fialho descreve Moréas como um “poeta misterioso, carbonoso e mesmo chato” (ALMEIDA, 1923, V, 295). Para Fialho, o simbolismo não passava de uns “ramalhetes de frases ininteligíveis” (*Id., Ibid.*, 297). A interpretação mordaz chega a diagnosticar insociabilidade nos nevropatas, sintomas de neurastenia e exibicionismo. Prestando atenção redobrada aos “simbolistas e decadistas cá de casa”, desferiu um ataque *ad hominem* demolidor que atribui a esses autores falta de experiência de vida, culpando-os de viverem à sombra dos rendimentos dos pais da classe média, lentes, médicos e proprietários, pois “são uns rapazinhos joviais e bem portados, com a digestão fácil, a alegria pronta, e o coração sujeito a um *tic-tac* de que nenhuma comoção violenta altera o ritmo”. Do seu ponto de vista, estes nevropatas “evitaram sempre queimar a carcaça no auto de fé dos excessos de labor cerebral”. Em sintonia com o que Eça dirá nas *Últimas Páginas*, Fialho concede por misericórdia algum talento às composições simbolistas, mas nega que sejam originais, porque os seus autores, “seres íntegros, bem comidos e bem tratados, de inteligências conspícuas, não criadoras, *senão repetidoras* [...], jamais conseguirão sair da nobre mediania literária que o talento menstrua” (*Id., Ibid.*, VI, 66). Estes literatos inexperientes,



parecendo ter saído do hospital de Rilhafoles, tornavam a literatura “numa espécie de palimpsesto, meio obscuro, meio religioso, onde o sentido é incompreensível” (*Id., Ibid.*, 69). Resumindo a sua opinião sobre o simbolismo, afirma Fialho que se trata de “arte sem ideais, nem seivas, nem filosofia, nem encanto” (*Id., Ibid.*, 88).

Na mesma linha de interpretação clínica deste movimento artístico estavam muitos outros médicos que se dedicaram a diagnósticos civilizacionais; tratava-se de um caso particular da ambição médica finissecular tornar assunto médico tudo o que acontece numa sociedade, até mesmo a religião e as manifestações do sagrado. A inspiração veio indubitavelmente do estrangeiro. O sionista Max Nordau, *e.g.*, na sua obra *Degenerescência*, de 1892, classifica os simbolistas de degenerados. Surgiram em Portugal, na viragem do século, alguns estudos acerca desta questão. Na tese inaugural *O Simbolismo como Manifestação de Degenerescência*, defendida na Escola Médico-Cirúrgica do Porto em 1899, o médico José Coelho Moreira Nunes classificava o simbolismo como uma manifestação patológica, uma aberração mórbida, um sinal de degenerescência, afirmando, de modo muito enfático, que “é doença o Simbolismo!” (NUNES, 1899, 16). Do seu ponto de vista, este movimento artístico mais não era do que um entretenimento de “homens que passavam toda a noite no seu café, sem ocupação séria, com a ideia fixa de fazer-se conhecidos, embora reformando a poesia” (*Id., Ibid.*, 17). Moreira Nunes atribuía a causa deste mal a uma fuga do real, a um desejo de crer sem compreender, a um descontentamento e mal-estar da vida coletiva. Em consequência, o diagnóstico afirmava que os simbolistas, “roídos de ambições, querendo armar à glória, desiludidos, quando não gastos pelos excessos, são uns

esgotados do cérebro, uns deprimidos, com inibição da vontade, e assim incapazes do enorme esforço do pensamento nítido, arrastando-se na *rêverie* oca por menos custosa” (*Id., Ibid.*, 58). A começar o séc. xx, o médico e escritor Júlio Dantas olha também para o movimento estético do ponto de vista da doença mental, afirmando que “o simbolismo, quase inseparável da mentalidade paranóica, é uma característica de invalidez psíquica” (DANTAS, 1900, 37). Um ano depois, o médico José Caetano de Sousa e Lacerda, irmão do músico Francisco de Lacerda e amigo do Dr. Sousa Martins, dedicava um capítulo dos seus *Esboços de Patologia Social* a criticar as opções estéticas de um Eugénio de Castro, mas também de Verlaine, Mallarmé e de muitos outros. Para o autor de *Os Neurasténicos*, o simbolismo não era só a “mais interessante e pintoresca das extravagâncias literárias” (LACERDA, 1901, 128); mais grave ainda, era uma das causas do mal-de-viver seu contemporâneo (*Id., Ibid.*, 141). A representação de caracteres decadentes teria alegadamente o efeito mimético de corromper a sociedade. Em abril de 1901, na *Revista Nova*, de Lisboa, o médico Manuel Laranjeira criticava “as celebridades do momento”, porque “confundem deploravelmente símbolo com mistério, com tudo o que há de vago e nebuloso” (LARANJEIRA, 1903, 282). Na linha de Fialho e de Bramão, Laranjeira também vê na obra dos simbolistas o produto de cérebros desordenados. No final deste ciclo de interpretação, também Mendes Correia, em *O Génio e o Talento na Patologia*, de 1911, insere os autores simbolistas na sua análise médica da história da criatividade artística, porque, do seu ponto de vista, “o médico tem uma especial autoridade para fazer a crítica literária e artística”, e até mesmo para apreciar “todas as mais manifestações da atividade humana” (CORREIA,



1911, 28). Com estas credenciais que se dá a si mesmo, Mendes Correia assevera que “a maior parte dos simbolistas [...] entram no domínio da patologia”, porque as suas obras “têm tantos requintes de arte como sinais de doença” (*Id., Ibid.*, 68). O comportamento dos magnicidas, criminosos que atentam contra pessoas ilustres ou eminentes, figuras públicas com poder mais simbólico do que real, mereceu vários estudos de médicos portugueses, seja a propósito dos regicidas, seja a propósito do assassinato no cais de Lisboa do barão de Baligand, ministro da Alemanha em Portugal. A leitura médica da ação política acompanhava a leitura médica da civilização ocidental como um todo, ou mais especificamente da arte e da religião.

Num pequeno opúsculo com o título *Os Nefelibatas*, publicado com o pseudónimo Luís de Borja, os simbolistas rejeitam o nome ofensivo que lhes foi atribuído, contando a história dos seus encontros periódicos às terças-feiras à noite na casa da Sé, e afirmando o objetivo que os movia, o de amar e rezar à “Arte, ao Amor, ao fugidio Ideal” (BORJA, 1992, 9). Curiosamente, com a proclamação do seu desprezo heroico pela Terra e da sua estima pelo satanismo, este texto coletivo de 1892 alude à “nevrose esquisita de quase todos”, dando sinal das muitas críticas que tentaram diminuir o valor do movimento estético devido a alegadas características patológicas dos seus membros (*Id., Ibid.*, 6).

Bastaria pensar na imagem do solitário artista simbolista – o sósista de Fialho – deleitando-se na composição da sua complexa obra pessoal, para se perceber a inadequação, a resistência, e até a rejeição do simbolismo. Poucos anos depois, o romance psicológico irá sofrer críticas de índole semelhante às que o simbolismo mereceu, sendo acusado de excesso de “adoração do próprio umbigo” ou de in-

diferença perante a alegada urgência de transformação social (Antissolipsismo). Mas, não obstante as várias – e, por vezes, ferozes – críticas ao simbolismo, a verdade é que algumas das suas características não foram enjeitadas por movimentos estéticos posteriores. Na avaliação de Fernando Guimarães, *e.g.*, Fernando Pessoa “nunca deixou de muito explicitamente referir o modo como o simbolismo, em Portugal, contribuiu para o desenvolvimento das correntes modernistas” (GUIMARÃES, 1994, 98).

Para concluir, é importante ponderar o significado deste movimento contra um ideário estético, atenuando nessa ponderação as circunstâncias epocais que o viram nascer. Muitos argumentos que se avançaram contra o simbolismo são hoje inaceitáveis. A degenerescência de Morel, tantas vezes invocada no último quartel do séc. XIX fora do campo psiquiátrico, é um exemplo infeliz de uma classificação sem fundamento médico. A crítica da forma de viver dos próprios autores e da sua juventude, como modo de apoucar o valor das suas obras, seria hoje inaceitável. As insinuações pederastas são manifestamente deselegantes. Como é evidente, se a bondade dos argumentos dos críticos do simbolismo desapareceu, é necessário compreender de outro ângulo a animosidade que o simbolismo proporcionou. Talvez o modo como o simbolismo trata os símbolos, diferente de outras produções artísticas, seja o fator decisivo dessas críticas. Se cada época se revê na sua arte, é justo reconhecer que os autores de símbolos são escrutinados com uma indulgência pouco generosa. Sinal disto são as disposições legais contra o desrespeito de símbolos coletivos, que sempre existiram. Assim, o art. 11.º da Constituição da República Portuguesa, de 1976 (atualizada de acordo com a lei constitucional n.º 1/2005, de 12 de agosto), deli-

mita a bandeira, o hino e a língua oficial (português) como símbolos nacionais. Os emblemas de partidos políticos não podem ser confundíveis com os símbolos nacionais (art. 51.º). A verificação da legalidade dos símbolos dos partidos compete ao Tribunal Constitucional (art. 223.º, n.º 2, al. e). A legislação acerca do regime dos símbolos nacionais compete exclusivamente à Assembleia da República (art. 164.º, al. s). Complementarmente, o n.º 1 do art. 332.º do Código Penal refere que “quem [...] ultrajar a República, a bandeira ou o hino nacionais, as armas ou emblemas da soberania portuguesa, ou faltar ao respeito que lhes é devido, é punido com pena de prisão”. Este tipo de medidas contra meros sons, meras cores, meras formas, meros tecidos e outros materiais banais revela bem que a questão dos símbolos se liga a dimensões muito profundas da alma humana. Os muitos séculos em que a cultura portuguesa combateu a utilização mágica dos símbolos são também indicadores da complexidade da questão simbólica (Antifeiteicirismo).

Os símbolos parecem simplificar o real, tal como um mapa de estradas simplifica o território, mas há que acrescentar que essa simplificação é benéfica porque também contribuem para ampliar o que se dá na experiência quotidiana. É impensável, pois, a ausência dos símbolos da vida dos seres que já foram precisamente caracterizados como uma espécie simbólica. Está-se muito longe de uma teoria final, qualquer que seja a sua natureza (arquetípica, computacional, cognitiva, evolutiva, linguística, etc.), que esgote de vez um assunto infinito. É provável, por conseguinte, que muitos outros movimentos que reclamem a capacidade de expressar mais fielmente a profundidade da alma humana, a beleza da ordem do mundo e o mistério do divino venham a surgir no futuro, bem como os seus detratores.

Bibliog.: ALMEIDA, J. V. Fialho de, *Vida Irónica (Jornal dum Vagabundo)*, 4.ª ed., Lisboa, Livraria Clássica, 1920; *Id.*, *Os Gatos. Publicação Mensal de Inquérito à Vida Portuguesa*, 5.ª ed., vols. v e vi, Lisboa, Livraria Clássica, 1923; BORJA, Luiz de, *Os Nephelibatas*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmento, 1992; BRAMÃO, Alberto, *A Rir e a sério. O Cantagalo (História Verdídica de Seus Feitos)*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1896; BRANDÃO, Raul, *A Pedra ainda Espera Dar Flor. Dispersos 1891-1930*, org. Vasco Rosa, Lisboa, Quetzal, 2013; CASTRO, Eugénio de, *Horas*, 2.ª ed., Coimbra, Francisco França Amado Editor, 1912; CORREIA, António Augusto Mendes, *O Génio e o Talento na Patologia (Esboço Crítico)*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1911; DANTAS, Júlio, *Pintores e Poetas de Rilhafoles*, Lisboa, Livraria Editora Guimarães, Libânio e C.ª, 1900; FIGUEIREDO, Cândido de, *Lisboa no Ano Três Mil (Revelações Hipnóticas)*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1892; GUIMARÃES, Fernando, *Os Problemas da Modernidade*, Lisboa, Presença, 1994; HOWES, Robert, “Concerning the eccentricities of the marquis of Valada: politics, culture and homosexuality in *fin-de-siècle* Portugal”, *Sexualities*, vol. 5, n.º 1, 2002, pp. 25-48; LACERDA, José de, *Esboços de Patologia Social e Ideias sobre Pedagogia Geral. Estudos de Biologia*, Lisboa, Livraria de José A. Rodrigues, 1901; LARANJEIRA, Manuel, *Obras*, org. José Carlos Seabra Pereira, vol. II, Porto, ASA, 1993; MORÉAS, Jean, “Le symbolisme. Un manifeste littéraire”, *Le Figaro*, 18 set. 1886, p. 150; NUNES, José Coelho Moreira, *O Simbolismo como Manifestação da Degenerescência*, Famalicão, Tipografia Minerva, 1899; QUEIRÓS, Eça de, “O francismo”, in QUEIRÓS, Eça de, *Últimas Páginas (Manuscritos Inéditos)*, Porto, Lello e Irmão, 1911, pp. 383-411.

MANUEL CURADO
ARMANDO MAGALHÃES



Antissindicalismo

Por antissindicalismo entende-se a oposição às doutrinas ou práticas do sindicalismo (*trade unionism, syndicalisme*), entendido este como o movimento de defesa ou representação dos interesses dos trabalhadores associados em sindicatos, inicialmente ditos em Portugal associações de classe. O sindicato é, na aceção predominante da palavra em começos do séc. XXI, uma associação de trabalhadores assalariados. Com este preciso sentido, o termo começou gradualmente a ser usado em Portugal, em vez de “associação de classe”, nos primeiros anos depois da Implantação da República, refletindo a influência do sindicalismo francês; contudo, em 1926, a maioria das 428 associações de assalariados existentes ainda usava a designação antiga. Foram os proprietários rurais, com os seus sindicatos agrícolas (criados a partir de 1893-1994, na peugada dos *syndicats agricoles* franceses), os primeiros a usar em Portugal, no âmbito do associativismo, a designação “sindicato”, até o regime corporativista lhes impor, em 1937, a designação de “grêmios da lavoura”. O Estado Novo extinguiu a denominação “associação de classe”, impondo, durante 40 anos, a de “sindicato nacional”, expressão que, sob o regime democrático posterior, perdeu a adjetivação nacionalista.

Os sindicatos de trabalhadores surgiram com a revolução industrial e a concentração de massas operárias dela resultante, inicialmente em Inglaterra e depois, gradualmente, por toda a Europa, e distinguiam-se mais ou menos claramente das antigas corporações de ofícios

ou mesteres, de origem medieval, que eram hierarquizadas, agrupavam mestres artesãos e assalariados, e tinham funções profissionais, económicas, sociais e políticas distintas. No entanto, os problemas de regulamentação do trabalho relativos a remuneração, horário, aprendizagem, direitos, concorrência, etc., com que lidaram os dois tipos de organização apresentavam, de facto, muitas similaridades, pelo que é por vezes difícil, até à segunda metade do séc. XIX, estabelecer uma linha de fronteira nítida entre organização corporativa e organização sindical – ambas, afinal, alvos do ataque do liberalismo económico. O aparecimento dos sindicatos deu-se, por regra, à margem de qualquer quadro legal, sendo umas vezes apenas tolerados, outras vezes considerados ilegais e perseguidos, sobretudo quando desenvolviam ações concertadas. As combinações, convenções e coligações de trabalhadores no âmbito dessa atividade associativa foram também, por regra, criminalizadas (em França, pela lei Le Chapelier de 1791; em Inglaterra, pelo *Combination Act* de 1799; e, em Portugal, pelo Código Penal de 1852), a pretexto de atentarem contra a liberdade de trabalho e comércio. O reconhecimento legal dos sindicatos ou associações de classe ocorreu na Europa durante a segunda metade do séc. XIX, quando o seu número se havia multiplicado e a sua ação, apesar de desenquadrada da lei, começara a generalizar-se na prática, a ponto de o poder político os não poder ignorar nem perseguir. Em Inglaterra, a ação concertada dos trabalhadores, antes qualificada como combinação para limitar a liberdade de comércio, foi descriminalizada em 1867, os sindicatos legalmente reconhecidos em 1871, e os piquetes de greve admitidos por lei de 1875. Em França, a greve foi descriminalizada pela lei Ollivier, de 1864, e os sindicatos reconhecidos pela



lei Waldeck-Rousseau, de 1884, ambas revogando no seu âmbito a lei anticorporativa de Le Chapelier. Em Portugal, a organização de associações de classe foi pela primeira vez permitida e regulamentada pelo dec. de 9 de maio de 1891 (do Governo de José Luciano de Castro), que revogou tacitamente o preceituado no dec. de 7 de maio de 1834, que abolira a organização corporativa a pretexto de eliminar os “estorvos á indústria nacional”, mas a descriminalização da greve só ocorreria em dezembro de 1910, após a instauração da república. Como se pode observar nos três casos referidos, a legislação que tinha servido para proibir as associações de classe e os sindicatos visava essencialmente eliminar o entrave à liberdade económica que elas constituiriam, não estabelecendo distinção entre as antigas corporações e as novas associações de assalariados.

O termo “sindicalismo” teve historicamente sentidos específicos, divergentes e por vezes opostos entre si, depois caídos em desuso. Assim, na obra de Léon Duguit, o conceito de sindicalismo aproximava-se do que mais tarde se designaria por “corporativismo de associação”, ou seja, uma doutrina interclassista que preconizava a coordenação das diferentes classes sociais entre si, reduzindo a conflitualidade social e garantindo simultaneamente proteção contra as arbitrariedades do poder político. Por sua vez, o nacional-sindicalismo surgido na Espanha e no Portugal dos anos de 1930 abrigou sob essa designação movimentos essencialmente políticos de ideologia corporativista, nacionalista e antiliberal, opostos à luta de classes, que precederam os regimes corporativos e autoritários dos respetivos países. No polo teoricamente oposto, o termo “sindicalismo” foi, em França, Itália, Espanha, Portugal e outros países europeus, a designação abreviada da corrente sindical revolucionária, comumente designada

por sindicalismo revolucionário ou anarco-sindicalismo, que se opunha ao reformismo, à colaboração de classes, à democracia parlamentar e ao próprio Estado, preconizando aquilo que designava por “ação direta” e “greve geral revolucionária”, que deveriam conduzir à tomada do poder pelos trabalhadores organizados. A expansão desta corrente em vários países europeus inspirava-se na orientação da central sindical francesa Confédération Générale du Travail, do primeiro quarto do séc. xx (cujo marco é a Carta de Amiens de 1906), e em doutrinários do sindicalismo e críticos da chamada democracia burguesa como Georges Sorel, Hubert Lagardelle ou Robert Michels, que mais tarde se aproximaram do fascismo ou inspiraram a sua doutrina.

Independentemente das variantes de sindicalismo e da sua ligação a partidos ou correntes políticas, o antissindicalismo é, antes de mais, uma reação de oposição às funções primordiais ou clássicas dos sindicatos, ou seja, a formas de ação tendentes a regular ou condicionar o mercado de trabalho. São elas: a defesa ou melhoria coletiva das condições de trabalho dos assalariados (remuneração, horário, férias, regalias, direitos, ambiente e segurança do trabalho, etc.); a condução, o enquadramento ou a prevenção dos conflitos laborais através da negociação, da realização de greves e boicotes e de outras ações coletivas; a promoção da disciplina e da solidariedade entre os trabalhadores de uma profissão, de uma empresa ou de um ramo de atividade; a regulação da concorrência e a prevenção do desemprego e das crises de trabalho. Outras vertentes da ação sindical são a prestação de serviços aos associados (função que foi, tradicionalmente, a menos suscetível de oposição), a coordenação intersindical e a pressão junto do Estado para a obtenção de regulamentação ou legislação de trabalho



favorável. Esta última função entra já na categoria de ação política (em sentido lato) dos sindicatos, no âmbito da qual as organizações sindicais frequentemente se articulam, estratégica ou organicamente, com movimentos ou partidos políticos (socialistas, comunistas, social-cristãos, etc.) ou, em alternativa, defendem posições políticas autónomas.

A tendência para as organizações sindicais desenvolverem diversas formas de ação política – desde a simples atividade de lóbi junto do poder executivo ou legislativo até à ação revolucionária visando a queda do poder – fez com que o antissindicalismo desde cedo assumisse também uma faceta diretamente política. A politização dos sindicatos e a sua articulação com movimentos ou partidos políticos decorriam em boa parte da necessidade amplamente sentida de ultrapassar a estreiteza e o imediatismo das lutas pela melhoria das condições de trabalho de certos grupos de assalariados e de conjugar essas lutas com objetivos sociopolíticos mais amplos, mais permanentes e menos particularistas, sob o lema geral da emancipação das classes trabalhadoras. A luta nacional e internacional por legislação que consagrasse o descanso semanal ou as oito horas de trabalho para todos os assalariados são exemplos dessas lutas abrangentes e solidárias, tendencialmente mais politizadas. Um dos tipos mais frequentes de discurso antissindicalista toma precisamente como alvo a ação política do sindicalismo, em particular a politização doutrinária dos seus líderes, seja ela de tipo reformista ou revolucionário, e as suas eventuais ligações partidárias, sem, contudo, pôr em causa, pelo menos aparentemente, as funções clássicas dos sindicatos, destinadas, como se disse, a influir diretamente sobre o mercado de trabalho numa dada profissão, numa empresa ou num ramo de atividade. Há, no entanto,

um discurso antissindicalista ancestral, renovado desde os anos de 1980 pelo advento do neoliberalismo, que consiste em atacar as funções clássicas dos sindicatos, com a justificação de que qualquer ação artificial exercida sobre o mercado de trabalho, em particular sobre o valor do salário, vicia as condições de uma sã economia, resultando em prejuízos para as empresas, para os trabalhadores, para os consumidores e, em geral, para os países com legislação favorável ao sindicalismo. Nessa argumentação é visada a alegada incompreensão, por parte dos sindicalistas, da lógica de funcionamento do mercado e dos problemas económicos em geral. Para o histórico mentor do neoliberalismo, o economista Friedrich Hayek, “os poderes que os sindicatos se arrogam constituem uma grave ameaça às bases da nossa sociedade livre”, pois “tornam o sistema de mercado ineficaz” e “impedem a concorrência de actuar como um efectivo regulador da alocação de recursos” (HAYEK, 1960, 269, 272-273). A solução, segundo este autor, estaria num Estado forte, capaz de anular a legislação abusiva conquistada pelos sindicatos e de os privar do poder de interferência na economia.

Podem considerar-se vários tipos de antissindicalismo, consoante a oposição ao sindicalismo provenha dos meios económicos (patrões, administradores e acionistas de empresas, associações patronais), do poder político (tendencialmente sintonizado com os meios patronais) ou do seio dos próprios trabalhadores.

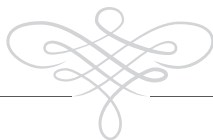
O antissindicalismo patronal, apoiado e justificado pelas teses dos defensores do liberalismo económico, radica tipicamente na atitude de rejeição dos direitos coletivos dos trabalhadores e na defesa do livre-arbítrio dos proprietários e dirigentes empresariais, ainda que possa constituir também uma reação a comportamentos radicais ou agressivos dos sindicatos.



Tanto nos meios patronais como entre as massas de assalariados, a adesão ao apelo associativo, quando voluntária, foi sempre função de uma avaliação das vantagens e desvantagens da associação. Certos meios patronais são recetivos aos benefícios tanto da associação patronal como da sindicalização dos trabalhadores, vendo nesses dois processos paralelos úteis instrumentos de paz social e prevenção de conflitos, regulação da concorrência e coordenação dos interesses comuns perante o Estado. Uma parte do patronato, porém, mostrou-se sempre relutante em abdicar das suas prerrogativas e estratégias individuais, recusando-se a negociar com representantes sindicais, discriminando e perseguindo os trabalhadores filiados em sindicatos, respondendo com ações punitivas às reivindicações, greves e violências sindicais e, inclusivamente, criando sindicatos alternativos controlados pelos patrões (os chamados sindicatos amarelos). A rejeição do sindicalismo conduziu em vários países à criação de organizações antissindicalistas, destinadas sobretudo ao combate às greves. Em Portugal, no período pós-Primeira Guerra Mundial, que coincidiu com o apogeu do sindicalismo anarquista e comunista, surgiu em 1920 uma Confederação Patronal chefiada pelo ex-sindicalista revolucionário Sérgio Príncipe, um antigo ferroviário que seis anos antes havia organizado uma violenta greve dos caminhos de ferro. Inspirada também nos métodos repressivos da milícia catalã Somatén, a Confederação Patronal contribuiu eficazmente para o insucesso de várias greves, até o seu líder ser alvo, em 1923, de um atentado da organização terrorista Legião Vermelha, acusado de traição à classe operária.

De modo idêntico, entre os trabalhadores houve sempre uma relutância, maior ou menor, à sindicalização, exceto quando ela constituía condição obrigatória de

admissão numa empresa (sistema de *closed shop*). As origens dessa atitude de resistência são diversas: receio de discriminação e represálias por parte das entidades patronais contra os sindicalizados, recusa da disciplina sindical e do comportamento solidário com os colegas de trabalho, recusa do pagamento da quotização, não reconhecimento dos benefícios da ação coletiva, divergências relacionadas com a orientação política do sindicato, etc. A queda das taxas de sindicalização que começou a verificar-se por quase toda a Europa, Portugal incluído, e América do Norte a partir da déc. de 1970 é, em parte, expressão crescente desse antissindicalismo dos trabalhadores, a que alguns sociólogos chamaram já sindicatofobia. O declínio da sindicalização é, todavia, relacionável também com uma variedade de causas estruturais verificadas no mundo ocidental na segunda metade do séc. xx: diversificação e recomposição técnica da força de trabalho, predomínio do sector terciário e declínio acentuado do sector industrial, flexibilização e precarização do vínculo laboral (no quadro da chamada globalização da economia mundial e sob a influência das políticas económicas liberais que a defendem), bem como o forte crescimento dos contingentes de mão de obra imigrante, tradicionalmente menos reivindicativa. Não em último lugar, a dessindicalização é também um produto indireto do acrescido papel do Estado na regulamentação socio-laboral, facto que em alguns países tornou a ação sindical menos decisiva para a defesa dos trabalhadores. Sobre este fenómeno escreveu o sociólogo Pierre Bourdieu, referindo-se não só às condições de trabalho, mas igualmente aos sistemas de segurança e proteção social do trabalhador: "Só aparentemente será paradoxal considerar-se o declínio do sindicalismo como um efeito indirecto e diferido do seu triunfo:



numerosas reivindicações que tinham animado as lutas sindicais no passado passaram hoje ao estado de instituições” (BOURDIEU, 2001, 63)

Já a posição do poder político perante o associativismo operário e o sindicalismo evoluiu, como vimos, desde os alvares do liberalismo na Europa, de uma atitude de não reconhecimento das associações de trabalhadores e da proibição de coligações operárias (*i.e.*, greves) para um gradual reconhecimento e legalização de ambas. Em Portugal, a lei Le Chapelier foi imitada pelo dec. de 7 de maio de 1834, do ministro liberal Bento Pereira do Carmo, em nome da “liberdade de trabalho” – se bem que as afinidades políticas miguelistas da antiga organização corporativa (Casa dos Vinte e Quatro, juízes e procuradores do povo, corporações dos vários ofícios) e a sua alegada incompatibilidade com o sistema representativo liberal tivessem igualmente concorrido para essa medida. O decreto de 1834 foi posteriormente invocado para proibir as coligações de trabalhadores e a formação de quaisquer associações operárias cujo fim fosse o de lutar pelos chamados melhoramentos e não exclusivamente a prestação de socorros mútuos. As associações de empresários foram mais toleradas pelo liberalismo em Portugal, pois, logo em 1834, foram fundadas a Associação Comercial de Lisboa e a Associação Comercial do Porto. A Sociedade dos Artistas Lisboenses, primeira associação de trabalhadores da época liberal, formalmente um montepio, mas exercendo também, sob essa capa, funções de defesa dos interesses dos assalariados, foi fundada em 1838. Esta agremiação foi acusada de saudosista, pois envidou esforços no sentido da restauração de uma regulamentação geral dos ofícios pelo Estado, argumentando que a liberdade abusiva desregulamentara as profissões (o regime

da aprendizagem, *e.g.*) e a resultante concorrência fizera cair os salários. A mesma ótica dita saudosista dominaria ainda por várias décadas as reivindicações dos artistas das várias indústrias em Portugal, que tiveram de ceder perante os dogmas do livre-arbítrio patronal e da livre concorrência, defendidos pelo Estado liberal. As novas ideias associativas, importadas de França, Inglaterra e outros países europeus, preconizando nomeadamente a celebração de convênios (*i.e.*, contratos coletivos) para as diferentes profissões, negociados entre representantes dos patrões e dos trabalhadores, ainda tiveram de fazer um longo caminho em Portugal, em razão do menor desenvolvimento da indústria e do operariado industrial. Sobretudo a partir da déc. de 1870, uma característica do novo associativismo operário português – meramente tolerado pelas autoridades, dada a sua indefinição legal – foram as suas afinidades com o ideário socialista, então representado na Europa pela Associação Internacional dos Trabalhadores. Algumas dezenas de associações de trabalhadores envolveram-se então na fundação da efêmera Fraternidade Operária (1872) e do primeiro Partido Socialista (1875). Reconhecidas legalmente as associações de classe em 1891, foi sobretudo no primeiro quartel do séc. xx que o sindicalismo conheceu em Portugal um persistente surto organizativo e reivindicativo, traduzido por uma maior cobertura associativa, pelo forte aumento do número de conflitos e greves, já desde os anos finais da monarquia, e pela formação, entre 1914 e 1919, de estruturas confederais, como a União Operária Nacional e a sua sucessora, a Confederação Geral do Trabalho (CGT). No regime republicano, o radicalismo do movimento sindical, crescentemente inspirado, em detrimento da anterior preponderância socialista, no sindicalismo

revolucionário francês (facto observável na referida mudança de nome de muitas associações de classe para sindicatos, ou na denominação da CGT portuguesa, homónima da francesa), alimentou um conflito agudo e permanente com os governantes republicanos. O reconhecimento histórico do direito de greve, em dezembro de 1910, por um decreto do ministro do Fomento Brito Camacho, logo apelidado pelos sindicalistas de “decreto-burla”, e as medidas repressivas de Afonso Costa contra a onda de violência sindical verificada em 1912-1913, que valeram ao político o epíteto de “racha-sindicalistas”, foram episódios que, desde cedo, envenenaram as relações entre o movimento sindical e a Primeira República, situação que não se alterou até ao fim desta, em 1926. Os sindicatos livres, dominados pelas correntes anarco-sindicalista e comunista, não sobreviveram muito tempo ao fim do regime parlamentar que tanto atacaram, sendo finalmente extintos pelo Estado Novo em 1933.

Ao longo do séc. xx, nos países de democracia liberal, numerosas leis regularam o exercício da atividade dos sindicatos, umas vezes reforçando garantias e ampliando direitos, inclusive o de participação institucional em órgãos tripartidos, outras vezes, pelo contrário, estabelecendo apertadas condições de reconhecimento (certificação) ou restringindo o âmbito de atividade, os direitos e o poder dos sindicatos. Destas últimas são exemplo, nos Estados Unidos, a lei Taft-Hartley, de 1947 e, na Grã-Bretanha dos anos 1970-1990, a legislação dos governos conservadores. Em particular, o Governo de Margaret Thatcher desencadeou uma persistente ofensiva contra o poderoso movimento sindical britânico, precipitando-o numa duradoura fase de declínio e fazendo, indiretamente, com que o governo *New Labour* de Tony Blair



Caricatura de Afonso Costa.

(1997-2007), em busca de um maior consenso social, se distanciasse das antigas políticas sindicais e laborais dos trabalhistas, caminhando para o que foi rotulado como uma variante social-democrática do neoliberalismo.

Nos regimes autoritários de entre as duas guerras mundiais e nos regimes comunistas, a liberdade sindical e o direito de greve anteriormente existentes foram abolidos ou drasticamente restringidos. Sob o fascismo italiano, o salazarismo, o franquismo ou o regime francês de Vichy, as organizações sindicais tornaram-se organismos unicitários de direito público, de filiação tendencialmente obrigatória e dependentes do poder político. Reclamando-se do corporativismo, estes regimes pretenderam recuperar o sindicalismo, em que viam uma estrutura de representação de interesses oposta ao parlamentarismo, mas depurando-o da filosofia da luta de classes e integrando-o



no Estado corporativo. Para esse fim, aboliram o sindicalismo livre e impuseram organizações detentoras do monopólio de representação (sindicatos ditos fascistas, nacionais ou verticais, corporações, etc.), vocacionadas para a colaboração entre classes e a cooperação com o poder. Na Alemanha nacional-socialista, os sindicatos foram extintos, os seus bens confiscados e as greves banidas. Os sindicatos alemães foram substituídos por uma única organização pluriclassista subordinada ao partido nazi, a Frente Alemã do Trabalho, que não desempenhava as funções clássicas do sindicalismo, como a negociação de salários e de contratos coletivos (igualmente abolidos), dedicando-se basicamente à prestação de serviços aos associados e à propaganda política. Por sua vez, nos regimes comunistas, com a abolição da liberdade de associação e do direito de greve, os sindicatos foram transformados em organismos coadjuvadores da administração e correias de transmissão do partido comunista, para a realização dos objetivos da produção (como o cumprimento dos planos e a elevação da produtividade) e a mobilização dos trabalhadores para tarefas políticas e fins propagandísticos. Nos regimes autoritários e totalitários pode, assim, falar-se de consagração, na prática, de um modelo antissindicalista de enquadramento e arregimentação política dos trabalhadores, fundado na espoliação da liberdade de associação e do direito de greve.

Não foi nem vai tão longe o antissindicalismo de sinal contrário, assente nos postulados do liberalismo económico, na medida em que se submete aos princípios do Estado democrático de direito. Foram as relações de trabalho historicamente criadas pelo capitalismo que estiveram na origem não só da proletarianização maciça do mundo laboral, como indiretamente também da comunidade de interesses

dos assalariados e do associativismo, de que estes se valeram para combater ou compensar os desequilíbrios sociais produzidos pelo livre funcionamento do mercado. Só a evolução dessas relações de trabalho, no sentido da desproletarianização, do reequilíbrio e da justiça social, poderão constituir o antídoto mais decisivo para o sindicalismo.

Bibliog.: BARRETO, José, “Os tipógrafos e o despartar da contratação colectiva em Portugal – I”, *Análise Social*, vol. xvii, n.º 66, 1981, pp. 253-291; *Id.*, *A Formação das Centrais Sindicais e do Sindicalismo Contemporâneo (1968-1990)*, 2 vols., Dissertação apresentada à prova de acesso à categoria de investigador auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1991; BOURDIEU, Pierre, *Contre-Feux*, Paris, Liber, 1998; *Id.*, *Contre-Feux 2*, Paris, Liber, 2001; DUGUIT, Léon, *Le Droit Social, le Droit Individuel et la Transformation de l'État*, Paris, Félix Alcan, 1908; *Id.*, “Le syndicalisme”, *Revue Politique et Parlementaire*, jun. 1908, pp. 472-493; GARELLO, J. et al., *Cinq Questions sur les Syndicats*, Paris, PUF, 1990; HAYEK, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960; MICHELS, Robert, *Sociologia del Partito Politico nella Democrazia Moderna*, Turim, Unione Tipografica Uditrice Torinese, 1912; PAIS, José Machado, “Sérgio Príncipe e a Confederação Patronal – história de um atentado”, in PINTO, A. Costa et al. (orgs.), *O Fascismo em Portugal*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1982, pp. 287-315; PEREIRA, Miriam Halpern, *Do Estado Liberal ao Estado-Providência: Um Século em Portugal*, Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2012; SMITH, Paul, “New Labour and the common sense of neoliberalism: trade unionism, collective bargaining and worker’s rights”, *Industrial Relations Journal*, vol. 40, n.º 4, 2009, pp. 337-355; SOUSA, Manuel Joaquim de, *O Sindicalismo em Portugal. Esboço Histórico*, Lisboa, Comissão Escolar e Propaganda do Sindicato do Pessoal de Câmaras da Marinha Mercante Portuguesa, 1931; ULRICH, Rui Enes, *Legislação Operária Portuguesa*, Coimbra, França Amado, 1906.

JOSÉ BARRETO

Antissinismo

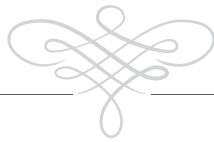
O relacionamento luso-chinês, iniciado em Malaca nos primórdios do séc. XVI e logo depois continuado na região do delta do rio das Pérolas, no sul do Império da China, revestiu-se, ao longo de quase cinco séculos, de mil afetos e fascínios, de incontáveis e viscerais mal-entendidos, de singulares incompreensões recíprocas, fruto sobretudo de idiosincrasias diversas, de lastros culturais diferentes, do mútuo desconhecimento do outro.

D. Manuel, logo em 1508, entregava a Diogo Lopes de Sequeira, que ia “a descobrir Malaca”, o chamado regimento de Almeirim, porque outorgado na vila ribatejana: “Em todas as terras em que chegardes perguntareis pelos Chins, e de que partes vêm, e de quão longe, e de quanto em quanto vêm a Malaca, ou aos lugares em que tratam, e as mercadorias que trazem e quantas naus deles vêm cada ano, e pelas feições de suas naus, e se tornam no ano em que vêm e se têm feitores ou cassas em Malaca, ou em outra alguma terra, e se são mercadores ricos, e se são homens fracos, se guerreiros, e se têm armas ou artilharia, e que vestidos trazem e se são grandes homens de corpos, e toda a outra informação deles, e se são cristãos, se gentios ou se é grande terra a sua, e se têm mais de hum rei entre eles, e se vivem entre eles mouros ou outra alguma outra gente que não viva na sua lei ou crença e, se não são cristãos em que creem ou a que adoram, e que costumes guardam, e para que parte se estende sua terra, e com quem confinam” (*Cartas de Afonso...*, 1903, 403-419).

O Portugal quinhentista questionava as coisas da China, tudo queria conhecer sobre o mundo chinês. Começando a dar corpo às vontades de D. Manuel I e às vastas possibilidades de bons negócios no Império da China, o mercador português Jorge Álvares, ido de Malaca, chegava em 1513 a bom porto na baía de Toumun (屯门), a Tamão das crônicas e escritos quinhentistas, depois território de Hong Kong; ia em busca de conhecer e, sobretudo, do trato, do comércio, da veniaga. Iniciava-se um prolongado e frutuoso relacionamento de quase cinco séculos entre Portugueses e Chineses, que em breve se estenderia ao estabelecimento de uns tantos expatriados lusitanos na península de Macau e depois a um longo, sinuoso e muitas vezes pontual relacionamento entre Portugal e a China, concretizado também na fixação de missionários em Pequim e em algumas províncias chinesas, e continuado pelo trabalho diplomático fruto das três grandes embaixadas portuguesas ao Império do Meio, nos sécs. XVII e XVIII.

Entre 1512 e 1515, em Malaca, o boticário Tomé Pires (1465?-1540?) escrevia a sua *Suma Oriental*, no dizer de Armando Cortesão “a mais importante e completa descrição do Oriente produzida na primeira metade do século XVI” (CORTESÃO, 1978, 3), já com rigorosas referências ao mundo chinês. Logo em 1516, Tomé Pires seguiria para a China como embaixador português junto da corte imperial. Percalços de toda a ordem haveriam de conduzir à prisão da comitiva lusitana, à morte de alguns dos seus membros, ao longo sofrimento em cárceres chineses e ao desaparecimento do próprio Tomé Pires.

É nas chamadas *Cartas dos Cativos de Cantão* – os primeiros testemunhos presenciais sobre a China escritos por europeus após o *Livro de Marco Polo*, que



datam provavelmente de 1534 e 1536, saídas da pena de Cristóvão Vieira e Vasco Calvo, dois dos homens que acompanharam o embaixador Tomé Pires e foram condenados às fétidas prisões do império do Meio – que encontramos os relatos iniciais do que poderemos considerar antissinismo, a denúncia extrema e crítica de usos e costumes do mundo chinês, que, por norma, tratava mal os seus súbditos e condenava os estrangeiros a inenarráveis sofrimentos. Diz Cristóvão Vieira sobre os mandarins, a propósito do ofício de julgar e de mandar: “Nenhum julgador da China não faz verdade, porque não olha pelo bem da terra, senão por furtar porque não é natural dela e não sabe quando o hão de mudar para outra governança. Daqui vem não terem alianças nem préstimos donde governam, nem têm amor à gente; não fazem senão roubar, matar, açoiar, pôr tormentos ao povo. É o povo mais maltratado destes mandarins do que é o diabo no inferno” (VIEIRA e CALVO, 1992, 43).

As diferentes maneiras de executar um condenado à morte são também objeto de exemplar descrição: “A mais cruel é posto na cruz; ali lhe tiram três mil fatias estando vivo, e depois o abrem e tiram-lhe a fressura para os algozes comerem, e fazem todos em pedaços e dão-na aos cães que ali estão para isso. A segunda é cortar a cabeça e a sua natura cortada e metida na boca, e o corpo feito em sete pedaços” (*Id.*, *Ibid.*, 44-45).

Antissinismo, mas também o comprovar de práticas de morte existentes no velho império, mas que não poderiam ser generalizadas a toda a China quinhentista.

Nestes primeiros textos, surgem igualmente referências à fragilidade bélica dos Chineses e à possibilidade de conquista. Vasco Calvo diz que “nesta gente [da China] não há nenhuma defesa; como ou-

virem rugir uma bombardinha de se ir pôr nos outeiros e olhar o que querem fazer os portugueses” (*Id.*, *Ibid.*, 94). Tão débil seria o poder militar sínico, que Vasco Calvo chega a antever a conquista da ilha de Hainan (海南) situada em frente ao Vietname: “Estas ilhas e cidades não têm, senhor, nenhuma maneira de socorro, fazendo-se uma fortaleza na principal cidade com quinhentos homens estantes nela, e com muita fustalha que corra o braço de mar, com outros quinhentos homens, ficam submetidas a obedecerem a el-rei nosso senhor” (*Id.*, *Ibid.*).

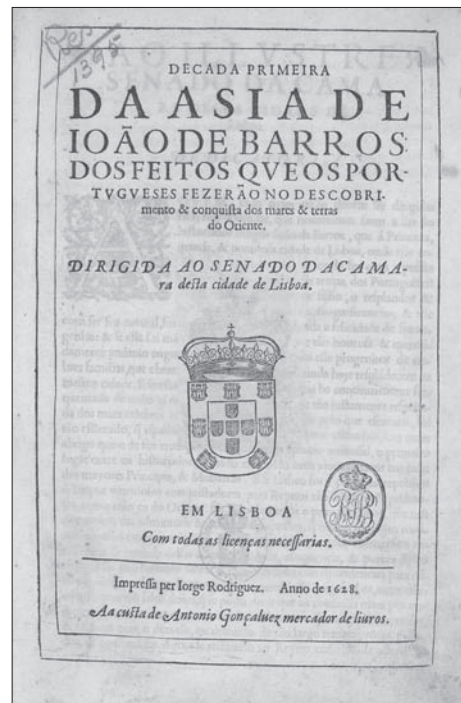
Por volta de 1540, os Portugueses eram acusados, em monografias locais chinesas e, depois, na própria *Crónica da Dinastia Ming*, de raptar crianças de tenra idade e de as comer cozidas ou assadas. O cronista João de Barros (1496-1570), muito bem informado sobre as coisas da China, que nos deixou, na *Terceira Década da Ásia*, escrita por volta de 1550, páginas exemplares de rigoroso entendimento do mundo chinês, refere-se ao assunto: “Diziam que nós comprávamos moços e moças furtadas, filhos de pessoas honradas, e que os comíamos assados, as quais cousas eles criam ser assim, porque de ser de gente que nunca tiveram notícia e éramos terror e medo a todo aquele Oriente. Não era muito de crer-se que fazíamos estas cousas, porque outro tanto cremos nós deles, e de outras nações tão remotas, e de que temos pouco notícia” (BARROS, 1946, 306).

Os Portugueses, bárbaros, barbudos, malcheirosos, assavam leitões e cabritos em espetos improvisados junto às praias, em baías e enseadas onde ancoravam as suas naus. Comiam com as mãos, entre gritos de alegria e satisfação. Os Chineses recebiam aproximar-se de tão “detestável gente”. À distância, para um vulgar Chinês, um leitão a rodar num espeto não corresponderia a um porco pequenino,

mas por certo a uma criança de tenra idade raptada por estas execráveis criaturas vindas dos confins dos mares do Ocidente. E será de notar que, embora raro, o canibalismo existia na China, há muitos séculos.

De João de Barros acrescento uma frase lapidar: “Os chins dizem que eles têm dois olhos de entendimento acerca de todas as coisas, nós, os da Europa, depois de nos comunicarem, temos um olho, e todas as outras nações são cegas” (*Id.*, *Ibid.*, 93).

Definitivamente instalados em Macau, a partir de 1553-1556, os Portugueses souberam, durante mais de quatro séculos, dar a entender a Portugal e ao mundo que a cidade de Macau lhes havia sido doada pelo Imperador da China como recompensa pelo auxílio prestado na luta contra os piratas, capitaneados por um tal Chang Tsi-lao. Houve de facto combates entre Portugueses e piratas chineses, com benefícios pontuais para as gentes da província de Guangdong (广东) e para os lusitanos, mas os Chineses sempre os consideraram como fazendo igualmente parte da grande mancha dos *wokou* (倭寇), a complexa pirataria, sobretudo japonesa, mas também chinesa e portuguesa, que infestou as costas do sul da China no séc. XVI. Ainda em 1947, Oliveira Salazar pedia insistentemente que fossem descobertas nos nossos arquivos as lendárias “chapas sínicas” que, pensava-se, atestavam a concessão pelo Imperador da China do território de Macau. António da Silva Rego (1905-1986) procurou nas bibliotecas e nos arquivos, mas nada encontrou: as famosas chapas sínicas, o édito imperial que nos concederia a posse de Macau, não existiam (ABREU, 2004, 64). Bem diferente, mais correto e mais próximo da verdade foi o entendimento chinês da natureza da cidade de Macau, terra chinesa no sul da província



Frontispício de *Da Asia, Decada Primeira*, de João de Barros (1496-1570).

de Guangdong, lugar de abertura do Império para o mar, onde alguns Portugueses e mais uns tantos estrangeiros, devidamente controlados, pagavam elevados impostos pelo comércio marítimo e podiam permanecer, para bem das finanças do Império e para bem de todos.

Este diferente entendimento sobre a real natureza do território de Macau tem levado a multiseculares equívocos. A população chinesa de Macau, bem mais numerosa do que a portuguesa e macaense, foi no passado frequentemente olhada de soslaio, com um certo sentimento de superioridade por parte dos “reinóis”, os Portugueses nascidos no reino, e dos “filhos da terra”, os macaenses, resultado do cruzamento étnico de sangue português com sangue chinês, javanês e até indiano. Os macaenses assumiram-se ao longo dos séculos, quase sempre, como



gente informada, laboriosa, orgulhosa da sua pequena cidade e da ligação com Portugal. O que não acontecia com muita da população chinesa que nascera para além das Portas do Cerco, com um nível cultural baixo, que considerava a China como a pátria mãe e Macau apenas como um bom lugar para se lutar por uma vida melhor. A própria divisão dos espaços da Macau tradicional, com a “cidade cristã”, habitada por Portugueses e macaenses, e logo depois a “cidade chinesa”, mostra, para além da segregação e das divisões linguísticas, como não se favorecia, salvo umas mãos cheias de honrosas exceções, um conhecimento mútuo, profícuo, criativo, multiétnico.

No séc. XVII, com a fixação de missionários, sobretudo Jesuítas, na China e na corte de Pequim, as cartas e as obras literárias de maior fôlego sobre o mundo chinês começaram a aparecer. O padre jesuíta Álvaro Semedo (1585-1658), natural de Niza, escreveu uma interessantíssima *Relação da Grande Monarquia da China*; o P.^o António de Gouveia (1592-1677), originário de Gouveia, elaborou a sua *Ásia Extrema*, um repositório de vastas informações sobre a missão e o mundo chinês; o também jesuíta Gabriel de Magalhães (1609-1677), nascido em Pedrógão Grande, redigiu a *Nova Relação da China*. Obras fundamentais, mas que, tal como os muitos capítulos dedicados à China na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto – só publicada em 1614 –, podem ser lidos como textos onde transparece muito mais a sinofilia, o entusiasmo e exaltação positiva por tudo o que diz respeito à China, do que a sinofobia ou o antissinismo.

Em 1667, Portugal envia a sua segunda embaixada à corte de Pequim. Possuímos a *Relação da Jornada*, escrita pelo padre Francisco Pimentel, e, se é uma quase constante da prosa do Jesuíta a

admiração e o pasmo face a tudo o que os Portugueses encontraram no mundo chinês, também são curiosas e exemplares algumas opiniões e descrições. Diz o padre Pimentel: “Têm muitas grandezas no Império e cidades mas as casas parecem currais; são muito ricos, mas há entre eles infinitos pobres que não têm outra cousa de seu mais que a pobreza; são muito limpos mas os pratos que serviam nos três dias, em três banquetes, nunca se lavavam” (PIMENTEL, 1942, 24).

O Jesuíta acrescenta um comentário e a narração de uma situação deveras original, como seja a surpresa da corte chinesa diante dos negros – que faziam parte da comitiva portuguesa –, observados pela primeira vez na corte de Pequim: “São estes Tártaros [os manchus] tão feios, tão enormemente gordos e de feições tão grosseiras que entre eles bem podiam os nossos correr por gentis-homens. [...] Também aqui os nossos cafres [os negros] representaram sua figura, porque o imperador [Kangxi (康熙), o soberano, com apenas 16 anos] os fez chegar junto de si, mandou-lhes que abrissem a boca e mostrassem os dentes: perguntou que comiam, que tudo o que comiam os homens comiam muito bem, e bebiam muito melhor, mandou logo dois mandarins que fossem lavar os cafres em um ombro porque suspeitou que aquela cor preta era postiça. Deram fundamento a esta suspeita, dois médicos que vieram curar ao Senhor Embaixador, os quais curaram tão bem em nossa casa a um moço natural de Baçaim que este, com a doença, ainda que não se fez branco contudo ficou menos preto e um tanto pálido; porque os naturais da Índia não são tão negros e escuros como os de Moçambique, logo foram dizer ao imperador que aquele negro parecia que, com a doença se ia fazendo branco, e por conseguinte que aquela cor negra não era



natural; daqui nasceu a curiosidade de os mandar lavar” (*Id.*, *Ibid.*, 23-24).

Da embaixada de D. João V ao Imperador Yongzheng (雍正), com o embaixador Alexandre Metelo de Sousa e Menezes, que se estendeu pelos anos de 1725 a 1728, possuímos uma *Abreviada Relação* da pena do P.^c Francisco Xavier da Rua. O antissinismo também quase não surge, mas existe uma preocupação constante na descrição dos contactos com as autoridades chinesas desde a chegada do embaixador português a Macau, em junho de 1726. Os poderes sínicos queriam considerar esta embaixada como vinda de um reino tributário que se deslocava ao Império do Meio para prestar tributo e render vassalagem ao Imperador chinês, soberano do mundo, pelo que as negociações, em Macau e em Cantão, foram complicadas. Alexandre Metelo queria tratar o Imperador chinês como um monarca semelhante ao seu Rei de Portugal, e não era esse o entendimento que os mandarins tinham das embaixadas estrangeiras, e do mundo. A comitiva portuguesa parece ter acabado por ser recebida na corte chinesa sem o ultrajante estigma de D. João V ser considerado um humilde vassalo do Imperador Yongzheng.

A última grande embaixada portuguesa à China, em 1752-1753, é a de Francisco de Assis Pacheco de Sampaio, embaixador do Rei D. José ao Imperador Qianlong. Na narrativa da viagem, do Jesuíta francês Jean Neuvialle, e nos próprios textos e cartas do embaixador Pacheco de Sampaio, é sempre exaltada a magnificência do Império e a faustosa receção que tiveram por parte do Imperador Qianlong (乾隆), um dos mais majestosos e brilhantes monarcas da longa história da China. No entanto, dois anos antes da partida desta embaixada, Fr. Hilário de Santa Rosa (1693-1764), bispo franciscano de Macau, regressava a Portugal e apresentava ao Rei D. José um

original “Plano para a conquista da China”, que é um espantoso repositório de impossíveis soluções. Face às constantes prepotências dos mandarins chineses em Macau, Fr. Hilário já havia escrito em 1749: “Não há para nós dia sem susto, nem noite em que prudentemente não receemos muito não amanhecer”. Agora sugere: “Mandar V. Majestade uma armada bem equipada e provida de boa gente militar, e armas com todos os apetrechos da guerra, a qual chegando a Macau procure logo ocupar toda a ilha de Ansão [...] e invadir e tomar a cidade de Cantão, porto principal da China para o comércio da Europa”. E continua: “Deste novo estado se poderá ir por mar e invadir, se for necessário, as principais províncias da China, como são Fujian, Nanquim e Pechili [onde se situa Pequim], porque ficam junto ao mar. E os chinas, que têm tanto de soberbos como de fracos, gente sem ânimo e sem valor, atemorizados do nosso poder, facilmente se determinarão a conservar a paz durável connosco” (AHU, Macau, cx. 5, doc. 31).

Na verdade, Portugal não possuía capacidade militar para invadir qualquer parte do território chinês e fazer exigências aos “temerosos” poderes chineses. O próprio procurador da Coroa comentou e escreveu na margem do documento: “Os meios de violência e poder não são consideráveis em um país em que não temos mais que uma povoação, por empréstimo” (*Ibid.*). A cidadezinha emprestada era Macau.

Nos sécs. XVII e XVIII, os missionários portugueses na corte de Pequim autointitulavam-se “grandes mandarins” e, na correspondência enviada para a Europa, assumiam-se frequentemente como “presidentes do Tribunal das Matemáticas”, quando, na realidade, eram simples inspetores ou diretores do *Qin Tian Jian* (欽天監), o departamento imperial de astronomia, a funcionar no *Guan Xiang*



Tai (观象台), o velho Observatório de Pequim. Lisboa tinha ideias erradas sobre o labor e a importância dos seus missionários na China. Um exemplo: o Franciscano D. Fr. Alexandre de Gouveia (1751-1808), bispo de Pequim, partiu em 1783 para a sua Diocese com rigorosas instruções da corte portuguesa sobre o que devia fazer, como atuar junto dos poderosos da corte e do próprio Imperador Qianlong. Solicitava-se, entre muitas outras exigências, que Pequim reconhecesse a soberania lusitana sobre Macau e concedesse aos Portugueses os “privilégios, isenções e liberdades” (*Instrução...*, 1988, 10) supostamente concedidos no passado. Em 23 anos de presença em Pequim, até à sua morte, em 1808, não é conhecida nenhuma conversa de D. Fr. Alexandre de Gouveia com o Imperador Qianlong, que soberbamente o ignorou; e, ao contrário do que se pensava em Lisboa e em Macau, o bispo jamais pôde defender, junto da corte chinesa, os interesses de Portugueses e macaenses em Macau. Em carta a Martinho de Mello e Castro, secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, em maio de 1785, o próprio bispo explica porquê: “1.º Na falta de carácter público de que eu era destituído para falar com os Ministros do Imperio. 2.º Nas leis da China as quais proíbem q. estrangeiro algum residente no Império se intrometa em negócios q. não lhe sejam pessoais. 3.º No perigo q. correria a cidade de Macau se os mandarins de Cantão, perguntados pelo Imperador, não respondessem segundo as minhas representações”. E D. Frei Alexandre de Gouveia acrescenta: “Em Lisboa, em Goa nada, absolutamente nada se sabe da China. O mesmo Macau ignora o sistema deste Império” (AHU, Macau, cx. 17, doc. 46).

No Portugal do séc. XVIII, muito pouco se conhecia sobre o Império do Meio; não existiam praticamente chineses a vi-

ver em Portugal, as vagas de emigração oriundas da China só chegariam à Europa no séc. XX e, ao contrário de Inglaterra ou de França, regista-se uma fixação reduzida de chineses em Portugal. Os Portugueses em geral associariam os Chineses a uns exóticos personagens de rabiço e olhos em bico, com hábitos estranhos, que usavam uma língua de trapos e eram infatigáveis comedores de arroz.

No séc. XIX, o Império do Meio entrou num longo e penoso processo de degenerescência social e atraso. Ao contrário do Japão, que se modernizara e avançava rumo ao futuro, a China, no dizer de Venceslau de Moraes, citado por Camilo Pessanha, era “o escárnio do mundo, na misérrima condição da sua plebe e na opulenta infâmia dos seus nobres, desprestigiada e indefesa à cobiça das gentes, aos homens loiros da Europa que não tardariam a vir espezinhá-la” (PESSANHA, 1944, 21).

Eça de Queirós, na sua obra, faz várias referências à China. Só em *Os Maias*, a China surge por cinco vezes, uma delas numa citação lapidar: “Os anos vão passando e com o passar dos anos, a não ser a China, na terra tudo passa” (QUEIRÓS, 2000, 236). Na sua novela *O Mandarim*, Teodoro, amanuense do Ministério do Reino, mata à distância um velho mandarim rico, fica-lhe com a fortuna e depois, arrependido, viaja para China a fim de, sem sucesso, devolver o dinheiro à família do defunto. Nestas páginas, não propriamente antissínicas, impera a ironia queirosiana. Numa das *Cartas de Paris*, escrita em 1894 para o jornal brasileiro *Gazeta de Notícias*, Eça de Queirós desenvolve uma série de ideias sobre a China e os Chineses. Diz: “A China é um povo de quatrocentos milhões de homens [...] de uma actividade formigueira, de uma persistência de propósitos e tenacidade só comparável à dos



buldogues, de uma sobriedade quase ascética e com inacreditável capacidade de aturar e de sofrer. Os europeus que habitam e visitam a China acrescentam que eles são, além disso, muito falsos, muito mentirosos, muito covardes, muito larápios e muito sujos. Mas estes europeus, verdadeiramente, da China só conhecem a orla marítima, os portos abertos ao comércio europeu, as ‘concessões’, Hong Kong e Xangai” (*Id.*, s.d., 202).

Camilo Pessanha chegou a Macau em 1894 e lá morreu em 1926. Da China só conheceu Hong Kong e Cantão, e era vasto o seu desencanto e o seu desamor pelos Chineses, pese embora alguma admiração pela cultura e a arte do Império do Meio. Em 1912, escreveu o prefácio ao livro *Esboço Crítico da Civilização Chinesa*, de J. Moraes Palha, médico em Macau. A obra vale sobretudo pela acuidade e exuberância da extensa introdução de Pessanha, na qual o poeta extravasa o seu antissinismo e nos dá uns tantos retratos dos Chineses, em negativo: “Milionários ou indigentes, letrados ou analfabetos, poderosos ou oprimidos, todos os chinas se parecem nos processos paradoxais da sua inteligência e na desproporção entre a sua sensibilidade estética e a sua afectividade moral, como se parecem no aspecto dois grãos da mesma qualidade de arroz. Todos têm a mesma indiferença sem entranhas pelo sofrimento alheio, todos praticam o *squeeze*, todos acreditam com igual cegueira nas influências misteriosas e absurdas do *fong-soi*, todos atraíam a palavra empenhada recorrendo aos mesmos sofismas grosseiros, expostos com o mesmo impassível ar de seriedade, todos são capazes de *perder a cara* pelos mesmos motivos fúteis e de tornar a *ganhar a cara* por via das mesmas invenções estapafúrdias” (PESSANHA, 1944, 21).

No séc. xx, os Portugueses, para além das vivências desdobradas pelos múltiplos

quotidianos de Macau, recomeçaram a entrar mais por dentro da China. Existe uma embaixada residente em Pequim desde 1905, encerrada em 1949, reaberta em 1979, embora os testemunhos sobre a China sejam escassos e nem sempre rigorosos.

Na sociedade portuguesa, nos anos 40 e 50 do séc. xx, encontramos a imagem do humilde Chinês que vendia gravatas pelas ruas do centro de Lisboa e do Porto expostas numa banqueta portátil, a bom preço, deixando a impressão de uns desditosos filhos da estranhíssima e longínqua terra do dragão. Eram homens baixos – quase todos provenientes do sul do velho Império, por isso de estatura mais baixa –, sorridentes e afáveis, mas considerados frequentemente pelo vulgar cidadão português como uma espécie de raça inferior.

Nos finais do séc. xx e princípios do séc. XXI, 20 a 30.000 naturais da República Popular da China fixaram-se em Portugal; outros tantos por aqui terão passado. Oriundos quase todos da província de Zhejiang – a região abaixo de Xangai, que tradicionalmente mais facilita a emigração de gente da China para o estrangeiro –, dedicaram-se em geral aos negócios, abrindo restaurantes e lojas que vendem todo o género de produtos. Por esta altura, a percepção que os Portugueses tinham destes Chineses era, em geral, de aceitação e simpatia, embora com laivos de antissinismo: estes comerciantes eram acusados de não pagarem impostos e de falsificarem os produtos que vendiam a preços baixos, concorrendo deslealmente com o pequeno comércio português. Exemplo de um antissinismo primário seria o mito que corria de que – dado que não se viam funerais de Chineses – os seus cadáveres eram retalhados e a carne utilizada nos pratos elaborados nos restaurantes.



Bibliog.: manuscrita: Arquivo Histórico Ultramarino, Macau, cx. 17, doc. 46, *Carta de Martinho de Melo e Castro*; *Ibid.*, Macau, cx. 5, doc. 31, *Plano para a Conquista da China*;

impresa: ABREU, António Graça de, “Macau, o arrábido mafrense frei Hilário de Santa Rosa e o seu fantástico plano para a conquista da China”, *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Mafra*’92, 1993, pp. 202-204; *Id.*, *D. Frei Alexandre de Gouveia, Bispo de Pequim*, Lisboa, Universidade Católica, 2004; *Id.*, *Toda a China*, Lisboa, Guerra e Paz, 2013; BARRETO, Luís Filipe, *Macau: Poder e Saber*, Lisboa, Presença, 2006; BARROS, João de, *Ásia. Terceira Década*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946; BRASÃO, Eduardo, *Apontamentos para a História das Relações Diplomáticas de Portugal com a China*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949; *Cartas de Afonso de Albuquerque*, t. II, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1848; *Cartas de Afonso de Albuquerque*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1903; CORTE-SÃO, Armando (ed. lit.), *A Suma Oriental de Tomé Pires*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1978; GOUVEIA, António de, *Ásia Extrema*, 3 vols., Lisboa, Fundação Oriente, 1995-2005; *Instrução para o Bispo de Pequim*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988; LOUREIRO, Rui Manuel, *Fidalgos, Missionários e Mandarins – Portugal e a China no Século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000; MAGALHÃES, Gabriel de, *Nova Relação da China*, Macau, Fundação Macau, 1997; PESSANHA, Camilo, *China, Estudos e Traduções*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1944; PIMENTEL, Francisco, *Breve Relação da Jornada Que Fez à Corte de Pekim o Senhor Embaixador Manoel de Saldanha, Embaixador Extraordinário del Rey de Portugal ao Imperador da China e Tartária (1667-1670)*, Macau, Imprensa Nacional de Macau, 1942; QUEIRÓS, Eça de, *Cartas de Paris*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; *Id.*, *Os Maias*, Lisboa, Biblioteca Visão, 2000; SANTARÉM, Visconde de, *Memória sobre o Estabelecimento de Macau*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1879; SEMEDO, Álvaro, *Relação da Grande Monarquia da China*, Macau, Notícias de Macau, 1956; VIEIRA, Cristóvão, e CALVO, Vasco, *Cartas dos Cativos de Cantão*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.

ANTÓNIO GRAÇA DE ABREU

Antíssonarismo

Mário Soares é uma figura incontornável no panorama político português do séc. xx. Sem de modo algum querer fazer uma biografia completa, apontamos alguns marcos importantes da vida deste político.

Nasceu em Lisboa em 1924 e foi um dos resistentes ao Estado Novo. Foi preso mais de uma dezena de vezes e deportado para São Tomé e Príncipe em 1968. Chegou a Lisboa a 28 de abril de 1974 vindo do exílio de Paris. A 30 de abril, desfilou lado a lado com Álvaro Cunhal, líder do Partido Comunista Português (PCP), mas as suas posições políticas acabariam por afastá-los e colocá-los em lados diferentes da barricada durante o período do Processo Revolucionário em Curso, e Mário Soares conseguirá para o Partido Socialista (PS), de que tinha sido cofundador em 1973, uma vitória crucial para as eleições da Assembleia Constituinte de 1975. Foi primeiro-ministro em três Governos constitucionais (I, II e IX) tendo sido o subscritor da adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia (CEE) em 12 de julho de 1985. Eleito por duas vezes consecutivas Presidente da República foi, na primeira vez, em março de 1986, o primeiro civil a sê-lo por sufrágio direto e universal. Foi ainda deputado ao Parlamento Europeu (1994-2004) e candidato a presidente desse órgão, tendo perdido a eleição para Nicole Fontaine. Em 2013, foi eleito personalidade do ano pela imprensa estrangeira radicada em Portugal.

Não obstante as inúmeras condecorações em Portugal e no estrangeiro, e uma vastíssima obra escrita, entre livros e



Capa de *Contos Proibidos* (1996), de Rui Mateus.

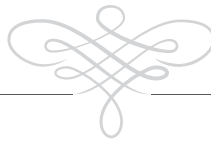
artigos, Mário Soares nunca foi uma figura consensual, apesar de obter nas urnas importantes vitórias com resultados significativos. O antissoarismo poderá considerar-se sob dois aspetos: como oposição à figura e ao legado político de Mário Soares e como corrente política dentro do PS.

Mas podemos descobrir as raízes do antissoarismo em passados mais distantes e ainda durante o Estado Novo. De realçar o episódio que colocou a circular a notícia de que Mário Soares tinha, numa manifestação em Londres e aquando de uma visita a este país do presidente do Conselho de Ministros do Governo português, Marcelo Caetano, pisado a bandeira portuguesa. Desmentida e reafirmada muitas vezes, esta notícia ou boato foi outras tantas vezes utilizada em apaixonadas discussões entre os pró-soaristas e os antissoaristas.

É quase unânime na sociedade portuguesa, por apoiantes e detratores, o papel desempenhado por Mário Soares nos

acontecimentos de 1975 em Portugal, em que se opôs veementemente ao rumo que a revolução portuguesa estaria a levar. O chamado verão quente de 1975 resultou da tensão crescente entre grupos de esquerda e direita, durante os IV e V Governos provisórios, chefiados por Vasco Gonçalves, mas compostos por elementos do PS, PSD, PCP, entre outros, e que teve como catalisador o caso do jornal *República*. Com a mobilização de diversas manifestações e o alinhamento, por um lado e pelo outro, das chefias militares, o ambiente político endureceu, enquanto a Assembleia Legislativa trabalhava para a elaboração de uma nova Constituição. Marcante foi então a posição do PS de Mário Soares, que convocou dois comícios, um no Porto (Antas) e outro em Lisboa (Alameda-Fonte Luminosa) nos dias 18 e 19 de julho, que se tornam manifestações gigantescas contra o chefe do Governo provisório, que se demitirá em agosto; Vasco Gonçalves ainda voltará, à frente do V Governo, mas a sua liderança durou pouco mais de um mês. O poder tinha mudado e, a partir dessa data, esteve, alternadamente ou em conjunto, nas mãos do PS e do PSD.

Se estes acontecimentos granjearam a Mário Soares alguma simpatia à direita e ao centro do espectro político português, nem mesmo isso foi capaz de amenizar a animosidade que os chamados retornados (Portugueses brancos, por vezes de segunda geração, que abandonaram as colónias africanas na sequência das respetivas independências, retornando à então metrópole) lhe devotavam, responsabilizando-o pela descolonização que diziam ter sido mal realizada, não respeitando os interesses de Portugal e deixando zonas, outrora prósperas, como autênticas zonas de guerra. Este regresso de mais de meio milhão de pessoas, sobretudo provenientes de Angola e Moçambique, e que chegaram em condições precárias, teve um enorme



impacto na vida social, política e económica do país. Foram organizados pelo Estado diversos esquemas de ajuda à integração, que é considerada internacionalmente um caso de sucesso. No entanto, a responsabilização de alguns políticos portugueses pelo sucedido, nomeadamente Mário Soares, cultivou nestes Portugueses uma animosidade que se prolongou por várias gerações, e que se tornou uma das principais fontes de antissoarismo.

Dentro do PS também podemos descorinar um antissoarismo, que se enraíza na disputa pela sucessão de Mário Soares na presidência do partido quando ainda é Presidente da República: apesar de afastado das lides partidárias, é acusado de querer influenciar a vida interna do seu partido. Aliás, a acusação de querer ser o “patrono e condutor” do PS é a mais recorrente entre os antissoaristas do próprio partido. Convém, no entanto, notar que o antissoarismo nunca foi declarado como corrente dentro do PS onde poucos assumirão publicamente qualquer hostilidade contra o fundador do partido.

O livro *Contos Proibidos. Memórias de Um PS Desconhecido*, de Rui Mateus (um dos fundadores do PS, deputado e ligado ao chamado caso do faxe de Macau, entretanto retirado da vida pública e a residir no estrangeiro), é considerado pelos antissoaristas uma espécie de bíblia antissoares. Existe mesmo uma suspeita de que o livro foi impedido de ser republicado, depois de ter esgotado no primeiro dia da sua edição pela Dom Quixote (caso único nas edições em Portugal), por pressões soaristas. O livro circula na Internet e é muito apreciado por alguns antissoaristas mais convictos.

Como é atrás referido, podemos então distinguir dois tipos de antissoarismo, embora podendo receber contribuições um do outro. Um, enraizado numa certa direita portuguesa, mais radical, que sempre viu em Mário Soares o responsável, por

um lado, pela consolidação da Revolução de 25 de abril, com a qual não concordaram, e, por outro, pela descolonização, que interferiu diretamente, no caso dos retornados, na sua vida pessoal. Um outro tipo de antissoarismo advém das lutas internas do PS português, em que Mário Soares encabeçaria, nunca assumidamente, uma determinada corrente em desfavor de outras. Para terminar, referimos um antissoarismo alternativo e menos evidente, da parte de uma esquerda mais extremista, que viu em Mário Soares o principal impedimento à concretização de um ideal revolucionário que se poderia ter implantado em Portugal em 1975.

O antissoarismo é assim um fenómeno de rejeição de uma figura de personalidade muito vincada, que, suscitando muitas paixões, atravessou indelevelmente a vida política portuguesa na segunda metade do séc. xx.

Bibliog.: impressa: BRITO, José Maria Brandão, *Do Marcelismo ao fim do Império*, 3 vols., Lisboa, Notícias, 1999; CASTAÑO, David, *Mário Soares e a Revolução*, Lisboa, Dom Quixote, 2013; DACOSTA, Fernando, *O Botequim da Liberdade*, Lisboa, Casa das Letras, 2013; MATEUS, Rui, *Contos Proibidos. Memórias de Um PS Desconhecido*, Lisboa, Dom Quixote, 1996; RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009; SOARES, Mário, *Um Mundo Inquietante*, Lisboa, Temas e Debates, 2003; *Id.*, *Um Político Assume-se. Ensaio Autobiográfico, Político e Ideológico*, Lisboa, Temas e Debates, 2011; VIEIRA, Joaquim, *Mário Soares. Uma Vida*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; YASTRZHEMSKIY, Sergei, *Mário Soares e a Democracia Portuguesa Vistos da Rússia*, Lisboa, Temas e Debates, 2008; **digital:** GUARDIOLA, Nicole, “La ‘guerra’ por la sucesión de Mario Soares divide a los socialistas portugueses”, *El País*, 4 abr. 1986: http://elpais.com/diario/1986/04/04/internacional/512949618_850215.html (acedido a 7 out. 2017).

Antissofismo

A acusação dirigida a alguém de ser sofista e de recorrer a sofismas para fraudulentamente enganar os outros atravessa a cultura portuguesa. A representação que Platão fez dos diálogos de Sócrates com os sofistas (Górgias, Hípias, Pródico, Protágoras, Trasímaco, etc.) formou a percepção que a posteridade teve dos mestres e professores que ensinavam as elites da Grécia Antiga. De modo justo ou injusto, o sofista passou a ser a pessoa que tem a intenção de, com jogos de linguagem e argumentação falaciosa, parecer mais sábia do que realmente é ou de enganar o seu interlocutor. Aristóteles, no tratado do *Organon* intitulado *Refutações Sofísticas*, que alguns especialistas consideram o nono livro dos *Tópicos* (entre 360 e 340 a. C., dependendo dos estudiosos), define a sofística como algo que se parece com a sabedoria, mas que de facto não é (165a20). Se, para Aristóteles, a discussão recorre a quatro géneros de argumentos (didáticos, dialéticos, críticos e erísticos), a argumentação sofística procura subverter o modo correto de utilizar estes géneros; para isso, a argumentação sofística recorre à refutação, à falsidade, ao paradoxo, à incorreção e faz parecer que o interlocutor está a falar de modo vão, obrigando-o a dizer muitas vezes a mesma coisa (165b10). As interpretações platónica e aristotélica inserem-se numa polémica cultural e filosófica que marcou a história da Europa. Muitos tratados de lógica, de oratória e de retórica que lhes são posteriores tomaram-nas como ponto de referência (e.g., Quintiliano, *Institu-*

tio Oratoria, XI, 3). Diversos estudiosos contemporâneos procuram demonstrar que o movimento sofístico contribuiu de modo importante para a história ocidental da educação e da cultura, mas o ponto de vista platónico-aristotélico foi influente e continua a sê-lo. O trabalho erudito de recolha dos fragmentos dos sofistas e dos testemunhos antigos a seu respeito, bem como a sua tradução para línguas modernas, têm contribuído para enriquecer a perspetiva que, durante muitos séculos, se teve desses vultos da cultura grega (vejam-se, e.g., os trabalhos de Solana Dueso, Sprague, Untersteiner). Os críticos portugueses de Platão e de Aristóteles recorreram, com ênfases diferentes, à questão sofística; no caso do antiplatonismo português, as referências são marginais (↗Antiplatonismo); no caso do antiaristotelismo, as acusações de o próprio Aristóteles ser um autor de livros sofísticos são frequentes (↗Antiaristotelismo).

Encontram-se exemplos antigos da utilização de conceitos próximos ao de sofisma nas letras portuguesas. O autor do *Horto do Esposo*, da primeira metade do séc. xv, refere-se à sofistaria, com o significado de dialética, e à sofisma, com o de subtileza. Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica da Tomada de Ceuta*, terminada em 1450, alude às gentes da cidade que “mouiam amtre ssy grandes perfias sofismando cada huu a fim daquela embaxada” (ZURARA, 1915, 55). Num poema do *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, de 1516, de Álvaro de Brito Pestana, recomenda-se que “alympemos brasfemar, // alympemos negrygencyas // & sefismas //de falso pronosticar, // & mouriscas gyomançyas, // seytag, çysmas” (RESENDE, 2006, 308). Até mesmo o bardo Camões, na redondilha “Sóbolos rios que vão”, se refere aos afetos que cativam o coração como “Sofistas que me



ensinaram // Maus caminhos por direitos” (RODRIGUES e VIEIRA, 1932, 47). No período da Restauração, também o autor da *Arte de Furtar* alude à racionalidade enganosa, quando descreve como a malícia procede, calando o que não lhe interessa, representando apenas o que satisfaz o seu intento e “paliando tudo com razões afetadas e sofisticadas, até dar caça ao que pretende em favor da parte que lhe toca” (*Arte...*, 1744, 184). Cada um destes exemplos comporta uma crítica implícita ao uso do sofisma, mas também a convicção de que o engano deliberado e a aparência de sabedoria são factos da vida humana.

Os usos linguísticos do conjunto vocabular em torno do conceito de sofisma são preciosos para acompanhar a sua história na cultura portuguesa. É importante, contudo, isolar os pensadores que, de modo ostensivo, se pronunciaram contra modos de fazer cultura que seriam, do seu ponto de vista, sofisticados e desprovidos de valor. Momentos importantes da história da educação, da ciência, da cultura e da filosofia portuguesas foram marcados por acusações de recurso a sofismas. Há um movimento antissofista da cultura intelectual portuguesa, tendo a palavra sido dicionarizada em 1871 (VIEIRA, 1874, V, 591).

O conimbricense Sebastião do Couto comentou o tratado aristotélico *Refutações Sofísticas*. No próemio do seu comentário, começa por justificar o estudo dos argumentos sofisticados, assunto com o seu melindre, porque falar sobre as coisas erradas poderá influenciar outros a seguir por esse caminho. Contudo, Sebastião do Couto mostra por analogia que, para se conhecer os costumes, em ordem a aperfeiçoar a vontade, não só há necessidade de estudar as virtudes, as boas disposições e as leis, mas também os vícios. Esta é a razão para que Aristóteles

abordasse o silogismo sofisticado, *i.e.*, “as argumentações falaciosas e vãs dos sofistas” (CARVALHO, 2010, 57).

As ciências estão irmanadas pela busca da verdade. A identificação de erros de pensamento, ou sofismas, é apanágio tradicional da história da lógica filosófica. No entanto, seria possível estudar a luta continuada contra os sofismas na advocacia, na magistratura e na medicina. *O Médico Político*, de Rodrigo de Castro, de 1614, dedica, aliás, um capítulo à comparação entre a jurisprudência e a medicina, e também adverte contra os falsos e os verdadeiros médicos. Do seu ponto de vista, o falso médico é destituído de uma cultura sólida, tem uma estulta presunção de erudição, tentando conseguir “a admiração da massa ignorante”, sobretudo “junto de mulheres crédulas” (CASTRO, 2011, 229). O comportamento verbal censurável e os muitos erros de ciência identificam-se facilmente na “conversa às vezes embrulhada, que pode cair para um lado ou outro” (*Id., Ibid.*, 230). A sabedoria do Dr. Rodrigo de Castro só é frágil quando pouca o papel do mau médico junto de quem acredita nele, não explicando por que razão, ao longo de tantos séculos, se continua a solicitar os serviços dos sofistas clínicos. A questão, especialmente delicada, manifesta-se também na história da medicina, porque qualquer século posterior a uma época que se seleccione terá uma medicina melhor do que a medicina do melhor dos médicos do passado. Com esta perspectiva histórica, pode acontecer que o clínico sofisticado seja indistinguível do mais sábio dos clínicos (à luz de uma sabedoria futura). No contexto dos sofismas da argumentação e da lógica, perante uma verdade futura, qualquer verdade do passado parecerá uma manifestação de erro ou de incompletude. *O Perfeito Advogado*, uma obra de 1743 de Jerónimo da Silva Araújo, é outro



exemplo do debate sobre a utilização de sofismas em áreas profissionais. Silva Araújo, apesar de estar totalmente convencido de que “a mentira é geral e o próprio mundo uma oficina dela”, adverte os seus pares contra o recurso à mentira: “A mentira faz do homem um diabo, e a verdade, um semideus” (ARAÚJO, 1969, 99). Tentando conciliar a contradição entre um mundo em que reina a mentira e um ideal de jurista com estima pela verdade, Silva Araújo mostra que o advogado mentiroso irá de mentira em mentira até à sua perdição final (expulsão do tribunal, pecado, tormentos, etc.). Este esforço de conciliação é suscetível de generalização a outras áreas científicas. Pareceria evidente, num mundo mentiroso, treinar a inteligência do futuro advogado ou do futuro cidadão para dominar a arte da aparência da verdade. Contra esta evidência, Silva Araújo espanta-se com o elogio dos inimigos da verdade por parte de intelectuais notáveis, continuado ao longo de séculos (do Gláucón que, na *República* de Platão, defende a injustiça, até Erasmo, com a sua defesa da loucura, entre muitos exemplos que dá). Silva Araújo não tem um conceito agonístico da verdade que se pode alcançar num tribunal, tal como não o tem da verdade que é arrancada arduamente num combate contra os seus opositores em outras áreas da vida, ou da que procura conquistar-se nos processos de canonização, em que a missão do *promotor fidei*, popularmente conhecido como *advocatus diaboli*, era a de descobrir problemas na causa dos santos (desde 1587). Contribuindo para que os advogados disciplinem a natural tendência para o engano, *O Perfeito Advogado* recomenda-lhes que não sejam imoderados, imodestos, palavrosos, prolixos, vociferantes. Para dizê-lo de outro modo, a virtude da inteligência do advogado reside na brevidade da locução, na

moderação dos comportamentos e na nobreza do seu patrocínio a quem precisa dos seus ofícios.

A obra de Luís António Verney é um vasto programa intelectual para alcançar a clareza da expressão com respeito pela ética do discurso. A carta que escreveu ao marquês de Valença, em abril de 1748, expõe os objetivos principais do método do trabalho intelectual que procurava realizar e que recomendava aos outros: brevidade (eliminar as questões inúteis), discernimento (distinguir as razões naturais, humanas e divinas), método (sequência racional dos assuntos), ética (não iludir ninguém), modéstia (comentar com respeito os erros de outros autores) e colegialidade científica (referenciar os autores mais importantes de cada assunto). A conceção que Verney tinha da lógica era a de uma disciplina científica totalmente dedicada a, “em qualquer espaço e tempo, atingir a verdade” (CURADO, 2009, 32). Era esta também a compreensão que tinha da oratória e da responsabilidade ética de se tomar a palavra em público. No *Verdadeiro Método de Estudar* afirma, a este respeito, que “orar não é enganar; é sim introduzir no ânimo alguma verdade importante” (VERNEY, 1950, II, 143). O sofisma, ou paralogismo, é, neste contexto, o vício do discurso e do pensamento que pode ser evitado, um “engano coberto com aparência de verisimilitude”, que não chegará a causar danos (*Id.*, *Ibid.*, III, 39). Os seus *Seis Livros de Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*, de 1769, denunciam as “ninharias e sofismas” dos aristotélicos, e até mesmo do matemático Euclides, de tal modo que, “por ele ter exposto tantos sofismas, é indigno da arte lógica” (*Id.*, 2010, 69). A censura aos escolásticos peripatéticos é baseada nas alegadas depravações que cometeram sistematicamente, considerando Verney as dificuldades que colocaram à liberdade



de filosofar: a dificuldade de não se terem ocupado do método para alcançar a verdade nem do critério para a identificar; a de terem abordado assuntos que não se compreendem e que não têm utilidade, a de terem usado termos que nada significam e, finalmente, a dificuldade de a sua lógica não ter o objetivo da verdade. Um aspeto especialmente importante da denúncia dos sofismas dos seus adversários ideológicos é a crítica menos datada que faz à linguagem. Atravessa o discurso de Verney a atenção aos vocábulos confusos e a aspiração a uma linguagem que possa rivalizar com a forma de pensar dos geómetras, acreditando o expatriado português que estes dificilmente discutem entre si. A crítica aos filósofos de palavras ocas é complementada por uma recomendação: “O filósofo deve servir-se dos vocábulos em conformidade com o uso comum de falar” (*Id., Ibid.*, 229). Voltando-se para o seu próprio percurso educativo e intelectual, Verney confessa, pesaroso: “Também eu fui por vezes sofista e aprovado com louvor durante muito tempo sob a bandeira dos peripatéticos” (*Id., Ibid.*, 155). O capítulo “Extirpação do pedantismo filosófico”, do *De Re Logica*, resume o programa de Verney contra os sofismas derivados do mau método de pensar. O que se deve extirpar ou rejeitar é: o recurso aos argumentos de autoridade; os que se dedicam a subtilezas lógicas, sem prestarem atenção à essência do que se discute e, sobretudo, à sua utilidade; os que se dedicam a uma só disciplina científica, sem nada saberem das outras; o excesso de erudição e a vaidade na convicção de que podem esclarecer todos os assuntos; os que discorrem com voz forte sobre assuntos que não entendem; os que se dedicam a assuntos que alegadamente nunca poderão vir a ser compreendidos pela razão humana (*e.g.*, os poderes da mente, a união da mente e do corpo, a

configuração das partículas da matéria); os que têm gosto pela inovação como um fim em si mesmo, e que acabam por produzir hipóteses paradoxais; os que ajuízam levemente sobre os escritos dos outros; os que não reparam em que de facto não sabem nada; os que aparentam ser entendidos em todos os assuntos, tendo-se limitado a passar os olhos pelos índices dos livros, pelos catálogos das bibliotecas e pelos resumos das matérias; os que recusam as ciências em que não foram treinados; os que são incapazes de tolerar opiniões diferentes; e os que estão obcecados com as consequências futuras dos assuntos, por receio de se pronunciarem sobre a verdade presente desses assuntos e de afrontarem os autores de textos sobre os mesmos. A causa dos sofismas dos pedantes filosóficos reside “no gosto de ajuizar de modo perverso e [n]a carência de uma verdadeira filosofia” (*Id., Ibid.*, 615). Esta agenda intelectual é datada em alguns aspetos, mas é surpreendentemente contemporânea em muitos outros.

Fr. Manuel do Cenáculo, um dos expoentes das Luzes em Portugal, nas suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, de 1776, recupera o espírito da reflexão que o P.^e António Vieira já havia feito sobre a arte do pregador no *Sermão da Sexagésima*, pregado no penúltimo domingo antes do início da Quaresma de 1655, e da que Verney também já havia feito no seu exame da oratória de púlpito do *Verdadeiro Método de Estudar* (cartas v e vi). Numa obra destinada a formar o pregador e a identificar os vícios da pregação, Cenáculo ataca “a filosofia astuta” que cobre “debaixo de prestígios insubsistentes a índole da mentira” (CENÁCULO, 1776, 7). A crítica que faz à “filosofia antirreligiosa” destaca um aspeto que caracteriza todas as polémicas em que as acusações de sofisma são feitas: o problema

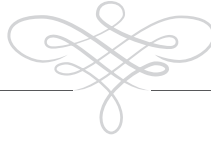


da vontade. O que está em causa na filosofia dos deístas, e que repugna ao erudito bispo de Beja, são as “vontades mal animadas e refratárias”, que fazem com que os frutos da razão desses autores estejam em desacordo com o sentido comum dos seres humanos (*Id., Ibid.*, 8). Cenáculo não entra em reflexões metalógicas, procurando explicar por que razão é possível que filosofias tão sofisticadas possam estar em desacordo com o pensamento habitual das sociedades, nem chama à colação outras formas normais de desacordo (*e.g.*, entre o conhecimento físico do mundo dos cientistas e a percepção do mundo das pessoas do povo, ou entre a arte dos boticários e farmacêuticos e o resto da humanidade, que não sabe nada de medicamentos). A questão, do seu ponto de vista, reside na má vontade que orienta os filósofos que não aceitam as verdades religiosas reveladas. Depois do século das Luzes, e na tradição da lógica aristotélica e estoica, os erros de argumentação foram estudados sistematicamente, produzindo-se verdadeiros catálogos de falácias e sofismas. O que ficou sempre por explicar é a zona cega da inteligência: a vontade, e a lista longa das suas doenças e caprichos, incluindo a má vontade, a má-fé e o autoengano.

É neste espírito que o português de Goa que foi residir para França, José Custódio de Faria, o abade de Faria, entusiasmado pela descoberta do sono lúcido (o hipnotismo, como virá a ser conhecido), acusa os materialistas, no seu *De la Cause du Sommeil Lucide*, de 1819, de sofismarem por não aceitarem a existência da alma nem as manifestações da mente humana inconsciente: “Le sommeil lucide [...] consolide la démonstration de l’existence de la première cause, et sape jusque dans ses fondements la monstreuse chimère de l’athéisme [...] et couvre de confusion dans ses misérables sophismes le

matérialiste présomptueux. Il explique même des dogmes qui semblaient être inaccessibles à toute explication [o sono lúcido consolida a demonstração da existência da causa primeira e corrói até aos fundamentos a monstruosa quimera do ateísmo [...] e enche de confusão o presunçoso materialista nos seus miseráveis sofismas, e chega mesmo a explicar dogmas que pareciam inacessíveis a toda a explicação]” (FARIA, 2005, 41). O abade de Faria não está preocupado com a forma lógica do pensamento materialista; o que justifica as palavras duras de “miserables sophismes [miseráveis sofismas]” é a percepção de uma má vontade, de um desejo deliberado de não querer ver uma descoberta nova.

Poucos anos antes, e ainda nos começos do séc. XIX, José Agostinho de Macedo, nas muitas polémicas que teve contra adversários políticos, referiu-se aos filósofos modernos, aos enciclopedistas e aos membros da maçonaria como sofistas. No seu *Sermão contra o Filosofismo*, compara os “redentores da opressa razão”, que conhecem todas as coisas sem terem necessidade da fé – *i.e.*, os sofistas –, com os verdadeiros crentes, que estão apartados do espírito da dúvida (MACEDO, 1811, 12). Comentando o turbilhão de revoluções políticas da Europa do seu tempo, atribui a causa última das mesmas ao mau uso da razão natural, um uso que, do seu ponto de vista, perturbou a sociedade e a ordem normal das coisas, de tal modo que se começou a procurar uma felicidade fantástica. Tudo isso foi preparado pelas “sofísticas ideias de igualdade e de liberdade”, que deram origem ao “caos em que se afundaram todas as hierarquias, todas as classes, todas as instituições, todas as leis, que o peso dos séculos, e a vontade unânime e universal dos homens haviam sancionado” (*Id., Ibid.*, 69-70). As críticas aos “soberbíssimos e eruditíssimos



simos sofistas” é feita num registo polémico tão intenso que nem o P.^o António Vieira escapa: “Nunca mais o detestável Vieira” (*Id., Ibid.*, 5). Apesar deste registo, Macedo equaciona problemas filosóficos intemporais, como o da procura do melhor uso das faculdades intelectuais, o da dúvida sobre se o discurso racional poderá acreditar de modo ilimitado nas suas próprias verdades, o dos limites da razão humana, ou ainda a questão tormentosa da má vontade da inteligência humana. Macedo reparou com perspicácia que a dinâmica da Europa oitocentista derivava em grande medida do debate intelectual setecentista; considerando que parte desse legado está baseado em sofismas, denuncia os danos que o discurso intelectual entregue a si mesmo pode causar a uma sociedade que não participa dele. Atravessa a sua crítica aos sofistas da época a intuição duradoira de que as atividades intelectuais de uns (bem como, relacionadas com elas, o seu prazer, o seu emprego, etc.) acabam por prejudicar a vida das pessoas que não têm interesse nenhum nelas; esta é uma forma manifestamente tortuosa de afirmar que os intelectuais têm uma responsabilidade ética, porque nenhum autor poderá controlar o uso e a interpretação que vier a ser dada aos seus textos e ideias. A recomendação ética que deriva da crítica à soberba dos intelectuais que se ufanam do alegado valor dos seus argumentos filosóficos é de aceitação difícil, se bem que seja eventualmente verdadeira. Propõe Macedo que, para se ser feliz, é preciso ser ignorante, porque a felicidade está mais perto da ignorância do que da sabedoria.

Os representantes do Portugal mais conservador opuseram-se às reformas da sociedade, recorrendo muitas vezes à denúncia dos sofismas alegadamente usados pelos reformistas. Um tal Padilha, *e.g.*, que prefacia o seu livro estando em



Estátua de José Custódio de Faria, abade de Faria (1756-1819).

Estremoz, segue José Agostinho de Macedo nos seus ataques aos filósofos que estariam na origem das perturbações ao corpo social. Copiando parcialmente o título *O Triunfo da Verdade*, obra de 1808 do P.^o Mateus Augusto, um dos instaladores do Conselho Conservador de Lisboa, como informa Inocêncio no seu *Dicionário Bibliográfico* (VI, 164; XV, 10), o livro de Padilha, *O Triunfo da Verdade contra o Sophisma*, de 1847, que publicou com as iniciais J. J. C. B. D. P., compara esses filósofos a animais rastejantes, elencando os danos causados pela falta de fé e pela “sofística obstinação”: atentados à tradição dos povos, ao vaticínio dos profetas, à autoridade dos doutores e à decisão dos concílios da Igreja. Padilha considera ser dever do filósofo cristão criticar o labirinto de sofismas dos “pretendidos filósofos dos séculos derradeiros” (P[ADILHA]., 1847, 13). Os sofismas são descritos como ocos, aparentes, revestidos de falsas cores, cheios de frases eloquentes, tendo adornos fantásticos e máscaras enganosas. Pela descrição, rapidamente se vê



que está em causa um sucedâneo do falso médico de Rodrigo de Castro, do advogado palavroso de Silva Araújo ou do mau pregador de Vieira, de Cenáculo e de Verney. Para mostrar a perigosidade letal desses sofismas, o autor compara-os à cicuta entre as plantas. Curiosamente, a ênfase do autor não é colocada na questão política, mas nos problemas filosóficos mais substantivos, como a imortalidade da alma (lição II) ou as provas da sua existência, deduzidas da natureza humana (lição IV). Encontra-se, em muitos outros autores da época, esta conexão entre problemas filosóficos fundamentais e felicidade pessoal, ou entre aqueles e os hipotéticos danos causados por eles a um modelo conservador de sociedade. A sua denúncia, muitas vezes inflamada, dos sofismas dos filósofos modernos não deve ser interpretada apenas como ataque aos autores visados, mas também como alerta contra possíveis perigos pessoais e sociais. O professor nortenho P.^o Manuel da Conceição e Barros mostra esta conexão nos seus *Elementos de Metafísica*, de 1854, quando adverte que fala “da verdadeira Filosofia [...] e não da Sofística e Quimérica, que, longe de aperfeiçoar a razão, antes a corrompe, e por conseguinte é contrária à nossa felicidade” (BARROS, 1854, 59). O professor bracarense Manuel Pinheiro d’Almeida e Azevedo, com quem o P.^o Conceição e Barros manteve uma polémica em relação à qual Inocêncio escreveu que “fora de desejar não existisse” (VI, 86), dedicou uma atenção continuada aos sofismas nos seus manuais para o ensino liceal. Nas *Noções Elementares de Psicologia e Ideologia*, o professor de ideologia aparta o sofisma do paralogismo, definindo este último como um sofisma que “se funda na ignorância e boa-fé do sujeito que o emprega” (AZEVEDO, 1843, 93). Depois de analisar casos concretos de sofismas, Pinheiro d’Almeida

e Azevedo propõe regras gerais para se evitar ser convencido pelos sofismas dos outros: a prevenção contra a obscuridade dos termos, observar escrupulosamente as regras do raciocínio e chamar a exame o conteúdo das premissas, sempre que pareçam viciosas ou incertas. Nas edições seguintes do manual, com novo título e significativamente aumentado, o capítulo dedicado a sofismas e paralogismos é mais desenvolvido. O professor bracarense acreditava que é possível dominar suficientemente bem as regras da lógica, controlar as paixões que possam toldar o pensamento e defender com empenho a verdade; este conjunto é um “preservativo seguro contra todos os mencionados sofismas e paralogismos”, só desculpando os que cometem essas faltas quando as causas do erro são inevitáveis (*Id.*, 1872, 147). Apesar de ter estudado sistematicamente a questão da argumentação sofisticada, o professor Pinheiro d’Almeida não se apercebe de como, ao considerar como sinais patológicos as teorias filosóficas de outros autores, está ele próprio a sofismar: “a existência de Deus, a espiritualidade e a imortalidade da alma, e a necessidade da religião, que, sendo verdades certíssimas em si, têm sido [...] atacadas por um pequeno número de homens, ou alucinados ou perversos” (*Id.*, 1843, 62). Interpretando estas alegadas verdades, que nada têm de evidente, pelos seus próprios critérios, a dúvida reside apenas em saber se houve erro inevitável ou não, ou, dizendo-o de outro modo, se a vontade teve algum papel na expressão dessas críticas. Joaquim Alves de Sousa, professor em Coimbra, oferece uma tipologia de sofismas e paralogismos com uma orientação muito próxima da de Pinheiro d’Almeida e Azevedo. O seu *Curso de Filosofia Elementar* conclui a exposição deste tema afirmando que os paralogismos podem ter alguma desculpa, mas os



sofismas nunca se devem empregar, devendo “ser sempre rebatidos por quem se preze de amar a verdade” (SOUSA, 1873, 299). Perspetiva diferente teve o médico Manuel Bento de Sousa, que, em *O Doutor Minerva*, faz uma crítica demolidora ao papel da lógica no ensino. Para o clínico com estima pela escrita, a lógica, como arte de bem pensar, é uma ilusão, e o esforço para alcançar esse fim é um trabalho perdido. Do seu ponto de vista, “nunca a lógica levará a pensar direito quem nasceu para pensar torto, nem quem bem dotado é para pensar bem virá pela *arte* a pensar melhor” (SOUSA, 1894, XXVI). Em consequência, denuncia a inutilidade do ensino liceal da filosofia, da moral, da metafísica e da psicologia. Na sua obra humorística *A Parvónia*, publicada sob pseudónimo, esta denúncia foi generalizada a toda a produção científica das academias portuguesas. O médico portuense considerava essa ciência como mera vaidade, não tendo grande sentido. A ciência humana “todos os dias vai renovando as doutrinas efémeras de que se compõe, substituindo cada hipótese, que se faz velha, por um novo erro” (PINTO, 2007, 153). Deste ponto de vista, a identificação de sofismas é um entretenimento inconsequente, porque mesmo a ciência considerada mais certa está condenada ao erro e à efemeridade.

Os sistematizadores setecentistas e oitocentistas da lógica e da retórica tiveram um papel pioneiro. A recolha de falácias, erros lógicos e paradoxos é uma atividade das ciências da lógica, da lógica informal, do pensamento crítico, da teoria da argumentação, da psicologia do pensamento, entre outras, que permanece em aberto. No seu tempo, Verney considerava que a recolha inicial dos sofismas teria sido feita de modo casual, tendo alguém descoberto um erro de pensamento, e mais alguém descoberto outro, até que Aris-

tóteles faria a primeira sistematização do assunto. Para além das recolhas dos teóricos da argumentação correta e falaciosa, é necessário complementar esses trabalhos fundamentais com estudos da pragmática da utilização dos sofismas em contextos científicos, educativos, forenses, mediáticos e políticos. É nestes contextos que todo o alcance dos sofismas se revela, bem como no âmbito da voz da consciência íntima, em que cada um conta a si próprio a narrativa que o convence de alguma coisa. As grandes polémicas portuguesas são atravessadas por acusações de práticas sofisticas. Como muitas delas ocorreram em publicações periódicas por estudar, ainda há um campo muito rico a explorar sobre o sofismo e o antissofismo portugueses. A que opôs, no final do séc. XIX, o alienista Miguel Bombarda ao P.^o Manuel Fernandes de Santana, *e.g.*, é rica em denúncias de erros de argumentação perpetrados por uma educação cristã. Bombarda mimoseia o seu opositor com acusações impressionistas: entre ser executante de “franca logomaquia”, “subtilezas e argúcias escolásticas”, “palhaçadas filosóficas” e ser “falsificador de textos e falsificador até ao termo da calúnia mortal”, muito haveria que inventariar, não esquecendo o considerar-se como patologia psiquiátrica a opinião diferente dos outros. O diretor de Rilhafoles contribuiu para a história da lista das doenças mentais com a fantástica patologia da “loucura jesuítica” (BOMBARDA, 1900, 46, 95, 187). Muitos outros exemplos de polémicas intelectuais que marcaram a história da cultura portuguesa neste aspeto poderiam ser dados. Impõe-se, contudo, uma pergunta sobre o seu significado. A procura continuada de métodos que possam evitar os vícios do pensamento não tem apenas o significado filosófico que a lógica procurou fixar: evitar os erros de argumentação de modo



a alcançar a verdade. Há séculos que se recolhem sistematicamente os sofismas e que as universidades dão cursos sobre as ciências do pensamento correto. Tantos séculos de esforço são, aparentemente, inúteis ou quixotescos, porque cada época criará os seus próprios sofismas, olvidada de tentativas passadas de os evitar. Essa procura aponta para uma dimensão profunda da alma humana, porque revela a saudade de um mundo (futuro ou passado, pouco importa) em que já não existam inteligências a utilizar sofismas ou com necessidade de se acautelarem deles, um mundo de pensamento santo.

Bibliog.: impressa: ARAÚJO, Jerónimo da Silva de, “O perfeito advogado”, *Boletim do Ministério da Justiça*, 1969, sep.; *Arte de Furtar, Espelho de Enganos, Theatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reynos de Portugal*, Amsterdam, Officina de Martinho de Schagen, 1744; AZEVEDO, Manuel Pinheiro d’Almeida e, *Noções Elementares de Psychologia e Ideologia, com Um Breve Tratado dos Temperamentos, dos Sentidos e dos Sophismas, Servindo de Correção e Ampliação ao Compêndio de Lógica d’A. Genuense*, Braga, Tip. Bracarense, 1843; *Id.*, *Compendio de Philosophia Racional e Moral e Principios de Direito Natural, Contendo Um Curso Elementar Completo e methodicamente Coordenado das Disciplinas Que Fazem o Objecto da Respectiva Cadeira nos Lyceus Nacionaes e Estabelecimentos Analogos de Instrução, constantemente Elucidado com Notas Explicativas do Texto*, 3.^a ed., Porto, Typographia Pereira da Silva, 1872; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900; BARROS, Manuel da Conceição e, *Elementos de Metaphysica*, Braga, Typographia Lusitana, 1854; CASTRO, Rodrigo de, *O Médico Político, ou Tratado sobre os Deveres Médico-Políticos*, Lisboa, Colibri, 2011; CENÁCULO, Manuel do, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776; CURADO, Ana Lúcia, “Carta de Verney ao marquês de Valença”, in

MACHADO, Fernando Augusto *et al.* (orgs.), *Caminhos de Cultura em Portugal. Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Ribeirão, Húmus, 2009, pp. 23-42; DUESO, José Solana, *Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Alianza, 2013; FARIA, Abbé, *De la Cause du Sommeil Lucide ou Étude de la Nature de l’Homme (1819)*, Paris, L’Harmattan, 2005; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão contra o Filosofismo do Século XIX*, Lisboa, Impressão Régia, 1811; *Id.*, *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, Impressão Régia, 1815; P[ADILHA], J. J. C. B. D., *O Triumpho da Verdade contra o Sophisma ou Lições Moraes e Philosophicas ao alcance da Mocidade*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1847; PINTO, Marcos (pseud.), *A Parvónia. Recordações de Viagem*, Lisboa, Frenesi, 2007; RESENDE, Garcia de, *Antologia do Cancioneiro Geral*, Lisboa, Verbo, 2006; RODRIGUES, José Maria, e VIEIRA, Afonso Lopes (ed. crítica), *Lírica de Camões*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1932; SOUSA, Joaquim Alves de, *Curso de Philosophia Elementar para Uso das Escolas Compreendendo Psychologia, Logica, Metaphysica, Moral e Direito Natural*, 2.^a ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1873; SOUSA, Manuel Bento de, *O Doutor Minerva (Crítica do Ensino em Portugal)*, Lisboa, M. Gomes, 1894; SPRAGUE, Rosamond Kent (org.), *The Older Sophists*, Indianapolis, Hackett, 2001; UNTERSTEINER, Mario, *Les Sophistes*, 2 vols., Paris, Vrin, 1993; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, ed. lit. António Salgado Júnior, vols. II-III, Lisboa, Sá da Costa, 1950; *Id.*, *Lógica*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; VIEIRA, Domingos, *Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portuguesa*, 5 vols., Porto, Editores E. Chardron e Bartolomeu H. de Moraes, 1871-74; ZURARA, Gomes Eanes de, *Crónica da Tomada de Ceuta por el-Rei D. João I*, ed. lit. Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1915; **digital:** CARVALHO, Mário Santiago de (introd.), *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*, Coimbra, Linguagem, Interpretação e Filosofia, 2010: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1 (acedido a 18 dez. 2016).



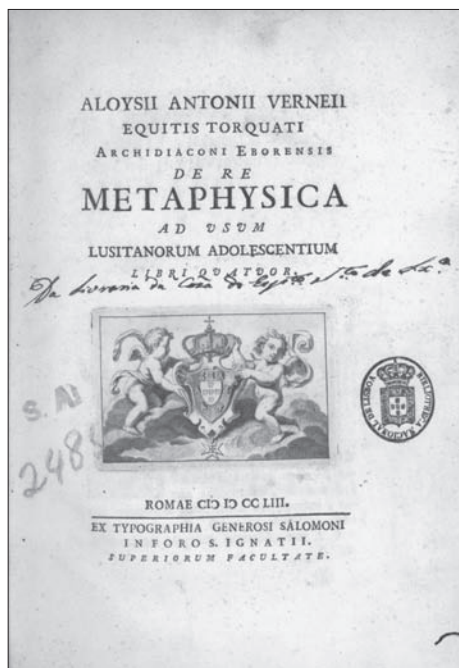
Anti-solipsismo

O solipsismo é a tese filosófica que defende que só existe o eu e as suas representações, não tendo estas correlação alguma com entidades ou objetos que possam ter uma existência autónoma fora do sujeito. Esta tese é importante nos debates filosóficos na área da metafísica, da teoria do conhecimento e da filosofia da mente. Muitos outros problemas filosóficos estão relacionados com o solipsismo, nomeadamente o problema das outras mentes, o problema da referência, a questão da evidência, o problema da causalidade mental, o problema da comunicação entre indivíduos, e o problema dos conteúdos da experiência consciente. Os movimentos contra o solipsismo procuraram tornar ostensivas as suas fragilidades teóricas, se bem que nunca conseguissem abalar a experiência fundamental daquele que nele crê, a experiência da natureza fundamentalmente irreal ou onírica da vida humana.

O DEBATE FILOSÓFICO

A crítica mais sistemática do pensamento português contra a versão filosófica do solipsismo foi desenvolvida por Luís António Verney, no seu *De Re Metaphysica*, de 1765. Verney revê sistematicamente os argumentos de Malebranche, de Bayle e de Berkeley. Estes autores lançaram a dúvida sobre a existência autónoma de corpos fora do campo da perceção. Malebranche, *e.g.*, fundamenta a dúvida recorrendo a testemunhos de pessoas que, estando de boa saúde e acordadas, afirmam ter ouvido vozes, visto coisas estranhas e

ter sido tocadas; além disso, todos os seres humanos sonham com assuntos que parecem ter existência própria. A sensação de realidade e a impressão de evidência que acompanham estas experiências são comuns a todas as pessoas. Se a experiência normal de uma pessoa parece real e evidente, não há meio de distinguir as experiências que têm correlato em objetos exteriores das experiências imaginativas ou alucinatórias que não têm correlato na realidade. Dividindo as propriedades dos corpos em primárias (extensão, solidez e outras semelhantes) e secundárias (cor, sabor e outras semelhantes), Malebranche repara que os seres humanos se enganam frequentemente a respeito destas propriedades. Como os corpos não produzem nos seres que os percebem nenhum outro tipo de experiências, segue-se que não se pode ter a certeza absoluta da existência autónoma de qualquer coisa fora do que é percebido. Esta dúvida é reforçada com a impossibilidade de garantir que a causa das sensações seja de facto um corpo; poderá, ser, *e.g.*, um espírito maligno. A reforçar estes argumentos existe ainda a dificuldade representada pelas outras mentes, *i.e.*, a impossibilidade de provar que o que as outras pessoas e os outros povos afirmam é o mesmo que a nossa pessoa e as pessoas do nosso povo estão a afirmar. Verney revê pacientemente estes argumentos, mostrando que são apenas jogos de palavras e de ideias sem grande sentido. Assim, acusa Malebranche de menosprezar a espécie humana e de ir contra a evidência e o senso comum, afirmando, em registo pessoal: “nunca vi nenhum dos que pretendem ser considerados verdadeiros céticos que se abstivesse de alguma atividade por duvidar se existe, se tem um corpo e se existem outras pessoas. [...] Portanto, eles demonstram pelo seu procedimento não parecerem possuir nenhum valor e não



Folha de rosto de *De Re Metaphysica* (1753), de Luís António Verney.

produzirem nenhuma eficácia os seus argumentos, dado não os impedirem de aceitar o que é evidente e de agir como as outras pessoas” (VERNEY, 2008, 138). Há ainda a dificuldade de se considerar que todo o género humano está a delirar, e apenas os céticos compreendem o drama da condição humana. Verney recusa a pertinência deste alargamento do problema, porque é improvável que “tantas pessoas de diferentes idades e costumes e vivendo em épocas e regiões distintas se persuadam totalmente de factos incompatíveis com o que na realidade acontece” (*Id., Ibid.*, 142).

Pierre Bayle também avançou com argumentos em defesa de um idealismo extremo. Para este filósofo, a lei geral do mundo é a da parcimónia, porque “a natureza nada faz inutilmente” (*Id., Ibid.*, 144); sendo assim, o que se pode fazer com recurso a poucos meios é preferí-

vel ao que exige muitos recursos. Deste modo, as impressões alegadamente originadas por corpos exteriores poderiam ter sido originadas por Deus. Segue-se que a totalidade do mundo poderia ser uma ilusão gerada por um poder superior aos seres humanos. Verney litiga com mestria. Tomando para si mesmo o argumento da parcimónia, afirma que os sentidos humanos revelam uma minúcia e uma ordem admiráveis, que só podem ser explicadas se se presumir que através deles se procura obter uma finalidade. Caso contrário, a complexidade da estrutura sensorial humana violaria a parcimónia da natureza. Este grande investimento orgânico não teria sido necessário. Deste modo, a convicção de Bayle de que “a natureza nada faz inutilmente” obriga a que a manifesta complexidade da estrutura sensorial humana tenha sido organizada com o fim de “obter as ideias dos corpos, pelo que a criação dos sentidos externos demonstra com clareza a existência dos corpos” (*Id., Ibid.*).

Berkeley é o filósofo idealista mais criticado por Verney. Para o filósofo português, “se tem algum valor o modo de argumentar de Berkeley, ele vale sobretudo por dar ensejo a inferir conclusões frívolas que, se fossem expostas, serviriam para fazer troça de todas as pessoas” (*Id., Ibid.*, 154). É neste tom que os diversos argumentos do bispo irlandês são revistos, nomeadamente o que defende que as impressões dos sentidos não são suficientes para provar a existência de corpos exteriores e o que mostra que os estados oníricos e delirantes apresentam ao espírito ideias que não têm correspondência com objetos exteriores. Apesar de Verney argumentar com minúcia contra Berkeley, a sua crítica caracteriza-se por um desalento. Em última análise, os proponentes destes argumentos falaciosos, como Verney os considera, só poderão



ser chamados à razão através de métodos pouco racionais. Assim, Verney afirma que só é “possível refutar Berkeley e outros disputadores do mesmo género torturando-os à fome e à sede durante três dias, fechados num cubículo”. Quando esses sofistas, que querem demonstrar as teorias mais implausíveis, implorassem por alimentos e por bebida, diz Verney, poder-se-ia responder-lhes “muito candidamente não existirem comida nem bebida, nem nenhuma pessoa exterior às suas mentes que pudesse vir socorrê-los”. A conclusão previsível deste argumento baculino é a de que “pelo tormento físico refutá-los-íamos com maior facilidade do que se recorrêssemos a muitos argumentos” (*Id., Ibid.*, 172).

Apesar da crítica sistemática que é feita aos principais proponentes do idealismo, e da defesa de um realismo fundamentado na existência de Deus, Verney tem considerações que se aproximam de um solipsismo muito moderado. A convicção de que o poder das faculdades humanas está seriamente limitado faz com que Verney considere implausível o conhecimento último dos objetos do mundo. No seu livro *Logica*, afirma que “a nossa mente está circunscrita a estreitos limites, não discernindo com clareza as causas das coisas, mesmo daquelas que são familiares. Quem conhece de facto a natureza do seu espírito? E a máquina do corpo humano?” (*Id.*, 2010, 361 e 363). Num mundo em que “os seres humanos [...] ignoram coisas quase em número infinito” (*Id., Ibid.*, 375), e em que o ser humano “entende de modo tão obscuro que dificilmente pode acreditar-se” (*Id., Ibid.*, 403), é muito forte a dúvida sobre se as representações que os seres humanos têm do mundo e de si mesmos serão, em última análise, relevantes e verdadeiras. Como se esperaria, um pensador comprometido com a reforma educativa

do povo português, e cujo conservadorismo advogava a reforma da Inquisição mas não a sua abolição total, não poderia desenvolver esta suspeita marginal sobre as consequências das limitações cognitivas dos seres humanos. A consequência óbvia seria a de que os discursos dos seres humanos sobre a ordem geral das coisas dizem mais sobre eles próprios do que sobre as coisas. A racionalidade humana enferma do defeito original de tentar interpretar uma realidade que ela própria não criou e de ter uma lógica interna que também não foi ela a produzir. Está, pois, duplamente limitada. Deste ponto de vista, infelizmente não explorado por Verney, a cultura humana está condenada a mendigar o conhecimento do mundo e a promover os seus próprios interesses. Há, pois, alguma razão para se continuar a ter estima por um solipsismo moderado.

O solipsismo não teve vida feliz no pensamento português, acompanhando o diminuto interesse pelo memorialismo ou pela narrativa autobiográfica nas letras portuguesas. Existem, contudo, movimentos de ideias que expressam a dúvida sobre a possibilidade epistémica de se conhecer algo de interessante e de verdadeiro sobre o mundo, bem como sobre a possibilidade ética de a vida humana ser mais do que um entretenimento inconsequente e sem sentido último. A literatura sapiencial portuguesa que foi influenciada pelo *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdão, desenvolveu de modo sistemático esta dúvida, defendendo que a vida humana mais não é do que uma loucura controlada, um gozo carnavalesco, uma passagem rápida pela terra homérica dos lotófagos ou uma coleção vasta de sonhos e ilusões. Destaca-se a obra do humanista aveirense Aires Barbosa, com o seu manifesto *Contra a Loucura*, de 1536; o *Sermam Funebre para*



as *Exequias dos Trinta Dias, do Insigne, Eminente, e Pio Hahan e Doutor R. David Netto*, de 1724, e a epopeia *As Viriadas*, do médico Isaac de Sequeira Samuda, deixada incompleta à data da sua morte em 1729, de que o canto v é um manifesto eloquente da vida humana como ilusão total; o *Anti-Maquiavelismo, ou Nova Ciência, e Arte, para Cada Um dos Homens Possa Escapar os Detrimentos da Sociedade*, de João Pedro do Vale, de 1760, que defende que a melhor forma de alguém ser bem sucedido é a de fingir que é louco; a obra vasta do folhetinista José Daniel Rodrigues da Costa, nomeadamente o *Barco da Carreira dos Tolos*, de 1803, e *Hospital do Mundo*, de 1805; e o *Da Loucura e das Manias em Portugal*, do novelista Júlio César Machado, de 1871.

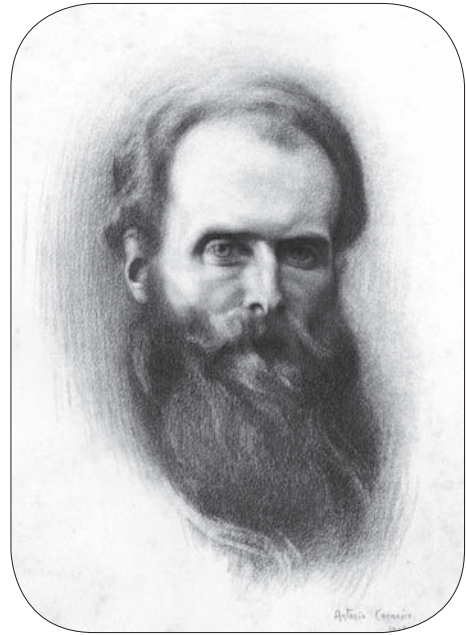
O séc. XIX não esqueceu a questão do solipsismo. A abrir o século, por altura das invasões francesas, José António de Sá, na obra *Defesa dos Direitos Naturais e Reais da Monarquia Portuguesa*, irmanava o solipsismo ao ateísmo prático de Napoleão, “a verdadeira causa dos infames e inauditos procedimentos do Tirano de França e de seus Sequazes” (SÁ, 1810, 72). Na segunda edição da sua obra, de 1816, caracteriza o sistema político napoleónico como um solipsismo absoluto (*Id.*, 1816, 289). Por essa mesma época, José Agostinho de Macedo descreve uma humanidade voltada sobre as suas próprias paixões e interesses, ignorante da sua natureza última e da ordem do mundo. Algumas das suas *Cartas Filosóficas a Ático*, de 1815, são especialmente cáusticas. Denunciando a impotência do pensamento racional, afirma que “a reflexão não contribui para a felicidade natural! Não só não contribui, mas antes a empece” (MACEDO, 1815, 93). O ponto alto da crítica corrosiva é atingido na carta XXVII, “Sobre os poucos conhecimentos do Homem”, em que, depois de descrever a ignorância absolu-

ta que o ser humano tem em relação a si próprio e ao mundo, conclui de modo memorável dizendo que “o maior Filósofo é um pedaço de asno” (*Id., Ibid.*, 320). Na carta XIX, “Sobre ser o Homem o objeto mais ignorado pelo mesmo Homem”, descreve-se uma vida humana totalmente solipsista, porque “o homem se adora a si mesmo quando consideramos no bem que ele a si mesmo sente” (*Id., Ibid.*, 252). Apesar de ter tido uma vida rica em polémicas com os seus contemporâneos, José Agostinho de Macedo associa a ideia de uma vida sábia ao afastamento em relação às coisas do mundo. Comparando a vida humana a um manuscrito totalmente incompreensível (*Id., Ibid.*, 248), a pequena felicidade possível reside no emprego dos sentidos e no entretenimento com questões eruditas. O seu imponente tratado de antropologia filosófica, *O Homem ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, de 1815, reitera, na tradição erasmiana, a denúncia da impotência da razão, considerando que “não há uma só opinião dos Filósofos que se não possa considerar uma verdadeira loucura” (*Id.*, 1815a, 5). Como se esperaria, José Agostinho de Macedo escreveu muitos dos seus textos sob a forma de solilóquios, reunidos nos quatro volumes do *Motim Literário*, de 1811.

Na segunda metade do séc. XIX, vários pensadores pronunciaram-se contra o solipsismo. O jurista Vicente Ferrer Neto Paiva considera que o solipsismo revela um cálculo económico deficiente. Do seu ponto de vista, o egoísta não deve pensar que, “trabalhando pela felicidade dos outros, prejudica os seus interesses [...]”. O próprio solipsismo, se calcular bem as suas conveniências, há de encontrar grande interesse na igualdade das obrigações para conosco e para com os outros, apesar de parecer totalmente desinteressado” (PAIVA, 1856, 230). José de Lacerda, por



seu lado, irmana o solipsismo aos alegados vícios da religião protestante, como a indiferença, a hesitação, o desleixamento e a incredulidade. Pensando no idealismo, uma versão extrema do solipsismo, Antero de Quental, em carta a António de Azevedo Castelo Branco, considera-o uma “estreita filosofia” que não concebe “senão uma medida exata para a verdade e para o bem e além desse limite inflexível via tudo miséria e erro” (QUENTAL, 1989, I, 96). Em carta a Jaime Batalha Reis, Antero apresenta o seu projeto filosófico como a recondução do idealismo “da região vaga por onde tem andado para um terreno [...] positivo” (*Id.*, *Ibid.*, II, 762). Este registo epistolar enriquece o que Antero publicou sobre o tema. Em *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, de 1886, esboça o plano de uma síntese entre a ciência e a especulação, um materialismo idealista. Em 1890, nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, voltaria a este projeto, designando-o de “espiritualismo idealista”, conciliado com “o tronco robusto do materialismo” (*Id.*, 1989a, 168). Em todas estas posições há uma crítica às versões mais extremadas de solipsismo e de idealismo. O diplomata e teósofo Visconde de Figanière enriqueceu este debate com reflexões que desenvolveu nos seus *Estudos Esotéricos: Submundo, Mundo, Supramundo*, de 1889. As personalidades solipsistas revelam um egoísmo que terá repercussões depois da morte do indivíduo. O apego que têm às coisas faz com que não consigam progredir na senda da purificação. Descrevendo um dos locais da sobrevida, Figanière afirma que “o maior empenho dessas almas miserandas é manterem comércio com o mundo que os absorve e que lhes fica tão vizinho” (FIGANIÈRE, 1889, 491). A personalidade totalmente destituída das limitações solipsistas é o “mahatma, um ente destituído de toda e qualquer



Antero de Quental (1842-1891).

espécie de egoísmo, obedecendo aos únicos ditames da sapiência” (*Id.*, *Ibid.*, 610).

Mesmo a começar o novo século, o médico Manuel Laranjeira, que se interessou amplamente pelo Nirvana budista, aparta o egoísmo do egotismo, nas páginas da revista portuense *A Arte*, caracterizando a personalidade egotista como “um ser em conflito com a sociedade, em luta com a espécie, porque obedece cegamente às suas forças orgânicas mal dirigidas” (LARANJEIRA, 1993, 272). A patologia do egotismo define-se como um “exagero da consciência do Eu, e a atrofia da consciência do Não-Eu” (*Id.*, *Ibid.*, 273). A categoria nosológica do egotismo, derivada da categoria da degeneração, não se aplicava, para Laranjeira, aos indivíduos solitários em luta justa contra a sociedade, como é o caso dos grandes criadores, que são habitualmente mal compreendidos pelos seus contemporâneos. O egotista, pelo contrário, “não pode tentar nada em prol da humanidade, porque



esta não existe para ele, está fora da sua esfera sensorial” (*Id., Ibid.*, 274). Também o filósofo Sampaio Bruno criticaria Berkeley, temendo que, se se atingisse o idealismo puro, se seguiria o niilismo integral (BRUNO, 1998, 19). Numa época de grande paixão pelo detalhe, pela história, e pela ciência aplicada à técnica, qualquer sugestão de idealismo seria fortemente criticada. Depois de condenar o “ódio pela realidade externa”, Sampaio Bruno conclui que esta metafísica é “sacrílega e ímpia” (*Id., Ibid.*, 23).

A receção do pensamento do círculo de Viena em Portugal deu origem a debates públicos sobre problemas filosóficos tradicionalmente reservados aos académicos. Nas suas crónicas intituladas “O pensamento positivo contemporâneo”, publicadas no jornal *O Diabo*, o médico e filósofo Abel Salazar equacionou o problema do dado, *i.e.*, do critério para diferenciar o exterior e o interior. Na crónica de 16 de janeiro de 1938, afirma que, “para discutir sobre o mundo exterior, é preciso saber distinguir entre exterior e interior; o que não pode ser atingido senão na medida em que o ‘dado’ é considerado como ‘conteúdo’ de consciência por um ou muitos indivíduos que o têm recebido” (SALAZAR, 2012, 183). Para Abel Salazar, a questão do dado à consciência é decisiva para o pensamento epistemológico do positivismo lógico, nomeadamente para se aquilatar o valor dos seus ataques à metafísica tradicional. De acordo com o autor, a equação do problema é a seguinte: “se apenas se admite o dado próprio a cada um, é então o solipsismo; se se admite a sua distribuição por muitos indivíduos, é o idealismo de Berkeley. O positivismo tornar-se-ia assim idêntico à antiga metafísica idealista” (*Id., Ibid.*). Este resumo sucinto dos dilemas metafísicos que enfrentavam os pensadores do círculo de Viena, nomeadamente

Schlick, mostra que a questão do solipsismo perdurou no seio do pensamento epistemológico mais avançado do séc. xx.

O pensamento português não foi insensível a estes debates epistemológicos do círculo de Viena. A crítica ao solipsismo atingiu o seu maior desenvolvimento em língua portuguesa na filosofia da psicologia de Edmundo Curvelo. O professor da Faculdade de Letras de Lisboa tinha o projeto filosófico de cartografar todas as estruturas mentais possíveis através da utilização de símbolos lógicos. Este projeto hercúleo levou-o a questionar-se sobre questões filosóficas muito complexas, como a da existência autónoma do mundo exterior e a da possibilidade de se aceder aos estados mentais de outras pessoas. Para Curvelo, a realidade fundamental não é o *cogito* cartesiano, o “eu penso”; do seu ponto de vista, o *cogito* é já uma construção de uma realidade anterior e mais fundamental, que só poderá ser descrita de modo impessoal, como um “pensa-se”. Na sua obra mais importante, os *Fundamentos Lógicos da Psicologia*, do final da Segunda Guerra Mundial, Curvelo faz ruir o que denomina “trincheira do solipsismo”, afirmando que a aparência de inexpugnabilidade do solipsismo deriva da “convicção de que o *eu penso*, de que o *meu pensamento*, é o dado imediato e único, e com isso *me* fica vedado falar do *teu pensamento*, do *tu pensas*, pois tudo quanto exprimir é sempre *pensamento meu*; inclusivamente, o *tu* só existe como *pensamento meu*”. O golpe decisivo ao solipsismo é dado logo de seguida, porque “o *eu* não é dado imediato e único, e a mesma operação que segrega o *eu* segrega o *tu*, desaparece a irredutibilidade metafísica, a irracionalidade, entre mim e qualquer mundo (domínio) distinto de mim” (CURVELO, 2013, 276). A essência do solipsismo deriva de uma aparente impossibilidade: a descrição que cada indi-



víduo faz da sua consciência não se pode aplicar à consciência de mais ninguém.

Esta questão acompanhou Curvelo desde o primeiro livro que publicou, a *Introdução à Lógica*, de 1943. Para descrever a impossibilidade total de existir uma tradução verdadeira, Curvelo representa dois indivíduos (*A* e *B*) que ouvem um determinado som (*a*), cada um deles ao seu modo. A impossibilidade de tradução deriva da incapacidade de se provar que o som que *A* e *B* ouvem é o mesmo. É inútil pedir a cada um dos indivíduos que descreva o som ou que o represente através de um sinal, porque não há forma de verificar se o que *A* traduz pelo sinal é o mesmo que *B* traduz pelo sinal (*Id., Ibid.*, 138-139). Os mesmos sinais poderão corresponder a sons radicalmente diferentes. Não apenas sons, evidentemente, mas qualquer conteúdo da consciência, como as cores. O indivíduo *A* poderá dizer que está a ver a cor vermelha; o indivíduo *B* poderá ter aprendido a representar a cor de laranja que vê através da palavra “vermelho”. Não há forma de se ter a certeza do que qualquer outra pessoa está a sentir. Curvelo enfrenta, como se vê, o momentoso problema filosófico do solipsismo.

Uma parte significativa da sua obra intelectual fulgurante foi uma tentativa de resposta ao problema de um universo constituído por seres conscientes que não conseguem saber com certeza o que os outros seres conscientes estão a sentir. A multidão é feita de seres solitários, e a comunicação que estabelecem entre si é um espetáculo triste de pessoas que se iludem com a crença de que poderão expressar aos outros o que estão a sentir, desconhecedoras que são do facto inelutável da impossibilidade de tradução. As vidas humanas são solipsistas, a menos que exista uma consciência universal da qual cada consciência individual é uma parte. Este solipsismo implica que a psi-

ciologia nunca poderá existir como ciência autónoma. Num resumo do problema, Curvelo afirma que, “se admitirmos como dado, para a estruturação da psicologia, a *descrição da consciência* [...] ou negamos, implicitamente, a possibilidade da psicologia, ou entramos na metafísica, o que é, da mesma maneira, negar a psicologia como ciência” (*Id., Ibid.*, 280). Um exemplo eloquente do modo como Curvelo tentou acabar com o solipsismo é a relação amorosa entre duas pessoas. O amor coloca muitas vezes os problemas terríveis do solipsismo e da tradução: será que o que ela está a sentir é o que eu estou a sentir? Quando ele me disse “amote”, queria dizer o mesmo que eu sinto, ou queria de facto dizer “empresta-me dinheiro”? Nos termos de uma das mais importantes obras de Curvelo, a *Fundamentação Epistemológica da Psicologia*, de 1951, “quando dois indivíduos se amam, por exemplo, eu digo que não há um amor (individual, próprio, fechado no indivíduo) de um lado, e outro amor (individual, próprio, fechado no indivíduo) do outro lado. Digo que os estados amorosos de ambos são subestruturas correlativas condicionadas por uma estrutura mais geral; a estrutura ‘estado amoroso’. Eu julgo, poeticamente, que cada um de nós é como uma nota numa sinfonia”. Num resumo preciso que se segue imediatamente a esta descrição da solidão dos amantes, conclui Curvelo que “o solipsismo e o individualismo psicológico são incompatíveis com esta maneira de ver” (*Id., Ibid.*, 1200).

Qual é, pois, o fator decisivo da desconstrução que Curvelo faz da aparente impossibilidade de se vencer a solidão de milhões de vidas solipsistas, que só conseguem falar de si mesmas e criar a ilusão de que comunicam com os outros, quando isso nunca poderá acontecer? Para Curvelo, ninguém tem um amor, ou



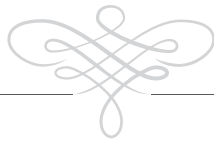
tem um significado na sua mente; antes do indivíduo, há uma teia de relações. O seu projeto filosófico contra o solipsismo é intelectualmente ambicioso e, num paradoxo aparente, de natureza idealista. Viu-se anteriormente, nas críticas de Verney a Malebranche, Bayle e Berkeley, que o idealismo é uma versão de solipsismo; Curvelo recusaria esta identificação, pois apresenta um projeto filosófico idealista contra o solipsismo. Do seu ponto de vista, primeiro há uma sinfonia a acontecer, e só depois acontece uma nota determinada. Dizendo de modo menos literário, os seres humanos são subestruturas de estruturas globais. Como é evidente, será necessário demonstrar como é que uma nota se pode apropriar do ponto de vista da sinfonia, ou uma consciência individual do ponto de vista da consciência universal. Ainda antes dessa demonstração, Curvelo pretende apenas demonstrar que o solipsismo deixou de ser pensável, deixou de poder ser equacionado. Resumindo as conclusões do seu ataque ao solipsismo, Curvelo afirma que “doutrinas metafísicas como o solipsismo ou problemas como o da comunicação entre consciências diversas [...] deixam de ser, já não digo aceitáveis, mas inteligíveis” (*Id., Ibid.*, 1199).

A questão do solipsismo não desapareceu do pensamento filosófico português. Manuel Curado propôs um estudo exaustivo da produção cultural e científica tal como ela se manifesta na atividade editorial ou em instituições como as universidades. Analisando, *e.g.*, os catálogos de cursos universitários do ponto de vista dos estudos de “coisas que são feitas pelos seres humanos” e dos estudos de “coisas que estão lá fora à espera de ser estudadas”, concluiu que “os seres humanos interessam-se sobretudo por si próprios; de modo residual e meramente simbólico, os seres humanos investigam a natureza

à sua volta e a obra de Deus” (CURADO, 2011, 27). A questão solipsista que este ponto de vista equaciona não depende de estados mentais; diferentemente, procura explicar que a atividade humana é um empreendimento solipsista em conflito contra a natureza e contra outros eventuais poderes que existam na ordem do mundo. Neste conflito multissecular, o solipsismo manifesta-se também nos panteões das diversas religiões, sendo a representação de entidades sobrenaturais modos de amplificação da realidade e das necessidades humanas. Para Manuel Curado, o solipsismo é o único modo de os seres humanos realizarem os seus interesses mais fundamentais. Como se vê, o debate filosófico em torno do solipsismo está longe de terminar.

O DEBATE LITERÁRIO

Utilizando uma expressão de Hernâni Cidade, é possível afirmar que as letras portuguesas tiveram desde sempre um “interesse pelo mundo interior” (CIDADE, 1939, 53). O lirismo é uma das manifestações mais elevadas do espírito português. O solipsismo é a tese filosófica que defende que a expressão lírica é mais vasta do que o género literário que é classificado habitualmente desse modo, porque, em última análise, tudo o que os seres humanos fazem literariamente é uma manifestação da sua subjetividade inalienável. Como é evidente, o problema filosófico não se confunde com a atividade literária. Contudo, alguns movimentos estéticos e de crítica literária conduziram a debates muito interessantes em torno do solipsismo na literatura (↗Antipsicologismo). Os dinamizadores de revista *Presença* defenderam, nos anos 20, a necessidade de o escritor mergulhar na sua vida interior mais profunda. No manifesto “Literatura viva”, de março de 1927, José Régio



defende uma arte que provenha “da parte mais virgem, mais verdadeira e mais íntima duma personalidade artística” (RÉGIO, 1927, 1). João Gaspar Simões, dando conta da importância de uma literatura que contribua para a descoberta da dimensão mais profunda da pessoa, equaciona o problema do valor universal de obras marcadas por uma agenda estética assinaladamente individualista: “Como se converterá, no entanto, em universal esta criação estritamente individual? Que espécie de osmose se realizará entre o individual e o universo, para que os seus rasgos subjetivíssimos alcancem uma eterna universalidade?” (SIMÕES, 1927, 1). Para Gaspar Simões, a universalidade da obra individual fundamenta-se precisamente “em que todos os homens a contemplarão e sofrerão o choque humaníssimo da sua vitalidade” (*Id., Ibid.*, 2). Deste ponto de vista, a boa notícia é a de que um trabalho artístico sobre a própria consciência do artista será reconhecido pelos outros seres humanos, que identificarão nesse trabalho traços da sua própria vida interior; a má notícia é a de que o artista só descobre o que já lá está e o que é comum a outros homens. Tanto uma quanto outra significam que nada de novo será proposto à humanidade. A possibilidade de reconhecimento pelos outros não significa que o solipsismo tenha sido vencido; significa apenas que se amplificou. O indivíduo fala apenas de si. Em relação aos tempos em que D. Duarte, príncipe de Avis e Rei de Portugal, descrevia a sua melancolia no *Leal Conselheiro*, no distante séc. xv, não parece ter havido um progresso significativo.

Em maio de 1939, surgiu uma polémica literária muito interessante sobre um aspeto da questão do solipsismo. Álvaro Cunhal criticou abertamente os escritores portugueses que, do seu ponto de vista, não se comprometiam com o tempo his-

tórico que se vivia nem com a necessária transformação da sociedade, e que, pelo contrário, se dedicavam a analisar os seus estados psíquicos e a escrever sobre eles. O livro *As Encruzilhadas de Deus*, de José Régio, foi a causa próxima da crítica. Cunhal, ao definir a “incómoda posição” deste escritor, destaca alguns versos do livro: “Vergo a cabeça sobre o peito/Concentro os olhos sobre o umbigo”, do poema “Mitologia”. Para Cunhal, este tipo de literatura é “uma expressão dolorosa da fuga, do cansaço, da renúncia, daqueles que não têm força e sensibilidade para permanecerem corajosamente onde se digladiam as multidões”. A pouco mais de três meses do início da Segunda Guerra Mundial, o jovem Cunhal dava sinal das tensões da época e exigia o empenhamento dos criadores artísticos no processo histórico. Para ele, “é inútil um talento que se limita a adorar o próprio umbigo” (CUNHAL, 1939, 286). Estava lançada a polémica do “umbilicalismo”. Cunhal respondia assim a uma das “cartas intemporais do nosso tempo”, em que Régio refletiu sobre a literatura brasileira contemporânea, marcada claramente pelo neorrealismo. Nesse texto publicado na revista *Seara Nova*, Régio defendia que “todo o chamado mundo exterior não é motivo de arte senão interiorizando-se no artista” (RÉGIO, 1939, 169). Procurando um símbolo para representar a essência do trabalho de criação literária, Régio avança com a árvore coberta de ninhos, simbolizando as forças contrárias das raízes históricas do artista e da aspiração a voar. Longe de recusar qualquer ligação do artista à sociedade e ao processo histórico, Régio reclamava apenas “uma imaginação psicológica pronta a animar todas as criações” (*Id.*, 1939, 204).

A resposta de Régio é dada em 10 pontos no mês seguinte, no artigo “Defino posições”. Elogiando as declarações de Cunhal, Régio começa por recusar que



a criação artística seja limitada por considerações meramente pragmáticas e por um exclusivismo que ataque a divisão do trabalho e a variedade das vocações. Afirmando sem ambiguidade que não é partidário da adoração do próprio umbigo, Régio acusa Cunhal de ter retirado alguns versos do contexto, e de não ver a natureza dialética do vasto poema, que culmina na “superação do homem particular, *todo envolado em caracol enfermo*, pelo Homem, alargando-se na intuição e no amor de Deus” (*Id.*, 1939a, 7). O argumento decisivo de Régio assenta na divisão do trabalho social e na importância de se respeitar as diferentes vocações que se realizam no trabalho intelectual ou artístico: “não admito que se pretenda impor nada a um trabalhador intelectual. Amo a liberdade do espírito criador, do espírito especulativo, do espírito crítico, do espírito científico” (*Id.*, *Ibid.*, 8). Em agosto, a poucos dias do início da Segunda Guerra Mundial, Cunhal volta ao assunto no artigo “Ainda na encruzilhada”. Recusando discutir a sinceridade dos envolvidos na polémica, reclama “discutir a justeza das posições sinceras” (CUNHAL, 1939a, 151). O debate centra-se na questão quase etérea de se apurar se a arte deve estar ou não isolada da vida. Cunhal rejeita uma arte isolada e escritores que não possam acompanhar a multidão. A atitude mística, muito apreciada por Régio, é entendida por Cunhal como um modo de realçar a vida solitária, a vida longe do terreiro e da praça pública.

O significado perene desta polémica merece ser ponderado. São muitos os aspetos datados da controvérsia: o momento histórico especialmente dramático que se vivia na Europa, a situação política portuguesa, os atritos normais entre programas estéticos. As posições em confronto distanciam-se menos uma da outra do que na altura pareceria. Tanto Régio quanto

Cunhal afirmam afinal estar contra o solipsismo da adoração do próprio umbigo. O primeiro afirma o seu amor pelos deserdados da terra, se bem que confesse que pouco tem feito por esses deserdados (RÉGIO, 1939a, 8). O segundo reclama uma ação solidária e a participação no esforço coletivo para melhorar a sorte dos mesmos. O primeiro defende a importância da observação psicológica, mas procura a sua superação numa intimidade já pouco humana, porque aberta a Deus. O segundo denuncia as limitações da análise psicológica para o conhecimento do Homem, afirmando a necessidade de se conhecer o meio e as condições de vida (CUNHAL, 1939a, 153). Como se vê, as posições de ambos complementam-se. Irmanados na crítica ao umbigo, não se aperceberam da dimensão mais profunda do problema em causa: tanto a abertura a Deus, de Régio, quanto a abertura à praça pública, de Cunhal, são coisas que se passam na mente das pessoas; pode acontecer que essas representações não tenham correlato. Deste ponto de vista, tais representações são um cinema interior inconsequente. Afinal, os conteúdos desse cinema não dependem de cada ser humano, porque, a correr na mente das pessoas, sempre existiu um filme que fala dos outros, do que se passa na praça pública e da busca da transcendência. O filme é monótono e tem uma estrutura relativamente estável desde os registos humanos mais antigos. Seria possível encontrar as posições de Régio e de Cunhal nos personagens dos poemas homéricos; os aedos Haliterses e Teoclímeno poderiam interpretar-se como expressando a tese do primeiro, enquanto Aquiles e Ulisses reclamariam a necessidade de estar “onde se digladiam as multidões”. Nada de novo, pois, sob o sol. Faltou a Régio e a Cunhal a dúvida filosófica acerca dos correlatos da representação. Afinal, como se pode ter a certeza de que os assuntos



que aparecem no fluxo de consciência apontam para qualquer coisa com existência autónoma fora da mente consciente? Além disto, escapou a ambos o enigma antropológico. Tanto Régio quanto Cunhal tentam transmitir a mensagem de que toda a arte tem o objetivo nobre de representar a dimensão mais profunda do ser humano. Alfredo Pereira Gomes, irmão do escritor neorrealista Soeiro Pereira Gomes, nas suas “Considerações à margem duma discussão”, resume este ponto afirmando que “arte tem de ser a *exata* estatura do Homem” (GOMES, 1939, 213).

O problema com os três referidos pontos de vista é o de se considerar o ser humano como espectador da sua própria realidade, como turista estrangeiro numa terra de riqueza inesgotável. Haveria uma consciência que assistiria ao espetáculo da parte mais importante de si mesma. A busca da autenticidade faz com que não seja apenas a realidade exterior que se distancia da consciência, mas também uma parte significativa da realidade humana. A questão é esta: ninguém sabe qual é a exata estatura do Homem. Cunhal, ao defender que a ênfase da obra artística deve ser colocada na ação histórica, acaba por afirmar que há uma essência que só se descobrirá desse modo. Régio, por seu lado, procurando a dimensão mais perene do humano, acaba também por afirmar que há uma essência a que só se acederá de um modo especial. O elemento comum é a solidão radical de uma consciência que tem de procurar e de realizar a sua própria natureza; deste ponto de vista, o debate sobre o umbigo é ele próprio um argumento forte em defesa do solipsismo. Seja a procura de Deus, seja a realização na história, seja a procura da exata estatura do Homem, uma consciência solitária sente que tem de agir; o drama da situação deriva de sentir algo que não se deu a si própria e

ter um horizonte de figuras (Deus, a história, o Homem) que bem poderão ser ilusões da sua mente profunda. Afinal, se não se deu a si própria a existência, se sente a urgência de agir como estranha, e se o que povoa o seu horizonte pode ser meramente decorativo, continuam fortes os elementos em favor do solipsismo. José Régio compreendeu, talvez como ninguém, no seu “Cântico negro”, o que está em causa: “Não, não vou por aí! Só vou por onde/Me levam meus próprios passos...” (RÉGIO, 2005, 47).

Bibliog.: BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello Editores, 1998; CIDADE, Hernâni, *Tendências do Lirismo Contemporâneo: Do “Oaristos” às “Encruzilhadas de Deus”*, 2.ª ed., Lisboa, Portugaláia, 1939; CUNHAL, Álvaro, “Numa encruzilhada dos homens (a propósito das *Cartas Intemporais* de José Régio publicadas na *Seara Nova* n.ºs 608 e 609)”, *Seara Nova*, n.º 615, 27 maio 1939, pp. 285-287; *Id.*, “Ainda na encruzilhada”, *Seara Nova*, n.º 626, 12 ago. 1939a, pp. 151-154; CURADO, Manuel, “Introdução”, in DUQUE, Eduardo *et al.* (coords.), *Deus na Universidade: o Que Pensam os Universitários Portugueses sobre Deus?*, Porto, Fronteira do Caos, 2011, pp. 9-33; CURVELO, Edmundo, *Obras Completas*, org. Manuel Curado e José António Alves, Lisboa, FCG, 2013; FIGANIÈRE, Visconde de, *Estudos Esotéricos: Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron/Casa Editora Lugan & Genelioux, 1889; GOMES, Alfredo Pereira, “Considerações à margem duma discussão”, *Seara Nova*, n.º 629, 2 set. 1939, pp. 212-213; LACERDA, José de, *Exame das Viagens do Doutor Livingstone*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867; LARANJEIRA, Manuel, “Psicologia do egotismo”, in LARANJEIRA, Manuel, *Obras de Manuel Laranjeira*, org. José Carlos Seabra Pereira, vol. II, Porto, ASA, 1993, pp. 272-275; MACEDO, José Agostinho de, *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, na Imprensa Régia, 1815; *Id.*, *O Homem, ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, Lisboa, na Imprensa Régia, 1815a; PAIVA, Vicente Ferrer Neto, *Curso de Direito Natural*, Coimbra,

Imprensa da Universidade, 1856; QUENTAL, Antero de, *Cartas*, org. Ana Maria Almeida Martins, 2 vols., Lisboa, Comunicação, 1989; *Id.*, *Filosofia*, org. Joel Serrão, Lisboa, Comunicação, 1989a; RÉGIO, José, “Literatura Viva”, *Presença*, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; *Id.*, “Cartas intemporais do nosso tempo XI: a um moço camarada, sobre qualquer influência do romance brasileiro na literatura portuguesa”, *Seara Nova*, n.º 608, 4 abr. 1939, pp. 151-153; n.º 609, 15 abr. 1939, pp. 167-169; n.º 611, 29 abr. 1939, pp. 203-205; *Id.*, “Defino posições”, *Seara Nova*, n.º 619, 24 jun. 1939a, pp. 5-8; *Id.*, “Página indiscreta (divagação mais ou menos pessoal sobre uma ‘blague’ do Sr. Álvaro Cunhal, uma citação do *Dom Casimiro*, uma opinião de José Bacelar, o anexam *preso por ter cão*, *preso por não ter* e outras miudezas que o leitor verá”, *Presença*, n.º 1, 2.ª sér., ano XII, nov. 1939b, pp. 59-61; *Id.*, *As Encruzilhadas de Deus*, 4.ª ed., Lisboa, Portugalia, 1960; *Id.*, *Poemas de Deus e do Diabo*, 2.ª ed., Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2005; SÁ, José António de, *Defesa dos Direitos Naturais e Reais da Monarquia Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Régia, 1810; 2.ª ed., 1816; SALAZAR, Abel, *O Pensamento Positivo Contemporâneo*, ed. António Zilhão, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012; SIMÕES, João Gaspar, “Individualismo e universalismo”, *Presença*, n.º 4, 8 maio 1927, pp. 1-2; n.º 5, 4 jun. 1927, pp. 4 e 8; VERNEY, Luís António, *Metafísica*, introd. e trad. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Andria Patrícia Seça, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008; *Id.*, *Lógica*, introd. e trad. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Filipa Medeiros, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

MANUEL CURADO

Antissovietismo

É difícil dissociar o antissovietismo de outros antis – comunismo, leninismo, bolchevismo. Podemos entendê-lo em dois sentidos, um mais restrito, relacionado com a crítica aos soviets, e outro mais lato, ligado ao sistema soviético instaurado depois da criação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). No primeiro caso, os soviets, *i.e.*, os conselhos de operários e soldados, têm a sua pré-história na Comuna de Paris de 1871, uma primeira experiência mais significativa durante a Revolução Russa de 1905, com os comités de greve nas fábricas, e manifestam-se depois nas Revoluções Alemã de 1918 e Húngara de 1919, ocorrendo também, pontualmente, em Itália. Sobre os conselhos operários escreveram Rosa Luxemburgo e Anton Pannekoek, entre outros. Mas foi durante a Revolução Russa de 1917 que esses conselhos (soviets) adquiriram uma dimensão que nunca alcançaram nas experiências anteriores e imediatamente posteriores, todas elas derrotadas.

Naquele ano, surge na Rússia um poder alternativo em relação às estruturas estatais existentes mesmo depois da queda da monarquia. Lenine potenciou e ampliou as estruturas revolucionárias que tinham surgido por inspiração dos bolcheviques, transformando-as num sistema que tinha como base os soviets de fábricas, nas cidades, ou de aldeias. Criaram-se depois níveis superiores, os soviets de distrito e de província. No topo estava o Congresso de Soviets de Operários, Soldados e Camponeses, órgão supremo e soberano, que elegia um Comité Executivo,



que, por seu turno, designava o governo do país, o Conselho dos Comissários do Povo. Era esta a fórmula sintetizada por Lenine com a frase: “Todo o poder aos soviets”. No entanto, depois do período da Guerra Civil, com a consolidação do poder soviético, era necessário estabilizar a situação. Em 1922, foi criada a URSS. A Constituição de 1924 instituiu o Congresso dos Sovietes da URSS como principal órgão, donde a identificação do termo “soviético” com o regime, considerado como sinónimo de “russo” e de “comunista”. Falar em antissovietismo era, portanto, falar de anticomunismo em geral, e de anticomunismo russo em particular.

Desde muito cedo, surgiram em Portugal publicações onde se pretendia atacar a experiência soviética, pondo em causa, *e.g.*, a capacidade de os trabalhadores e soldados administrarem a coisa pública. O *Diário de Notícias* escrevia, a 1 de dezembro de 1917, que “um simples soldado foi nomeado comandante das tropas da região de Moscovo, um alferes e um aspirante vice-comandantes, um aspirante intendente-geral, dois alferes inspetores de artilharia e engenharia”, e que os delegados russos às conversações de paz com a Alemanha compreendiam “um soldado e um marinheiro que apenas sabem ler”. Noutro artigo (15 jan. 1918), escrevia-se que “esses mujiques e soldados bêbados queimam bibliotecas, espatifam tudo. Assassina os professores primários, as parteras, os estudantes, porque são intelectuais, sabendo ler e escrever e podendo por isso enganar o pobre povo”.

Também surgiram livros com uma visão positiva sobre a realidade russa resultantes de viagens ali realizadas por Portugueses, como *A Rússia dos Sovietes* (1924), de Carlos Rates. César Porto, professor e diretor da Escola Oficina n.º 1, um dos entusiastas da escola nova em Portugal e dirigente da

Associação dos Professores de Portugal, foi convidado pela Confederação Pan-Russa dos Trabalhadores do Ensino para contactar com as instituições escolares russas. Dessa digressão fez um relato no livro *A Rússia, hoje e amanhã. Uma Excursão ao País dos Sovietes* (1929). Carlos Santos, que esteve na Rússia em agosto de 1926, escreveu uma série de crónicas para o *Jornal de Notícias*. Este professor do ensino secundário e crítico de arte publicou o livro *Como Eu Vi a Rússia* (1927), obra que teve um grande sucesso, com várias edições, e que constitui um olhar relativamente objetivo sobre a realidade soviética. O jornalista Herlânder Ribeiro viajou pela Rússia e publicou diversas crónicas no *Diário de Lisboa*, reunidas em 1927 no volume *Crónicas da Rússia Soviética*. Procurando ser objetivo, não esconde as críticas. Referindo-se ao comissário Tchitcherine, sublinha que “na Moscovo da igualdade, vivia em luxuosa casa e tinha seis secretários” (RIBEIRO, 1927). Ribeiro de Carvalho publicou, em 1932, o livro *O Que Era a Rússia antes dos Bolchevistas*, no qual, sem julgar o regime bolchevista, caracteriza a opressão czarista, concluindo que o povo espoliado “foi mais generoso do que os seus antigos carascos” (CARVALHO, 1932). A mesma editora deu à estampa, no ano seguinte, a obra *O Que É a Rússia com os Bolchevistas*, de Schlesinger, procurando fornecer informação precisa, incluindo legislação e o texto da Constituição: “algumas pessoas veem nos bolchevistas os salvadores da Humanidade e outros veem neles bandos de criminosos e de loucos” (SCHLESINGER, 1933, 7). Muito favorável foi também o livro de Henri Barbusse, *Rússia*, publicado em 1931 em Coimbra pelo Instituto de Estudos Livres, uma organização de estudantes republicanos contrários à ditadura. Os primeiros anos da experiência soviética foram também tema para o livro do alemão Artur Feiler, que emigrou, em 1933,

para os Estados Unidos da América. *A Experiência do Bolchevismo* (1932), cujo título original era *Das Experiment des Bolschewismus* (1929), foi traduzido por Osório de Oliveira, e pretendia ser “uma exposição absolutamente imparcial e objetiva do que se passa na URSS” (FEILER, 1932, 5). Com um intuito informativo, assinalamos o volume organizado pelo jornalista João Paulo Freire (Mário), a *Rússia Bolchevique* (1936), que, segundo o autor, “nem é contra a Rússia bolchevique, nem a favor da Rússia bolchevique” (FREIRE, 1936, 5).

Predominavam, no entanto, as obras de sinal contrário, entre as quais se destaca o livro de Guy Moinès, que escreveu uma reportagem para o semanário francês *Je Suis partout*, publicada depois em livro com o título *De Chepetovka à Vladivostock: Choses Vues*. A edição portuguesa é de 1936, com o título sugestivo de *O Inferno Vermelho. Coisas Vistas*. A capa apresenta uma caveira com a foice e o martelo, e o seu conteúdo não podia ser mais hostil à realidade soviética. O mesmo sucede com a obra de Émile Schreiber *Como Se Vive na Rússia dos Soviotes* (1933) – cujo título original é *Comment On Vit en U.R.S.S.* (1931) –, que mostra alguma compreensão pelas medidas tomadas naquele país: “é possível que um regime de força seja ainda hoje indispensável na Rússia, para a reorganização daquele enorme país de população tão diversa e tão pouco adiantada” (SCHREIBER, 1933, 298). No entanto, considera que tal seria incompreensível em França, por acarretar “a perda total de liberdade” (*Id.*, *Ibid.*). Aquele jornalista da revista *Vu* viajou pela Rússia acompanhado pela mulher, Denise Schreiber, e pelo médico Reymond Lebovici.

Henrique Baptista, autor de três volumes sobre a história do socialismo, dedicou à Rússia duas obras, ambas profundamente antissoviéticas. Na primeira, *Rússia Bolchevica* (1933), escrevia: “Se



Capa de *Comment On Vit en U.R.S.S.*, de Émile Schreiber (1888-1957).

temos que sucumbir à luta com esta nova barbárie que, vinda do Oriente, tenta invadir tudo, então sucumbamos, mas combatendo...” (BAPTISTA, 1933, 302). A segunda, *A Mentira Comunista* (1937), apela à luta contra a “peste comunista” (*Id.*, 1937, s.p.). Durante a Guerra Civil de Espanha, o antissovietismo intensificou-se, animado pelo regime salazarista e pelos sectores nacionalistas. Em 1937, a Editorial Império publicava o livro *A Espanha Vermelha contra Portugal*, no qual denunciava, no subtítulo, os *Portugueses-Traidores ao lado dos Sinistros Obreiros das Repúblicas Soviéticas da Ibéria*. A mesma editora deu à estampa, em 1936, duas publicações anticomunistas de A. Vieira, *O Meu Depoimento sobre o Comunismo e Moscovo por Um Antigo Funcionário do Komintern*. A coleção Gládio, de orientação nacionalista, publicava o livro de Bento



Coelho da Rocha, *URSS, do Marxismo de Lenine ao Totalitarismo de Estaline*. Muito significativo foi o livro *A Nova Rússia*, de Henri Massis, publicado em 1945, com duas edições nesse mesmo ano, em que terminava a Segunda Guerra Mundial e a URSS assumia um protagonismo nunca antes tido; a tradução era de Domingos Mascarenhas. Profundamente anticomunista e católico, Henri Massis, antigo militante da Action Française, colaborador próximo de Charles Maurras e apoiante do Governo do Mar. Pétain visitou Portugal em 1938, conhecendo Salazar, sobre quem escreveu o livro *Salazar Face a Face. Trois Dialogues Politiques* (1961). Ao longo do tempo, os conceitos de antissovietismo e de anticomunismo acabaram por se fundir num mesmo plano semântico.

Bibliog.: BAPTISTA, Henrique, *Rússia Bolchevista*, Porto, Figueirinhas, 1933; *Id.*, *A Mentira Comunista*, Porto, ed. do Autor, 1937; BARBUSSE, Henri, *Rússia*, Coimbra, Instituto de Estudos Livres, 1931; CARVALHO, Ribeiro de, *O Que Era a Rússia antes dos Bolchevistas*, Lisboa, Editorial República, 1932; FEILER, Artur, *A Experiência do Bolchevismo*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1932; FREIRE, João Paulo (Mário), *Rússia Bolchevique*, Lisboa, Guimarães, 1936; MASSIS, Henri, *A Nova Rússia*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1945; *Id.*, *Salazar Face a Face. Trois Dialogues Politiques*, Paris, La Palatine, 1961; PORTO, César, *A Rússia, hoje e amanhã. Uma Excursão ao País dos Sovietes*, Lisboa, Livraria Peninsular, 1929; RIBEIRO, Herlânder, *Crônicas da Rússia Soviética*, Lisboa, Gráfica Limitada, 1927; SANTOS, Carlos, *Como Eu Vi a Rússia*, Porto, Livraria Civilização, 1927; SCHLESINGER, Alfred Ludvic, *O Que É a Rússia com os Bolchevistas*, Lisboa, Editorial República, 1933; SCHREIBER, Émile, *Como Se Vive na Rússia dos Sovietes*, Porto, Figueirinhas, 1933; VIEIRA, A., *O Meu Depoimento sobre o Comunismo*, Lisboa, Editorial Império, 1936; *Id.*, *Moscovo por Um Antigo Funcionário do Komintern*, Lisboa, Editorial Império, 1936.

ANTÓNIO VENTURA

Antissufragismo

O sufragismo foi um movimento social iniciado em finais do séc. XIX com o objetivo de reivindicar o direito universal de voto, num contexto em que apenas os homens tinham o direito de manifestar as suas preferências em eleições. Reconhecer o direito ao voto, *lato sensu*, era uma causa assumida como válida e partilhada pela grande maioria das e dos intelectuais; o sufragismo torna-se uma questão fraturante quando é equacionada a absoluta universalidade do mesmo direito. Pensar numa definição para antissufragismo implica necessariamente chamar à colação os movimentos sociais que o enformam. Resulta, no entanto, óbvio que, em Portugal, esses mesmos movimentos estiveram marcados por fações, também elas refletindo convicções emanadas de grupos internacionais. Assim, o movimento antissufragista no nosso país reconhecia por válidos os argumentos difundidos além-fronteiras, sobretudo além-Mancha, como observou Isabel Lousada em “Vozes e ecos de sufragistas britânicas em Portugal”.

O antissufragismo surgiu em Portugal no âmbito do antifeminismo emergente na Primeira República, chamando a atenção para a manipulação a que estavam sujeitos grupos sociais como as mulheres e os analfabetos, especialmente à mercê dos interesses político-religiosos dominantes. Para compreender este antifeminismo, torna-se necessário objetivar as vozes mais expressivas do feminismo nascente no dealbar da Primeira República e as vozes de defesa dos direitos das mulheres subjacentes aos movimentos sociais



“Propaganda feminista por bilhete-postal”,
A Capital, 24 dez. 1910, p. 1.

que a protagonizam. É neste complexo contexto que se revelam também as vozes conservadoras antifeministas, nas quais convergem ainda antissufragistas de origens sociais muito diversas e diferentes idiossincrasias políticas. Na expressão de Maria Regina Silva, “a pouco e pouco desenha-se um movimento e uma corrente de tom nitidamente feminista que, embora elitista no tipo de mulheres que reúne, se reveste de um significado notável pelos esforços que congrega, pela ideologia que difunde, pela unidade visível de objetivos e aspirações que traduz, e pelas expressões e ações concretas que assume e realiza enquanto movimento organizado” (SILVA, 1983, 875). Este feminismo é influenciado pelo que se passa no resto da Europa e na América, que inspira em Portugal o movimento de emancipação da mulher no seio do qual emergem reações antifeministas. Refira-se que, em Inglaterra, a Women’s National Anti-Suffrage League esteve ativa durante 10 anos, de 1908 a 1918, representando porventura a mais importante organização neste domínio.

A resistência ao sufrágismo é um sinal de antifeminismo latente. São observáveis alguns matizes, nomeadamente a reação

a feminismos de feição anticlerical e laica, subjacentes à própria ideologia republicana. O antifeminismo de cariz religioso opõe-se ao movimento de emancipação feminina, que considera antinatural, e valoriza o papel tradicional das mulheres, muito particularmente na família, contra o feminismo que pretende a integração plena das mulheres na sociedade. A este propósito, lembramos a atitude pioneira de Ana de Castro Osório (1872-1935), presidente da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (LRMP), na análise que faz da condição das mulheres em 1905, de onde conclui ser premente um maior investimento na educação, alicerce para a afirmação feminina da mulher na sociedade.

Tanto feministas como antifeministas eram prudentes na defesa da atribuição do voto a cerca de metade da população, em virtude de reconhecerem as grandes limitações deste grupo social para o exercício desse direito. São as próprias defensoras do sufrágismo feminino, entre as quais as militantes da LRMP e da Associação de Propaganda Feminista (APF), que acabam por defender grandes restrições ao voto nas suas reivindicações. Assim, uma mulher como Carolina Beatriz Ângelo (1878-1911), a primeira mulher a votar em Portugal (fê-lo em 1911), apresentava propostas muito redutoras a este propósito, como nota João Esteves. Também Maria Veleda (1871-1955) reconhece a necessidade de distinguir a LRMP da APF, notando que fora esta a pedir o sufrágio feminino, o que não significava que a LRMP não trabalhasse por ele. Em carta dirigida ao diretor de *A Capital* a 28 de julho de 1911, Maria Veleda defende a Liga dos ataques que lhe haviam sido recentemente infligidos na Câmara dos Deputados, afirmando que o direito ao voto deveria traduzir, antes de mais, o empenho na educação progressiva da mulher; este episódio



corporiza o antifeminismo republicano de cariz marcadamente político, como assinalado por Natividade Monteiro. Na verdade, deu-se uma clivagem no seio da Liga, que expressava o confronto entre a posição advogada pelas sufragistas, as livre-pensadoras, e as sócias da LRMP, que, não sendo adversas ao sufrágio, pugnavam em primeiro lugar pela emancipação integral da mulher, considerando perigosa a sua eventual interferência na vida política do país enquanto não estivesse inteiramente liberta da tutela religiosa.

Imediatamente a seguir à proclamação da república (1910), a questão do sufrágio assume preponderância. A militância de Carolina Beatriz Ângelo pelo sufrágio universal é feita gradualmente e, por isso, os próprios ecos antissufragistas mostram uma das mais interessantes polémicas feministas e sociais. Subliminarmente, a ascensão ao poder de um grupo social não organizado e numeroso era visto como uma espécie de “assalto à tribuna”.

“O voto livre... das mulheres...”,
Os *Ridículos*, 1911.



O inquérito que *O Século* (4-19 abr. 1911) realizou, questionando “Deve conceder-se o direito de voto à mulher portuguesa?”, revelou traços eminentemente antissufragistas, apoiados por parte do universo a quem se dirigia, surpreendentemente até por mulheres, espelhando o conservadorismo da sociedade portuguesa coeva. A recusa em conceder-lhes o voto era justificada pela desorganização social que adviria uma vez deslocada a figura feminina do núcleo familiar para o social e político, aludindo-se, no limite, à sua perda de feminilidade.

Apesar dos seus rasgos antissufragistas, Carolina Beatriz Ângelo não desistiu da causa em prol do sufrágio feminino, alegando não ser legítimo recusar o voto às mulheres nos casos em que estas tivessem condições para o exercer. Aliás, a contenda entre feministas e sufragistas não se resolveu pacificamente, sendo possível acompanhar o seu tom discordante nas publicações, quer da APF, quer da LRMP. O que terá levado, em última análise, à saída de Adelaide Cabete (1867-1935), acusada de ser mais republicana do que feminista.

O aceso debate pelo sufrágio em Portugal atingiu o seu ponto culminante nas primeiras tentativas de elaboração dos cadernos eleitorais (1911) com base na recusa do voto a mulheres e indigentes, colocando-os praticamente em pé de igualdade. A sentença judicial que permitiu a Carolina Beatriz Ângelo votar era sustentada no facto de ela ser uma exceção, na medida em que cumpria os requisitos expressos na lei: era maior de idade, tinha uma profissão e, pelo facto de ter enviuvado meses antes, tornara-se chefe de família (apesar de ser mulher).

A Assembleia Nacional Constituinte viria a consagrar o direito de voto para as mulheres diplomadas com curso superior e as chefes de família que também



“O Parlamento do futuro”, in “O feminismo d’eles”, *A Madrugada*, 31 ago. 1913.

soubessem ler e escrever, tendo o tema do sufrágio sido discutido pela primeira vez em 14 de julho de 1911, e encarada a sua perigosidade, visto que se corria o risco de dar a possibilidade de escolha a pessoas “reacionárias”. Mesmo os que defendiam o voto da mulher, como o deputado Djame de Azevedo, acabam por ser pouco convincentes ao reconhecer que, para exercer o direito de voto, é necessário saber votar, ou seja, possuir um grau de instrução que permita decidir, e que as feministas mais reacionárias eram na sua grande maioria mulheres pouco instruídas. O que parecia estar em causa não era a legitimidade democrática do voto, ou seja, o valor do voto *per se*, mas as consequências sociais e políticas que provinham desse sufrágio. Do lado das mulheres, tanto feministas como antifeministas tinham dúvidas sobre as capacidades políticas das suas pares, daí hesitarem em propor a igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres.

O peso da história dificultava a rutura com os preconceitos e estereótipos que confinavam as mulheres aos papéis tradicionais. Apesar do anticlericalismo generalizado, a tradição ligada ao conservadorismo, também religioso, ganhava uma força impossível de ser alterada pela força de decretos. Teoria e prática excluía-se mutuamente e o próprio feminismo republicano é incoerente entre princípios exarados e prática vigente ou, por outras palavras, é muito ambicioso nos ideais e muito limitado nas práticas, favorecendo o antifeminismo e antissufragismo nascentes.

A propaganda republicana sobre a emancipação da mulher acentua a ideia da libertação dos preconceitos religiosos e das superstições; atentemos, nomeadamente, na promulgação da Lei da Separação do Estado das Igrejas e na criação do Grupo das Treze, ambos de 1911. Em suma, registem-se as disputas a favor e contra o sufrágio, em Portugal, que se desenrolaram durante muito mais anos. Contrariamente ao esperado, a lei promulgada em 1913 é mais limitativa do que aquela que permitira o voto a Carolina Beatriz Ângelo, nela se explicitando ser única e exclusivamente permitido aos cidadãos do sexo masculino exercer o direito de voto.

Registe-se a alteração legal que possibilitou às mulheres votar em pleno Estado Novo (1933), apesar do carácter restritivo – aplicava-se somente àquelas que possuísem curso superior, tivessem independência económica e/ou família a seu cargo. É neste quadro que se assiste à entrada para a Assembleia Constituinte de Maria Guardiola, Cândida Parreira e Domitila de Carvalho, fazendo jus aos receios latentes nos ideólogos da Primeira República, pois tratava-se de mulheres com posições políticas consideradas conservadoras.



Com a instauração do direito universal de voto, na sequência da Revolução de 25 de abril de 1974 e da instauração da Terceira República, o antissufragismo deixou de ter expressão em Portugal.

Bibliog.: BALTAZAR, Isabel, “Vozes anti-feministas na Primeira República. Ecos de oposição ao feminismo”, in CASTRO, Zília et al. (coords.), *Mulheres na 1.ª República: Percursos, Conquistas e Derrotas*, Lisboa, Colibri, 2011, pp. 47-78; ESTEVES, João, *As Origens do Sufragismo Português. A Primeira Organização Sufragista Portuguesa: a Associação de Propaganda Feminista (1911-18)*, Lisboa, Bizâncio, 1998; LOUSADA, Isabel, “Carolina: por entre os itinerários da memória e da ciência”, *Gaudium Scendi*, n.º 2, jul. 2012, pp. 108-117; *Id.*, “Vozes e ecos de sufragistas britânicas em Portugal”, *Gaudium Scendi*, n.º 8, jul. 2015, pp. 122-143; MONTEIRO, Natividade, *Maria Veleda: 1871-1955*, Lisboa, Comissão para a Igualdade dos Direitos das Mulheres, 2004; SILVA, Maria Regina Tavares da, “Feminismo em Portugal na voz de mulheres escritoras do início do século XX”, *Análise Social*, vol. XIX, n.ºs 77-79, 1983, pp. 875-907; SOUZA, Maria Reynolds, *A Concessão do Voto às Portuguesas: Breve Aparentamento*, Lisboa, Comissão para a Igualdade dos Direitos das Mulheres, 2006; VICENTE, Ana, “Antifeminismo: a resistência ao evidente”, in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (orgs.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 433-483.

ISABEL LOUSADA
ISABEL BALTAZAR



Antissurrealismo

Configurando-se o surrealismo como um movimento estético que advoga o reencantamento do real pelo recurso à imaginação criadora e ao culto vivificado da liberdade, em larga medida concretizados pela força alquímica da linguagem, o antissurrealismo representa, no fundo, o conjunto de práticas e movimentos estéticos contra os quais o surrealismo lutou ativamente, no seu esforço por concretizar uma dinâmica de profunda renovação do sistema semiótico literário. Historicamente, o surrealismo foi um complexo e polifacetado movimento de vanguarda, ativo em França, no período compreendido entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, que teve como vozes dominantes André Breton na literatura, Antonin Artaud no teatro, Luis Buñuel no cinema e Max Ernst, René Magritte e Salvador Dalí no campo das artes plásticas.

Em nome da imaginação, André Breton critica fortemente a atitude realista, denunciando a sua falta de espírito crítico e científico. Reduzindo tudo aquilo que pudesse configurar o desconhecido, o insólito e o misterioso a uma simples e elementar explicação, acreditando e fazendo crer que a realidade pode ser dada a ver linearmente e que esta percepção se traduz diretamente pela própria linguagem (cf. o célebre enunciado “La marquise sortit à cinq heures”), a atitude realista é, no dizer de Breton, o exemplo paradigmático daquilo que, em termos estéticos, deve ser ostensivamente rejeitado. A abordagem ingênua das relações linguagem-realidade, associada ao elevado grau de sedimentação e de



La Reproduction Interdite (1937),
de René Magritte.

cristalização a que tinham chegado as experiências semióticas tituladas por esta técnica, equiparáveis, em larga medida, àquelas que consubstanciavam o mero relato jornalístico, fazia com que a lei do menor esforço acabasse por se impor, originando uma profusão de romances cuja capacidade de geração de significativos efeitos perlocutivos era claramente posta em causa. Caracterizando os aspetos mais depreciáveis desta escrita – a saber, as suas marcas de verosimilhança, a psicologia das personagens e a organização da ação (no fundo, as três convenções maiores do romance) –, André Breton, nos textos que seriam compilados em *Manifestos do Surrealismo*, conclui, irreverentemente, que a única faculdade que, enquanto margem de exercício de uma liberdade semiótica, resta ao leitor é a de recusar o texto, na sua globalidade. Assim, o surrealismo busca criar uma realidade nova, através de uma transfiguração dos objetos pela perda do seu sentido usual, pela recusa do prosaico e do trivial.

Assumindo a reinvenção da poesia e entendendo-a como forma de ação fertiliza-

da pelo sonho e pela imaginação, André Breton recusa igualmente uma retórica associada à sintaxe, à rima ou à codificação estrita do sentir e pulsar poéticos. A imagem surrealista, desautomatizando intencionalmente as relações habituais entre os objetos, torna-se fonte de prazer e, simultaneamente, fonte de informação, apelando indiscutivelmente, pelo seu carácter de estranheza, de singularidade, mas também de possibilidade de elevada polissemia, a uma maior disponibilidade interpretativa por parte da instância recetora.

Sob a designação de antissurrealismo, podemos igualmente localizar a figura do criador individual, inspirado pela força das musas, que dedica o seu tempo a burilar os textos. Contrariando ativamente aquilo que possa configurar uma sedimentação das experiências semióticas, o surrealismo responde com o jogo, com a fruição, com a inovação e o labor criativos do sistema herdado, porquanto só concretizando uma autêntica atitude poética, *i.e.*, uma incessante e contínua reinvenção e revitalização da linguagem, é que o Homem poderá adquirir a consciência de que a perfeita liberdade não pressupõe um conhecimento da estrutura necessária do real e a sua adaptação a ela. Atente-se, neste sentido, na afirmação de Breton no prefácio à Exposição Internacional do Surrealismo na Checoslováquia: “EM ARTE, NENHUMA INSPIRAÇÃO, VENHA DE ONDE VIER!” (CESARINY, 1977, 371). Inspirados pela afirmação de Lautréamont de que “a poesia deve ser feita por todos, não por um” (DUCASSE, s.d., 291), os surrealistas concretizam diversas técnicas lúdicas de criação coletiva, como o *cadavre exquis*, os provérbios surrealistas, os diálogos automáticos, as colagens, o *l'un dans l'autre*, os inventários e as enumerações caóticas. Contestando a conceção da assinatura como marca diferencial, intrinsecamente identificadora



de uma determinada propriedade, com um valor supremo e insubstituível, este movimento estético assume a defesa de uma escrita autenticamente coletiva. De igual modo, são convocados materiais, técnicas e procedimentos até então protegidos do seu âmbito de intervenção enquanto arte: veja-se, *e.g.*, a cedência a “materiais brutos”, na aceção que Theodor Adorno dá a esta expressão (ADORNO, 1982, 288); a substituição do produto artístico pelo próprio processo da sua produção; e ainda a apologia, numa linha tipicamente dadaísta, do não conformismo, do escândalo, da inconveniência, do desrespeito, da derisão, da provocação e da blasfémia. A escrita automática constitui um dos procedimentos mais paródicos destas práticas de desintegração e de contestação. Efetivamente, à atitude ativa de observação e de perscrutação atenta da realidade, característica das técnicas do escritor realista, o surrealismo contrapõe a passividade absoluta e a quase letargia daquele que escreve obedecendo à técnica do automatismo verbal.

Assim, sob a designação de antissurrealismo incluem-se não apenas os movimentos estéticos que, de alguma forma, impuseram determinadas formas de estruturação do objeto artístico, codificando normativamente a experiência literária ou artística, mas também os procedimentos técnicos e retóricos que consubstanciaram esses movimentos estéticos.

Bibliog.: ADORNO, T., *Teoria Estética*, Lisboa, Edições 70, 1982; BRETON, A., *Manifestos do Surrealismo*, 4.^a ed., Lisboa, Salamandra, 1993; CESARINY, M. (org.), *Textos de Afirmação e Combate do Movimento Surrealista Mundial*, Lisboa, Perspectiva & Realidades, 1977; DUCASSE, I., *Oeuvres Complètes de Isidore Ducasse, Comte de Lautréamont*. Les Chants de Maldoror. *Poésies. Lettres*, Paris, Flammarion, s.d.

FERNANDO AZEVEDO

Antitabagismo

Segundo as estimativas da Organização Mundial de Saúde (OMS), morrem anualmente, em todo o mundo, cerca de 5.000.000 pessoas devido ao consumo de tabaco e cerca de 600.000 não fumadores devido à exposição ao fumo. Se nada for feito, os números globais poderão atingir os 8.000.000 na déc. de 2030. Na Europa, estes números correspondem a cerca de 1.600.000 mortes por ano, mais de 25 % do número global de mortes, apesar de a região possuir apenas 14 % da população mundial. As mortes atribuíveis ao tabaco correspondem assim a 16 % do total do número anual de mortes na Europa. Em Portugal, as estimativas da OMS referem que, em 2004, cerca de 1 em cada 10 mortes acima dos 30 anos foi causada pelo consumo de tabaco. Os últimos dados nacionais indicam que o consumo de tabaco foi responsável pela morte de cerca de 12.600 pessoas em 2005, 11,7 % do total de mortes nesse ano.

Enquanto isso, a indústria do tabaco, globalizada e com receitas superiores às de alguns países, continua a fazer esforços para influenciar e contrariar as iniciativas de saúde pública e as orientações legislativas, a fazer lóbi conjuntamente com parceiros comerciais e alguns atores sociais, e a procurar confundir a opinião pública e os meios de comunicação, pondo em causa as evidências científicas e as mensagens preventivas antitabágicas. Os Estados continuam a usufruir de receitas avultadas decorrentes dos impostos sobre o tabaco, permitindo alguma margem de manobra e benefícios à indústria, apesar de os danos sociais e de saúde causados

pelo tabaco serem superiores às receitas. A sociedade civil organizada luta pela sensibilização das autoridades e populações, e pela implementação de medidas de saúde pública que reduzam o consumo de tabaco e a exposição ao fumo. Os atuais movimentos tabagista e antitabagista possuem faces bem diferentes dos anteriores, que importa conhecer e analisar no longo prazo dos contextos cultural, social, económico e político.

DAS ORIGENS À DESCOBERTA E UTILIZAÇÃO DO TABACO NOS SÉCULOS XV E XVI

Não há registo histórico de que tenha existido hábito de consumo de tabaco no mundo antigo. Sabe-se, no entanto, que existia um tipo de tabaco, a *nicotiana africana*, conhecida por povos ancestrais do Médio Oriente e de África. A planta do tabaco, tal como a conhecemos atualmente, é originária das Américas, há cerca de 6000 anos. Foram identificadas duas espécies de plantas de tabaco de cultivo: a *nicotiana tabacum*, espécie utilizada pelos nativos na América Central e do Sul, e que resulta do cruzamento de duas espécies selvagens, e a *nicotiana rustica*, com maior concentração de nicotina e cultivada na América do Norte. Os primeiros dados indicativos de utilização nativa do tabaco remontam ao período de 100 a.C. O hábito de fumar evoluiu e espalhou-se pela América do Norte, entre os Astecas e outras tribos índias, a partir do seu uso pelos Maias nas cerimónias religiosas realizadas nas Antilhas, na América Central e no México. A planta do tabaco foi usada, desde então, de forma alargada pelos habitantes do continente americano, tendo sido disseminada pelo mundo, a partir do final do séc. xv, através das descobertas e do contacto regular dos europeus, sobretudo Portugueses e Espanhóis, com culturas nativas das Américas.



“Fumadores de começos do séc. xvii”.

No séc. xvi, alguma literatura botânica e médica promoveu a utilização de tabaco para a resolução de problemas de saúde. Em 1560, Jean Nicot de Villemain, embaixador francês em Portugal, escreveu sobre as propriedades medicinais do tabaco, recomendando o seu uso a Catarina de Médicis; a planta do tabaco foi, por isso, batizada com o seu nome: nicotiana. O tabaco não foi, no entanto, bem recebido pelos devotos do cristianismo, que, de início, o consideraram um mal que se apossava das pessoas.

SÉCULOS XVII E XVIII: DA DISSEMINAÇÃO AOS MONOPÓLIOS

No início do séc. xvii, tanto a planta como o seu uso já faziam parte do quotidiano, com diversos países a legalizar e taxar a importação, bem como a definir em que colónias se podia produzir tabaco, a desenvolver publicidade sobre o produto e a comercializá-lo. Aparecem, no entanto, os primeiros alertas sobre o facto de o fumo do tabaco poder provocar doenças respiratórias semelhantes às que afetavam os limpa-chaminés e de a interrupção do seu consumo poder provocar um estado depressivo e de apatia.

Houve outros países onde foram aplicadas políticas antitabagistas, como a proibição de plantio e de consumo na China (de 1610 até 1912) e na Rússia (de 1613 até 1689), envolvendo penas



severas, em que se destacam a pena de morte, imposta pelos turcos em 1633, o chicoteamento, o corte do nariz e o envio para a Sibéria, bem como a execução de reincidentes na Rússia e a decapitação de tabagistas na China.

Em Inglaterra, o Rei James I, talvez o primeiro antitabagista da história, escreveu, em 1604, um tratado contra o tabaco (*A Counterblaste to Tobacco*), onde censurava aqueles que se entregavam à imitação dos costumes dos índios da América do Norte, que qualificava de ímpios e selvagens. Numa tentativa de dificultar o seu uso, aumentou as taxas sobre o mesmo em cerca de 4000 %, mas recuou na decisão quando percebeu que os grandes fundos provenientes do comércio do tabaco se tinham reduzido substancialmente. Foi o primeiro exemplo da ligação estreita entre receitas dos Estados e o comércio do tabaco. Em 1614, apercebendo-se da dimensão do mercado de tabaco em Inglaterra, o mesmo Soberano determinou que a importação de tabaco seria um monopólio real, cuja concessão impunha o pagamento alfandegário de taxas anuais, tendo, em 1620, proibido o seu cultivo em território inglês, de forma a controlar melhor a fiscalização e o comércio existente através da importação.

No mesmo ano de 1614, em Espanha, o Rei Filipe III definiu que o entreposto comercial de todo o tabaco espanhol seria em Sevilha. Os colonos das Américas que não enviassem toda a produção excedentária para este entreposto corriam o risco de condenação à morte. Em 1629, Richelieu, em França, definiu impostos aduaneiros sobre a importação de tabaco para aquele país e, em 1674, seria a vez de Luís XIV estabelecer também um monopólio do tabaco. Em Portugal, no primeiro quartel do séc. XVII, a Coroa instituiu igualmente o monopólio do tabaco, após um período inicial de tributa-

ções. A este regime somou-se, em 1647, a proibição do cultivo na metrópole e a tributação centralizada nas alfândegas, com a consequente garantia da produtividade e capacidade de tributação efetiva ao exclusivo estatal. No final deste século, uma boa parte da receita pública do Estado português já era oriunda dos direitos do tabaco, que continuariam a crescer exponencialmente no século seguinte, sendo suplantados apenas pelos direitos aduaneiros. Estes impostos e os monopólios foram tão lucrativos ao longo do tempo que, em muitos países, perduraram até o séc. XX, como foi o caso de Portugal.

A partir do séc. XVIII, a par da implementação de medidas menos proibitivas por todo o mundo, assiste-se ao aumento do consumo do tabaco, bem como das fábricas do sector e ainda da produção e do comércio do produto. A produção destas fábricas correspondia ao tabaco picado de cachimbo ou tabaco enrolado em charutos. Apesar de ainda se utilizar uma tecnologia pouco avançada no tratamento das folhas do tabaco, são instituídos o controlo de qualidade e a legislação que regula a produção e o comércio do tabaco. Este início do processo de industrialização estender-se-ia da segunda metade do séc. XVIII até à última metade do séc. XIX. Em 1758, é construída a Fábrica Real de Sevilha. Em Portugal, as primeiras fábricas datam da segunda metade do séc. XVIII, numa época em que estava em vigor o monopólio estatal, sendo concessões ao comércio limitadas aos contratadores. Aproximadamente em 1788, em Portugal, havia duas manufaturas tabaqueiras, uma em Lisboa e outra no Porto.

A importância económica da produção e do comércio do tabaco na generalidade dos países ocidentais tornou-se uma realidade, e a dependência dos Estados desta fonte de rendimento cresceu rapidamente, influenciando mesmo as suas



iniciativas e ações, como já se referiu. Um bom exemplo disso foi a Guerra da Independência americana (1775-1783), a qual ficou conhecida também por Guerra do Tabaco, uma vez que o produto esteve na base do seu financiamento e do pagamento das dívidas no pós-guerra.

DO SÉCULO XIX AO PRESENTE: DA INDUSTRIALIZAÇÃO À GLOBALIZAÇÃO

No séc. XIX, o consumo de tabaco torna-se definitivamente um hábito na cultura ocidental, incentivando mudanças na sociedade, algumas invenções e avanços tecnológicos. As primeiras mulheres a fumar em público (prostitutas francesas) começam a fazê-lo logo no início do século. Em 1809, em França, Louis Nicolas identifica e isola a nicotina do fumo de tabaco, e, em 1828, na Alemanha, Ludwig Reimann e Wilhelm Heinrich Posselt isolam a substância na sua forma pura, identificando-a como um veneno perigoso. Em 1832, durante a guerra entre o Egito e a Turquia, um soldado egípcio cria a alternativa de enrolar tabaco em papel, inventando o cigarro. Poucos anos antes, em 1827, havia sido criado o primeiro palito de fósforo (em 1855, é patenteada a caixa de fósforos). Em 1881, surge a máquina de enrolar cigarros, que vai contribuir para popularizar ainda mais o consumo de tabaco e que constitui um marco na industrialização do produto e na implementação das marcas. Surge então a vocação comercial do tabaco, já associada ao *glamour*, à sensualidade e à inocuidade; para Amanda Amos e Margaretha Haglund, a massificação da produção de cigarros, permitida pela sua industrialização, teve um efeito profundo não só no consumo, mas também no lugar ocupado pelo tabaco na sociedade. No final do séc. XIX, as grandes empresas e marcas de tabaco estavam instituídas, tinham uma imagem comercial e aposta-

vam na publicidade, potenciando a venda alargada no mercado e o crescimento de uma burguesia e de um lóbi poderoso.

Em Portugal, desde o final do séc. XVIII que o exclusivo da importação, do fabrico e da comercialização do tabaco permanecia nas mãos de um número reduzido de famílias conhecidas, como os Cruz Sobral, os Braamcamp, os Quintela. Em 1793, a edificação do Teatro de S. Carlos, em Lisboa, marcou o começo de uma série de gestos excêntricos que os dinheiros ganhos por alguns com os contratos do tabaco permitiriam fazer. Outros exemplos, durante o séc. XIX, foram a construção do Hospital Conde de Ferreira, o restauro do Convento dos Jerónimos, a construção do Prq. Eduardo VII e a plantação das árvores do Campo Grande, além da constituição e aquisição de uma grande quantidade de propriedades em Lisboa e arredores. Na verdade, em meados desse século, os impostos indiretos e as receitas dos monopólios ascendiam a cerca de 3/4 dos rendimentos do Estado português. De 1844 a 1876, as fábricas proliferaram, abrindo cerca de seis unidades.

Paralelamente, quase nenhuma das ações contra o consumo de tabaco produz efeitos até meados do séc. XIX. Destacase, historicamente, o movimento norte-americano de índole proibicionista que, em 1830, começa a manifestar-se contra o consumo livre do tabaco, por o associar ao consumo de álcool, fortemente combatido por esse movimento. Em 1855, o *Annual Report of the New York Anti-Tobacco Society* relata que o tabaco é um veneno da moda, alertando para a dependência que causa e para o facto de metade das mortes de fumadores com idades entre 35 e 50 anos se dever ao consumo de tabaco. Em 1856 e 1857, a revista médica britânica *Lancet* abre um debate sobre o tabaco e seus efeitos na saúde. Assim, no



decorrer dos sécs. XIX e XX, a abordagem moral do antitabagismo vai cedendo lugar a uma perspectiva de saúde pública, ambas justificativas da atitude social e das intervenções dos Estados.

No início do séc. XX, as fusões e incorporações tinham-se instalado no mercado liberalizado. As empresas dos EUA e de Inglaterra dominavam 80 % do mercado mundial de tabaco. É o começo das empresas multinacionais, que criaram um mercado global ao longo do séc. XX e granjearam uma influência significativa junto dos governos e da sociedade. Em Portugal, as políticas protecionistas da indústria do tabaco continuaram a ser discutidas desde esse final do séc. XIX até 1927, quando foi decidida a reorganização do monopólio, a fim de conciliar os superiores interesses do Estado com o lucro honesto e moderado.

A Primeira Guerra Mundial constituiu um marco no crescimento do consumo de tabaco, associado à imagem dos soldados e à crise de 1929, bem como aos preços baixos e a uma grande concorrência entre marcas. Durante a Segunda Guerra Mundial, o consumo de tabaco tornou-se o maior de todos os tempos e, com o Plano Marshall, cerca de 93.000 t de tabaco foram enviadas gratuitamente pelos EUA para a Alemanha. Foi ainda entre os anos de 1920 e 1940 que uma série de preocupações relacionadas com a possível ligação entre o tabaco e as doenças coronárias e determinados tipos de cancro (como o do pulmão, da boca e dos lábios, em fumadores, e do pulmão em esposas não fumadoras) começaram a surgir de forma consistente no meio científico, a ponto de se sobreporem aos lóbis instalados e à força da publicidade do tabaco.

Nos anos de 1950, a publicidade às marcas de tabaco e as suas atividades de patrocínio atingiram o seu auge, disseminando-se na televisão, no cinema, no desporto e

na cultura, e envolvendo figuras públicas, que apareciam a fumar. O objetivo destas campanhas era, em parte, combater a imagem negativa associada aos danos à saúde provocados pelo consumo do tabaco. Em contrapartida, em 1954, foi criada nos EUA a Comissão de Investigação da Indústria do Tabaco (que, em 1964, viu o seu nome alterado para Conselho para a Investigação do Tabaco), que promoveu uma campanha incisiva contra os estudos que estabeleciam uma relação causal entre o tabaco e o cancro do pulmão. Durante os anos que se seguiram, a indústria do tabaco, para negar os danos à saúde associados ao consumo, fez publicidade e patrocinou estudos, cujas conclusões eram manipuladas, ocultadas ou mesmo eliminadas, quando apresentavam resultados desfavoráveis. Esta prática corporizou, aliás, um dos maiores escândalos do final do séc. XX, quando um enorme conjunto de documentos confidenciais da indústria veio a público, o que contribuiu decisivamente para a luta antitabágica, alargando o foco do combate contra o tabaco e os seus malefícios à indústria do tabaco, pela sua falta de ética e responsabilidade social. Posteriormente, graças a um acordo estabelecido, em 1998, entre os procuradores-gerais de 46 estados e 5 territórios dos EUA e a indústria do tabaco, cerca de 14.000.000 de documentos internos (com 80.000.000 de páginas), produzidos pelas grandes empresas de tabaco e relacionados com assuntos e casos paradigmáticos, como as estratégias da indústria para a publicidade, o fabrico, o *marketing* e as vendas, bem como com a sua intervenção na investigação científica, entre outros, foram reunidos numa base de dados *online* de acesso aberto.

Foi ainda na déc. de 1950 que as provas científicas sobre a relação entre diversas doenças e o uso de tabaco cresceram de forma significativa. Destaca-se a importância de uma série de estudos de Richard



Doll e Brandford Hill, que adquiriram grande relevância na luta contra o tabagismo. Em 1955, a Comissão Federal de Comércio dos EUA começou a regular a publicidade aos cigarros, proibindo qualquer alusão aos supostos benefícios do tabaco para a saúde. Nesta época, assistiu-se também à introdução dos primeiros de muitos processos apresentados em tribunal nos EUA por fumadores e seus parentes contra a indústria tabaqueira, devido a doenças provocadas pelo uso prolongado do tabaco e ao desconhecimento das consequências do mesmo para a saúde.

Na déc. de 1960, o Governo britânico decretou que os produtos derivados do tabaco deviam ter avisos sobre os riscos potenciais associados ao seu consumo e proibiu a publicidade a cigarros na televisão. Em Portugal, data de 1959 a primeira proibição de fumar dentro de recintos fechados e de 1968 a primeira proibição de fumar nos transportes públicos urbanos. Entre 1965 e 1969, o Congresso dos EUA adotou legislação sobre a aplicação de advertências nos maços de tabaco, a proibição da publicidade na rádio e na televisão, e a obrigação de o Governo produzir um relatório anual sobre as consequências do consumo do tabaco. No decorrer da década seguinte, um pouco por todos os países ocidentais, foi publicada legislação no mesmo sentido.

Assistiu-se, assim, a uma diminuição na venda de cigarros até à déc. de 1970. A partir daí, as vendas voltaram a aumentar, principalmente entre os adolescentes e jovens adultos, sobretudo do sexo feminino; nos EUA, a publicidade a cigarros nas revistas e nos jornais superava todas as outras. Em 1970, a OMS tomou uma posição pública contra o tabagismo, e, nos EUA, foi pela primeira vez comemorado o Dia sem Tabaco. Em 1987, a OMS instituiu o Dia Mundial sem Tabaco.

No início da déc. de 1980, existiu uma pressão dos grupos da sociedade civil que

defendiam os direitos dos não fumadores, por um lado, e uma reação da indústria com campanhas públicas contra esses movimentos, por outro. Durante este período, a indústria tabaqueira foi intensamente investigada, tendo negado qualquer conhecimento das propriedades indutoras de dependência da nicotina. No entanto, as investigações apontavam não só para o seu conhecimento, como também para os esforços da indústria em potenciar essas propriedades. Apontavam também para o uso de estratégias pouco éticas para ludibriar o público e induzir mulheres e jovens a fumar. Muitos países proibiram os anúncios publicitários às marcas de tabaco. A Comunidade Económica Europeia vinha, desde 1981, advertindo para a necessidade de proteger a saúde dos consumidores no que respeita ao tabaco e, durante essa década, encetou diversas iniciativas antitabágicas nas suas políticas, destacando-se a proibição de fumar em espaços públicos, a rotulagem dos produtos

Cartaz antitabagismo.





de tabaco e a proibição da publicidade na televisão, que foram concretizadas até 1989. Em Portugal, foi proibida a publicidade ao tabaco na televisão e na rádio, e restringida nos outros canais publicitários em 1980, e, em 1982, foi aprovada a Lei de Prevenção do Tabagismo, que abordava questões ligadas à rotulagem e à proibição de fumar, entre outras, ocupando nesta altura um lugar de vanguarda nestas políticas no contexto europeu.

A partir de meados dos anos de 1980, a indústria começou a implementar novas estratégias de *marketing* indireto para ultrapassar as proibições que lhe foram impostas, atuando no campo do *merchandising*, dos patrocínios e da promoção de eventos, distribuindo amostras gratuitas, inserindo a marca noutros produtos e dissimulando a sua aparição em jogos de computador e séries televisivas. No plano internacional, desenhou-se uma reação a esta tendência da indústria, com o crescimento de uma luta organizada, quer na área da saúde, quer na área social, contra a indústria tabaqueira e as suas estratégias, e o consumo de tabaco. Os benefícios da cessação tabágica começaram a ser eficazmente avaliados, demonstrando os ganhos de saúde dos indivíduos que paravam de fumar. Em 1993, nos EUA, a Agência de Proteção Ambiental considerou o fumo do cigarro como um produto carcinogénico da classe A (risco mais elevado); e, em 1995, a Direção-Geral de Medicamentos e Produtos Alimentares declarou que a nicotina era uma droga. Em 1996, o Conselho Europeu publicou uma resolução visando a redução do tabagismo através da elaboração de uma estratégia específica, que seria reeditada periodicamente a partir daí.

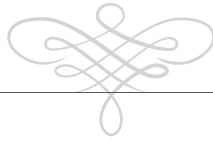
Apesar de estas iniciativas terem reduzido o consumo de tabaco nos países desenvolvidos, no final do séc. xx aquele ainda crescia nos adolescentes, nomeada-

mente do sexo feminino, no que parecia ser uma tendência mundial.

Na déc. de 2000, a OMS assumiu um papel fundamental e agregador da luta contra o tabaco. A partir do trabalho iniciado em 1996, aprovou em Assembleia Mundial, em 21 de maio de 2003, a Convenção Quadro para o Controlo do Tabaco. Portugal assinou o documento em 9 de janeiro de 2004 e aprovou-o através do dec. n.º 25-A/2005, de 8 de novembro. A lei n.º 37/2007, de 14 de agosto, deu execução ao disposto nesta Convenção, estabelecendo normas para a proteção dos cidadãos da exposição involuntária ao fumo do tabaco e medidas de redução da procura relacionadas com a dependência e a cessação do consumo. Em 2012, a luta contra o tabagismo foi reiterada no contexto da estratégia Saúde 2020, da OMS. Portugal considerou o tabagismo um problema de saúde prioritário, criando o Programa Nacional para a Prevenção e o Controlo do Tabagismo 2012-2016.

Face às campanhas do movimento antitabágico, a indústria procurou adaptar-se às mudanças, de forma a manter a sua posição dominante no mercado global, adotando estratégias do mercado como o lançamento de novos produtos derivados do tabaco, que prometem minimizar os riscos para a saúde dos consumidores e das pessoas expostas ao fumo, como é o caso dos cigarros eletrónicos, que dividiram as opiniões do público e dos especialistas sobre as suas vantagens e intenções.

Bibliog.: impressa: AMOS, Amanda, e HAGLUND, Margaretha, "From social taboo to torch of freedom: the marketing of cigarettes to women", *Tobacco Control*, vol. 9, 2000, pp. 3-8; BORGES, Margarida *et al.*, "Carga da doença atribuível ao tabagismo em Portugal", *Revista Portuguesa de Pneumologia*, vol. 15, n.º 6, 2009, pp. 952-1004; FERREIRA-BORGES, Carina, e FILHO, Hilson Cunha, "Caracterização e evolução histórica", in FERREIRA-BORGES, Carina, e



FILHO, Hilson Cunha, *Tabagismo: Manual Técnico*, Lisboa, Climepsi, 2004, pp. 3-8; FROTA, Mário, “Evolução da legislação”, in FERREIRA-BORGES, Carina, e FILHO, Hilson Cunha, *Tabagismo: Manual Técnico*, Lisboa, Climepsi, 2004, pp. 103-129; *Id.*, *Do Ordenamento Jurídico do Tabaco e dos Seus Produtos na União Europeia – Reflexos em Portugal*, Lisboa, Mar da Palavra, 2007; HUBER, Gary, e PANDINA, Robert, “The economics of tobacco use”, in BOLLIGER, Christoph T., e FAGERSTRÖM, Karl Olov, *The Tobacco Epidemic*, Basel, Karger, 1997, pp. 12-63; MILBY, Jesse, *A Dependência de Drogas e Seu Tratamento*, São Paulo, Pioneira, 1988; MÓNICA, Maria Filomena, “Negócios e política: os tabacos (1800-1890)”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.º 116-117, 1992, pp. 461-479; SLADE, John, “Historical notes on tobacco”, in BOLLIGER, Christoph T., e FAGERSTRÖM, Karl-Olov, *The Tobacco Epidemic*, Basel, Karger, 1997, pp. 1-11; VASQUES, Sérgio, “Impostos de vício, vícios do imposto: história clínica da tributação do tabaco”, *Revista Fisco*, n.º 80-81, ano ix, jan.-fev. 1997, pp. 13-32; **digital**: BORIO, Gene, “The tobacco timeline”, *Daily Tribune News*, 29 abr. 2011: <http://www.dailytribune.com/20100429/the-tobacco-timeline> (acedido a 3 ago. 2017); DIREÇÃO-GERAL DA SAÚDE, *Portugal Prevenção e Controlo do Tabagismo em Números – 2013*, Direção de Serviços de Informação e Análise, Direção-Geral da Saúde, 2013: <file:///C:/Users/MariaJos%C3%A9/Downloads/i019563.pdf> (acedido a 3 ago. 2017); “Legacy tobacco documents library”, Library and Center for Knowledge Management, University of California, São Francisco, 2002-14: <http://legacy.library.ucsf.edu/> (acedido a 1 jun. 2014); “Monopólio do tabaco”, in *Infopédia*, s.d.: [http://www.infopedia.pt/\\$monopolio-do-tabaco](http://www.infopedia.pt/$monopolio-do-tabaco) (acedido a 17 jul. 2013); WHO, *History of the WHO Framework Convention on Tobacco Control*, OMS, 2009: http://whqlibdoc.who.int/publications/2009/9789241563925_eng.pdf (acedido a 15 jul. 2013); WHO, *WHO Global Report Mortality Attributable to Tobacco*, OMS, 2012: http://www.who.int/tobacco/publications/surveillance/rep_mortality_attributable/en/ (acedido a 15 dez. 2013); WHO EUROPE, *European Tobacco Control Status Report 2014*, OMS, 2014: <http://www.euro.who.int/en/health-topics/disease-prevention/tobacco/publications/2014/european-tobacco-control-status-report-2014> (acedido a 3 jun. 2014).

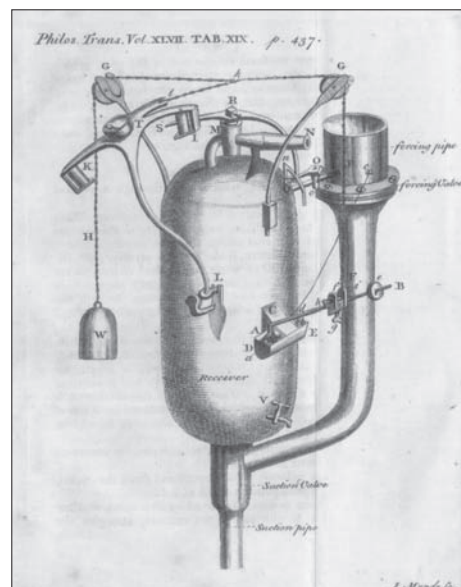
HILSON CUNHA FILHO

Antitaylorismo

Ao longo dos sécs. xviii e xix, Portugal manteve-se afastado do desenvolvimento descrito como Revolução Industrial, facto que teve profundos reflexos na industrialização do país até meados do séc. xx. Em particular, só tardia e lentamente a máquina a vapor chegou à indústria portuguesa, mudando os índices de produtividade.

A 6 de fevereiro de 1742, na *Gazeta de Lisboa*, foi publicada a notícia da apresentação de duas máquinas a vapor, instaladas numa das casas reais de campo, em Belém, sob a supervisão técnica de Bento de Moura Portugal, superintendente e conservador das Fábricas Reais da Fundição da Artilharia da comarca de

Máquina a vapor de Bento de Moura Portugal
descrita em *Philosophical Transactions* (1751-1752).





Tomar. Em 1751-1752, foi publicado, nas *Philosophical Transactions* da Royal Society de Londres, um relatório do engenheiro inglês John Smeaton sobre a máquina a vapor de Bento de Moura Portugal, que se baseava no modelo da máquina de Savery.

Avançando para o séc. XIX, na sessão pública da Academia Real das Ciências de Lisboa de 18 de janeiro de 1805, Constantino Botelho de Lacerda Lobo, professor do Gabinete de Física Experimental da Univ. de Coimbra, apresentou a “Memória sobre um novo modo de aplicar ao movimento das máquinas a força de vapor d’água fervendo”, que foi publicada no *Jornal de Coimbra* em 1812 (fig. 2).

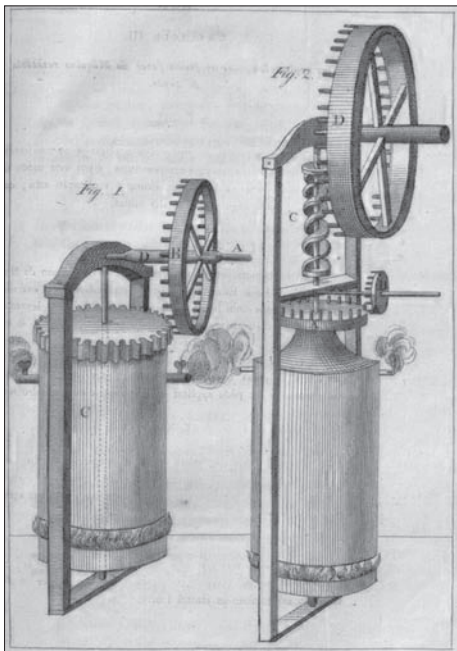
Apesar da notícia da instalação da máquina a vapor ainda na primeira metade do séc. XVIII, Portugal não acompanhou, ao longo do séc. XIX, o desenvolvimento industrial que se ia observando na Eu-

ropa. Em 1820, José Acúrsio das Neves, na *Memoria sobre os Meios de Melhorar a Industria Portuguesa, Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, lastimava o estado em que Portugal se encontrava, denunciando que tudo se fazia à força de braços e de animais, enquanto nos outros países quase se dispensava o esforço humano nos trabalhos mais pesados, aumentando prodigiosamente os frutos da indústria. Assim, ao passo que, numa grande parte da Europa e nos Estados Unidos, já os rios e até os mares eram navegados por ação do fogo, sem mastros, velas ou remos, em Portugal, não havia uma única máquina a vapor nas indústrias.

A industrialização portuguesa no séc. XIX procedeu a um ritmo bastante lento. Os industriais portugueses iam recorrendo à energia hidráulica graças à abundância de recursos hídricos e ao aperfeiçoamento da roda e da turbina hidráulicas. Só no fim deste século começaram a aparecer alguns indicadores, embora ténues, de arranque industrial, pois predominava a mão de obra não especializada.

A gestão científica do trabalho foi proposta pelo engenheiro norte-americano Frederick Taylor, nas décadas de 1880 e 1890, com o objetivo de promover uma melhoria na eficiência económica das indústrias transformadoras. Mas já decorria o ano de 1917 quando foi publicado em Portugal o primeiro estudo advogando as virtudes do taylorismo, da autoria de António Mendes Correia, médico e antropólogo, professor da Faculdade de Ciências da Univ. do Porto, onde se defendia a aplicação desta doutrina não apenas na reeducação dos mutilados da Primeira Guerra Mundial, mas como modelo geral para a prosperidade do trabalho nacional (CORREIA, 1917). Nesta época, os textos de Taylor começaram a ser discutidos entre nós, servindo de referência para a análise do trabalho, a standardização, a

Máquina a vapor de Constantino Botelho de Lacerda Lobo, *Jornal de Coimbra*, 1812.





organização da produção e os processos de seleção e formação profissionais. Defendia-se uma articulação entre as investigações científica e tecnológica e a organização da indústria. Alguns advogavam a relevância dos engenheiros como promotores da inovação tecnológica e da racionalização organizacional, ressaltando que estes técnicos e especialistas deveriam instruir e autodisciplinar a classe laboral, aplicando o método de Taylor com vista a obter um maior rendimento laboral dos operários, com economia de esforços.

Apesar de algumas manifestações favoráveis à organização científica do trabalho no quadro do taylorismo, despontaram também fatores condicionantes da sua difusão e aprofundamento em Portugal. Os propósitos inovadores e reformistas decorrentes da Implantação da República apontavam para o desenvolvimento industrial do país, ao mesmo tempo que defendiam a remodelação do ensino e aconselhavam a aplicação das técnicas da racionalização do trabalho. Contudo, a crise política e económica da Primeira República comprometeu qualquer projeto inovador e reformista. Posteriormente, durante o Estado Novo, a reação ao aprofundamento do projeto racionalizador, a desvalorização da força de trabalho e a repressão dos movimentos operários estiveram na base da reação e suspensão do taylorismo, que se estendeu, pelo menos, até ao fim da Segunda Guerra Mundial. O taylorismo foi defendido em alguns textos publicados até meados da déc. de 30, que discutiam as limitações da indústria nacional, e algumas iniciativas contribuíram para alimentar o ideal do desenvolvimento industrial: o I Congresso dos Engenheiros, em 1931, a Grande Exposição da Indústria Portuguesa, em 1932, e, em 1933, o I Congresso da Indústria; mas só em 1945 foi publicada a Lei de Fomento e Reorganização Industrial, que

definia as linhas mestras do projeto de industrialização adotado pelo Estado Novo. Após a reorientação política definida em 1934, caracterizada pelo anti-industrialismo (Anti-industrialismo) e pela repressão do movimento operário, as doutrinas relativas à organização científica do trabalho deixaram de ter relevo, ficando o país condenado ao subdesenvolvimento, que dominou na primeira metade do séc. XX, ao contrário do que se observou na Europa e nos Estados Unidos.



Bibliog.: CORREIA, António Mendes, “Taylorismo e reeducação profissional”, *Portugal Médico*, 3.^a sér., vol. III, n.º 8, 1917, pp. 469-479; LIMA, Marinús Pires de, “Notas para uma história da organização racional do trabalho em Portugal (1900-1908) – alguns resultados preliminares de uma investigação em curso”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.ºs 72-74, 1982, pp. 1299-1366; LOBO, Constantino António Botelho de Lacerda, “Memória sobre um novo modo de aplicar ao movimento das máquinas a força de vapor d’água fervendo”, *Jornal de Coimbra*, vol. I, n.º 4, 1812, pp. 255-263; NEVES, José Acúrsio das, *Memória sobre os Meios de Melhorar a Indústria Portuguesa, Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, Lisboa, Oficina Simão Thaddeu Ferreira, 1820; “Portugal”, *Gazeta de Lisboa*, 6 fev. 1742, p. 71; REIS, António Estácio dos, *Gaspar José Marques e a Máquina a Vapor: Sua Introdução em Portugal e no Brasil*, Lisboa, Edições Culturais da Marinha, 2006; ROSAS, Fernando, “Estado Novo e desenvolvimento económico (anos 30 e 40): uma industrialização sem reforma agrária”, *Análise Social*, vol. XXIX, n.º 128, 1994, pp. 871-887; SMEATON, John, “An engine for raising water by fire, being an improvement of Savery’s construction, to render it capable of working itself, invented by Mr. de Moura of Portugal, F.R.S.”, *Philosophical Transactions*, vol. 47, 1751-52, pp. 436-439.



Antitecnologismo

As máquinas começaram a chegar ao meio fabril português aproximadamente no último quartel do séc. XIX. Como aconteceu com outros fenómenos, a mecanização chegou mais tarde que a países como a Inglaterra, a França ou a Alemanha. Apesar disso, a Revolução Industrial portuguesa permitiu a substituição de instrumentos rudimentares por máquinas e o aumento da produção. Tal agradou sobretudo a patrões e a empregadores, mas não tanto a artesãos e a operários, cujo trabalho passou a ser ritmado pela velocidade da máquina e foi, em parte, substituído por ela, ameaçando assim os seus postos de trabalho e o seu nível de remuneração. As reações contra as máquinas e as tecnologias em geral não se fizeram esperar.

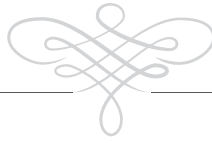
Existem exemplos de movimentos ludistas, *i.e.*, de resistência à utilização de máquinas no meio fabril, em todo o mundo, mas a sua ocorrência foi estudada sobretudo no Reino Unido, pois foi aí que terão surgido inicialmente (no princípio do séc. XIX) e com mais impacto. Por outro lado, foram também as lutas desencadeadas contra a utilização de máquinas no meio fabril que conduziram à constituição da classe operária. Estas eram um meio adicional de fazer pressão sobre os empregadores e de garantir a solidariedade entre os trabalhadores.

É comum afirmar-se que em Portugal não existiram movimentos ludistas. Além disso, as manifestações literárias do programa ludista não são abundantes. A novela *A Grande Químera*, que se desenrola em torno da explosão de um laboratório

de química e da suspeita de que as aplicações técnicas da ciência podem ser muito perigosas, não teve grande repercussão no país. Mas tal pode dever-se também ao facto de que o seu autor, Francisco Teixeira de Queirós, médico, político e escritor da Primeira República, permaneceu na sombra de escritores como Eça de Queirós e Camilo Castelo Branco.

Contudo, embora nem sempre tal seja reconhecido pelos historiadores, existem em Portugal registos de episódios de insurgência contra as máquinas semelhantes aos associados ao ludismo inglês. Entre as classes profissionais que se revoltaram estiveram as ligadas às indústrias de chapelaria e tecelagem, tabaco, conservas, pesca, cortiça, construção civil e vidro. Os episódios de resistência face à introdução da mecanização incluem greves e quebra e destruição de máquinas, tendo os tecelões da Covilhã chegado a incendiá-las. Apesar de em algumas áreas profissionais, como as dos chapeleiros e dos tecelões, se terem registado mais episódios de insurgência, e em outras áreas a ameaça não ter sido tão imediata ou evidente, não significa que nestas não tenham ocorrido.

A resistência à tecnologia surge também em debates ligados à ideologia do anarquismo, embora algumas correntes deste pensamento defendam que a tecnologia pode ser libertária. Segundo alguns críticos da tecnologia, esta aumenta o poder do ser humano enquanto membro da sociedade, mas diminui o seu poder enquanto indivíduo. A máquina industrial, *e.g.*, permite produzir mais, mas reduz o poder e a autonomia do indivíduo comparativamente com o que acontecia nas modalidades artesanais. No entanto, a tecnologia permitiu diminuir o esforço exigido por muitas tarefas – tanto no contexto fabril, como no doméstico –, potenciou um aumento



Francisco Teixeira de Queirós (1848-1919).

de produção e alcançou, em alguns casos, um aperfeiçoamento no resultado final.

O trabalho industrial foi objeto de reflexão de alguns teóricos portugueses da primeira metade do séc. xx. Foi o caso do político e médico João Camoesas (1887-1951), que, enquanto ministro da Instrução Pública, em 1923, apresentou a Proposta de Lei sobre a Reorganização da Educação Nacional, inspirada na obra do engenheiro mecânico Frederick Taylor (1856-1915). Este último defendeu que o trabalho devia ser sujeito a um processo de observação, planificação e sistematização, no sentido de melhorar a eficácia operacional no meio industrial. João Camoesas foi ainda autor de *O Trabalho Humano* (1927), considerada a primeira obra portuguesa sobre o taylorismo que tinha por base a fisiologia do esforço.

Numa fase pós-Segunda Guerra Mundial, o teórico Manuel Canhão, chefe da oficina de fundição de tipos da Imprensa Nacional, publicou a obra *Humanização do Trabalho* (1946), na qual defende que

os métodos laborais devem respeitar a dignidade do ser humano. Por seu turno, o filósofo e lógico Edmundo Curvelo, um dos introdutores em Portugal do estudo científico das condições de trabalho, escreveu sobre o ideário da psicotécnica. No texto “Máquinas e homens” (1952) apresenta uma visão comunitária do trabalho e das organizações que não deriva de qualquer ideologia política ou religiosa, mas da investigação psicológica. Para Curvelo, é possível identificar “quais são as melhores aptidões de cada ser humano e utilizar esse conhecimento para melhorar o desempenho das organizações” (CURADO e ALVES, 2013, 31), como é o caso de uma fábrica. Assim, considera que amiúde os trabalhadores ficam insatisfeitos apenas pelo facto de não estarem a ocupar o lugar que mais lhes convém e que as teorias psicológicas podem contribuir para um melhor funcionamento das organizações. Deste modo, embora os sentimentos de antitecnologismo sejam muitas vezes associados a manifestações contra o desemprego, alguns teóricos portugueses identificaram outros fatores, como o desequilíbrio entre o esforço e os resultados, a falta de humanização, a desadequação e a falta de preparação para o desempenho de determinadas tarefas.

O combate à tecnologia e às suas consequências pode ser encontrado ainda em vários movimentos pacifistas e ambientalistas. Cada vez mais se exige aos engenheiros e a outros responsáveis – técnicos, políticos e decisores, nacionais e mundiais – que sejam ponderados nas suas criações, evitem a utilização de equipamentos poluentes e privilegiem o uso de energias renováveis e materiais recicláveis.

As motivações antitecnologismo também podem surgir relativamente à utilização de novas tecnologias (que exigem um período de adaptação); à incorporação



de robôs ao nível científico, fabril, mas também quotidiano; e à utilização de calculadoras nas escolas. As novas tecnologias de informação têm-se desenvolvido sobretudo ao nível da comunicação e do entretenimento, e é nestes campos que têm surgido inúmeras reações antitecnologismo, por se considerar que se têm verificado, *e.g.*, cada vez mais comportamentos de dependência face a aparelhos digitais portáteis. A difusão da Internet terá contribuído para essa ligação.

Tem aumentado a preocupação, sobretudo com crianças e jovens, mas também com adultos, relativamente a certos comportamentos considerados excessivos. Entre as preocupações, estão aspetos relacionados com o desenvolvimento dos jovens que, devido ao tempo despendido no contacto com os dispositivos eletrónicos, parecem não ter disponibilidade para ler, comunicar, praticar desportos ou outras atividades, ou ainda dedicar-se a questões sociais. Além disso, parecem não ter respeito pela propriedade intelectual e denunciam reações violentas suscitadas também pelos jogos virtuais.

Outra crítica relaciona-se com a omnipresença da tecnologia de observação e controlo em espaços públicos e privados, como na própria Internet, e a consequente perda de privacidade. As desaprovações estendem-se ainda ao facto de a Internet conter ameaças que assustam, sobretudo pelo facto de não serem previsíveis, nem fáceis de detetar. Os críticos da Internet consideram que esta pode conduzir ao isolamento social, mas vários especialistas defendem que o relacionamento presencial ainda continua a ser o privilegiado, tanto por adultos como por jovens. Todavia, apesar do isolamento social aparente, devido ao foco na relação entre indivíduo e dispositivo tecnológico, tem-se registado, no caso das novas tecnologias, uma necessidade de os seus profissionais in-

teragirem em quase permanência, tendo para isso contribuído a própria Internet, que lhes permite comunicar ao mesmo tempo, independentemente do país ou do fuso horário em que se encontrem.

Por outro lado, e ao contrário do verificado aquando da introdução de mecanização nas fábricas, que reduziu postos de trabalho, no caso das novas tecnologias, têm surgido, cada vez mais, novas áreas profissionais e especialidades. Assim, e apesar de alguns postos de trabalho podem estar em risco pelo facto de parte da mão de obra poder ser substituída pelas máquinas, a tecnologia, sobretudo ao nível das novas tecnologias, tem permitido também a criação de novas áreas de trabalho, o desempenho de algumas tarefas em menos tempo e uma maior disponibilidade para investir em outras atividades. Ou seja, a máquina não deverá ser vista apenas como substituta do Homem, mas sobretudo como forma de o libertar, permitindo a canalização das suas energias para outros afazeres. Todavia, e apesar de vivermos rodeados por tecnologia, que se manifesta em várias formas, continuam a registar-se vários receios dessa presença – vista como ameaçadora, potencialmente destrutiva e antissocial –, perspectivando-se que tal venha a aumentar nos próximos anos.

Bibliog.: ARAÚJO, Vera, *A Internet em Portugal*. 2009, Lisboa, Observatório da Comunicação, 2009; CAMOESAS, João, *O Trabalho Humano*, Lisboa, Oficina Fernandes, 1927; CANHÃO, Manuel, *Humanização do Trabalho*, Lisboa, Portugal, 1946; CASTRO, Armando de, “Tabaco, Indústria do”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. iv, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, p. 105; CURADO, Manuel, e ALVES, José António, *Um Génio Português: Edmundo Curvelo (1913-1954)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2013; CURVELO, Edmundo, “Máquinas e homens”,



O *Mundo Ilustrado*, n.º 3, 1952, pp. 4-18; FER-GUSON, Eugene S., *Engineering and the Mind's Eye*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2001; FREIRE, João, *Anarquistas e Operários. Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: o Anarquismo e o Operariado em Portugal, 1900-1942*, Porto, Afrontamento, 1992; FRÓIS, Catarina, “Não mais estaremos sozinhos... A globalização do controlo”, in CARMO, Renato *et al.* (coords.), *A Globalização no Divã*, Lisboa, Tinta da China, 2008, pp. 203-216; GRIFFITHS, Mark, “Excessive Internet use: implications for sexual behavior”, *Cyberpsychology & Behavior*, vol. 3, n.º 4, 2000, pp. 537-552; HOBBSAWM, Eric J., *Labouring Men: Studies in the History of Labour*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1952; MARQUES, Emília Margarida, *Os Operários e as Suas Máquinas: Usos Sociais da Técnica no Trabalho Vidreiro*, Lisboa, FCG, 2009; MERCÊ, Célia Fidalgo, *Conceções e Práticas Letivas dos Professores de Matemática do 2.º Ciclo em relação à Calculadora: Contributos da Formação para a Reflexão*, Dissertação de Mestrado em Educação apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2008; MÓNICA, Maria Filomena, *Artesãos e Operários*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1986; PEREIRA, Joana Dias, *A Produção Social da Solidariedade Operária: o Caso de Estudo da Península de Setúbal (1890-1910)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2013; QUEIRÓS, Francisco Teixeira de, *A Grande Quimera*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1919; SAVAGE, Mike, “Classe e história do trabalho”, in BATALHA, Cláudio *et al.*, *Culturas de Classe*, Campinas, Editora da Universidade de Campinas, 2004, pp. 25-48; TAPSCOTT, Don, *Grown up Digital: How the Net Generation is Changing Your World*, New York, McGraw-Hill, 2009; TAYLOR, Frederick Winslow, *The Principles of Scientific Management*, New York/London, Harper & Brothers, 1911; THOMPSON, Edward Palmer, *A Formação da Classe Operária Inglesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; TIMM, Maria Isabel, *Elaboração de Projetos como Estratégia Pedagógica para o Ensino de Engenharia*, Dissertação de Doutoramento em Informática na Educação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, texto policopiado, 2005.

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

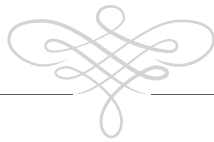
Antitecnoutopismo

O discurso utópico é tão antigo como a própria ciência. Em *Nova Atlântida* (1627), o filósofo inglês Francis Bacon fala de um lugar dominado pela ciência e pela técnica, uma ilha utópica habitada por uma comunidade avançada, onde os seus princípios da filosofia natural eram praticados sob a orientação do Estado. Essa prática era realizada na chamada Casa de Salomão por uma sociedade de sábios que pretendia alcançar, nada mais, nada menos do que o “conhecimento das causas, e movimentos secretos das coisas; e a expansão das fronteiras do Império Humano para efetuar todas as coisas possíveis” (BACON, 2008, 90-91).

A modernidade das descrições é impressionante, pelo que se pode considerar que a *Nova Atlântida* é a primeira obra de ficção científica, que antecipa diversos aspetos do funcionamento de sociedades

Francis Bacon (1561-1626).





futuras, de que são exemplos o cultivo de árvores nos jardins e o crescimento das flores “mais rapidamente do que no seu curso natural” (*Id., Ibid.*, 94). Além disso, afirma Bacon: “Também graças à nossa arte fazemos as árvores crescer muito mais do que é da sua natureza; assim como os seus frutos são maiores e mais doces, e de sabor, cheiro, cor e forma diferentes, do que seriam por geração natural. E muitos deles são assim ordenados para terem uso medicinal” (*Id., Ibid.*, 94), numa antecipação das futuras genética e biotecnologia. O que foi dito para o reino vegetal aplica-se também ao reino animal: “Descobrimos meios de fazer misturas e cruzamentos de diferentes tipos, que produziram muitas espécies novas [...]. Nada disto é feito ao acaso, mas sabemos de antemão de que matéria e cruzamento resultarão as várias espécies de criaturas” (*Id., Ibid.*, 95); havia fornos de vários tipos, que guardavam “uma grande variedade de calores [...]. Mas sobretudo imitamos os calores do Sol e dos corpos celestes”, existindo ainda “instrumentos que geram calor pelo simples movimento” (*Id., Ibid.*, 95); vêm-nos à mente os posteriores meios de produção de energia, incluindo a fusão nuclear, que, de facto, imita na Terra a produção de energia no Sol. Noutras casas, preparavam-se “engenhos e instrumentos para todos os tipos de movimento” (*Id., Ibid.*, 99). Bacon refere também instrumentos de guerra, “misturas e composições novas de pólvora, fogos gregos que ardem na água e inextinguíveis, toda a variedade de fogo de artifício”. “Imitamos também o voo de aves; alcançámos alguns sucessos na prática do voo no ar; temos navios e barcos para navegar debaixo de água” (*Id., Ibid.*, 100), descrição a que pode associar-se a tecnologia militar que emergiu no futuro. Havia casas que encerravam ilusões dos sentidos, onde se representava “todo o tipo de atos de

prestidigitação, falsas aparições, imposturas e ilusões, bem como as suas falácias” (*Id., Ibid.*, 100), as quais podem ser associadas à simulação computacional e à realidade virtual.

O Rei D. João V consultou o médico estrangeirado Jacob de Castro Sarmiento pedindo-lhe opinião sobre o desenvolvimento das ciências; este respondeu-lhe que uma das prioridades era a tradução das obras de Francis Bacon, a mais importante das quais era o *Novum Organum*, que pretendia substituir a obra de Aristóteles. Este projeto, porém, nunca chegou a virar. Note-se que a *Nova Atlântida* só viria a ser traduzida em Portugal em 2008.

Apenas no final do séc. XIX, após o triunfo da Revolução Industrial (quando as esperanças e os medos associados à ciência e à técnica aumentaram enormemente), voltaram a aparecer livros de ficção científica que viam o futuro do nosso ou de outros planetas habitado pela ciência. São clássicos os textos do escritor francês Jules Verne, que veio duas vezes a Portugal, e do inglês Herbert George Wells, que passou uma temporada em Sintra em recuperação de uma doença. Verne foi muito apreciado pelos Portugueses, mas é curioso que o romance onde é mais nítida a tecnoutopia, acompanhada por desculturização, *Paris no Século XX*, escrito em 1863 (um dos seus primeiros livros), só tenha sido publicado em 1989, após o manuscrito ter sido encontrado por um bisneto do escritor; no romance *Fora dos Eixos*, de 1869, ao expor as aventuras de um grupo que queria alterar o eixo de rotação da Terra, Verne critica, de uma forma irónica, o excesso de ciência e de racionalismo. Por sua vez, Wells escreveu *A Modern Utopia* (1905), onde descreve um mundo dominado pela máquina e em que há paz social, e *The World Set Free* (1914), onde prevê as armas nucleares do futuro. Na sequência destas obras,



Jules Verne (1828-1905).

o escritor inglês Aldous Huxley publicou, em 1932, *Admirável Mundo Novo*, um romance cuja ação se passa em Londres, no ano de 2540, sendo as personagens condicionadas biológica e psicologicamente.

Essas obras acabariam por ser publicadas em Portugal, bem como outras, com elas aparentadas, pela pena de autores portugueses, embora muito longe de terem obtido o mesmo impacto junto do público. Assim, *e.g.*, em 1859, foi publicado *O Que Há-de Ser do Mundo no Anno Tres Mil*, tradução e adaptação, provavelmente de Sebastião José Ribeiro de Sá, de *Le Monde Tel Qu'Il Sera*, romance assinado por Émile Souvestre (um precursor de Jules Verne) e saído em Paris em 1846, por sua vez inspirado em *Apothegmas*, obra de 1718, da autoria de Pedro José Supico de Morais. E José de Melo Matos escreveu, em 1906, *Lisboa no Ano 2000*, uma narrativa em que a energia elétrica alimenta as tecnologias das redes de transportes em Lisboa, incluindo um comboio subterrâneo entre as margens norte e sul do Tejo, projeto que nunca foi concretizado.

Apesar destas obras pioneiras, a literatura de ficção científica foi, em Portugal,

um fenómeno que só teve início no último quartel do séc. xx. Entre os vários autores que cultivaram esse género entre nós merecem referência Romeu de Melo e João Barreiros. Nalguns desses textos, assoma o tecnoutopismo, ou utopismo técnico, que consiste na moderna recriação da *Nova Atlântida* e de algumas das obras de Jules Verne e H. G. Wells, naturalmente com recurso às tecnologias da informática, da biotecnologia, da genómica e da nanotecnologia.

Não sendo a tecnoutopia, pela sua própria definição, um ideal realizável, é difícil detetar claramente adversários do tecnoutopismo. É bom notar que a utopia portuguesa prevalecente em Portugal não é nem nunca foi de carácter técnico.

Bibliog.: impressa: ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *Pessoa, Portugal e o Futuro*, Lisboa, Gradiva, 2014; BACON, Francis, *Nova Atlântida e a Grande Instauração*, introd. e trad. Miguel Morgado, Lisboa, Edições 70, 2008; FIOLHAIS, Carlos, “Saber e poder ou a modernidade em Sir Francis Bacon”, in *As Ciências. Balanços e Perspectivas, Actas dos 3.ºs Cursos Internacionais de Verão de Cascais – 1996*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1997, pp. 155-174; HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Livros do Brasil, 1962; MACHADO, Marta Gracinda Pinto, *Lisboa do Ano 2000. Dois Projectos para Um Futuro da Cidade de Há 100 Anos*, Braga, Universidade do Minho, 2013; MATOS, José de Melo, *Lisboa no Ano 2000*, Almada, Apenas, 1998; *O Que Há-de Ser o Mundo no Anno Tres Mil*, Lisboa, J. M. Corrêa Seabra & T. Quintino Antunes, 1859; RIOT-SARCEY, Michèle *et al.*, *Dicionário das Utopias*, Lisboa, Edições Textografias, 2009; VERNE, Júlio, *Fora dos Eixos*, Lisboa, Companhia Nacional, 1890; WELLS, H.G., *A Modern Utopia*, London, Chapman *et al.*, 1905; *Id.*, *The World Set Free*, London, Macmillan and Co., 1914; **digital:** HOLSTEIN, Álvaro, *Breve História da Ficção Científica Portuguesa*: <http://pt.scribd.com/doc/26791184/BREVE-HISTORIA-DA-FICCAO-CIENTIFICA-PORTUGUESA> (acedido a 1 jul. 2016).

CARLOS FIOLHAIS



Antiteísmo

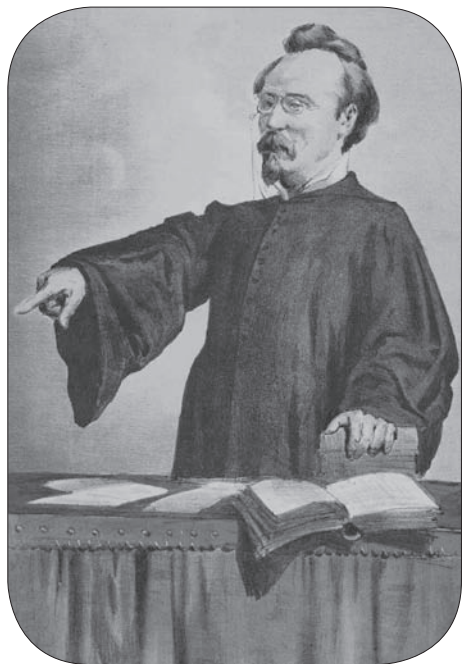
A qualificação de uma posição intelectual ou prática como antiteísta depende, por um lado, da definição do conceito de teísmo e, por outro, da sua distinção em relação a posições semelhantes. Genericamente, teísta é a perspetiva de quem afirma a existência real de uma entidade – pessoal ou não – correspondente à palavra “Deus”, tal como é usada na linguagem humana. Ao afirmar a existência real dessa entidade, pressupõe a sua diferença em relação a tudo o resto, o que significa que Deus é, na perspetiva teísta, algo ou alguém não identificável com o resto do mundo, sendo-lhe por isso transcendente. Este seria um sentido mais estrito do teísmo, que pode tornar-se ainda mais preciso quando defende que essa entidade divina se relaciona com o mundo, agindo no seu interior, como ente entre os entes.

No sentido mais genérico, à posição teísta – afirmação da existência de uma realidade correspondente à palavra “Deus” – opor-se-ia simplesmente toda a posição que recuse a existência de uma realidade correspondente a essa palavra. O ateísmo é, de certo modo, a mais clara forma de oposição ao teísmo genérico, uma vez que nega explícita e positivamente esse teísmo. A oposição à segunda perspetiva – que afirma a transcendência de Deus em relação aos entes – pode assumir várias formas, sendo a mais radical o panteísmo, pois identifica Deus com tudo aquilo que é; não recusa, portanto, a referência da palavra “Deus” à realidade, só não permite identificar essa realidade através de uma diferença específica em

relação ao mundo. Por último, a oposição à terceira perspetiva defende essencialmente que, mesmo que se pudesse admitir uma realidade correspondente à palavra “Deus”, e mesmo que essa realidade fosse transcendente em relação ao mundo, ela não se relacionaria com o mundo e, por isso, não seria possível conhecê-la. Esta posição acabará por se definir como agnosticismo teórico e prático.

O antiteísmo pode, portanto, assumir manifestações significativamente diferentes, consoante se enquadra numa destas três perspetivas. É o que se pode constatar no panorama do pensamento português, sobretudo a partir de meados do séc. XIX, com a penetração do pensamento moderno. As posições mais extremas – que podem ser consideradas ateístas – manifestaram-se sobretudo como positivismo, seja militantemente antirreligioso, seja como releitura do fenómeno religioso em termos imanentes. Teixeira Bastos, que pode ser apresentado como exemplo do positivismo radical e militante, contrapõe a ideia positivista de progresso ao obscurantismo da religião, com a correspondente negação da referência a Deus, por se tratar de um conceito ilusório. O progresso positivista assentaria numa interpretação materialista do real, que contradiria por completo a ideia de que Deus existe, enquanto realidade distinta da matéria. Do ponto de vista da crítica à posição teísta, destaca-se sobretudo Miguel Bombarda, que aplica o positivismo psicológico à ideia de Deus, relacionada com as noções de consciência e de liberdade. A redução da religião – e correspondente ideia de Deus – a um fator social, por isso completamente analisável pela sociologia, é elaborada essencialmente por Teófilo Braga e por Manuel de Arriaga.

Em Arriaga, vislumbra-se já não simplesmente a negação de Deus, mas a substituição da alusão a um Deus pessoal



Manuel de Arriaga, de Rafael Bordalo Pinheiro, *Álbum das Glórias*, maio 1882.

e transcendente pela referência a ideais “divinos”, como o de beleza e o de perfeição. Anuncia-se assim a posição mais frequente e genuína do pensamento português dos últimos dois séculos, que foi antiteísta sobretudo no segundo sentido, *i.e.*, opondo-se à transcendência de Deus, entendida como diferença radical entre Deus e o mundo, incluindo a história como processo. Há uma espécie de panteísmo ou panenteísmo latente – que, paradoxalmente, nega o ateísmo estrito –, segundo o qual todo o processo histórico da natureza e da humanidade é manifestação da divindade em realização. As influências do idealismo hegeliano, mas sobretudo de correntes místicas e gnósticas, conduziram pensadores como Teixeira de Pascoas e Sampaio Bruno a uma compreensão da realidade como acontecimento em que se realiza o próprio Deus. Partindo de uma ideia origina-

riamente indeterminada de Deus, pensa-se a história humana como queda dessa situação originária e como processo de recuperação da mesma, pela dissolução de toda a diferença (aparente) particular no todo divino inicial e final. A autonomia da história e da humanidade, pressuposto fundamental do teísmo estrito, é assim colocada em questão, numa leitura em que a diferença entre Deus e o mundo, sobretudo entre Deus e os humanos, se torna ambígua.

A terceira dimensão do teísmo, que identifica Deus como um ente com intervenção direta no mundo, à semelhança e ao lado de outros entes e da sua ação própria, é contradita, por um lado, pela crítica à possibilidade da existência de milagres, de que Pedro de Amorim Viana é um saliente representante. Nessa perspectiva, a direta intervenção de Deus, como um fator imanente ao mundo, não só não faria sentido, como contradiria o próprio conceito de Deus. Por outro lado, e a par desta crítica racionalista de uma possível compreensão do teísmo, desenvolveu-se uma posição teísta assumidamente católica, muitíssimo mais mitigada em relação à pura afirmação da existência de Deus como ente que intervém diretamente na história. Essa posição surgiu seja por influência do conceito tomista de analogia, seja já na receção do debate fenomenológico e existencialista.

No primeiro caso, trata-se do desenvolvimento do movimento tomista, como efeito, também em Portugal, da encíclica *Aeterni Patris* (1879). O principal contributo deste movimento localizou-se em alguns seminários diocesanos, com destaque para Coimbra. Se é certo que a posição é essencialmente teísta, não deixa de ser um teísmo moderado, que corresponde a uma noção analógica de ser e de ente, não permitindo a compreensão de Deus como mero ente, contraposto ao



mundo, com capacidade de intervenção milagrosa arbitrária no mesmo.

No segundo caso, destaca-se o pensamento de Diamantino Martins, que aplica à compreensão do conceito de Deus os elementos resultantes do debate com a fenomenologia, sobretudo de origem alemã e francesa. A relação entre o conceito de Deus e o conceito de ser permite esclarecer ambiguidades que certo teísmo ingénuo poderia levantar, e que terão originado, precisamente, o deslocamento da questão de Deus para campos racionalistas e mesmo gnósticos em muitos pensadores portugueses do séc. XIX.

Bibliog.: ARRIAGA, Manuel de, *Harmonias Sociais*, Coimbra, Francisco França Amado Editor, 1907; BASTOS, Teixeira, *Progressos do Espírito Humano*, Lisboa, Tip. Luso-Espanhola, 1879; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbitrio*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1898; BRAGA, Teófilo, *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron, 1902; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 1, Lisboa, Caminho, 2004; DEUSDADO, M. A. Ferreira, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lellos, 1978; MARTINS, Diamantino, *O Problema de Deus*, Braga, Livraria Cruz, 1957; RIBEIRO, Álvaro, *Os Positivistas. Subsídios para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951; ROCHA, Afonso, “A filosofia da religião no pensamento português da segunda metade de Oitocentos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 67, n.º 2, 2011, pp. 207-230; SOARES, António Sepúlveda, “Um caso paradigmático do enfrentamento ciência e fé no séc. XIX: Miguel Bombarda e P.º Manuel Santana”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000): Actas do I Congresso Internacional*, vol. II, Lisboa, INCM, 2009, pp. 111-136; VIANA, Pedro de Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Lisboa, INCM, 1982.

JOÃO MANUEL DUQUE

Antiteologismo

O conceito de antiteologismo foi forjado por Mikhail A. Bakunin na sua obra *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo* (1867), que constitui a primeira tentativa de síntese das suas ideias políticas e filosóficas, precisamente na altura em que o filósofo e sociólogo russo se instalava na Suíça. Em si mesmo, o conceito aponta para uma mundividência deliberadamente oposta (anti) à cristã (teologismo), a partir de uma perspetiva anarquista, ou seja, claramente atea e antirreligiosa (ou melhor, anticlesiástica).

O termo é usado pelos estudiosos de Emmanuel Levinas para caracterizarem a sua conceção da divindade (e.g., Peñalver Gómez e Salanskis). Assim, o sentido do conceito de Deus não se encontraria no horizonte do ser – tal como fora desenvolvido a partir da escolástica –, mas numa prova de pura passividade diante do rosto de outro – a prova do “autrement qu’être [mais do que ser]” –, que não seria senão outra maneira de nomear Deus. Apenas a relação ética daria sentido, e um sentido único, aos conceitos teológicos fundamentais, como revelação, inspiração, eleição, religião, profetismo e santidade.

Em seguida, apenas teremos em conta o conceito de Bakunin, que certamente terá influenciado os autores posteriores na crítica a uma certa mundividência cristã.

O antiteologismo de Bakunin é uma conceção do mundo e da humanidade radicalmente oposta à visão teológica do universo e da existência humana, e que não é apenas teórica. Como justamente refere Jean-Christophe Angaut, as refle-



Mikhail A. Bakunin em 1843.

xões de Bakunin são contemporâneas do aparecimento, em França, do termo “laicité [laicidade]” e da primeira tentativa de separação da Igreja e do Estado (com a Comuna de Paris). E não é tudo: Bakunin fala tanto ou mais de Deus do que de religião, da qual, aliás, tem um conceito bastante matizado. Isso talvez explique o facto de ter preferido criar o termo “antiteologismo”, em vez de usar conceitos como ateísmo (referente à questão de Deus) ou antirreligião (relativo à questão religiosa).

Que é que motivava Bakunin? Não era apenas o ateísmo e o combate anticlerical (ou antirreligioso). Não, para ele, a luta tinha de ser contra a teologia, onde discerne o fundamento do princípio de autoridade, e que, na polémica contra o patriota italiano G. Mazzini, chega a denominar de “teologia política” (ANGAUT, 2014). Se se concebe “o Estado fundado sobre o direito divino e pela intervenção de um Deus qualquer [...] [o poder será exercido] inicialmente pelos padres, depois pelas autoridades temporais consagradas pelos padres” (BAKUNIN, 2012, 73);

no entanto, “a história demonstra-nos que os padres de todas as religiões, menos os das Igrejas perseguidas, foram os aliados da tirania” (*Id., Ibid.*, 31). Deste modo, as religiões contribuem (ideologicamente) para a manutenção do domínio tirânico: “A menos que se deseje a escravidão, não podemos nem devemos fazer a mínima concessão à teologia, pois [...] quem quer adorar a Deus, deverá renunciar à sua liberdade e à sua dignidade de homem: Deus existe, portanto o homem é escravo. O homem é inteligente, justo, livre, portanto Deus não existe” (*Id., Ibid.*, 31).

O princípio de autoridade tem, pois, uma dimensão teológica, e é a teologia que enforma toda e qualquer dominação tirânica. Por isso, diz Bakunin, “é-nos muito importante libertar as massas da superstição religiosa [...] para salvar a nossa liberdade e a nossa segurança” (*Id., Ibid.*, 33). Isso é possível através de dois meios: a ciência racional e a propaganda do socialismo.

A propaganda do socialismo permite extirpar a superstição religiosa na medida em que, por meio da revolução social, que o socialismo advoga, se combaterá o sofrimento das populações em que se arraiga a crença religiosa. Quanto à ciência racional, motor da emancipação intelectual da humanidade, esta não se reduz à demonstração da inexistência de Deus (propagação do ateísmo), mas diz respeito sobretudo ao modo como surgiram, na história do pensamento humano, as ideias de um mundo sobrenatural e do divino.

As fontes de Bakunin são *A Essência do Cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, e o *Curso de Filosofia Positiva*, de Auguste Comte. Sinteticamente, Bakunin integra as considerações de Comte sobre o lugar das religiões na história do desenvolvimento do espírito humano, bem como



a sua célebre lei dos três estádios, na filosofia de Feuerbach, para quem as religiões não são senão momentos necessários pelos quais a humanidade se revela a si própria, constituindo o cristianismo o cume dessa autorrevelação. A dependência inicial do Homem relativamente ao mundo exterior, que é causa de sofrimento e temor, levou-o, progressivamente, a recorrer a forças naturais (fetichismo), aos deuses (politeísmo) e, finalmente, à suprema abstração que constitui o Deus judaico-cristão (monoteísmo). Essa abstração divina é, depois, enriquecida com aquilo de que se despoja a humanidade (a liberdade, a justiça, etc.). A imagem ou o fantasma divino é uma abstração misantropa, aviltante da humanidade, que é necessário combater e suprimir.

Todavia, como dissemos, em Bakunin a religião tem um carácter ambivalente; há nele também uma série de utilizações positivas do conceito de religião. Em primeiro lugar, no contexto da revolução e do socialismo, concebe uma espécie de religião humanitária ou religião da humanidade, antiteológica. No seu primeiro

Manuel da Silva Mendes (1867-1931).



escrito programático – *Programa de Uma Sociedade Internacional Secreta da Emancipação da Humanidade* (1864) –, Bakunin afirma que a Revolução Francesa “proclamou uma nova religião, a verdadeira religião, não celestial, mas terrestre, não divina, mas humanitária: a da realização dos destinos humanos na terra” (BAKUNIN, 2014, 86). Dois anos mais tarde, no *Catecismo Revolucionário*, propõe substituir “o culto de Deus pelo respeito e pelo amor à humanidade” (*Id.*, 2009, 18). E, em *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, refere o socialismo como “a nova religião do povo” (*Id.*, 2012, 27).

Em segundo lugar, utiliza os conceitos de religião e de sagrado para designar uma relação especial com um ideal, seja ele patriótico (*e.g.*, o do seu opositor Mazzini) ou revolucionário (o dele próprio). Para Bakunin, a paixão revolucionária é pensada à maneira de uma religião, onde não falta também o postulado de um mundo novo que importa instaurar.

Por último, apesar do seu constante apelo à abolição do “serviço e culto da divindade”, Bakunin tem consciência das crenças religiosas dos seus contemporâneos, e respeita-as (ANGAUT, 2014). Todavia, quando se trata de organizações revolucionárias por si criadas, não deixa de exigir a todos os que a elas aderem que sejam expressamente ateus. No quadro da Internacional, contudo, diverge de outros revolucionários (e nomeadamente de Marx), manifestando-se contra a partidarização e a ideologização do programa da Internacional e defendendo a liberdade de expressão e discussão. Para ele, a Internacional tem por objetivo organizar a solidariedade dentro da classe trabalhadora e não formar um partido político.

Em Portugal, o maior defensor e divulgador das ideias de Bakunin foi Manuel da Silva Mendes, no seu *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, um livro aclamado por



Sampaio Bruno e um texto de referência na matéria. Nesta obra, pioneira em Portugal – a primeira história do socialismo libertário elaborada no país –, Silva Mendes manifesta as suas preferências pelo pensamento de Proudhon e de Bakunin, e coloca uma influência oriental (Lao Tse) na origem das teorias socialistas libertárias, que em Portugal, nessa altura, ainda tinham pouca expressão. Contudo, tendo viajado para Macau em 1901, Silva Mendes é mais conhecido pelos seus estudos culturais sobre o Oriente do que pela sua extraordinária obra libertária.

Bibliog.: ANGAUT, Jean-Christophe, “Bakounine contre Dieu. Enjeux contemporains de l’antithéologisme”, in PELLETIER, Philippe (coord.), *Actualité de Bakounine. 1814-2014*, Paris, Les Éditions du “Monde Libertaire”, 2014, pp. 109-128; ARESTA, António, “Manuel da Silva Mendes, professor e homem de cultura”, *Administração*, vol. xv, n.º 58, 2002, pp. 1351-1374; BAKUNIN, Mikhail A., *Catecismo Revolucionário. Programa da Sociedade da Revolução Internacional*, org. Plínio Augusto Coêlho, São Paulo, Imaginária, 2009; *Id.*, *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, s.l., União Popular Anarquista, 2012; *Id.*, *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro. Textos Políticos, Filosóficos e de Teoria Sociológica de Mikhail Bakunin*, org. André C. Ferreira e Tadeu B. de S. Toniatti, Niterói, Alternativa, 2014; CABRITA, Maria João, “MENDES, Manuel da Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo*”, *Cultura*, vol. 26, 2009, pp. 307-310; GILSON, Étienne, “Theologism and philosophy”, in *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1950, pp. 31-60; GÓMEZ, Patricio Peñalver, *Argumento de Alteridad. La Hipérbola Metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós Editores, 2000; MENDES, Manuel da Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo. História e Doutrina*, Coimbra, s.n., 1896; SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas Vivant. II: L’Humanité de l’Homme*, Paris, Klincksieck, 2011.

PORFÍRIO PINTO

Antiterceiro-mundismo

Quem inventou o conceito de Terceiro Mundo foi o demógrafo francês Alfred Sauvy (1898-1990), que se inspirou, para o efeito, no conceito de terceiro estado, criado, em vésperas da Revolução Francesa, por Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), por muitos considerado arauto da Revolução e uma das pessoas que mais a influenciaram.

A expressão “Terceiro Mundo” foi utilizada pela primeira vez por Sauvy num artigo publicado, a 14 de agosto de 1952, no jornal *L’Observateur*, intitulado “Trois mondes, une planète”, no qual dizia: “Esse Terceiro Mundo, ignorado, explorado, desprezado, tal como o terceiro Estado, também quer ser alguma coisa”. A inspiração de Sauvy nas ideias de Sieyès é evidente. Na sua obra *Qu’Est-Ce Que le Tiers État?*, publicada primeiramente em janeiro de 1789, em continuação do seu *Essai sur les Privilèges*, saído a público em 1788 (obras que, desde inícios do séc. XIX, passaram a ser publicadas em conjunto), o abade de Sieyès teorizou sobre os fundamentos do Estado-nação. No ensaio introdutório do *Essai sur les Privilèges*, o autor reflete criticamente sobre a origem, a natureza e os efeitos dos privilégios na sociedade. Segundo a sua definição, “o privilégio é uma dispensa para quem o obtém e desencorajamento para os outros”; e prossegue: “Se assim é, convireis que é uma invenção sem merecimento, a dos privilégios. Imaginemos uma sociedade o mais bem constituída e feliz possível; não é claro que, para a subverter completamente, bastará dispensar uns e desencorajar outros?” (SIEYÈS, 1788, 1). O terceiro estado era, para Sieyès, o povo,



mas não só o povo. Era também um projeto político e social global (nesse sentido, moderno), subversivo, visando pôr termo aos privilégios na sociedade francesa de finais de Setecentos. Fazendo uma reflexão original sobre o terceiro estado, Sieyès dizia que este era toda uma nação (a França), que ainda não existia, mas que ele pedia que existisse (entenda-se, de um modo radicalmente diferente do que vigorava até então).

Também o Terceiro Mundo ainda não existia quando Sauvy escreveu “Três mundos, um planeta”, em 1952. Ele mesmo o diz; e ele mesmo pede que passe a existir. Para o efeito, advoga a subversão do mundo saído da Segunda Guerra Mundial, caracterizado pela derrota dos fascismos, mas também, paradoxalmente, pela deletéria aliança americano-soviética, que impedia a libertação dos povos. Segundo Sauvy, os dois blocos dominantes (o pró-americano e o pró-soviético) precisavam um do outro para existirem e ignoravam o resto do mundo, maioritariamente subdesenvolvido.

A leitura da realidade feita por Sauvy estava correta, dado que, à época, os Estados Unidos e a União Soviética não se interessavam pelos países subdesenvolvi-

dos. Por exemplo, o Tratado que instituiu a Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO), de 1951, foi explícito na afirmação de que os EUA e o Reino Unido respeitariam as formas de governo dos países signatários do Tratado e o livre exercício da sua soberania, não havendo qualquer pressão americana ou britânica sobre as potências coloniais para que descolonizassem as suas colônias, nem aquelas imaginavam que a descolonização estivesse iminente. Já a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), como refere Wallerstein, desconfiava de qualquer movimento nacional, ainda que de influência comunista, a menos que as tropas soviéticas estivessem no país em questão. Wallerstein dá como exemplos da sua tese o abandono dos comunistas gregos pela União Soviética, durante a Guerra Civil (1946-1949), assim como os conselhos de prudência dados pela nomenclatura soviética aos comunistas chineses, em 1951, sugerindo-lhes um acordo com o nacionalista Chang Kai-chek, que Mao (o líder da rebelião comunista) ignorou. Contra a União Soviética, revoltou-se Tito, na Jugoslávia, um país comunista onde não havia tropas soviéticas. Até meados da déc. de 50, para os EUA e a URSS, de acordo com a fórmula de John Foster Dulles, secretário de Estado norte-americano (1953-1959), num discurso de 9 de junho de 1955, “o neutralismo [que viria a ser marca do terceiro-mundismo] era imoral”.

A percepção das duas grandes potências relativamente aos autodenominados países do Terceiro Mundo só mudaria mais tarde, após a criação do Movimento dos Não Alinhados, em 1955, promovida por Tito, que agregou a maioria dos líderes dos novos Estados independentes. Na gênese do terceiro-mundismo está a contestação da ordem bipolar que vigorava neste tempo, mas rapidamente foi ele também contestado.

Josip Broz Tito (1892-1980).



Entre os pensamentos de Sieyès e de Sauvy, encontramos semelhanças, mas também diferenças, que são mais importantes do que as afinidades. Os dois pensaram a ação política a curto prazo, com manifestos que tiveram impacto na sociedade francesa (Sieyès) e na sociedade internacional (Sauvy). Sieyès formulou, pedagogicamente, um conjunto de petições visando a igualdade de tratamento do terceiro estado em relação aos estratos privilegiados da população (nobreza e clero), segundo um novo enquadramento político-constitucional. No processo revolucionário francês, as suas ideias triunfaram; a nação fez-se pela força, com a atribuição do estatuto político-jurídico de cidadão a todos os habitantes do território político. Mais ainda, as suas ideias rapidamente se difundiram na Europa continental, promovendo a modernização e a democratização das instituições políticas.

O que aconteceu com o Terceiro Mundo foi diferente. Georges Balandier escreveu um livro intitulado precisamente *Terceiro Mundo*, para o qual Sauvy escreveu o prefácio. Em pouco tempo, a expressão foi adotada por muitos intelectuais e por parte da sociedade internacional, na sequência da Conferência de Bandung (1955) e da criação do já referido Movimento dos Não Alinhados. Sauvy teorizou sobre uma nova sociedade internacional, alicerçada nos valores da liberdade, da cooperação e do desenvolvimento económico e social. Seria essa a tarefa de um novo direito internacional, desenhado para criar a paz entre as nações. À semelhança do que haviam feito os revolucionários franceses de finais do séc. XVIII, os Estados do Terceiro Mundo deveriam, segundo o autor francês, tomar consciência do seu papel na história, unir-se e fazer uma revolução. As palavras de Sauvy tiveram eco em parte significativa dos intelectuais e nos governantes dos novos Es-



Alfred Sauvy (1898-1990).

tados independentes, mas as divergências entre estes eram muito significativas.

É importante fazer uma clarificação conceptual. Como vimos, para Sieyès, o terceiro estado era o povo e era tudo, ou seja, era o próprio processo de transformação política e social. Não havia, nesse sentido, um primeiro e um segundo estados. Como fruto de um novo equilíbrio, a nobreza e o clero franceses deixaram de existir como existiam. Sieyès usou uma linguagem política profética, cujos efeitos se prolongam nos começos do séc. XXI. Nas palavras de José Gil, “o próprio texto [das declarações de Sieyès] reproduz a temporalidade específica do profetismo que, mais ou menos subterraneamente, transporta consigo: o presente banal dissolve-se, criando-se um presente intensivo, suspenso, inteiramente virado para o futuro que trará a epifania (a utopia) anunciada (uma sociedade governada pela nação). É a totalidade do presente (e da vida individual e social) que se suspende, intensificando a pulsação da temporalidade profética” (GIL, 2009, 15-16). Também para Sauvy, o Terceiro Mundo eram os países saídos dos processos de descolonização e mais do que isso: era a transformação da sociedade internacional, na qual os novos



Estados procurariam o lugar que lhes pertencia de pleno direito, suplantando a dicotomia entre os blocos políticos e militares existentes.

Estava instalada a Guerra Fria. Supostamente, os Estados do Terceiro Mundo não estariam implicados no processo, porque não seriam comunistas nem liberais. A verdade é que, além de irritarem os Estados ocidentais com a sua retórica marxista e a sua ação contra os seus interesses, nomeadamente na Assembleia Geral das Nações Unidas, não lograram a aceitação de todos os outros, dada a sua estratégia de alianças e as políticas por eles prosseguidas. Isso foi muito evidente na Conferência de Bandung, na qual se criou o Movimento dos Não Alinhados, como anteriormente referido. Antes da Conferência, tinham-se realizado alguns importantes encontros entre Estados – com destaque para a cimeira entre a China e a Índia –, que condicionaram os passos seguintes. Os organizadores da Conferência – Nehru, da Índia, Nasser, do Egito, Tito, da Jugoslávia, Kofélawala, do Sri Lanca, e Sukarno, da Indonésia, o anfitrião – convocaram a China, o Japão e os dois Vietnãmes, mas não convidaram as Coreias. A União Soviética manifestou vontade em participar, mas não foi convidada. Mesmo depois do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e do relatório de Krutchev, de fevereiro de 1956, em que a URSS deixou de considerar os novos Estados independentes como burgueses e reacionários, e passou a considerá-los “regimes socialistas em gestação”, a maioria dos Estados Não Alinhados continuou a rejeitar a União Soviética como membro do bloco.

Até finais da déc. de 60, o Movimento dos Não Alinhados floresceu e passou a ter a maioria na Assembleia Geral das Nações Unidas, o que lhe permitiu combater o colonialismo e encontrar novos aliados. Quando, em 1973, a Organização

dos Países Exportadores de Petróleo aumentou o preço do petróleo e provocou uma crise mundial de grandes proporções, o Terceiro Mundo rejubilou, pois concentrava as principais reservas de petróleo do mundo.

Curiosamente, a China, em meados da déc. de 70, num contexto de más relações com a URSS, e visando garantir a sua liberdade de ação (por definição contrária a quaisquer alianças), arrogou-se o estatuto de potência neutral, como país do Terceiro Mundo, mediante a explícita invocação da visão dos três mundos de Mao. Henry Kissinger – que, enquanto secretário de Estado norte-americano, assistira à emergência do Terceiro Mundo – descreveu a situação como interessante, dado poder ser explorada pelos EUA, mas letal para o futuro do Movimento dos Não Alinhados. O futuro deu-lhe razão.

O posicionamento ideológico marxista do Movimento dos Não Alinhados foi contestado pelo Ocidente. E, por ser não alinhado com a URSS, mereceu a contestação desta e dos seus aliados. E nem o seu ideário de conquista do poder do Estado e de transformação do mundo, que merecera o apoio entusiástico de pensadores e partidos de esquerda no Ocidente, ficou incólume às críticas. Em 1978, Jacques Julliard escreveu, no *Nouvel Observateur*, um texto intitulado “Le tiers monde et la gauche”, no qual denunciou a corrupção e a repressão de muitos regimes do Terceiro Mundo, concluindo que “o direito dos povos [se tornou] o principal instrumento de estrangulamento dos direitos humanos” (JULLIARD, *Le Nouvel Observateur*, 5 jun. 1978, 39). Em 1979, o jornal promoveu a publicação de um livro com diferentes perspetivas sobre o terceiro-mundismo. As conclusões de Jacques Julliard não poderiam ser mais pessimistas, ao afirmar que o terceiro-mundismo falhara como “sucedâneo de



uma escatologia socialista, hoje arruinada” (*Id.*, 1979, 37).

A maior parte dos novos Estados independentes acabou por se ligar a um dos blocos geopolíticos dominantes e, posteriormente, aos EUA. A influência do Movimento dos Não Alinhados, que se autointitulava representante do Terceiro Mundo e reivindicava políticas alternativas às dos dois blocos, diminuiu drasticamente. A profunda transformação da ordem internacional, que fora anunciada, não ocorreu.

Após o colapso da URSS e dos regimes de socialismo real, com os quais muitos dos países ditos não alinhados tinham afinidades ideológicas, pelo menos na sua oposição aos países capitalistas, a expressão “Terceiro Mundo” foi progressivamente substituída pelas expressões “países em vias de desenvolvimento” e “países emergentes”.

Como perspectiva política e doutrinária, o terceiro-mundismo logrou alguma institucionalização no plano das organizações internacionais e da ação política internacional, mas ela foi incomparavelmente inferior à verificada em França no período revolucionário. Por um lado, porque a multiplicidade de Estados terceiro-mundistas dificultou o consenso. Por outro lado, porque a feição ideológica antiliberal e anticapitalista do terceiro-mundismo suscitou a sua rejeição. O terceiro-mundismo é derrotado pela política externa norte-americana de combate ao comunismo.

A defesa dos valores ocidentais contra as várias feições do comunismo internacional constitui a marca por excelência do antiterceiro-mundismo, sem que, porém, o mundo tenha acolhido os valores ocidentais, como se comprova, *e.g.*, com o fenómeno do terrorismo internacional.

Raramente o termo “terceiro-mundismo” foi usado no debate político em Por-

tugal, exceto numa ocasião, em que foi muito utilizado: na campanha presidencial de 1986, a candidata Maria de Lurdes Pintasilgo foi criticada por ser terceiro-mundista; os seus adversários políticos, fundamentalmente à direita (o candidato Freitas do Amaral), mas não só (também o candidato socialista Mário Soares), falaram do seu suposto ideário terceiro-mundista. Curiosamente, nessas eleições, o único partido que apoiou formalmente a candidata Maria de Lurdes Pintasilgo foi a União para a Democracia Popular, partido de matriz marxista e maoista, desalinhado do Partido Comunista Português, e que simpatizava com o Movimento dos Não Alinhados.

Maria de Lurdes Pintasilgo rejeitou o epíteto dos seus adversários. De facto, nunca fora terceiro-mundista, embora o seu percurso político e cívico fosse singular. Católica e feminista, fora procuradora à Câmara Corporativa durante o Estado Novo. Afirmava-se de esquerda e foi, em democracia, a primeira mulher – e, pelo menos até aos começos do séc. XXI, a única – que exerceu, em Portugal, as funções de primeira-ministra.

Bibliog.: GIL, José, “Introdução”, in SIEYÈS, Emmanuel Joseph, *O Que É o Terceiro Estado?*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 11-39; JULLIARD, Jacques, “Le tiers monde et la gauche”, *Le Nouvel Observateur*, 5 jun. 1978, p. 39; *Id.*, “Le tiers monde et la gauche”, in DANIEL, Jean, e BURGUIÈRE, André (orgs.), *Le Tiers Monde et la Gauche*, Paris, Seuil, 1979, pp. 36-40; KISSINGER, Henry, *Da China*, Lisboa, Quetzal, 2011; SAUVY, Alfred, “Trois mondes, une planète”, *L’Observateur*, 14 ago. 1952, p. 14; SIEYÈS, Emmanuel Joseph, *Essai sur les Privilèges*, s.l., s.n., 1788; *Id.*, *Qu’Est-Ce Que le Tiers État?*, s.l., s.n., 1789; WALLERSTEIN, Immanuel, “De Bandung à Seattle. ‘C’était quoi, le tiers-monde?’”, *Le Monde Diplomatique*, ago. 2000, pp. 18-19.



Antiterrorismo

O antiterrorismo, enquanto resposta do Estado aos crimes de terrorismo contra a sua segurança, a dos seus cidadãos e a ordem pública em geral, surge relativamente tarde na legislação portuguesa: no Estado Novo, apenas de forma parcial, e, de uma forma mais completa, depois de iniciada a Terceira República, no último quartel do séc. xx. Isso não significa que aquilo que caracteriza o fenómeno terrorista – sabotagens, atentados contra propriedade e pessoas, uso da intimidação e da violência para fins políticos – não tivesse ocorrido na sociedade portuguesa ou que as autoridades não respondessem com dureza a esses crimes; apenas não era classificado como tal, e a própria palavra não fazia parte do vocabulário comum. Na verdade, apenas a partir do séc. xix, por influência da Revolução Francesa e do movimento contrarrevolucionário, a palavra “terror” passou a ser mais utilizada pelas elites nacionais. De qualquer forma, e não obstante a ausência durante longo tempo da palavra “terrorismo”, as pessoas que estavam por detrás de atos classificados como terroristas foram invariavelmente classificados e perseguidos como inimigos do *status quo* e da ordem estabelecida. Independentemente do regime (monárquico, republicano, ditatorial ou democrático), a questão do terrorismo implica sempre uma relação dinâmica – assente na violência política – entre os poderes estabelecidos e os poderes insurgentes, que, em diferentes épocas e por diferentes razões, se digladiam e disputam a legitimidade da autoridade e do poder sobre a sociedade.

A reivindicação e contrarrevindicação dessa legitimidade está, aliás, no centro do combate antiterrorista: por isso é que, ao longo dos tempos, desde a Antiguidade greco-romana, passando pela teologia cristã, foi sendo teorizado o direito de resistência dos povos ao despotismo e mesmo a legitimidade do tiranicídio, seja em nome da *polis*, de Deus ou da própria história. Este diálogo de forças contrárias está também presente na história do país.

Progressivamente – e como reação ao exercício da justiça de forma privada por parte da nobreza –, os monarcas portugueses reclamaram para si o *ius puniendi*, ou a capacidade de exercício do poder punitivo. De todos os crimes, os mais graves, de acordo com o estipulado nas coletâneas de leis (ou Ordenações), eram os de lesa-majestade, que constituíam uma afronta e ameaça grave à ordem existente, personificada na pessoa do rei e da sua família. As *Ordenações Filipinas* classificam a lesa-majestade – a traição cometida contra a pessoa do rei ou o seu Estado – como o mais grave e abominável crime, o qual, nas suas implicações mais extremas (como o regicídio, a morte de familiares ou conselheiros e representantes do rei), era punido com a morte e o confisco dos bens. Com a exceção deste tipo de crimes, a prática penal portuguesa do Antigo Regime caracterizava-se, no que concerne à aplicação da pena de morte, sobretudo pela complacência. A repressão penal, contudo, iria intensificar-se, particularmente no tempo do absolutismo régio de meados do séc. xviii. Neste contexto, a noção de lesa-majestade foi ampliada para incluir todos os atos de “confederação, ajuntamento, vozes sediciosas, e tumultos”, criminalizando-se assim com a pena máxima qualquer resistência ao poder régio (SOARES, 2013, 181). A execução pública, em 1759, das famílias acusadas de envolvimento e



conjura no atentado contra D. José inseriu-se dentro desta visão mais implacável do crime de lesa-majestade.

Embora já durante a Monarquia Constitucional Oliveira Martins dedique um capítulo do seu *Portugal Contemporâneo* ao “terror” da perseguição miguelista aos liberais, o crime de terrorismo continua ausente da legislação portuguesa. Não obstante, é neste período histórico – marcado, a nível internacional, pela primeira grande vaga de anarquismo que assolou a Europa e os Estados Unidos, com sabotagens e atentados de todo o tipo – que se reforçam as leis de criminalização política, especialmente dirigidas aos anarquistas e influenciadas quer pelo clima de agitação popular interna quer pelo contexto externo. Em 1896, durante o Governo em ditadura de João Franco, foi aprovada uma lei antissubversiva (classificada pela oposição como “lei celerada” ou criminosa) que condenava ao degredo todos os que defendessem “atos subversivos quer da existência da ordem social, quer da segurança das pessoas ou da propriedade”, sendo a imprensa proibida de fazer a cobertura jornalística de quaisquer “atentados de anarquismo” (lei n.º 37, de 13 fev. 1896). É certo que esta preocupação de defesa do Estado – presente de forma contínua – se acentua em ocasiões em que a sobrevivência do regime está em causa ou então nos momentos em que o regime recém-chegado tenta impor a sua autoridade. Assim ocorreu nos últimos tempos da monarquia, contra os que defendiam a sua ilegitimidade. O regicídio de 1908, um crime que seria de lesa-majestade no Antigo Regime (punido com a pena de morte, entretanto abolida em 1867) e que caíria dentro da definição posterior de terrorismo, foi visto pelos sectores mais radicais antimonárquicos, entre eles a carbonária, como um ato legítimo de tiranicídio, sendo os seus per-

petradores louvados. A partir de 1910, a preocupação com a defesa do novo regime republicano contra tentativas restauracionistas levou ao aparecimento de leis repressoras dos crimes e atentados contra a segurança do Estado e, pontualmente, de tribunais especiais. Seria ainda durante a Primeira República – e inicialmente por iniciativa ditatorial de Sidónio Pais, durante a sua “República Nova” – que se criaria, pela primeira vez em Portugal, uma polícia política, ou seja, uma “polícia preventiva” encarregada da vigilância, da prevenção e da investigação relativas a todas as tentativas de crimes políticos ou sociais. Com o agravamento da instabilidade social e o aumento de atentados (como os da Noite Sangrenta, que, entre outros, vitimou o primeiro-ministro António Granjo), os poderes desta polícia seriam reforçados, de forma a “prevenir e evitar os malefícios dos inimigos da sociedade e da ordem pública” (CARDOSO, 1980).

A ditadura militar, a par de um clima de revoltas e de guerra civil latente, irá reforçar a repressão dos crimes de natureza política, nomeadamente através da crescente militarização da justiça (com o recurso, ainda que temporário, a tribunais militares extraordinários), abrindo assim o caminho para o quadro legal de repressão da “delinquência política” que vai caracterizar o Estado Novo, após a promulgação da Constituição de 1933. Nesse sentido, o crime político e a sua repressão sofrem uma nova sistematização e tipificação. Do rol de crimes políticos passam a fazer parte a “propaganda, incitamento ou qualquer meio de provocação à disciplina social e à subversão violenta das instituições e princípios fundamentais da sociedade” (dec.-lei n.º 23.203, de 6 nov. 1933). Enquanto crimes de exceção, as “infrações de carácter político” passam a estar sujeitas a um



A Morte de António Granjo (1921).

tribunal militar especial e a ser também alvo de penas especiais. No tratamento dos “delitos políticos”, a recém-formada Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE) assume um papel fundamental, que inclui a possibilidade de detenção privativa. Até 1945, a maior parte dos presos políticos era encarcerada devido a participação em revolução, a propagação subversiva, a pertença a organizações partidárias proibidas, a desrespeito pela autoridade ou ao uso e porte de armas e explosivos proibidos. Neste período, a categorização destes crimes como de terrorismo ainda não era regularmente praticada, embora os alvos da política repressora fossem identificados invariavelmente como subversivos, extremistas e revolucionários, sendo vistos, na sua maioria, como comunistas ou simpatizantes; no fundo, como elementos perturbadores da ordem. No seguimento do atentado falhado contra o chefe do Governo,

em 1937, o deputado José Cabral chegou a propor – sem sucesso –, na Assembleia Nacional, o restabelecimento da pena de morte nos “crimes contra a segurança do Estado”, a fim de fazer face “sem humanismos suicidas” à “guerra do interior [interna]” que assolava o povo português (*Diário das Sessões...*, 6 dez. 1937, 211-213).

Após a Segunda Guerra Mundial, o regime encetou uma maior formalização da justiça política com a extinção dos tribunais militares especiais e a sua substituição por tribunais plenários, assim como com a criação da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), em substituição da PVDE, com amplos poderes para a repressão e prevenção dos crimes contra a segurança interior e exterior do Estado. Será sobretudo a partir da segunda metade do séc. XX que a descrição, na legislação penal do Estado Novo, de certos crimes como “terrorismo” terá tendência a crescer, embora sempre de



uma maneira ocasional e avulsa, e nunca numa perspetiva integrada de combate ao terrorismo ou de contraterrorismo. Logo em 1945, o governo decretou uma amnistia que abrangia todos os crimes contra a segurança do Estado, com exceção, como dizia o diploma, “dos atentados pessoais, dos crimes de rebelião armada e dos que tomaram a forma de terrorismo político” (ROSAS *et al.*, 2009, 98). O “terrorismo político” é assim visto como um crime especialmente grave, merecedor de medidas excepcionais. Os presos políticos acusados da prática de terrorismo eram alvo de atenção especial por parte da PIDE, nomeadamente através do encarceramento nas suas prisões privativas. Em 1956, foi decretado pelo Governo que todos os que tivessem sido acusados de ter utilizado “o terrorismo como meio de atuação” podiam ficar detidos quase indefinidamente, por períodos sempre prorrogáveis (dec.-lei n.º 40.550, de 12 mar. 1956). De salientar que, já na parte final do regime, e principalmente durante o Marcelismo, surgem grupos oposicionistas de luta armada, que era cada vez mais vista favoravelmente por muitos sectores da oposição ao regime – como a Liga de Unidade e Ação Revolucionária, a Ação Revolucionária Armada, ligada ao Partido Comunista Português, e as Brigadas Revolucionárias –, partilhando um ideário anti-imperialista e anticolonialista, e sendo responsáveis por operações de sabotagem, assaltos e destruição de propriedade militar. Paralelamente, no âmbito da política externa, era prática comum do regime designar os movimentos e os grupos guerrilheiros autóctones que emergiram, a partir do início dos anos 60, nas então designadas províncias ultramarinas de África como terroristas, debatendo-se Portugal com um “surto de terrorismo”. José Pinheiro da Silva, deputado da União Nacional, resumia a situa-

ção do ultramar português da seguinte forma: “Terrorismo e negritude – corpo e espírito, afinal – orientam-se para o estabelecimento do divórcio entre as raças em presença, condição indispensável da derrota de Portugal” (*Diário das Sessões...*, 11 jan. 1962, 317).

Com a derrota do Estado Novo e o início de um novo regime, democrático, Portugal irá, a partir de abril de 1974, pela primeira vez e de uma maneira gradual, dotar-se de um enquadramento legal do terrorismo, passando o seu combate a fazer parte do ordenamento jurídico nacional. Inicialmente, a acusação de terrorismo muda de lado, invertendo-se os papéis: logo em 1975, a lei de punição dos responsáveis pela Direção-Geral de Segurança (que, em 1969, tinha substituído a PIDE), saída do Conselho de Revolução, classifica as polícias políticas do anterior regime como “organizações de terrorismo político e social”, acusadas de “crimes contra o povo português” (lei 8/75, de 25 jul.). Mas a evolução do antiterrorismo na Terceira República Portuguesa irá passar fundamentalmente por três fases, que irão contribuir para uma estratégia nacional alargada de defesa do Estado e da sociedade contra o fenómeno do terrorismo.

Numa primeira fase, que abrange o período pós-revolucionário até ao final do séc. xx, a legislação antiterrorista será motivada pela eclosão do terrorismo doméstico, inicialmente sobretudo de extrema-direita, e, a partir de inícios da déc. de 80, de extrema-esquerda. Assim, contra a ameaça da “sovietização” do país e por uma “cruzada branca” contra a “opressão vermelha” (na linguagem usada neste período), emergiram grupos contrarrevolucionários como o Exército de Libertação de Portugal e, depois, o Movimento de Libertação de Portugal, assim como os Comandos Operacionais



de Defesa da Civilização Ocidental, que foram responsáveis por uma campanha bombista contra alvos inimigos (principal, mas não exclusivamente, o Partido Comunista Português), e que contaram com um significativo levantamento popular no Norte do país, denominado Maria da Fonte, que realizou uma série de assaltos a sedes partidárias da extrema-esquerda. Na mesma altura, as Brigadas Revolucionárias (já associadas ao Partido Revolucionário do Proletariado) assumiram, na clandestinidade, a luta pela “vigilância” da Revolução contra a ameaça “fascista”. De notar, também nesta altura, a defesa da violência política por movimentos separatistas nas regiões autónomas dos Açores (Frente de Libertação dos Açores) e da Madeira (Frente de Libertação do Arquipélago da Madeira), ambos acusados de “terrorismo” na Assembleia da República. A ação, a partir de 1980, de um grupo terrorista autodenominado Forças Populares 25 de Abril (FP-25), inserido no Projeto Global, que visava, através de assaltos a bancos (para se financiar), da luta armada e de atentados, tomar o poder, fez aumentar ainda mais a sensibilidade social e política relativamente ao fenómeno do terrorismo, assim como a necessidade de legislação e de serviços de segurança apropriados ao seu combate.

Também por esta altura, Portugal foi palco de atentados terroristas por comandos estrangeiros, nomeadamente às embaixadas de Israel e da Turquia. Em 1981, como um sinal de novos tempos em matéria de terrorismo, a Assembleia da República aprovou e ratificou a Convenção Europeia para a Repressão do Terrorismo (de 1977), tendente a agilizar a coordenação dos Estados signatários nesta matéria (lei n.º 19/81, de 18 ago.). Nesse ano, surge a primeira lei especificamente antiterrorista em Portugal, aprovada pela

Assembleia da República, que será incluída no novo Código Penal de 1982 (e posteriormente no Código Penal de 1995). Nela, constam normas relativamente aos crimes de “organização terrorista” e de “terrorismo”, estabelecendo-se as penas a cumprir, nomeadamente em crimes “contra a vida, a integridade física, ou a liberdade das pessoas”, assim como “contra a segurança dos transportes”, através de “bombas, armas de fogo, e meios incendiários de qualquer natureza” (lei n.º 24/81, de 20 ago.). Também os serviços e as forças de segurança foram adaptados ao novo contexto antiterrorista: em 1979, (dec.-lei n.º 506/79, de 24 dez.), no Ministério da Administração Interna (MAI), no âmbito da Polícia da Segurança Pública (PSP), fundou-se o Grupo de Operações Especiais, conhecido como unidade antiterrorista, e, em 1980, no Ministério da Justiça, no interior da Polícia Judiciária, foi criada a Direção Central de Combate ao Banditismo, dedicada à prevenção e investigação da “criminalidade de alta violência praticada por grupos armados” (dec.-lei n.º 235/80, de 18 jul.), que seria extinta na primeira década do séc. XXI e substituída pela Unidade Nacional Contra o Terrorismo. Também no organograma do MAI foi criado, em 1984, um novo serviço de informações, o Serviço de Informações de Segurança (SIS), com competências na prevenção do terrorismo e de todos os atos que “possam alterar ou destruir o Estado de direito constitucionalmente estabelecido” (lei n.º 30/84, de 5 set.), que, a partir de 2004, ficaria na dependência direta do primeiro-ministro.

Nesta primeira fase, e depois da reação organizacional e penal por parte do Estado à eclosão do terrorismo, o tema esbate-se e perde relevância pública, com exceção de dois casos: o prolongado e complexo julgamento dos operacionais



e autores morais das FP-25, que foram também julgados por terrorismo, sendo condenados em 1987, mas amnistiados em 1996 (com a oposição dos partidos de centro-direita, que reclamaram a inconstitucionalidade da lei); e a morte do primeiro-ministro Francisco Sá Carneiro, em dezembro de 1980, cuja tese oficial de acidente foi sendo, com o passar dos anos, posta em causa, reforçando-se na opinião pública a suspeita de atentado (e por conseguinte, de um ato terrorista).

A segunda fase do antiterrorismo do Estado português no regime democrático foi impulsionada pelos ataques do terrorismo islâmico, primeiro nos Estados Unidos e depois em território europeu. Foi sobretudo a partir de 2001 que a União Europeia (UE) fez do contraterrorismo uma prioridade, em vez de ser fundamentalmente, como até então, uma questão de política interna de cada Estado; até essa data, apenas 6 países, entre os quais Portugal, num total de 15 Estados membros, tinham legislação especificamente antiterrorista. Em 2002, a UE aprovou uma decisão-quadro, a ser ratificada por todos os membros, relativamente à luta contra o terrorismo, destinada a harmonizar as políticas e a cooperação a nível comunitário. Esta nova política europeia foi cumprida, em Portugal, com a aprovação pela Assembleia da República da Lei de Combate ao Terrorismo (lei n.º 52/2003, de 22 ago.), criando-se assim um novo regime jurídico. A ideia de que o terrorismo rompia fronteiras e era transnacional – nas suas fontes de financiamento, nos seus apoios, na sua mobilidade operacional e nos seus alvos – constituiu uma das ideias mestras da nova lei, que acrescentava o crime de terrorismo internacional (art. 5) e, em “outras organizações terroristas”, todas as situações em que os agentes pudessem ter como alvo um Estado estrangeiro ou

uma organização internacional (art. 3). Para além do endurecimento das penas, a nova lei também consagrou a responsabilização criminal das pessoas coletivas e entidades (como é o caso de possíveis grupos transnacionais). De registar, também nesse ano, o reforço da cooperação horizontal entre forças e serviços de segurança, através da criação da Unidade de Coordenação Antiterrorismo (UCAT), exclusivamente dedicada à problemática do terrorismo e com representantes da Autoridade Marítima, do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, da PSP, da GNR, do SIS e, em anos posteriores, do Serviço de Informações Estratégicas de Defesa e do Ministério Público, refletindo assim a procura de uma estratégia integrada, nomeadamente a cooperação civil-militar, contra um terrorismo também cada vez mais integrado e complexo. É durante este período que Portugal, como a maior parte dos Estados membros da UE, vai adotar, de forma a alertar a opinião pública, um sistema de classificação – numa escala de 1 a 5 – do nível de ameaça, definido pelo SIS, de um atentado terrorista, que pode ou não ser alterado de acordo com o contexto internacional. A partir desta segunda fase – e tendo em conta a intensificação do terrorismo transnacional –, o ênfase legislativo vai incidir cada vez mais na interdependência existente entre a segurança interna do país e as componentes internacionais e de segurança externa. É nessa perspetiva que a UE, no seguimento dos atentados da Al Qaeda em Madrid, adota, em 2005, a sua estratégia antiterrorista, a qual, para além de promover a coordenação entre políticas e agências de segurança a nível europeu, acentua a necessidade da “prevenção” do terrorismo doméstico, no sentido de conter a crescente radicalização e recrutamento para ações terroristas que se verificava no interior dos Estados



membros como consequência de ideologias e apelos transnacionais. Portugal seria o último Estado membro a aprovar esta nova estratégia: ao fim de cinco anos, em 2010, adotaria finalmente a Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo, de acordo com as diretrizes da UE.

Na terceira fase do combate ao terrorismo em Portugal no início do séc. XXI, assistiu-se ao reforço de dinâmicas fundamentais presentes anteriormente, tais como o alargamento do sistema de segurança interna para incluir novos riscos (físicos e virtuais) em matéria de terrorismo e a cada vez maior interligação entre a segurança interna do país e o contexto europeu e internacional. A emergência do autoproclamado Estado Islâmico (EI) e a participação no seu jihadismo de milhares de combatentes de uma multiplicidade de países (entre os quais Portugueses e lusodescendentes) levou o Conselho de Segurança das Nações Unidas, na sua resolução de setembro de 2014 (2178/2014), a instar os Estados membros a reforçarem a coordenação antiterrorista, a troca de informações e o controlo das suas fronteiras, de modo a travarem a mobilidade e a circulação dos combatentes estrangeiros e a sua adesão ao EI (assim como a outros grupos terroristas). No seguimento desta resolução, após discussão com todos os partidos com assento parlamentar, o Governo português preparou um novo pacote de medidas antiterrorismo, ratificando, em Conselho de Ministros, uma revisão da Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo, aprovada na Assembleia da República, em março de 2015, na sua totalidade, pelos deputados do PSD/CDS-PP e do PS, e apenas parcialmente pelos outros grupos parlamentares. Esta revisão implicou a alteração de oito leis – lei da criminalidade organizada; lei das ações encobertas; lei de segurança interna; lei de organização e investigação criminal;

lei de combate ao terrorismo; lei de estrangeiros; Código de Processo Penal; lei da nacionalidade. O Código de Processo Penal foi atualizado, de forma a incluir na sua definição de terrorismo o crime de financiamento do terrorismo; a lei de combate ao terrorismo passou a criminalizar a apologia pública do terrorismo e a viagem para a adesão a organizações terroristas (um dos requerimentos fundamentais da resolução da ONU); também a lei da nacionalidade incluiu mais um critério para a concessão de naturalização: a inexistência de ameaça, por parte do requerente, à segurança nacional (e o mesmo se aplica agora à concessão de vistos de residência); e a mudança na lei das ações encobertas aumentou a capacidade operacional das forças de segurança, ao permitir a possibilidade de infiltração em organizações terroristas. Finalmente, reforçaram-se as competências da UCAT, quer em termos estratégicos quer em termos da cooperação internacional, entendida como cada vez mais prioritária no combate ao terrorismo. A utilização do ciberespaço por terroristas (ciberterrorismo) e o crescente relevo da Internet no domínio da radicalização, do recrutamento e da apologia do terrorismo levaram os Estados, nomeadamente o português, a desenvolver uma estratégia de cibersegurança. Foi nessa ótica que se delineou a Estratégia Nacional de Segurança da Informação, a qual compreende o Centro Nacional de Cibersegurança (resolução do Conselho de Ministros n.º 12/2012), que tem como uma das suas funções a remoção e o bloqueio de *sites* radicais de apologia da violência e do terrorismo.

Em resumo, a história do antiterrorismo em Portugal (mesmo quando não era de terrorismo que se falava) é a história da adaptação do Estado português, em cada período histórico, aos riscos, às ameaças e aos desafios colocados por aqueles que,



de acordo com a conjuntura histórica, foram vistos como inimigos da sua autoridade e da sociedade portuguesa.

Bibliog.: ARGOMANIZ, Javier, *The EU and Counter-Terrorism: Politics, Polity and Policies after 9/11*, London, Routledge, 2012; BARREIROS, José António, “Criminalização política e defesa do Estado”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.ºs 72-74, 1982, pp. 813-828; BEBIANO, Rui, “Constituição do regime e tentação da luta armada sob o Marcelismo”, *Revista Portuguesa de História*, n.º 37, 2005, pp. 65-104; CARDOSO, Pedro, “As informações em Portugal”, *Revista Nação e Defesa*, ano v, n.º 15, jul.-set. 1980, pp. 143-177; CATROGA, Fernando, “Em nome de... A heroização do tiranicídio”, in MACHADO, Fernando Augusto *et al.* (orgs.), *Caminhos de Cultura em Portugal: Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2009, pp. 125-160; CE-REZALES, Diego Palacios, *Portugal à Coronhada: Protesto Popular e Ordem Pública nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Tinta da China, 2011; *Diário da Assembleia da República*, 1.ª sér., n.º 53, 29 mar. 1978; *Diário da República*, 1.ª sér., n.º 27, 7 fev. 2012; n.º 36, 20 fev. 2015; *Diário das Sessões da Assembleia Nacional*, n.º 150, 6 dez. 1937; n.º 13, 11 jan. 1962; GERALDES, Ana Vaz, “Ciberterrorismo: cenário de materialização”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. LIII, n.ºs 1-2, 2012, pp. 41-94; HESPANHA, António Manuel, “A resistência aos poderes”, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Estampa, 1993, pp. 451-459; MARTINS, Oliveira, *Portugal Contemporâneo I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1987; MILLER, Martin Alan, *The Foundations of Modern Terrorism: State, Society and the Dynamics of Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; PEREIRA, Rui, “Terrorismo e insegurança: a resposta portuguesa”, *Revista do Ministério Público*, ano 25, n.º 98, abr.-jun. 2004, pp. 77-110; ROSAS, Fernando *et al.*, *Tribunais Políticos: Tribunais Militares Especiais e Tribunais Plenários durante a Ditadura e o Estado Novo*, Lisboa, Temas e Debates, 2009; SOARES, Teresa Luso, “O crime de lesa-majestade humana na legislação portuguesa”, *Jurimat*, n.º 3, 2013, pp. 167-184.

JOSÉ PEDRO ZÚQUETE

Antitomismo

Quando se considera o termo “antitomismo”, há dois elementos que necessariamente têm de ser tomados em linha de conta. São eles a formação do tomismo enquanto escola filosófica que segue as doutrinas expostas por Tomás de Aquino, por um lado, e, por outro, as correntes filosóficas, doutrinas ou escolas que se lhe opõem. Entendido deste modo, tomismo e antitomismo são conceitos gerados pela compreensão de um problema originado num contexto historiográfico bem definido, a saber, o da fundação das universidades na Europa Ocidental e, em concreto, o das disputas de poder entre Dominicanos, Franciscanos e seculares na Univ. de Paris, no início do séc. XIII. A 7 de março de 1277, no intuito de pôr fim à controvérsia doutrinária que vinha ameaçando a Faculdade das Artes da Univ. de Paris praticamente desde a sua fundação, Etienne Tempier, bispo de Paris, condena 219 teses defendidas em Filosofia, julgadas heterodoxas e danosas para o ensino da Teologia. O nome de Tomás de Aquino ficará para sempre ligado a este texto condenatório, dado que um conjunto de teses aí referendadas abrangia o ensino do frade dominicano. O seu nome surge igualmente, na sua época, ligado à receção da obra de Aristóteles no Ocidente latino e ao comentário das obras do Estagirita no contexto do plano de estudos da Filosofia da Univ. de Paris. A sua obra vastíssima, em extensão e diversidade, abrange análises a praticamente toda a obra de Aristóteles, bem como às *Sentenças* de Pedro Lombardo, comentários teológicos, obras de polémica, grandes sumas de teologia,



epístolas e até pequenos opúsculos sobre a ação oculta da natureza, a influência dos astros, a escolha baseada na sorte ou o segredo em matéria de consciência e de religião, estes últimos redigidos quase sempre a propósito de alguma consulta solicitada sobre os assuntos de que versam. Tomando em conta a obra de Tomás de Aquino e a sua estratégia de ensino, é justo destacar a ousadia e até uma certa genialidade do Aquinate, no seu tempo e no seu contexto histórico, dado que faz uso do sistema filosófico de um autor estranho ao cristianismo para nele suportar doutrinas filosóficas que servirão de base à compreensão da teologia cristã. E, como se não bastasse, ainda usa os comentários ao Estagirita saídos da mente e da pena de filósofos hostis ao cristianismo, como é o caso dos filósofos árabes, a quem o Ocidente deve a receção das obras maiores do *corpus aristotelicum*.

Regressemos às condenações de Paris em 1277, e ao facto de elas abrangerem teses defendidas por Tomás de Aquino. Evidenciemos que no mesmo ano, em Oxford, teses de inspiração tomista foram condenadas por Robert Kilwardby, arcebispo da Cantuária, dominicano, condenação reiterada pelo seu sucessor, em 1284, Jean Pecham, membro da Ordem dos Frades Menores. Estas sucessivas condenações, unidas à ascensão dos mestres da ordem mendicante nos cargos e na docência, nas universidades de Paris e de Oxford, gerou em torno do Aquinate um ambiente de controvérsia e mesmo de suspeição de ortodoxia. No séc. XIV, alguns seus correligionários, entre os quais se destaca a figura de Hervé de Nedellec, lutam pela reabilitação da autoridade de Tomás de Aquino, contudo não sem enfrentar obstáculos, mesmo vindos de outros membros da ordem, que preferiam a doutrina filosófica e teológica de linha franciscana, como é o caso do Dominicano Durando

de St. Pourçain. Para o restabelecimento da autoridade do Aquinate como referente de ortodoxia, terão contribuído alguns factos: a sua canonização em 1323, e a revogação, em 1325, da condenação de 1277, pelo bispo de Paris, agora Etienne Bourret; a substituição, na Univ. de Paris, já ao longo do séc. XV, do comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo, pela *Suma de Teologia* de Aquino, como manual de base para o ensino da Teologia – prática importada por Francisco de Vitória para a Univ. de Salamanca, já no séc. XVI, e seguida pelas universidades portuguesas de Coimbra e Évora desde as respectivas fundações; a proclamação, em 1567, de Aquino como *doctor Ecclesiae*, pelo Papa Pio V, no contexto da luta, em matérias teológicas, contra as teorias defendidas pela Igreja reformada; a recomendação feita pelo Concílio de Trento de que a doutrina de Tomás de Aquino fosse seguida no ensino da Teologia, indicação corroborada pelo texto da *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus (cuja primeira edição impressa, para revisão interna, data de 1586, sendo a fórmula final de 1599), contendo as normas para o ensino nos colégios e universidades dos Jesuítas.

Os factos até agora reportados mostram, antes de mais, a complexidade de identificar o conceito de tomismo, estabelecendo para ele uma definição exata e circunscrevendo claramente as suas fronteiras semânticas. Ora, se assim é, a definição do conceito que se lhe opõe, antitomismo, padece da mesma dificuldade. Se assumirmos por tomismo a corrente filosófica e doutrinal que segue a doutrina de Tomás de Aquino, e a ela circunscrevermos um conjunto de autores, mesmo assim enfrentaremos as dificuldades que decorrem do facto de, ao menos em alguns aspetos, a própria doutrina do Aquinate ser controversa, como ocorre com alguns tópicos particulares, *e.g.*, a



**São Tomás de Aquino (c. 1395),
Fra Angelico.**

afirmação segundo a qual a natureza humana enquanto tal estaria destinada a ver Deus por essência no estado de beatitude eterna, tema que dá origem a uma enorme polémica já no séc. XIV e nos subsequentes, conduzindo à divisão de escolas; o mesmo ocorre com a posição acerca da origem, natural ou positiva, do conceito de *ius gentium* – direito dos povos – que, no séc. XVI, assume proeminência nas discussões originadas a propósito da conquista das Américas. Discutido no âmbito do ensino de Teologia Moral nas universidades de Salamanca, Coimbra e Évora, torna-se, ao menos do ponto de vista teórico, um verdadeiro foco de dissensão; ou, no domínio estritamente teológico, a negação da sentença provável, defendida pela escola franciscana, da imaculada concepção de Maria, Mãe de Cristo, tópico que daria lugar a um sem-fim de disputas, como veremos mais adiante.

Uma das virtualidades inerentes ao ensaio de delimitar conceitos tão amplos como aqueles aqui em causa, que

encerram doutrinas e escolas, e os respectivos debates, disseminados ao longo de séculos, bem como de definir os seus contrários é o facto de alertar para visões simplificadas dos mesmos, tornando possível corrigir perspetivas e afinar a análise. Poderíamos considerar, *e.g.*, o antitomismo como as doutrinas daqueles autores que se colocam explicitamente contra uma filosofia de escola, baseada no ensino do aristotelismo e deste comentado a partir de Tomás de Aquino. Encontraríamos, então, nos filósofos humanistas, a expressão de uma corrente de pensamento antitomista. Tal facto comprova-se historicamente com base nos documentos da época: o humanismo renascentista italiano, desde Petrarca a Marcilio Ficino, passando por Lorenzo Valla, Pomponazzi ou Salutati, caracteriza-se por ser crítico do saber escolástico, que identifica com uma compreensão do mundo e do homem cristalizada em torno de uma metafísica e teologia fundadas na lógica de Aristóteles. Paradigmático, a este propósito, é o discurso proferido por Valla na festa litúrgica do Angélico, em 1457, *Encomion Sancti Thome Aquinatis*, a pedido dos padres dominicanos de Roma. Neste discurso, Valla reconhece as qualidades intelectuais e morais de Aquino, e louva-o amplamente por elas. Contudo, com plena consciência de se dirigir aos mais altos representantes da escolástica tardia, tece uma crítica clara ao seu paradigma antropológico e teológico, dele se distanciando e com ele entrando em aberta divergência. Humanismo renascentista, erasmismo e luteranismo serão doravante expressões de divergência ou de itinerários intelectuais de recusa e crítica aberta ao modelo mental que, segundo Valla, predomina e molda o pensamento ocidental, de Boécio à época sua coeva. Assim sendo, é consensual encontrar no humanismo renascentista um movimento intelectual de repulsa ou, ao



menos, de divergência e crítica para com o modelo medieval de matriz aristotélico-tomista, em particular no que se refere ao seu modo de conceber a teologia e a filosofia, criticando, especificamente, naquela, a metodologia de exegese bíblica e a conceção de moralidade, e nesta, a metafísica e a lógica. Por antitomismo entende-se, desde esta perspectiva, uma visão do mundo conectada com o movimento humanista da renascença, com o seu criticismo do modelo escolástico medieval, a abertura à ciência da época e à matriz antropológica aí veiculada, concretamente no que se refere à ciência médica, mas também à matemática e à física; o apreço pelas línguas e textos clássicos e a opção por um modelo de conceção do mundo de matriz platonizante.

Contudo, mesmo no que à crítica ao pensamento escolástico diz respeito, é preciso não deixar de ter em consideração que nem todo o ensino escolástico é de linha e filiação tomista, convivendo esta com outras correntes, tais como o escotismo e o nominalismo, ambas de filiação franciscana e platónica-agostiniana. Sendo assim, não obstante estas últimas serem também doutrinas de escola, porque ensinadas nas universidades, também elas se podem considerar antitomistas, na medida em que não seguem as doutrinas ontoepistemológicas e teológicas de Tomás de Aquino e, por vezes, a elas abertamente se opõem. Inversamente, convém ter presente que o movimento designado por humanismo renascentista não elimina o ensino escolástico de filiação tomista, que permanece ligado, nomeadamente ao longo do séc. xv, sobretudo ao ensino universitário regido pela Ordem dos Pregadores. Entre os comentadores italianos deste período que são fiéis à doutrina de Tomás de Aquino destacam-se nomes como Francisco Silvestre ou de Ferrara, Tomás de Vio (cardeal Caetano), Paulo

Barbo (ou Paulo Soncinas) e Crisóstomo Javelli. Ora, estes comentadores de Aristóteles segundo a mente de Tomás de Aquino não podem ignorar o movimento humanista e as novas posições filosóficas e teológicas por ele aportadas. Deste modo, é possível observar alguma penetração da corrente humanista na própria escolástica de filiação tomista e, embora não possamos falar de um antitomismo que a afete, é certo que o próprio ensino escolástico de orientação tomista em alguns momentos se abrirá efetivamente à novidade. Esse facto denota-se manifestamente no ensino da Teologia Moral e do Direito, originado na Univ. de Salamanca no início do séc. xvi, sobretudo quando a mente dos grandes mestres se confronta com novas realidades antropológicas e culturais, como as que derivam dos contactos com os povos indígenas, a sua religião e cultura, e com os problemas éticos e políticos derivados da conquista das Américas pelas coroas espanhola e portuguesa. Aspectos de compenetração entre escolástica tomista e humanismo podem verificar-se, por influência de teólogos como Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Melchor Cano, já no séc. xvi e na península Ibérica, nomeadamente no movimento que se designa por Escola de Salamanca.

As características deste movimento, que costume designar por escolástica humanista, originado em contexto académico de modelo escolástico e de orientação tomista, que soube assimilar aspectos de novidade e estar atento à mudança dos tempos, surtem um efeito colateral curioso nos autores mais fiéis ao tomismo, que vem a ser o de uma maior preocupação de proximidade doutrinal ao fundador Aquino, verificada, *e.g.*, na obra de teólogos da designada segunda Escola de Salamanca, como Bartolomeu de Medina, Domingo Bañez e, mais tarde, já em pleno contexto contrarreformista, João Poinso, *alias*, de

S. Tomás. O excuro que aqui levo a efeito acerca da relação entre tomismo e anti-tomismo tem como objetivo evidenciar a complexidade da definição de fronteiras claras entre escolas e de matizar o próprio conceito de uma escolástica de filiação tomista, pois mesmo dentro desta tradição filosófica e teológica encontramos, se não um antitomismo, no sentido de uma doutrina de rejeição dos pressupostos tomistas e da mundividência que eles suportam, certamente uma abertura de mente e uma liberdade de interpretação à qual nem sempre a historiografia faz jus, quando, *e.g.*, são considerados, sob o mesmo conceito de tomismo, autores com posições deveras díspares.

Para a península Ibérica, sobretudo nos sécs. XVI e XVII, é reconhecida a função decisiva da Ordem dos Pregadores e da Companhia de Jesus na estruturação do ensino da Filosofia e da Teologia nas universidades e colégios das ordens. Do lado português, aquela última exerce uma função determinante nas universidades de Coimbra e Évora, no que ao saber filosófico e teológico diz respeito. É sabido que o *Ratio Studiorum*, na versão de 1599, determinava, no parágrafo 5 do capítulo sobre a instrução para os professores de Teologia, que se seguisse o que a Companhia determina quanto ao estudo de Tomás de Aquino, no exercício dos comentários teológicos da *Suma de Teologia*. Contudo, uma aproximação aos textos, impressos e manuscritos produzidos nesse período em contexto universitário de regência jesuítica permite verificar, mesmo entre os teólogos jesuítas, alguma liberdade de interpretação no uso dos textos e das doutrinas de Tomás de Aquino (*e.g.*, Fernando Pérez, Luis de Molina ou Francisco Suárez). Inversamente, uma maior fidelidade à doutrina tomista pode ser verificada em teólogos pertencentes à própria Ordem dos Pregadores (*e.g.*, Bartolomeu de Me-



Francisco Suárez (1548-1617).

dina, António de S. Domingos, Tomás de S. Domingos e João de S. Tomás).

Em suma, a autoridade de Tomás de Aquino aparece quase sempre conotada, no que se refere à teologia católica, com a ideia de ortodoxia. Assim é no caso da recomendação do Concílio de Trento para o estudo do seu pensamento teológico no contexto das escolas católicas. Assim é no caso da *Ratio Studiorum* dos Jesuítas, procurando concretizar aquela indicação conciliar. Assim é, já no séc. XIX, no caso da encíclica de Leão XIII e mesmo no caso, mais recente, da carta de João Paulo II *Fides et Ratio*. Este facto não deixa de ser relevante: na verdade, a autoridade de Aquino surge, na história do pensamento filosófico e teológico, por uma causa de certo modo extrínseca ao próprio dinamismo das ideias, ao debate conceptual e ao curso vivo do pensamento, indissociáveis da condição histórica do ser humano e da sua racionalidade. Associado à ideia de uma *philosophia perennis* – e apesar da tentativa da sua recuperação por parte dos movimentos neoescolásticos, a que estão ligados nomes como Étienne Gilson, Jacques e Raïssa Maritain;



ou, mais perto de nós e atuando em áreas de ponta, como a ética e a bioética, a que se ligam nomes como Edmund Pellegrino e David Thomas –, o tomismo é contestado pelas filosofias e teologias que privilegiam a historicidade da razão e atendem a uma concepção do homem e da natureza essencialmente dinâmica, validadas pelos desenvolvimentos contemporâneos da física e da ciência médica, com consequentes repercussões éticas, antropológicas e sociológicas.

De quanto até agora expusemos acerca do tomismo, deduziremos o horizonte semântico do conceito de antitomismo, tal como aqui o iremos considerar. A abordagem que aqui se fará será direcionada para os autores que agiram em Portugal, e o âmbito semântico do conceito será esclarecido à luz dos seguintes parâmetros: 1) correntes filosóficas e teológicas de filiação agostiniana-franciscana, atuando no contexto institucional das universidades; 2) correntes de pensamento ligadas ao movimento intelectual designado por humanismo renascentista; 3) doutrinas filosóficas e teológicas associadas com o movimento da Reforma; 4) tópicos de controvérsia explícita.

Mais do que mediante uma controvérsia aberta ou um enfrentamento de escolas, que não são características essenciais da identificação do conceito no contexto português, exceto porventura para a discussão teológica em torno da piedosa doutrina acerca da concepção imaculada da Virgem Maria – que adiante glosaremos –, antitomismo significa, na nossa abordagem, a adoção de um conjunto de proposições no domínio filosófico e teológico divergentes das explicadas por Tomás de Aquino e pelos seus comentadores, menos próximas da lógica e da metafísica aristotélicas e mais consonantes com outras correntes ou escolas filosóficas, e/ou carismas de profissão religiosa.

De acordo com o exposto, enunciaremos de seguida algumas nótulas identificativas de uma forma outra de sentir e de pensar, em obras de autores portugueses que agiram no contexto da instituição universitária, numa época em que a doutrina de Tomás de Aquino era proposta e assumida pelas autoridades competentes como aquela que deveria ser seguida no ensino da Filosofia e da Teologia.

Tal época histórica coincide com o ensino ministrado, no séc. XVI, nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora. Contudo, o ensino da Teologia e da Filosofia em Portugal neste período, no que se refere ao plano de estudos e ao intercâmbio de docentes, está intimamente relacionado como o mesmo ensino nas demais universidades da península Ibérica e, mesmo, com o projeto de ensino para além deste espaço geográfico, haja em vista as relações, nomeadamente, com França e com Itália, numa primeira fase, e, já no séc. XVII, mesmo com os territórios de além-mar, sobretudo a Oriente, como o Japão e a China. O movimento ligado à filosofia ética e política iniciado por Francisco de Vitória, em Salamanca, está hoje amplamente estudado e documentado e nele se podem verificar características daquilo que já antes designámos como humanismo escolástico. Apesar do aparente paradoxo que envolve a expressão, ela dá conta de uma escolástica aberta ao diálogo com as descobertas científicas do tempo, às posições teóricas dos humanistas e a uma nova concepção antropológica e cosmológica, que emerge necessariamente no confronto com a realidade humana e até mesmo cósmica que deriva do encontro da cultura ocidental continental com o Novo Mundo. Assim, é por iniciativa do próprio Francisco de Vitória que – à semelhança do que se praticava em Paris e já em diversos colégios de ordens religiosas, mesmo em Espanha – o



ensino da Teologia passa a ser ministrado com base no comentário à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, substituindo esta o comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Do lado português, é atribuída a Martinho de Ledesma a inserção da mesma novidade no plano de estudos da Univ. de Coimbra. Isto não obstante, nesta primeira metade do séc. xv, os comentários a Tomás de Aquino denotarem em alguns lentes de ambos os quadrantes da península Ibérica uma leitura crítica e aberta, com o objetivo de que a doutrina ensinada pudesse dar conta, em termos teóricos, mas sobretudo na sua aplicação prática, dos problemas emergentes sobre a dignidade humana dos povos indígenas, sobre a legitimidade da ocupação e expropriação dos territórios das Américas, sobre a escravatura, a guerra justa e a liberdade religiosa. Estes são alguns dos temas que são objeto de controvérsia no período a que nos referimos. Analisando o debate gerado em torno a eles no contexto do ensino universitário salmantino e verificando a influência deste do lado português, poderá lançar-se alguma luz sobre a aceitação ou rejeição das doutrinas tomistas ao propósito. Nas notas interpretativas da edição da obra de Juan de la Peña, Luciano Pereña afirma estar convencido de que na Univ. de Salamanca existia um programa de investigação e de ensino corporativo cujo objetivo era o de analisar em profundidade a legitimidade da empresa espanhola nas Américas e de que havia um plano de disseminação das doutrinas da Escola de Salamanca pelas universidades de Coimbra e Évora, entre outras. Segundo este especialista, diretor do projeto de edição da coleção de fontes designada por *Corpus Hispanorum de Pace*, o projeto fez escola em Salamanca e depois foi divulgado através do magistério universitário de professores de Teologia e Filosofia como Luis de Molina, Fernan-

do Pérez, Fernando Rebello, em Évora; António de S. Domingos, Manuel Soares e Pedro Barbosa, em Coimbra; Francisco de Toledo, Francisco Suárez e Juan de Salas, em Roma; Francisco Maldonado, em Paris, e Gregório de Valencia, em Dilinga (PEREÑA, 1982, 149-150).

No que se refere concretamente ao conceito de *ius gentium* e à discussão sobre a sua condição natural ou positiva, problema que, na exposição que ocorre na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, está envolto em ambiguidades e cujo esclarecimento se torna decisivo no séc. xvi, a discussão mostra que, tanto do lado espanhol como do português, há hesitações e preferências por doutrinas e autores, e no debate pode ver-se que, mesmo entre Dominicanos, há posições divergentes acerca do que teria querido ensinar Tomás de Aquino, assumindo Vitória e Soto uma posição da qual, em Coimbra, António de S. Domingos irá dissentir, enquanto Fernando Pérez, em Évora, procurará conciliar a doutrina dos primeiros com o sentir de Aquino. Este é apenas um tópico em discussão à época, que, se bem que não evidencie um antitomismo declarado de cariz polemicista, dá conta de uma interpretação crítica da doutrina do Aquinate que não permite colocar sob a mesma designação de tomismo um conjunto de nomes como os antes referidos sem analisar as subtilezas das doutrinas de cada autor e afinar as posições em debate. Estamos perante um período que alguma vez caracterizei como denotando um excesso de realidade, marcado por transformações rápidas e por uma enorme confluência de doutrinas, também assinalado por um acesso a novas fontes cuja divulgação se torna mais célere e abrangente devido à sua publicação impressa; e pelos encontros conciliares, que desde sempre se caracterizaram por serem momentos de intercâmbio de ideias e de culturas.



Esta confluência de fatores torna de extrema complexidade a nossa compreensão de um período da história das ideias e das culturas ainda pouco estudado e envolto em obscuridade, dependente de fontes ainda amplamente ignoradas, a maior parte delas subsistente em latim e sob forma manuscrita. No manuseamento de fontes que pude realizar até à data, no âmbito de alguns projetos de investigação que dirigi ou em que participei, verifiquei divergências, por vezes subtis, face à doutrina de Aquino, sobretudo no que se refere a questões envoltas em ambiguidade na exposição do próprio Angélico. Da análise feita, tenho dificuldade em inscrever, sem mais, sob designação de tomistas posições de teólogos como António de S. Domingos, Francisco Suárez, Egídio da Apresentação, Cristóvão Gil, Luis de Molina, Fernando Pérez, entre muitos que, por vezes, encontramos colocados sob a mesma designação. Assim, *e.g.*, no estudo comparativo que realizei sobre a questão específica *utrum ius gentium sit idem cum iure naturali* – se o direito dos povos é o mesmo que o direito natural –, que corresponde ao comentário à *Suma de Teologia*, II-IIæ, q. 57, a.3, verifiquei a crítica de António de S. Domingos, Dominicano, a Vitória e a Soto, também Dominicanos, por, na opinião daquele primeiro, estes se afastarem do sentir de Aquino, por um lado; e a divergência entre Fernando Pérez, SJ, e António de S. Domingo, por outro, pela maior abertura da interpretação do Jesuíta, quando confrontada com a do Dominicano, no que diz respeito à defesa da radicação do conceito de *ius gentium* no direito natural. António de S. Domingos critica abertamente Soto, pois afirma que considerar o direito dos povos como um direito positivo levaria à subjetivização de um conjunto de normas que só Deus pode revogar, como as que estão nos mandamentos do decálogo, pela estreita vincula-

ção entre estes e o direito dos povos. Na verdade, Vitória e Soto abrem o caminho para a consideração de um direito subjetivo, e o nosso Dominicano, professor em Coimbra, dá conta, no seu comentário, dos riscos da influência desta nova interpretação nos domínios ético e político. O tomismo de Suárez também deixa muito a desejar, razão pela qual foi criticado já no seu tempo pelos correligionários. Luis de Molina é, por seu turno, um leitor assíduo de Agostinho de Hipona e adota de perto as suas doutrinas no que se refere à natureza da liberdade, à concordância desta com a presciência e ao problema da predestinação. O facto de todos estes autores serem comentadores de S. Tomás de modo algum permite considerá-los tomistas, sendo, contudo, necessário identificar até que ponto as suas doutrinas em questões particulares, ou no todo, se aproximam ou divergem, por vezes mesmo abissalmente, das posições do Angélico. Por sua vez, cremos que se esses pontos de divergência não permitem classificar abertamente as doutrinas destes autores como antitomistas – pois, na maior parte dos casos, não se trata de um afastamento no âmbito de controvérsia, mas sim no exercício da liberdade do pensar e na procura de encontrar a melhor explicação racional para os desafios da época –, permitem ao menos uma melhor compreensão do que se produziu nas universidades portuguesas, da liberdade de pensamento em exercício e da confluência de correntes filosóficas e teológicas, num contexto institucional onde o ensino da Filosofia e da Teologia estava fortemente dependente da Coroa e da instituição eclesiástica, com normas didáticas e doutrinárias pouco flexíveis e cujo incumprimento foi, em alguns casos, ocasião de fortes penalizações para os que a ele se atreveram.

A par desta atividade dos teólogos que agiram em contexto universitário, os



quais ensinaram também, o mais das vezes, no curso de Filosofia, no mesmo período existe uma produção literária considerável por parte de homens de Igreja ou letrados que atuam principalmente fora das instituições de ensino ou cuja atividade não se vincula a estas de modo sistemático, atuando em contexto palaciano, ou assumindo cargos políticos ou eclesiásticos, como confessores da corte ou bispos. É o que sucede com nomes ligados ao humanismo português como André de Resende e Jerónimo Osório, ou mesmo com nomes ligados ao exercício de outras artes e ofícios que não a teologia, como João de Barros, para a historiografia, Francisco de Holanda, para a pintura e a arquitetura, e Pedro Nunes para a matemática, cosmografia e astronomia. O contributo destes nomes para a filosofia em Portugal foi estudado na obra coletiva dirigida por Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*; mais recentemente, destaca-se o projeto de investigação realizado na Univ. de Aveiro sobre humanismo, diáspora e ciência nos sécs. XVI e XVII (veja-se a obra de António Andrade), com resultados que paulatinamente contribuem para compreender esta relação entre ensino universitário de matriz escolástica e humanismo no espaço português. Para o estudo de Francisco de Holanda, são referência incontornável as inúmeras obras de Sylvie Deswartes-Rosa. Os nomes antes referidos estão conotados com o humanismo português seiscentista, tendo todos eles (à exceção de Pedro Nunes, que nunca saiu de Portugal) um percurso cosmopolita e de contacto com homens de cultura e de arte desde Espanha até ao Centro e Norte da Europa, ou mesmo a Inglaterra. Todos eles podem, ao menos de modo transversal, ser estudados no âmbito de um conceito como o antitomismo, na medida em que as suas obras denotam uma opção por conceções do mundo des-

ligadas de um aristotelismo de filiação tomista. É o caso do Dominicano André de Resende, autor de uma famosa oração de sapiência, *Oratio Pro Rostris*, proferida em 1536 no Estudo Geral de Lisboa, que consiste num discurso laudatório sobre a necessidade das disciplinas e artes liberais na renovação do estudo e na compreensão da Sagrada Escritura. O mesmo Resende é autor de um discurso de elogio a Erasmo de Roterdão, *Encomium Erasmi*, que o aproximaria de erasmistas e luteranos, associação que, como escreve Pedro Calafate, terá influenciado D. João III na decisão de entregar o Colégio das Artes de Coimbra aos Jesuítas, “expulsando a verdadeira guarda avançada do humanismo português” (CALAFATE, 2001, 64) e optando por uma formatação do ensino e das mentalidades de matriz escolástica. O caso de Jerónimo Osório, bispo de Silves, é também paradigmático, se tivermos em conta, a título de exemplo, o seu *Tratado da Justiça*. Inúmeros são os tratados *De Iustitia et Iure* redigidos em contexto académico, comentando a *Suma de Teologia* de Aquino. Porém, e não obstante a formação académica e salmantina de Osório, o seu tratado nada tem de próximo com aqueles outros. É antes quase uma narração da condição humana à luz dos princípios bíblicos da criação, da queda original e da salvação, uma espécie de análise e descrição da história e da economia da salvação do género humano. O estilo linguístico e os recursos literários são os da retórica humanista, não obstante desta obra não se ausentar inteiramente o modelo aristotélico e tomista, sobretudo no que se refere à análise dos fins do homem, da liberdade e das virtudes. Uma leitura livre de preconceitos em nada conota os conteúdos da obra com as heresias de Lutero, bem pelo contrário, pois Osório é aí crítico feroz do heresiarca. E, contudo, para além de motivos originados



pelo contexto histórico, terá sido também por se esgrimir à estrita observância do modelo expositivo e da doutrina tomista, preferindo filiar-se por vezes nas correntes antropológicas de matriz agostiniana, que a obra foi apontada pela Inquisição e introduzida, no período pós-tridentino, no *Índice dos Livros Proibidos*. Precauções de alinhamento com a ortodoxia verificam-se, no mesmo período, na atitude de Francisco de Holanda, as quais se podem ler sobretudo na dedicação da sua magna obra, *De Aetibus Mundi Imagines* (HOLLANDA, 1983, 8), onde o pintor renascentista faz uma profissão de fé e de obediência à autoridade eclesiástica que não se encontra nas obras do período anterior às determinações conciliares em matéria de iconografia sacra, marcadas pelo humanismo renascentista italiano, como é o caso de *A Pintura Antiga* e dos *Diálogos de Roma*.

Com este excursus através de alguns nomes paradigmáticos do humanismo português, evidenciando o modo como as suas obras foram compreendidas pelos seus contemporâneos, pretendi mostrar como o tomismo se foi progressivamente identificando, ao menos na consciência coletiva, por um lado, com uma certa ideia de ortodoxia – *i.e.*, um modo de pensar os temas e problemas da filosofia e da teologia conforme à doutrina da Igreja Católica; e, por outro, com o conceito de teologia escolástica, esta entendida como a explicação científica, *i.e.*, baseada num raciocínio demonstrativo, da doutrina cristã, à luz dos princípios da filosofia e teologia tomistas. Como já se referiu, este facto tem origem num movimento extrínseco à própria doutrina de Tomás de Aquino e é alheio à essência do saber filosófico e teológico, o qual, mesmo dentro dos autores escolásticos cujas doutrinas são consideradas ortodoxas, sempre foi explicado, desde o medievo até ao período



Francisco de Holanda (1517-1585).

do que temos vindo a analisar, de diversos modos e por escolas diversas. Prova disso, e para o período que estamos a tomar como referência, é a existência, no seio das universidades em Espanha e Portugal, de um conjunto de cátedras menores, nas quais as outras vias que não a tomista, a saber as nominalista e escotista, encontravam também o seu lugar, como é o caso das cátedras de Durando, Gabriel Biel e Escoto. Assim, é minha convicção que a autoridade de Tomás de Aquino se impõe como doutrina de escola por exigências extrínsecas à própria verdade teológica ou filosófica que ela transmite, mais se justificando pelo contexto histórico, por razões pedagógicas ou de operatividade e comodidade do ensino. E assim, mesmo no contexto do ensino universitário jesuítico, denota-se que a observância da indicação conciliar expressa na normativa do *Ratio Studiorum* é seguida com liberdade e por vezes mesmo ignorada.

Este facto verifica-se na leitura dos textos resultantes do ensino da Filosofia e da Teologia nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora no séc. XVI e torna-se mais evidente quanto confrontamos textos de épocas muito próximas e de



autores pertencentes ao mesmo círculo. Assim, *e.g.*, se compararmos o comentário ao *De Anima* de Aristóteles, sobrevivente no cód. 2399 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, pertencente à Livraria do Noviciado de Coimbra, datado de 1559 e atribuído a Pedro da Fonseca, SJ, com o comentário de um dos seus discípulos, Pedro Luís, SJ (escrito certamente depois de 1567 e provavelmente antes de 1574, data em que passa a ensinar Teologia), pertencente à livraria do Colégio de Évora, verificamos que ambos comentam o texto de Aristóteles a partir da tradução latina renascentista de João Argiropoulos e seguem o mesmo método de comentário. Porém, as referências a Tomás de Aquino, como autoridade, são escassas, no caso do primeiro autor, enquanto no caso do segundo elas são recorrentes e surgem constantemente como suporte da argumentação. E se o primeiro comentário é mais problematizante, debatendo abertamente doutrinas de adversários como Agostinho Nifo e Pedro Pomponazzi, o segundo evita temas de controvérsia, caracterizando-se por ser mais expositivo. Não deixa de ser curioso, note-se de passagem, que mesmo para os comentários à obra de Aristóteles pertencentes ao curso de Filosofia, como é o caso destes dois textos, se verifique que é prática comum assumir como referência o texto da *Suma de Teologia* do Doutor Angélico e não os comentários do santo à obra de Aristóteles, os quais, a avaliar pelo escasso uso que deles é feito, não terão sido considerados como textos de referência para o estudo da filosofia. No caso do comentário de Pedro da Fonseca à *Metafísica* de Aristóteles, *e.g.*, é ainda mais evidente esta liberdade de interpretação, quando amplia o objeto desta ciência ao ente real *per se*, incluindo nele não apenas o ser de uma essência, mas também de tudo aquilo que se ordena a ela.

Este comentário e, em particular, esta definição, influenciam profundamente a monumental obra de Francisco Suárez, *Disputações Metafísicas*, a qual em nada segue o modelo tomista para a estruturação dessa ciência, bem pelo contrário. O caso de Francisco Suárez é, aliás, paradigmático para evidenciar este modo livre de seguir a autoridade de Tomás de Aquino, ou, na tese que defendemos, a autoridade eclesiástica que aponta aquela como itinerário a seguir no ensino da Filosofia e da Teologia. Suárez é, já no seu tempo, reconhecido como autoridade incontestável, consultor do Papa e do Rei, e renomado professor de Filosofia e Teologia. Contudo, a sua obra usa com liberdade argumentos de filiação escotista, tomista e mesmo outros próximos dos *nominales*, valendo-lhe o atributo de pensador eclético, assim considerado sobretudo pelos comentadores do final do séc. xx, no intuito de, ao não ser possível alinhar o seu pensamento com o de Aquino, lhes permitir enquadrá-lo dentro da conveniente ortodoxia e da correspondente fidelidade ao quarto voto jesuítico. Porém, os próprios confrades seus contemporâneos o acusam de desvio e desalinhamento do tomismo recomendado. Isso mesmo se pode ler em palavras do próprio Suárez numa carta escusatória, dirigida ao geral da Companhia de Jesus, Everando Mercuriano (Valladolid, 2 jul. 1579), em defesa da acusação de antitomista que lhe dirigiu o visitador Diego de Avellaneda, na base da qual estaria um comentário à primeira parte da *Suma de Teologia*, sobre a predestinação divina: “El modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá, porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado



salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declararlas, quier en las razones, quier en las soluciones a las dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen; y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la verdad de los cartapacios [o modo de ler que eu tenho [...] é diferente dos que usam os outros por cá, porque há o costume de ler por cartapácios, lendo as coisas mais por tradição de uns a outros do que olhando-as profundamente e tirando-as das suas fontes, que são a autoridade sacra, a humana e a razão, cada coisa segundo o seu grau. Procurei sair deste caminho e olhar as coisas mais de raiz, donde resulta que, ordinariamente, parece que as minhas coisas têm alguma novidade, quer no traço, quer no modo de as declarar, quer nas razões, quer nas soluções às dificuldades, quer no levantamento de algumas dúvidas que outros propositadamente não tratam, quer em outras coisas que sempre se apresentam. Considero que o resultado disto é que, apesar de as verdades que se leem não serem novas, se tornem novas pelo modo, ou porque fogem um pouco à verdade dos cartapácios]” (PONCELA, 2000, 100-101).

A raiz da defesa de Suárez contra a acusação de antitomista é justamente o princípio da liberdade de pensamento, inerente a uma leitura crítica e reflexiva da história da filosofia e da teologia, a profundidade de análise dos argumentos e objeções e, mesmo, o arrojo de colocar em causa argumentos de autoridade, mesmo os proferidos por Aquino, quando se comprova que, abandonados estes, uma conceção dotada de sentido mais amplo

emerge para cada problema. Afinal, é esta atitude que louvamos nos grandes filósofos e é ela que se verifica na leitura da obra de Suárez. Assim é quando adota a conceção escotista da univocidade do conceito objetivo de ente como base da sua metafísica, a qual se torna inconciliável com a tradicional tese tomista da distinção real entre essência e existência; assim é quando no seu *De Passionibus* rejeita a taxonomia das paixões da alma, promulgada por Aquino na *Suma de Teologia*, criticando-a e à posição que lhe subjaz sobre a natureza do composto humano, optando explicitamente pela divisão escotista e pela antropologia que, para o caso particular, lhe está subjacente; assim é quando debate a possibilidade do conhecimento racional da destinação do homem a um fim último sobrenatural no seu *De Fine Ultimo Hominis*, discutindo a controversa possibilidade, postulada por Aquino, de tal conhecimento. É este paradigma de um pensar aberto e em diálogo com a tradição que aqui aproximamos da conceção de um antitomismo. Ao menos no caso de Suárez, foi assim que tal posição foi entendida pelos seus contemporâneos. Com ela se indica a atitude filosófica e teológica de construção do saber e de resposta aos desafios do tempo, aberta às melhores interpretações e em busca delas, que denotam tantos escritos filosóficos produzidos no período que nos ocupa. Afinal, é nesse período que a dicotomia tomismo/antitomismo porventura mais se evidencia, ao menos no que se refere à cultura portuguesa.

Neste contexto, mas agora a partir de uma questão claramente de sede teológica, importa referir a polémica que, enquanto tal, *i.e.*, em contexto de efetiva controvérsia doutrinal, mais dividiu os tomistas de outras escolas, nomeadamente a escotista. Aqui, podemos falar com propriedade de uma doutrina antitomista,



sendo um facto que, nomeadamente em contexto português, a controvérsia teve as consequências mais nefastas, sobretudo, no caso concreto, para os mestres dominicanos – o que não deixa de causar perplexidade, tendo em conta o que foi dito sobre as indicações de Trento para as escolas teológicas. Referimo-nos à polémica gerada na Univ. de Coimbra no séc. XVI em torno da adoção da então considerada proposição provável acerca da imaculada concepção da Virgem Maria, Mãe de Cristo. O assunto foi já objeto de estudos vários, de entre os quais referimos o texto correspondente à conferência de Fernando Taveira da Fonseca, proferida a 8 de dezembro de 2003 no Centro de Estudos de Democracia Cristã. Trata-se de um texto bem documentado e que incide sobre os principais pontos da controvérsia, do ponto de vista do seu enquadramento quer historiográfico quer doutrinal, o que torna esta exposição uma excelente síntese do assunto em questão. Para compreender esta polémica no que à definição de antitomismo diz respeito, e a sua influência nos destinos da universidade portuguesa, nos sécs. XVI e XVII, é necessário compreender em primeiro lugar a divisão doutrinal entre escolas, tomista e escotista, ao respeito. Depois, a adesão de prestigiadas instituições universitárias, como Paris, Oxford e Cambridge, já desde o séc. XIV e claramente a partir do séc. XV, à doutrina imaculista. E, finalmente, as repercussões deste itinerário na Univ. de Coimbra nos sécs. XVI e XVII.

Do ponto de vista doutrinal, duas teses opostas acerca da concepção da humanidade de Cristo por meio de Maria estão em confronto. Por um lado, a de Tomás de Aquino, que, aderindo à filosofia aristotélica para explicar o composto humano, adota, no que se refere à concepção do corpo humano e ao problema da animação do embrião humano, uma doutrina que

dissocia, no tempo, estes dois momentos. Assim, a concepção é um processo que supõe, como o da geração de toda a substância, a informação de uma matéria; e, dada a natureza caída que afeta todas as substâncias, a concepção dá origem à existência de uma substância corrupta, porque afetada de matéria corruptível, dado o estado pós-lapsário não só da natureza humana, mas de toda a natureza. Nessa substância animada corruptível é depois infundida por Deus uma alma humana, no momento em que, pelo desenvolvimento natural do embrião, este se torna uma substância apta para receber aquela forma superior. Tomás de Aquino aplica este modo de entender as substâncias (retirado da *Física* de Aristóteles e entroncado na doutrina cristã do pecado original) ao entendimento da concepção de Maria, Mãe de Cristo. Daí deriva a conclusão necessária de que ela está submetida ao estado da matéria na condição pós-lapsária, que se caracteriza, portanto, por ser corruptível e estar sujeita às consequências do pecado original. O mundo descrito na *Física* aristotélica corresponde a um universo marcado pela necessidade e, ao adotá-lo na sua antropologia, Tomás de Aquino não pode conceder uma exceção, no plano natural, para a criatura humana que é Maria, pois os processos naturais submetem-se ao determinismo do movimento dos corpos. Curiosamente, Escoto estaria de acordo com esta última afirmação: o reino da *physis* é, também para o Franciscano, o reino da necessidade. Porém, acima dele está o reino da liberdade e da graça, que abre a natureza a todos os possíveis. E se isto é verdade já na liberdade humana, mais o é na de Deus, autor da natureza. Por isso, no caso da geração da criatura que é Maria, Mãe de Cristo, Escoto raciocina a partir da onnipotência absoluta de Deus, da sua suprema bondade e do domínio que o Ser supremo tem do curso dos tempos em



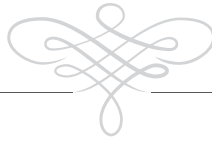
ordem à realização de um plano salvífico. Assim, o Doutor Subtil considera a conveniência da geração imaculada da criatura humana Maria, Mãe de Cristo, e raciocina do seguinte modo: em ordem à sublime perfeição de Cristo, Verbo de Deus incarnado, e, portanto, sem pecado, é adequada e conveniente a perfeição imaculada de sua Mãe. Deus pode criar um ser não sujeito ao pecado original. Se pode criar tal ser; e se criar tal ser é um ato mais perfeito do que não o criar, então cria.

Ambas as doutrinas, não podendo, por sua própria natureza, ser demonstradas por evidência racional apodítica, são admitidas como sentenças prováveis. Ora, como nota Taveira da Fonseca, a universidade parisiense é a primeira a adotar a tese de Escoto, decretando a celebração da festa, “no que é seguida pelas de Oxford e Cambridge e, mais tarde por estatuto de 1496, ordena que todos os seus doutores façam juramento de defender perpetuamente o mistério da Imaculada Conceição e determina não admitir aos graus quem não fizer tal voto e juramento. No seguimento de Escoto, numerosos teólogos, sobretudo da Ordem franciscana, tornaram-se defensores deste privilégio da Virgem Maria [...] A Ordem religiosa que constituía exceção era a dos Dominicanos que, na convicção de se manterem na esteira de Santo Tomás, negavam a conceição imaculada” (FONSECA, *Centro Académico...*, 8 dez. 2003).

Na Univ. de Coimbra, a doutrina imaculista fora explícita ou implicitamente adotada e, ainda segundo o mesmo erudito, os Estatutos de 1559 e os de 1597 (ratificados em 1653), “confirmavam a celebração da festa de Nossa Senhora da Conceição, deslocando-se, na véspera e no próprio dia, todos os membros da comunidade universitária, *sub poena praestiti iuramenti*, ao Colégio de Tomar, da Ordem de Cristo, para participar nas celebrações litúrgi-

cas, devendo o Reitor contribuir para elas com uma participação monetária” (*Id., Ibid.*).

Porém, no início do séc. XVII, a polémica entre defensores da tese imaculista e seus opositores reacende-se em Portugal – então sob administração espanhola – e em Espanha, e o problema torna-se uma espécie de causa do reino, tomando proporções políticas e ideológicas. Como evidencia Fonseca, esse reacender da controvérsia leva Filipe III a solicitar a todas as universidades da península que escrevam ao Papa explicitando a sua opinião neste assunto. Em Coimbra, o pedido foi bem aceite, à exceção, naturalmente, dos professores dominicanos Vicente Aranha e João Aranha. Da consulta ao Claustro Pleno e em resposta ao Rei resultou uma forma diplomática de contornar a exigida posição formal por escrito. Basicamente, a carta emanada da reunião da Junta de Lentes, presidida pelo reitor, mas à qual faltaram aqueles dois professores dominicanos, sugeria ao Soberano que, em vez de ser a Universidade a dar o seu parecer sobre a matéria ao Papa, a pedido do Rei, fosse o Rei a solicitar ao Papa que fizesse o pedido à Universidade. A deliberação sobre o conteúdo da resposta à consulta do Rei acerca da posição da Universidade em matéria teológica sobre a imaculada conceição seria a seguinte: a Universidade sempre defendera, desde a sua fundação, que a Virgem Maria foi preservada do pecado original e esse era o sentir de todos os doutores presentes na Junta (VASCONCELOS, 1904, 77). Por então, a situação ficou nestes termos, mas a polémica iria reacender-se no período posterior à Restauração, quando alguns membros da ordem franciscana portuguesa, porventura no calor da decisão do Monarca de entronar a Santíssima Conceição padroeira de Portugal, em ato solene realizado a 25 de março de 1646 nos Paços da Ribeira,



insistem junto de D. João IV para que obrigue a Univ. de Coimbra a exigir como condição necessária à concessão de título o juramento de adesão à tese imaculista. Porém, o Claustro de Coimbra, na sequência da decisão antes tomada, aduziu razões de prudência para não introduzir essa cláusula. A reação do Monarca foi a de uma maior insistência no juramento, ordenando à Universidade que assim procedesse, apresentando, entre outros argumentos, o facto de que, na Univ. de Salamanca, esse juramento era imposto aos graduados. Ora, se a Universidade no seu Claustro obedeceu, os Dominicanos novamente não compareceram a este juramento solene. Na sequência deste ato, o Rei obrigou-os a responder ante o reitor e, por ordem do Monarca, a Ordem dos Pregadores – que desde sempre esteve ligada ao ensino da Filosofia e Teologia em Coimbra – ficou, desde essa ocasião, privada das suas cátedras e de fazer parte do corpo universitário. Os detalhes da controvérsia podem ler-se no artigo de Taveira

da Fonseca e na bibliografia que aí refere. Quem os lê verifica facilmente que, mais do que uma controvérsia de doutrinas, que é pretexto e ponto de partida, é um conflito de poderes políticos e religiosos que essencialmente aqui se evidencia.

Nesta exposição, atribuí ao termo “antitomismo” um largo espectro semântico. Trata-se de um conceito que tem de ser definido a partir do esclarecimento do próprio tomismo, o qual, por sua vez, integra um enorme conjunto de autores e comentadores de Aquino, agindo em momentos diversos da história do pensamento, que nem sempre possuem doutrinas convergentes. Da mesma forma, o conceito de antitomismo foi aqui definido a partir de algumas coordenadas, sem que de forma alguma se considere que o seu conteúdo fica exaustivamente explicado e, menos ainda, se pretenda que esta perspectiva seja unidimensional. Por antitomismo, e de modo particular no que à cultura portuguesa diz respeito, entendo as posições teóricas que divergem do tomismo e

Cartaz do Estado Novo alusivo à fundação de Portugal e à restauração da independência.





que, direta ou obliquamente, se opõem às do Doutor Angélico. O que tenho como certo é o facto de o tomismo, na história da filosofia e da teologia – enquanto doutrina cuja autoridade se impõe a partir de um movimento que lhe é extrínseco e até, de certa forma, alheio –, emergir em momentos chave da história do pensamento, caracterizados principalmente como períodos de mudança e transição. A obra e doutrina de S. Tomás, no séc. XIII, na sua genuinidade e correspondendo ao momento histórico em que é produzida, não se identifica com os itinerários que lhe são posteriores, os quais se encontram em estreita ligação com preocupações de ortodoxia doutrinal teológica ou com a organização do ensino dos *Studia Generalis* das diversas ordens religiosas e das universidades católicas, no período da Contrarreforma. O que parece certo é que correntes filosóficas como o tomismo surgem ligadas ao ensino da Filosofia e da Teologia ministrado sob a égide eclesiástica, facto que se pode comprovar ainda no final do séc. XIX, na recomendação do Papa Leão XIII, preocupado com o subjetivismo modernista, de que o ensino da Teologia e Filosofia nas escolas católicas regresse a Tomás de Aquino, tendo ordenado e impulsionado, em 1880, uma nova edição das obras do Aquinate. Estas indicações, sempre proferidas em contexto eclesiástico, dão origem à obra *24 Teses Tomistas*, elaborada por um conjunto de teólogos ligados à Igreja Católica, bem como ao renovado interesse, que se prolongou por todo o séc. XX, pelo estudo da obra e das doutrinas do Aquinate e, em geral, pela recuperação do património medieval como uma parte importante e inalienável da produção intelectual e da história da humanidade. Assim sendo, formas contemporâneas de antitomismo, no que à cultura portuguesa se refere, seriam todas as que rejeitam, implícita ou explicita-

mente, uma filosofia de escola orientada para o ensino eclesiástico. A nossa cultura e as suas expressões filosóficas são, contudo, expressão mesma da *forma mentis* do povo que as produz e, por isso, mais do que serem expressão manifesta de antitomismo, que nelas não se verifica, são sim manifestações do estado de maturação de uma cultura onde o pensamento é livre e se realiza desvinculado de um contexto eclesiológico ou mesmo ideológico, sendo esta uma nota dominante da hodierna produção filosófica em Portugal.

Bibliog.: **manuscrita:** Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cód. 239, Pedro da Fonseca (?), *In Aristotelis De Anima*, 1559, fls. 1-82; Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 5512, António de S. Domingos, *De Iustitia*, 1580, fls. 2v.-7; *Ibid.*, reservados, cód. 2623, Fernando Pérez, *De Iustitia et Iure*, 1588, fls. 2-4; *Ibid.*, reservados, cód. 2513, Pedro Luís, *In Libros De Anima*, 1567, fls. 84-99; **impresa:** ANDRADE, António *et al.* (orgs.), *Humanismo, Diáspora e Ciência (Sécs. XV e XVI)*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto/Universidade de Aveiro, 2013; BONI, Luis Alberto de, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre, EST, 2010; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Caminho, 2001; CERQUEIRA, Luis Alberto (org.), *Aristotelismo e Antiaristotelismo: Ensino da Filosofia*, Rio de Janeiro, Ágora da Ilha, 2000; FEINGOLD, Lawrence, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Florida, Sapientia, 2010; FONSECA, Pedro da, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, t. I-IV, Hildesheim, Georg Olms, 1964; HISSETTE, Roland, *Enquête sur les 219 Articles Condamnés a Paris le 7 Mars 1277*, Louvain/Paris, Louvain Publications Universitaires/Vander-Oyes, 1977; HOLANDA, Francisco de, *De Ætatibus Mundi Imagines*, Lisboa, Comissariado para a XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura, 1983; LOWE, Elisabeth, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: the Controversies between Herveus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, New York, Routledge, 2003; MEIRINHOS, José, e SILVA, Paula Oli-



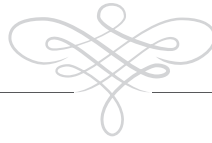
veira e (orgs.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e Antologia de Textos*, Porto/Famalicão, Universidade do Porto/Húmus, 2011; O'MALEY, John et al. (orgs.), *The Jesuits: Culture, Sciences and the Arts (1540-1773)*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999; OSÓRIO, Jerónimo, *Tratado da Justiça*, Lisboa, INCM, 1999; PEÑA, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009; PEREÑA, Luciano, "Glosas de interpretación", in PEÑA, Juan de la, *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América, Corpus Hispanorum de Pace*, vol. x, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, pp.149-153; PONCELA, Angel, *Francisco Suárez, Lector de Metafísica Γ y Δ*, Leon, Celarayn, 2000; PONTES, José Maria Cruz, "Tomismo em Portugal" in *Logos*, vol. v, Lisboa/São Paulo, Verbo, s.d., cols. 221-228; RAMALHO, A. C., *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. 1, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; SILVA, Paula Oliveira e, "A doutrina suareziana sobre a natureza das paixões. Antecedentes medievais e prenúncios de modernidade", *Cauriensia*, vol. vii, 2012, pp. 175-184; *Id.*, e CALVÁRIO, Patrícia, "'Utrum ius gentium sit idem cum iure natural'. A natureza do direito das gentes em alguns comentários seiscentistas à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, II-IIae, q. 57, a. 3", in ROSA, José Maria Silva (org.), *Da Autonomia do Político: entre a Idade Média e a Modernidade*, Lisboa, Sistema Solar/Instituto de Filosofia Prática, 2012, pp. 289-309; STEGMÜLLER, Friedrich, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Séc. XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1954; TORREL, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2002; VALLA, Lorenzo, *Encomion Sancti Thome Aquinatis, Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla*, vol. iv, Milano, Polistampa, 2008; VASCONCELOS, António de, *O Mistério da Imaculada Conceição e a Universidade de Coimbra: Memória Histórica Apresentada ao Congresso Universal Mariano de Roma*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1904; **digital:** FONSECA, F. T., "A Imaculada Conceição e a Universidade de Coimbra", *Centro Académico de Democracia Cristã*, 8 dez. 2003: <http://www.cadc.pt/padroeira.html> (acedido a 11 jan. 2017).

PAULA OLIVEIRA E SILVA

Antitradicionalismo

Por desejo de afrontar os costumes ou de quebrar o consenso, por genuíno espírito criativo ou imperativo de consciência, em nome de um qualquer desiderato de eficácia ou tão-somente, talvez, por uma necessidade psicológica de mudar, não de todo desnatural dada a historicidade inerente à vida da pessoa e da sociedade, acontece que um indivíduo ou grupo se levante contra o habitual e o estabelecido. Posto o problema nestes moldes, por demais latos, aconselha a prudência que se abarque sob a epígrafe de antitradicionalismo apenas aquelas manifestações de anseio do diferente ou de repúdio do herdado que assumem um nítido recorte de explicitação ideológica. Por conseguinte, nem todos os posicionamentos que visam alterar um certo estado de coisas, nem todas as ideias inovadoras, nem todos os revolucionarismos de ordem política ou outra, por sedutores que se nos afigurem, são aqui pertinentes.

Ao mesmo tempo, na ponderação do que quer que o conceito de antitradicionalismo recubra (expomos abaixo algumas restrições), é avisado evitar dois equívocos. Passa o primeiro por reconhecer quão tentador é, porque a tal induzem os valores dominantes da cultura hodierna, tomar partido pelos ímpetus antitradicionalistas, presumivelmente devido a uma convicção relativa à marcha do progresso que radica no período das Luzes – e de cuja ampla divulgação resulta a circunstância de o apodo de "antiprogredista" envolver sempre um sentido reprobatório, ao contrário de ser antitradicionalista, ou como tal apelidado, que tanto pode



corresponder a uma marca negativa como a uma imagem positiva, e que em alguns casos equivale, de facto, a um eufemismo que sufraga os posicionamentos radicais, moderando-lhes os paroxismos sectários e efetuando uma sorte de saneamento ideológico (Antiprogressismo). Porém, esse pendor característico, que quase instintivamente nos condiciona, gera leituras desistoricizantes, tingidas de pressupostos nossos contemporâneos, que em muitos casos não contribuem para uma abordagem lúcida e objetiva dos fenómenos a descrever no plano das transformações sociais e das mentalidades.

Reside o segundo equívoco em supor que uma atitude antitradicionalista corresponde por definição a uma apologia do novo, quando pode bem tratar-se de – ou apresentar-se como – um revivalismo, um integralismo, um saudosismo, um fundamentalismo, que contrapõe tradição a tradição, que convoca ortodoxia contra ortodoxia. Aliás, é plausível que a oposição de tradicional a novo e/ou a moderno, hoje corrente e quase imediata, fosse contraintuitiva, e porventura absurda e chocante, até à Idade Contemporânea, quer dizer, a uma viragem situada algures nos sécs. XVIII-XIX. De acordo com esta hipótese, um antitradicionalismo, em sentido próprio, apenas se torna pensável adentro de um entendimento linear e, sobre isso, secular da temporalidade humana e civilizacional, pois é em semelhante contexto que a rutura pode verdadeiramente conceber-se. Na persistência de concepções da história ancoradas em qualquer tipo de providencialismo, em particular se este assumir contornos profético-apocalípticos, e enquanto imperam concepções cíclicas da história, um antitradicionalismo não passa de uma contradição lógica ou retórica, um capricho do pensamento ou do verbo. Só na modernidade instaurada à escala europeia pelo Iluminismo culmi-

nante no séc. XVIII, e no caso português consolidada pelos liberalismos da centúria seguinte, pode emergir um antitradicionalismo.

Este depende, portanto, de um quadro de pensamento moderno no qual prevalece uma perspetiva de historicidade, *i.e.*, uma diagnose da ação no (e do) tempo referida primordialmente aos seus agentes (e sujeitos) intrínsecos – indivíduos, classes, nações, etc., e, por outro lado, ideologias, projetos, aspirações. Só numa perspetiva de linearidade histórica, que admite a liberdade dos agentes em face de todas as suposições de carácter teleológico, se torna possível encarar o passado como outra coisa que não uma prefiguração determinativa do presente. Essa transformação mundividencial surge-nos indiciada no termo “revolução”, que evoluiu de um sentido relacionado com a ideia de retorno, conforme ao étimo latino (o re-volver, uma curva fechada, a ciclicidade da revolução dos orbes celestes), para vir a designar uma alteração súbita e profunda, uma cesura histórica, sentido que na atualidade usufrui de maior realce. Não dispomos de um dicionário histórico da língua portuguesa, mas é provável que a reierarquização de significados tenha ocorrido na viragem para o séc. XIX (parece indicá-lo o *Dicionário de Moraes*). Pode-se ainda conjecturar que outros termos atinentes à possibilidade de fratura temporal e à relação com o passado tenham vindo a exibir derivações semânticas análogas. No caso da palavra “radical”, que etimologicamente remete para “raiz”, sugerindo integridade e fidelidade a uma ideia matricial, veio a predominar o sentido de mudança extrema, de corte e até de abuso, desvio ou corrupção de uma noção originária. E mesmo o termo “ortodoxia”, nomeadamente em contextos que se prendem com o controlo institucional



das ideologias, tem deixado muitas vezes de descrever aqueles que são detentores de uma certa verdade, e da verdade certa, para denunciar aqueles que exercem impositivamente uma autoridade castradora e inflexível: àqueles que têm (ou tinham) a faculdade de caucionar outros foi retirada a caução no uso corrente do idioma. Como nos casos anteriores, a aceção expressiva da continuidade e da permanência cedeu a primazia à valorização de uma mudança extrema.

Adotando um ângulo de visão mais aberto, é proveitoso sublinhar que a cultura portuguesa não é excecional a este respeito. Os cognatos de revolução, radical e ortodoxia sofreram evoluções semânticas similares em outras línguas, como o inglês e o francês. O dado relevante é que o vocabulário do puro e simples enfrentamento da tradição tardou a estabelecer-se, decerto porque as barreiras colocadas à plena admissibilidade desse desiderato, no plano das mentalidades, só foram derrubadas no dealbar da Idade Contemporânea. O problema insere-se, pois, no domínio das representações: não tendo escasseado polémicas e ruturas em períodos anteriores, é característica de épocas recentes a possibilidade de entender e exprimir o sentido desses desenvolvimentos em termos fortemente polarizados e subordinados a um princípio de exclusão. O que caracteriza os períodos anteriores é a invocação de tradição contra tradição. Os movimentos de contestação afirmam-se mais verdadeiros do que os adversários, que impugnam por corruptos. São novas – ditas – ortodoxias que questionam as ortodoxias vigentes, visando tomar o seu lugar. Já nós vivemos num tempo que aprecia o heterodoxo.

Exemplos de tradição (dita pristina) contra tradição (alegadamente decaída ou adulterada) são os grandes cismas dogmático-ecliais da cristandade, que resul-

taram na formação das Igrejas Ortodoxas a partir do séc. XI e dos protestantismos dos alvares da Idade Moderna. Anunciando fidelidade a um passado onde se postula encarnada a verdade, a avocação de ortodoxia e de reforma nos nomes pelos quais ficaram conhecidas as igrejas assim fundadas é sintomática do argumento, que as animou, de recuperação de uma autenticidade perdida. Em rigor, a retórica do novo – uma atitude assumida de antitradicionalismo – tem especial falta de cabimento nesse contexto.

As reticências quanto ao avançar ostensivo de rasgadas novidades intelectuais são notoriamente duradouras. No âmago do Iluminismo, ainda, quando Descartes, na IV parte do *Discurso do Método* (1637), enuncia a regra da evidência, está a contrapor o seu método à evidência daquele senso comum que empiricamente nos indica que o Sol se move em torno da Terra, enquanto, por outro lado, glosa a terminologia da escolástica. Preterindo uma eventual substituição do vocabulário a uma sua mera modulação, o filósofo francês parece querer deixar virtualmente incólume a autoridade de um quadro epistemológico que, neste ponto em particular, ousa pôr em causa apenas de forma camuflada. Empregando uma linguagem moderada, Descartes perfila-se como um pensador que interfere num contínuo cujo curso não pretende alterar de modo significativo, quando, sob o verniz, está a introduzir novidades substantivas. A prova disto é que, ao contrapor uma racionalidade analítica e especulativa ao senso comum empírico, lança uma pedra angular de outra tradição de pensamento.

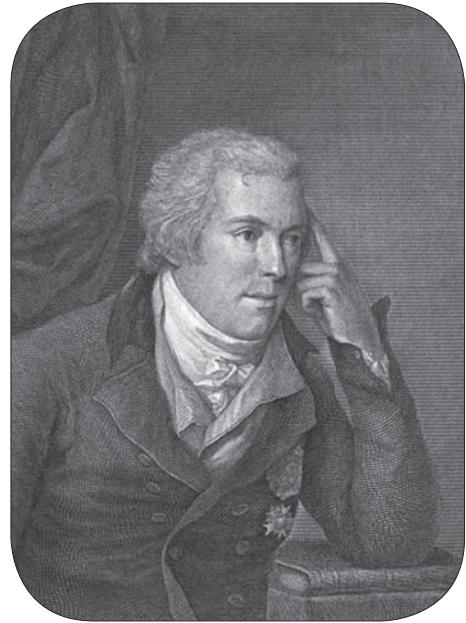
No domínio das artes, e em especial da literatura, também na extensa querela dos Antigos e dos Modernos – e debates adjacentes, como a polémica do *Cid*, em França, e a controvérsia entre Gottsched



e Lessing, na Alemanha – a linguagem utilizada denota tipicamente que os contendores têm em vista soluções de compromisso. Rivalizando, em última análise, pelo título de mais lídimos representantes dos valores éticos e estéticos legados pela Antiguidade, discutindo a pertinência da absolutização desses valores ou de, pelo contrário, deles se apropriarem com flexibilidade, os partidários de Antigos e Modernos empenham-se na disputa do mesmo jogo, aspirando a nele triunfar sem lhe tentarem mudar as regras.

A querela, claro está, é transversal à cultura do classicismo em vários países e disciplinas artísticas. Entre nós, tem um reflexo frouxo. Não deixa de se repercutir na polémica entre D. Francisco de Portugal e Castro, 2.º marquês de Valença, e Alexandre de Gusmão, nos anos 30-40 do séc. XVIII – defensor, aquele, do teatro espanhol, advogado, este, do teatro francês –, mas o seu aspeto mais vincado reside nas ambivalências em torno do problema da originalidade e do critério da vernaculidade detetáveis em autores como Correia Garção e Cândido Lusitano.

Perante a Arcádia Lusitana, de que é um dos mais distintos membros, Pedro António Correia Garção profere, em 1757, a sua “Dissertação terceira sobre ser o principal proveito para formar hum bom poeta, procurar, e seguir sómente a imitação dos melhores authores da Antiguidade”, onde, entre muitas declarações enfáticas, adverte: “O Poeta, que não seguir aos Antigos, perderá de todo o norte, e não poderá já mais alcançar aquela força, energia, e majestade, com que nos retratam o formoso, e angélico semblante da Natureza” (GARÇÃO, 1778, 331). Outro membro daquela academia, Francisco José Freire, mais conhecido pelo criptónimo de Cândido Lusitano, no “Discurso preliminar do traductor” à *Arte Poética* de Horácio, por ele vertida em 1758, declara



Pedro António Correia Garção (1724-1772).

que o latino “tanto é exato, e copioso em suas regras, revestidas de ar poético, que ainda hoje da observância delas depende inteiramente a bondade, e merecimento de qualquer Poema” (HORÁCIO, 1758, XIII). A questão que se levanta, pois, em face de tão perentórias asserções é a da contemplação da indesmentível diversidade e da variabilidade histórico-cultural das experiências, dos gostos, das inclinações, das mundividências e até dos próprios idiomas. Trata-se, no fundo, da desafiadora problemática dos universais, na esfera da cultura e bem assim no plano antropológico. Tanto Garção como Freire se mostram cientes de uma espécie de aporia. O primeiro é capaz de decretar: “Muito pode o espírito humano! Mas nunca terá força para subir tão alto, senão for pela estrada que trilharam os Antigos Poetas, e Oradores” (GARÇÃO, 1778, 329). Porém, vê-se na necessidade de admitir que, por via de uma fecunda “imitação dos Antigos, [...] o Poe-



ta [...] pode largar as velas à sua fantasia, e voar até descobrir novos Mundos. Feliz aquele, que não só imita, mas excede ao seu Original” (*Id., Ibid.*, 333). Por seu turno, Cândido Lusitano também tempera aquele absolutismo crítico aquando da reescrita de um clássico de segunda ordem, pois que não dimana da Antiguidade, sendo embora suposta personificação da mesma norma. Infilete na tradução de Racine, cuja *Athalie* traslada em 1762, quanto conveniente para uma profícua e demonstrada vernaculidade, que aliás arguiu numa “Dissertação do tradutor” e em copiosas notas, ele que é denodado teórico da língua portuguesa e muito porfia contra a sua estrangeirização. O purismo linguístico é revelador de um contexto em que todos recusam uma putativa categorização como antitradicionalistas, vindicando, ao invés, a sua fidelidade a patrimónios herdados.

A peleja entre filintistas e elmanistas, a jusante no mesmo século e espraiando-se como uma bifurcação do gosto por poetas de gerações subsequentes, trava-se ainda pelo confronto entre os preceitos de um rigorismo formal e de uma linha mais transigente em matéria de inovação estilística. Com um Almeida Garrett e um António Feliciano de Castilho, já na centúria seguinte, o próprio romantismo não dá mostras de pretender votar ao esquecimento a tradição dos clássicos, incluindo os debates críticos que permitem mantê-la operacional na *praxis* literária.

Diverso é o sentido da polémica entre Alexandre Herculano e António Pedro Lopes de Mendonça em 1853, e não apenas, nem sobretudo, por se reportar a uma vertente diversa da vida social. O timbre do debate é agora distintamente outro, por não hesitar Lopes de Mendonça em declarar a sua crença indefetível no progresso e por reivindicar as vantagens de um corte decidido com o passa-

do (os artigos da disputa foram coligidos por Maria Filomena Mónica em *A Europa e Nós*). Vive-se sob o consulado do Mar. Saldanha e ainda no rescaldo da Grande Exposição de Londres de 1851, que patenteou, no Palácio de Cristal, as mais recentes maravilhas da técnica. O ministro das Obras Públicas, Fontes Pereira de Melo, quer renovar profundamente as vias de ligação terrestre à Europa pela construção de linhas de caminho de ferro (o primeiro troço seria inaugurado em 1856). Escrevendo no diário *O Portuguez*, Herculano interroga o rumo de um progresso que teme ponha em risco a independência de Portugal, ameaçado de absorção por Espanha. A seu ver, o caminho de ferro “é o coveiro que abre a sepultura das nações” mais pequenas (MÓNICA, 1996, 27). Replicando em *A Revolução de Setembro*, Lopes de Mendonça aplaude sem reservas aquela que entende ser a estrada para desenvolver social e economicamente o país e para o civilizar, quer porque se torne assim mais próspera e culta a população, quer porque com a via férrea chegará a “carta de alforria” que fará de cada homem, convertido ao bem-estar, “um apóstolo dos princípios liberais” (*Id., Ibid.*, 29). Mendonça reclama para o seu lado “a abnegação, o patriotismo” (*Id., Ibid.*, 43). Declara-se contra “a miséria” e “o estacionamento” (*Id., Ibid.*, 60). Clama de passo contra “os governos reacionários da Europa” (*Id., Ibid.*, 31) e diz que se sente “o horror invencível às transformações económicas” (*Id., Ibid.*, 30). Com ironia, chama “ordeiros” e “idealistas” aos adversários, acusando-os de permanecerem alheados dos problemas da época, quando não de serem hipócritas (*Id., Ibid.*, 41-44, 63-64, 66-68). No calor da refrega jornalística, não desdenha exagerar e deformar a posição conservadora, dirigindo-se aos antagonistas com total desassombro: “Que conclusões quereis



tirar daí? Que devemos comprar a nossa nacionalidade, à custa da nossa civilização? Que devemos ser miseráveis para ser livres? Que para conservarmos uma tradição, devemos permanecer isolados, bisonhos, selvagens, estranhos a todos os progressos, excomungados de todas as ideias que transformam as sociedades modernas?” (*Id., Ibid.*, 32). Trata-se de uma interpelação falaciosa e caricatural. Decerto não é em Herculano que se acha a apologia de uma nação “selvagem”. Herculano tem, aliás, o caminho de ferro por útil e inevitável. O que o preocupa é a inexistência de medidas que acautelem a defesa da individualidade nacional, ameaçada de fundir-se com a de Espanha em resultado do reforço dos interesses comuns. A seu tempo, no decurso da contenda, Herculano vem a especificar uma medida de salvaguarda: a descentralização administrativa, com a restauração do municipalismo, porquanto crê nos patriotismos locais como fundamento do patriotismo nacional. O historiador faz, deste modo, uma profissão de fé política que remete palpavelmente para o passado, declarando-se, em simultâneo, municipalista e não democrata.

É interessante ressaltar ainda dois aspetos desta controvérsia que relevam de um modo mais geral para o nosso tema. Em primeiro lugar, é brandida de parte a parte a palavra “revolução”, com o sentido que se nos tornou mais familiar, de processo transformador ou de “uma ideia que anula, que mata a ideia anterior” (*Id., Ibid.*, 109). Este dado dá testemunho de que se encontra consumada a deslocação semântica que acima referimos. Em segundo lugar, importa não elidir o carácter multifacetado da intervenção intelectual e cívica de Herculano, que em outras ocasiões – notoriamente na questão do Milagre de Ourique, hipostasiada no opúsculo *Eu e o Clero*, de

1850, e no debate com o P.^o Francisco Recreio – aparece como confutador de ideias arraigadas, como um desmistificador. Em Herculano, o rosto do tradicionalista e o do antitradicionalista são um e o mesmo: são as circunstâncias que os fazem, que os posicionam. E podemos dizê-lo também de outra maneira: o conceito de tradição não designa um todo homogéneo; (co)existem tradições, no plural – a do municipalismo, a da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques –, e, portanto, (co)existem tradicionalismos e antitradicionalismos, seja a marcar a fisionomia individual de um dado interveniente, seja nos acentos informadores de uma época.

O democrata Lopes de Mendonça abraça jubilosamente o epíteto lançado pelo interlocutor e empolga-se na visão de uma nova era: “São medidas de guerra estas. Guerra contra a barbaridade, contra a miséria, contra a ignávia, contra a preguiça. [...] Estamos agora também empenhados numa grande conquista: a conquista da civilização” (*Id., Ibid.*, 45). O tom exaltado é uma marca dos artigos de Mendonça. É também uma marca do mais extravagante movimento de repúdio da tradição, o futurismo de inícios do séc. xx. Pelo *Portugal Futurista*, de que saiu número único, em 1917, dirigido por Carlos Filipe Porfírio, desfilam as mais retumbantes proclamações contra todos os tipos de nostalgias e venerações. Numa colagem feita por Betencourt-Rebello, que reúne fragmentos de textos de Marinetti e de outros futuristas italianos, pode ler-se: “O homem como um divino génio do mal emancipa-se da tutela vergonhosa do **Passado** e da **Tradição**” (BETENCOURT-REBELO, 1917, 6). O enunciado atinge uma dimensão ontológica quando visiona a possibilidade de quebrar “a hostilidade aparentemente irreductível que separa a nossa carne humana do metal dos motores. Depois do



reino animal, eis o reino mecânico que começa! Pelo conhecimento e amizade da matéria, de que os sábios apenas podem conhecer as noções físico-químicas, preparamos a criação do *homem mecânico nas partes substituíveis*. Libertar-nos-emos assim da ideia da morte, e portanto da própria morte” (*Id., Ibid.*, 8). A ideia da libertação da morte reflete em clave algo alucinada a ânsia de alijar o peso do passado. Como declara Almada Negreiros no “Ultimatum futurista às gerações portuguesas do século xx”, publicado na mesma revista: “Hoje é a geração portuguesa do século xx quem dispõe de toda a força criadora e construtiva para o nascimento de uma *nova pátria inteiramente portuguesa e inteiramente atual* prescindindo em absoluto de todas as épocas precedentes” (NEGREIROS, 1917, 36). Do mesmo passo, incita a “destruir este nosso atavismo alcoólico e sebastianista de beira-mar” (*Id., Ibid.*, 37).

Almada leu o seu manifesto numa conferência que teve lugar a 14 de abril de 1917 no Teatro da República, posterior Teatro Municipal São Luiz. A sublinhar o cariz provocatório da *performance*, envergou para a ocasião um fato de piloto-aviador, com calculada incongruência, e contou com a colaboração de Santa-Rita Pintor, que, a partir de uma frisa, fazia como que de maestro, arbitrando as intervenções do público. O evento, dividido entre o palco e a plateia, é característico do derrubar de fronteiras praticado pelos moços futuristas. Explorando com singular diligência as potencialidades da tipografia, também da página fazem eles um espaço de *performance*. Ao mesmo tempo, os pronunciamentos assumem tonalidades exclamativas que se diria vinculá-los mais a formas de oratória do que a formas de escrita. O tom panfletário revela-se intrínseco ao processo criativo. O estilo febricitante, a sintaxe vertiginosa

e o experimentalismo gráfico veiculam uma iconoclastia que declara nulos ou ultrapassados todos os conseguimentos pretéritos da cultura. Sendo, antes de mais, uma corrente artística, o futurismo assume feição abertamente política e moral ao pronunciar-se com inusitado arrojo e veemência sobre a guerra, excitadamente aclamada, e contra uma sociedade que vê conformada ao marasmo. É, em toda a linha, uma corrente da rutura e do abalo, do choque e do escândalo.

São iniludíveis as ressonâncias patrióticas do termo “ultimatum”, chamado por Almada e Álvaro de Campos para os seus manifestos (o deste último também inserido no *Portugal Futurista*), palavra que no contexto português reenvia para o episódio da chantagem britânica de 1890. O futurismo inscreve-se num campo de interações discursivas no qual, em rigorosa contemporaneidade, se confronta uma diversidade de nomenclaturas programáticas que ora apontam para o passado, ora remetem para o futuro: a renascença portuguesa, o saudosismo, o Integralismo Lusitano, a Cruzada Nun’Álvares Pereira, o modernismo – e que, de forma mais ou menos militante, acolhem ou correspondem a projetos de ressurgimento nacional, nalguns casos nimbados de exaltação mística. Verifica-se, aliás, um paradoxo político na índole reacionária do futurismo. Almada é muito claro na condenação do regime republicano e deixa-se arregimentar sem dificuldade pelo Estado Novo, que, mormente ao abrigo da política do espírito, lhe encomenda numerosos trabalhos, entre grandes frescos, vitrais, cartazes e o desenho de selos de correio. A Pessoa, descontadas as oscilações e ambiguidades em que é fértil, pouco repugnam os ditadores, a começar pelos que mais de imediato lhe relevam, Pimenta de Castro e o Presidente-Rei Sidónio Pais. Pouco há nessas



cumplicidades que surpreenda, se atarmos no percurso político dos futuristas de outros países, que compactuaram, e por vezes arrebatadamente, com os totalitarismos emergentes e/ou instalados, fornecendo a Itália e a União Soviética os exemplos mais notórios. De resto, as ambivalências são óbvias, em especial no terreno do nazi-fascismo. Esses regimes, que se querem energeticamente progressistas, desenvolvem um imaginário e adotam simbologias nos quais reverbera uma memória histórica mais ou menos falsificada: os *fasci*, a suástica, a saudação de braço estendido, Siegfried e os Nibelungos, o mito da raça ariana. Numa verdadeira duplicidade de Jano, a ditadura de Mussolini organiza uma Mostra Augustea della Romanità, por ocasião do bimilenário de Augusto César, em 1937, capitalizando a favor do império a haver a evocação do império da Antiguidade.

Há, nos gestos e nas políticas, paralelos com o paradoxo de um Estado que entre nós se diz Novo e que é constitutivamente retrógrado e nostálgico, preconizando oficialmente não a rejeição, mas a revisão da história. Encarado deste ponto de vista, o percurso de um António Ferro consistiu menos na passagem da condição de modernista à condição de apologeta do salazarismo do que na manifestação de faces contrastantes cuja coexistência é congruente com a fatura paradoxal de posicionamentos ideológicos coetâneos em outros países.

Em 1915, Ferro surge em lugar de evidência precoce no mundo das letras como editor de *Orpheu*, onde sai a “Ode marítima” de Pessoa-Campos, poema em que se descortinam traços futuristas. Ferro pouco ou nada terá contribuído para a revista, mas vê-se cooptado para o estatuto nominal de editor por ser, enquanto menor, legalmente inimputável. De qualquer modo, quando, seis anos mais tarde,

publica o manifesto *Nós*, faz jus àquela condição, ainda que por essa altura os correligionários do futurismo tenham já morrido (Santa-Rita e Amadeu de Sousa Cardoso em 1918) ou se dediquem a experimentar trajetórias divergentes (Pessoa e Almada). Encenando na página um tenso diálogo entre Eu e a Multidão, o autor de *Nós* profere afirmações como: “O passado é mentira, o passado não existe, é uma calúnia...” e “Um comboio que passa é um século que avança. Os comboios andam mais depressa do que os homens. Sejamos comboios, portanto!” (FERRO, 1987, 149). Saído das fileiras do modernismo, Ferro entusiasma-se com reais ou putativos ditadores (Filomeno da Câmara, Gabriele d’Annunzio) e, fazendo nome como jornalista, tem a oportunidade de entrevistar alguns dos homens fortes da política europeia. Publicadas inicialmente em jornais como o *Diário de Notícias*, muitas dessas entrevistas vêm a ser coligidas sob a forma de livros: *Viajem á volta das Ditaduras*, de 1927, onde se plasma um especial fascínio por Mussolini e onde figuram vultos como Primo de Rivera, Kemal Atatürk e Pio XI; *Praça da Concórdia*, de 1929, onde são entrevistados Foch e Pétain; e as conversas com Salazar, saídas em 1933 com o título *Salazar – o Homem e a Sua Obra*. Sendo-lhe nesse ano confiada a direção do Secretariado da Propaganda Nacional (SPN) (a partir de 1944, Secretariado Nacional da Informação, Cultura Popular e Turismo (SNI), que superintendia aos serviços de censura), cargo que abandona apenas em 1949, Ferro giza uma longa campanha pelo bom gosto e pela moral. Sob a sua chefia, o SPN/SNI assume uma função agregadora dos artistas de vanguarda, visando neutralizar-lhes o potencial subversivo e pondo a sua criatividade ao serviço de uma certa ideia de pátria, de conformidade e bons costumes. Através



do patrocínio de exposições, publicações e prémios, o organismo recria – e com frequência cria – usos e tradições para os quais reclama pergaminhos de autenticidade etnográfica. A política do espírito desdobra-se em iniciativas como o concurso para apurar a aldeia mais portuguesa de Portugal (1938-1939) e a inauguração do Museu de Arte Popular (1948), que a invenção das marchas populares de Lisboa, em 1932, antecipou, a par de uma multiplicidade de filmes, entre eles o jovial *Aldeia da Roupa Branca* de Chianca de Garcia, financiado pelo SPN e estreado em 1938. Ferro torna-se assim ideólogo e impulsionador de iniciativas culturais não apenas patrióticas mas (pseudo)revivalistas e regionalistas, engendrando ou dinamizando ideias que se revelam em plena sintonia com outras realizações da época, como é o caso do Portugal dos Pequenitos de Bissai Barreto, figura cimeira da União Nacional, aberto ao público em 1940.

É curioso que a este conservadorismo ruralista, e talvez se possa mesmo dizer integralista, do Estado Novo tenha sobrevivido, após a Revolução de 1974, como que o direito do povo – do povo real, que é o que está subentendido – de tomar de assalto a televisão, preenchendo programa atrás de programa com os seus ranchos folclóricos, o seu artesanato e as suas romarias. Pelos mesmos anos tardios de 70 e inícios de 80 do séc. xx, uma série de monografias da editora Terra Livre apresentava-se com cariz corretivo, levando a cabo um reconhecimento das regiões de Portugal, obviamente tido por necessário. A história dessas brochuras e o balanço do seu significado contra o pano de fundo da ação do SPN/SNI encontram-se ainda por fazer, mas elas serão decerto sintomáticas da tibieza de sentimentos antitradicionalistas que viriam a tratar de promover o fado e o cante alenteja-

no ao estatuto de Património Cultural Imaterial da Humanidade, reconhecido pela UNESCO, respetivamente, em 2011 e 2014.

Bibliog.: BARATA, José Oliveira, “A dramaturgia portuguesa seiscentista e setecentista: uma encruzilhada de influências”, in CASTRO, Francisco Lyon de (dir.), *História da Literatura Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Alfa, 2002, pp. 197-261; BETENCOURT-REBELO, “O futurismo”, *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, pp. 6-9; CABRAL, Manuel Villaverde, “A estética do nacionalismo: modernismo literário e autoritarismo político em Portugal no início do século xx”, in TEIXEIRA, Nuno Severiano, e PINTO, António Costa (coords.), *A Primeira República Portuguesa entre o Liberalismo e o Autoritarismo*, Lisboa, Colibri/Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, 2000, pp. 181-211; FERRO, António, *Intervenção Modernista. Teoria do Gosto*, s.l., Verbo, 1987; GARÇÃO, Correia, *Obras Poéticas de Pedro Antonio Correa Garção*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1778; HORÁCIO, *Arte Poética de Q. Horacio Flacco, Traduzida, e Illustrada em Portuguez por Candido Lusitano*, Lisboa, Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758; MÓNICA, Maria Filomena (org.), *A Europa e Nós: Uma Polémica de 1853 (A. Herculano contra A. P. Lopes de Mendonça). Antologia*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais/Quetzal, 1996; NEGREIROS, José de Almada, “Ultimatum futurista às gerações portuguesas do seculo xx”, *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, pp. 36-38; RAIMUNDO, Orlando, *António Ferro: O Inventor do Salazarismo. Mitos e Falsificações do Homem da Propaganda da Ditadura*, Alfragide, Dom Quixote, 2015.

JORGE BASTOS DA SILVA





Antitridentismo

O século das Luzes, com a sua estratégia de querer afirmar uma idade luminosa, progressiva, afirmou uma consciência de tempo novo por oposição a um tempo velho, obscuro e ultrapassado, que se desconsidera, vitupera e desvaloriza. Impõem-se, desde então, no discurso cultural, os valores e toda uma terminologia ligados à ideia de progresso que dualisticamente define o seu negativo, o universo da degeneração, da decadência, da idade de ferro, cujos resquícios se tomam como objeto de depuração. A cultura iluminista é a criadora do mito do progresso em Portugal e lança, ao mesmo tempo, as bases para afirmar uma ideia mitificada do tempo e dos autores da decadência portuguesa que os grandes produtores da cultura laica do séc. XIX vão, depois, enfatizar.

A utopia do progresso e as metas e modelos estabelecidos para atingi-la implicam concomitantemente a identificação dos tempos, dos modos e dos agentes principais que impediram Portugal de nivelar-se pelos patamares de transformação que se queria atingir. A ideologia do progresso e o seu reverso necessário, a ideologia da decadência, estabeleceram uma geografia e uma temporalidade adequadas à leitura da história, cujo ritmo é marcado por ambos os andamentos binomiais de avanços e recuos, de ascensão e queda.

A geografia da decadência portuguesa, estabelecida pela ideologia iluminista do progresso, estabelece de forma variável o tempo e os atores dessa decadência, consoante os discursos e os seus referen-

tes ideológicos. O séc. XIX laico, embora tenha enfatizado até à exaustão o papel decadentista atribuído centralmente aos padres da Companhia de Jesus e à sua ação, designada pelo conceito de jesuitismo, diversificou, através de alguns autores de referência, os atores da decadência portuguesa (sendo certo, todavia, que por detrás de todos estes estaria o jesuitismo a inspirar a sua ação negativa, demolidora do vigor progressivo de Portugal); é o caso do Concílio de Trento. Neste verbete destacaremos, para efeito de análise, as leituras decadentistas do impacto deste Concílio em Portugal, a fim de determinar a argumentação utilizada na justificação do Concílio de Trento como afirmação de uma Igreja ultramontana, suportada pela Companhia de Jesus e pela infalibilidade pontifícia – uma Igreja estrangeira, portanto, que intenta dirimir as liberdades tradicionais da Igreja nacional e imiscuir-se nos assuntos temporais.

Há gestos, há factos, há acontecimentos e, no caso que vamos tratar, há reuniões que influenciaram a história. O percurso da Igreja tem sido marcado pela realização de concílios, que estabelecem novas fases na sua história, na sua teologia, na sua forma de olhar o mundo, com impacto na cultura dos povos. Os chamados concílios ecuménicos, assembleias que apelam à reunião de todos os bispos da Igreja à volta do papa, para tomar decisões importantes do ponto de vista do governo e da doutrina católica, têm desde a história antiga definido quer o património doutrinário da Igreja que se torna a referência do seu magistério, quer a forma de se relacionar com o mundo, com os Estados, com a sociedade e com as outras religiões. Por isso, os concílios costumam ter um impacto que transvasa a própria Igreja; foi o caso de dois concílios que marcaram a história ocidental: o mais recente, o Concílio Vaticano II (1962-1965),

muito aplaudido pela cultura contemporânea pela marca de abertura e diálogo que deixou; e o Concílio de Trento, realizado no séc. XVI, que ficou famoso por ter impulsionado a chamada Contrarreforma católica, por reação à chamada Reforma protestante.

O protestantismo nascente a partir do gesto de Lutero, que enunciou por escrito e pregou, a 31 de outubro do ano de 1517, na porta da catedral de Wittenberg, as 95 teses críticas à situação da Igreja naquele tempo, agudizou o sentimento de necessidade de reforma da Igreja Católica, reclamada por muitos homens e mulheres de fé profunda desde há várias décadas, no contexto de afrouxamento da exigência de vida cristã nas sociedades do tempo do Renascimento. Foi nesta conjuntura que se convocou o XIX Concílio Ecuménico da Igreja, realizado, depois de várias tentativas falhadas para reunir a assembleia eclesial, na cidade de Trento – com uma parte das sessões feitas em Bolonha (em 1547 e 1548) – entre os anos de 1545 e 1563.

O Concílio, encerrado a 4 de dezembro de 1563, com decretos confirmados pelo Papa Pio IV a 26 de janeiro de 1564, despertou a Igreja para a necessidade de se mobilizar para os novos desafios da evangelização universal suscitados pelas viagens marítimas promovidas pelos reinos da península Ibérica. Portugal foi, com efeito, dos primeiros reinos a sancionar os decretos do Concílio e a promover sínodos provinciais e diocesanos para adequar as normas reformistas conciliares, no que se veio a destacar Fr. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga e modelo de bispo tridentino apostado na regeneração da sua diocese.

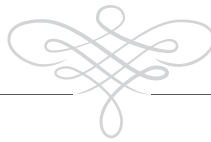
Os chamados Descobrimentos (de novos espaços, novos povos, novas culturas) tinham oferecido à Igreja um campo de anúncio da mensagem de Cristo nunca



Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590).

visto, pois permitiria levar o evangelho a todos os cantos da Terra, cumprindo plenamente o mandato de Cristo deixado aos apóstolos antes da sua ascensão ao Céu: “Ide por todo o mundo e anunciai a boa nova” (Mc 16, 15). Noutra frente, a Igreja precisava urgentemente de responder ao desafio do protestantismo e à necessidade de renovação, de regresso às fontes da fé e de fomento de uma vida mais profunda, mais coerente, mais consentânea com os ditames do evangelho.

O Concílio reviu e reafirmou doutrinas fundamentais para a Igreja; promoveu uma formação mais sólida do clero através de seminários diocesanos e de currículos mais exigentes e profundos; reviu, reforçou e refundou a missão dos bispos na Igreja à frente das igrejas locais, as dioceses; estabeleceu orientações para combater a função episcopal como lugar de promoção e prestígio social, como cargo mais honorífico e menos vocacional, impondo a obrigatoriedade da fixação de residência dos bispos nas suas dioceses, da prática de visitas pastorais às paróquias, do acompanhamento da ação dos padres, do cuidado com a formação do clero. De facto, entendeu-se que uma das causas da decadência da Igreja passava pelo



desvirtuamento da nobre missão episcopal, que deveria ser configurada à imagem de Cristo pastor, que cuida do seu rebanho. Trento foi também um Concílio de união interna da Igreja frente à consumação da fratura no seio do cristianismo, fragmentado pelas correntes protestantes; o reforço da Igreja deu-se pela afirmação do sacerdócio e, com ele, pelo fortalecimento da hierarquia da Igreja, ao mesmo tempo que mobilizou o catolicismo para uma dinâmica de renovação interna e de reação ao avanço do movimento protestante.

Todavia, além do estudo da influência efetiva das decisões tomadas nestas assembleias conciliares com implicações fortes nos países de tradição católica, não são de somenos importância as leituras feitas em diferentes contextos e por diferentes correntes acerca dos efeitos da sua recepção. Com efeito, se dentro do catolicismo institucional a leitura do impacto renovador do Concílio foi positiva, quer pela sua doutrina quer pela sua eficácia depois de várias tentativas reformistas logradas, a imagem que dele ficou impressa na cultura portuguesa laica não foi sempre a melhor, nomeadamente a partir do século de Oitocentos, em linha com as leituras antitridentinas que começavam a vingar na Europa, por sua vez associadas a uma já consolidada tradição antijesuítica.

Especialmente a partir do séc. XIX, as interpretações decadentistas de autores emblemáticos do sector laico e anticatólico atribuem de forma simplista à influência do catolicismo de Trento a decadência dos povos ibéricos, em contraste com o progresso dos povos protestantes do Centro e do Norte da Europa. Esta tese, que aparece quase sempre, como já se referiu, acompanhada da responsabilização dos Jesuítas e do neocatolicismo ultramontano pelo atraso português, deve ser olhada na sua inscrição ideológica da corrente que procurava encontrar causas

únicas para explicar movimentos de decadência e progresso dos povos.

Neste empenho em fazer o diagnóstico da decadência, destacou-se a famosa geração de 70, denominação geracional por que ficou célebre um brilhante grupo de intelectuais e que conheceu o seu momento simbólico de fundação e primeira grande afirmação na realização, em 1871, das Conferências do Casino, que geraram uma longa polémica com significativo impacto político-cultural. Estas conferências instituíram um momento importante de produção de ideologia antijesuítica, muito prestigiada no universo da cultura progressista liberal, ideologia que encontramos patente na documentação produzida pelos seus mentores e intervenientes.

No âmbito do grupo interventor e promotor, sobressaiu a figura de Antero de Quental (1842-1891), que se tornou uma espécie de mestre inspirador deste movimento cultural, o guru intelectual do grupo. No dia 27 de maio de 1871, Antero de Quental pronunciou a sua conferência intitulada “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”. Neste texto, que se tornou emblemático e o mais conhecido no quadro desta iniciativa político-cultural, Antero escalpelizou três principais causas da nossa “incontestável” decadência: o absolutismo, as conquistas, e a decadência moral, esta última eleita como a “causa culminante” e derivada da “transformação do Catolicismo pelo Concílio de Trento”. Além do intento de perscrutar as causas conducentes a um estado de “abatimento e insignificância”, pretendia Antero indicar o caminho da regeneração, indo assim ao encontro das ideias apresentadas no programa das Conferências Democráticas (QUENTAL, 1982, 269-270).

Na conceção anterioriana do catolicismo tridentino, pela qual a Igreja se teria distanciado da dita autenticidade do catoli-



cismo medievo, bebendo aqui da visão de Alexandre Herculano, que fazia da Idade Média a era dourada da nacionalidade, os Jesuítas tinham tido parte fundamental na sua ideação. Este catolicismo da Contrarreforma, caracterizado como estando marcado por uma sede de poder ilimitado de natureza teocrática, é definido como um “ultramontanismo invasor”, que trepou por cima de todas as legitimidades nacionais e desencadeou o “protesto das Igrejas da Península” (*Id., Ibid., 272-276*). Esta Igreja peninsular é descrita à luz do carácter atribuído à raça hispânica, que lhe confere um especial espírito de autonomia em relação ao poder centralista da cúria papal; na Igreja ibérica, ver-se-ia um cristianismo genuíno, contraposto ao cristianismo imposto pela normatividade dogmática e disciplinar de Trento, congeminação pelos Jesuítas e ordenada de acordo com o seu tirânico sistema de obediência, monolítico e centralista.

Deste modo, ao sistema jesuítico que caucionou Trento é atribuída a degeneração histórica para que os povos peninsulares foram arrastados, acrescentando-se-lhe, para efeitos de ampliação exemplificativa a nível internacional, a responsabilidade pelo desencadear e prolongar da sangrenta Guerra dos Trinta Anos, o desmembramento do território da nação polaca e as ameaças que pairavam sobre a recente união da nação italiana. Antero desenvolve uma considerável operação analítica no sentido de exautorar aquilo que qualifica como sendo a “funesta moral jesuítica” e o seu inerente ideal de educação, que está sempre na base do enfraquecimento do vigor criativo e transformador dos povos que os Jesuítas fazem suas vítimas. O resultado desta ação educativa apresenta como produto modelar mais acabado os ameríndios civilizados nas célebres reduções do Paraguai: “É um povo de crianças mudas,

obedientes e imbecis; foi a isto que levaram as famosas Missões do Paraguai; o Paraguai foi o *reino dos céus* da Companhia de Jesus, perfeita ordem, perfeita devoção; uma só coisa faltava, a alma, *id est*, a dignidade e a vontade, o que distingue o homem da animalidade” (*Id., Ibid., 280*). Subjacente a esta visão está a matriz mítica dos Jesuítas estabelecida por Pombal, que atribuiu a estes padres o colossal plano de formar um reino independente na América do Sul, à custa do cerceamento das possessões portuguesas e espanholas daquele continente.

Na ótica anterior, o catolicismo pós-tridentino, moldado pelos Jesuítas, é caracterizado pela sua natureza ultramontana, logo, cerceadora das liberdades nacionais. De facto, ao tornar as ordens religiosas independentes dos bispos e mais dependentes de Roma (por sua vez dominada pelos Jesuítas), ao “impor aos povos a polícia romana”, ao “apagar os últimos vestígios das Igrejas nacionais”, ao determinar a superioridade do papa sobre os concílios, o concílio tridentino tornava o catolicismo uma instituição ultramontana, estrangeira: “o concílio deixava de ser universal: era simplesmente italiano; nem italiano, romano apenas” (*Id., Ibid., 274-276*).

Por outro lado, este escritor, hiperbolizando ao extremo o papel dos Jesuítas na restauração católica, responsabiliza esse novo catolicismo, a sua doutrina e educação pela decadência política e social dos Estados ibéricos, tecendo essa visão também à luz do mito de complô. A sua posição antijesuítica insere-se no quadro do anticlericalismo liberal que pugnava pela não interferência do clero, conservador e ultramontano, na esfera política e noutras esferas que não eram específicas da sua missão religiosa, remetendo a sua ação para o cubículo restrito das sacristias.



A intervenção de Antero nas Conferências do Casino acabou por ter um impacto modelar de longo alcance temporal. A sua teorização da causalidade da decadência portuguesa, feita por um simpatizante de uma república social ideal que perfilhava uma visão evolutiva da história de inspiração hegeliana, acabou por se tornar um lugar paradigmático de referência para a sedimentação das diversas teses decadentistas que se vinham desenvolvendo e divulgando na época. Com efeito, este antijesuíta opera uma espécie de “síntese a partir da qual se devem compreender alguns aspetos da consciência histórica do republicanismo: o anticlericalismo, o antiabsolutismo e a valorização do povo na história” (MATOS, 1995, 449).

Esta conferência de Antero de Quental começou por gerar uma forte celeuma – que acabaria por conduzir à supressão governamental das Conferências do Casino –, em que se destacaram os ataques intensos dos jornais legitimistas e católicos, como *A Nação* e o *Bem Público*. A interrupção abrupta desta iniciativa acabaria por granjear para os organizadores apoios de peso, como o de Alexandre Herculano (1810-1877), que tornariam estas conferências, pelo seu projeto de transformação de mentalidade, um acontecimento cultural da maior relevância na história da cultura portuguesa.

Foi no opúsculo “A supressão das Conferências do Casino”, redigido em 1871, que o historiador, aproveitando a temática, encetou uma crítica implacável à infalibilidade pontifícia, ao ultramontanismo, ao absolutismo e, como causas primárias destes, ao jesuitismo e ao “pensamento da assembleia celebrada em Trento há trezentos anos”, desenvolvendo assim a sua invetiva: “Roma homologou, substituindo-o à constituição da Igreja, o instituto da Companhia, porque assim são mais precisos e pontuais os movimentos

estratégicos do exército ultramontano sob o comando do geral dos jesuítas, e o pensamento da assembleia celebrada em Trento há trezentos anos tende sempre, com mais ou menos fortuna, à sua completa realização. O absolutismo na Igreja é como o pródromo do absolutismo na sociedade civil, santificado pelo *Syllabus* com os anátemas à liberdade. Depois fundindo-se ambos numa última evolução, a sua síntese definitiva seria o poder ilimitado e omnímodo do papa, do pontífice-deus, sobre a existência interior e exterior, espiritual e temporal dos povos; seria a monarquia universal, o despotismo teocrático sonhado pela ambição de Gregório VII” (HERCULANO, 1982, I, 62).

Anos antes, entre 1865 e 1866, Herculano preparara uma série de cartas e de estudos sobre o casamento civil, no âmbito da elaboração do Código Civil pelo visconde de Seabra, de cuja comissão revisora foi membro. A questão do casamento civil foi uma das maiores polémicas do seu tempo (depois da célebre Questão Coimbrã, ou do Bom Senso e Bom Gosto) e foi a última polémica em que Herculano participou antes de se retirar definitivamente para Vale de Lobos. A sua importância prende-se com a badalada questão do âmbito dos poderes temporal e espiritual, que se queriam separados, e, sobretudo, com a problemática em torno da liberdade religiosa e de consciência. É neste contexto que Herculano condena o facto de as doutrinas e as disciplinas do Concílio de Trento prevalecerem, ainda, “como princípios ou axiomas fundamentais da constituição civil da sociedade temporal”, fazendo das “nações constituídas congregações eclesiásticas” (*Id.*, 1987, 71). Já nos *Estudos sobre o Casamento Civil* (1866), o mesmo autor, a respeito do casamento civil nas leis e nos costumes de Portugal depois do Concílio de Trento, associa o carácter

obsuro e ilógico da redação dos cânones e decretos matrimoniais promulgados no sínodo tridentino ao ultramontanismo e ao jesuitismo (representado pelo padre geral Laínez), uma vez que a irrevogabilidade, em Portugal, da disciplina estabelecida em Trento (por influência jesuítica, segundo Herculano) fez ruir as leis e os costumes do país que vigoravam anteriormente. No mesmo opúsculo, chama também a atenção para o facto (mais tarde também sublinhado por Antero) de o Concílio de Trento ter submetido o episcopado ao poder pontifício, ter acorrentado “o presbiterado aos pés do episcopado” e ter reconhecido e consagrado “o absolutismo do mundo católico”, o “absolutismo papal” (*Id.*, 1987, 159).

Esta crítica contundente de Herculano recobra a corrente eclesiológica conciliária reforçada no tempo de Pombal pelo P.^o António Pereira de Figueiredo, em que se defendia a valorização da colegialidade do poder episcopal, onde o papa seria apenas o garante da unidade da Igreja, sem a supremacia que Trento veio consolidar sobre os outros bispos sucessores dos apóstolos. O axioma doutrinário de que todos os bispos detinham a mesma autoridade, delegada por sucessão apostólica, legitimaria um exercício do poder episcopal como se cada bispo fosse um papa à frente da sua diocese. Esta corrente afirmou-se com a difusão do galicanismo francês e do regalismo ibérico, que reivindicavam uma maior autonomia das igrejas nacionais face ao poder de Roma.

O historiador Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), nas obras historiográficas que produziu, também integrou o jesuitismo na tríade causal que teria originado o processo de involução dos povos ibéricos: “Se quisermos resumir em poucas palavras as causas da desorganização da sociedade peninsular, achamos três que nos dão a chave do problema:



Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894).

o Individualismo, o Jesuitismo e as Conquistas” (MARTINS, 1994, 288). O jesuitismo é compreendido por Oliveira Martins como uma filosofia de pensamento e ação que extravasa os limites da ordem religiosa enquanto tal, constituindo tanto uma teoria político-social e moral, como um modelo existencial e de comportamento, tendo como componentes uma pedagogia e uma metodologia de educação que promove os valores antinômicos da autonomia, da liberdade, da criatividade e da iniciativa pessoal, típicos do espírito moderno e herdeiros da Revolução Francesa, esses sim, promotores e garantes do progresso social. Assim sendo, Oliveira Martins invetiva, em sintonia com Antero, os preceitos ligados à obediência cadavérica dos Jesuítas e a ditadura da direção das consciências pela confissão e pela direção espiritual: “O Jesuitismo ou antes o movimento místico donde ele saíra, foram a íntima fibra, a mola interior da energia peninsular – e agora é apenas uma religião de obediência e uma escola de sistemática perversão” (*Id.*, *Ibid.*, 288).



A trajetória da história portuguesa teria resultado, em grande medida, da aceitação em Portugal do “dogma espanhol que os teólogos jesuítas fizeram vencer no Concílio de Trento, [que] era o da revelação da Ordem universal no espírito dos homens e da existência de uma justiça absoluta expressa por via das ações e das virtudes humanas” (*Id.*, 1981, 302). Portanto, a jesuitização do país foi de algum modo equivalente à sua espanholização, que degenerou, como aconteceu com as experiências políticas de dominação castelhana, na asfixia das potencialidades nacionais.

Apesar desta visão altamente depreciativa do *modus procedendi* dos Jesuítas e do jesuitismo, é de realçar um aspeto original da visão antijesuítica martiniana, que se distancia da apreciação negativa radicalizada de Antero de Quental e do antijesuitismo que se viria a tornar predominante no seu tempo. Oliveira Martins distingue os Jesuítas dos primórdios da Companhia de Jesus daqueles que depois se perverteram e se tornaram os fautores do jesuitismo, lembrando de alguma maneira a visão de uma fase da construção pombalina do mito jesuíta codificada na *Dedução Cronológica*. Ao historiador não repudia encontrar valor nos primeiros Jesuítas, dado o seu investimento na razão e na ciência, preferindo-os até aos protestantes. Neste sentido, considera que, contra o “misticismo protestante tinham os Jesuítas defendido em Trento a razão e a ciência”. No entanto, ainda nos primórdios da sua existência os Jesuítas acabaram por se jesuitizar, isto é, acabaram por se degenerar devido à incorporação de elementos ideológico-programáticos estranhos ao seu progressivo ideário original. Jesuitizados, os Jesuítas passaram a jesuitizar tudo aquilo aonde chegava a inoculação da sua influência. Esta degenerescência era devida, segundo Oliveira Martins, ao voto

de obediência, bem expresso nas palavras de Loiola: “Sejamos como corpo morto que de si não tem movimento, ou como o bordão de um cego” (*Id.*, 1994, 302). Esta foi, para o historiador, a verdadeira reforma tridentina, constituindo Loiola o “fundador do novo catolicismo” resultante do Concílio de Trento e propagado nos séculos seguintes por uma educação mutilada pelos padres da Companhia, “ceifando tudo o que se elevava acima da mediocridade” (*Id.*, *Ibid.*, 227).

Também Eça de Queirós não poupou o Concílio de Trento ao seu reconhecido sarcasmo. No romance *O Crime do Padre Amaro*, publicado em 1875, onde encontramos o anticlericalismo como componente fundamental da narrativa, o autor explica, através de uma conversa entre o Dr. Gouveia e o abade Serrão decorrida na sequência do parto de Amélia, no que consistiu o Concílio de Trento: “Uma assembleia sublime. O Concílio de Trento e a Convenção foram as duas mais prodigiosas assembleias de homens que a terra tem presenciado”; e como os cânones por ele instituídos (especificamente a respeito da importância do batismo e da imposição do celibato ao clero) contribuíram para a decadência da própria Igreja e da sociedade: “A Igreja fora a Nação; hoje era uma minoria tolerada e protegida pelo Estado. Dominara nos tribunais, nos conselhos da Coroa, na fazenda, na Armada, fazia a guerra e a paz; hoje um deputado da maioria tinha mais poder que todo o clero do reino. Fora a ciência no país; hoje tudo o que sabia era algum latim macarrônico. Fora rica, tinha possuído no campo distritos inteiros e ruas inteiras na cidade; hoje dependia para o seu triste pão diário do ministro da Justiça, e pedia esmola à porta das capelas. Recrutara-se entre a nobreza, entre os melhores do reino; e hoje, para reunir um pessoal, via-se no embarço e tinha de o



ir buscar aos enjeitados da Misericórdia. Fora a depositária da tradição nacional, do ideal coletivo da pátria; e hoje, sem comunicação com o pensamento nacional (se é que o há) era uma estrangeira, uma cidadã de Roma, recebendo de lá a lei e o espírito” (QUEIRÓS, 2000, 971).

Alexandre Herculano, Antero de Quental, Oliveira Martins e Eça de Queirós hiperbolizaram, à luz de uma óptica nacionalista e anti-internacionalista ou antiultramontana, a eficácia da teia conspirativa da Companhia de Jesus, que acreditavam ser o cérebro-motor do catolicismo tridentino e responsável pelo distanciamento herético em relação à autenticidade de uma visão idílica da Igreja da Idade Média: “A política ambiciosa, maquiavélica e anticristã da Corte Romana, dirigida então (e de então para cá) pela influência dos Jesuítas, em cujas mãos os papas fanáticos ou corruptos do século XVI [...] não passavam de instrumentos de agentes políticos”. Daqui teria resultado a criação, pelo Concílio de Trento, de um “catolicismo particular, diverso do catolicismo da Idade Média e diversíssimo do catolicismo primitivo”. Esse novo catolicismo jesuiticamente enformado, definido como um “catolicismo absoluto”, aparece, no âmbito de uma teoria da causalidade decadentista marcada por uma visão liberal e nacionalista bem patente, como a causa principal da “ruína da Península, porque despótico e estrangeiro” (MEDINA, 1984, 166).

Esta imagiologia do catolicismo de Trento e dos Jesuítas, entendidos como disciplinadores e tampões bloqueadores da entrada em Portugal do movimento europeu do progresso, encontra-se disseminada nos mananciais caudalosos da “literatura de combate” anticlerical, anti-jesuítica, anticongreganista e anticatólica com maior incidência na viragem do séc. XIX para o séc. XX, em que a chama-

da questão religiosa se adensa e assume foros de processo e perseguição políticos. Os referidos argumentos responsabilizadores e lugares-comuns da moda patentes no ataque aos Jesuítas e aos ultramontanos tridentinos podem ler-se tanto na grande literatura de Eça e de Camilo, como na propaganda das lojas maçónicas e dos centros republicanos, espreiadas na historiografia e nos manuais escolares do tempo.

Como emblemático desta cristalização da imagem e de recursos a esta espécie de constelação explicativa da nossa decadência regista-se, entre outros, o livro de Alexandre Barbas dedicado precisamente a condensar as invetivas antitridentinas para explicar o atraso português em relação à Europa protestante. Com o título *O Concílio de Trento e a Civilização Moderna*, esta obra sintetiza os vetores estruturantes da aparelhagem argumentativa da corrente antitridentina. Primeiro, o louvor do cristianismo que resultou da reforma de Lutero contra a supremacia papal e a doutrina definida por Roma: “O protestantismo substituíra, como vimos, uma autocracia pontifícia, por uma Fé mais ampla, de horizontes rasgados aos sentimentos individualistas” (BARBAS, 1914, 107). Nesta linha, lamenta-se a inibição na sociedade portuguesa, pelo *Index*, pelo Santo Ofício e pelos Jesuítas, da assunção dos debates intelectuais que ocorreram nos países da Reforma protestante: “Não fomos despertados pelos pregadores da reforma, que haviam já espalhado as *principais teses* de Lutero pelo norte da Europa e na França estabelecido o Calvinismo” (*Id., Ibid.*, 123-124).

A Companhia de Jesus é apresentada pelo autor como uma organização ultramontana, contrária aos interesses nacionais, responsabilizada pela aplicação e formatação da cultura, da política e da sociedade portuguesas pelas normas de



Trento, sendo essa a causa do nosso descalabro. Alexandre Barbas ataca também a supremacia das ordens e congregações religiosas, como frente avançada do catolicismo de Trento, que divulgaram uma religião da submissão e da vassalagem à Cúria romana; e dedica capítulos aos países que considera modelares da Europa do progresso, antíteses de Portugal e da Espanha, nomeadamente os países escandinavos, a Alemanha, a Inglaterra, os Países Baixos e a França, que se teriam deixado inspirar pelos ares das correntes da reforma protestante, considerando a influência protestante causa de uma maior abertura destas sociedade do Centro e do Norte da Europa para a liberdade de pensamento e para um cristianismo mais autêntico.

Em suma, a corrente antitridentina em Portugal desenvolveu uma apreciação muito negativa da recepção de Trento e atribuiu-lhe força suficiente para mudar a orientação do país e a sua dinâmica social, fazendo-o voltar as costas ao progresso e à prosperidade. O antitridentismo é promovido por intelectuais e por correntes que defendem uma releitura da história portuguesa, a avaliação das suas diferentes épocas e o papel relativo das forças em presença (ou em ausência) para favorecer o projeto de afirmação de Portugal à luz de modelos europeus de autonomia e progresso. Por isso é que à cultura negativa propugnada pela corrente de depreciação de Trento temos de ligar necessariamente a promoção, por alguns, do mito luminoso do catolicismo medieval por contraste com o moderno, a defesa da vantagem da opção protestante frente à católica afirmada pelo concílio tridentino, e uma perspetiva de valorização de tudo o que é nacional no quadro de uma lógica de afirmação dos estados-nação que dominava as elites culturais e políticas laicas e anticlericais. Estas abominavam todo o internacionalismo das

organizações religiosas obedientes ao poder central de Roma, que o movimento jurisdicional canónico pós-tridentino tinha sobremaneira valorizado. Estávamos no tempo do esplendor das nações. Trento e o internacionalismo da Igreja garantido pelas ordens e congregações, de que os Jesuítas eram o modelo mais mediático, são apontados como o inimigo a temer e a combater. Hoje em dia, com a valorização das dinâmicas e das redes internacionais no quadro da globalização total, as organizações multinacionais da Igreja e a própria Igreja, com a sua macro-organização transnacional, acabaram por integrar-se de forma mais pacífica nas democracias contemporâneas, sendo a sua cooperação em vários planos da construção social bem aceite. Por isso, o internacionalismo de Trento é hoje mais bem compreendido do que o era no séc. XIX.

Bibliog.: ANTUNES, Manuel, “O Concílio de Trento na perspectiva do Vaticano II”, *Brotéria*, vol. LXXVII, n.º 6, dez. 1963, pp. 497-503; BARBAS, Alexandre, *O Concílio de Trento e a Civilização Moderna*, Lisboa, Impresso no Centro Tipográfico Colonial, 1914; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, org., introd. e notas Jorge Custódio e José Manuel Garcia, 6 vols., Lisboa, Presença, 1982-87; MARTINS, Oliveira, *Temas e Questões. Antologia de Textos*, pref., org. e notas Guilherme de Oliveira Martins, Lisboa, INCM, 1981; *Id.*, *História da Civilização Ibérica*, 12.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1994; MATOS, Sérgio Campos, *Memória e Nação*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1995; MEDINA, João, *As Conferências do Casino e o Socialismo em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1984; QUEIRÓS, Eça de, *O Crime do Padre Amaro*, ed. crítica coord. por Carlos Reis, Lisboa, INCM, 2000; QUENTAL, Antero de, *Prosas Sócio-Políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Lisboa, INCM, 1982.

JOSÉ EDUARDO FRANCO
CRISTIANA LUCAS SILVA

Antitroikismo

O antitroikismo é um movimento social? Esta será talvez a primeira pergunta a colocar-se. Touraine condiciona a classificação como movimento social à criação de condições que ambicionem transformações sociais com alguma perenidade. Por outro lado, Alberoni explica os movimentos sociais pelo acumular de tensões que se expressam no entusiasmo da mudança, depois de terem tido expressão na depressão. Assim, parece que o denominador comum de um movimento social será a transformação e, nessa bitola, o antitroikismo passa como movimento social.

Relembre-se que a palavra “troika” provém do russo e designa, originalmente, um grupo de três, referindo-se aqui ao conjunto das instituições intervenientes. A designada Troika consiste num grupo de três instituições internacionais: duas europeias, o Banco Central Europeu e a

Comissão Europeia, e uma internacional com intervenção mundial, o Fundo Monetário Internacional. Estas instituições foram chamadas a intervir em países europeus com dificuldades financeiras resultantes da crise do *subprime* nos EUA, em 2008, que contagiou os bancos europeus; a sua intervenção consistiu em negociar as condições ditas de resgate financeiro na Grécia, em Chipre, na Irlanda e em Portugal. Aqui, a primeira missão da Troika chegou em abril de 2011, anunciada por um “Comunicado à imprensa do FMI”, em 10 de abril desse ano, onde se dizia: “Em resposta a um pedido das autoridades portuguesas, os peritos do FMI vão juntar-se às equipas da Comissão Europeia e do Banco Central Europeu para uma avaliação técnica da situação atual da economia portuguesa esta terça-feira, 12 de abril. Esta avaliação servirá de base para as discussões sobre políticas que começarão na segunda-feira seguinte, 18 de abril.”

Dando expressão a um movimento que não aceitava a solução para os problemas financeiros e económicos de cada país proposta pela Troika, começaram a desenhar-se, nos países sob assistência financeira, movimentos anti-Troika.

Manifestação, Braga, 2 de março de 2013.





Em Portugal podemos encontrar a sua génese no movimento Geração à Rasca, que convoca uma grande manifestação para o dia 12 de março de 2011, altura em que José Sócrates ainda era primeiro-ministro (demitir-se-ia em 23 desse mês). Utilizando as redes sociais, este movimento consegue juntar, segundo a comunicação social, entre 200 e 300.000 pessoas em Lisboa, para além de grandes manifestações noutras cidades portuguesas e em frente a muitas embaixadas portuguesas em diversos países do mundo. Os organizadores da Geração à Rasca (nome inspirado numa expressão usada pelo jornalista Vicente Jorge da Silva, em 1994, a propósito das dificuldades sentidas então pelos jovens portugueses) fundam, um mês depois dessas grandes concentrações, o Movimento 12 de Março, que se diz apartidário, laico e pacífico, e elege a precariedade no trabalho como um dos grandes problemas a combater. Em 15 de maio de 2011, a plataforma Democracia Real Já, inspirada nos movimentos portugueses e no livro *Indignai-vos*, de Stéphane Hessel, convoca grandes manifestações em Espanha. Em maio de 2011, o Movimento 12 de Março cria a iniciativa Auditoria Cidadã à Dívida Pública, que tem como objetivo principal perceber como a dívida pública portuguesa é criada, quais os responsáveis por ela e quais as diferentes formas de a pagar.

De denominação explicitamente anti-Troika é o movimento criado em junho de 2012, *Que Se Lixe a Troika! Queremos as Nossas Vidas!*, que convoca manifestações em cidades portuguesas e noutras, como Paris, Londres, Fortaleza e Bruxelas, utilizando as redes sociais e obtendo uma enorme e diversificada adesão (os organizadores e alguns *media* falam de 500.000 manifestantes em Lisboa e de cerca de 1.000.000, se juntarmos todos os locais onde se realizaram manifestações).

Este movimento volta a ter visibilidade pública na interrupção do discurso do primeiro-ministro Passos Coelho no Parlamento, em fevereiro de 2013, e nas manifestações de março desse ano, já com o apoio da central sindical CGTP e de muitos deputados do PS, PCP e BE.

Podemos considerar que os movimentos anti-Troika apresentam características algo difusas e tendem a agregar múltiplos e, por vezes, antagónicos argumentos. De qualquer forma, o antitroikismo provoca um novo tipo de clivagem política em Portugal, embora ainda com contornos mal definidos e onde a divisão esquerda/direita não é totalmente nítida. Também na forma como são convocadas as manifestações este movimento é inovador, servindo-se, quase exclusivamente, das redes sociais, das telecomunicações móveis e do passa-palavra.

Não podemos, no entanto, reduzir o antitroikismo a estes movimentos, já que ele pode ser classificado como um sentimento de aversão à Troika que é difuso na sociedade. O apelo à participação cívico-política fora do enquadramento sindical ou partidário é também inovador e representará um descontentamento generalizado em relação à classe política e às instituições do regime político.

Até meados de 2013, era nítido o apoio do Governo e dos teorizadores a ele ligados às medidas da Troika em Portugal; no início da intervenção destas três instituições, o próprio Governo elegeu como seu o programa da Troika. Apesar disso, o sentimento percebido na população era de antitroikismo, ainda que se aceitasse a sua inevitabilidade. No entanto, em dezembro de 2013, durante o congresso da Juventude Centrista, o vice-primeiro-ministro, Paulo Portas, foi chamado a inaugurar um relógio digital que contava os meses, dias, horas, minutos e segundos até à saída dos credores internacionais,



parecendo significar uma viragem, pelo menos de discurso, no apoio à teoria político-económica subjacente ao programa da Troika para Portugal.

Entende-se assim o antitroikismo de um ponto de vista duplo: por um lado, como um movimento social que, fazendo oposição à presença e discordando da teoria económico-política da Troika no contexto do resgate financeiro de países com problemas de dívida externa, agrega em movimento social, utilizando as novas tecnologias de informação e comunicação, diversas forças com expressão na sociedade civil; e, por outro lado, como um sentimento geral e difuso presente nas sociedades onde a Troika atua, que se manifesta em conversas e atitudes pessoais ou de pequenos grupos não organizados e com uma certa expressão nos *media* convencionais e nas redes sociais.

No início de 2014, tanto os movimentos antitroikistas como o sentimento anti-Troika referido atrás perderam fulgor em Portugal, talvez pela aproximação da data que determinou a saída deste grupo de instituições do país (jun. de 2014).

Bibliog.: impressa: ALBERONI, Francesco, *Movement and Institutions*, Columbia, Columbia University Press, 1984; BESSA, António Marques, *Elites e Movimentos Sociais*, Lisboa, Universidade Aberta, 2002; MORAIS, Ricardo, e SOUSA, João Carlos, “Do envolvimento associativo à mobilização cívica: o potencial das redes sociais”, in *Actas dos Ateliers do VII Congresso Português de Sociologia*, Porto, Associação Portuguesa de Sociologia, 2012, pp. 1-15; TOURAINE, Alain, *Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*, Petrópolis, Vozes, 2003; **digital:** FUNDO MONETÁRIO INTERNACIONAL, “IMF country report nr. 16/302”, set. 2016: <http://www.imf.org/external/lang/portuguese/NP/sec/pr/2011/pr11126p.pdf> (acedido a 12 out. 2017); *Que Se Lixe a Troika! Queremos as Nossas Vidas*: <http://queselixeatroika15setembro.blogspot.pt/> (acedido a 12 out. 2017).

FERNANDO MENDONÇA COSTA

Ant ultramontanismo

O termo “ultramontanismo” terá a sua origem no adjetivo francês “ultramontain”, que terá surgido pela primeira vez em 1690 para designar, no âmbito da história religiosa, o partidário do poder absoluto do papa sobre a Igreja em França, por oposição a “galicano”. De acordo com o *Grande Dicionário da Língua Portuguesa* de António de Morais Silva, o adjetivo “ultramontano”, definindo “o que está para além dos montes” – em oposição a “cismontano” –, reporta “às doutrinas teológicas ou peculiares à corte de Roma, quanto ao poder eclesiástico” e qualifica também o “indivíduo que deseja que o poder temporal e espiritual do papa se torne mais extensivo”; quanto ao substantivo homónimo, significa “aquele que professa, defende ou propaga o absolutismo papal no ponto de vista temporal ou espiritual; aquele que segue o ultramontanismo” (SILVA, 1958, 393). O *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* da Academia das Ciências de Lisboa apresenta o substantivo “ultramontanismo” como o “conjunto das doutrinas teológicas que, especialmente em França, são favoráveis à supremacia da Igreja Romana e ao poder absoluto do papa, nos domínios temporal e espiritual, em reação ao movimento galicano e outras correntes da época”; e o adjetivo “ultramontano” como “relativo ao movimento de obediência ao Papa ou que defende, de forma intransigente, a autoridade absoluta do Papa e a infalibilidade pontifícia” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 3669).



O substantivo “ultramontanismo” está associado, portanto, à doutrina que defende a tese da infalibilidade pontifícia, consagrando a obediência e devoção ao papa nos campos doutrinário, jurisdicional, político e religioso; mas também a supremacia de Roma relativamente aos demais estados católicos. Segundo Vítor Neto, as origens do ultramontanismo em Portugal estão patentes na obra de Fr. António de Jesus, *Analyse da Carta Constitucional da Monarchia Portugueza, Decretada, e Dada por D. Pedro Imperador do Brasil aos 29 de Abril de 1826, nos Artigos Que Tocam em Religião*, publicada em 1863, na qual o autor refuta o princípio da soberania popular e defende uma concepção jusdivinista e teocrática do poder, sustentada pela antiga aliança entre o trono e o altar. Daqui se depreende que o ultramontanismo, em Portugal, terá surgido como reação às práticas regalistas adotadas pelos governos liberais, na sequência da política pombalina e das novidades veiculadas pela Revolução Francesa. Joseph de Maistre terá sido o grande inspirador das doutrinas ultramontanistas, ao defender, na obra *Du Pape* (c. 1817), a autoridade absoluta e ilimitada do papa sobre a Igreja. Assim, se associarmos o antiultramontanismo em Portugal às teses e práticas regalistas a favor da autonomia e independência nacionais contra o poder romano, então assumimos que aquele não surgiu como reação ao ultramontanismo, como o antepositivo “anti-” poderia supor, mas precedeu-o. Trata-se, portanto, de um movimento anacrônico, que, apoiando-se nas teses regalistas de inspiração galicana, jansenista e febroniana, assumiu uma feição essencialmente anticurialista e antijesuítica, e, progressivamente, secularista e laicista.

São conceitos subsidiários de ultramontanismo os de infalibilidade pontifícia, curialismo romano, papalismo, jesui-



Joseph de Maistre (1753-1821).

tismo e, por oposição a estes, regalismo. O dogma da infalibilidade pontifícia afirma como absolutamente infalíveis as deliberações do sumo pontífice proferidas *ex cathedra* em matéria de fé e de moral religiosas, tornando-as também dogmas da Igreja. Remonta ao séc. XI a tese da supremacia do papa sobre os domínios espiritual e temporal exposta em *Dictatus Papae* (1075), um conjunto de 27 proposições atribuídas a Gregório VII. Apesar de o tema da infalibilidade pontifícia ter sido objeto de discussão ao longo da história da Igreja, apenas na segunda metade do séc. XIX, durante o pontificado de Pio IX, a doutrina da autoridade absoluta do papa em matéria religiosa foi efetivamente definida e tornada dogma, nomeadamente através das encíclicas *Inter Multiplices* (1853) e *Quanta Cura* (1864), as quais foram acompanhadas do documento *Syllabus*, uma enumeração dos “erros do tempo” que suscitou polémica e exaltou a oposição contra a Igreja Católica, da carta apostólica



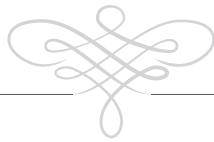
Papa Gregório VII (1020-1085).

Aeterni Patris (1868) e da constituição dogmática *Pastor Aeternus*, promulgada na sessão IV do Concílio Vaticano I, de 18 de julho de 1870.

A definição dogmática da infalibilidade do papa foi vivamente debatida na esfera pública, colocando em confronto a eclesiologia ultramontana e a eclesiologia de inspiração galicana – chamemos-lhe antiultramontana. Se a primeira colocava em evidência a autoridade absoluta do papa e o carácter irreformável das suas definições, a segunda recusava veementemente a concessão de tal prerrogativa a um único homem – que por natureza é falível –, considerando, para mais, que a defesa da infalibilidade do papa constituía um atentado contra a infalibilidade da própria Igreja, os direitos legítimos dos bispos e a superioridade do concílio, representando, em última instância, uma “indevida ingerência estrangeira em assuntos de ordem interna da nação” (FELÍCIO, 2000, 364). O dogma da infalibilidade pontifícia e o movimen-

to ultramontano, a aliança da Igreja às fações mais conservadoras e os cada vez mais acérrimos ataques contra as ideias modernas levaram a que a mesma Igreja se tornasse o alvo preferencial dos ideólogos defensores do progresso, que a acusaram de ser inimiga das pátrias.

Os conceitos de curialismo romano e de papalismo podem ser tidos como conceitos-pais do de infalibilidade pontifícia, dos quais deriva o mais genérico de ultramontanism; o de jesuitismo constitui um caso especial, na medida em que se, por um lado, procede dos conceitos anteriores, por outro ultrapassa-os na sua dimensão ideológica a partir do momento em que traduz a defesa dos poderes e prerrogativas da Cúria romana e do papa, ou seja, o ultramontanism. A Cúria romana, sendo o principal organismo governativo e administrativo da Igreja Católica, concentrou em si poderes que não raras vezes concorriam com os do próprio sumo pontífice, ultrapassando-os. Esta sobreposição acontecia sempre que a dimensão burocrático-institucional da Cúria se tornava dominante. Uma vez que constituía uma das prerrogativas da Cúria romana a gestão dos assuntos relacionados com o episcopado, compreende-se que as doutrinas episcopalistas fossem essencialmente anticurialistas. O papalismo, ou teocracia papal, enquanto expressão da absoluta autoridade pontifícia, defendia a hiperconcentração do poder nas mãos do papa, sobrepondo-se a todos os outros polos do poder, nomeadamente ao considerado órgão máximo da Igreja, o concílio. A partir do séc. XVIII, a dimensão internacionalista da Igreja entra em conflito com os projetos de edificação dos estados nacionais, originando reações antipapalistas com sólida fundamentação teórica. É o caso da *Análise da Profissão da Fé de Pio IV* (1791), de António Pereira de Figueiredo, na qual o



teólogo examina cada um dos artigos do chamado “Credo piano” para demonstrar não somente o primado do corpo episcopal, mas “a afirmação do poder da Igreja Lusitana de aceitar ou recusar os atos, ainda dogmáticos, do Pontífice Romano” (FELÍCIO, 2000, 401). Caso paradigmático de antipapalismo é o manifestado por Francisco Xavier de Oliveira, ou Cavaleiro de Oliveira. Na sua *Recreação Periódica*, começada a publicar em 1751, este estrangeirado rendido ao luteranismo faz remontar o ato de beijar os pés do sumo pontífice ao paganismo romano, comparando o papa ao Imperador Calígula, “de todos os soberanos pontífices o primeiro que praticou a audácia de dar o pé a beijar”, e concluindo que “o fausto mundano e a grandeza temporal dos papas não faz mais que suceder ao fausto e grandeza do Soberano Pontífice ou Sacrificador magno da Roma antiga” (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1922, 40). Assim, apesar das diferenças entre curialismo e papalismo, os argumentos que justificavam a reação contra estas correntes pouco divergiam, sendo concordantes na defesa das teses episcopalistas e conciliaristas e da autonomia das igrejas nacionais.

Dentre as correntes paladinas do primado papal ou romano, o jesuitismo constitui um caso específico enquanto “contrapoder do regalismo” (CASTRO, 2009, 113). Com o significado de “Doutrina, sistema moral, atitude, modo de proceder que caracteriza os jesuítas”, o conceito de jesuitismo adquiriu uma conecção negativa em virtude da campanha eximamente organizada contra este instituto religioso, passando a ser sinónimo de “hipocrisia”, “fanatismo, facciosismo” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 2187). Tal campanha, iniciada em Portugal de forma mais sistemática sob a orientação de Sebastião José

de Carvalho e Melo, visava desmascarar as verdadeiras intenções da Companhia: aniquilar o poder dos estados e instaurar o poder universal da Companhia de Jesus, uma obediência ultramontana, através de uma política de deseducação, ou seja, de obscurecimento mental e intelectual. Na verdade, a Companhia de Jesus alcançou na sociedade portuguesa uma enorme preponderância ao nível cultural, pedagógico e económico, sendo considerada um poder absoluto dentro de um Estado que se queria também absoluto, ou seja, uma unidade que concorria com outra unidade. No plano político-ideológico, os Jesuítas eram críticos da conceção do poder absoluto do rei recebido direta e imediatamente por Deus, e defensores da mediação popular. Daí que sejam considerados como um contrapoder que tenta enfraquecer o Estado e as suas instituições, corroendo-as. Segundo Zília Osório de Castro, o jesuitismo reconhecia “a soberania papal como única, superior e absoluta tanto no temporal quanto no espiritual”, o que significava uma sujeição a uma autoridade estrangeira (CASTRO, 2009, 122-123). De facto, no plano estrutural, a Companhia de Jesus organizava-se como um governo monárquico, no qual o superior-geral ocupava o lugar de soberano absoluto, libertando os Jesuítas de quaisquer outros laços de sujeição. Assim, a obediência devida ao geral e, por via de um quarto voto, ao papa levaram a que fossem tidos pelos seus críticos como autómatos, seres sem vontade própria, privados de liberdade de pensamento e de ação, o que os colocava nos antípodas do ideário das Luzes.

Verificamos, assim, que o movimento antiultramontano não pode ser dissociado das práticas regalistas colocadas ao serviço do reforço do poder do rei ou do Estado, que pressupunham a recusa da



infallibilidade pontifícia e o repúdio pela interferência de um poder ultramontano, extranacional, mesmo nos assuntos eclesiásticos. Neste sentido, podemos afirmar que o antiultramontanismo se constituiu como uma configuração do regalismo e que as práticas regalistas vieram a sustentar a oposição ideológica contra a Igreja ultramontana, também chamada jesuítica.

A definição de regalismo deve a sua complexidade às várias *nuances* que o enformam, dependentes quer do contexto em que é formulado e praticado, quer da orientação ideológica que preside a essas formulação e prática, quer ainda das necessidades e interesses específicos a que o regalismo obedece. Quer isto dizer que, aceitando a sua existência remota, a prática regalista não obedeceu sempre aos mesmos critérios nem foi pautada pelos mesmos princípios e objetivos; assim, o regalismo operado, *e.g.*, na Modernidade (regalismo ortodoxo) foi muito diverso do praticado a partir do século das Luzes (regalismo heterodoxo). De forma mais generalizada, podemos definir o regalismo como a defesa das regalias do soberano ou do Estado contra as pretensões da Igreja, mediante a interferência do poder civil nos assuntos eclesiásticos, sendo esta, *grosso modo*, a definição que encontramos em dicionários linguísticos e nos autores que discutiram sobre o tema. A complexidade da definição de regalismo está, portanto, na leitura que se faz dessa interferência (se é legítima ou não), nos suportes justificativos a que se recorre para a defender ou acusar, e na conjugação das suas práticas com os condicionalismos históricos, políticos e sociais envolventes. As políticas regalistas pressupõem o bem-estar e a felicidade dos súbditos ou cidadãos, e ainda a defesa da própria Igreja, que, para o efeito, deveria permanecer

sob a dependência ou tutela dos soberanos ou dos Estados. Esta dupla aceção, à qual se deve aditar uma crescente tendência de secularização da sociedade e das instituições, traduzida na libertação do Estado do poder temporal da Igreja e com vista a uma maior autonomia e independência do primeiro em relação à segunda, explica o carácter heterodoxo do regalismo português e a razão por que não se confina a uma mera defesa do “domínio do profano sobre o sagrado” (*Id.*, 1987, 359).

Considera-se que o regalismo conhece as suas primeiras manifestações em Portugal com a institucionalização do beneplácito régio, por D. Pedro I, entre 1355 e 1358 – embora os conflitos entre os reis e a Igreja fossem anteriores, visando mormente questões relativas aos bens temporais de certas entidades eclesiásticas. A partir de então, as práticas regalistas começaram a assumir um carácter de reivindicação, pela Coroa, de regalias que pertenciam ao foro temporal do papa: a partir de Quatrocentos, introduziu-se a possibilidade de os monarcas nomearem os bispos; a criação da Mesa de Consciência e Ordens, em 1532, permite ao monarca inspecionar e intervir em

Rei D. Pedro I (1320-1367).





questões ligadas às ordens militares, às reformas religiosas e aos assuntos da universidade, seguindo-se o estabelecimento da Inquisição em Portugal, em 1536, e a incorporação na Coroa dos mestrados das ordens militares, em 1551; durante a monarquia dual, as tendências regalistas conhecem um desenvolvimento quando, na seqüência da crítica de Francisco Suárez a determinadas práticas regalistas em Portugal, expressa na obra *Defensio Fidei* (1613), Gabriel Pereira de Castro publica o tratado *De Manu Regia* (1622), obra de fundamentação teórica do regalismo que antecedeu *De Imperio Summarum Potestatum in Sacra* (1647) de Hugo Grócio, que é considerado um dos teorizadores doutrinários do regalismo e iniciador do processo de secularização da ideia de direito. Com a independência do reino, em 1640, em virtude de a Santa Sé se recusar a prover bispos para as dioceses portuguesas vacantes (pelo facto de não reconhecer a nova dinastia portuguesa), o regalismo adquire maior expressão e agudiza-se à medida que o poder do rei se torna cada vez mais absoluto. De facto, é no reinado de D. João V que é restabelecido o beneplácito régio, por ocasião do corte de relações de Portugal com Roma, e é durante o governo de D. José que o regalismo se manifesta de forma mais ativa e adquire carácter doutrinário, com toda uma fundamentação teórica que o legitima, também à luz das práticas regalistas europeias, que, embora sob designação diversa, postulavam projetos semelhantes: galicanismo em França, jurisdicionalismo no reino de Nápoles e na república de Veneza, leopoldismo na Toscana, erastianismo na Inglaterra, josefismo na Áustria, febronianismo na Alemanha e, com características próprias e sem uma delimitação geográfica específica porque cobrindo várias realidades, jansenismo.

O registo antiultramontano encontra-se especialmente disseminado, na cultura portuguesa, a partir da segunda metade de Setecentos, prolongando-se nos sécs. XIX e XX, mercê da ameaça constituída pela Igreja Católica na sua vertente internacionalista, enquanto influência estrangeira sobre o destino de Portugal. Sobretudo durante o reinado de D. José, as manifestações antiultramontanas devem ser interpretadas à luz de um projeto político que visava a centralização do poder no Estado, no quadro do chamado despotismo esclarecido, sistematizado em discursos teológico-canónicos e histórico-juridicistas, nomeadamente na *Doctrina Veteris Ecclesiae de Suprema Regum etiam in Clericos Potestate* (1765), de António Pereira de Figueiredo, na *Dedução Cronológica e Analítica* (1767-68), publicação atribuída a José de Seabra da Silva, e no *De Sacerdotio et Imperio* (1770), de António Ribeiro dos Santos. Estas obras constituirão o fundo doutrinário que marcará as relações entre o Estado português e a Igreja Católica, não só naquele período, mas também nos tempos futuros. Emerge, neste contexto, a ideia de soberania como poder único, indivisível e imediato, excluindo-se a mediação pontifícia (origem divina do poder através do papa) ou popular (origem divina do poder através do povo), bem como a interferência do papa em assuntos temporais com fins espirituais, e apenas se aceitando o princípio de que os poderes espiritual e temporal têm origem divina e são transmitidos, diretamente, ao papa (sobre a espiritualidade) e aos reis (sobre a temporalidade), por igual. Neste sentido, o poder do sumo pontífice deixa de ter qualquer primazia sobre o do rei. Trata-se de uma sacralização do poder temporal, que justifica assim a infalibilidade do rei e a obediência que todos lhe devem, sem resistências, sob consideração



de crime de lesa-majestade, ao mesmo tempo que faz emergir uma nova unidade “liberta de um poder externo e dotada de um poder específico” (CASTRO, 2009, 116), o Estado. Foi, efetivamente, durante o período de governação josefina que o regalismo se tornou política de Estado. Traduzido num processo de secularização da sociedade, o regalismo dito pombalino, ao afirmar a primazia do rei sobre todos os súbditos e a autonomia do poder civil, e ao cercar qualquer possibilidade de ingerência eclesiástica nos assuntos temporais, não só libertava o Estado do poder temporal da Igreja, como libertava os bispos da tutela curial. Esta dupla libertação encontrava justificação na origem direta e imediata do poder dos soberanos e na recuperação do poder original dos bispos, o mesmo que fora atribuído por Cristo aos apóstolos. O Estado passaria, pois, a tutelar todos os assuntos de cariz temporal, mesmo aqueles do foro eclesiástico – como a nomeação de bispos em situação de vacatura –, dando assim resolução aos problemas suscitados pelos cortes de relações com a Cúria romana.

O ministro de D. José assumiu uma política religiosa fundamentada num sistema regalista que já lhe era anterior, e que ele pôs em prática sem qualquer inibição. De facto, a política eclesiástica assumida por Pombal assume uma importância particular e indubitável no plano geral da sua ação política, devendo ser apreendida à luz da tendência, verificada nas monarquias católicas, de supremacia absoluta do poder régio, representada na conhecida fórmula atribuída a Luís XIV: “L’État c’est moi”. Donde se infere que as práticas regalistas assumidas pelos soberanos constituíram o fundamento do seu despotismo.

A origem divina, direta e imediata do poder dos soberanos, ao igualar a ori-

gem do poder dos papas, pressupunha a separação e independência dos poderes temporal e espiritual, o que parece contrariar a ingerência do civil sobre os assuntos eclesiásticos decorrente da política regalista. Todavia, esta aparente incoerência resolve-se quando se pensa na Igreja como um corpo constituído por fiéis (subordinados ao papa) que são também súbditos e, como tal, vinculados à sociedade civil (sujeitos ao rei) e quando se pensa no rei como detentor do poder soberano temporal e como cristão “defensor e protetor do corpo místico” (*Id.*, 1987, 396). Estes princípios, defendidos por Gaspard de Réal de Curban, em *La Science du Gouvernement* (1764),

Rei Luís XIV (1638-1715).





legitimavam a intervenção do soberano nos assuntos eclesiásticos, tanto externos (políticos, por direito de soberania) como internos (místicos, por direito de proteção). Atendendo aos ideais iluministas e à doutrina cristã, o poder do soberano tinha como objetivo último o bem-estar da sociedade e a felicidade dos seus membros, que não abdicavam dos valores religiosos. Precisamente, a importância da Igreja e do *múnus* religioso na sociedade – para assegurar a ordem social – justificava a tutela do Estado sobre os assuntos eclesiásticos, o que implicava a perda de imunidades e isenções do clero, bem como do seu domínio ideológico, político, económico e jurídico, com vista à reforma e purificação da Igreja, mas também à centralização do poder político. Reforma da Igreja e autonomia do Estado – traduzidos como descentralização do poder eclesiástico e centralização do poder político – são, portanto, o mote do regalismo doutrinário do governo josefino, que se apresenta assim como um regalismo heterodoxo com fundamentação teórica baseada, na sua essência, nas doutrinas jansenistas e galicanistas, mas também febronianistas (no seu episcopalismo e conciliarismo). Coube ao oratoriano José Pereira de Figueiredo a fundamentação teórica do regalismo pombalino, através da composição e publicação de obras que preconizavam a substituição do primado de autoridade do papa pelo primado de função (enquanto *primum inter pares*), a dignidade dos bispos e a defesa da sua jurisdição sobre os fiéis das respetivas dioceses, a superioridade dos concílios ecuménicos sobre o papa e o respeito e a obediência aos cânones deles emanados, a subordinação do papa à Igreja universal, a união do rei e dos bispos no projeto de reforma da Igreja, a autonomia das igrejas locais em relação ao sumo pontí-

fice, a separação das esferas de jurisdição temporal e espiritual e a autoridade dos reis no domínio temporal, que revelam a comunhão de Pereira de Figueiredo com as teses febronianistas, jansenistas e galicanas, que, não obstante as diferenças entre elas, partilham do impulso comum contra as “ideias e doutrinas ultramontanas, então, as dominantes” (*Id.*, 1990, 369), nomeadamente a da infalibilidade pontifícia.

As práticas regalistas assumidas neste período devem ser compreendidas não somente no âmbito de uma política eclesiástica, mas à luz de um projeto político mais vasto, no qual se enquadra, *e.g.*, a preferência dada à criação de monopólios, a limitação do poder da nobreza e a proteção da burguesia, a reestruturação do exército, a centralização dos poderes no Estado e o seu controlo por pessoas de confiança, a reforma do ensino, a interdição da escravatura na metrópole, a proibição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e a própria expulsão da Companhia de Jesus. A colocação das doutrinas regalistas ao serviço deste projeto explica a sua natureza heterodoxa e a sua diferença relativamente às doutrinas congêneres europeias. Mais do que a reforma da Igreja ou a autonomia e libertação do clero nacional, as práticas regalistas assumidas durante o ministério pombalino obedeceram a um desiderato de fortalecimento, soberania e independência do Estado face a qualquer interferência estrangeira ou mesmo nacional. Assim se justifica também a expulsão da Companhia de Jesus, “coluna da política ultramontana” (RAMOS, 1988, 14), em 1759, e o antijesuitismo pombalino – que pode ser entendido como manobra para divisão do clero e consecutivo enfraquecimento das estruturas eclesiásticas ultramontanas; a restauração do beneplácito régio, em lei de 6 de abril de 1765, na



sequência do corte de relações diplomáticas com a Santa Sé em 1760, com o intuito de rejeitar em Portugal o breve *Apostolicum Pascendi*, de Clemente XIII, pelo qual se reafirmava a importância da Companhia de Jesus; a criação da Real Mesa Censória por alvará de 5 de abril de 1768, transferindo para o Estado a fiscalização das obras que poderiam ser publicadas em Portugal – função até então a cargo da Inquisição – e o poder de negar o beneplácito aos índices romanos de livros proibidos; a secularização do Tribunal do Santo Ofício, tornado tribunal régio em 1769, o que implicava, *e.g.*, que os bens confiscados aos condenados passassem a ser propriedade do erário régio, e a reforma do Regimento da Inquisição (1774); e a elaboração dos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), que constituem um manifesto das doutrinas regalistas, de cerceamento dos poderes do papa e de exaltação dos poderes régios, mas também o molde que enformará o pensamento liberal.

O estrangeirado António Nunes Ribeiro Sanches foi um dos autores que denunciaram a supremacia do poder espiritual sobre o temporal, expressa por um abuso do poder ultramontano, e defenderam, em contraposição, a remoção dos privilégios de que o clero foi sendo dotado ao longo dos séculos e que contribuíram para o estado de degeneração de Portugal. Nas suas *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760), a fim de demonstrar os danos causados pela educação eclesiástica ministrada à mocidade e de comprovar a competência do monarca para reformar os estudos universitários, Ribeiro Sanches procede a uma refutação do ultramontanismo e, mediante uma fundamentação factualista da origem do poder, a uma defesa da secularização das instituições e sobretudo do ensino. Encontramos em Ribeiro Sanches indí-

cios de uma teorização laicista, que visa restringir os poderes temporal e espiritual aos domínios que lhes são específicos. Não se trata de submeter a Igreja ao domínio do Estado, como pretendia Pombal, mas de manter uma e outro independentes, promovendo assim o valor, tão caro a Ribeiro Sanches, da tolerância.

Apesar de um certo retraimento da política regalista durante o reinado de D. Maria I, a sua prática intensificou-se a partir do vintismo e, embora inscrito num tempo de revolução, o regalismo liberal caracterizou-se por uma continuidade do regalismo pombalino, cujo fundo doutrinário serviu de fundamentação. De facto, D. João VI reforçou o regalismo herdado do governo josefino, intensificando o controlo da Coroa sobre os assuntos eclesiásticos e restringindo o domínio ou ingerência da Cúria romana nos assuntos da igreja nacional. Com a Revolução Liberal e à luz dos novos ideais veiculados pela Revolução Francesa sob a fórmula “liberdade, igualdade, fraternidade”, semeados em Portugal na sequência das invasões francesas e das Cortes de Cádiz de 1812, firmou-se uma rutura com o Antigo Regime e o regalismo foi assumido como política ao serviço do Estado-nação, já não do poder absoluto e indivisível do rei, e adquiriu um teor anticongreganista, em função do qual foi aproveitada toda uma construção discursiva antijesuítica herdada do pombalismo. Com toda uma fundamentação teórica já elaborada sob a supervisão pombalina, a doutrina regalista liberal constituiu-se mais como prática do que como teoria. Os próprios autores liberais que se detiveram a teorizar, defender e legitimar os princípios regalistas fizeram-no tendo por base os textos produzidos no século precedente e tendo em António Pereira de Figueiredo um mestre. De facto, o deputado Manuel Borges



Carneiro, um dos principais teorizadores do regalismo liberal, partilhava muitos dos princípios defendidos pelo padre oratoriano na sua *Tentativa Teológica* (1766), nomeadamente quanto à valorização dos bispos e à defesa da sua autoridade apostólica em detrimento da supremacia do poder pontifício. Na linha do regalismo pombalino de feição episcopalista, Borges Carneiro concorda que determinadas prerrogativas que por direito pertenciam aos bispos haviam sido usurpadas pelo papa. De facto, em grande medida, as bases teóricas que enformam o regalismo liberal são de teor episcopalista. Pelos princípios do liberalismo, a mundividência teológica daria lugar a uma mundividência antropológica e a moral religiosa a uma moral social, operando-se uma “dessacralização da vida política, económica e social” (CASTRO, 1990, 74-75), ou seja, uma secularização da sociedade e das consciências. Por outro lado, sem se pretender um afastamento da religião pelos motivos já enunciados, defendia-se o episcopalismo enquanto baluarte da Igreja nacional contra as investidas ultramontanas. De certa forma, é possível resumir a prática regalista liberal à assunção pelo Estado do direito de nomeação dos bispos e de provimento dos benefícios eclesiásticos, e do direito de conceder ou negar o beneplácito régio aos documentos pontifícios e episcopais, e aos decretos conciliares. Não se tratava já de uma defesa das regalias do poder civil contra a ingerência da Igreja na temporalidade, mas de um controlo dos assuntos eclesiásticos pelo Estado, com vista à centralidade da soberania e à edificação do Estado-nação. Para o efeito, seria necessário adequar o aparelho eclesiástico à ordem constitucional e garantir que a Igreja cumpriria a sua função de difusão dos valores do cristianismo, assegurando a orientação ética da socie-

dade. Todas as demais medidas tomadas durante a vigência do regime são de natureza anticongreganista e anticlerical, numa reação contra as ordens religiosas e o ultramontanismo, tidos como ameaça ao projeto político liberal e, por isso, um alvo a abater.

O longo debate antiultramontano que atravessa todo o liberalismo e conflui na lei de 20 de abril de 1911 radica-se, por um lado, na contestação das ordens religiosas e na sua responsabilização pelo atraso em que Portugal se encontrava mergulhado e, por outro lado, na objeção à influência exercida pelo papa sobre a Igreja nacional. Se o regalismo que encontramos na produção legislativa do vintismo assume uma natureza político-eclesiástica, a partir do momento em que se fundamenta em bases simultaneamente económicas, políticas e morais assume uma natureza anticongreganista: por um lado, o poder económico detido pelo clero, sobretudo pelas ordens regulares, e os privilégios de que ainda gozava contrariavam a ideia de igualdade e o princípio de concorrência defendidos pelo liberalismo, o qual pressupunha a destruição das hierarquias e dos privilégios sociais; por outro lado, a Igreja ultramontana continuava a defender a pretensão de D. Miguel ao trono; e, na ordem moral, estava em causa a relaxação dos costumes e o ingresso nas ordens e congregações por motivos não religiosos. Não bastava, portanto, submeter a Igreja à tutela do Estado, era necessário manietá-la de forma a impedir a aliança entre absolutistas e ultramontanos contra o regime constitucional.

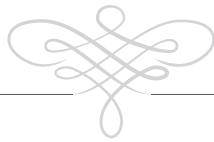
Na segunda metade do séc. XIX, com o fim do sonho regenerador, veio a consciência de que os problemas nacionais persistiam, assim como a necessidade de justificar o fracasso, através da afirmação convicta de que o clero era o responsável



pela situação de atraso generalizado do país, como consequência de uma tradição de intolerância e violência alimentadas pela Igreja num passado ainda recente. A mobilização de energias católicas, em defesa dos seus interesses e como reação ao regime vigente – traduzida na tentativa de reintrodução de ordens e congregações religiosas, na dogmatização da infalibilidade pontifícia e na condenação por Pio IX das ideias liberais, numa dupla e simultânea atitude defensiva e contraofensiva, e numa organização político-social do catolicismo português e respetiva intervenção na cena política através da composição partidária –, determinou um anticlericalismo sistemático e uma resistência ideológico-política à Igreja ultramontana. Se a definição do dogma da Imaculada Conceição, pela bula *Ineffabilis Deus* (8 de dezembro de 1854), a publicação da encíclica *Quanta Cura*, acompanhada da declaração *Syllabus Errorum* (1864), e a definição do dogma da infalibilidade pontifícia, no contexto do Concílio Vaticano I (1870), geraram uma forte reação no meio político-intelectual, outros eventos provocaram um inflamado nacionalismo anticlerical e antiultramontano que alcançou o domínio popular, ganhando forte componente ideológica: a questão das Irmãs da Caridade francesas (1857-1862), a Concordata sobre o Padroado Português (1857), o regresso paulatino das ordens e congregações religiosas (entre as quais a Companhia de Jesus) e, posteriormente, o caso das Trinas, do assassinato de Sara de Matos (1891) – episódio empolado pela crise provocada pelo Ultimatum inglês – e o rapto de Rosa Calmon (1901). Estes acontecimentos foram interpretados, no seu conjunto e à luz da teoria do complô, como obra dos Jesuítas, guarda avançada do ultramontanismo contra a liberdade e o progresso na nação.

Alexandre Herculano foi uma das vozes antiultramontanas de Oitocentos. O historiador, como acérrimo defensor do regime liberal e arrojado crítico do ultramontanismo, considerava que a Igreja não deveria interferir na vida política do país nem tão-pouco na liberdade de consciência individual. São estes pressupostos que perpassam parte considerável da sua obra e que encontramos especialmente desenvolvidos em alguns dos seus escritos de natureza mais polemista, como *A Reacção Ultramontana em Portugal ou a Concordata de 21 de Fevereiro* (1857), o *Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino. Ao Partido Liberal Português* (1858), sobre o significado da presença e ação das Irmãs da Caridade francesas em Portugal, as *Cartas sobre o Casamento Civil* (1865-66), em *Estudos sobre o Casamento Civil. Por ocasião do Opúsculo do Sr. Visconde de Seabra sobre este Assunto* (1866), em *A Supressão das Conferências do Casino* (1871) e ainda em *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal – Tentativa Histórica* (1854-59).

Outra figura relevante para o estudo do antiultramontanismo na cultura portuguesa é Antero de Quental, mormente através do texto da célebre conferência “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, pronunciado no dia 27 de maio de 1871, na qual apresentou a sua teoria da causalidade decadentista mediante uma análise dos motivos que terão conduzido a nação portuguesa, em poucos anos, de uma situação de “grandeza”, “importância” e “originalidade”, a um estado de “abatimento e insignificância” (QUENTAL, 1871, 7). Segundo Antero, o motivo de ordem moral que estava na origem de uma tão grande disparidade entre a grandiosidade de Portugal durante o “primeiro período da Renascença”, “toda a Idade Média” e “os últimos anos



da Antiguidade” (*Id., Ibid.*, 25) e a sua decadência nos sécs. XVII, XVIII e XIX era a transformação do catolicismo pelo Concílio de Trento. Este, ao tornar as ordens religiosas independentes dos bispos e mais dependentes de Roma (que o autor considerava dominada pelos Jesuítas), ao “impor aos povos a polícia romana, apagando implacavelmente por toda a parte os últimos vestígios das Igrejas nacionais” (*Id., Ibid.*, 28) e ao determinar a superioridade do papa sobre os concílios, tornava a Igreja Católica uma instituição ultramontana, ou seja, estrangeira. Antero de Quental não parece colocar em causa o facto de o catolicismo ser religião oficial do Estado, mas a sua tendência absolutista e, sobretudo, o facto de a Igreja ser romana e não nacional, estando por isso dependente de um soberano estrangeiro cujas deliberações infalíveis tinham em vista o interesse de Roma, não de Portugal.

À reação católica representada pela posição assumida por Pio IX e, mais tarde, pela política de *ralliement* de Leão XIII correspondeu uma reação dos sectores defensores do laicismo e o anticlericalismo foi explorado ao limite, sobretudo pelos partidos de oposição à monarquia, constituídos maioritariamente por livres-pensadores e republicanos, assumindo como chave argumentativa a natureza estrangeira da Igreja ultramontana e a incompatibilidade desta com o progresso, a liberdade e a igualdade. Fundado em 1876, o Partido Republicano Português tornou o laicismo o seu emblema de campanha. Recuperando a matriz secularizadora do pombalismo e do liberalismo e imprimindo-lhe um carácter mais radical, a propaganda laicista teve como objetivo dessacralizar o estatuto do padre e da Igreja mediante a multiplicação dos discursos antijesuíticos e anticlericais herdados dos períodos precedentes.

Este processo dessacralizador operou-se destruindo determinadas estruturas que conferiam à religião católica um estatuto social proeminente, nomeadamente pela secularização dos ritos de passagem (sobretudo o matrimónio) e pela contestação do celibato e da confissão auricular: tido como contrário ao direito natural e causa da decadência dos princípios morais do cristianismo, o celibato seria usado pelo ultramontanismo para um controlo mais apertado do clero nacional; já a confissão auricular serviria igualmente os propósitos ultramontanos, como meio de controlo da população e de manipulação das consciências.

Não obstante a tradição antiultramontana que remontava ao tempo do marquês de Pombal, o catolicismo manteve em Portugal uma autoridade que os republicanos vieram a considerar incompatível com o chamado “princípio de soberania nacional” (CATROGA, 2010, 202). O antijesuítismo de Pombal, o anticongreganismo dos liberais, o anticlericalismo dos republicanos e as práticas regalistas que lhes são comuns derivam de um mesmo sentimento, que foi recrudescendo ao sabor das novas ideias, contra o poder e a influência da Igreja romana sobre a sociedade civil, sendo as ordens religiosas em geral e a Companhia de Jesus em particular a representação metonímica desse poder extranacional. Tendo sempre em vista o progresso do país e baseada num ideário nacionalista, a propaganda republicana reivindicava a laicização do Estado e da sociedade e a erradicação da influência da Igreja na vida dos Portugueses, apelando a uma Igreja nacional ou, de forma mais radical, a uma religião civil, com a criação de toda uma simbologia laica, com a substituição da religião pela ciência exata, com a negação, em casos mais extremos, da própria existência de Deus,

em defesa de uma total dessacralização da existência humana. Os adeptos deste movimento, autointitulados livres-pensadores, defendiam a substituição do culto religioso pelo culto cívico da pátria e das suas instituições. Mais do que por associações, panfletos ou discursos anticlericais ou antijesuíticos, entendiam que a transformação e modelação mental da sociedade tinha de ser feita pelo ensino e pela educação. A escola, além de lugar de instrução, era encarada como espaço de “regeneração e integração social eficaz”, dela dependendo “as possibilidades do progresso moral e material do país” (MATOS, 1997, 85), e como espaço genésico da consciência nacional, onde se valorizava o culto dos valores da pátria e da ideia de cidadão livre e responsável. A libertação da escola do controlo jesuítico significava, em última análise, a libertação da pátria do jugo estrangeiro. Foi neste contexto que foram criadas associações liberais, comissões antijesuíticas e agremiações anticlericais que visavam, como afirma Fernando Catroga, “prolongar a luta iniciada por Pombal, Joaquim António de Aguiar e pelos agitadores do caso das Irmãs da Caridade e dos Lazaristas e obstar a que se consolidasse o regresso das ordens religiosas, legalmente proscritas. E faziam-no por motivos nacionalistas – aquelas eram estrangeiras e exteriores à autoridade da igreja nacional” (CATROGA, 1988, 213).

A separação do Estado das igrejas preconizada pelo republicanismo não era compatível com a permanência no país das ordens e congregações religiosas – cuja atividade, sobretudo ao nível da educação e da assistência, constituía um elo entre a Igreja e a sociedade civil –, tidas como portadoras e instrumento das doutrinas ultramontanas que se queriam derrubadas. Neste sentido, os republicanos fizeram uso, na sua propaganda, do



Papa Pio IX (1792-1878).

“fantasma jesuítico” enquanto símbolo das “forças que, em nome dos interesses de Roma, estariam a impedir a definitiva consolidação de uma consciência nacional prioritária e predominantemente polarizada pelo culto da Pátria e da Nação” (*Id.*, 2010, 227). O Jesuíta assumiu, assim, o estatuto de sinédoque, constituindo a parte que representa, num primeiro momento, a totalidade do clero regular e, depois, todo o fenómeno religioso. Os filhos de Loiola tornaram-se, em Portugal, os representantes do poder temporal do papa. Uma vez implantada a república, Afonso Costa, por decreto de 8 de outubro, repôs as leis pombalinas contra os Jesuítas e as de Joaquim António de Aguiar relativas às comunidades religiosas, a que se seguiram várias medidas em matéria religiosa com vista à completa laicização do Estado, cujo vértice foi a Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de abril de 1911.

A Primeira República e as medidas que culminaram com a separação do Estado das igrejas consubstanciaram o último estado positivista – o científico. A questão religiosa era herdeira de uma tradição de práticas regalistas transformadas



pelas grandes revoluções humanas e civilizacionais ocorridas sobretudo a partir da Reforma protestante e do Renascimento e que deram origem à mudança de uma concepção teológica do mundo para uma concepção antropológico-científica firmada pelas Luzes. Desta efetiva alteração, operada mediante uma dessacralização da sociedade, da cultura, da política e da consciência em prol da emancipação do saber científico, dependia a concretização da felicidade e da liberdade do indivíduo. Este processo dessacralizador, apontando para a instauração do estado científico, realizava-se simbolicamente através da extirpação do jesuíta subsistente no interior de cada indivíduo. Assim, o anticlericalismo sistemático partilhado pelos republicanos já não era só uma reação a um poder extranacional, mas uma consequência natural das “análises filosóficas, antropológicas e históricas acerca do cristianismo” e da “reapropriação antropocêntrica das criações religiosas” (*Id.*, 1988, 256) a que o positivismo comtiano deu força, associadas à tradição regalista, anticongreganista e antijesuítica, que emprestou à campanha laica todo o tecido discursivo ideológico e propagandístico; para efeitos de campanha, a Igreja era vista como grupo de pressão que se destacava pelo seu internacionalismo, com as consequências já referidas – aspetos entendidos como fatores de desnacionalização da população, que era maioritariamente católica.

O republicano Sebastião de Magalhães Lima emergiu como um dos maiores críticos antiultramontanos. No opúsculo *O Papa perante o Século – Refutação do Ultramontanismo* (1874), Magalhães Lima levantara um conjunto de questões relacionadas com a soberania do papa, apresentando de seguida os seus argumentos contra o ultramontanismo. À semelhança de Antero de Quental, Sebastião de



Sebastião de Magalhães Lima (1906),
de Alfredo Cândido.

Magalhães Lima deriva a decadência dos povos peninsulares da soberania ultramontana e despótica da Santa Sé, incompatível com o princípio de liberdade pelo qual os republicanos pugnavam. Daí considerarem que a única via para o progresso seja a da separação: dar a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César, numa referência a Mc 12, 17. Na sua opinião, apenas a separação dos poderes temporal e espiritual permitiria o triunfo da ciência e da liberdade (de consciência, de culto, de religião): “É isto o que manda a história; é isto que o progresso reclama” (LIMA, 1874, 52); só assim, conclui o autor, a imagem de Cristo permaneceria, os vícios de Roma seriam extirpados, o clero seria moralizado e a república seria possível. Entre os



artigos mais ilustrativos do seu antiultramontanismo encontram-se “Livre pensamento em Portugal”, de 27 de abril de 1908, no qual defende a separação do Estado da Igreja e a laicização da sociedade como antídotos para combater o ultramontanismo; “Política católica”, de 24 de abril de 1910, onde critica a interferência do clero nos assuntos políticos e o uso despudorado, pela Igreja, da religião para influenciar a opinião pública; “Consequências do clericalismo”, de 8 de maio de 1910, um artigo antijesuítico e antiultramontano, escrito em memória de Alexandre Herculano; e “Jesuitismo em Portugal”, de 18 de novembro de 1882, no qual o jesuíta surge como representante simbólico da Igreja Católica, cujos membros Magalhães Lima declara inimigos da pátria e da liberdade. Os artigos mencionados têm em comum não apenas a crítica ao catolicismo na sua vertente ultramontana, mas a associação deste ao regime monárquico, fazendo-os aliados numa conspiração contra a liberdade e contra a pátria.

A Lei da Separação do Estado das Igrejas não resolveu a chamada questão religiosa e manteve latente o sentimento antiultramontano. Assumindo a sua neutralidade religiosa, o Estado e a Igreja tornam-se, na teoria, duas realidades independentes, não fosse a permanência de um certo regalismo que tendia a instrumentalizar a Igreja e a religião, quer para a pacificação da sociedade, quer para a consolidação nacional e internacional do regime, quer ainda para a defesa do império ultramarino e do Padroado Português no Oriente, preocupações estratégicas que continuaram a regular as relações entre o Estado e a Igreja durante o regime ditatorial. A nomeação de António Oliveira Salazar como ministro das Finanças em 26 de abril de 1928 coincidiu com um período de grande incer-

teza quanto às relações entre o Estado e o Vaticano, sobretudo devido à questão premente do Padroado do Oriente, mas também de alguma tensão entre católicos e laicos apoiantes do regime, de que foi figurativa a crise política suscitada pela portaria dos sinos, de junho de 1929.

Apesar de católico, Salazar soube separar a questão religiosa da questão política. Por isso, em 1928, assumiu como prioridade o saneamento financeiro do país e, a partir de 1933, a consolidação do Estado Novo tornou-se o foco da sua ação política, o que explica a celebração tardia de uma concordata entre o seu Governo e o Vaticano, efetivada somente em 1940 e após longa discussão pautada por avanços e recuos. Na verdade, nem mesmo quando Salazar acumulou a pasta dos Negócios Estrangeiros, em 1936, contrariando as expectativas, a concordata se efetivou. A sua estratégia era muito clara: a concordata era a única coisa que podia oferecer aos católicos e, por não estar disposto a grandes cedências nem a criar conflitos internos entre republicanos laicos e católicos, havia que protelar o mais possível essa oferta, embora não eternamente, pois dela também dependia a conservação do Estado Novo. É conhecida a sua declaração ao jornal *Novidades*, no dia seguinte ao da sua nomeação como ministro das Finanças, que sintetiza bem a sua estratégia político-religiosa: “Diga aos católicos que o meu sacrifício me dá o direito de esperar deles que sejam, de entre todos os portugueses, os primeiros a pagar os sacrifícios que lhes peça e os últimos a pedir os favores que eu lhes não posso fazer” (CRUZ, 1997, 431). Apesar de a sua ascensão política se ter concretizado no seio de um partido católico, o Centro Católico Português, Salazar esforçou-se por cercar a autonomia política dos católicos, temendo que estes pudessem vir a constituir um



obstáculo ao seu projeto de construção de um Estado forte, autónomo e autoritário. Salazar via o Vaticano como um Estado estrangeiro, igual a qualquer outro e sujeito às mesmas regras de diplomacia movida por interesses próprios – *realpolitik*. Por isso, a sua atitude perante o Vaticano, que não diferia da sua atitude perante outra nação estrangeira, assentava na defesa da autonomia e autoridade do Estado. Logo, também nas relações com a Igreja Católica, a estratégia política de Salazar foi pautada por um nacionalismo autoritário.

Firmada a 7 de maio de 1940, a Concordata entre o Estado português e a Santa Sé encerrou a questão religiosa herdada do regalismo pombalino, estimulada pelo liberalismo e tornada “pedra angular das questões educativas e de cidadania” (CATROGA, 2010a, 97) durante o republicanismo. A Igreja viu reconhecido o princípio da liberdade religiosa e recuperou parte significativa das prerrogativas extintas pela legislação da Primeira República. Por sua vez, o Acordo Missionário celebrado na mesma data resultou da necessidade de desenvolver as normas relativas à atividade missionária presentes nos arts. 26 e 27 da Concordata, a fim de regular as relações entre a Igreja e o Estado em matéria missionária. Não obstante, encontramos na Concordata traços de nacionalismo e de regalismo que tornam evidente que o Governo português pretendia manter um controlo velado sobre a Igreja. Nem outra atitude seria expectável de um regime vincadamente nacionalista e protecionista, para o qual a Igreja Católica representava, apesar de tudo, um poder estrangeiro e uma ameaça iminente, pela influência que exercia na sociedade portuguesa, que era necessário colocar ao serviço do Estado Novo.

Ao contrário do que aconteceu na Espanha de Franco, o catolicismo não

readquiriu, em Portugal, o estatuto de religião de Estado. A atividade política de Salazar no Centro Católico Português, a adoção do lema “Pátria, Deus, Família” e a sua conceção católica da educação levaram a que o seu Governo fosse entendido como de base católica – um nacionalismo católico –, o que não é exato. Se o homem era católico, o estadista era laico, pelo que procurou salvaguardar sempre o princípio de separação do Estado da Igreja, sendo este a base da Concordata de 1940, numa política, como designou Manuel Braga da Cruz, de “separação concordatada” (CRUZ, 1999, 12). Este seria o único meio de garantir a união de católicos e laicos sob o compromisso de consolidação do regime e de estabilização da sociedade. Não foi uma casualidade que a celebração da Concordata tivesse ocorrido um mês antes do início das comemorações centenárias da nacionalidade, cujo programa deslindava o cunho marcadamente ideológico e propagandístico que Salazar pretendia dar a este evento. As comemorações de 1940, de que a Exposição do Mundo Português foi o momento mais elevado, tiveram como desiderato revisitar o passado grandioso de Portugal e projetá-lo para o presente, fazendo do Estado Novo um regime de regeneração nacional e de Salazar o restaurador da glória de Portugal. É neste âmbito que se compreende o papel que a Igreja em geral e a Concordata e o Acordo Missionário em particular desempenharam no contexto comemorativo: a religião constituía um elemento identitário da nacionalidade, estando intimamente ligada à história da fundação, consolidação e expansão de Portugal. Neste sentido, a assinatura da Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa simbolizava a reconciliação de Portugal com o seu passado, permitindo a sua regeneração; o Acordo Missionário, ao mesmo



tempo que firmava a cooperação entre o Estado e a Igreja no projeto missionário, constituía uma herança ainda visível dos tempos gloriosos de expansão marítima e a prova de que esse tempo não era pretérito mas ainda presente e futuro. No fundo, tratava-se de uma instrumentalização da Igreja e da religião para fins político-ideológicos.

Apesar da relação de colaboração entre o Estado Novo e a Santa Sé, subsistiu um clima de desconfiança bilateral. O ambiente era de concórdia mas, também, de vigilância. A tensão foi crescente a partir da Segunda Guerra Mundial, momento em que se operou uma viragem na relação não só entre Portugal e o Vaticano mas, também, entre o regime e os próprios católicos. A democratização da Europa e do próprio catolicismo, associada ao processo de descolonização que então se iniciou e que a Igreja Católica apoiou, foi entendida pelo regime salazarista, antidemocrático e nacionalista, como uma ameaça ao projeto sonhado para Portugal, como um Estado forte e pluricontinental. Por outro lado, a clara influência da Santa Sé no movimento católico português, nomeadamente na Ação Católica, levaram a que Salazar suspeitasse de uma politização deste movimento e da possibilidade de emergência de partidos católicos, na linha do que vinha acontecendo na Europa. Logo, a liberdade religiosa anunciada na Concordata apenas existia enquanto não interferisse no ideário nacionalista e antidemocrático do regime salazarista e a Igreja se mantivesse disponível para colaborar com esse mesmo regime. Tratava-se, portanto, de uma “mentalidade regalista, ainda que um regalismo de última instância, menos rígido e legalista do que o regalismo tradicional *stricto sensu*, e que vinha ao de cima apenas quando a Igreja não aceitava certos limites” (REIS, 2006,

266), ou seja, de um “neorregalismo”, associado a um constante jogo de equilíbrios entre católicos e laicos, resultando naquilo a que Manuel Braga da Cruz chama “catolaicismo” (CRUZ, 1999, 15) e que consiste, *lato sensu*, em preservar o princípio de separação do Estado da Igreja e conservar o nome de Deus fora da Constituição, ao mesmo tempo que se exerce um controlo sobre a Igreja, ao proporcionar-lhe liberdades aparentes e ao conceder-lhe certas prerrogativas que lhe tinham sido subtraídas pela Primeira República, garantindo desta forma o apoio dos sectores católicos ao regime e ao próprio Salazar. Neste sentido, pode-se falar de um antiultramontanismo camuflado numa necessária relação de harmonia como parte imprescindível de um complexo jogo de interesses bilaterais. Símbolo expressivo deste antiultramontanismo preventivo foi a inauguração da estátua do marquês de Pombal, em 1934, e o tardio reconhecimento da Companhia de Jesus como corporação missionária, somente ocorrido pelo decreto de 5 de abril de 1941, em que foi promulgado o Estatuto Missionário. Por outro lado, coexistiu aquilo a que podemos chamar antiultramontanismo contrarrevolucionário partilhado pelos sectores laicos críticos do regime vigente, associando-o ao ultramontanismo e ao jesuitismo. Este carácter pluriforme do antiultramontanismo é revelador do poder e da resistência no tempo das representações mitificadas e o facto de este antiultramontanismo assumir a forma de antijesuitismo é sintoma da eficácia da propaganda organizada contra a Companhia de Jesus ao longo dos séculos anteriores.

João Ameal, na sua *História de Portugal* (1940), considera um dos maiores acontecimentos de vulto do reinado de D. Pedro I a instituição do beneplácito



régio, confirmado pelas Cortes de Elvas de 1361: “O Beneplácito Régio torna-se lei da Nação” (AMEAL, 1940, 138-139). A prática regalista tornara-se uma característica muito própria da política religiosa portuguesa e um elemento de defesa contra a ingerência estrangeira. No séc. XVIII, o antiultramontanismo assume a forma de antijesuitismo; também no séc. XIX e inícios do séc. XX, para se impor em Portugal o ideário liberal, socialista ou republicano houve que “identificar adversários e concorrentes, mobilizando, depois, recursos e instrumentos para lhes dar luta” (ABREU, 2004, 38). As ordens e congregações religiosas em particular e o catolicismo em geral assumiram o papel de adversários do ideário republicano, não só devido à influência que exerciam e ao poder que sempre detiveram – um contrapoder –, mas também pelo facto de essa influência e esse poder provirem do estrangeiro, do outro lado dos montes.

Luís Machado de Abreu refere, no ensaio “Anticlericalismo”, que, apesar de os temas que alimentaram os discursos anticlericais no séc. XIX estarem, atualmente, ultrapassados, tal não significa que o anticlericalismo não subsista. Simplesmente, assumiu novos contornos e uma tonalidade mais matizada, própria de uma era democrática. Compreende-se que a ocorrência de duas guerras mundiais na primeira metade do séc. XX, intermediadas pelos episódios das aparições marianas, e a afirmação no poder de uma figura emergida dos círculos católicos, António de Oliveira Salazar, em muito tivessem contribuído para uma revivescência da Igreja Católica em Portugal, para o reatar das relações diplomáticas entre a Igreja e o Estado e para o ressurgimento das ordens e congregações, que depressa multiplicaram as suas fundações no país. Todavia, o que efetivamente permitiu a

harmonização entre os poderes temporal e espiritual foi a mudança de atitude da própria Igreja face aos tempos modernos, passando a assumir o papel de aliada, já não de inimiga, no que teve especial relevância o Concílio Vaticano II.

Portanto, a ortodoxia radical que se verificara no passado (de um lado, uma Igreja que tornara a infalibilidade pontifícia um dogma e o modernismo uma heresia, e, do outro, um Estado que, de antijesuítico, passou a anticatólico) deu lugar àquela moderação que já Guerra Junqueiro, Basílio Teles e Sampaio Bruno, entre outros, haviam defendido, permitindo que uma clivagem que parecia irreversível desse lugar a uma relação de mútuo respeito, como a que se verifica hodiernamente, caracterizada por um espírito de tolerância e integração das instituições religiosas na sociedade.

Bibliog.: ABREU, Luís Machado de, *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004; ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 2001; AMEAL, João, *História de Portugal*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1940; AZEVEDO, Luís Gonzaga de, “O regalismo e a sua evolução em Portugal até ao tempo do P. Francisco Suárez”, *Brotéria*, vol. 24, 1937, pp. 292-303; CASTRO, Zília Osório de, “O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo”, *Cultura – História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411; *Id.*, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, vol. II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1990; *Id.*, “Sob o signo da unidade. Regalismo vs. jesuitismo”, *Brotéria*, vol. 169, n.ºs 2-3, ago.-set. 2009, pp. 113-134; CATROGA, Fernando, “Laicismo e a questão religiosa”, *Análise Social*, vol. XXIV, n.º 100, 1988, pp. 211-273; *Id.*, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil: Uma Perspectiva Histórica*, Coimbra, Almedina, 2006; *Id.*, *O Republicanismo em Portugal: da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, 3.ª ed.,



Alfragide, Casa das Letras, 2010; *Id.*, “O republicanismo português (cultura, história e política)”, *Revista da Faculdade de Letras. História*, III sér., vol. 11, 2010a, pp. 95-119; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Recreação Periódica*, t. 1, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922; CRUZ, Manuel Braga da (org.), *Inéditos e Dispersos*, vol. 1, Venda Nova, Bertrand, 1997; *Id.*, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Bizâncio, 1999; FELÍCIO, Manuel da Rocha, *Portugal e a Definição Dogmática da Infalibilidade Pontifícia. Teologia, Magistério, Debate Público*, Dissertação de Doutoramento em Teologia Histórica apresentada à Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, texto policopiado, 2000; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006; LIMA, Sebastião de Magalhães, *O Papa perante o Século*, Porto, Imprensa Litterario-Commercial, 1874; MATOS, Sérgio Campos, “Política de educação e instrução popular no Portugal oitocentista”, *Clio*, vol. 2, 1997, sep.; NETO, Vítor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Tres Seculos*, Porto, Tipografia Comercial, 1871; RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das «Luzes»*, Lisboa, INCM, 1988; REIS, António do Carmo, *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica. A Época de Sua Majestade Imperial e Real D. Pedro*, Lisboa, Notícias, 1988; REIS, Bruno Cardoso, *Salazar e o Vaticano*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006; “Ultramontano”, in SILVA, António Morais da, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 10.ª ed., rev. e aum., vol. 11, Lisboa, Confluência, 1958, p. 393.

CRISTIANA LUCAS SILVA



Antiuniversalismo

No plano filosófico, o universalismo é a doutrina que considera a realidade como um todo do qual todos os seres humanos participam, independentemente do tempo ou lugar em que vivam. Segundo esta perspetiva, os indivíduos apenas podem ser separados por abstração, porque comungam dos mesmos valores ou, pelo menos, são capazes de reconhecê-los como vinculantes, nas suas próprias vidas e na vida social. Estudos filosóficos e antropológicos como os levados a cabo por Jean Lauand sustentam a universalidade dos valores humanos em sociedades tão diferentes e distantes como as sociedades europeias, brasileira e japonesa.

No plano religioso, o universalismo cristão é a crença segundo a qual todos os homens, sem exceção, estão destinados a procurar a Salvação, tendo Jesus Cristo morrido por todos e não só pelos eleitos: a doutrina de Cristo é universal, porque se dirige a todos os homens.

No plano político-jurídico, são universalistas as doutrinas que generalizam uma ideia, um princípio ou um sistema, *e.g.*, a ideia de democracia, o princípio do Estado de direito ou o sistema de direito continental. No mesmo plano, a ideia de comunidade internacional apoia-se numa perspetiva universalista segundo a qual existem valores comuns a toda a humanidade, que tornam possível a convivência e a cooperação entre as nações. Da ideia de comunidade internacional, decorre a existência de organizações internacionais de âmbito universal, *e.g.*, as Organização das Nações Unidas (ONU), cuja Assembleia Geral aprovou, em 10 de dezembro



de 1948, a Declaração Universal dos Direitos do Homem ou Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH); tendo como redator principal John Peters Humphrey, do Canadá, a elaboração da DUDH contou com contributos de pessoas de todo o mundo. Embora não goze de força vinculativa geral, este documento está na base de dois tratados da ONU sobre direitos humanos que gozam de força obrigatória geral: o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, que correspondem a entendimentos complementares do que são e para que servem os direitos humanos na organização das sociedades políticas. As suas regras são aplicadas por autoridades internacionais e nacionais, sendo estudadas e debatidas em todo o mundo.

Na resolução n.º 217 A (III) da Assembleia Geral da ONU, de 10 de dezembro de 1948, que aprovou a DUDH, pode ler-se que esta constitui “o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de carácter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios Estados membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição”. A DUDH está traduzida na maior parte das línguas, existindo mais de 400 traduções disponíveis.

Às doutrinas universalistas opõem-se as doutrinas antiuniversalistas, que, na segunda metade do séc. XX, ganharam importância, em particular na Europa. Com efeito, se a época moderna produziu dou-

trinas universalistas, de que as declarações universais de direitos são expressão, com a pós-modernidade verificou-se uma rutura com esse pensamento. Os primeiros autores pós-modernos, ou que se afirmaram como tal, podem ainda ser vistos como universalistas. É o caso do teólogo e filósofo alemão Romano Guardini, perseguido pelo regime nazi, que, na sua obra, procurou conciliar o melhor da modernidade com o imperativo do respeito pela dignidade humana.

Contudo, o pensamento pós-moderno – da filosofia e das artes à política e ao direito –, que se tornou dominante em muitas áreas das ciências humanas e sociais, caracteriza-se por ser maioritariamente antiuniversalista, ao não reconhecer a existência de princípios ou valores universais e/ou ao enfatizar antes a prevalência do particular e do diverso.

Note-se que as doutrinas universalistas não negam necessariamente a existência da diversidade, mas subordinam-na ao que é comum à humanidade, *e.g.*, à ideia de bem comum e de uma moral comum. A doutrina da unidade do género humano desenvolvida por autores católicos apoia-se nessa perspetiva.

Apesar de se ter afastado do universalismo cristão em pontos essenciais, o positivismo oitocentista era também universalista. Esta perspetiva está presente em instrumentos jurídicos básicos como o Código Civil francês de 1804 e todos aqueles que este influenciou, nomeadamente o Código Civil português de 1867.

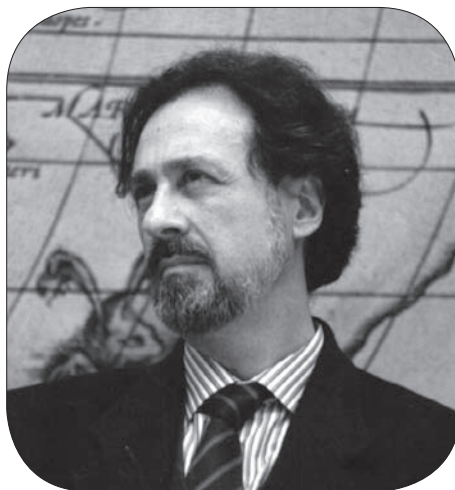
É com base na verificação de que a Europa foi sempre um mosaico de diferenças e regras enredadas, e não uma realidade harmónica, que André-Jean Arnaud fala de uma polissistemia disjuntiva, não simultânea, incompatível com as pretensões universalistas. Cada comunidade política, por menor que seja, afirma Arnaud, tem as suas regras jurídicas



próprias e deve ser fundamentalmente considerada na sua diferença, não na sua unidade (ARNAUD, 1995, 91). Enquanto o universalismo se apoia na possibilidade – e necessidade – de um consenso filosófico, político e jurídico sobre a unidade do género humano, na diferença de situações, o antiuniversalismo enaltece as diferenças irrenunciáveis entre povos e modelos de interpretação do mundo e organização da vida política e social, como assinala M. Rozinek.

A doutrina clássica do direito natural e as teorias jusnaturalistas modernas estabeleceram, por via indutiva ou dedutiva, modelos gerais e regras comuns de convivência para toda a humanidade. Ainda em finais do séc. xx, vários autores, entusiasmados com os avanços no processo de integração europeia, defenderam a criação de um Código Civil europeu. Segundo esses autores, existia já um *ius commune europaeum* (direito comum europeu) aplicável em matéria contratual (*lex mercatoria*). Na prática, os adeptos do projeto reconhecem a existência de grandes dificuldades no processo de unificação jurídica europeia, procurando por isso vias de compromisso, mas não deixam de advogar a necessidade de uma abordagem universalista.

Em contrapartida, Arnaud alega que a política nacional e a política internacional se construíram, ao longo da história, sob o império das necessidades práticas, o que fez com que cada território, por razões contingentes, tivesse adotado as suas próprias regras de convivência, apesar dos esforços de universalização. Este pensador critica a uniformidade política, social e jurídica imposta pela Revolução Francesa, na linha do que foi o espírito universalista do direito romano, recebido na Europa, no período medieval, por S. Tomás de Aquino. As suas críticas vão ainda mais longe, ao defender que o con-



André-Jean Arnaud (1936-2015).

ceito político de Ocidente foi uma invenção conveniente à imposição das regras das potências europeias ao resto do mundo e que, por isso, o seu universalismo mal disfarça o seu carácter antidemocrático... É de registar que Arnaud não contesta os avanços técnicos e substanciais de alguns instrumentos de unificação jurídica, *e.g.*, as declarações universais de direitos, mas sim a sua captura pelos interesses nacionais e centralistas conflitantes com a ideia de democracia e de direitos das pessoas.

É justamente em defesa da democracia e dos direitos humanos que as correntes antinuniversalistas da segunda metade do séc. xx e dos inícios do séc. xxi contestam a pretensão da existência de uma natureza humana comum e de um código moral vinculativo para toda a humanidade. Na sua veemente contestação ao projeto universalista *à outrance* corporizado pelas Comunidades Europeias e, posteriormente, pela União Europeia, como projeto de nações com valores comuns, afirma Arnaud que “se as coisas mudam [...], é menos a partir de práticas vividas do que por uma vontade vinda de cima,



baseada em princípios, em *concebidos*” (*Id., Ibid.*, 95).

Para os opositores do pensamento político e jurídico universalista, este deixou de vir das pessoas e da sociedade para ser um produto de tecnocratas, que não tomam o pulso do povo, antes decidem autoritariamente, apoiando-se em princípios irrealis, não sentidos pelas pessoas. E no entanto os caminhos pessoais confluem onde as doutrinas divergem. Com efeito, André-Jean Arnaud foi discípulo de um dos maiores defensores do universalismo no séc. XX, Michel Villey, autor de obras como *La Formation de la Pensée Juridique Moderne: Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit, 1961-1966* e *Le Droit et les Droits de l'Homme*, de 1983. Em nome de um universalismo apoiado em S. Tomás e no direito romano clássico, e também muito crítico dos rumos do processo de integração europeia, Villey defendeu a jurisprudência em detrimento da lei como fonte do direito e meio mais próximo na defesa dos direitos das pessoas.

No final da sua vida, Villey afirmaria que, apesar do acentuado afastamento académico entre ambos, Arnaud fora o seu maior discípulo. Num artigo intitulado “Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d'un maître”, Arnaud retoma as considerações do mestre sempre estimado, num exercício que quase chega a ser de autocrítica, pela forma como reconhece a influência de Villey na sua obra. Queremos com isto dizer que, na oposição entre universalismo e antiuniversalismo, existe uma dimensão de convicção pessoal, não só sobre o modo como se vê a realidade e a ação das pessoas no mundo, mas também sobre o modo como se perspetiva a realidade e se entende que as pessoas deveriam ser e agir. Como crítico do projeto de integração europeia, Arnaud contesta, em particular, o processo de formação do di-

reito europeu na Modernidade, em que a criação de catálogos de direitos universais embate numa racionalidade jurídica positivista, que nacionaliza e fecha o que deveria ser universal.

Da Europa, diz por sua vez Paulo Ferreira da Cunha, um autor universalista, que “é uma magnífica eutopia (utopia benfazeja, positiva)”, apesar dos burocratas que a querem transformar numa “Babel distópica”. Alguns dos efeitos da utopia negativa da Europa são, segundo este autor, “a plastificação das relações internacionais e o desprezo de outros laços”; referindo a lusofonia como exemplo dos laços que não se devem perder, para bem das pessoas. Diz ainda que “a lusofonia é mito, mito no sentido positivo. E tudo menos utopia babélica, distopia. Além da simples proximidade geográfica com a Europa, os Portugueses têm uma proximidade histórica e de espírito também noutras direções. Há corredores da alma” (VIEIRA, 2006). As perspetivas destes dois autores, ao qual podemos associar Villey, são convergentes na defesa da democracia e no respeito e acolhimento das diferenças.

Voltando a Arnaud, este jurista e cientista social defende que não é possível garantir a unidade europeia a qualquer preço, o que significa que o direito europeu deve procurar uma reabilitação sistemática da experiência erudita e não erudita, com vista à produção de uma efetiva regulação. Dever-se-á, nas suas palavras, “cortar com o elitismo sem renunciar ao profissionalismo” (ARNAUD, 1995, 270), e dá exemplos práticos da forma como os cidadãos podem resistir a pretensões do poder político que consideram injustas e impor a sua própria agenda de prioridades, segundo razões que só eles conhecem e devem conhecer. Propõe igualmente uma utilização eclética de fontes, visando a aproximação do direito



às necessidades e interesses das pessoas, porque «a Europa será aquilo que nós dela fizermos. A sociedade é o reflexo das nossas ansiedades. Queremos construir a Europa; mas construir é, em primeiro lugar, estar bem consigo mesmo, ter transcendido os próprios medos, os estereótipos, o passado; é aceitar que a história não seja de forma alguma linear, mas feita de ruturas, de descontinuidades, de crises; que o futuro seja em grande parte incerto” (*Id., Ibid.*, 271). E destaca o papel do juiz que não se limita a ser “a boca da lei”, mas um dispensador de equidade na vida jurídica (*Id., Ibid.*, 109).

É um facto que os sistemas filosóficos modernos são universalistas, na medida em que procuraram impor uma uniformidade às sociedades em nome de um princípio de autoridade. O positivismo oitocentista, fruto desses sistemas, foi universalista ao destacar a posição das pessoas em contexto social. Auguste Comte e os seus próceres não se cansaram de elogiar a família burguesa, constituída por mulher, marido e filhos como o cúmulo da perfeição e realidade eterna.

É por isso que a oposição entre doutrinas universalistas e antiuniversalistas deve ser relativizada, na linha do diálogo amistoso entre Villey e Arnaud. Claro que existem diferenças profundas, que, em certa medida, até se alargaram, no tempo pós-moderno, mas é necessário fazer um esforço “ecuménico” de aproximação de posições, como forma de garantir a paz e a justiça.

Nos princípios do séc. XXI, discutiu-se a pertinência de uma referência às raízes cristãs da Europa no preâmbulo da Constituição europeia. Essa pretensão caiu na Convenção Europeia sobre o Futuro da Europa (2001-2003) que aprovou o projeto de Constituição Europeia, assim como este projeto caiu às mãos dos eleitores franceses e holandeses, em 2005.

Não por acaso, o projeto de construção europeia está no centro da discussão sobre se existem ou não valores universais. Assim como há quem veja no projeto de integração europeia a retomada do ideário do Império Romano, com uma liderança única e princípios uniformes, que podem pôr em causa os direitos dos povos, há também quem defenda que não se pode ignorar o papel da cultura e, em particular, da cultura de matriz judaico-cristã e greco-latina na Europa e no mundo.

A realidade é complexa e não se compadece com juízos precipitados. De formas diferentes tem soprado o vento, que é o Espírito, na história humana. Nos inícios do séc. XXI, a Europa e o mundo debateram-se com problemas que puseram em causa certezas passadas no domínio da organização política e social: a crise económico-financeira; o terrorismo; os fluxos migratórios imprevistos; a crise nas lideranças políticas mundiais; a falta de confiança nas instituições nacionais. Da reconfiguração das relações internacionais até à projetada ampliação dos catálogos dos direitos humanos, passando pela persistência de velhos e emergência de novos problemas sociais, assistiu-se ao fim de uma idade.

Como diz Arnaud (1995, 272; 1999, 55ss.), apesar de subsistirem grandes perigos, na Europa e no mundo, é preciso soltar um pouco as rédeas do cavalo, para poder discutir os assuntos que verdadeiramente interessam à humanidade. A democracia não é o ponto final no caminho da humanidade, mas é ainda o ponto mais estável para se discutir o futuro da humanidade. A realidade é superior à ideia (FRANCISCO, 2013, 230).

Pode-se argumentar que é um falso problema saber se existem ou não existem valores e direitos universais. Na verdade, existem diferenças sobre quais são



os valores e os direitos mais importantes e qual é o seu conteúdo. Assim, *e.g.*, na ONU, o grande debate em torno da defesa dos direitos humanos faz-se entre quem defende a primazia dos direitos, liberdades e garantias e quem defende a primazia dos direitos económicos, sociais e culturais. É uma negociação difícil, mas, apesar de pequenos, fizeram-se alguns avanços nas últimas décadas.

Por outro lado, nos países ditos ocidentais, assiste-se a uma progressiva diferenciação na definição e interpretação dos direitos humanos. Pessoas de áreas geográficas politicamente opostas convergem em interpretações próximas dos mesmos direitos (*e.g.*, no significado do direito à vida), ao mesmo tempo que se diverge no plano europeu e nacional.

Observa Arnaud: “uma Europa jurídica e uma Europa pós-moderna estão em elaboração lado a lado. A racionalidade de uma coincide com os princípios de racionalidade da outra. A Europa jurídica só o será se se apoderar do pluralismo e da complexidade que, desde a origem, foram inscritos na sua história” (*Id.*, *Ibid.*, 273). Aparentemente, o autor francês aposta na força inelutável dos factos para referir que só há um caminho. Todavia, um olhar atento mostra que Arnaud apela a uma via de diálogo e de convergência de posições, forjada num esforço conjunto de compreensão da complexidade da realidade existente. Não é possível ignorar os factos, é necessário conhecê-los, sabendo que qualquer julgamento da realidade é ilusório, porque a realidade se faz das pessoas e para as pessoas. Voltando aos clássicos gregos, primeiros autores universalistas e antiuniversalistas declarados, o segredo está em fazer com que as pessoas vejam a realidade pelos seus próprios olhos ou a sua razão.

Bibliog.: impressa: ARNAUD, A.-J., *O Pensamento Jurídico Europeu*, Lisboa, Editora Internacional, 1995; *Id.*, *O Direito entre Modernidade e Globalização. Lições de Filosofia do Direito e do Estado*, Rio de Janeiro, Renovar, 1999; *Id.*, “Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d’un maître”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, vols. 106-107, dez.-jan. 2011-12, pp. 867-879; CUNHA, Paulo F. da, *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra, Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra/Coimbra Editora, 1996; *Id.*, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Almedina, 2006; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 2013; GOZ-DECKA, D., e KMAK, M., *Europe at the Edge of Pluralism (Ius Commune Europaeum)*, s.l., Intersentia, 2015; GUARDINI, R., *O Fim dos Tempos Modernos*, Lisboa, Moraes Editora, 1954; *Id.*, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1993; JEMIELNIAK, J., e MIKLASZEWICZ, P. (orgs.), *Interpretation of Law in the Global World: from Particularism to a Universal Approach*, Berlin/Heidelberg, Springer-Verlag, 2010; JOÃO XXIII, *Pacem in Terris*, 1963; LAUAND, J., *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação. 20 Conferências sobre Tomás de Aquino*, São Paulo, Factash Editora, 2007; *Id.*, *Filosofia e Linguagem*, São Paulo, Segmento, 2014; MORIN, Edgar, *Penser l’Europe*, Paris, Gallimard, 1987; PAULO VI, *Populorum Progressio*, 1967; RATZINGER, Joseph, *Europa. Os Seus Fundamentos, hoje e amanhã*. Lisboa, Paulus, 2005; ROUGEMENT, D. de (org.), *Vingt-Huit Siècles d’Europe. La Conscience Européenne à travers les Texts, d’Hésiode à Nos Jours*, Paris, Payot, 1961; ROZINEK, M., *A Philosophy of Nationhood and the Modern Self*, London, Palgrave-Macmillan, 2017; VILLEY, M., *La Formation de la Pensée Juridique Moderne: Cours d’Histoire de la Philosophie du Droit, 1961-1966*, Paris, Montchrestien, 1968; *Id.*, *Le Droit et les Droits de l’Homme*, 2.^a ed., Paris, PUF, 2016; **digital:** “Resolution 217 A (III). Universal Declaration of Human Rights”, *UNDocuments*: <http://www.un-documents.net/a3r217a.htm> (acedido a 4 ago. 2017); VIEIRA, Fátima, “Entrevista a Paulo Ferreira da Cunha”, *E-Topia*, n.º 5, 2006: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1650.pdf> (acedido a 4 ago. 2017).

Antiuniversitarismo

É incindível a unidade bifacial entre a filosofia e a pedagogia, consubstanciada na ideia de escola filosófica integral. Todavia, o trânsito da *enkyklios paideia* para o enciclopedismo iluminista mereceu de diversos comentadores a leitura de uma degenerescência de princípios pedagógicos fundamentais, inextricavelmente unida a uma decadência espiritual, intelectual e civilizacional. Entretanto, a escola como interpretação particular da unidade (considerem-se, neste sentido exemplar, as escolas helenísticas como interpretações particulares da lição universal de Sócrates) vira-se institucionalizada em agregado conveniente e funcional através da Universidade (*studium generale*). No alegado itinerário degenerescente, dir-se-ia em aproximação a uma cíclica Idade do Ferro, muitos foram os que pretenderam regenerar o sentido prístino, ou áureo, dessa ideal pedagogia filosófica (veja-se, inclusivamente, como Giorgio Colli, em *La Nascita della Filosofia*, declara que a própria filosofia nasce já do reconhecimento de tal decadência, que se traduz em movimento restaurador). No entanto, foi nos sécs. XIX e XX que mais notória e sistematicamente se verificaram propostas de reforma pedagógica, cuja expressão antiuniversitária é inequívoca. Encontramos equacionamentos fundamentais sobre a essência da Universidade por parte de Kant, Fichte e W. Humboldt, e ainda através de críticas acerbas à instituição elaboradas por Schopenhauer, pelo grupo dos hegelianos de esquerda, por Nietzsche e, mais tarde, por Paul Nizan ou por Jean François Revel. Destaca-

-se sobre o tema a reflexão modelar de Martin Heidegger, que denuncia a disciplinaridade especializada, o primado do método, o abandono do saber essencial, a tecnicização da ciência, e a progressiva confusão entre universidade e indústria de conhecimentos. O ontólogo recomenda que a universidade tome como sua a radicalidade própria da filosofia, não se esquivando a interrogar-se sobre a sua essência, de modo a promover uma comunidade de educação fundamental (de uma condução espiritual no ser-com-outros, superando a existência inautêntica), pois que esta radicalidade interrogativa conduz a uma aproximação à essência do ser. Importante é atender que Heidegger, que retoma a noção platónica do filósofo-rei como cumprimento de uma vocação profunda e que perspectiva a refundação da universidade alemã ao serviço de um povo histórico-espiritual, oferece paralelismos vários com o que vem a suceder no grupo da filosofia portuguesa, cujo lusocentrismo se descobre centrífugo a jusante, sendo uma radicação no particular com vista a melhor atingir a universalidade visada.

Se o reformismo pedagógico de expressão antiuniversitária é, não raramente, alentado por um propósito regenerador decorrente do diagnóstico de uma decadência civilizacional, ou de um incumprimento essencial no devir histórico, o caso português destaca-se como exemplo flagrante desta tendência, pois que a sua sede motriz, a Faculdade de Letras da Univ. do Porto (FLUP) sob o magistério de Leonardo Coimbra, é muitas vezes tida como órgão institucional do movimento da renascença portuguesa. Este nexó entre regeneração e reforma pedagógica é assim resumido por Pascoaes: “a Renascença Portuguesa tem dois fins: um imediato, de educação nacional; e outro mediato: o advento da Era Lusíada”



(PASCOAES, 1914, 1). A pedagogia em causa, para Pascoaes e para os demais renascentes, haveria de ter em conta a caracterologia lusa, tendo de se pensar o ensino segundo a “doutrina confirmativa da verdade portuguesa” (*Id.*, 1915, 13). O movimento da renascença portuguesa é, ademais, indesligável da realização das Universidades Populares, que serviam o desígnio de transportar o conhecimento para além da circunscrição elitista institucional, numa campanha de manifesto apoio social segundo os ideais republicanos de então. Para tal, Jaime Cortesão fomenta “o ensino da história e da história da literatura, como meio educativo nacionalizante” (CORTESÃO, 1914, 9). Se o reformismo pedagógico se fundamenta na recuperação de uma *aura aetas*, dir-se-ia num domínio utópico e sem tempo, não deixa de ser significativo o carácter concreto da FLUP liderada por Leonardo Coimbra, que já na revista *Nova Silva* explicitara a sua visão pedagógica inconformista. Esta revista de tendência anarquista acompanha, no ano da sua fundação, os acontecimentos da greve académica de 1907, lendo-se num texto não assinado: “Maldita seja essa Universidade em que se quebram tantas energias e se desvirtuam tantas intenções! Que seja arrasada, incendiada, demolida pedra a pedra, e sobre as odiadas ruínas dessa Bastilha dos cérebros que se erga, como supremo escárnio, a legenda que o povo de Paris escreveu sobre as ruínas da outra: - ‘Aqui dança-se’” (*Nova Silva*, n.º 3, 1907, 9). Contudo, a publicação equaciona a pedagogia e a universidade, além da circunstância político-ideológica coimbrã, e Leonardo nota que, sobre a crise momentânea, importa pensar a validade do ensino oficial, infirmando a didática escolástica, promotora de acrícticas erudições enciclopedistas, de especializações desligadas da pluralidade dos saberes e

da transdisciplinar sabedoria, e, sobretudo, do abandono da vocacionalidade no mister professoral: “Este descalabro do ensino resulta do recrutamento empírico e casual do professorado. O professor é procurado, não entre aqueles que garantam o mérito pedagógico por provas concretas dadas num proveitoso curso de ensino, mas entre aqueles que, em fantásticas provas públicas, apresentarem maior número de conhecimentos quantas vezes fortuitos e acidentais” (COIMBRA, 1907, 3). É este pecúlio reflexivo, é esta visão pedagógica reformista que Leonardo Coimbra transporta para a FLUP que tem por inaugural o ano letivo de 1919-1920, mas que, logo em 1923, sofre ameaça de extinção com alegada justificação financeira, porém com evidente interesse ideológico: era o seu modelo antissebentista, filosofante, radicalmente indagativo e livre (a heterodoxia da faculdade não permitia que o aparelho burocrático-administrativo tolhesse a excelência científica e filosófica demandada, a qual exigia procedimentos meritocráticos) que provocava desaprovação e temor nos demais académicos. Acaba por ser decretada a sua supressão em 1928, sendo permitido aos alunos matriculados terminarem os cursos. Assim, a instituição encerra em 1931, não sem que antes o programa de Leonardo, nas mãos dum corpo docente de qualidade (contando com Damião Peres, Teixeira Rego, Francisco Torrinha, Aarão de Lacerda e Newton de Macedo), tenha indelevelmente marcado a cultura portuguesa, despertando vocações. De facto, são dignos de nota, pelos seus frutos, discípulos como Álvaro Ribeiro, José Marinho, Agostinho da Silva, Sant’Anna Dionísio, Afonso Botelho (aluno de Leonardo já no Liceu) e Delfim Santos, que depois espalham a liberdade magistral leonardina com a formação do Grupo da Filosofia Portuguesa, aduzindo membros



como Pinharanda Gomes, António Quadros, Orlando Vitorino, António Telmo, Dalila Pereira da Costa e Francisco da Cunha Leão, entre outros. Este Grupo constitui a prova de quanto pode uma pedagogia universitária corrigida, pois que se trata, afinal, do único conjunto de filósofos portugueses que, até ao começo do séc. XXI, produziu obra filosófica efetivamente filosofante. E, a despeito de teorizações pedagógicas anteriores (veja-se, *e.g.*, o labor de Mota Veiga ou de Ferreira Deusdado), a obra em causa tem como fundamento filosófico o problema pedagógico em Portugal (donde, o tornar-se numa filosofia reconhecivelmente portuguesa). Um dos poucos que em Portugal, fora do Grupo, produziu obra filosofante e não meramente filosofada, por sinal cabalmente tética, Raul Leal, declara significativamente: “Por isso eu, que ingenuamente pretendi, quando estudante, alcançar a cátedra, acabei por reconhecer que voava alto de mais para conseguir a realização deste meu legítimo desejo. Portugal não é a Alemanha onde os génios poderosos como Kant, Hegel e Einstein podem realmente professar em cátedras universitárias. Aqui são, antes, arrastados na lama, vítimas do chasco da população mais reles, a quem o Estado paga as vis assuadas” (LEAL, 1989, 144).

O GRUPO DA FILOSOFIA PORTUGUESA

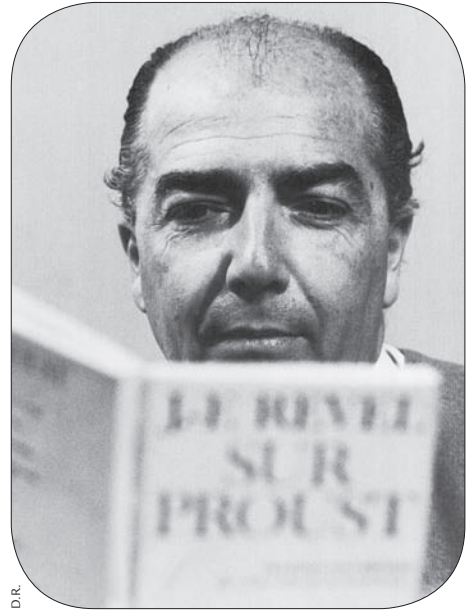
Em 1943, Álvaro Ribeiro escreve: “Quem diz escol, diz escola. O problema da filosofia portuguesa é, por agora, o problema do ensino. Instituir a escola superior onde a filosofia se liberte e aproxime da vida, adquira a expressão atual, se desenvolva autonomicamente e exerça a influência no domínio que lhe compete, – tal é o ato prévio que se propõe a quem vise diretamente o essencial” (RIBEIRO, 1943, 22-23). Visa-se uma refor-

ma pedagógica com primeiro impacto no plano universitário, já que é dele que saem aqueles capazes de exercer uma efetiva transformação no domínio social, desde logo nos demais graus de ensino. A despeito das propostas diferenciadas, o problema pedagógico é o que mais claramente consolida e unifica este grupo, sendo através dele que vem a nascer uma pluralidade de perspectivas filosóficas distintas mas complementares, como dão conta as obras publicadas a título particular, mas também as publicações conjuntas, a colaboração em revistas como *Acto*, *57*, e *Escola Formal*, e ainda a formação de movimentos como o Movimento da Renovação Democrática, e o Movimento da Cultura Portuguesa.

A figura socrática de Leonardo induz a percepção de que a sofística pervertida havia tomado a Academia. O grupo organiza-se fora dos recintos universitários, preferencialmente em cafés, readotando o modelo de escola sófica tradicional, de discurso direto de mestre para discípulo, e não de docente para discente. Para estes autores, há uma inefabilidade intrínseca à filosofia portuguesa, que resulta das hermenêuticas desadequadas com que é historiada, irreduzível que é a ser vazada em conceitos positivistas, racionalistas, modernos. Entende-se a filosofia como desafetada das formas habituais, fazendo livre uso da imaginação e da criatividade, e revestindo-se de uma intenção tética, desembaraçada da compendiária hermenêutica com que a produção universitária se teria confundido, estimulando menos a inteligência do que a memória. Di-lo José Marinho: “Temos lutado, quanto podemos, é o momento de claramente o dizer, contra o preconceito da filosofia como coisa sapiente e livresca” (MARINHO, 1972, 10). Defende-se, assim, a filosofia em ato ao invés da sua historização, um pensamento filosofante mais do



que filosofado, e um processo conessor de identidade autónoma em substituição da mera visitação ao alheio que não constitui nem doa. Assim se opõe instrução (transmissão de conhecimentos) a educação, e didática retórica a pedagogia dialógica, com a pretensão de transpor a perspectiva funcional do utente para quem a universidade é instrumental, utilitária, e entendida numa dinâmica de possibilidade aquisitiva, através de uma transmissão comunicacional e não comunal, horizontal e não vertical, quantitativa em vez de qualitativa. Por isso, declara António Quadros: “A chamada crise da Universidade corresponde acima de tudo, quanto a mim, ao vazio deixado pelo desaparecimento das antigas funções culturais que lhe competiam. A Universidade abandonou a Verdade para servir a Utilidade” (QUADROS, 1956, 125). Tende-se assim a visar o momento fundacional da universidade como modelo a cumprir: “O panorama atual, se se pode chamar panorama àquilo que apenas nas pedras e nos símbolos recorda a Universidade, é a própria oposição do que, outrora, a Universidade portuguesa foi” (BOTELHO, 1955, 88). Para além disso, a revolução pedagógica em causa deve reconduzir a filosofia em Portugal até uma filosofia irrevogavelmente portuguesa: “Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicala? O problema equivale a este: Se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas?” (MARINHO, 1981, 9-10). A descoincidência com o ideal corporativo da universidade enquanto *universitas magistrorum et scholarium* é entendida como uma progressiva perda do carácter português: “Quem pense portuguesmente, quem ouse ter ideias próprias e não imitadas dos pensadores estrangeiros, assina desde logo um atestado de condenação social. Sem o ler, sem o considerar,



D.R.

António Quadros (1923-1993).

sem o conhecer, a Universidade esconde-o e a Crítica repudia-o” (QUADROS, 1957, 6). Porque a filosofia portuguesa se organiza em torno de uma reforma pedagógica e porque esta requer a superior radicalização do que seja a filosofia em si mesma, este repúdio é entendido como sendo uma escusa da própria filosofia: “Não é da filosofia portuguesa que têm medo os que negam, já a sua existência, já a possibilidade de ela vir a existir; de quem na verdade esses têm medo, é da própria FILOSOFIA” (GOMES, 1972, 7). É assim que estes autores reclamam que, de facto, haja filosofia nas aulas de filosofia, bem como filósofos no lugar de retransmissores de história das ideias; diz António Quadros: “O que é necessário, o que parece por enquanto utópico, é eliminar todo o esquema historicista do curso de Filosofia e passar a estudar diretamente, filosofando-os, os grandes temas de pensamento. Mas tal só poderá ser feito por autores de filosofia, por filósofos, e



não por divulgadores de compêndios, catedráticos ou não” (*Id., Ibid.*, 25). A falta de radicalidade da filosofia na universidade, disciplina estruturante nesta perspectiva pedagógica, permite a degeneração da unidade que a universidade houvesse de garantir, pela constelação de especialistas, o que conduz Afonso Botelho a declarar: “Rigorosamente, a Universidade de hoje não deveria chamar-se universidade mas ‘diversidade’” (BOTELHO, 1995, 12). Fundamentalmente, estes autores opõem-se ao modelo universitário pombalino que creem ter vigorado através de um positivismo funcionalista cristalizado, reivindicando-se como os mais capazes regeneradores da instituição e, assim, de Portugal: “Só os filósofos, afastados quase sempre da máquina administrativa, poderiam ter visto o defeito positivista do ensino superior da filosofia, criticá-lo e corrigi-lo” (RIBEIRO, 1943, 26).

Contudo, porque o grupo estava arregrado da universidade, surge, dentre várias propostas reformistas (com elencos programáticos integrais que haveriam ainda de ser considerados), a mais extrema das ideias, replicação, afinal, do que já fora advogado por Leonardo Coimbra – a extinção da universidade: “Condição prévia indispensável é a extinção das atuais faculdades e institutos de ensino ou investigação que lhes são inerentes Esta extinção, preconizada por Leonardo Coimbra, foi justificada por Delfim Santos nos seguintes termos: ‘A extinção, só por si, valorizará imenso a nossa cultura; desaparecerá assim um valor negativo que inferioriza grandemente os possíveis valores positivos da cultura nacional. Qualquer outra solução nos parece incapaz de consequências proveitosas. As reformas não conseguirão nada. A criação ou extinção de cadeiras de nada valerá. Depois far-se-á a organização da nova universidade’” (SANTOS, 1934, 22-23).

A proposta pedagógica do Grupo da Filosofia Portuguesa, na sua característica expressão antiuniversitária, é denotativa, afinal, não tanto de um mero contrapondo a procedimentos, processos, escolas ou correntes de pensamento adstritas à instituição (ou a um dado momento histórico-social, como o querem ver alguns hermenutas), mas antes de uma moção tética que supõe uma reconfiguração da universidade e demais graus de ensino, em aproximação a uma *paideia* radical, atinente aos princípios da portugalidade, mas também ao que a *universitas* essencialmente é enquanto primeiro centro filosófico. O problema pedagógico da filosofia portuguesa, na sua expressão reformista, descobre-se como privilegiado exercício metafilosófico, permitindo uma leitura unitária da filosofia lusa em torno da sua proposta pedagógica e, ainda, uma imprevista revisão do que é a filosofia como experiência integralmente vivida, de exigência metanoica, como meio para um fim (sófico) e não como fim em si mesma. Exige, portanto, a reontologização do magistério filosófico, a interrogação sobre o ser, a radicalização da experiência filosófica com vista a uma sua vivência integral, denunciando a perversão iluminista, conservadora, positivista, racionalista, historicista, legalista, mnemotécnica, estrangeirada e culturalista da universidade agnósica e agnóstica. Esta teria esquecido a imaginação, a criatividade, a espiritualidade e a moção tética, próprias da filosofia, e da filosofia portuguesa em particular. Assim se defende a filosofia em ato ao invés da historização museológica da disciplina, um pensamento filosofante mais do que um pensamento filosofado, e um processo concessor de identidade autónoma. A crítica estende-se ainda à sociedade tecnocrática e desumanizada, oposta à vocacionalidade como moção do ato, da



qual a universidade seria motor primeiro e reflexo maior e, assim, à hierarquização superficial, aparente ou de critérios funcionais. Impõe-se um programa de reportugalização da filosofia universitária, desde logo pela constituição de uma disciplina de Filosofia Portuguesa que assumidamente o seja, pressupondo que só na assunção de uma filosofia particular radical se torna possível a elevação ao universal (sobretudo quando a radicalidade em causa é tão claramente universalista). A expressão antiuniversitária desta reforma pedagógica terá decerto relações com o anticlericalismo português, com as características anti-institucionais e inconformistas pátrias, bem como com a tradição quinto-imperista, e com a liberdade extrema de pensar e viver – assim como há uma espiritualidade transteológica, há aqui, notoriamente, um pensamento metaformal. Talvez por isso a filosofia portuguesa se tenha dedicado a meditar sobre as condições de possibilidade do estabelecimento de uma filosofia desprendida das ancilosas formas hermenêuticas. A proposta de um retorno à educação comunal, considerando a universidade como comunidade de estudantes, de compromisso existencial, senão metafísico, inscrevendo-o na tradição lusa, concita a pensar a *universitas* como uma outra ilha dos amores, na anulação iconoclasta das formas pela experiência da reintegração essencial. Isto não resultaria num qualquer passadismo, mas antes num exercício de autenticação futurante através de uma arqueologia essencial. Por isso, o inconsciente, a memória, a saudade são valorizados como vias essenciais. Tendo isto em conta, o antiuniversitarismo será, afinal, um pró-universitarismo que para esse renovo intenta depor o que se julga degenerado, permitindo o trânsito da diversidade à *universidade*.

Bibliog.: *Acto – Fascículos de Cultura*, n.ºs 1-2, 1951-52; BAPTISTA, Pedro, *O Milagre da Quinta Amarela – História da Primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*, Porto, Universidade do Porto, 2012; BOTELHO, Afonso, *O Drama do Universitário*, Lisboa, Cidade Nova, 1955; CALAFATE, Pedro, “Educação em Portugal”, in *Logos*, vol. v, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 858-871; COIMBRA, Leonardo, “Professores”, *Nova Silva*, ano 1, n.º 5, 1907, p. 3; *Id.*, *O Problema da Educação Nacional*, Porto, Maranus, 1926; *Id.*, *Obras de Leonardo Coimbra*, vol. I, Porto, Lello e Irmão, 1983; CORTESÃO, Jaime, “Nacionalismo e cosmopolitismo”, *A Vida Portuguesa*, n.º 22, 10 fev. 1914, p. 9; DIONÍSIO, Sant’Anna, *A Filosofia como Objecto de Pedagogia*, Lisboa, Seara Nova, 1952; DUARTE, Miguel Bruno, *Noemas de Filosofia Portuguesa – Um Estudo Revelador de como a Universidade É o Maior Inimigo da Cultura Lusíada*, São Paulo, É Realizações, 2013; *Escola Formal*, n.ºs 1-6, 1977-78; GASSET, José Ortega y, *Missão da Universidade*, Lisboa, Seara Nova, 1946; GOMES, Pinharanda, *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*, Belo Horizonte, Editora Pax, 1972; MANSO, Artur, *Filosofia Educacional na Obra de Agostinho da Silva*, Braga, Universidade do Minho, 2007; MARINHO, José, *Filosofia – Ensino ou Iniciação*, Lisboa, FCG, 1972; *Id.*, “Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia”, in MARINHO, José, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981; *Nova Silva*, ano 1, n.ºs 1-5, 1907; PASCOAES, Teixeira de, “Renascença portuguesa”, *O Comercio da Póvoa do Varzim*, 1 maio 1914, p. 1; *Id.*, *Arte de Ser Português*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915; QUADROS, António, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*, Lisboa, Cidade Nova, 1956; *Id.*, “Inquérito aos pensadores portugueses. O testemunho de Álvaro Ribeiro”, *57: Folha Independente de Cultura*, n.ºs 3-4, dez. 1957, p. 6; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943; SANTOS, Delfim, *Linha Geral da Nova Universidade*, Lisboa, Cadernos de Cultura Democrata, 1934; VILELA, António Lobo, *A Crise da Universidade*, Figueira da Foz, Renovação Democrática, 1933; VITORINO, Orlando, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, Lisboa, Guimarães Editores, 1983.

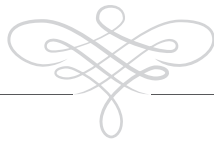
PEDRO VISTAS

Antiurbanismo

O antiurbanismo surge associado a várias disciplinas, como a filosofia, a sociologia, a literatura, as artes plásticas (na crítica à vida urbana), a arquitetura e o urbanismo (na forma de projetar a cidade), tendo também expressão nos estudos de género. Radica numa crítica à industrialização e aos efeitos que esta trouxe à forma de vida citadina, pelo crescimento exponencial da população e dos bairros operários de condições insalubres, a par da crescente associação da cidade a fonte de vícios, doenças e pobreza. Mantém a sua fecundidade, sobretudo ao nível da reflexão teórica, na afirmação da necessidade de se repensarem os paradigmas da planificação e da edificação, a par de uma crítica aos aspetos culturais da vida urbana, e à forma como a civilização industrial ocupou os territórios, descaracterizando as cidades e os campos em prol da modernização e do progresso, com graves consequências ao nível do indivíduo, da sociedade e da paisagem. A industrialização terá sido assim o processo que desencadeou o discurso antiurbano, pela forma como a célere urbanização desregulada, característica das cidades industriais, agitou profundamente a moral tradicional e potenciou o mal-estar urbano.

O urbanismo, por seu lado, refere-se à transformação e à organização do espaço físico da cidade, tendo uma vertente teórica (cujas raízes se podem encontrar em Platão, no pensamento sobre a forma de organização da cidade ideal) e uma vertente prática (centrada na estruturação e remodelação da cidade, através da ela-

boração de planos urbanísticos). Apesar de existirem planos de cidade no período romano e no Renascimento, e de em Portugal se destacar o plano de recuperação da Baixa Pombalina pós-terramoto de 1755 – que introduziu ruas largas, em quadrícula, instalando-se a primeira rede de saneamento público do país e apresentando inovações arquitetónicas como a gaiola pombalina (estrutura em madeira revestida em alvenaria que permite dissipar a energia transmitida durante um sismo e evitar estragos significativos no edifício), bem como paredes corta-fogo – ou, em França, o plano do barão Haussman para a cidade de Paris (1852-1870) – que reorganizou a cidade inteira em termos funcionais, técnicos e administrativos, através da criação de avenidas largas, numa rede de orientação simétrica, com as avenidas cortadas por ruas diagonais, ladeadas por árvores e edifícios regulares, de cinco a sete andares, introduzindo iluminação de rua a gás, jardins públicos e reestruturando o sistema de esgotos, com grande impacto e repercussões a nível internacional –, o termo “urbanismo”, no âmbito da arquitetura, surge apenas nos inícios do séc. xx. Não obstante o seu surgimento tardio, tornou-se a disciplina de estudo, regulação, controlo e planeamento da cidade. Grosso modo, o urbanismo moderno, que tem como figura chave o arquiteto Le Corbusier (1887-1965), defende a racionalização do espaço, a higienização da cidade, a divisão e especialização dos espaços segundo as diferentes funções e ocupações dos indivíduos, independentemente do local e da cultura onde se inserem (veja-se em especial a Carta de Atenas, manifesto resultante do IV Congresso Internacional de Arquitectura Moderna, em 1933, onde se discutiu a cidade funcional). Um dos princípios básicos do modernismo foi o rompimento com



a história da arquitetura, o uso racional dos materiais e a eliminação do ornamento, seguindo as máximas: “menos é mais” (Mies van der Rohe) e “a forma segue a função” (Louis Sullivan).

O antiurbanismo tem grande expressão nos Estados Unidos da América, radicando-o alguns autores, como Morton e Lucia White ou Steven Conn, já em Thomas Jefferson (1743-1826), que, embora admirasse cidades como Paris (o seu charme, elegância e incentivo às artes), e de vir (em idade avançada) a aceitar a grande cidade por razões de necessidade estratégica de defesa, temia a centralização de poderes (cultural, político e econômico) das capitais europeias e tinha horror aos efeitos (e ao espírito) da urbanização, vendo as grandes cidades como pestilenciosas para a moral, a saúde e as liberdades do homem. Esse sentimento antiurbano, que se manteve em grande parte até hoje, tem na cidade e no urbano um atentado ao modo de vida americano (que seria fundado na propriedade privada, na habitação e no transporte unifamiliar, etc.), tendo eco nos ideais republicanos, que celebrariam a comunidade (em lugar da sociedade), a propriedade privada e a participação individual no governo popular – para a qual é necessária uma comunidade relativamente pequena, mais comum nas vilas e áreas rurais do que na grande cidade. Rejeitando não só a densidade, a sobrelotação e as condições de vida, mas também a diversidade racial e social, bem como o carácter coletivo da vida pública urbana, o antiurbanismo conheceu grande disseminação com o romantismo da natureza dos transcendentalistas do séc. XIX. Ralph Waldo Emerson (1803-1882), que considerava que as cidades drenavam o país da melhor parte da sua população, e Henry David Thoreau (1817-1862) são autores que elogiam a pequena cidade, a vida simples

do campo, e associam a grande cidade à imoralidade, à corrupção e à doença. Também Edgar Allan Poe (1809-1849), Herman Melville (1819-1891), Nathaniel Hawthorne (1804-1864), W. D. Howells (1837-1920) e Henry James (1843-1916) criticam o caos, o excesso e mesmo a fealdade das cidades, denunciando o poder das massas para subjugar, bem como o sentimento de alienação psicológica e de terror induzidos pela vida urbana, ligando ainda a cidade ao comércio, ao crime, às multidões e ao convencionalismo.

O filósofo e sociólogo Georg Simmel (1858-1918), em *A Metrópole e a Vida do Espírito*, debruçou-se sobre os efeitos que a passagem da pequena cidade à grande metrópole têm na vida do indivíduo, atribuindo-lhe um pendor trágico: é na cidade que a afirmação do indivíduo (ser independente, protagonista) mais se pode realizar; contudo, e contraditoriamente, é a cidade que sujeita o indivíduo ao perigo de soçobrar na massa anónima; na grande cidade, ele enfrenta o risco do isolamento, do anonimato e da dissolução entre as massas. A uniformização e o nivelamento do homem, a especialização e divisão do trabalho, a quantificação e redução do homem, a par do excesso de estímulos, seriam as raízes da atitude *blasé* do cidadão como forma de preservação da vida subjetiva. A organização social e cultural na metrópole do virar do século seriam então consequência direta da reunião de grandes agregados populacionais, *i.e.*, haveria uma relação direta entre as características físicas das cidades e as características sociais dos seus habitantes. Esta leitura influenciará várias análises da cidade, tendo nomeadamente impacto na sociologia da escola de Chicago, particularmente nos estudos de sociologia urbana (em *Urbanism as A Way of Life* de Louis Wirth, *e.g.*, sublinha a relação entre proximidade e anonimato, já que a exis-



tência de maiores oportunidades para interação social leva, paradoxalmente, a uma maior superficialidade e instrumentalização desses encontros). A sociologia contemporânea tende a ver o crescimento das cidades e as várias formas de socialização que nelas ocorrem como consequências da emergência das sociedades industriais modernas, rejeitando assim o antiurbanismo.

No plano filosófico, destaca-se Rosario Assunto (1915-1994), que, nos anos 70 do séc. XX, vê na crescente industrialização – patente nos processos quer de construção das cidades e dos subúrbios, quer da produção agrícola e pecuária – a marca da morte da paisagem pela urbanização total, criticando a forma como o olhar industrializador reduziu a paisagem a mera superfície destituída de substância ontológica: um espaço limitado à geometria e ao espelho de uma visão do homem como simples produtor/consumidor. A megalópole seria assim, contrariamente à cidade, não mais uma imagem da temporalidade da história, mas uma simples territorialidade (ou extensão e quantidade, por oposição a duração e qualidade), onde o presente se repete continuamente, sem relação com passado e futuro. Assunto enaltece a cidade, mas é absolutamente contra a expansão urbana que tudo devora e que se transforma em espacialidade atemporal. Também o historiador espanhol Miguel Amorós (n. 1949), em “La urbe totalitaria” e em “Urbanización y destrucción”, tece uma dura crítica ao urbanismo, correlacionando-o com a destruição, o capitalismo e o totalitarismo. Para o ensaísta, a construção da urbanização total apresenta um carácter mais violento que o próprio destruir, pela forma como invade o território, aniquila a paisagem, desperdiça recursos e contamina o ambiente. Amorós faz uma extensa análise do aumento de áreas urbanizadas

na zona costeira do Sul de Espanha, correlacionando a sobre-exploração da costa com a destruição da paisagem (tornada assim banal e monocórdica). Alerta ainda para a promiscuidade entre os órgãos que concedem licenças de urbanização e quem constrói, apontando a especulação e a lavagem de dinheiro como motivos para a alta rentabilidade do negócio imobiliário. A relação entre poder e construção mancha de corrupção o crescimento urbano: o modelo de financiamento das autarquias está diretamente relacionado com a regulação do crescimento urbano (posto em mãos de promotores privados), fazendo com que a cidade se tenha tornado um imenso mercado de solo edificável (algo que terá sido iniciado em cidades como Pittsburg, Filadélfia e Boston, mas que se estendeu a outros países, como Espanha e Portugal). Os reflexos negativos da urbanização são visíveis ainda no estado de abandono dos bosques, na destruição das paisagens (e o conseqüente perigo de incêndios e salinização dos aquíferos), tendo-se a agricultura tornado um subsector da indústria agroalimentar, contribuindo (como toda a industrialização e urbanização) para a produção excessiva de resíduos e para o elevado consumo de água e energia. A urbanização total do território seria assim um sinónimo de destruição planificada e uma consequência direta do capitalismo: o modo de vida urbano é consumista, predador e individualista. Por seu lado, o geógrafo Augustin Berque (n. 1942) critica o espraiamento da conurbação (a reunião, numa só metrópole, de milhões de habitantes) e o ideal a que chama “urbano difuso”, em que cidadãos essencialmente cidadãos preferem viver fora da cidade para estarem perto da natureza (em moradias unifamiliares, dependendo em grande parte de transportes individuais), chamando a atenção para o paradoxo em



causa: esta forma de urbanização em lugar de beneficiar a natureza aumenta a pressão humana e o impacto sobre o ambiente (causando assim a destruição do próprio objeto de desejo).

Para a geografia cultural, o antiurbanismo define-se como um discurso de medo da cidade, radicado na industrialização e na forma como esta destitui a ideia de cidade como lugar para a vida boa (Aristóteles), tornando-se, ao invés, suja, ameaçadora, anónima e populosa, opondo-se-lhe o ideal campestre. O geógrafo urbano Tom Slater (n. 1975) dá como exemplo paradigmático de antiurbanismo o pintor Edward Hopper (1882-1967), pelas suas representações de indivíduos isolados, deslocados e mesmo alienados face ao espaço urbano, onde se encontra evidenciada, segundo Slater, uma marcada crítica à metrópole.

No âmbito dos estudos *queer*, o termo “antiurbanismo” tem vindo a ser utilizado para questionar a associação da identidade *queer* à urbanidade. O conceito, proposto por Scott Herring em *Another Country: Queer Anti Urbanism*, problematiza o suposto imaginário *gay*, no qual a cidade é associada à tolerância, por oposição ao campo que seria associado à perseguição, senão mesmo à ausência de homossexualidade, identificando formas de resposta rurais a uma mentalidade centralizada na cidade e constituindo assim uma crítica aos ideais de metronormatividade.

Walter Moss, em *An Age of Progress?*, dá conta da amplitude internacional de visões antiurbanistas, referindo, para além dos autores norte-americanos já mencionados, exemplos como o poeta William Wordsworth (1770-1850), no Reino Unido, para quem a metrópole é corruptora, enlaçando e aprisionando os inocentes; Leo Tolstoi (1826-1910), na Rússia, um adepto da vida simples próxima da natureza, crítico severo da vida urbana que

considera uma influência nefasta; Mahatma Gandhi (1869-1948), que estabeleceu na África do Sul uma comunidade rural a que chamou Quinta Tolstoi (por ser influenciado por este) e que elogiou a preferência dos seus antepassados indianos por pequenas cidades ou vilas, considerando as cidades armadilhas (onde os pobres são roubados por ricos), lugares onde as pessoas não podem viver felizes; e o escritor nigeriano Cypriar Ekwensi (1921-2007), que faz uma leitura avessa à cidade na sua obra *People of the City* (1954), em que o protagonista, tendo vivido demasiado tempo na cidade, já não se importa com o bem ou o mal, contando que o seu fim pretendido seja alcançado.

Em Portugal, é sobretudo na literatura que se podem encontrar críticas ao modo de vida urbano, ou uma dicotomia entre a cidade (os seus habitantes e modo de habitar) e o campo. Eça de Queirós (1845-1900), em especial em *As Cidades e as Serras*, critica a sociedade da época e a vida na metrópole – opulenta, corrupta e artificial – opondo-lhe o mundo rural – puro e bucólico; em *Viagens na Minha Terra*, de Almeida Garrett (1799-1854), é notória a descrição elogiosa das paisagens naturais ou rurais e dos seus habitantes, por oposição à descrição crítica das cidades, tanto no que toca à arquitetura, como aos monumentos, ao modo de habitar a cidade e à sociedade urbana (nacional) da época.

No Brasil, a divergência entre uma visão da grande metrópole como marca de desenvolvimento (importada dos modelos da Europa e da América do Norte) e a visão antiurbanista (que apresenta o rural como essência nacional) acompanha a procura de uma identidade nacional, sobretudo durante a primeira metade do séc. xx. Assim, na literatura brasileira do início do século, autores como



Euclides da Cunha (*Os Sertões*, 1902) e Graça Aranha (*Canaã*, 1902) fazem o elogio da ruralidade (por oposição à urbanidade), denunciando o esquecimento, pela República, do interior face ao litoral. O planeamento urbano acompanha a discussão política, ora defendendo-se a moradia individual (identificada com uma vocação rural e tradicional), ora elogiando-se a urbanização para uma transformação positiva do país.

Lewis Mumford (1895-1990), grande historiador da cidade, embora não se possa apelar simplisticamente de antiurbanista, argumenta que a uniformização e a homogeneização através da dispersão urbana – ou conurbação – destroem por completo as formas sociais da cidade (a sua variedade de núcleos de cultura e de reunião social e individual). No desenho urbano e na arquitetura, surgem várias vozes críticas à grande cidade como modelo urbanístico e arquitetónico, entre as quais Frank Lloyd Wright (1869-1959), que, acompanhando a crítica à cidade de William James, John Dewey e Jane Adams – sobretudo à forma como os habitantes da cidade são oprimidos e incapazes de desenvolver a sua vida ao máximo –, critica a cultura do arranha-céus nas cidades já de si sobrelotadas, classificando-a como uma “monstruosidade” moral, económica, estética e ética. Declara que, se se tivesse em consideração os direitos do cidadão que habita nos andares inferiores, não existiriam edifícios tão altos, não se insistiria na “perpendicularidade”. Wright condena a estreiteza das ruas e o consequente congestionamento de trânsito, o constante ensombramento provocado pela verticalidade da construção, que aprisiona o cidadão e o desrespeita, concluindo que o sentido da proporção humana é fatalmente perdido devido aos excessos da urbanização. Apesar de ser um defen-

sor da cidade, critica os excessos urbanos que a tornam uma prisão, onde não se manifestam nem pensamentos claros, nem sentimentos sãos, preferindo a pequena cidade rural onde a vida é mais natural (importa referir que defende e elogia os arranha-céus se implantados em espaços abertos ou rodeados por jardins). Tirando partido da descentralização tornada possível pelo sistema de autoestradas, pela grelha de energia elétrica e pela transmissão eletrónica de informação, desenvolveu um projeto de cidade em que esta já não necessita de se aglomerar em torno de um centro, mas se pode espalhar pelo campo: a *broadacre city* (1932), que aliava uma proposta de planeamento a uma proposta de índole social e política, estabelecendo a criação de unidades funcionais, desviando-se de um excesso de urbanização por forma a possibilitar uma vivência em pleno num ambiente propício ao desenvolvimento mútuo do indivíduo e da comunidade, com uma relação próxima com a terra (ou o direito natural à terra), acreditando que só a proximidade e o contacto com a natureza desenvolveria harmoniosamente a pessoa humana na sua totalidade (com acesso a ar fresco, luz e terra). Esta descentralização pode ser vista como o fim da cidade (mais do que o fim da necessidade da cidade, o fim efetivo desta).

Mais recentemente, Alberto Magnaghi (n. 1941), fundador da escola territorialista italiana, propõe a regeneração da qualidade urbana a partir de um desenvolvimento local autossustentável e critica o modelo de desenvolvimento que reduz o território a mera extensão, transformável pela técnica e por perspectivas economicistas, alertando ainda para a destruição irreversível de tais modelos. Por sua vez, Pier Luigi Cervellati (n. 1936), sendo um defensor da cidade, elabora a sua



proposta por forma a repensar os excessos do urbanismo. Este arquiteto defende a demolição sempre que seja necessário, de modo a recuperar as formas anteriores à barbárie modernista e industrialista, opondo-se à construção de novas cidades ou de grandes obras de infraestruturas. Já o novo urbanismo (*new urbanism*) promove a criação de bairros essencialmente pedestres, onde tudo pode ser encontrado à distância de 10 min, com predominância de espaços públicos e de elementos de natureza na cidade. O urbanismo de paisagem (*landscape urbanism*), por sua vez, propõe a organização da cidade a partir do todo, integrando grandes infraestruturas, habitação e parques urbanos.

Note-se que, na arquitetura e no planeamento urbano, uma visão antiurbanista não é necessariamente uma recusa da cidade, mas uma procura de novos modelos de organização que façam face ao crescimento sem limites, às condições de vida precárias e ao ruir da própria ideia de cidade. Para o arquiteto e urbanista argentino contemporâneo Jorge Mário Jáuregui, que alcançou reconhecimento internacional com o seu trabalho em favelas do Rio de Janeiro, antiurbanismo é a forma de ocupação não sustentável do território; é um atentado aos processos vitais da vida em sociedade, posto em prática pela especulação imobiliária, guiada pelo consumismo e pelo individualismo, e que resulta da falta de estratégias e de políticas urbanas.

Bibliog.: AMORÓS, Miguel, “Urbanización y destrucción”, in *CONTRA EL URBANISMO: Apuntes Sobre las Ciudades como Espacio de Dominación*, Bioregión Valle Maipo, Editorial Germinal, 2011, pp. 39-49; *Id.*, “La urbe totalitaria”, in *CONTRA EL URBANISMO: Apuntes Sobre las Ciudades como Espacio de Dominación*, Bioregión Valle Maipo, Editorial Germinal, 2011, pp. 31-38; ASSUNTO, Rosario, *Il Paesaggio e l’Estetica*,

2 vols., Napoli, Giannini, 1973; BERQUE, Augustin, “Mythologie de l’urbain diffus”, *Annals de Géographie*, n.º 704, abr. 2015, pp. 351-365; BONESIO, Luisa, “Elogio della conservazione”, in *Oltre il Paesaggio: I Luoghi tra Estetica e Geofilosofia*, Casalecchio, Arianna, 2002, pp. 3-26; BROOKS, H. Allen (org.), *Writings on Wright: Selected Comment on Frank Lloyd Wright*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1981; CAMPOS, Cândido Malta, “Urbanismo e anti-urbanismo no debate nacional brasileiro, 1900-1945”, *Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*, vol. 6, n.º 1, 2000; CHOAY, Françoise, *O Urbanismo, Utopias e Realidades. Uma Antologia*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2005; CONN, Steven, *Americans against the City: Anti-Urbanism in the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, 2014; HERRING, Scott, *Another Country: Queer Anti-Urbanism*, New York/London, New York University Press, 2010; MAGNAGHI, Alberto, *Il Progetto Locale*, Torino, Bolati Boringhieri, 2000; MOSS, Walter G., *An Age of Progress?: Clashing Twentieth-Century Global Forces*, New York, Anthem Press, 2008; MUMFORD, Lewis, *The City in History: Its Origins, its Transformations and its Prospects*, London, Penguin Books, 1961; SIMMEL, Georg, “A metrópole e a vida mental”, in VELHO, Otávio Guilherme (org.), *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977, pp. 10-24; SLATER, Tom, “Fear of the city 1882-1967: Edward Hopper and the discourse of anti-urbanism”, *Social & Cultural Geography*, vol. 3, n.º 2, 2002, pp. 135-154; *Id.*, “Anti-urbanism”, in KITCHIN, R., e THRIFT, N. (orgs.), *International Encyclopedia of Human Geography*, vol. 1, Oxford, Elsevier, 2009, pp. 159-166; WHITE, Morton, e WHITE, Lucia, *The Intellectual versus the City*, Cambridge, Harvard University Press, 1962; WRIGHT, Frank Lloyd, *Writings and Buildings*, Cleveland, World Publishing, 1961.

MOIRIKA REKER



Anti-usurismo

A condenação da usura (ou onzena) foi um traço marcante no pensamento económico português até ao tempo presente. A usura implica e implicou a condenação moral ou legal de certas práticas creditícias consideradas abusivas; contudo, a linha que separava os contratos legal e moralmente admissíveis dos outros variou desde o séc. XII ao XXI. Embora as instituições de crédito se tenham alterado drasticamente e o próprio termo “usura” tenha sofrido uma evolução semântica considerável, o seu carácter depreciativo manteve-se ao longo dos séculos, como aconteceu com termos como “despesismo” e “economicismo”. Não há defensores da usura (ou onzena), e, por isso, o próprio termo implica desde logo a existência de antagonismo.

Desde os primeiros usos num contexto português e europeu que existe alguma ambiguidade no termo “usura”. Em latim, *usura* significava juro, ou seja, a recompensa do credor por emprestar o seu capital a outrem. Com o direito canónico, “usura” passou a designar um pecado equiparado à cobiça. No entanto, a condenação da usura nem sempre equivalia à proibição pura e simples de remunerar um empréstimo. Em vários contextos, o termo “usura” designava a cobrança de um juro acima de um limite legal ou moralmente razoável.

O direito civil e canónico coincidiam na proibição da prática de juros excessivos por toda a cristandade. A condenação da usura sob pena de excomunhão ficou definida no can. 14 do II Concílio de Latrão, de 1139, e continuaria a fazer

parte do direito canónico até meados do séc. XX, embora neste contexto mais tardio o sentido fosse mais lato e não apenas relativo ao juro em si mesmo. Esta condenação assentava em três pressupostos: em primeiro lugar, fundava-se no princípio deuteronomíco de não cobrar juro ao “irmão”, confirmado pelo Novo Testamento: “Emprestai, sem nada esperar em troca” (Lc 6, 35); este apelo moral era conciliável com a influente teorização aristotélica, nomeadamente com a ideia da esterilidade do dinheiro, ou seja, com a ideia de que o dinheiro não podia criar mais dinheiro – enquadramento teórico que rejeitava a capacidade multiplicadora do investimento; por fim, do entendimento de que o tempo pertencia a Deus, resultava a ideia de que a cobrança de juros por um empréstimo implicava uma venda de algo que não era propriedade do prestamista. Como tal, o pecado da usura era aplicável às duas partes envolvidas no empréstimo, mas, nos cânones, as condenações por usura eram dirigidas sobretudo aos credores, e não aos tomadores. Com efeito, ao presumir-se que a procura do crédito era motivada pela pobreza e não pela vontade de investimento, só os usurários seriam culpáveis pelos pecados da avareza e da cobiça.

As ordens mendicantes em Portugal divergiram quanto à condenação da usura, como mostram os casos do Dominicano Fr. Paio de Coimbra (c.1195-c.1249) e do Franciscano S.¹⁰ António. O primeiro faz equiparar a usura ao roubo ou à fraude, e afirma que os frutos destes três pecados são os manjares servidos à mesa do demónio; para este autor, assim como para S.¹⁰ António, o carácter pecaminoso da onzena reside na avareza dos usurários, que se aproveitavam da sua posição de força para enriquecer ao mesmo tempo que empobreciam os mais miseráveis. Esta vitimização do devedor às mãos do



credor também está presente na legislação sinodal portuguesa. O Sínodo de Lisboa de 1307 penalizava com a excomunhão os usurários cuja voracidade “devorava a alma [do credor] e esgotava as forças [do devedor]” (GARCIA, 1982, 309).

Os cânones conciliares foram reiterados pela Igreja portuguesa e mesmo pelas autoridades civis. O Sínodo Bracarense de 1281 considerou que os usurários reincentes, depois de três admoestações, deviam ser expulsos das suas freguesias, da mesma guisa que incestuosos ou adúlteros. Esta recomendação foi repetida no Sínodo de Valença de 1444 (*Id., Ibid.*, 15 e 432). Por esta razão, em várias instâncias, os costumes locais (foros) seguiam o direito eclesiástico ao estipular a excomunhão e outras penas espirituais aos cristãos onzeneiros. Nos concelhos portugueses, denunciar um usurário constituía um dever de todos os vizinhos.

Desde os inícios do séc. XIII que a legislação civil portuguesa condenou com graves penas (incluindo a morte) a usura (ou onzena). As importantes Leis Gerais de Afonso II, proclamadas em 1211, são as primeiras a repudiar a prática da onzena (ou usura) levada a cabo pelos oficiais ao serviço do Rei. No entanto, a usura continuava a ser matéria essencialmente canónica, e não civil, como reconheceu Sancho II perante o Papa Gregório IX. Por isso, tem grande importância a lei emitida por Afonso III em 1254 – “lei dos stromentos dos judeus que nom cresçam mais do cabo” –, à qual a posteridade chamou “contra a usura” (ALBUQUERQUE e NUNES, 1988, 282). Neste caso, era apenas proibida a exigência de um pagamento de juros superior ao principal (o cabo ou o capital); dito de outra forma, de um juro total superior a 100 %. O facto de o termo “onzena” ter coexistido na história a par do termo “usura” faz pensar que o credor asseguraria habitualmente

um retorno de 9 % (ou seja, pagaria 11 para 1, sendo possível associar outra relação com o latim: *uncia*, que deu origem à medida de peso onça). De notar que esta lei se dirige aos judeus, que, naturalmente, estavam fora da alçada da lei canónica.

No séc. XIV, contra alguns canonistas e contra a prática corrente, a proibição da usura foi reafirmada de forma clara e mais precisa. Em 1326, o Sínodo da Arquidiocese de Braga repetia o que fora já decidido no Concílio de Viena de 1311, designadamente que era herética a tese que defendia que a usura não era um pecado (GARCIA, 1982, 55). A legislação civil também refletiu este reforço da condenação moral e canónica da usura. Em 1349 e em 1350, Afonso IV emite duas novas leis contra a usura, nas quais reitera a perspectiva canónica: “contractos husureyros he contra ho mandado de deus e em dampno daqueles que del husam E em astragamento daqueles contra que se husa” (RODRIGUES, 1971, 444). O combate à usura não era meramente doutrinário: para o legislador, o dinheiro emprestado implicava a ruína de nobres, lavradores e mesteiros; “ricos e ffectos” perdiam as suas fazendas e, como tal, não cumpriam as suas funções, o que comprometia o “prol da terra” e o “serviço do rei” (*Id., Ibid.*, 444).

Embora a proibição legal fosse igualmente aplicável a judeus e muçulmanos, a linguagem empregue na legislação relevante indica que a usura era considerada antitética ao cristianismo. Assim, logo em 1254, a prática da usura é atribuída à *maleza* (malícia) dos judeus; é por isso que as designações de “judeu” e “usurário” se confundiam, ainda que a usura fosse também condenada pelas leis de Israel. Numa queixa trazida pelos Povos às Cortes de 1331, esta relação é claríssima: “Jtem agrauam se dos judeus porque sanstragados per eles. Porem pedem uos por



mercee que lhis defendades que nom onzenem ou que temperedes a onzena per tal guisa que nom Seia tam danosa nem tam grande como he” (MARQUES, 1982, 35). Assim, quando em 1352 D. Pedro I reafirmou a proibição de contratos cripto-usurários, fez coincidir o cristianismo com a renúncia à usura: “Saluo aquelles que de directo deuem fazer e que os fizessem como boons mercadores e verdadeiros christãos” (RODRIGUES, 1971, 458-462). Ou seja, o recurso à usura era um atentado à ética mercantil, por não respeitar a equivalência entre coisas compradas e vendidas, e à ética religiosa, por ser um pecado.

As proibições enfáticas nos dois tipos de direitos contrastam com a indiferença ao tema nos textos literários dos sécs. XIII e XIV. Os termos “usura” e “onzena” (e os seus derivados) estão ausentes das *Cantigas* galaico-portuguesas, dos *Livros de Linhagens* e das primeiras crónicas. É notável que a usura tenha escapado à zombaria dos trovadores e aos jograis, que, aliás, se empenharam bastante em criticar a avareza e a ganância nas cantigas de escárnio e maldizer.

Tal como a indiferença dos textos literários sugere, as afirmações terminantes da legislação eram temperadas com algum pragmatismo. A necessidade de crédito conduziu a uma disposição mais complacente perante a cobrança de juros, visível não tanto na legislação como em decisões concretas. Em 1330, Afonso IV transigia ao pedido do concelho de Bragança para regular e não proibir os empréstimos feitos por judeus, porque a proibição seria ainda mais gravosa para a comunidade: “Nom podya scusar que nom ouvessem de tirar enprestado dos judeus polas pressas e menguas que avyam que se o assy nom fizessem que se lhis tornarya en mayor dano que aquelo que os judeus levaryam deles” (CUNHA e

COSTA, 2004, doc. 19). Vários outros episódios quatrocentistas mostram o mesmo espírito acomodaticio, que reinava a despeito das condenações canónicas e civis.

Esta maior tolerância relativa às práticas creditícias do séc. xv continuaria pelo século seguinte. Nas constituições sinodais bracarenses de 1497 não há condenações da usura, e tão-pouco se conhece qualquer nova legislação. As *Ordenações Manuelinas* de 1514 (liv. iv, tít. xiv) reiteram a condenação da usura de acordo com o direito civil e canónico, mas abrem a porta a um conjunto de exceções (letras de câmbio; atrasos em pagamentos de dotes; atrasos na entrega dos imóveis; etc.). O espírito desta lei está bem patente no seu nome: “Das Usuras, como são defesas. E em que maneira se podem levar”. A própria escolástica, com o professor de Évora Tomas de Molina à cabeça, começou a aceitar a existência de juros em nome da lei natural. No Concílio Provincial Bracarense de 1566 entende-se por usura não o juro *per se* mas o juro injusto, *i.e.*, aquele que está acima da taxa de retorno de uma compra de rendas.

Ao contrário do que acontecera nos sécs. XIII e XIV, em que a usura era proibida pelas leis mas escapava aos juízos morais expressos na literatura, os autores quinhentistas expressam amiúde a sua repulsa pela onzena. As condenações da usura surgem por todo o lado: no púlpito, no palco e nos prelos. O onzeneiro, a quem o diabo trata como parente chegado, é uma personagem assídua no teatro vicentino. O *Auto da Barca do Inferno* é também claro quanto à onzena: “Ó onzena, como és feia e filha de maldição!” (vv. 222-223). Em certa medida, Gil Vicente e alguns poetas do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende parecem reagir à disseminação dos negócios financeiros. Na descrição moral de Lisboa feita por Álvaro de Brito, poeta do *Cancioneiro*



que escreve em 1496-1500, é referida a agiotagem: “As onzenas d’onzeneiros, usuras e simonias nos desmedem”. Para Luís da Silveira, a onzena é uma metáfora para a perdição, e a troca de uma ninharia: “Onzena conhecida [que foi]/levardes por um ducado/todo o bem da-questa vida”.

A monarquia manejou com admirável pragmatismo as suspeitas morais que pendiam sobre o juro. Manuel I utilizou uma das poucas brechas na proibição da usura para construir o seu sistema de dívida pública baseado nos chamados padrões de juro; alegou que a venda de uma receita fiscal equivalia à venda de um direito sobre uma terra (*jus, juris*). Os negócios relacionados com a compra de rendas sobre a terra beneficiaram da complacência dos direitos civil e canónico. O comprador de um padrão (documento) estava a adquirir uma receita fiscal que era considerada um *juro, i.e.*, uma renda da terra. Como tal, em 1500, na primeira operação de dívida pública, D. Manuel I declara que pessoas de ciência e consciência o informaram de que a venda de rendimentos a 14 por 1 (na prática por um *juro* de 7,14 %) não era pecaminosa. De resto, a língua portuguesa conhece um interessante fenómeno semântico que a separa das principais línguas latinas, germânicas e outras. Nestas, vingaram derivados do termo tardo-latino “interesse” (que designa precisamente o direito do credor sobre o devedor), enquanto na designação portuguesa o termo “juro” remete para os direitos sobre a terra.

A utilização do antiusura por parte do poder central voltou a ocorrer diversas vezes. A bancarrota portuguesa de 1560, que afetava sobretudo a banca genovesa, foi justificada pela regente D. Catarina como descargo de consciência, uma vez que os teólogos tinham considerado ilegítimo o juro exigido pelos tratadores de



Rei D. Manuel I (1469-1521).

Génova. Argumentos semelhantes, nomeadamente as análises feitas por pessoas de letras e consciência, foram usados em 1614 para reduzir o juro a pagar pelos padrões de juro. Em 1743, João V também usou o argumento de que o juro de 6,25 % (*i.e.*, a 16 o milheiro) não era justo.

O entendimento da usura como um juro excessivo acabou por contribuir para uma legislação mais pragmática e equilibrada. Como tal, a partir do período filipino, vigorou *de facto* o juro máximo de 5 % para empréstimo, exceto para alguns tipos de negócio (como os chamados “negócios da China”, ou seja, o comércio de longa distância em que risco e a rentabilidade eram muito mais elevados). Neste quadro legal, seria possível reduzir a taxa de juro, continuando a existir empréstimos sem qualquer remuneração, pelo menos expressa contratualmente. A legislação régia encontrou assim um equilíbrio entre as condenações morais da usura e a necessidade de mercados de crédito funcionais.



Nos sécs. XVIII e XIX, o termo “usura” passou a designar contratos de empréstimo em que as condições eram muito exigentes para o devedor, e não apenas um empréstimo onerado por juros. Como tal, a acusação de contrato usurário servia de fundamento para se anularem contratos que prejudicavam a economia familiar das grandes casas.

Nos sécs. XVIII e XIX, o termo “usura” passou a designar contratos de empréstimo em que as condições eram muito exigentes para o devedor, e não apenas um empréstimo onerado por juros. Como tal, a acusação de contrato usurário servia de fundamento para se anularem contratos que prejudicavam a economia familiar das grandes casas. No plano das ideias, havia já defensores da legitimidade dos juros, como se deduz por algumas obras polémicas do séc. XVIII (FONSECA, 2012, 106); na verdade, no último quartel desse século, a legitimidade dos juros ainda era em Portugal objeto de “acalorado debate” (MONTEIRO, 1992, 281). Este equilíbrio sofreu um grande sobressalto com o reformismo pombalino. Foi ainda a velha condenação da usura que levou o marquês a interferir, em 1757, numa das mais importantes áreas de liberdade (o crédito para comércio a longa distância com a Ásia) e a impor-lhe o juro máximo reduzido de 5 %. Na verdade, a intenção do estadista era direcionar os capitais disponíveis no mercado financeiro português para as companhias majestáticas. Esta ordem de razões levou o mesmo legislador, alegando de novo a usura, a proibir a concessão de crédito por parte da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Uma historiadora contemporânea classificou esta medida, entre outras, como “um exemplo acabado de manipulação doutrinal” feito contra a prática geral e a legislação régia (LOPES, 2008, 150). Sintomatica-

mente, as proibições pombalinas foram revertidas nos reinados seguintes. Em especial, a gravosa proibição da liberdade de juro no comércio com a Ásia foi anulada em 1810 por D. João VI, invocando o “direito natural” e as vantagens que um mercado de capitais ativo proporcionava ao “bem público” (SILVA, 1826, 875).

No séc. XIX, a usura e a onzena continuavam a animar a discussão política. No entanto, surgem acompanhadas e mesmo contaminadas por um novo conceito, o de agiotagem. Com efeito, o regime liberal libertou a usura da sua proibição civil e canónica, mas a desconfiança relativamente às práticas creditícias continuou muito presente no discurso político. Os debates parlamentares a partir dos anos de 1830 mostram como o conceito de usura ultrapassara o seu berço canónico para se tornar uma arma retórica. Usura e onzena passaram a ser uma forma depreciativa de designar o juro elevado, mas sem grande elaboração conceptual e quantitativa. Estas duas palavras consagradas passaram a confundir-se com a agiotagem, que significava um predomínio prejudicial da especulação sobre a produção. Assim, a “agiotagem desenfreada” na banca portuguesa (CORDEIRO, 1999) e os agiotas dos mercados internacionais acabam por se confundir com o conceito mais restrito de usura. Nas duas câmaras do liberalismo português, as acusações de onzena e de onzeneiro (termos arcaicos) conhecem nova vida a partir de 1888.

Ainda que a tradição legal portuguesa culpasse as duas partes envolvidas em contrato ferido de usura, o termo “usurário”, com a sua carga negativa, acabou por designar o credor abusivo. A linguagem corrente conservou esta assimetria. As dificuldades financeiras do Estado português em inícios do terceiro milénio emprestaram um novo fôlego ao termo “usura”. A velha ideia de que o empréstimo deprecava



o devedor, clara desde os sermões de S.^{to} António e do Fr. Paio de Coimbra, era retomada, mesmo num contexto de grande disseminação do empréstimo para consumo. Ou seja, tal como nos pregadores mendicantes, a condenação incidia na desgraça material dos mais fracos e não apenas na avaria dos ricos. Se entendermos as alocuções na Assembleia da República como uma caixa de ressonância do discurso político português, podemos verificar que o termo “usura” se revigoreou nos últimos anos. A pesquisa feita aos registos dos debates parlamentares comprova que, entre o ano de 2008 e o ano de 2015, o termo “usura” (ou termos seus derivados, como “usurário” e “usurária”) foi mencionado em tantas sessões (60) quanto o tinha sido nos 21 anos anteriores (1986-2007). Tanto os mercados financeiros como os bancos foram repetidamente increpados de serem usurários devido às exigências que faziam aos seus credores, ou seja, ao Estado português e aos devedores de crédito à habitação.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Martim de, e NUNES, Eduardo (ed. lit.), *Ordenações del-Rei Dom Duarte*, Lisboa, FCG, 1988; BARATA, Filipe Themudo, “Negócios e crédito: complexidade e flexibilidade das práticas creditícias (século xv)”, *Análise Social*, vol. xxxi, n.º 136-137, 1996, pp. 683-709; CARDOSO, José (org.), *O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Braga, Associação de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1994; CORDEIRO, Joaquim António da Silva, *A Crise em Seus Aspectos Morais*, 2.^a ed., Lisboa, Cosmos, 1999; CUNHA, Cristina, e COSTA, Paula Pinto (orgs.), *Trás-os-Montes Medieval e Moderno. Transcrição de Fontes Documentais*, Bragança, Arquivo Distrital de Bragança, 2004; FONSECA, Fernando Taveira da, “Usura: doutrinas e práticas: uma síntese”, *Biblos*, vol. x, 2012, pp. 76-104; GARCIA, Antonio Garcia y (org.), *Synodicon Hispanum. II. Portugal*, Madrid, Biblioteca de

Autores Católicos, 1982; JUNTA DO CRÉDITO PÚBLICO, *Collecção de Leis de Divida Publica Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883; LOPES, Maria Antónia, “A intervenção da Coroa nas instituições de protecção social de 1750 a 1820”, *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, pp. 131-176; MARQUES, A. H. de Oliveira (org.), *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, “O endividamento aristocrático (1750-1832): alguns aspectos”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.º 116-117, 1992, pp. 263-283; PEDREIRA, Jorge Miguel, “Tratos e contratos: actividades, interesses e orientações dos investimentos dos negociantes da praça de Lisboa (1755-1822)”, *Análise Social*, vol. xxxi, n.º 136-137, 1996, pp. 355-379; *Resposta de Um Amigo a Outro, Que Lhe Pergunta: Se o Contrato entre Nos Chamado de Dinheiro a Ganho... de Que o Tal Sujeito Una Será Manchado de Usura*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1785; RODRIGUES, Maria Teresa Campos (org.), *Livros das Leis e Posturas*, pref. Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971; SILVA, António Delgado da, *Compilação da Legislação Portuguesa desde a Última Compilação das Ordenações Oferecida a el-Rei Nosso Senhor pelo Desembargador Antonio D. da Silva*, vol. v, Lisboa, Typographia Maignense, 1826; SILVA, José Justino de Andrade, *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa (1620-1627)*, Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1855; VICENTE, Gil, *Auto da Barca do Inferno*.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES



Antiutilitarismo

O utilitarismo é a corrente doutrinal representada por autores como Bentham, Stuart Mill e Spencer, que tiveram um forte domínio em Inglaterra nos sécs. XVIII e XIX. Este utilitarismo teve como precursores Gassendi, d'Holbach, Helvetius, Hobbes e Locke, entre outros, sendo Sidgwick considerado o último autor utilitarista. Todos eles formularam uma ética normativa segundo a qual uma ação é moralmente correta se promover a felicidade e moralmente condenável se originar a infelicidade. O fim último de uma ação é sempre conseguir atingir o máximo do bem-estar para um máximo de indivíduos. O utilitarismo define o conceito de utilidade em função da promoção de mais ou menos bem-estar na sociedade; ou seja, uma ação não é avaliada pelas suas qualidades intrínsecas, mas apenas pelos efeitos que tem sobre outros. Este critério é aplicado às decisões políticas, económicas e sociais.

O antiutilitarismo surge como crítica ao utilitarismo, e recorre a vários argumentos: por um lado, a ideia de que um sujeito moral não consegue prever nem avaliar com objetividade o grau de bem-estar alcançado ou de felicidade proporcionada com a ação que vai praticar, o que significa que lhe é impossível julgar se uma ação é boa ou má, e portanto fica paralisado e incapaz de agir.

Por outro lado, argumentam os antiutilitaristas que é igualmente impossível encontrar um critério que permita definir a relação entre os múltiplos prazeres e as variadas ideias de felicidade dos seres humanos – cuja heterogeneidade os

torna incomensuráveis –, a partir do qual seriam julgadas as vantagens preferíveis de cada bem; assim sendo, e uma vez que tal avaliação teria de ser prévia à ação e condição para ela, uma vez mais, o sujeito moral fica impossibilitado de tomar uma decisão quanto ao que deve fazer.

Outra crítica apontada ao utilitarismo é a ideia de que a noção de bem e de mal se dilui na exterioridade das ações, uma vez que estas só podem ser avaliadas pelas suas consequências. Desse modo, torna-se possível que ações geralmente consideradas condenáveis (como o assassinio de um inocente e a violação de crianças, *e.g.*) sejam consideradas boas por um juízo utilitarista, se delas for afirmado que produzem bem-estar e felicidade para o maior número. Estas ações tornar-se-iam assim, não apenas aceitáveis do ponto de vista ético, mas até obrigatórias.

Já no domínio da aplicação social e política desta doutrina, os antiutilitaristas argumentam que ela torna impossível, *e.g.*, a defesa das minorias, uma vez que o critério de satisfação do maior número de pessoas permite anular os direitos dos grupos mais pequenos da sociedade quando estes põem em causa o bem-estar dos outros membros da mesma sociedade. Aplicando-se a doutrina utilitarista, deixa portanto de haver direitos inalienáveis de indivíduos ou grupos – que podem ser eliminados, se tal contribuir para a felicidade da maioria – e toda a discussão se centra na contagem dos votos.

A cultura portuguesa seria forte e decisivamente influenciada por estas ideias durante o período liberal, substituindo um antiutilitarismo monárquico por um utilitarismo liberal. O pensamento liberal português, na linha de Jeremy Bentham, viria a defender a propriedade e a iniciativa privada na economia, e a autorregulação económica através do mercado, combatendo o intervencionismo do Estado



em todos os domínios e fomentando a iniciativa individual geradora do desenvolvimento da riqueza para todos. Estas teses são a aplicação à economia dos princípios fundamentais do utilitarismo social de Jeremy Bentham.

John Stuart Mill também seria lido pelos intelectuais portugueses que defendiam que a sociedade deve procurar promover as melhores oportunidades de desenvolvimento pessoal e social para todos, ao mesmo tempo que só deve intervir quando os indivíduos não forem capazes de promover o bem-estar individual e social através de uma educação para os valores. Na cultura portuguesa, ao longo da história, o utilitarismo e o antiutilitarismo vão-se alternando, consoante uma maior ou menor liberdade/autoridade estatal.



Bibliog.: AMARAL, Diogo Freitas do, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, ed. do Autor, s.d.; BOUCHE, Jean-François, “De l'utilité dans la révolution”, *Revue du Mauss*, n.º 8, 1990, pp. 142-162; CAILLÉ, A., “Le juste, l'utile et l'agréable: l'utilitarisme dans la République de Platon”, *Revue du Mauss*, n.º 6, 1990, pp. 69-96; *Id.*, “Esquisse d'une critique de l'économie de la pratique”, *Cahiers du Lasa*, n.ºs 8-9, 1992, pp. 103-214; CARVALHO, Paulo Archer de, e CATROGA, Fernando, *Sociedade e Cultura Portuguesas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1994; DOMENECH, Jacques, *L'Étique des Lumières*, Paris, Vrin, 1988; MILL, John Stuart, *Utilitarianism, on Liberty, Considerations on Representative Government*, London, Everyman, 1993; PARIJS, Philippe van, *Qu'Est-Ce Qu'Une Société Juste?*, Paris, Seuil, 2007; RUSS, Jaqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma História das Ideias Ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997; TAVARES, Maria José Ferro, *Sociedade e Cultura Portuguesas*, 2 vols., Lisboa, Universidade Aberta, 1990.

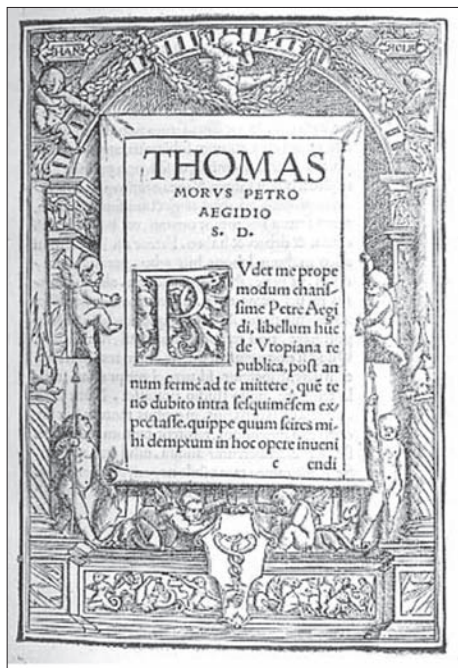
ISABEL BALTAZAR

Antiutopismo

Antiutopia é o processo discursivo baseado numa ficção cujo valor representa a antítese da utopia ou, por outras palavras, uma utopia negativa.

Etimologicamente, o vocábulo “utopia” [do grego: “ou” (não) + “topos” (lugar)] refere-se a um lugar imaginário demasiado bom para ser praticável, “uma sociedade ideal, fundamentada em leis justas e instituições comprometidas com o bem-estar da comunidade” (HOUAISS, 2003). Como esse mundo não existe, a utopia mais não é que um não lugar. Como sua antítese, a antiutopia refere-se igualmente a um lugar imaginário, um não lugar demasiado mau para ser praticável, uma sociedade em que não é possível um fim feliz, permeada por um clima inteiramente pessimista em que não há as mínimas condições para a afirmação pessoal do indivíduo, um lugar ou uma sociedade imaginários, caracterizados pela mais absoluta miséria humana e aberrante opressão.

A utopia original, a sociedade perfeita onde tudo estava certo, foi imaginada, ao longo dos tempos, por variados filósofos, com especial relevo para Platão com os seus diálogos sobre a Atlântida. Mas foram as chamadas utopias científicas do séc. XVII que lhe deram projeção e consagraram o tema no pensamento moderno. Neste sentido, foi Thomas More (1478-1535) quem melhor consagrou o seu discurso. Fê-lo no seu tratado *De Optimo Rei Publicae Statu, deque Nova Insula Utopia, Libellus vere Aureus, nec Aureus, ne Minus Salutaris Quam Festivus*, primeiramente publicado em latim, em Lovaina, em 1516, e traduzido para inglês por Raphe



Primeira página de *Utopia* (1516), de Thomas More.

Robinson, que o tornou público no seu país em 1551. Nele descreve uma ilha imaginada, cuja capital era Amarautum, situada a cerca de 15.000 passos do continente, nas margens do rio Anyder, onde a maré se fazia sentir para além de várias milhas da cidade e as cidades, os serviços públicos, a produção, o trânsito, a economia, o sistema jurídico, a política e a religião eram os de uma sociedade ideal.

O discurso sobre a utopia dominou a cultura do Ocidente durante toda a Idade Moderna, na ciência, na moral, na religião, na arte e, na sequência de Thomas More, a *Cidade do Sol* (1602), de Tomás Campanella, a *Fama Fraternitatis* (1614), dos rosas-cruzes, a *Idade do Ouro Restaurada* (1616), de Ben Jonson, a *Atlanta Fugiens* (1618), de Michael Maier, a *Cidade Cristã* (1619), de J. Valentim Andreae, e a *Nova Atlântida* (1626), de Francis Bacon, entre outros tratados do género, deram-lhe a

adequada formatação. O discurso da utopia é o discurso dos mitos da felicidade eterna, do paraíso terreal, da terra das maravilhas. A ideia jacente e o grande objetivo deste discurso seria transformar o ser humano e a sociedade, no sentido da sua plena realização. Esta ideia criou maravilhas, mas não passou incólume a um grande número de horrores, percebidos como efeitos indissociáveis do progresso proposto – e estes rapidamente deram origem a um discurso de sentido contrário.

Com efeito, já em 1600 o bispo inglês Joseph Hall publicava o seu *Mundus Alter et Idem, sive Terra Australis Antehac semper Incognita*, obra na qual descrevia as terras de Crapulia, Vivagina, Moronia e Lavernia, onde reinava o caos, a desordem, a anarquia e a tirania sob o domínio de homens horroresos, glutões, tolos e ladrões, em que o viver seria o oposto do éden bíblico.

Em 1868, num discurso no parlamento britânico, John Stuart Mill, referindo-se aos lugares de caos, anarquia e tirania, considerava demasiado elogioso chamá-los utópicos. Em seu entender, esses lugares deveriam ser chamados distópicos (*dis-*, do gr. antigo: “dificuldade; dor”) ou caco-tópicos (*caco-*, do gr. antigo: “mau; ruim”). Se o que é comumente chamado utopia é demasiado bom para ser praticável, os lugares da antiutopia ou da distopia (de acordo com a terminologia proposta, em 1952, por G. Negley e J. M. Patrick) seriam de igual modo demasiado ruins para terem qualquer viabilidade.

Usando qualquer uma destas designações, a literatura interessada e mesmo centrada na análise destes lugares de caos, anarquia e tirania ganhou particular interesse no séc. xx e começos do séc. xxi. No seu conteúdo moral, projetada o modo como os dilemas morais deste tempo prospeçam o futuro da sociedade.

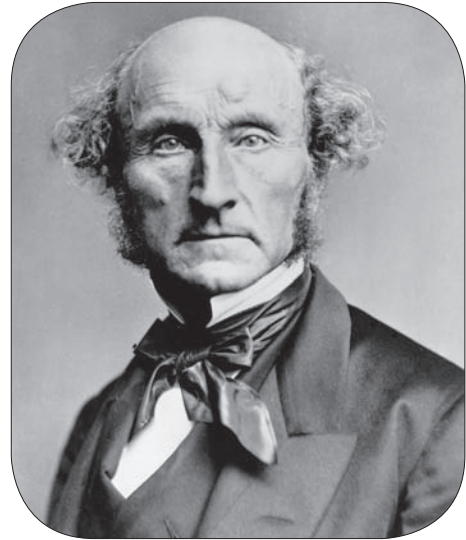


É o discurso da antiutopia, cuja cultura é o antiutopismo.

Como representação ou descrição de uma organização social futura caracterizada por condições de vida insuportáveis, com o objetivo de criticar tendências da sociedade coeva ou parodiar utopias, alertando para os seus perigos, o discurso do antiutopismo, ou da utopia no negativo, assumiria um papel significativo em particular na obra *News from nowhere* (1890), de William Morris, e, no decorrer do séc. xx, nas obras de alguns romancistas, nomeadamente em *Nós* (1924), de Y. I. Zamyatin, em *Brave New World* (1932) e *Ape and Essence* (1948), de Aldous Huxley, e sobretudo nas obras de George Orwell, *Animal Farm* (1945) e *1984* (1949), bem como em *One* (1953), de David Karp, e em *Wanting Seed* (1963) e *Clorkwork Orange* (1965), de Anthony Burgess.

Trata-se de um discurso pessimista, que antecipa e descreve sociedades a que se chegou pela ação ou falta de ação humana, por mau comportamento ou por ignorância, em que não aparecem janelas de esperança; de um discurso muito crítico de um poder mantido por elites que pouca ou nenhuma atenção dão às carências e privações do indivíduo, em sociedade em que a violência é generalizada e banalizada; de um discurso encandeado pelo totalitarismo, pelo autoritarismo, em que a tecnologia é usada como ferramenta de controlo opressivo da sociedade, seja pelo Estado, seja pelas instituições.

Na sua origem está a desilusão trazida pelos efeitos negativos da Revolução Industrial, evidenciados na contínua exploração e no conseqüente empobrecimento das classes mais baixas, que nem o sistema capitalista nem o sistema marxista foram capazes de evitar. A crise social gerada por um e outro mostrou que o desenvolvimento tecnológico para o qual sempre apontou o discurso da utopia não



John Stuart Mill (1816-1873).

só não parece ser a salvação do homem e da sociedade, como contém em si a semente de novos e grandes problemas para os quais não parece ter a solução, mostrando-se antes como parte deles.

O antiutopismo é, pois, o discurso em que o mundo é visionado e descrito como um lugar indiscutivelmente pior do que aquele em que se vive, um lugar aterrador e arrepiante. Assim considerada, a literatura antiutópica tornou-se num género literário em que o escritor exprime o negativo do tempo em que se coloca. Na sua narração, há sempre alguém – uma organização ou o próprio Estado – que tudo controla. As regras ditadas são rígidas e, alegadamente criadas para o bem comum, apenas favorecem uma minoria, segregando a maioria.

O discurso da antiutopia pretende assim exprimir a crise da esperança histórica, proclamando a insensatez da luta revolucionária que visa eliminar o mal do seio da vida em sociedade, considerando que ele não é de todo eliminável; nem o desenvolvimento da ciência, nem

o desenvolvimento da técnica o conseguirão fazer algum dia e, em vez de contribuírem decisivamente para a resolução dos problemas globais e para a criação de um regime social justo, ciência e técnica fomentarão, segundo o discurso da antiutopia, a crescente escravidão do homem e a hostilidade face à cultura.

Em 1923, no seu ensaio “O sentido histórico da teoria de Einstein”, Ortega y Gasset relacionou o antiutopismo com a exacerbação do racionalismo e da mentalidade utópica, considerando ter sido esta mentalidade que, desde Platão, na Grécia Antiga, arrastou a cultura do mundo ocidental para uma apreciação frívola dos fatores elementares da vida. Incapazes de aceitar alegremente o nosso destino, deixamo-nos arrastar por interpretações caprichosas e derrotistas, com que pretendemos suplantar os nossos mais profundos desejos.



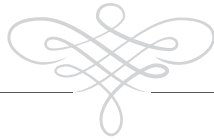
Bibliog.: GASSET, Ortega y, “O sentido histórico da teoria de Einstein”, in GASSET, Ortega y, *Obras Completas*, t. 3, Madrid, Alianza, 1983, pp. 232-242; HOUAISS, Antônio et al. (dirs.), *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2003; HUXLEY, Aldous, *O Macaco e a Essência*, Lisboa, Livros do Brasil, 1965; *Id.*, *O Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1977; JACOBY, Russell, *Imagem Imperfeita: Pensamento Utópico para Uma Época Antiutópica*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007; KROTZ, Esteban, *Utopía*, México, Universidade Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1988; MORUS, Thomas, *De Optimo Rei Publicae Statu, deque Nova Insula Utopia, Libellus vere Aureus, nec Aureus, ne Minus Salutaris Quam Festivus*, Louvain, s.n., 1516; ORWELL, George, *O Triunfo dos Porcos*, Lisboa, Europa-América, 1990; *Id.*, 1984, Lisboa, Antígona, 1991.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA

Antivacínismo

Os discursos que colocam em causa a legitimidade e os efeitos da vacinação adquiriram, no começo do séc. XXI, uma visibilidade assinalável. Um artigo de Andrew Wakefield, publicado em 1998 na revista *The Lancet*, reacenderia um debate, supostamente resolvido, em torno destas questões, estabelecendo uma alegada relação entre o autismo e a vacina tríplice, preventiva do sarampo, da rubéola e da papeira. Conclusões que, motivando inquietações coletivas de sempre e ampliadas pelos *media* um pouco por todo o mundo, estiveram na base de um movimento em prol da liberdade de escolha nestas matérias que foi adquirindo expressão na cultura do seu tempo, e que as acusações de fraude e de manipulação de dados, endereçadas ao autor, não parecem abalar. Mas o que tornou a vacinação um objecto particularmente inquietante? E o que nos ensina a história sobre os fundamentos deste debate?

Uma leitura atenta da literatura médica do séc. XVIII permite constatar que a afirmação histórica dos movimentos de inoculação, primeiro, e de vacinação, depois, não se fez sem dificuldade. E não foram razões de natureza exclusivamente médica que estiveram no cerne da desconfiança de médicos e populações em relação a estas práticas preventivas. Na sua *Ilustração Médica* (1761), Duarte Rebelo de Saldanha ilustra bem esta apreensão perante a inoculação das bexigas, isto é, a introdução da matéria purulenta, extraída de um indivíduo doente, num corpo saudável com intuito profilático. Para este facultativo, a incerteza médica quanto



à eficácia desta prática era reforçada pela sua incompatibilidade com o direito natural e divino, já que estava em causa a sujeição do corpo a “uma doença certa e presente, para evitar um dano incerto, e futuro” (SALDANHA, 1761, I, 356). “Primum non nocere [antes de mais, não fazer mal]” – eis o princípio que sintetiza estas preocupações, e que importava não subverter.

As palavras do autor de *Ilustração Médica* caracterizam bem o quadro mental que tornava a inoculação uma prática ao mesmo tempo desafiadora e inquietante. Talvez por isso se justifique a fraca adesão a este procedimento num período histórico em que a varíola constituía, desde há muito, um mal fortemente arreigado e endémico. Em meados do séc. XVIII, na sua *Balança Intelectual*, o poeta e polemista Francisco de Pina e de Mel teria mesmo oportunidade de proceder a uma breve descrição das terapêuticas mais difundidas para fazer face às bexigas, sem referir a inoculação, talvez por se tratar de um método profilático. Como sublinhava este homem de letras, “uns sangram, outros proíbem a sangria; uns pretendem dar mais agilidade ao sangue, outros a hebetam; há quem promova a transpiração, e há quem a embarace. Já houve médico de grande nome que mandava meter os bexigosos em água fria, outro em azeite”, e por fim rematava: “em tanta confusão de opiniões, quem descobrirá o acerto?” (MELO, 1752, 173-174).

Em finais do séc. XVIII, os poderes públicos não foram indiferentes a estas dúvidas e incertezas. A Junta do Protomedicato e a Intendência-geral da Polícia articularam então esforços para, em primeiro lugar, determinar cabalmente a eficácia da prática de inoculação na prevenção da varíola e, depois, para alargar o procedimento a todo o território na-

cional. De acordo com estes pressupostos, seria criado na déc. de 1790 o Hospital da Inoculação das Bexigas, instituição sediada nas imediações de Arroios, em Lisboa, e financiada pelo erário público, onde concorreriam crianças de todo o país, tendo em vista a inoculação e o acompanhamento da evolução de todo o processo. No caso português, tal espaço hospitalar deverá ter contribuído para que a inoculação se fosse firmando, entre a classe médica, como a estratégia mais eficaz para debelar uma doença responsável pela dizimação das populações e pela deformação crónica dos corpos.

Legitimada pelas autoridades sanitárias, a profilaxia da varíola estender-se-ia um pouco por todo o país, mesmo após a extinção, provavelmente em 1804, do Hospital da Inoculação, onde é aliás de admitir que se tenha realizado a vacinação, substituto daquele método e feita a partir da matéria morbosa do gado vacum. Nas primeiras décadas do séc. XIX, vários médicos e filantropos empreenderam esforços para a difusão da vacinação. Tais esforços filantrópicos, que preparavam caminho para a Instituição Vacínica, fundada em Portugal quase uma década depois, em 1812, não deixaram de encontrar nos poderes locais e nas populações importantes obstáculos que importa assinalar. Era o caso de um médico de Abrantes, um exemplo entre outros que, em abril de 1804, lograva “principiar pelos enjeitados a pôr em prática a inoculação da vacina, como substituto e preservativo das bexigas”, mas cujas diligências eram impedidas pelo “juiz de fora da mesma vila [que] lho não quisera permitir” (ANTT, Intendência-Geral da Polícia, liv. 7, fl. 277v.).

Nas primeiras décadas do séc. XIX, a vacinação é ainda um tópico controverso e as incertezas do passado não se encontram totalmente dissipadas. Razões



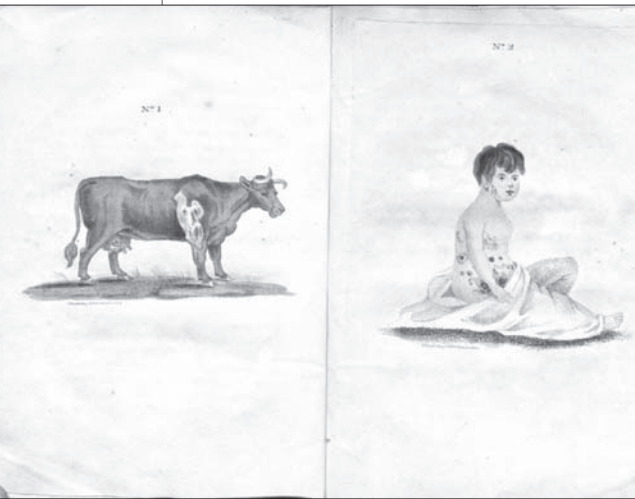
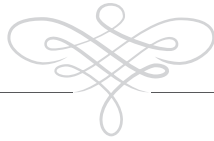
que justificam a proliferação de alguns papéis e opúsculos arguindo os prós e os contras da vacina, que conduziram ao pedido de uma consulta pública ao corpo académico da Faculdade de Medicina da Univ. de Coimbra, à Junta do Protomedicato e aos médicos e cirurgiões mais reputados e da melhor nota (como então se dizia) da cidade de Lisboa, por parte da Intendência-Geral da Polícia. A necessidade de um parecer acreditado que esclarecesse a eficácia da vacina decorria, em primeiro lugar, da proliferação de iniciativas no sentido de difundir a profilaxia da varíola um pouco por todo o país e, em segundo, da intensificação das resistências dos poderes locais e das populações, que obrigavam frequentemente as autoridades policiais a intervir e mediar os conflitos, um aspeto que não se alterará substancialmente com o avanço na centúria de Oitocentos. Oposição reiterada, que aumentava à medida que ia havendo notícia, como sucedeu em Chaves em agosto de 1818, de que “têm morrido de bexigas algumas crianças que tinham sido vacinadas” (*Ibid.*, Intendência-Geral da Polícia, liv. 17, fls. 281v.-282).

Não obstante a sentença favorável de um número cada vez maior de médicos e cirurgiões portugueses, tais circunstâncias sociais impediam o consenso em torno da vacinação e se, nas primeiras décadas de Oitocentos, estamos longe dos argumentos extraídos do direito civil e divino tematizados por Duarte Rebelo de Saldanha no século anterior, a questão da eficácia do método persiste como ponto de discórdia entre partidários e opositores do novo método profilático. Eram aliás estas as razões que levavam Heliodoro Jacinto Carneiro, nas suas *Reflexões e Observações sobre a Prática da Inoculação da Vacina* (1808), a afirmar-se

contra uma ideia, que considera “tão extravagante”, de “livrar a humanidade de uma moléstia [...] por meio de uma matéria morbosa, originada em um animal de uma natureza tão diferente, a vaca” (CARNEIRO, 1808, VIII). Argumentos que acentuavam a desconfiança e resistência das populações em relação a tais procedimentos.

Nas inúmeras descrições médicas publicadas no *Jornal de Coimbra* nas primeiras décadas do séc. XIX, podemos ler alguns lamentos em relação à reticência dos pais de família perante a vacinação que médicos e cirurgiões procuravam introduzir nas aldeias e vilas do reino. Em 1818, Manuel Albano de Moraes e António Manuel Garcia, médico e cirurgião do partido da Câmara de Torre de Moncorvo, asseguravam mesmo que os seus esforços na sensibilização da população local para os efeitos benéficos da vacina eram, a todo o momento, subvertidos por um sem número de “pessoas idiotas com seus impostores e falsos discursos, [...] causa de os habitantes desta vila não gozarem o bem que lhes podia provir deste benéfico remédio” (“Conta de Manuel...”, *Jornal de Coimbra*, 1818, 29).

No mesmo relatório, o médico e o cirurgião de Torre de Moncorvo não deixavam de sublinhar que alguns casos de morte por varíola na sequência de uma vacinação mal conduzida e da má qualidade geral da matéria vacínica haviam mesmo estado na base desta resistência popular, que havia sido reforçada pela circulação, entre o povo, do opúsculo de Heliodoro Jacinto Carneiro que correu “até por pessoas que não sabem ler, mas a quem a vista das 4 estampas horrorizou, e convenceu prontamente; e fez a dita obra a sepultura de um ente tão útil, e tão proveitoso à humanidade!” (*Ibid.*, 29-30) (figs. seguintes).



Estampas em prol do antivacinismo.

Ampliando a crença na ineficácia da vacina e exacerbando a dimensão emotiva do que estava em causa, as estampas veiculadas pelo opúsculo de Heliodoro Jacinto Carneiro ilustravam dois exemplos de úlceras que teriam sobrevivido às crianças vacinadas, estabelecendo umnexo causal entre a morfologia dos tumores morbosos que afetavam os seres humanos e as pústulas e feridas que acometiam o gado bovino e suíno, de acordo com a origem da matéria vací-

nica com que haviam sido inoculados os indivíduos. Neste particular, a cultura visual acentuava a angústia popular perante tais procedimentos clínicos, dando forma e conteúdo tenebrosos aos rumores que circulavam sobre casos de vacinações ineficazes ou mortais, e constituindo um obstáculo assinalável à propagação de tais procedimentos. Perante estas resistências populares, os facultativos foram reclamando a intervenção dos poderes públicos e a promulgação de medidas coativas, única estratégia considerada adequada para debelar este clima de oposição. Num exemplo entre vários, um médico de Espadaneira, em Coimbra, numa exposição endereçada às Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes salientava a urgência de insistir no alargamento da vacinação a todo o território nacional e, para tal, solicitava enquadramento legal que conferisse “aos corregedores das comarcas o poder de compelir os pais [...] com alguma pena contra os remissos” (OLIVEIRA, 1992, 54).

A solução disciplinar surgia como último reduto de um moroso e difícil processo de sensibilização das populações para os benefícios da vacinação. Estratégia tanto mais pertinente quanto os números disponibilizados pela Instituição Vacínica de Lisboa nos permitem constatar que, mesmo na capital do reino, as resistências populares dificultavam a averiguação da real eficácia da vacina. Para meados da déc. de 1830, informa o *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas* de que, em 636 casos de indivíduos vacinados na cidade de Lisboa, haviam resultado 187 casos de vacina legítima e consequente, 83 de vacina nula, 2 casos de vacinação duvidosa, 1 caso falso e, por último, 363 casos cujo desfecho não era possível averiguar por falta de comparência das crianças vacinadas perante

a instituição. Números que, por si só, ilustram as dificuldades na condução de todo o projeto de vacinação. E se, à medida que nos aproximamos de meados do séc. XIX, se intensifica a campanha em prol da vacinação e do seu alargamento por parte da classe médica e cirúrgica (entre os doutores do corpo, os detratores da vacina serão cada vez mais raros), a desconfiança das populações perante tal método permanecerá por mais algumas décadas. Repugnância invencível das populações (como então se dizia) que, segundo relatam os *Anais do Conselho de Saúde Pública*, levou este Conselho a idear propor ao governo um plano de vacinação que cobria todo o território nacional e que previa, não só a vacinação obrigatória e compulsiva de todos os indivíduos, mesmo aqueles que padecessem varíola, mas também a revacinação 10 ou 12 anos após a primeira inoculação. Estas estratégias eram consideradas pelas autoridades sanitárias as mais adequadas para dissipar as incertezas sobre a eficácia de um método que, dadas as dificuldades gerais no acompanhamento da evolução clínica dos vacinados, eram impossíveis de averiguar cabalmente. Dúvidas acentuadas por outras questões médicas, como a do efeito temporário ou perpétuo da vacinação, que permaneciam por estabelecer. No seu conjunto, estes aspetos permitem-nos circunstanciar as dificuldades em impor a vacina às populações. Ainda em meados de Oitocentos, a escolha do povo para o tratamento da varíola podia recair sobre as mezinhas oriundas das medicina popular, como sucedia aliás em Viana do Castelo, onde um médico constatava mesmo que “a maior parte da gente do povo dá sempre o vinho, dizendo que ele faz sair as bexigas” (*Anais do Conselho de Saúde Pública*, 1839, 103-104).

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Intendência-Geral da Polícia, livs. 5, 6, 7, 17, *Livros de Registo de Secretarias – Contas para o Governo*; **impresa:** *Anais do Conselho de Saúde Pública do Reino*, Lisboa, Tipografia de R. D. Costa, 1838-42; CARNEIRO, Heliodoro Jacinto, *Reflexões e Observações sobre a Prática da Inoculação da Vacina, e as Suas Funestas Consequências, Feitas em Inglaterra*, Londres, Impressão de Mr. Cox, filho e Baylis, 1808; CARVALHO, Augusto da Silva, “Pina Manique: ditador sanitário”, *Arquivo de Medicina Legal*, 1939, sep.; “Conta de Manuel Albano de Moraes, e António Manuel Garcia, médico, e cirurgião dos partidos da Camara de Vila da Torre de Moncorvo”, *Jornal de Coimbra*, t. 12, 1818, pp. 29-30; “Conta da vacinação praticada na Instituição Vacínica de Lisboa durante o ano de 1836, pelo Sr. Paulo Patrício do Couto, cirurgião da mesma instituição”, *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas*, t. v, jan., 1.º sem. 1837, pp. 93-96; MELO, Francisco de Pina e de, *Balança Intelectual em que Se Pesava o Merecimento do Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, Oficina de Manuel da Silva, 1752; OLIVEIRA, Luísa Tiago de, *A Saúde Pública no Vintismo. Estudos e Documentos*, Lisboa, Sá da Costa, 1992; SALDANHA, Duarte Rebelo, *Ilustração Médica, Ético-Política, Histórico-Sistemática, Céptico-Eclética, Físico-Analítica, e Teórico-Prática, ou Reflexão Crítica às Considerações Médicas sobre o Método de Conhecer, Curar, e Preservar as Epidemias, ou Febres Malignas, Podres, Pestilenciais, Contagiosas*, 2 vols., Lisboa, Oficina Silvana, 1761.

BRUNO BARREIROS



Antivaticanismo

Enquanto sede dos sumos pontífices, sucessores do apóstolo Pedro, e centro administrativo do catolicismo, o Vaticano sempre foi atração fértil da curiosidade e alimento inesgotável do imaginário tanto religioso como antirreligioso. Com os seus inúmeros segredos e mistérios, a que acrescem, por vezes, casos e escândalos, a atmosfera que envolve os dicastérios romanos nunca primou pela transparência. Da complexa teia de funções e organismos que constituem o Vaticano deve, porém, distinguir-se tanto o ministério papal como o conjunto da Igreja Católica romana. Ainda que frequentemente associadas a tudo o que se passa dentro dos seus muros, nem a instituição papal nem o catolicismo se confundem com a administração da Cidade do Vaticano.

Críticos persistentes de todos os poderes absolutos, os filósofos iluministas, nomeadamente D'Holbach, Diderot, Helvétius e Pierre Claude Charles Daunou, autor do *Essai sur la Puissance Temporelle des Papes et sur l'Abus Qu' Ils Ont Fait de Leur Ministère Spirituel* (1799), fizeram do Vaticano, capital da suprema autoridade católica, apostólica, romana, alvo habitual do combate contra os poderes tirânicos e as teocracias. Com outras motivações mas equivalente repúdio, os políticos regalistas e galicanos mantinham posições de distanciamento e aversão relativamente às pretensões, às iniciativas e aos atos de poder emanados do Vaticano. Também o longo processo de unificação italiana, que pôs fim ao poder temporal dos papas, promoveu um olhar hostil especialmente

severo para com o centro geográfico do papado, onde reinava a burocracia eclesiástica e donde emanaram condenações implacáveis de importantes conquistas da civilização moderna. Ao considerar-se prisioneiro no Vaticano, Pio IX assumiu uma posição que só viria a terminar cerca de 60 anos mais tarde. É interessante notar que o acordo de Latrão, datado de 11 de fevereiro de 1929, que pôs termo à chamada Questão Romana, se deveu ao empenho do fascista Benito Mussolini. A fórmula que ficou consagrada para designar a situação política da Santa Sé a partir desse acordo foi “Città del Vaticano”; cunhou-a Mussolini, quando muitos, no interior da cúria papal, mostravam preferência pela designação de “Roma vaticana” (LECOMTE, 2011, 47). Mas as tréguas do anticlerical Mussolini com a Cidade do Vaticano não duraram mais de três meses. No dia 13 de maio desse mesmo ano, perante o Parlamento, já ele desferia um ataque violentíssimo contra a Igreja e alegava que do poder temporal dos papas apenas tinha deixado a porção de terra necessária para os enterrar de vez. E pouco depois convidava acintosamente o papa a deixar Roma e a regressar a Avinhão.

O antivaticanismo tem sido alimentado por vários casos, logo repercutidos com grande brado pelos inimigos da Igreja, que deixam perplexos e sem conforto os próprios fiéis. Bastará lembrar as manobras táticas desenvolvidas a partir das cúpulas do Vaticano tendo em vista orientar os trabalhos que haviam de conduzir à condenação por Paulo VI das práticas contracetivas, contrariando a tendência que se foi afirmando ao longo de cinco anos de estudo e de debates por teólogos, médicos e casais. No final de julho de 1968, a encíclica *Humanae Vitae* causava a maior decepção no mundo católico junto de quantos com boas razões esperavam



que a contraceção fosse aprovada ou, pelo menos, não hostilizada pelo documento do magistério papal. Foi também amplamente explorado pela opinião pública o estranhíssimo caso da morte inesperada do Papa João Paulo I, anunciada no dia 29 de setembro de 1978, notícia logo acompanhada de toda a espécie de suspeitas de conspiração envolvendo os seus colaboradores mais próximos. A credibilidade do Vaticano sofreu igualmente forte abalo em 1982, quando o Banco Ambrosiano abriu falência, em virtude das ligações perigosas com ele mantidas pelo Istituto per le Opere di Religione (IOR) presidido por Mons. Paulo Marcinkus. As irregularidades do IOR continuaram a levantar suspeitas sobre operações financeiras que conotavam esta instituição com procedimentos próprios de paraísos fiscais. O caso levou, em 2010, a Justiça italiana a investigar o IOR por suspeita de violação das normas do sistema financeiro contra lavagem de dinheiro. O Papa Bento XVI viu-se mesmo obrigado a expulsar o respetivo presidente, Ettore Gotti Tedeschi, membro do Opus Dei, organização que, sob a proteção do Papa João Paulo II, havia alcançado posições relevantes na administração do Vaticano.

As maquinações urdidas nos meios mais próximos de Bento XVI, em que o mordomo Paolo Gabriele traiu a confiança do Papa, fotocopiando documentos secretos e correspondência privada e passando-os à comunicação social, revelaram jogos de interesses, ambição de poder, corrupção, escândalos sexuais e até rumores de próximo atentado contra o Papa. O caso, conhecido como Vatileaks, inundou a opinião pública com revelações repugnantes, que se juntaram aos crimes de pedofilia praticados por eclesiásticos de vários países, amplamente difundidos e comentados pelas trombetas da comunicação social. Doente, notoria-

mente cansado e desejando passar o testemunho a quem se sentisse com energia para enfrentar a situação alarmante que se vivia no Vaticano, Bento XVI decidiu resignar em fevereiro de 2013.

O antivaticanismo traduz uma visão crítica alimentada frequentemente por preconceitos a que o secretismo da instituição romana, as intrigas palacianas e as suspeições conferem enorme vigor. Conta o teólogo Hans Küng que o superior de uma ordem religiosa, no momento em que ambos entravam por uma das portas do Vaticano, lhe confidenciou: “Agora, benzer-nos-emos para que Deus nos proteja das más tentações, enquanto estivermos lá dentro” (BLASCHKE, 2014, 41). Na verdade, se o antivaticanismo exprime sempre uma atitude de desconfiança, desprezo e hostilidade de quem olha de fora o que se passa na Cidade do Vaticano, essa atitude tem sido, vezes sem conta, alimentada por comportamentos antievangélicos e por tenebrosos escândalos praticadas dentro de portas.

Bibliog.: BLASCHKE, Jorge, *Francisco, os Jesuítas e os Pecados da Igreja*, Lisboa, Clube do Autor, 2014; COUTO, Sérgio Pereira, *Os Arquivos Secretos do Vaticano*, Barcarena, Marcador Editora, 2015; DAUNOU, Pierre Claude Charles, *Essai sur la Puissance Temporelle des Papes et sur l’Abus Qu’ils Ont Fait de Leur Ministère Spirituel*, s.l., Éditions Coda, 2007; I MILLENARI, *O Vaticano contra Cristo*, Lisboa, Notícias, 2000; LECOMTE, Bernard, *Les Secrets du Vatican*, Paris, Perrin, 2011; POUPARD, Paul, *O Vaticano Actual*, Lisboa, Livros do Brasil, 1968.

LUÍS MACHADO DE ABREU





Antivegetarianismo

O regime vegetariano, que se abstém da alimentação de carne, peixe e derivados, é tão velho como a humanidade. O homem pré-histórico não era predador, mas presa de outros animais. A necessidade de escapar aos animais fez com que incentivasse a capacidade intelectual e a linguagem. Foi a descoberta do fogo que originou o consumo da carne, mas o crescimento do cérebro humano ocorreu muito antes de esse consumo fazer parte regular da sua dieta alimentar.

Como expressão cultural, o vegetarianismo tem a sua origem na tradição indiana, na qual assume um significado religioso, ligado à noção de pureza ou não contaminação, em oposição ao consumo de carne e seus derivados. Assim se explica que Mahavira, fundador histórico do jainismo, tenha sido um rigoroso vegetariano, bem como Sidarta Gautama,

o Buda, e Asoka, o imperador budista que proibiu o sacrifício de animais.

Mas foi no Egito que, por volta de 3200 a.C., o vegetarianismo, adotado por grupos religiosos, foi associado pela primeira vez a um poder cármico que facilitava a reencarnação.

Com terrenos propícios à produção de cereais e legumes, a China e o Japão antigos (séc. III a.C.) cedo seguiram o regime vegetariano, sendo as propriedades medicinais das ervas e o aproveitamento dos produtos agrícolas para o fabrico de roupas e utensílios ensinados por Fu Xi, o primeiro profeta-rei chinês. Lao Tzu (c. 500 a.C.), autor do *Tao Te Ching* e fundador histórico da religião mais antiga da China, também foi vegetariano, prática que os monges, seus discípulos, ainda seguem.

Fundado no valor do trigo, da vinha e da oliveira, o regime alimentar da Grécia e da Roma antigas contrastava com o consumo de carne, imagem de luxo, festa e privilégio social. Hesíodo, no poema *Trabalhos e Dias* (vv. 116-119), relaciona a idade de ouro com o vegetarianismo. O filósofo Pitágoras (c. 570-490 a.C.) também

Cenas de atividades agrícolas no Egito.





advogava tal regime com base na crença na metempsicose ou reencarnação. Platão identificou (cf. *República e Leis*) a carne com a luxúria, enquanto Aristóteles, reconhecendo nos animais apenas o valor do instinto, sustentou que eles deviam ser dominados (cf. *As Partes dos Animais*). Ovídio (cf. *Metamorfoses*) põe na boca de Pitágoras a condenação da alimentação carnívora, como fizeram os ciclopes. Porfírio (c. 232-c. 304), filósofo neoplatônico e discípulo de Plotino, escreveu uma *Vida de Pitágoras* e um tratado a favor do vegetarianismo, com o título *Da Abstinência do Alimento Animal*.

Na Idade Média, a carne era privilégio da classe senhorial, considerando a Igreja que a abstinência do seu consumo era um meio de evitar as tentações sensuais.

Grande parte dos humanistas do Renascimento, redescobrimo o pitagorismo, condenava a crueldade para com os animais e incentivava o vegetarianismo, o mesmo sucedendo, no séc. XVIII, com o Iluminismo, ao invés de Descartes, que considerava os animais meros autómatos, não vendo, por isso, qualquer problema no consumo de carne. Apesar de considerar que há uma finalidade imanente aos vivos, Immanuel Kant, em *Lições de Ética*, chamava a atenção para a inconsciência dos animais, sendo eles meros meios ao serviço do homem.

A partir do séc. XIX, surgem as associações de vegetarianismo, como a Vegetarian Society, fundada na Inglaterra em 1847, a qual reivindicou ter criado a própria palavra “vegetarian” (“vegetariano”), do latim “vegetus”, que significa “vivo”. A União Vegetariana Internacional foi fundada em Dresden, Alemanha, em 1908, enquanto no Porto foi constituída a Sociedade Vegetariana de Portugal em 1911.

O antivegetarianismo não constitui propriamente uma corrente de pensamento

expressamente assumida por tal ou tal autor e, não obstante, tem uma força assinalável na vida cultural contemporânea. Tal deve-se a que a atitude antivegetariana corresponde ao senso comum e à mais comum ortodoxia médica. Seguidamente, vamos elencar alguns dos argumentos mais relevantes dos antivegetarianos.

Os antivegetarianos são defensores do regime omnívoro, sustentando diversos argumentos contra a insuficiência dos cereais e legumes no regime alimentar humano, quer em proteínas, quer em diversas vitaminas.

A demitização do valor da soja, designadamente a geneticamente modificada, é um dos principais cavalos de batalha nessa argumentação. Com efeito, tais defensores relevam a deficiência da soja, seja em aminoácidos sulfurosos, como a metionina e a cistina, seja em cálcio e vitamina D, necessários para a saúde dos ossos. Por outro lado, afirmam que a vitamina B12 (cobalina), que previne problemas cardíacos e é essencial para a manutenção do sistema nervoso e o metabolismo celular, não pode ser assimilada da soja pelo corpo humano; pelo contrário, essa ingestão causa maior necessidade desse composto vitamínico. A negação do valor da soja como preventivo contra as doenças cancerígenas e a osteoporose é outra faceta dessa argumentação; assim, defendem que as isoflavonas são agentes que rompem o equilíbrio do sistema endócrino e podem estimular o crescimento das células cancerígenas. O elevado teor de estrogénio na soja pode causar também o crescimento de tumores e o seu *deficit* no funcionamento da tiroide pode originar deficiência na menopausa. Reconhecem nela a possibilidade de reduzir o colesterol, mas negam a relação entre as doenças cardíacas e o aumento do colesterol. Identificam a infertilidade nos animais com o consumo da soja e o crescimento



de cabelos em homens de meia-idade com a redução da testosterona. Relacionam também o consumo de tofu com a doença de Alzheimer. Por último, denunciam que a difusão da produção e comercialização da soja toma o lugar dos produtos tradicionais, originando lucros para as multinacionais.

Em suma, os antivegetarianos defendem que o cálcio exige o consumo de leite e seus derivados e que o ferro é mais dificilmente absorvido das plantas do que dos animais. A dificuldade de absorção da vitamina B12 diretamente dos vegetais é contraposta à da carne bovina, que detém o valor mais elevado deste composto vitamínico, cuja ausência ou deficiência causam anemia. Além disto, os produtos de origem animal apresentam todas as vitaminas lipossolúveis, como a A, D, E e K, e as hidrossolúveis do complexo B. Deste modo, sustentam que a carne só é nociva quando ingerida abusivamente ou quando está contaminada com substâncias estranhas.



Bibliog.: BERRY, Rynn, *Famous Vegetarians*, New York, Pythagorean Publishers, 2003; HART, Donna L., e SUSSMAN, Robert W., *Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution*, New York, Westview Press, 2008; KANT, Emmanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, INCM, 1992; *Id.*, *Leçons d'Éthique*, Paris, Livre de Poche, 1997; PHELPS, Norm, *The Longest Struggle: Animal Advocacy from Pythagoras to PETA*, New York, Lantern Books, 2007; SPENCER, C., *Vegetarianism: A History*, New York, Four Walls Eight Windows, 2002; WALTERS, Kerry S., e PORTMESS, Lisa (orgs.), *Religious Vegetarianism: from Hesiod to the Dalai Lama*, New York, State University of New York Press, 2001; WILLIAMS, Howard, *The Ethics of Diet*, Illinois, University of Illinois Press, 2003.

ANTÓNIO MONIZ

Antiveirismo

O Padre António Vieira (1608-1697) é hoje, com significativo consenso, uma das figuras maiores da história literária, política e religiosa de Portugal e do Brasil. Nos últimos 50 anos, o Jesuíta tem sido reconhecido internacionalmente como escritor, pensador e homem de ação, sobretudo em alguns meios de saber universitários dedicados ao estudo da língua e da cultura portuguesas, com destaque para a Alemanha, a Espanha, os Estados Unidos da América, a França, a Holanda, a Itália e o México.

De entre os admiradores de Vieira, salientam-se, a título ilustrativo, Camilo Castelo Branco, Oliveira Martins, Fernando Pessoa e José Saramago. Oliveira Martins, no séc. XIX, refere-se a Vieira como um “homem superior que está à frente do moderno Portugal, como o guia, o mestre, o fundador; multiforme na capacidade, omnímodo na ação missionária e diplomática, financeira e estadista e, por isso, filósofo, moralista e literato” (CRISTÓVÃO, 1972, 75). Saramago, no séc. XX, deixou evidente a sua admiração ao cantar este Jesuíta como um artista da língua portuguesa e ao ter até gizado um plano de escrever um romance sobre este pregador, cujos sermões mantinha na sua mesa de cabeceira para leitura regular.

No entanto, também surgem em torno de António Vieira poderosos e ativos críticos. O estilo e o impacto da sua pregação, bem como as suas ideias e o seu modelo de ação, são exaltados por muitos, que o apreciam com quase devoção, mas condenados acerrimamente por outros, que se empenham em combatê-lo, sobretudo



pelo carácter fogoso e frontalmente reprobatório com que denuncia as injustiças e o que considera necessário reformar social e politicamente.

Com efeito, Vieira gera uma verdadeira corrente de hostilidade e de oposição. Um verdadeiro antivieirismo, manifestado, desde logo, na tentativa de limitar a sua ação e na recusa do seu pensamento sobre o presente e o futuro de Portugal na relação com a sua teologia da história de matriz cristã. Assim, na segunda metade do séc. XVII, além do antivieirismo físico, Vieira é confrontado com um antivieirismo político e, posteriormente, teológico-religioso e literário. Este antivieirismo deve entender-se em articulação com a “lenda negra” jesuítica, ou seja, com as formulações que, no contexto de um discurso anticlerical e laico, visam particularmente a Companhia de Jesus, com tal distorção ideológica que tendem a incorporar elementos da morfologia do discurso do complô, caracterizado, essencialmente, pela transformação de factos em mitos. Daí que em Portugal, pelo menos até ao final da Primeira República, as críticas aos Jesuítas sejam, geralmente, pouco explícitas, desenvolvidas e fundamentadas, reduzindo-se a simples alusões.

No respeitante à relação entre o antivieirismo e a “lenda negra” antijesuítica, importa referir três situações distintas: a) a dos promotores do complô, que integram a condenação de Vieira nesse contexto; b) a dos promotores do mito antijesuítico, que apenas o mencionam, o ignoram ou, surpreendentemente, o elogiam; c) a dos promotores de um julgamento estético antibarroco, nem sempre associado ao antijesuitismo.

A depreciação da Companhia de Jesus compreende-se no quadro do sistema filosófico e socio-histórico do Iluminismo, e da consequente ênfase da dimen-

são racional do ser humano, a partir do qual a leitura da história passa a ser condicionada e, inclusivamente, instrumentalizada pelo ideário dos mentores da dita era da razão, opondo-se, claramente, à leitura, igualmente dogmática, da história sagrada. Assim, à dialética bem/mal e divino/diabólico desta contrapõe-se a dialética iluminista racionalidade/irracionalidade, progresso/decadência, clareza/obscuridade, que marca significativamente a hermenêutica do passado, dividindo-o radicalmente, ao nível da interpretação, entre os fautores individuais

Padre António Vieira (1608-1697).



VERA EFFIGIES CELBERRIMI,
P. ANTONII VIEYRA
è Societ. Jesu, Lusitanicorum Regum Concionatoris, et Concionatorum Principis
quem dedit Lusitania mundo Olyssipo Lusitania, Societati Brasilia Obijt Bahia
Prope nonagenarius Die 18 July Ann. 1697. Quiescit in regio Collegij Bahy-
ensis templo, ubi sepultus frequentissimo urbis concursu, aeterno orbis desiderio
AmoldoVanWierichout Sculp. Rom. Sig. perm.



e coletivos da luz ou das trevas, do progresso ou da decadência.

No âmbito da análise dualista de feição iluminista, os discípulos de S.¹⁰ Inácio surgem do lado tenebroso da história enquanto os mais importantes protagonistas da decadência. A sua ideologia, a sua atividade religiosa e sociocultural e o seu *modus vivendi e faciendi* são definidos e inscritos no quadro de um movimento endógeno declinacionista por eles inaugurado, o jesuitismo. Sob essa designação, atribui-se-lhes uma configuração tipológica de índole sectarista, autocrática, ultramontanista e, portanto, entendida como antinacional. Além disso, considera-se que os seus objetivos são velados, teatralmente disfarçados e adaptados às circunstâncias sociopolíticas, em vista de uma demanda maquiavélica por um poder de influência sobre os centros decisórios políticos e culturais, para chegar ao domínio, cada vez mais universal, de subversão das consciências.

É neste enquadramento que se constitui o chamado mito jesuítico, cuja gênese pode atribuir-se ao marquês de Pombal e aos seus seguidores, os quais, inspirados na revolução iluminista, mais especificamente na linha do despotismo esclarecido de inspiração josefista austríaca, e aproveitando a polémica antijesuítica em torno da questão jansenista, elegem a Societas Iesu e a sua ascendência cultural e política em Portugal como bode expiatório, emblema de um passado decadente que se pretende corrigir, para se afirmar, consequentemente, uma nova ideologia de poder, regalista e nacionalizadora. Para isso, era indispensável eliminar as forças ultramontanas que possam resistir, de algum modo, à ascensão de um Estado centralizante, despótico e todo-poderoso).

Importa abrir um parêntesis para realçar o carácter paradoxal desta leitura, pelo facto de estar eivada de uma flagran-

te irracionalidade e, mais ainda, de características mitológicas. A feição mitológica é facilmente entendível no quadro da necessidade de recorrer ao poderoso instrumento da mitogenia para afirmar uma nova mundividência. Daí o pombalismo representar simbolicamente o jesuitismo como o grande obstáculo, o negativo por excelência, elevando-o ao estatuto de fantasma do decadentismo, que se deve exorcizar e aniquilar.

Ora, António Vieira, como um dos maiores, senão o maior vulto da Companhia de Jesus em Portugal, não pode ficar imune a esta figuração mítica depreciadora. Ao invés, a sua fama fá-lo um dos principais alvos da literatura pombalina. Como assinala José van den Besselaar: “Os inimigos que Pombal visava eliminar efectivamente [...] eram [...] os jesuítas. Entre eles se achava [...] o Padre António Vieira [...]. O Marquês tinha-lhe um ódio implacável, considerando-o como a epítome da perfídia jesuítica, que urgia espalhar por todos os ventos [...]. Com o fim de o desmascarar, o ministro mandou copiar vários escritos do famoso pregador: autênticos e apócrifos, proféticos e políticos, bem como as polémicas e sátiras dirigidas contra ele” (BESSELAAR, 1987, 157). Textos publicados nos sete volumes de *Maquinações de António Vieira Jesuíta*, uma coletânea documental complementar da *Dedução Cronológica* que, tomando António Vieira por arquétipo do Jesuíta, procura comprovar os defeitos, os excessos e os abusos da ordem da qual é membro.

Na *Dedução Cronológica e Analítica*, obra progenitora da “lenda negra” dos Jesuítas em Portugal, reconhece-se a atividade e a influência de Vieira, bem como a sua importância na história nacional. Contudo, a sua ação e obra são apresentadas como malélicas e desprestigiadas para o país. O Padre António Vieira é apresentado



como genial, mas tumultuoso, gerador de desordem. Além disso, é interpretado como uma personagem teatral, posta na cena política do seu tempo pela Companhia de Jesus, com vista à prossecução dos seus interesses secretos, ou seja, à concretização do desejo de chegar a um poder de carácter transnacional e, portanto, enfraquecedor da soberania real. Neste sentido, Vieira é qualificado como um maquinador, um inventor de intrigas e de enganos para servir os intentos da ordem e, por conseguinte, arruinar o reino.

Do mesmo modo, J. de Seabra da Silva caracteriza a produção literária vieiriana de cariz utópico como “delirante”, atribuindo a António Vieira a autoria das “obscuras” trovas do Bandarra (SILVA, 1767, 204, 207). A condenação de Seabra da Silva incide, igualmente, sobre a parenética, onde acusa o pregador de, ao invés de criar uma obra dignificante das letras vernáculas, contribuir para a decadência da homilética em Portugal, por se afastar da ortodoxia de estilo dominicano e clássico e inaugurar um novo estilo sermonológico, definido pelo excesso de recursos linguísticos e literários, bem como pela valorização da forma em detrimento do conteúdo; e por subverter a exegese bíblica, porque tem como propósito último iludir os seus contemporâneos para servir os seus intentos de domínio e engano, de modo a expandir a sua fama e a da Companhia de Jesus. Neste ponto, releva referir que J. Seabra da Silva desenvolve a matriz de análise neoclássica e antibarroca já estabelecida por Luís António Verney. Em 1747, na “Carta quinta sobre a retórica” do *Verdadeiro Método de Estudar*, quando se dedica à parenética, Verney critica de forma cerrada António Vieira, acentuando a fragilidade das provas da sua argumentação e considerando os seus sermões como “um mero jogo de palavras” (VERNEY, 1991, 60).

Voltando à campanha pombalina anti-jesuítica, é de salientar o *Último Regimento da Inquisição*, elaborado por ordem e com a supervisão do marquês de Pombal. No livro III, título XI, sobre os “Feiticeiros, sortilégos, adivinhadores, astrólogos e judiciários maléficos”, o Padre António Vieira ilustra a manifestação histórica do diabólico e do mal, sendo caracterizado como um homem de ambição mórbida e sem escrúpulos; um manipulador dos homens do seu tempo, pela exploração da ignorância e do fanatismo; herético e judaizante; com obras proféticas eivadas de ideias perigosas para a ortodoxia católica e para a ordem social; com uma atividade política responsável pelo fracasso dos negócios do reino. Mais: Vieira é comparado a feiticeiros e a outras entidades esotéricas, nomeadamente por recorrer a meios e a artes pagãs e mágicas para fazer triunfar o seu nome e para aumentar a sua influência sociocultural e política, levando à desgraça do país.

Inspiram-se nesta linha de pensamento pombalino as primeiras obras nas quais se formula uma leitura da história portuguesa de índole liberal. Aliás, um dos elementos comuns e mais frequentes nos historiadores liberais é, precisamente, o antijesuitismo e, geralmente, a adesão ao discurso do complô.

Neste contexto, José Liberato Freire de Carvalho, no *Ensaio Histórico-Político*, de 1830, subscreve a ideia da responsabilidade jesuítica pelo naufrágio nacional de Alcácer Quibir e formula o essencial da tese explicativa da decadência nacional (retomada, ao longo do século, por grande parte dos intelectuais liberais), atribuindo-a a uma “liga ímpia” entre “o poder absoluto e o poder *jesuítico-inquisitorial*”, responsável por desferir “os últimos golpes em a nossa liberdade, e por fim até em a nossa própria independência” (CARVALHO, 1830, 37). De modo



semelhante, ainda que com muito menos ardor polémico, Coelho da Rocha, em 1841, acusa a Companhia de Jesus de dominar os negócios públicos através de teríveis maquinações, insistindo na relação entre a Companhia de Jesus e a tenebrosa Inquisição.

Coelho da Rocha é um dos autores mais elogiados por Alexandre Herculano. Daí que na sua obra, mais especificamente na *História das Origens e do Estabelecimento da Inquisição em Portugal* e em vários opúsculos, Herculano ataca a Companhia de Jesus em Portugal, apontando-a como a principal causa, juntamente com a Inquisição, da decadência portuguesa, e como principal obstáculo à regeneração da pátria. Neste ponto, a carta *A Supressão das Conferências do Casino*, publicada em 1873, é o seu texto mais significativo, no qual explica o desvio cismático da Igreja Romana e da Igreja Católica em Portugal através da tese do complô jesuítico. No entanto, Alexandre Herculano é um dos primeiros a perceber António Vieira como uma das figuras portuguesas que mais sofre o desgaste da publicidade antijesuítica do panfletismo ideológico pombalino, recordando-o como uma das vítimas “desse sistema de Baixo-Império, o despotismo esclarecido absolutista” (HERCULANO, 1983, II, 191). Talvez este reconhecimento possa explicar-se pela natural identificação de Alexandre Herculano com um génio das letras perseguido, o que o leva a ignorar a sua qualidade de jesuíta e a valorizar, ao invés, a sua grandeza literária. Em todo o caso, o autor de *Eurico, o Presbítero* exemplifica a dificuldade crescente de lidar, a partir da matriz pombalina, com o valor literário de António Vieira no contexto linear e maniqueísta duma tese de complô. Por isso, opta por alternar entre os ataques jesuíticos e os elogios (implicitamente desculpabilizantes) a Vieira.

Almeida Garrett, contemporâneo de Alexandre Herculano, trata a questão de António Vieira de maneira diferente, essencialmente literária. Ao contrário dos críticos já mencionados, Garrett refere-se à figura do pregador sem aludir, pelo menos explicitamente, ao jesuitismo, reconhecendo, contrariamente, a sua inteligência e o seu mérito linguístico – mas para melhor criticar o seu dito gongorismo. Assim, no capítulo v de *Bosquejo da História da Poesia e da Língua Portuguesa*, introduz a Quarta Época (período entre a segunda metade do séc. XVII e meados do séc. XVIII), à qual, seguindo a tipologia clássica das Idades, confere os atributos negativos da Idade do Ferro, responsabilizando-a pela aniquilação da literatura e da língua portuguesas. E destaca o contributo de Vieira para essa degradação.

Passando da geração de Alexandre Herculano à chamada geração de 70, destaca-se o intelectual português Antero de Quental, mais concretamente a sua análise das “Causas da decadência dos povos peninsulares”. Neste escrito, Antero aponta a decadência moral como a causa máxima do declínio, identificando-a com o catolicismo tridentino, de formulação e obediência jesuítica. Segundo ele, o jesuitismo cria os “sofismas mais deploráveis a que jamais desceu a consciência religiosa” (QUENTAL, 1926, 121). Quanto ao papel de Vieira, há no texto uma referência explícita e uma implícita. A primeira, ao atribuir-lhe erroneamente (erro, aliás, bastante frequente na época) a autoria da *Arte de Furtar* e ao apontar a sua escrita como exemplo literário da forma como “O espírito peninsular descera de grau em de grau até ao último termo da depravação” (*Id., Ibid.*, 107). Implicitamente, Vieira é abrangido pela rejeição radical dos sermonários da época, pois, apesar de Antero não evocar o nome do pregador, também não o exclui. Concluindo:

o poeta português é essencialmente determinado pela tese do complô, vendo António Vieira a essa luz.

Na mesma senda, Oliveira Martins aponta o jesuitismo como um dos elementos de uma tríade causal do atraso dos povos peninsulares. Uma maneira de estar e de educar os homens antinómica da autonomia e da liberdade, da livre iniciativa e da criatividade. Na verdade, a lei da obediência cadavérica e a direção dos espíritos são, para Oliveira Martins, em consonância com Antero e com Herculano, a pedra de toque da crítica do *modus procedendi* dos Jesuítas. É neste quadro mental e cultural que Oliveira Martins integra António Vieira, atribuindo ao meio, no sentido do termo alemão *Weltanschauung*, a culpa da não otimização do seu valor. A associação de Vieira ao jesuitismo faz-se no capítulo III da *História de Portugal*, intitulado “Portugal restaurado”, no qual Vieira é descrito como detentor de um grande poder de influência política, capaz, inclusivamente, de manipular D. João IV, levando-o a conceder-lhe salvo-conduto para a concretização dos interesses jesuítas que representa; e, além disso, como uma personagem obsessiva, disposta a abandonar a sua pátria para servir a realização da sua etérea e delirante utopia. Todavia, Vieira não deixa de ser considerado “genial” (MARTINS, 1972, 410). No que respeita concretamente à obra vieiriana, Oliveira Martins caracteriza-a depreciativamente, sublinhando o seu estilo obeso e teatral.

Ainda no panorama da geração de 70, convém referir o facto de Eça de Queirós adotar o tom antijesuítico que temos vindo a identificar (QUEIRÓS, 1905, 26-27), apesar de não se referir ao Padre António Vieira nesses termos. Toma como modelo a tese do complô, mas reprova a contra-dição daqueles que, assumindo-se como



Alexandre Herculano (1810-1877).

liberais, tolerantes e seguidores do livre-pensamento, violam esses princípios.

Teófilo Braga surge como exemplo paradigmático desta contradição entre a profissão do livre-pensamento e a concessão de liberdade religiosa, o que se deve, essencialmente, ao seu cada vez mais marcado posicionamento positivista e à posição de destaque ocupada na formulação ideológico-política do republicanismo português. Efetivamente, a tendência fortemente anticlerical do sistema ideológico republicano, que Teófilo partilha e difunde, permite-nos compreender a sua admiração incondicional pelo marquês de Pombal e, conseqüentemente, a sua opinião de Vieira, sobretudo da sua ação e pensamento políticos, fundamentada nas teses pombalinas. É assim que descreve muito parcialmente a carreira secular de Vieira, como conselheiro real e como diplomata, destacando a sua filiação à Companhia de Jesus e a sua ação em



nome dos interesses da ordem. Na verdade, à semelhança de Pombal, Teófilo tem a preocupação constante de mostrar, por um lado, que a ação do Padre António Vieira, assim como a de todos os Jesuítas, visa a realização de um plano secreto (transnacional e ultramontano) oposto aos interesses nacionais; por outro, que a Companhia de Jesus se rege por uma lógica maquiavélica, segundo a qual os seus objetivos justificam o uso de todos os meios, nomeadamente a manipulação, sendo Vieira um exemplo do recurso a esta estratégia (BRAGA, 1916, 629-634).

Neste âmbito, refiram-se agora os doutrinadores e propagandistas do anticlericalismo de finais do séc. XIX e inícios do século seguinte, pelo seu alinhamento com a ortodoxia antijesuítica pombalina. Além de autores mais esclarecidos e mais fundamentados em termos ideológicos, como o positivista Miguel Bombarda, destacam-se alguns publicistas antijesuíticos mais empíricos, e hoje desconhecidos ou pouco conhecidos, como José Caldas e Manuel B. Graíinha.

José Caldas, contrariamente a Eça de Queirós, ilustra claramente o paradoxo dos autointitulados livres-pensadores ao chamar a atenção para o facto de fazerem da essência desse livre-pensamento o assumir de posições extremamente autoritárias e repressivas no campo religioso, considerando, comparativamente, “D. José mais liberal que D. Carlos I” (CALDAS, 1901, 4). No respeitante ao discurso do complô jesuítico, constrói-o associando os elementos fundamentais do ataque pombalino a elementos do organicismo positivista, representando o Jesuíta como um vírus. E refere-se particularmente a António Vieira como um agente do complô.

Manuel B. Graíinha, fiel inimigo da Companhia de Jesus (característica que faz anunciar no epitáfio do mármore fú-

nebre do seu túmulo), exemplifica claramente a centralidade da questão educativa nos ataques jesuíticos, sobretudo por julgar que “OS JESUÍTAS NÃO SÃO SÁBIOS” (GRAÍNHA, 1891, 145). Assim, apesar de reconhecer algumas exceções a esta regra, como António Vieira (marginalizado e hostilizado pela ordem à qual pertence), defende a proibição do exercício do ensino pelas congregações religiosas ou, mais ainda, a sua expulsão.

Miguel Bombarda é quem, de entre os três nomes referidos, reveste as suas acusações jesuíticas de um invólucro mais estritamente positivista, o que se reflete na defesa da importância de denunciar a violação à sacrossanta lei dos três estádios praticada pela educação jesuítica, da qual resultam “cabeças fora do seu tempo [...] cabeças híbridas que, encharcadas na ciência prática, que utilizam e gozam, não concebem sequer o espírito profundo que a enlaça” (BOMBARDA, 1900, 33). Bombarda esclarece, logo de seguida, que esse é o espírito positivista, afirmando que, se a religião, na Idade Positiva sua contemporânea, é uma fraude, “ninguém praticou a falsificação com mais entusiasmo e menos escrúpulo do que os jesuítas” (*Id., Ibid.*, 35). Neste contexto, recupera as acusações pombalinas relativamente à figura de Vieira, defendendo a utilidade de recolher as “pias fraudes”: “a *Arte de Furtar* precisa de ser irmanada com a *arte de falsificar* e António Vieira que tanto sabia de casa, devia ter-nos prestado esse serviço que tão fácil lhe era” (*Id., Ibid.*, 39). Finalmente, propõe duas soluções para resolver o problema jesuítico: “para os jesuítas sinceros, o manicómio, porque sofriam de loucura religiosa em elevado grau; para os não sinceros o exílio numa ilha onde se juntariam a todos os criminosos comuns, assim impedidos de contaminar com a doença hereditária do crime gentes de bem” (*Id., Ibid.*, 188).



Nesta senda, Lino da Assunção sobressai como uma das vozes mais críticas e ferozes em relação à presença da Companhia de Jesus em Portugal, especialmente na sua *História Geral dos Jesuítas*, escrita a partir da teoria do complô, com uma formulação cientista e organicista. É assim que Assunção define alegoricamente os Jesuítas, apresentando-os como uma espécie de vírus endógeno com características epidémicas impossíveis de combater, devido à sua natureza remanescente. Leia-se o excerto em causa: “Como as epidemias, cujos micróbios não são absolutamente extintos, e que, deixados em meio apropriado, se desenvolvem, crescem e de novo infetam, assim acontece com os jesuítas, cujo fermento amaldiçoado fica escondido até ao momento, que eles julgam propício para nova invasão” (ASSUNÇÃO, 1901, 606). Os Jesuítas são apelidados de fingidos, desleais, manipuladores, ambiciosos, promovedores da decadência... E António Vieira, apesar das suas qualidades pessoais, é um agente ao serviço dos interesses da Companhia, totalmente opostos aos da nação. Lino da Assunção é talvez quem melhor exprime uma dificuldade comum a vários intelectuais antijesuíticos: a dificuldade de lidar, no âmbito de uma crítica extremadamente nacionalista, com o ultramontanismo e os seus agentes jesuítas, por um lado, e, por outro, com uma glória literária nacional: “Portugal não é tão rico de glórias literárias que possa repelir esta, embora envolta na roupeta de jesuíta. Diremos mais: se tal homem não tivesse envergado tal sotaina, seria um dos maiores do seu tempo” (*Id., Ibid.*, 480).

A crítica antijesuítica de pendor cientificista continua com Leonardo Coimbra. Este republicano afirmou, num comício realizado em 1909, na Pç. 24 de Agosto, no Porto, que a Companhia de

Jesus faz um “uso sistemático, diabolicamente habilidoso” da influência política e religiosa, daí derivando o nome jesuitismo. E acrescenta: “Em biologia o mesmo fenómeno tem o nome científico de mimetismo” (COIMBRA, 1994, 27). Do mesmo modo, explica o predomínio dos Jesuítas em Portugal em função de determinados interesses políticos e como uma espécie de enfermidade hereditária realçada pela educação, dominada por uma conspiração de abrangência universal: “Em toda a parte entrou o jesuíta. Ele está nas escolas, desde a instrução primária até aos cursos superiores, o ensino dogmaticamente estúpido e inchado, oco como a cabeça de um deputado da maioria, verbalista e canhestro” (*Id., Ibid.*).

Ainda relativamente ao antijesuitismo republicano, mas agora numa formulação mais cultural que cientificista, importa destacar Sampaio Bruno e Simões Dias. Aquele, na obra *O Encoberto*, apesar de considerar o jesuitismo, à semelhança de Antero de Quental e de Oliveira Martins, como um dos fatores determinantes do decadentismo das nações católicas peninsulares, apelida Vieira, a propósito da pretensa autoria de *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição com os Seus Presos*, de “nosso insigne Pe. António Vieira” (BRUNO, 1983, 45). Não obstante, mais à frente, no capítulo “O restaurado”, qualifica de loucas as deduções do pregador acerca das prosas de Bandarra e da sua prurida aplicação à realidade histórica sua contemporânea.

Já Simões Dias, na sua *História da Literatura*, apresenta Vieira relacionando-o comparativamente com o declínio cultural do séc. xvii, caracterizado pelo artificialismo do excesso, da desmesura e da teatralidade do barroco. A literatura, tal como a história política e económica, é definida como banal e decadente,



e a oratória sagrada como a expressão mais fiel da mentalidade decadente do seiscentismo. Assim, não obstante reconhecer as capacidades de Vieira e a sua preparação intelectual, desconsidera significativamente a obra vieiriana, por a avaliar como expressão do contexto e do ambiente cultural. A riqueza estilística e pictórica de Vieira, bem como a genialidade do jogo de conceitos e de imagens são reduzidas à condição de verbosidade; e a arte de *adaequatio* da literatura parenética à realidade sociopolítica, bem como a crítica sagaz à contemporaneidade, são entendidas negativamente como politiquismo.

À medida que se avança no tempo, a influência destas formulações de carácter essencialmente cultural torna-se mais forte e, conseqüentemente, modera-se substancialmente o seu carácter antijesuítico. É o caso de António Sérgio e de Hernâni Cidade. António Sérgio, distante, em termos políticos, dos últimos autores mencionados, aproxima-se da análise negativa do período histórico vieiriano, concordando com a ideia da má influência do meio no pregador. Efetivamente, no ensaio significativamente intitulado “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”, dedicado à reflexão sobre o seiscentismo e sobre a personalidade e a obra do Padre António Vieira, António Sérgio perspetiva a história de Portugal na ótica do binómio progresso/decadência (visão herdada dos raros racionalistas portugueses anteriores ao séc. XIX; note-se, *e.g.*, que a expressão “reino cadaveroso” é retirada do texto *Dificuldades Que Tem Um Reino Velho em Emendar-se*, de Ribeiro Sanches, um intelectual para quem Portugal surge como um império da decadência): o séc. XVI representa o progresso, enquanto o séc. XVII representa a decadência. Considerando esta posição,

a avaliação de António Vieira não é tão negativa como se esperaria, mas em relação às suas obras, lidas à luz da degradação intelectual do séc. XVII, afirma o seguinte (muito na linha verneyana): “limita-se o espírito do homem que escreve aos afãs mesquinhos dos artifícios do estilo [...]. Perde-se a intensidade do interesse humano; não há profundidade de emoção ou ideia; cai-se no bonito e no ornamental. [...] O homem é de génio: a obra, não” (SÉRGIO, 1972, 50).

O juízo de Hernâni Cidade no concernente à vida e obra de Vieira é muito semelhante ao de António Sérgio (até na invocação de Verney). Na sua biografia do *Padre António Vieira*, escreve que o facto de o pregador não chegar à altura dos mais abalizados criadores do pensamento europeu de Seiscentos se deve à “escola” onde é formado: a corrente cultural do seu século e a escola jesuítica (CIDADE, 1940, 181).

Traçada esta linha diacrónica do antivieirismo, importa fazer algumas considerações finais. Se é evidente que a avaliação negativa do Padre António Vieira é determinada, sobremaneira, pela avaliação negativa – de cariz pombalista e anticlerical – da Companhia de Jesus, isso não significa uma estrita fidelidade a essas matrizes nem uma completa homogeneidade. No entanto, é possível encontrar, nos vários intelectuais analisados, suficientes elementos comuns para chegar a uma síntese que considere a diversidade.

Quanto aos que se inscrevem, de facto, na teoria do complô jesuítico, será adequado elaborar uma breve tipologia, com base na de R. Girardet., cujos traços característicos serão: a ideia de uma pirâmide estritamente hierarquizada, devotada a uma obediência cega e esterilizante; a força de uma organização paralela e secreta, omnipresente, mas



ameaçadoramente invisível (ou melhor, escondida atrás de uma fachada aparentemente inocente), visando alcançar um poder total e global, recorrendo, para isso, a todos os meios.

Esta semelhança com a tipologia definida por R. Girardet resultará, em grande medida, da influência dos escritores franceses em Portugal, especialmente de Michelet, Quinet e Eugène Sue. Mas há uma diferença relativamente ao discurso francês do complô, nomeadamente na tentativa de usar as formulações antijesuíticas para explicar (no contexto de uma mentalidade histórica acentuadamente moralizante e judicativa, de atribuição de culpas) a decadência nacional, esse grande *topos* da cultura portuguesa do séc. XIX e da primeira metade da centúria seguinte, geralmente associado, numa tríade causal, ao absolutismo e à Inquisição. Neste sentido, a ação da Companhia de Jesus é concebida em termos fantasmáticos, resultando, como referimos no início, de uma passagem do real para a fantasia.

Não sendo possível ignorar esta distorção de natureza mítica, também não pode ignorar-se o fundo real das acusações antijesuíticas, por revelar o conflito que as motiva: a oposição da concepção regalista ao esforço crescente da Cúria romana para estender a sua autoridade. E, neste contexto, a questão do controlo da educação, fundamental quer para as correntes seculares e anticlericais, quer para a Igreja.

Em ambos os casos, os Jesuítas são um alvo privilegiado: pelo seu quarto voto, descrito pelos adversários como de obediência cega ao papa; pelo seu peso e prestígio em termos educativos, associados ao ultramontanismo; pelo seu papel relevante na Reforma tridentina; pela reformulação leonina, contemporânea de algumas destas críticas.

Quanto a Vieira, todos aqueles que o mencionam, e apesar das diferenças apontadas nos três tipos referenciados no início (os que integram Vieira no complô jesuítico; os antijesuíticos que praticamente não o mencionam, o ignoram ou até elogiam; os antibarrocos que lhe desferem uma crítica estética), reconhecem os seus dons, criticando-o por os ter desperdiçado em nome da Companhia de Jesus.

Poder-se-á concluir que a visão atual, bem mais ponderada e complexa, da obra de Vieira, se deve, principalmente, ao suavizar das formulações religiosas e anticlericais e a uma tendência para a marginalização das teses do complô, na sequência do Holocausto (o que não significa a extinção total da propensão para o dualismo simplificador nós/outros, valorização/desvalorização). Mas deve-se igualmente, agora em termos intelectuais, à desvalorização da pertinência explicativa da tese da decadência; a uma tendência para relevar a contextualização como tópico explicativo da história e, portanto, da história literária; a uma revalorização, em termos de polémica filosófica, do barroco, no contexto do pós-modernismo.

Claro que não podemos esquecer o papel de Fernando Pessoa na reabilitação da figura de António Vieira, designadamente ao classificá-lo como “imperador da língua portuguesa” (PESSOA, 1985, 82), isto no contexto de uma procura da identidade nacional, depois de destruído o mito da grandeza imperial de uma nação que se quer pluricontinental, o que implica, necessariamente, a valorização da língua e da cultura nacionais.

Curiosamente, a reabilitação do Padre António Vieira passa, precisamente, pelo reconhecimento de diversos aspetos anteriormente criticados (designadamente num séc. XIX obcecado por



um pretensão rigor absoluto da ciência e por um certo puritanismo generalizado): a sua aventurosa vida, o lado paradoxal e controverso de muitas das suas posições, a heteronomia do seu pensamento, o seu empenho na defesa dos índios, a sua produção utópica e o seu valor literário. Aspetos que esvaziaram, portanto, os fundamentos das apreciações negativas do antivieirismo físico, político e teológico-religioso em torno desta figura maior do séc. XVII português.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, códs. 2673-2679, *Maquinações de António Vieira Jesuíta*; **impresa:** ASSUNÇÃO, T. Lino d', (coord.), *História Geral dos Jesuítas desde a Sua Fundação aos Nossos Dias*, Lisboa, Empresa da História de Portugal, 1901; BESSELAAR, José van den, *O Sebastianismo - História Sumária*, Lisboa, Instituto da Cultura e Língua Portuguesa, 1987; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuíto. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1900; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa. Os Seiscentistas*, Porto, Livraria Chardon, 1916; BRUNO, Sampaio, *O Encoberto*, Porto, Lello e Irmão, 1983; CALDAS, José, *Os Jesuítas e a Sua Influência na Actual Sociedade Portuguesa: Meio de a Conjurar*, Porto, Livraria Chardon-Lello, 1901; CARVALHO, José Liberato Freire de, *Ensaio Histórico-Político sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*, Paris, Casa de Hector Bossange, 1830; CIDADE, Hernâni, *Padre António Vieira. Estudo Biográfico e Crítico*, vol. 1, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940; COGNET, Louis, *Le Jansenisme*, Paris, PUF, 1968; COIMBRA, Leonardo, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lisboa, Fundação Lusíadas, 1994; *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1772; CRISTÓVÃO, Maria do Céu, *A Questão das Irmãs de Caridade, Estudo de Opinião Pública (1858-1862)*, 2 vols., Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto mimeografado, 1972; DIAS, J. Simões, *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Clássica Editora, 1909; DURAND, Gilbert, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*,

Lisboa, Presença, 1989; ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70, 1989; GARRETT, Almeida, *Bosquejo da História da Poesia e Língua Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1983; GIRARDET, Raoul, *Mythes et Mythologies Politiques*, Paris, Seuil, 1986; GOFF, Jacques Le, "Decadência", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1984, pp. 393-424; GRAFINHA, Manuel B., *Os Jesuítas e as Congregações Religiosas*, Porto, Tip. da Imprensa Literária e Tipográfica, 1891; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, vols. I-II, Lisboa, Presença, 1982-83; MACEDO, Jorge Borges de, "Despotismo esclarecido", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Porto, Figueirinhas, 1989, pp. 290-292; MARTINS, Oliveira, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira Livraria Editora, 1918; *Id.*, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editora, 1972; MATOS, Sérgio Campos, *Memória e Nação: Historiografia Portuguesa de Divulgação e Nacionalismo (1846-1898)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto polycopiado, 1995; PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1985; QUEIRÓS, Eça, *Ecos de Paris*, Porto, Chardon-Lello, 1905; QUENTAL, Antero, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1926; REGO, Raúl (introd. e atualização), *O Último Regimento da Inquisição Portuguesa*, Lisboa, Excelsior, 1971; SÉRGIO, António, *Ensaio*, t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1972; SERRÃO, Joel, "Decadência", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Porto, Figueirinhas, 1989, pp. 270-274; SILVA, José de Seabra da, *Dedução Chronológica e Analytica*, Lisboa, Officinas de Miguel Manescal da Costa, 1767; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, Presença, 1991.

JOSÉ EDUARDO FRANCO
VANDA FIGUEIREDO



Antivintismo

O movimento contrarrevolucionário que a historiografia registou sob a designação de antivintismo surgiu no próprio momento em que, no Porto, se verificou, sob a ação determinada de Manuel Fernandes Tomás, José da Silva Carvalho e José Ferreira Borges, a revolução de 24 de agosto de 1820. Defendendo para o país uma reforma guiada pela razão e pela justiça, a primeira proclamação dos revolucionários, datada desse mesmo dia, termina com vivas às cortes, à Constituição “que assegure os nossos direitos” (*Documentos para a História...*, 1883, 6) e ao Rei D. João VI. Constituindo a “expressão de uma coalizão de descontentamentos generalizados aos diversos núcleos da população” (DIAS, 1981, I, 21), a revolução alastrou a todo o país, impondo-se vitoriosamente no início de outubro. Num país que sentia a humilhação da subalternização face ao Brasil, onde o Monarca insistia em permanecer, e da presença dominadora dos Ingleses, poucos foram os obstáculos a vencer. Tanto mais que de Espanha, a viver desde janeiro de 1820 a segunda experiência liberal, vinha uma motivação acrescida. A construção da nova ordem política que os revolucionários vintistas defendiam seria, no entanto, mais difícil. Por várias razões. Joel Serrão destacou a ambiguidade entre a mudança e a conservação que caracterizou a ação e o discurso dos novos homens no poder, presos de compromissos vários. José e Graça Silva Dias sublinharam a incapacidade dos revolucionários em “gerir a conjuntura” (DIAS e DIAS, 1980, II, 573) e a inviabilidade

de uma revolução dirigida pela burguesia, um grupo ainda minoritário em Portugal, “reduzindo a dimensões ínfimas a base de apoio do liberalismo legislado” (DIAS, 1981, I, 21) e criando condições para o apoio maciço à contrarrevolução, que, passada a unanimidade inicial, cedo se perfilou no horizonte.

Nas Cortes Constituintes, a palavra “contrarrevolução” foi referida, expressamente, pela primeira vez, em 10 de abril de 1821, pelo deputado João Castelo Branco, quando, ao defender a adoção de providências pela regência, reconheceu que “os povos estão entusiasmados, mas a paciência acaba, e nós teremos necessariamente uma contrarrevolução” (*Diário das Cortes...*, 1821, 526). Uma certeza ditada pelos primeiros percalços, entre os quais se destaca a recusa do cardeal patriarca, D. Carlos da Cunha e Meneses, próximo da Rainha Carlota Joaquina que virá também a assumir a mesma atitude, em aceitar jurar integralmente as bases constitucionais definidas pelas Cortes, um ato simbólico de grande significado para o poder vigente, reforçado, no ano seguinte, pelos rumores da organização de uma conspiração que ficou conhecida pela “conspiração da rua Formosa”, de contornos mal conhecidos.

O sentimento de desconfiança acentuava-se, devido aos boatos em circulação sobre uma eventual intervenção militar em Portugal da Europa restauracionista da Santa Aliança. Entretanto, para as Cortes Ordinárias de 1822-1823, foram eleitos alguns homens bem conhecidos pela sua oposição ao regime, como José Agostinho de Macedo, que não chegou a tomar posse, e Acúrsio das Neves. Este último, em meados de 1822, publica as *Cartas de Um Português aos Seus Concidadãos sobre Diferentes Objectos de Utilidade Geral e Individual*, nas quais, apesar de reconhecer que o exercício do direito de expressão, proclamado

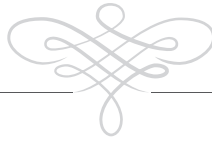


como uma das bases fundamentais do novo pacto social, é um perigo “quando os espíritos se acham em fermentação” (NEVES, 1822, 5), alerta para a gravidade da situação económica e para o facto de da miséria nascer “o descontentamento, que é o primeiro passo das revoluções” (*Id., Ibid.*, 7). Nas Cortes, as suas intervenções debruçaram-se principalmente sobre questões económicas, tendo, no entanto, assumido especial protagonismo na defesa da Rainha Carlota Joaquina aquando da recusa desta em jurar a Constituição de 1822. Na indicação que apresentou em 11 de dezembro de 1822, acusou o Governo liberal de prepotência e ilegalidade na forma como tratou a Rainha. Pela argumentação utilizada, e apesar de a referida indicação ter sido rejeitada, a intervenção de Acúrcio das Neves constitui um momento significativo na atuação política contrarrevolucionária após 1820.

A oposição ao regime constitucional intensificou-se no ano seguinte. Em 1823, à má situação económica e financeira, agravada pela independência do Brasil no ano anterior, juntava-se também a descrença num regime incapaz de proceder, em bases sólidas e consensuais, a uma renovação nacional, e o afastamento do cenário político dos liberais conservadores. O descontentamento generalizado instalou-se entre os diversos sectores da sociedade, mesmo aqueles que inicialmente se tinham colocado ao lado da revolução. Tal como Castelo Branco vaticinara, a paciência esgotou-se. Os ataques ao liberalismo por parte do clero, sobretudo do clero regular, aproveitavam a sensibilidade religiosa da população para, *e.g.*, atribuir as más colheitas e os desastres naturais a um castigo do Céu pelas heresias das Cortes. A partir do púlpito, enraizava-se a ideia de que o regime liberal resultava da ação da maçonaria irreligiosa e de cariz satânico, enquanto o antigo regime

se apresentava como símbolo da ordem e da religião. Em maio de 1822, o aparecimento em Carnaxide de uma imagem de N.^a S.^a da Conceição, apresentado como um milagre, foi politicamente utilizado para “fazer um chamamento à regeneração católica da pátria” (SARDICA, 2002, 142). O fosso entre a hierarquia eclesiástica, cada vez mais próxima das forças políticas conservadoras, e o regime vintista acentuou-se. Os militares, defraudados por uma revolução que não soubera corresponder às suas expectativas, estavam disponíveis para assumir novos compromissos. A nobreza, pese embora a participação ativa de alguns elementos no movimento revolucionário de 1820, mostrava-se disponível para defender a manutenção dos seus privilégios. Nos campos, os camponeses mostravam-se descontentes com a moderação das medidas antissenhoriais. Internamente, estavam assim criadas as condições para uma investida das forças de oposição ao vintismo. Externamente, também. A Europa restauracionista da Santa Aliança autorizou a invasão de Espanha para que Fernando VII pudesse repor o absolutismo, o que vem a acontecer, com o apoio do exército francês, em abril de 1823. O cerco ao liberalismo peninsular apertava-se.

A “agonia do vintismo”, nas palavras de Reis Torgal, que estudou o fenómeno contrarrevolucionário em curso entre 1820 e 1823, tornou-se irreversível, tendo a imprensa antivintista desempenhado, como demonstrou o mesmo historiador, um papel essencial na construção de uma “consciência derrotista relativamente às novas instituições e à situação do país, através das suas críticas, das suas insinuações e dos seus boatos” (TORGAL, 1980, 285). Desprovido de uma dimensão construtiva ou teórica, o discurso antivintista apresenta-se essencialmente crítico e polémico, assumindo, junto da opinião pública, um



Cortes gerais, extraordinárias e constituintes de 1821.

papel desmoralizador. Na verdade, o incremento do movimento jornalístico em Portugal após a revolução de 1820 rapidamente fez perceber aos opositores do liberalismo que a imprensa, além de ser um importante meio de propaganda e combate contra o novo regime, era, pela abundância de títulos liberais em circulação com impacto junto da população, um dos seus principais adversários. Em fevereiro de 1821, José Agostinho de Macedo, considerado o criador, em Portugal, do panfleto político, publicou *Exorcismos contra Periódicos e Outros Malefícios*, no qual, com recurso a uma linguagem violenta, se refere à “praga periodiqueira” que assolou o país após o 24 de Agosto de 1820, referindo expressamente que os jornais “mentem, tanto dizem, tão mal, tão fora do tempo querem propor coisas, demolindo em lugar de consertar, que o povo alucinado [...] cuida que se obra no governo e no congresso, como os periodiqueiros falam, que têm as mesmas ideias incendiárias, subversivas, destampadas, que há impressas nos periódicos. São verdadeiramente os inimigos da causa e revoltam ou desorientam a Nação com os escândalos dos seus discursos. Isto é anunciar a ordem pública, e a segurança individual, que são os dois fins públicos a que se propuseram os que acudiam ao edifício público?”, para concluir logo depois que “é justo ganhar dinheiro, mas uma folha de papel pardo por três vinténs... [...] três vinténs por

parvoíces” (MACEDO, 1821, 32-33). Nesse mesmo ano, com a mesma virulência verbal, Agostinho de Macedo publica ainda *Cordão da Peste ou Medidas contra o Contágio Periodiqueiro*, e *Reforço do Cordão da Peste*, a partir de maio de 1821, foi coeditor, juntamente com Joaquim José Pedro Lopes, da *Gazeta Universal*, periódico que, embora comedido no ataque, se assumiu, até março de 1823, como um dos mais importantes órgãos do antivintismo. Em 1821, publicaram-se ainda, em Londres, *O Zurraque Político das Cortes Novas* e, supostamente, *A Navalha de Fígaró ou a Palmatória do Padre Mestre Inácio Administrada aos Seus Discípulos*, periódico que, na realidade, era editado em Lisboa. Apesar do anonimato com que se resguardavam os seus redatores, sabe-se que o primeiro era redigido por José Anselmo Correia Henriques e o segundo, que se destacou pela sua grande combatividade, por Almario Mendes Gavea. Tal como se fizera contra os invasores durante a guerra peninsular, em 1821 foram afixados pasquins em alguns locais do país, como Elvas, Braga, Vila do Conde e Lisboa. Utilizando a polémica como arma, as críticas centravam-se, sobretudo, na atuação política das Cortes e na Constituição que estava a ser redigida.

Em 1822 e 1823, aproveitando o refluxo revolucionário propiciado por um regime liberal cada vez mais fragilizado e por uma situação externa desfavorável à manutenção dos regimes liberais na



península Ibérica, a imprensa antivintista, reforçada por novos títulos, demonstrou, quer ao nível da linguagem, quer dos argumentos, maior agressividade. Mais do que a informação objetiva, a ironia, o sarcasmo e o insulto tornam-se as armas de um combate sem tréguas. A propaganda contrarrevolucionária ganha, desta forma, um novo dinamismo, radicalizando-se a ideia que identificava os liberais como predreiros-livres, irreligiosos e satânicos. A imprensa antivintista contou ainda, entre 1821 e 1823, com alguns panfletos publicados com uma certa regularidade, e.g., *O Brás Corcunda ou o Verdadeiro Constitucional*, *O Brás já sem Corcunda*, *Já Fui Corcunda*, *Ambrósio às Direitas e Zanga dos Periódicos*.

A partir de 1822, o movimento antivintista demonstrou capacidade de se mobilizar em ações desestabilizadoras do regime constitucional. Nas eleições para as primeiras Cortes ordinárias, que se realizaram em agosto e setembro de 1822, os absolutistas participaram ativamente no intenso debate político que então se verificou e fizeram eleger alguns deputados. No início do ano seguinte, em fevereiro de 1823, a revolta do conde de Amarante em Trás-os-Montes constituiu a primeira tentativa para pôr fim ao sistema constitucional, embora deva ser vista mais como um pronunciamento militar e menos como o levantamento generalizado da população contra o regime vintista. Por razões várias, a revolta fracassou e parte das forças sublevadas retirou para Espanha, no mesmo dia em que o exército francês passou a fronteira com o propósito de aí repor o absolutismo. Finalmente, na noite de 26 para 27 de maio, a Vila-Francada coloca no centro do palco político o infante D. Miguel, a quem cabe, a partir de então, a liderança do movimento contrarrevolucionário em Portugal. Começava o miguelismo. O tradiciona-

lismo contrarrevolucionário foi reformulado com base em novas circunstâncias, como o virá a ser de novo, nos inícios do séc. xx, pelo movimento integralista.

Bibliog.: CARDOSO, António Monteiro, *A Revolução Liberal em Trás-os-Montes (1820-1834): o Povo e as Elites*, Porto, Afrontamento, 2007; *Diário das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, Lisboa, s.n., 1821; DIAS, J. S. da Silva, “A Revolução Liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes”, in *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, 2 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1981, pp. 21-24; *Id.*, e DIAS, Graça da Silva, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, 4 t., Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980; *Documentos para a História das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883; MACEDO, José Agostinho de, *Cordão da Peste ou Medidas contra o Contágio Periodiqueiro*, Lisboa, Officina da viúva de Lino da Silva Godinho, 1821; *Id.*, *Exorcismos contra Periódicos e Outros Malefícios*, Lisboa, Officina da viúva de Lino da Silva Godinho, 1821; *Id.*, *Reforço ao Cordão da Peste*, Lisboa, Officina da viúva de Lino da Silva Godinho, 1821; MESQUITA, António Pedro, “A contra-revolução”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português: o Século XIX*, vol. iv, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 255-334; NEVES, José Acúrsio das, *Cartas de Um Português aos Seus Concidadãos sobre Diferentes Objectos de Utilidade Geral e Individual*, Lisboa, Typ. de Simão Thaddeo Ferreira, 1822; SARDICA, José Miguel, “O vintismo perante a Igreja e o catolicismo”, *Penélope*, n.º 27, 2002, pp. 127-157; SERRÃO, Joel, “Vintismo”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. vi, Porto, Figueirinhas, 1981, pp. 321-329; SILVA, Armando B. Malheiro da, *Miguelismo: Ideologia e Mito*, Coimbra, Minerva Histórica, 1993; *Id.*, “Tradicionalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 297-303; TORRAL, Luís Reis, “A contra-revolução e a sua imprensa no vintismo: notas de uma investigação”, *Análise Social*, vol. xvi, n.ºs 61-62, 1980, pp. 279-292.

ISILDA BRAGA DA COSTA MONTEIRO

Antivitalismo

Corrente de pensamento que encontra na ciência, designadamente na física e na química, resposta para todas as questões sobre a vida, opondo-se assim ao vitalismo, a doutrina segundo a qual aquela não pode ser cabalmente explicada numa base material, *i.e.*, por recurso aos processos e forças físicas ou químicas, sendo necessário admitir um princípio, dito vital, exterior ao âmbito físico-químico.

Embora, em termos genéricos, se possa qualificar de vitalista qualquer visão do mundo que conceba todas as entidades por analogia com os seres vivos (neste grupo inclui-se grande parte das doutrinas gregas), o vitalismo surge, em sentido estrito, na segunda metade do séc. XVII, contrariando a dessacralização do corpo posta em prática pelo paradigma mecanicista, que procurava explicar o organismo meramente através de leis científicas – o vitalismo visa, ao invés, recuperar a metafísica, buscando um princípio espiritual que esclareça a vida e os fenómenos do organismo. Neste contexto, deve mencionar-se a obra *De Natura Substantiantiae Energetica*, de Francis Glisson, na qual se afirma a especificidade da vida e dos fenómenos vitais contra o mecanicismo de tipo cartesiano; para este autor, a vida é percepção originária de si mesma, princípio de composição e elemento primordial, ou a própria essência. Se todas as substâncias são vivas, aquilo que todos os entes têm em comum é a vida: os seres comunicam no facto de serem vivos, sendo cada ser a atualização de uma mesma vida. A vida é então o princípio interno

dos movimentos do ser, explicando-se o movimento por uma causalidade natural intrínseca (e não por virtude das leis mecânicas e matemáticas do Universo). O vitalismo conhece alguns desenvolvimentos na filosofia e na medicina do séc. XVIII – em Portugal, destacam-se António Ribeiro Sanches (1699-1783), Teodoro de Almeida (1722-1804) e José Rodrigues de Abreu (1682-1752) –, ganhando particular importância no final do séc. XIX, como reação ao materialismo científico. Para os vitalistas, a vida consiste em movimento e devir, sendo orgânica – e não mecânica – a realidade dos seres vivos. Assim, conhece-se a vida através da experiência empírica e da intuição, não através de conceitos e da lógica. O vitalismo enfatiza a diversidade e o pluralismo da vida, defendendo que os organismos vivos são fundamentalmente diferentes dos entes não vivos, uma vez que contêm um elemento não físico. De acordo com essa conceção, a matéria não pode explicar, por si só, o desenvolvimento da vida; esta compreensão opõe-se, assim, àquela segundo o qual tanto os animais como

Francis Glisson (1597-1677).





o ser humano seriam *automata*, quer dizer, dispositivos mecânicos distintos dos artificiais apenas pelo seu grau de complexidade. Na filosofia, encontram-se entre os seus principais defensores: Friedrich Nietzsche (1844-1900), para quem o real se identifica com a própria vida (e esta, sendo intuível, não pode ser reduzida a um objeto da ciência); Hans Driesch (1867-1941), para quem a vida de um organismo seria explicada através da entelêquia, ou seja, de um princípio ou de uma força vital que controlaria os processos orgânicos; e Henry Bergson (1874-1948), que defendeu a existência do *élan* [impulso] vital, o qual justificaria a superação da resistência da matéria inerte à formação de corpos vivos, e rejeitou a superioridade do conhecimento racional (sustentou, pelo contrário, a possibilidade de um conhecimento direto da realidade). Apesar de existirem diversas formas de vitalismo, é-lhes transversal a rejeição de toda a possibilidade de redução do orgânico ao inorgânico.

O antivitalismo exprime-se sob distintas formas, sendo as críticas ao vitalismo oriundas sobretudo das ciências ditas “duras”. Em 1847, Hermann von Helmholtz (1821-1894), fisiologista e físico, estabeleceu a Lei da Conservação da Energia, postulando que a energia não é criada nem destruída – que, portanto, não são necessárias forças vitais para mover um órgão ou corpo –, indo assim contra algumas das ideias vitalistas; na mesma época, Julius von Mayer e James Joule chegavam, por diferentes vias, à mesma conclusão. Já no séc. xx, o físico Henry Margenau (1901-1997) apontou às teorias vitalistas o defeito de se confinarem a um campo muito reduzido, não sendo extensíveis a outras zonas da realidade. Mais claramente antivitalista foi Francis Crick (1916-2004), físico, biólogo molecular e neurocientista, galardoado,

conjuntamente com James Watson e Maurice Wilkins, com o Prémio Nobel de Fisiologia ou Medicina em 1962. Crick procurou – unicamente através da ciência – estender os limites do conhecimento biológico, declarando-se antipatizante tanto das ideias dos antigos vitalistas (como Driesch e Bergson), como das conceções de vitalistas mais recentes (como os filósofos Michael Polanyi e Teilhard de Chardin). Considerou que uma conceção da vida segundo a qual esta é gerada e dirigida por uma força que não está sujeita às leis da física e da química, e que não pode ser verificada por meio de experiências científicas (noutros termos, que é metafísica), não tem suficiente rigor e não pode, por conseguinte, ser levada a sério. Pelo contrário, defendeu que a origem da vida e os processos implicados nela (incluindo a consciência e o livre-arbítrio) podem ser explicados apenas de um ponto de vista racional e científico. No seu livro *Of Molecules and Men*, procurou levar os mais recentes conhecimentos da biologia a um público de leigos na matéria e expor-lhes a explicação material e científica do Homem. Numa crítica declarada ao vitalismo, propôs mesmo o abandono da preocupação com a definição de “vivo” – sugerindo que o foco de estudo deveria antes ser o “biológico” (por oposição ao sintético ou tecnológico, como um computador ou uma meia de nylon) – já que, segundo o autor, a explicitação do termo coloca diversos problemas, designadamente quando o opomos a “morto”, o que pressupõe que o que agora está morto esteve antes vivo, além de que a distinção tradicional entre animais, vegetais e minerais não nos permite compreender se um vírus é ou não uma entidade viva. Procurou, ainda, delimitar as fronteiras entre orgânico e inorgânico e justificar o fenómeno da consciência numa base puramente científica, servindo-se da



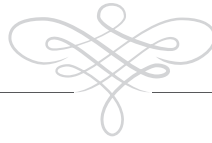
polêmica em torno da existência da alma. Esta temática foi extensamente abordada no seu livro *The Astonishing Hypothesis*, de 1994 (publicado em português com o título *A Hipótese Espantosa*), no qual propôs a substituição da ideia de alma, algo não material, por uma concepção materialista segundo a qual a mente é produzida pelo cérebro (argumentando que, para se compreender a consciência e em ordem ao conhecimento próprio, é preciso perceber a forma como os átomos, as moléculas e os iões funcionam nas células do cérebro e conhecer o comportamento e as interações das células nervosas).

Recusando a redução da vida às leis físico-químicas, alguns organicistas apontam, no entanto, críticas ao vitalismo (*e.g.*, a inexistência de comprovação experimental). Rupert Sheldrake (n. 1942) concluiu que os organismos vivos não podem ser explicados com base nas ciências do inanimado, da mesma forma que as propriedades de um átomo, ou de uma molécula, não podem ser totalmente clarificadas pelo estudo isolado das suas partes, nem tão-pouco pela soma destas (o mesmo se passando em cada nível de complexidade orgânica). Encontrando deficiências na explicação vitalista, propôs a substituição do conceito de enteléquia por uma teoria dos campos mórficos ou morfogenéticos. A grande diferença desta teoria relativamente ao vitalismo consiste em que os fatores causais que estão na origem dos fenómenos não se restringem à esfera da vida, mas dizem também respeito ao inorgânico. De modo a ultrapassar as teorias mecanicistas, apresentou a tese dos campos morfogenéticos, ou hipótese de causação formativa, segundo a qual os referidos campos, uma realidade física, são responsáveis pela forma e pela organização de sistemas materiais (não só de organismos vivos, mas também de cristais, moléculas e átomos), ao impor restrições

padronizadas aos resultados de processos físicos. Esses campos derivariam dos campos associados a sistemas precedentes (os campos dos sistemas anteriores tornar-se-iam presentes em qualquer sistema semelhante, atravessando, portanto, tanto o espaço como o tempo). As posições de Sheldrake encontraram forte oposição no seio da comunidade científica, sendo consideradas pseudocientíficas pela simples razão de os referidos campos não terem correspondência experimental; pelo contrário, as ideias de Sheldrake encontraram eco no movimento New Age, que é estranho à ciência.

Outras críticas ao vitalismo podem ser encontradas em autores como Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Adrian Johnston, Catherine Malabou, sendo as suas concepções por vezes agrupadas sob a designação genérica de realismo especulativo. Malabou (n. 1959) apresenta-se como neomaterialista, argumentando que o ser se autoexplica e afirmando que, como nada existe para além do ser, ele não pode ser explicado por nada que lhe seja exterior (pretende recusar, assim, uma alteridade transcendente). Brassier (n. 1965), seguindo Wilfrid Sellars (1912-1989), defende que a nossa relação conosco mesmos não é fundamentalmente distinta da que estabelecemos com outros objetos e fenómenos (opondo-se assim a Bergson, para quem apenas conhecemos inquestionavelmente a nossa própria existência e, relativamente a qualquer outro objeto, só podemos ter perceções superficiais).

Na medicina, o chamado materialismo biomédico defende que o ser se reduz a elementos ou mecanismos independentes, que se podem separar e voltar a unir, condenando um essencialismo vital. A biomedicina opõe-se, assim, à medicina tradicional chinesa e a outras medicinas tradicionais, baseadas na ideia de uma



energia vital que anima os corpos e segundo as quais a doença não tem origem nos órgãos, mas é o resultado de um desequilíbrio na energia que circula no corpo (“qi”).

No panorama português, um dos primeiros autores a criticar o vitalismo (mas também o materialismo, que acusa de generalizar uma doutrina por dedução, ao considerar alguns atos do organismo subordinados às leis físicas e químicas, sem que os factos sejam verificáveis, ou sem que estas leis consigam explicar grande parte dos fenómenos vitais) foi António Augusto da Costa Simões (1819-1903), médico, professor e reitor da Univ. de Coimbra. No seu livro *Elementos de Physiologia Humana*, Costa Simões declarou que a vida se manifesta por intermédio dos fenómenos dos campos organizados, mas sublinhou que nada sabemos acerca daquilo em que consiste a sua essência. Critica o vitalismo pela falta de demonstração, por meio de factos, das suas teorias, considerando que há questões que se situam na esfera da metafísica (e.g., se a vida é uma causa ou um efeito, ou se é um só o princípio que serve de agente motor de todos os atos de uma vida). Dada a natureza insolúvel dos problemas metafísicos, conclui ser estéril a sua discussão, e inútil à medicina. O cientista, também ele médico, que mais combativamente se opôs ao vitalismo foi Miguel Bombarda (1851-1910), em especial na sua obra *A Consciência e o Livre Arbítrio*, onde defendeu claramente a redução da vida aos fenómenos físicos e químicos. Para este médico, a consciência é tão-só um resultado físico-químico do cérebro, da mesma forma que a origem do Homem é uma consequência de um processo mecânico, e não o reflexo da vontade divina. Bombarda rejeitou, assim, a ideia de alma, negando haver diferenças qualitativas entre o homem e os outros seres. Ademais, con-

siderou que o cientista devia cingir-se à realidade fenoménica, em vez de se ocupar de causas últimas.

Bibliog.: BERGSON, Henri, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Lisboa, Edições 70, 2011; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1902; BRASSIER, Ray, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Chippenham/Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2007; CALAFATE, Pedro, “Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 159-167; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 13-41; *Id.*, *O Trabalho da Mediação no Pensamento Leibniziano*, Lisboa, Colibri, 2005; CRICK, Francis, *Of Molecules and Men*, Seattle, University of Washington Press, 1966; *Id.*, *A Hipótese Espantosa. Busca Científica da Alma*, Lisboa, Edições Piaget, 1998; GLISSON, Francis, *De Natura Substantiantiae Energetica*, London, Flesher, 1672; JOHNSTON, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism*, vol. 1, Evanston, Northwest University Press, 2013; MALABOU, Catherine, *L’Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris, Vrin, 1996; MORA, José Ferrater, “Vitalismo”, *Dicionário de Filosofia*, vol. 4, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 3444-3446; SHELDRAKE, Rupert, *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*, London, Blond and Briggs, 1981; SIMÕES, António Augusto da Costa, *Elementos de Physiologia Humana com a História Correspondente*, vol. 1, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1861.

MOIRIKA REKER



Antixenofobismo

Entende-se por antixenofobismo o conjunto de atitudes que procuraram combater ou erradicar atitudes negativas e violentas contra estrangeiros. Uma vez considerada doença, vários especialistas se debruçaram sobre o tratamento dos seus sintomas.

O xenofobismo é classificado como a desconfiança em relação a pessoas estranhas ao meio daquele que as julga ou que vêm de fora do seu país. A xenofobia pode manifestar-se de várias formas, envolvendo as relações e percepções do endogrupo em relação ao exogrupo, incluindo o medo de perda de identidade, a suspeição acerca das suas atividades, a agressão e o desejo de eliminar a sua presença para assegurar uma suposta pureza. À xenofobia opõe-se o conceito de xenofilia ou xenofilia (amor a pessoas ou coisas estrangeiras).

O xenofobismo é um dos fenómenos mais presentes na história e também um dos mais característicos da sociedade. Numa definição mais geral, pode-se dizer que é uma aversão pelo que é diferente, pelo outro. É também um termo usado para denominar um transtorno psiquiátrico que gera um medo excessivo, sem controle algum, ao que é desconhecido – objetos ou pessoas. Este conceito também se estende, de forma um tanto polémica, a qualquer discriminação de ordem racial, grupal – em referência a grupos minoritários – ou cultural.

O repúdio de culturas diferentes geralmente traz na sua essência o ódio, a animosidade e o preconceito, embora este possa ter também outras raízes, como

opiniões preconcebidas sobre determinados grupos ou coletividades, por pura falta de informação sobre eles. Este repúdio também pode provir de conflitos ideológicos que envolvem crenças em atrito, causados por um choque conceitual, por motivações políticas e outros tantos fatores. É polémico, porém, em alguns casos, definir se há preconceito ou xenofobia, como no caso do nazismo. Como acontecimento histórico, o nazismo na Alemanha, antes e durante a Segunda Guerra Mundial, envolveu grupos e culturas diferentes, violência e crimes hediondos, desencadeados por um grupo que se encontrava no poder contra pessoas que julgava diferentes e inferiores. Estes indivíduos não foram apenas mortos, mas torturados, manipulados geneticamente e utilizados como cobaias em experiências terríveis, o que descarta a presença de simples fatores político-sociais, e dá a este acontecimento um carácter doentio. O nazismo caracteriza-se pelo pangermanismo, pelo racismo, pelo coletivismo, pela eugenia, pelo antissemitismo ou antijudaísmo, pelo anticomunismo, pelo totalitarismo e pela oposição ao liberalismo económico e político.

Em Portugal, é difícil saber a verdadeira extensão do xenofobismo e dos danos causados, mas a existência de estereótipos e atitudes preconceituosas leva a crer que os grupos minoritários se encontram, à partida, numa situação de desvantagem, num mercado de trabalho que assenta na competição. No entanto, existem outras formas de discriminação, como é o caso da decisão de contratação, promoção ou despedimento no emprego. Verificam-se situações de desvantagem estrutural, uma vez que certos grupos de imigrantes ocupam, sistematicamente, os lugares mais desfavoráveis da estrutura ocupacional, com os empregos menos qualificados e mais mal pagos. A concentração sectorial



dos trabalhadores imigrantes indica que existe uma marca da segmentação étnica do mercado de trabalho português, com os imigrantes oriundos dos países africanos de língua oficial portuguesa, da Europa de Leste e do Brasil a trabalharem, maioritariamente, na construção civil, na hotelaria e no turismo ou em trabalhos não qualificados. São também empregos de risco e ocupações com menor segurança laboral, onde a probabilidade de ocorrência de acidentes incapacitantes ou mesmo mortais é maior, como é o caso da construção civil. Verifica-se uma maior precariedade e, portanto, uma maior vulnerabilidade às flutuações da conjuntura económica. É ainda necessário acrescentar que a desvantagem estrutural em que se encontram os imigrantes face ao mercado de trabalho em Portugal se aprofunda quando se olha para a situação das mulheres imigrantes, para as quais a discriminação étnica ou racial se junta à discriminação de género. A desigualdade em que se encontram os imigrantes consegue ser ainda aferida por aquilo a que se pode chamar desqualificação objetiva em relação ao seu nível de instrução (PEIXE *et al.*, 2008, 36).

Será ainda necessário dizer que os trabalhos mal remunerados e pouco qualificados associados, no imaginário popular, a algumas camadas de imigrantes e, em parte, confirmados pelos estudos e pelos dados oficiais ocupam um lugar estrutural na economia portuguesa. Numa altura em que há uma pressão para a flexibilização (e precarização) da mão de obra, os empregadores encontram nos trabalhadores imigrantes a força de trabalho flexível que as novas regulamentações laborais querem impor a todos os trabalhadores.

Nos últimos anos do séc. xx, houve, em Portugal, importantes mudanças no quadro legal e institucional da luta contra a

discriminação racial, mudanças essas altamente subsidiárias da produção de novas disposições legais a nível europeu. Entre as disposições legais, assumem especial significado as diretivas do Conselho Europeu, aprovadas no ano 2000. No entanto, convém dizer que, entre os instrumentos legais para a luta contra o racismo e a discriminação racial ou étnica se incluem normas penais, civis e administrativas, bem como normas internacionais e comunitárias, ratificadas ou transpostas para a ordem jurídica interna, anteriores ao ano de 2000.

O art. 15.º da Constituição da República Portuguesa baseia-se no princípio da dignidade humana, prevendo um leque de direitos, liberdades e garantias que devem ser aplicados de acordo com o princípio de que todos os cidadãos são iguais perante a lei (art. 13.º). Muitas outras normas constitucionais são baseadas no princípio da igualdade e na luta contra a discriminação. Há outros diplomas legais que incluem normas antidiscriminatórias, como o Código de Procedimento Administrativo, a Lei dos Partidos Políticos, o Código da Publicidade, a Lei de Cooperação Judiciária Internacional em Matéria Penal e o Estatuto das Instituições Particulares de Solidariedade Social.

O Código Penal português inclui várias normas criminalizadoras de comportamentos discriminatórios, entre elas a norma que tipifica como homicídio qualificado aquele que é motivado por ódio racial, religioso ou político, considerando-se que este reveste especial censurabilidade ou perversidade. Não existe, no entanto, uma norma geral que estabeleça que a motivação racista constitui circunstância agravante para a prática de todos os crimes. Assim sendo, em relação aos restantes crimes, é a decisão judicial que considera a motivação racista como agravante ou não. Desde o ano de 1996,



o ordenamento jurídico prevê, no caso de crimes cuja motivação resulte de atitude discriminatória em razão da raça ou da nacionalidade, a constituição de assistência, em processo penal, das associações de comunidades de imigrantes, antirracistas ou defensoras dos direitos humanos, salvo expressa oposição do ofendido.

No plano mundial, desde 1963 que a Organização das Nações Unidas (ONU) vem reconhecendo que a discriminação baseada na raça, cor ou origem étnica continua a ser causa de graves problemas internos em diversos países, além de perturbadora das boas relações internacionais. A assinatura da Declaração das Nações Unidas para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial insistiu para que os Estados membros emendassem esforços no enfrentamento e na erradicação das formas contemporâneas de discriminação racial.

A III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa foi realizada em setembro de 2001, em Durban, na África do Sul, e contou com mais de 16.000 participantes de 173 países. A conferência resultou numa declaração e num programa de ação que expressavam o compromisso dos Estados na luta contra a xenofobia. Antes da conferência de Durban, outras duas conferências mundiais foram realizadas pela ONU. A primeira, em Genebra, na Suíça (1978), para o Combate ao Racismo e à Discriminação, reafirmava que todas as formas de discriminação baseadas na teoria de superioridade racial, exclusividade ou ódio eram uma violação dos direitos humanos fundamentais e prejudicavam as relações amigáveis entre povos, bem como a cooperação entre as nações, a paz e a segurança internacionais. O *apartheid* – regime de segregação racial da África do Sul que durou até 1991 – foi considerado como crime de

lesa-humanidade e como afronta à dignidade humana. Esta conferência mundial indicou a formulação e a inclusão, por parte dos Estados membros, de medidas tendo em vista a melhoria das condições de vida das mulheres e dos homens submetidos a graves desigualdades econômicas em razão da discriminação racial. A Segunda Conferência Mundial para o Combate ao Racismo e à Discriminação Racial ocorreu em Genebra, em 1983. O objetivo da sua realização foi reafirmar a erradicação mundial do racismo e da discriminação racial.

Em junho de 1986, o Conselho Europeu, o Parlamento Europeu e a Comissão Europeia aprovaram a Declaração Conjunta contra o Racismo e a Xenofobia. Em 1989, a Carta Social Europeia mencionava a importância de combater toda e qualquer discriminação com base no sexo, na cor, na raça, nas opiniões e nos credos. Em maio de 1990, o Conselho aprovou uma resolução relativa à luta contra o racismo e a xenofobia. Em 1992, o Comité Económico e Social aprovou uma resolução sobre o racismo, a xenofobia e a intolerância religiosa. No seu parecer sobre o *Livro Branco sobre Política Social*, de 1994, o Comité Económico e Social declarou haver necessidade de consagrar os direitos dos cidadãos através da inclusão no Tratado de uma disposição de proibição da discriminação com base no sexo, na cor, na raça, nas opiniões e nos credos. O Comité Europeu das Regiões, no seu parecer sobre o mesmo *Livro Branco* da Comissão, acentuou o papel crucial das autoridades locais e regionais na luta contra o racismo e a xenofobia.

Na sequência de uma proposta de Pádraig Flynn, comissário europeu responsável pelos Assuntos Sociais e pelo Emprego, a Comissão Europeia adotou a Comunicação sobre Racismo, Xenofobia e Antissemitismo, acompanhada de uma



proposta ao Conselho no sentido de designar 1997 como Ano Europeu Contra o Racismo. O objetivo da Comunicação foi o de reunir as atividades da Comissão na luta contra o racismo, a xenofobia e o antissemitismo, bem como delinear a ação que a mesma pretendia empreender futuramente neste domínio. A Comunicação resultou de um compromisso assumido no Programa de Ação Social a Médio Prazo (entre 1995 e 1997). Na sua elaboração, foram tidos em consideração o relatório da comissão consultiva Racismo e Xenofobia, constituída pelo Conselho Europeu de Corfu, e os recentes trabalhos desenvolvidos pelos Conselhos dos Assuntos Sociais, Educação e Juventude e da Justiça e Assuntos Internos. De igual modo, propôs dar resposta a repetidos apelos por parte do Parlamento Europeu para que a Comissão intensificasse a sua ação nesta área. A Comunicação apresentava os motivos para que se continuasse a desenvolver uma resposta europeia com vista a complementar as ações a nível nacional para fazer face aos problemas do racismo, da xenofobia e do antissemitismo na sociedade. Em especial, apontou para a necessidade de construir os fundamentos de uma comunhão mais vasta e profunda entre povos que, tantas vezes, se opuseram entre si em conflitos violentos. De um modo geral, o objetivo seria mostrar a luta contra o racismo e contra a xenofobia como parte inseparável da identidade europeia.

Quanto à questão da legislação a nível europeu, a Comissão incluiu propostas de legislação futuras em áreas de competência da Comunidade, como uma cláusula proibindo a discriminação, inspirada no art. 14.º da Convenção Europeia para a Salvaguarda dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais.

Em outubro de 1995, em Florença, os parceiros sociais adotaram a importante

Declaração Conjunta sobre a Prevenção da Discriminação Racial e da Xenofobia e a Promoção da Igualdade de Tratamento no Local de Trabalho. A declaração foi elaborada com o apoio técnico da Comissão. No início de 1996, esta publicou uma versão atualizada do seu relatório de 1992 sobre instrumentos legais implementados pelos Estados membros de combate ao racismo e à xenofobia, que continuou a atualizar.

As iniciativas de carácter antixenofobista continuaram no séc. XXI. No dia 21 de abril de 2009, mais de 100 países aprovaram uma declaração da ONU que pedia o combate mundial à intolerância e à xenofobia. A versão final do texto da Conferência Mundial sobre o Racismo foi adotada por consenso.



Bibliog.: impressa: BOLAFFI, Guido *et al.* (orgs.), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, London, Sage Publications Ltd., 2003; COMISSÃO EUROPEIA, *Política Social Europeia. Como Avançar na União*, Luxemburgo, Serviço de Publicações Oficiais das Comunidades Europeias, 1994; DIRECÇÃO GERAL DE ESTUDOS, ESTATÍSTICA E PLANEAMENTO, *A Mobilidade Ocupacional do Trabalhador Imigrante em Portugal*, Lisboa, Direcção-Geral de Estudos, Estatística e Planeamento, 2006; PEIXE, Bruno *et al.*, *O Racismo e Xenofobia em Portugal*, Oeiras, Amnistia Internacional, 2008; SCHÜLER, Arnaldo, *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, Porto Alegre, Universidade Luterana do Brasil, 2002; **digital:** MATEUS, Elizabeth do Nascimento, “A proteção internacional contra a discriminação racial”, *Revista Âmbito Jurídico*, ano XIV, n.º 84, jan. 2011: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8856 (acedido a 20 set. 2017).

Elucidário

de conceitos e correntes afins



NOTA INTRODUTÓRIA

Como remate final deste dicionário, apresentam-se sínteses críticas sobre conceitos, correntes, produções críticas, tendências que não se configurando como movimentos anti consagrados pelo “ismo” são-lhes afins, fazendo parte do domínio de compreensão que pretendemos abarcar com esta obra e revelando-se significativos em ordem à mapização do campo negativo.

Não se trata de um elenco exaustivo, mas apenas de verbetes com carácter exploratório e ilustrativo, podendo ser completados em projetos posteriores que estamos a promover nesta nova área de investigação de banda mais larga intitulada “Culturas em negativo”.

Abjeção

Conceito que remete para o amplo leque dos domínios que são considerados impuros, repugnantes, degradantes, infames ou nefastos a uma determinada leitura do corpo humano e da interação que se estabelece entre os diferentes sujeitos de uma estrutura social com um determinado sistema de valores. Como sublinha Carlos Ceia, “a moral ocidental considera abjetos certos aspetos como a droga, a blasfêmia, o incesto, crimes de sangue, perversões sexuais, dejetos animais, o canibalismo, etc.” (CEIA, s.d.). Aqueles que incorrem nesse tipo de comportamentos ou que interpretam de um modo distinto esse padrão de valores são considerados seres abjetos, encarados como exemplos deformados do que se entende como próprio do humano e, portanto, produtos de uma determinada anormalidade, deficiência ou patologia, ou de uma absoluta corrupção dos valores morais.

Em *Pouvoirs de l'Horreur – Essai sur l'Abjection*, Julia Kristeva ilustra os diferentes sentidos por via dos quais o objeto se assume como constituição essencial de uma recusa e de uma demarcação de fronteiras entre o plano do ser e o amplo domínio das coisas que são encaradas como exteriores e, portanto, potencialmente ameaçadoras e desconhecidas, propiciadoras de uma náusea identitária. Kristeva começa por identificar o momento da experiência da criança em contacto com o corpo da mãe como o primeiro exemplo da dualidade entre a atração/fascínio e a repugnância pelo que intrinsecamente não nos pertence; tal permite simultaneamente definir a corporeidade alheia e

a consciência da nossa própria instância biológica, com tudo o que nela também motivará a repugnância e que, portanto, se define como excrescência, dejetos ou fluído indesejável, *i.e.*, como algo que, pertencendo-nos e sendo parte indispensável da nossa natureza e do nosso funcionamento, é ao mesmo tempo um objeto estranho e potencialmente enquadrado nos domínios do obsceno, categoria próxima da abjeção.

O obsceno, como o abjeto, ocupa esse domínio difícil de definir que está reservado ao espaço entre, à zona de contacto entre corpos, identidades e estruturas de valores que mutuamente se estranham e se encaram como impróprios, ou à experiência de situações limite, como a sexualidade, a doença e a morte – e poderíamos, a este respeito, remeter para as associações que pensadores como Georges Bataille e Michel Foucault estabelecem entre a pulsão de vida e de morte que a sexualidade comporta em si mesma, ou pensar no modo como tabus transversais a várias culturas remetem justamente para os universos do sexo – ao longo do tempo, práticas tão diversas como o onanismo, o incesto, a homossexualidade e a pedofilia foram tidas como desvios a enquadrar e a punir com a máxima severidade – e da relação com a morte, quer enquanto expressão de um crime, quer na sua vertente corporal, uma vez que o cadáver é a vertente última do estranhamento humano face ao seu próprio suporte biológico. Como observa Márcio Seligmann-Silva, “sublime e abjeto lidam com o inominável e sem-limites, mas falando esquematicamente o sublime remete ao sublime espiritual – e o abjeto ao nosso corpo. Ambos são conceitos de fronteira marcados pela ambiguidade e que nos abalam: o abjeto nos remete para baixo – cadáver vem do latim *cadere*, cair: um corpo que cai” (SELIGMANN-SILVA, 2005, 40).



O estranhamento identitário é uma forma individual de viver a experiência da abjeção, por reconhecimento das distintas pulsões e emanações físicas do próprio corpo ou como expressão de um quotidiano existencial considerado baixo e vil ou apenas marcado pelo tédio que, como salienta Carlos Ceia, é uma “variante sensitiva da abjeção” (CEIA, s.d.).

Uma vertente importante da tradição artística moderna reconhecerá na abjeção um domínio essencial para o seu incessante questionamento do real e sobretudo para um alargamento da consciência do Homem sobre si próprio, que implica a recusa da redução de valores implementada pela sociedade e pelos seus padrões de gosto dominantes. Ortega y Gasset observa, em *A Desumanização da Arte*, que uma das técnicas mais recorrentes da arte moderna consiste em submeter o real quotidiano a uma forma de infrarrealismo, que procura, numa minuciosa observação aproximada, trazer para o domínio do estético o que normalmente era considerado obscuro e impróprio.

No ensaio “L’abjection et les formes misérables”, Goerges Bataille integra a abjeção numa dinâmica de oposições sociais e sobretudo de isolamento e controlo de determinadas camadas dentro dessa sociedade, consideradas nocivas ao funcionamento normal da comunidade. Afirma o ensaísta que “le processus de segmentation de la société qui sépare les hommes nobles et les hommes misérables n’est donc pas un processus simple: l’abjection personnelle et surtout l’abjection d’une classe supposent la contrainte. La prohibition de contact par laquelle les nobles consacrent l’abjection des misérables n’est qu’une sanction consécutive à l’altération qui résulte de la contrainte [o processo de segmentação da sociedade que separa os nobres dos homens miseráveis não é, pois, um processo simples;

a abjeção pessoal e sobretudo a abjeção de classe pressupõem a coação. A proibição de contacto pela qual os nobres consagram a abjeção dos miseráveis mais não é que uma sanção consecutiva à alteração que resulta da coação]” (BATAILLE, 1970, 217). Ditada pela perspectiva daqueles que definem os outros como estando além de um certo ideal, a categoria da abjeção aponta para a permanência do contacto com aquilo que se desejaria eliminar, mas que permanece: “l’abjection humaine résulte de l’incapacité matérielle d’éviter le contact des choses abjectes; elle n’est que l’abjection des choses communiquées aux hommes qu’elles touchent [a abjeção humana resulta da incapacidade material de evitar o contacto com as coisas abjetas; ela é a abjeção das coisas comunicadas aos homens que tocam nelas]” (BATAILLE, 1970, 219). Impossíveis de definir claramente, as coisas abjetas correspondem ao amplo domínio de tudo aquilo que é descrito pelo ato imperativo da exclusão, estando, portanto, aqui implicada uma dimensão de negatividade e de recusa.

O emergir do feio como domínio autónomo no âmbito das diferentes artes acompanha de perto a revolução de padrões promovida pelo romantismo, substituindo a supremacia dos ideais canónicos de beleza e de harmonia por outros valores como o peculiar, o extravagante, o estranho e, sobretudo, o interessante. Paolo d’Angelo sintetiza essa transição que “acentua aquilo que é irrepetível, único, aquilo que individualiza, e nesta procura não se detém perante os aspetos desagradáveis, nem as imperfeições, nem os defeitos” (ANGELO, 1998, 130). Na sua *História do Feio*, Umberto Eco relaciona esse impulso romântico com o momento em que, no final do séc. XIX, “o artista decide tornar-se diferente, marginalizado, aristocrático ou ‘maldito’” e se refugia no culto da decadência e na procura de uma



vida ligada à beleza artística, mesmo quando próxima dos “abismos do mal e do horror” (ECO, 2007, 350). As tendências satânicas e demoníacas dominantes entre muitos dos artistas finiseculares, assim como o culto do vício, do excesso e da deformação sexual influenciarão profundamente o uso que as vanguardas farão do feio, do abjeto, do obscuro, da quebra do tabu sexual, das transgressões estéticas, estruturais e genológicas, dos próprios conceitos de arte e de antiarte. As vanguardas tratariam esses aspetos como parcelas ativas do desejo de abarcar artisticamente todas as dimensões do humano e da busca de uma nova linguagem poética, mais ampla e viva, usando-os também como armas de arremesso capazes de chocar e de mostrar o verdadeiro rosto de uma sociedade castradora, hipócrita, fundada em valores violentos e na opressão constante dos verdadeiros instintos do Homem.

Em Portugal, o abjeccionismo, vertente em torno da qual se reuniram as expressões artísticas heterogêneas dos herdeiros do surrealismo, tendo como mote a icônica pergunta de Pedro Oom: “o que pode fazer um homem desesperado, quando o ar é um vômito e nós seres abjetos?” (CESARINY, 1997), terá configurado a mais relevante expressão de recusa e de resistência conflituosa, emergindo como expressão não apenas da escolha estética dos domínios socialmente identificados como abjetos, mas também da abjeção representada pelo Estado Novo e pela sua memorização dos potenciais individuais e coletivos do povo português. À semelhança do termo “decadentes” com que os artistas do final do séc. XIX caracterizaram a sua rutura face aos valores dominantes da civilização ocidental, destacando-se dela para nela reconhecerem especularmente a decadência que lhes servia de epíteto crítico, os abjeccionistas definiram-se pela consciência da degradação social, cultural

e humana com que conviviam quotidianamente e desse modo adotaram uma atitude que, suicidária por vezes, constituiu uma forma de refúgio e de sobrevivência. Como observa Julia Kristeva, a literatura moderna é riquíssima em sucessivas formas de derrisão que, explorando as fronteiras do socialmente aceitável, procuraram desconstruir a retórica homogeneizante e desse modo conquistar, por via do excesso artístico, uma catarse compensadora do real diminuído. Em 1963, na heteróclita antologia *Surrealismo/Abjeccionismo*, organizada por Mário Cesariny, percebe-se na diversidade dos autores e mesmo dos percursos estéticos que lhes subjazem a uniformidade de uma mesma denúncia, concentrada em torno de um entendimento do quotidiano enquanto emanção de abjeções.



Bibliog.: impressa: ANGELO, Paolo d', *A Estética do Romantismo*, Lisboa, Estampa, 1998; BATAILLE, Georges, “L’abjection et les formes misérables”, in BATAILLE, Georges, *Oeuvres Complètes, II. Écrits Posthumes*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 217-221; *Id.*, *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988; CESARINY, Mário (org.), *Surrealismo/Abjeccionismo*, Lisboa, Minotauro, 1963; *Id.* (org.), *A Intervenção Surrealista*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997; ECO, Umberto (dir.), *História do Feio*, Miraflores, Difel, 2007; FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*, 3 vols., Lisboa, Relógio d’Água, 1994; GASSET, José Ortega y, *A Desumanização da Arte*, Lisboa, Vega, 1996; KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l’Horreur: Essai sur l’Abjection*, Paris, Seuil, 1983; SELIGMANN-SILVA, Márcio, *O Local da Diferença: Ensaios sobre Memória, Arte, Literatura e Tradução*, São Paulo, Edições 34, 2005; **digital:** CEIA, Carlos, “Abjeção”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*, s.d.: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6537/abjeccao/> (acedido a 31 ago. 2015).



Alternativa Zero

A exposição Alternativa Zero – Tendências Polêmicas na Arte Portuguesa Contemporânea, organizada por Ernesto de Sousa (1921-1988), um artista multidisciplinar (cineasta, investigador, artista plástico, curador, e crítico de arte), decorreu nas instalações da antiga Galeria Nacional de Arte Moderna, em Belém, na cidade de Lisboa, em 1977.

Ernesto de Sousa procurou, através deste evento, introduzir em Portugal um conjunto de práticas artísticas oriundas do revigorado ambiente que se respirava internacionalmente, despoletado pela déc. de 1960 e fortemente marcado pela contestação das instituições, num tempo em que a cultura, em particular, se projetava através de um fértil e vasto território. Neste contexto se enquadraram as tomadas de posição dos artistas emergentes no panorama internacional da época, como foi o caso de Wolf Vostell (1932-1998) e de Joseph Beuys (1921-1986), com quem Ernesto de Sousa conviveu, que adotaram trilhos alternativos capazes de provocar fortes ruturas. Este carácter militante deu lugar a inúmeros coletivos artísticos vocacionados para a abordagem de temáticas até então arredadas da produção cultural vigente: a guerra, os direitos do Homem, a condição da mulher, o uso e o comércio das drogas, entre outros. Portugal, após o período revolucionário iniciado em abril de 1974, ainda se encontrava muito distante destas práticas e destas atitudes, em virtude da existência de um panorama sociocultural herdado do seu passado, que, ape-

sar das profundas mudanças em curso e em toda a linha, continuava mergulhado numa apatia bucólica suportada por um arco socioeconómico e cultural deprimido e ainda muito dividido entre o último fôlego do que restava das instituições do Estado Novo e a vontade de abraçar os novos impulsos provenientes do exterior. Foi, neste sentido, notável o trabalho realizado por Ernesto de Sousa, que consistiu no recrutamento de jovens artistas nacionais com experiência internacional, cujo labor artístico plasmava eficaz e revolucionariamente as tendências e as correntes acima descritas, traduzindo-se na emergência em Portugal de uma nova dimensão visual e expressiva, com recurso às reconfigurações operadas, sobretudo, no eixo germano-americano, que demonstravam as novas categorias artísticas e os novos meios de expressão (*e.g.*: instalação, filme e vídeo-instalação, ou a renovada *performance* filmada).

Fizeram parte da odisseia pioneira que foi a exposição Alternativa Zero: Helena Almeida, João Brehm, Júlio Bragança, Alvess, André Gomes, Armando Azevedo, Vitor Belém, Fernando Calhau, Alberto Carneiro, José Carvalho, Manuel Casimiro, Graça Pereira Coutinho, E. M. de Melo e Castro, Pedro Andrade, Noronha da Costa, Melo Castro, Da Rocha, Lisa Chaves Ferreira, Robin Fior, Ana Hatherly, Álvaro Lapa, Clara Menéres, Albuquerque Mendes, João Vieira, Leonel Moura, António Palolo, Jorge Peixinho, Jorge Pinheiro, Vítor Pomar, José Rodrigues, Sena da Silva, Joana Rosa, Túlia Saldanha, José Conduto, A. F. Alexandre, Julião Sarmento, Artur Varela, António Sena, Joaquim M. Magalhães, Lagarto & Nigel Coates, Ernesto de Sousa, Mário Varela, Ana Vieira, Pires Vieira, Hélder M. Ferreira, João Miguel F. Jorge e Ângelo de Sousa.

Bibliog.: *Alternativa Zero, Tendências Polémicas da Arte Portuguesa*, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1977; ANTELO, Iñaki Martínez, *Outras Alternativas: Novas Experiências em Portugal*, Vigo, Museo de Arte Contemporáneo de Vigo, 2003; *Arte Portugués Contemporáneo/Argumentos de Futur*, Colección Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo, Badajoz, Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo, 1998; *Dan Graham Works, 1965-2000*, Porto, Fundação de Serralves, 2001; FOSTER, Stephen C., “Historical design and social purpose: a note on the relationship of fluxus to modernism”, in FRIEDMAN, Ken (org.), *The Fluxus Reader*, Chicester/West Sussex/New York, Academy Editions, 1998; HENDRICKS, Geoffrey, *Critical Mass: Happenings, Fluxus, Performance, Intermedia, and Rutgers University, 1958-1972*, Massachusetts, Rutgers University Press, 2003; HENDRIKS, Jon, *Fluxus Codex*, New York, Harry N. Abrams, 1988; MELO, Alexandre, *Arte e Artistas em Portugal*, Lisboa, Instituto Camões, 2007; PÉREZ, Miguel von Hafe (coord.), *Anamnese – o Livro*, Porto, Fundação Ilídio Pinho, 2006; *Perspectiva: Alternativa Zero*, Porto, Fundação de Serralves, 1997; SANTOS, David, “1900-1960: modernismo sem vanguarda”, *Arte Ibérica*, n.º 32, fev. 2000, pp. 8-16; SARDO, Delfim, “Alternativa Zero. Quando o zero existia”, *Arte Ibérica*, n.º 7, ago.-set. 1997, pp. 18-19; SOUSA, Ernesto de, “The living theatre – sempre inadequado”, *Colóquio Artes*, n.º 33, jun. 1977, pp. 32-39; *Id.*, “Uma criação consciente de situações”, *Colóquio Artes*, n.º 34, out. 1977, pp. 32-37; SOUSA, Rocha de, “1976. Ano favorecido no exterior, desfavorecido no interior”, *Opção*, n.º 36, dez.-jan. 1977, p. 56.

PEDRO CABRAL SANTO

Anti-antiutopia

O termo “anti-antiutopia” é criado a partir da palavra-raiz “utopia”, vocábulo que já havia originado outros neologismos, tais como “eutopia”, “ecotopia”, “distopia” e “antiutopia”.

A palavra “utopia” apareceu no título do livro escrito por Thomas More em 1516, e, desde esta data, o conceito de utopia tem sido utilizado com diferentes significados por autores de obras utópicas ao longo dos séculos. More, Campanella e Andreae descrevem cidades imaginárias, isoladas e desconhecidas, construídas em não lugares, de acordo com o sentido etimológico da palavra “utopia”. As utopias escritas no séc. XVIII mostram a possibilidade da aplicação de planos de melhoramento nas sociedades existentes, na esperança de que as suas vidas possam ser realmente mudadas, com o objetivo de alcançar uma sociedade ideal. Na segunda metade do séc. XIX, a teoria marxista provocou nova modificação do conceito de utopia. O marxismo defendia a capacidade de alcançar a utopia socialista através dum percurso, cientificamente determinado, que levasse a sociedade ao colapso histórico do sistema capitalista.

Globalmente, todas estas obras utópicas procuravam estabelecer, através do sonho ou da esperança, uma sociedade ideal, projetada no futuro, onde imperasse a felicidade, o bem-estar e a harmonia entre os seus membros. Mas a utopia tem, em si mesma, um sentido antitético que leva a que o projeto da sociedade ideal, no futuro, seja impossível de realizar, fazendo com que a expectativa do paraíso, quando inalcançável, se venha a tornar um inferno. Ou seja,



Paris, maio de 1968.

ligado à utopia está o lado antiutópico da ação, equivalente a uma narrativa negativa, ou crítica, elaborada com os conhecimentos adquiridos na própria utopia e que é o seu reflexo negativo, quando o sucesso utópico desejado não é atingido.

O sentimento de desacreditação da utopia intensifica-se no séc. XIX, quando o Homem começa a entender que a construção utópica tem limites a vencer, impossíveis de ultrapassar pela vontade humana. Ganha força a inconsistência do sonho utópico, aumenta o negativismo e, com a chegada do séc. XX, acaba a visão otimística do futuro. O fim do encantamento em relação ao progresso, bem como os trágicos acontecimentos das duas guerras mundiais precipitam a decepção das ideologias utópicas surgidas no séc. XIX. É o tempo de mudança, abandonando definitivamente os objetivos utópicos das sociedades ideais descritas na literatura do Renascimento, do Iluminismo e do socialismo do séc. XIX.

Estava aberto o caminho para a escrita das distopias do séc. XX, considerando

como mais representativas as seguintes: *Nós*, de Ievgueni Zamiatine, 1984, de George Orwell, e *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley. Contudo, existe um período de exceção, surgido nos anos 60 desse século, quando o Maio de 1968, na perspectiva dum futuro melhor, abriu uma janela de esperança para mudar a sociedade existente. Restringida a este período, a utopia volta a assumir-se como uma ferramenta de análise, permitindo que os respetivos autores se inspirem em novas atitudes ou políticas alternativas. Neste sentido, os textos utópicos relacionam-se com anseios e preocupações vividas pelas sociedades dessa época, como são exemplo os desastres ambientais causados pelo Homem, que então começavam a ser divulgados. Neste caso concreto, acompanhando o aparecimento técnico das medidas mitigadoras para a resolução dos estragos ecológicos, surge um género literário utópico conhecido como ecotopia, consagrado às obras que descrevem a vida das sociedades ecológica e ideais. Reagindo ao cenário da deterioração ambiental, próprio duma



distopia catastrófica, estes autores recriam uma sociedade futura, sem problemas ambientais, fundamentada no regresso ao idílio naturalista e no retorno à mãe natureza. Como exemplo de obras deste género, referem-se *Ecotopia*, publicada em 1975, da autoria de Ernest Callenbach (1929-2012), e *Mai 86*, de Jacques Sternberg (1923-2006), publicada em 1978. Através da introdução de medidas que impeçam ou atenuem a utilização dos meios responsáveis pela ocorrência de desequilíbrios ecológicos, as sociedades projetadas nestas obras encontram-se livres dos danos ambientais conhecidos nessa época. Ou seja, é a partir do conhecimento do mal que se vão elaborar as medidas mitigadoras dos problemas ambientais existentes, permitindo o aparecimento dum mundo novo, onde exista uma relação harmoniosa entre o Homem e a natureza. Segundo este procedimento, os ensinamentos, obtidos na procura utópica da sociedade ideal do bem-estar e da felicidade, são aproveitados para corrigir os males encontrados e reequacionar o objetivo utópico inicialmente delineado. É nisto que consiste a anti-antiutopia.

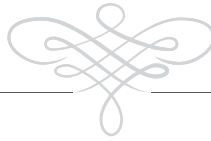
A anti-antiutopia revela, portanto, um processo dinâmico para a realização duma estratégia de reconstrução. Esta estratégia permitirá reativar o espírito utópico, após o desalento encontrado, num primeiro estágio, com o aparecimento da antiutopia gerada como reflexo do objetivo utópico não conseguido. Trata-se dum processo faseado no tempo, cumprindo a seguinte ordem: primeiro, a afirmação, a seguir, a negação, para se chegar, finalmente, à negação da negação. A primeira fase corresponde à utopia inicialmente projetada, enquanto a segunda compreende o período de desilusão por não terem sido alcançados os objetivos previstos. A terceira e última fase, identificada com a anti-antiutopia, equivale ao começo dum novo projeto, edificado

na exclusão dos erros cometidos nas fases anteriores, renovando a esperança das ambicionadas felicidade e prosperidade.

Como referência, o termo “anti-antiutopia” aparece citado na edição de 1979 da obra *Voyages aux Pays de Nulle Part*, de Raymond Trousson (1936-2013), num trecho em que o autor se refere às utopias ecológicas ou ecotopias, preconizadoras dum futuro melhor ao recusarem a forma de progresso baseado numa industrialização maciça a qualquer custo, com os consequentes danos ambientais.

Duma forma mais abrangente que o exemplo da ecotopia referido por R. Trousson, a anti-antiutopia poderá identificar-se com o renascimento da vontade utópica do Homem, quando a utopia inicial o atirou para o inferno, em vez de o ter conduzido ao paraíso. Não foi atingido o paraíso almejado pela propensão utópica, mas esse percurso mostrou os erros cometidos, funcionando como uma *learning curve*. Na tentativa utópica seguinte, foram já introduzidas as medidas mitigadoras que evitam o retorno ao inferno anterior. É nesta visão estratégica, que impede o Homem de cair nos mesmos erros, que se fundamenta a anti-antiutopia. Representa, assim, a forma de renovar a esperança, construindo um novo caminho, consolidado por via da aprendizagem das ações que motivaram o insucesso do sonho utópico inicial.

Regressando à procura de referências na literatura quanto ao uso do vocábulo “anti-antiutopia”, o crítico literário Fredric Jameson (n. 1934) emprega este termo para descrever a única forma de utopismo que aparece a seguir ao período de proliferação do antiutopismo iniciado com a Guerra Fria. Na linha da sua teorização, este crítico americano designa como anti-antiutopistas um grupo de escritores americanos de ficção científica do pós-modernismo



nascidos no período entre 1924 e 1933, juntando-lhes o escritor Samuel R. Delany, nascido em 1942. Pode então concluir-se que a denominação “anti-antiutopia”, ventilada por Fredric Jameson, aparece associada, no tempo, ao período do Maio de 1968, quando surgem as ecotopias – um género de configuração literária do conceito de anti-antiutopia –, como acima referido.

Bibliog.: impressa: ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, coord. científica Luís Filipe Barreto, t. 1, vol. IV, Lisboa, FCG, 2007; BACON, Francis, *Nova Atlântida, a Grande Instauração*, Lisboa, Edições 70, 2008; CALLENBACH, Ernest, *Ecotopia*, New York, Bantam Dell, 1975; CAMPANELLA, Tomás, *A Cidade do Sol*, Lisboa, Guimarães Editores, 1996; HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Livros do Brasil, 1932; KUMAR, Krishan, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; MANUEL, Frank, e MANUEL, Fritzie, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, Basil Blackwell, 1979; MINOIS, Georges, *História do Futuro (dos Profetas à Prospectiva)*, Lisboa, Teorema, 2000; MORE, Thomas, *Utopia*, introd. José V. de Pina Martins, ed. crítica e anot. Aires do Nascimento, Lisboa, FCG, 2006; MORRIS, William, *News from nowhere and Other Writings*, org. Clive Wilmer, London, Penguin Books, 2004; MUMFORD, Lewis, *História das Utopias*, Lisboa, Antígona, 2007; ORWELL, George, *Nineteen Eighty-Four*, London, Penguin Books, 2013; RIOT-SARCEY, Michèle et al., *Dicionário das Utopias*, Lisboa, Texto & Grafia, 2009; STERNBERG, Jacques, *Mai 86*, Paris, Albin Michel, 1978; TROUSSON, Raymond, *Voyages aux Pays de Nulle Part*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979; VIEIRA, Fátima, “The concept of utopia”, in CLAEYS, Gregory (org.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; **digital:** GLENN, Joshua, “Anti-anti-utopians: 1934-43”, *HiLobrow*, 30 set. 2009: <http://hilobrow.com/2009/09/30/the-anti-anti-utopians/> (acedido a 6 jun. 2017).

ANTÓNIO PEREIRA

Antiarte

Arte foi conquistando terreno, metro quadrado. Anteriormente, estava centrada na técnica – naquilo que o outro, o homem comum, o não artista, não sabia fazer. Era arte expressa por via das mãos e dos movimentos – o artesanato raro, o gesto insólito, o objeto afastado do comum.

Mas tudo foi sendo absorvido. Tudo o que era não arte ou contra a arte foi devorado: o normal, o real, o tédio, o silêncio, a linguagem animalesca, a natureza. Não interessa o objeto, o movimento, o que se faz. Nada ficou de fora. Tudo pode ser convertido. O último reduto é a vontade. A vontade basta. Se a intenção é artística, é arte. Podemos, enquanto espectadores,

**Árvores empacotadas (1998),
de Christo e Jean-Claude.**



gostar menos ou gostar mais, isso não é a questão.

Todas as artes chegaram ao seu zero e continuaram a ser arte: silêncio na música, quadro branco na pintura, imobilidade e mudez no teatro, escultura efémera, etc., etc. Não há nada que seja o lado oposto à arte. A arte devora aquilo que se lhe opõe, é omnívora.

O que fica, então, de fora? O que é a antiarte?

A antiarte talvez esteja apenas também na intenção, na declaração: “não aceito que o que fiz seja considerado arte”.

Porém, no limite, até essa intenção pode ser desrespeitada, pode ser engolida.

A antiarte é, então, aquilo que abre o apetite da arte – é o seu futuro alimento. Por vezes, até, estranhamente, o seu futuro centro.

Bibliog.: CABANNE, Pierre, *Marcel Duchamp, Engenheiro do Tempo Perdido: Entrevistas com Pierre Cabanne*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1990; ECO, Umberto, *Obra Aberta*, Lisboa, Difel, 1989; MIRANDA, José Bragança de, *Teoria da Cultura*, Lisboa, Século XXI, 2002; SILVA, Paulo Cunha e, *O Lugar do Corpo – Elementos para Uma Cartografia Fractal*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

GONÇALO M. TAVARES

Anti^oautonomia

A autonomia é um conceito muito amplo, mas é no debate político, no qual aparece a partir do séc. XIX, que é mais considerado. Todavia, a sua ausência no vocabulário histórico não implica que os insulares não tivessem plena consciência da sua importância no quotidiano, nomeadamente nas formas de governo.

Esta forma de expressão do poder governativo pode definir-se no território de forma unitária ou descentralizada. A descentralização do poder assume, pelo menos, três níveis: constitucional, em que é atribuída liberdade constitutiva e autonomia normativa com carácter político, como acontece com o Estado federado, em que estamos perante uma divisão de decisões e funções de governo; político, em que é retirada a liberdade constitutiva, ficando apenas a liberdade de dispor da possibilidade da autonomia normativa, condicionada ao estabelecido no estatuto e na Constituição; administrativo, o nível mais simples de descentralização, baseado apenas na área administrativa do território. A segunda forma de descentralização – nível político – dá lugar ao Estado regional, que surge como uma forma intermédia entre o federal e o unitário.

De acordo com Jorge de Macedo, a tradição de ampla autonomia dos poderes políticos periféricos é antiga e está enraizada na história portuguesa, como na espanhola e italiana. Aliás, o nascimento de Portugal radica-se na opção autonomista, de que o município era considerado uma das expressões máximas. Mas a história política nacional revela uma opção nitidamente antiautonomista, que fará



desenvolver o centralismo do Terreiro do Paço, assim como o atraso das regiões da metrópole, dos espaços insulares atlânticos e das colónias.

A questão da autonomia coloca-se, a partir do séc. xx, apenas para os espaços insulares. A principal diferença entre o processo autonómico nos Açores e na Madeira radica na fraca dimensão do movimento político-cultural que lhe serviu de base entre os políticos madeirenses. Nos Açores, a sua expressão, sob a forma de bairrismo das ilhas ou distritos do arquipélago, favoreceu a discussão e a elaboração de uma autonomia administrativa em 1895, o mesmo acontecendo com o debate sobre a divisão administrativa do arquipélago desde a Revolução Liberal.

Entendemos que o princípio da definição da autonomia, em termos institucionais, terá começado com a criação do senhorio em 1433, que mereceu uma oposição centralizadora por parte de D. Manuel, responsável pelo fim desta estrutura em 1497, ao apostar numa política de centralização régia que implicou uma perda de poder por parte dos capitães do donatário.

Desta forma, podemos afirmar que a primeira expressão do discurso antiautonomia se expressa em D. Manuel, quando faz reverter a posse das ilhas para a Coroa, justificando esta atitude em relação à Madeira com a importância económica da ilha para o reino: “he huma das principais e proveitozas couzas que noz, e real coroa de nosso reyno temos para ajudar, e soportamento de estado real, e encargos de nossos reynos” (“1497-abril-27...”, 1973, 363-364). Sacrifica-se, assim, a autonomia insular, para que o acesso do reino à riqueza da ilha não mereça qualquer contestação ou obstáculo.

Nesta época e nas que se seguem, é a questão financeira a fundamentar a opção antiautonomista. As questões financeiras



O Patriota Funchalense, n.º 1.

serão aliás, ontem e hoje, o principal problema político das autonomias e constituirão um dos principais fundamentos da defesa da antiautonomia que se estabeleceu a partir da déc. de 30, com o discurso do Estado Novo, e continuou no período da conquista da nova autonomia política, a partir de 1976.

A vulgarização do conceito de autonomia acontece apenas a partir de 1821, sendo de realçar, no caso madeirense, a imprensa escrita, nomeadamente o jornal *O Patriota Funchalense* (1821-23), que define a autonomia como um discurso de afrontamento à metrópole, simbolizada pelo Terreiro do Paço. É, porém, nos finais do séc. XIX que estas ideias voltam de novo à ribalta e ganham lugar cativo no dicionário do debate político nacional e regional, como forma de contestar o centralismo da Regeneração. Esta contestação tem um momento importante em 1882, com a eleição do primeiro deputado republicano pelo Funchal, o açoriano Manuel de Arriaga.

Em 1895, tivemos o primeiro estatuto autonómico para os distritos de Ponta Delgada e Angra do Heroísmo, que foi adaptado em 1901 à Madeira. A Implantação

da República foi, depois, uma esperança, pelos propósitos de descentralização política, que não aconteceram, na medida em que o combate pela autonomia parecia ser entendido como uma reação antirrepublicana – o que quererá dizer que a República foi antiautonomista.

Nos primeiros anos da segunda década do séc. xx (1922-1923), o movimento autonomista insular continuava cada vez mais ativo, mas tinha contra si os grupos antiautonomia que acusavam os insulares de separatismo ou independentismo. Com o Estado Novo, o movimento autonomista reaparece, ainda que por pouco tempo, surgindo, na Madeira, a Liga Regionalista e um jornal do visconde do Porto da Cruz com um título provocatório: *Independência*.

É evidente que o discurso antiautonomista se expressa quase sempre no temor de que a concessão de mais amplos poderes às regiões insulares conduza à independência e a um discurso antiseparatista, o que obrigou os insulares a procurarem desfazer, por diversas formas, esse discurso. Assim, em 1917, no editorial do jornal *A Verdade*, do Funchal, afirma-se que “A descentralização não aliena a qualidade de português, mas dá à região descentralizada foros de se governar por si mesma, sem tutela de governos que nem sempre estão a par das necessidades das diversas regiões” (“Editorial”, *A Verdade*, 19 nov. 1917, 1).

A Revolução de 28 de maio de 1926 foi saudada, no caso madeirense, por muitos sectores da sociedade, porque depositaram nela as suas esperanças de mudança. A primeira alteração ocorreu com o dec.-lei n.º 15.035 de 16 de fevereiro de 1928, que ia ao encontro de algumas reivindicações no campo financeiro. Os valores que resultavam da cobrança da contribuição predial rústica e urbana, da contribuição industrial, do imposto de



João Abel de Freitas (1893-1948).

aplicação de capitais e do imposto de transações seriam receita da Junta e seriam usados em benefício da região, ficando o Estado com apenas 1 % para despesas de cobrança. A 31 de julho, porém, com o dec.-lei n.º 35.805, voltou a alterar-se a situação. Este decreto, assinado pelo então ministro das Finanças, Oliveira Salazar, que pode ser considerado um dos mais evidentes antiautonomistas, juntamente com Marcelo Caetano, marca o princípio do fim do combate autonomista das ilhas. Antes, aumentara-se a receita dos distritos; agora, impõem-se novos encargos, com o alargamento da descentralização a serviços dependentes dos ministérios do Comércio, Agricultura e Instrução, Governo Civil, Polícia Cívica, Saúde, Assistência e Previdência. Sem capacidade para acabar com a autonomia, Salazar acedeu às aspirações autonomistas, transferindo alguns serviços, que conduziram à asfixia financeira das Juntas. As reformas do Governo não satisfizeram a ambição dos regionalistas.

A Constituição, aprovada em 11 de abril de 1933, estabelecia para as ilhas uma administração especial (art. 124, § 2.º), só regulamentada pela lei n.º 1967, de 30 de abril de 1938, que está muito distante



destes propósitos. No preâmbulo da lei, refere-se que a geografia obrigou a esta descentralização e desconcentração, “em benefício dos povos e com vantagem para a boa administração”. As reclamações dos insulares levaram a que o Governo introduzisse, em 1928, alterações significativas, através da descentralização de muitos serviços. De novo, choveram reclamações, porque as receitas eram insuficientes, continuando o legislador a negar a possibilidade de usufruto total das receitas fiscais: “Formam as ilhas adjacentes um todo com o continente, é o mesmo o seu sistema de administração e governo, como o mesmo é o grau de, civilização dos habitantes e de progresso social: seria, pois, contrário ao bem comum consagrar uma forma egoísta de plena autonomia financeira que parecesse realizar a desintegração do Estado de uma parte do seu território metropolitano”. Acusa-se as anteriores medidas, dizendo-se que “foi excessiva a liberdade conferida às juntas em 1928” (LEITE, 1987, 295), pois a descentralização sem a tutela governamental podia ser um princípio de má gestão. Deste modo, manteve-se a descentralização existente, passando, todavia, a ser fiscalizada pelo Governo Civil e tutelada pelo Governo central.

Recorde-se, ainda, que em carta de 23 de maio, de resposta a outra de João Abel de Freitas, Salazar insinua a ideia de autonomia despesista, como consistindo “simplesmente na liberdade de gastar, dando o Poder Central quanto fosse necessário para isso”. Desta forma, a autonomia era entendida “[não como] a autonomia de gastar mas a de administrar um património ou uma receita, tirando de um ou da outra o maior rendimento. Do facto de a receita não chegar para tudo o que apetece ou há mesmo necessidade de fazer, não se segue que é ao Governo que incumbe cobrir as diferenças. E este sobre quem as havia de lançar?” (VIEIRA, 2003, 319-323).

É aqui que o atual discurso da antiautonomia começa a ganhar força na ideia de despesismo insular, que se reafirma com Marcelo Caetano: “Eu ainda sou partidário da manutenção do regime autonómico. Mas a autonomia tem de ser um processo de facilitar a administração e a vida económica do arquipélago, e não um travão”. Por outro lado, a opinião de Caetano é pouco abonatória da classe política madeirense: “para que haja descentralização é preciso existirem recursos financeiros e gente capaz de os gerir”. A propósito da sua visita às ilhas, em relatório ao ministro do Interior, afirmava que “O escol madeirense só agora começa a revelar alguns dirigentes dignos desse nome. Até aqui a política local era de puro estilo antigo, feita para consolidar influências à custa dos favores pessoais. [...] os caciques deixavam-se levar na torrente e arvoravam-se em procuradores de todos os descontentamentos junto do Poder Central”. E rematava: “O distrito do Funchal suporta, em tese, a autonomia, mas a sua grande carência é de escol dirigente” (ENES, 2005, s.p.).

Com o 25 de Abril de 1974, abriu-se uma nova etapa para a autonomia dos espaços insulares. Mesmo assim, as dificuldades foram muitas. Rapidamente se ateou um discurso antiautonomista, assente na ideia de que os insulares eram despesistas. O estigma de Salazar e Caetano retorna e conquista o imaginário nacional, nomeadamente nos debates na Assembleia da República, na comunicação social escrita e, de forma especial, na televisão, alimentando assim o discurso antiautonomista.

Na verdade, desde o séc. XIX que a principal questão no debate e reivindicação da autonomia se prende com as finanças. A questão financeira continua ainda a estar na origem do principal contencioso das autonomias insulares. A cobrança



dos impostos e a aplicação do produto líquido não revertem em benefício da região, que tanto deles necessita. Esta ideia persiste e domina o debate, chegando à Assembleia pela voz de Manuel José Vieira, em intervenção de 7 de maio de 1883: “sabemos que fazemos parte do reino de Portugal única e exclusivamente para quinarmos nos encargos que se renovam ou batizam com nomes diferentes, mas que sempre se acrescentam” (VIEIRA, 1883, 6).

Se no séc. xv foi a necessidade de usufruto das receitas e a riqueza dos espaços insulares que levou a Coroa a travar a continuidade do processo de pseudoautonomia com o senhorio das ilhas, a partir da déc. de 20 do séc. XIX, o discurso da autonomia destes espaços assume como principal bandeira a utilização dos meios financeiros gerados nas regiões em seu favor. Passado um século, o discurso da antiautonomia assenta na negação destes meios e na ideia de regiões insulares politicamente incapazes e muito gastadoras. Este discurso manteve-se até ao séc. XXI e tornou-se a principal bandeira dos partidários da antiautonomia, ganhando expressão nas bancadas do Parlamento e nos meios de comunicação.

Bibliog.: impressa: “1497-abril-27: carta régia”, *Arquivo Histórico da Madeira*, vol. XVII, 1973, pp. 363-364; *Autonomia e História das Ilhas. Seminário Internacional*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 2001; CARREIRO, José Bruno, *A Autonomia Administrativa dos Distritos das Ilhas Adjacentes*, Ponta Delgada, *Jornal da Cultura*, 1994; CORDEIRO, Carlos, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Salamandra, 1999; “Editorial”, *A Verdade*, 19 nov. 1917, p. 1; JANES, Emanuel, *Nacionalismo e Nacionalistas na Madeira nos Anos Trinta (1928-1936)*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 1997; LEITE, José Guilherme Reis, *Autonomia dos Açores na Legislação Portuguesa 1892-1947*, Horta, Assembleia Regional

dos Açores, 1987; MACEDO, Jorge Braga de, *História Diplomática Portuguesa: Constantes e Linhas de Força. Estudo de Geopolítica*, Lisboa, Instituto da Defesa Nacional, 1987; REIS, Manuel Pestana, “Regionalismo. A autonomia da Madeira”, in *Quinto Centenário do Descobrimento da Madeira, Publicação Comemorativa*, Funchal, Comissão de Propaganda e Publicidade do Centenário, 1922; VERÍSSIMO, Nelson, “Em 1917, a Madeira reclama autonomia”, *Atlântico*, n.º 3, 1985, pp. 229-232; *Id.*, “A nossa autonomia: um inquérito de Armando Pinto Correia”, *Atlântico*, n.º 19, 1989, pp. 197-202; *Id.*, “O alargamento da autonomia dos distritos insulares: o debate na Madeira (1922-1923)”, in *Actas do II Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal, Direção Regional dos Assuntos Culturais, 1990; *Id.*, “Autonomia insular: as ideias de Quirino Avelino de Jesus”, *Isleña*, n.º 7, jul.-dez. 1990, pp. 32-36; *Id.*, “Autonomia insular. O debate na primavera marcelista”, *Isleña*, n.º 9, jul.-dez. 1991, pp. 10-11; VIEIRA, Alberto, *A Autonomia XX. Aniversário. Breves Notas Históricas*, Funchal, Secretaria Regional de Educação, 1996; *Id.*, *História e Autonomia da Madeira*, Funchal, Secretaria Regional de Educação, 2003; VIEIRA, Manuel José, *Discurso Proferido na Câmara dos Senhores Deputados na Sessão de 7 de Maio de 1883*, Lisboa, Typ. do Diário da Manhã, 1883; **digital:** ENES, Carlos, “Açores e Madeira vistos por Marcello Caetano em 1938”, *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, n.º 14, 2005: <http://www.nch.pt/biblioteca-virtual/bol-nch14/n14-7.html> (acedido a 14 dez. 2016).

† ALBERTO VIEIRA

Algumas partes desta entrada foram anteriormente publicadas em:

http://www.academia.edu/26559254/VIEIRA_Alberto_AUTONOMIA_INSULAR_ALGUNS_DADOS_PARA_OUTRA_LEITURA;

http://www.academia.edu/25601324/VIEIRA_Alberto_AO_ENCONTRO_DAS_MEM%C3%93RIAS_E_DOS_DISCURSOS_DA_AUTONOMIA_INSULAR_O_ARQUIP%C3%89LAGO_DA_MADEIRA;

<http://aprenderamadeira.net/autonomia-e-financas/>.



Antítese eslava

A antítese eslava (em sérvio, “slovenska antiteza”) ou o paralelismo negativo é uma figura de estilo característica da poesia lírica, épica e lírico-épica, sobretudo da tradição oral dos povos eslavos, embora também possa existir em outras culturas. O primeiro autor que escreveu sobre esta figura de estilo e que lhe deu o nome foi o estudioso alemão Jakob Grimm, que aprendeu a língua sérvia para poder traduzir a poesia épica (na qual esta antítese é um elemento importante) para alemão. Investigadores sérvios como Dragisa Vitosevic, Radmila Pesic e Nada Milosevic-Djordjevic usam este nome, enquanto entre os teóricos russos há preferência pela denominação “paralelismo negativo” (“Otritsatel’ny paralelizm”), embora “antítese eslava” também exista como termo. Trata-se de um paralelismo baseado numa comparação negativa. Consiste em três partes: uma pergunta ou constatação, uma resposta negativa e uma conclusão afirmativa, importante para o desenvolvimento do poema. Um acontecimento importante na vida humana compara-se a um fenómeno natural, um episódio da vida animal, etc. Tal como na literatura sérvia, na Rússia esta figura de estilo começou a ser usada no folclore e na poesia lírica popular. Essas comparações eram feitas porque antigamente o Homem era muito mais próximo da natureza e a sua sabedoria baseava-se na observação e no registo de experiências quotidianas, costumes e tradições.

A antítese eslava está presente na poesia de expressão oral de todos os povos

eslavos, sendo mais visível na criação poética dos eslavos balcânicos. No folclore búlgaro, esta figura não aparece no início do poema, como uma fórmula introdutória, como é o caso dos poemas sérvios. Encontra-se sempre no meio do texto poético e em forma dialogada, em que um dos intervenientes expõe a sua pergunta e o outro responde, primeiro negativamente, para depois dar a sua explicação da questão.

Apesar da opinião generalizada entre os especialistas de que esta figura de estilo é uma criação tipicamente eslava, Mehmed Nezirovic, no seu artigo “Se a antítese eslava é verdadeiramente eslava”, descarta a teoria da origem eslava desta figura, afirmando que existem exemplos idênticos na literatura sefardita da Bósnia, na literatura hispano-árabe e até nas literaturas provençal e portuguesa. Nesta linha de pensamento, a autora russa Elena A. Kalashnikova, no seu artigo “Para a investigação da estilística comparada do folclore: o funcionamento da ‘antítese eslava’ e do ‘paralelismo negativo’ no material folclórico de diversas etnias”, afirma que nos poemas épicos finlandeses, inclusive no *Calévala*, se encontram exemplos desta figura de estilo. Este recurso estilístico encontra-se nas obras poéticas dos romenos e gregos, que, não sendo eslavos, partilham algumas referências culturais balcânicas. Tendo em conta que a Moldávia não é um país eslavo, embora seja muito influenciado pela cultura russa, nos poemas populares moldavos, sobretudo nos de Natal, encontram-se exemplos da antítese eslava em forma de diálogo. Na cultura albanesa, que não é eslava mas marcadamente balcânica, existem exemplos de poemas épicos com esta figura de estilo. Iremos citar exemplos apenas das literaturas populares sérvia e russa, sendo estas as línguas eslavas que domi-



namos. Dificilmente se pode dizer em qual destas poesias populares o conceito se gerou primeiramente, devido à oralidade como meio de transmissão da literatura popular.

Nos dicionários de termos literários portugueses, não se menciona a designação “antítese eslava”, nem sequer “paralelismo negativo”. As entradas lexicais “antítese” e “paralelismo” oferecem definições de outros conceitos, diferentes destes. No romanceiro tradicional português, sobretudo nos romances de conteúdo histórico ou novelesco, pode encontrar-se um recurso estilístico muito semelhante à antítese eslava. Assim, *e.g.*, no romance intitulado *O Caçador e a Donzila*, o diálogo entre os protagonistas tem a estrutura desta figura de estilo: “Tu ou te ris do cavalo/Ou da sua selaria?/Não me rio do cavalo/Nem da sua selaria:/Rio-me do cavaleiro,/Da sua má covardia/Achou a *ninha* no campo,/Não a quis por sua amiga” (BRAGA, 1982, 187).

Nesta passagem do romance tradicional, estão presentes todos os elementos do mecanismo literário que nas línguas e culturas eslavas se denomina antítese eslava: a pergunta com duas hipóteses de resposta (se a razão para o riso da menina é o aspeto do cavalo ou a sua sela), a resposta negativa que descarta as duas opções e a terceira parte em que surge a explicação do motivo de a donzela se rir (a covardia do cavaleiro). A resposta final poderia terminar com a palavra “covardia”, embora esta imagem possa ser um pouco ampliada com as palavras da protagonista, explicitando as razões da covardia do rapaz.

Nos poemas dos povos eslavos, a resposta que consta na terceira parte da figura pode oferecer uma reflexão adicional, não sendo esta parte obrigatória, uma vez que o resto do poema irá explicar a importância da imagem ou ideia

introduzidas pela antítese eslava. Por seu turno, no romanceiro português, a primeira parte deste recurso estilístico pode ser uma frase declarativa em vez de uma pergunta. Leia-se, *e.g.*: “Escutae se q’reis ouvir/Um rico doce cantar!/Devem de ser as marinhas/Ou os peixinhos do mar./Ele não são as marinhas,/Nem os peixinhos do mar./Deve de ser Dom Doardos,/Que aqui nos vem visitar” (*Id.*, *Ibid.*, 271-272).

Neste trecho do poema, um dos protagonistas constata que tinha ouvido um “doce cantar”, expondo as suas suposições relacionadas com a origem dessa voz. A sua interlocutora nega-as e explica a verdadeira origem do canto, a presença do seu pretendente, D. Doardos. Tal como nos poemas criados nas culturas eslavas, a antítese inicial é apenas um ponto de partida para o desenvolvimento dos acontecimentos: a fórmula introdutória anuncia a rivalidade entre o protagonista e o namorado da sua filha, dando um teor dramático ao poema. Por estes exemplos e pelos que iremos citar (da poesia popular sérvia), não é possível distinguir muito claramente se de facto se trata da mesma figura de estilo (que no espaço cultural português teria eventualmente outro nome) ou se são dois mecanismos poéticos muito semelhantes que enriquecem o discurso dos intervenientes num poema.

O esquema é sempre o mesmo: na primeira premissa, coloca-se uma questão ou constata-se um determinado estado de coisas, para na segunda parte a ideia inicial ser negada ou descartada como possibilidade, sendo na terceira e última parte dada uma espécie de desfecho da primeira ideia. Geralmente serve como fórmula introdutória para um poema, podendo aparecer também no meio com a mesma função: a de ampliar a estrutura do poema, introduzindo um



elemento importante para o seu conteúdo. Na posição final, este recurso estilístico parece ser a resolução definitiva de um problema ou o desfecho da história narrada no poema.

A investigadora sérvia Tanja Popovic é da opinião de que estas repetições de elementos, quer no sentido positivo, quer no negativo, apenas sublinham as semelhanças entre o objeto que se compara e o desconhecido que é introduzido. Servem para manter a atenção do público, para salientar a beleza da imagem descrita e são um fio condutor para o que realmente é importante no poema. A sua origem está relacionada com a adivinha e a sua estrutura de pergunta e resposta faz lembrar precisamente este género popular. Dejan Ajdacic, no seu artigo “As cores na poesia popular”, analisando esta figura de estilo em função das cores na poesia popular sérvia, observa que ela aumenta o valor poético das imagens que se descartam e da imagem final, atribuindo um carácter lírico a todo o poema. Para Miodrag Maticki, citado por Ajdacic, com a introdução da resposta negativa, a comparação passa a ser metáfora. De facto, este recurso estilístico é mais próximo de metáfora do que de comparação, uma vez que carece do nexa “como”, obrigatório nas comparações. Como elementos de comparação, podem ser usados os animais, as plantas, a espuma do mar, as nuvens, a neve, os objetos do quotidiano. Se a comparação é feita com os elementos da natureza, contribui para a visão de uma imagem quase pastoril, idealizada. Muitas vezes, como partes da comparação, podem encontrar-se entidades do mundo superior (fadas, Deus), o que dá uma dimensão mais transcendental à imagem comparada e ao poema na sua totalidade. A enumeração dos elementos que se comparam na antítese eslava tem uma forte

componente estética, desenvolvendo ao mesmo tempo o interesse pela sonoridade das palavras e pelos efeitos visuais que a figura de estilo produz. Milica Micic Dimovska vê nesta figura a introdução dos participantes do acontecimento, já anunciado pela imagem expressa na antítese. Com esta figura, e especialmente mediante a oposição negativo/positivo, obtém-se a sensação de uma maior tensão emocional e expressam-se os estados de alma dos intervenientes: os seus medos, as suas inquietações e as suas alegrias. Na poesia épica ou lírico-épica, a antítese eslava é frequentemente indicadora de um acontecimento menos desejável: doença ou morte de um dos protagonistas, a celebração que os Turcos fazem por terem posto em cativeiro muitos escravos sérvios, o ferimento de um herói no campo de batalha, etc. Na poesia lírica, porém, a antítese eslava esclarece as dúvidas do rapaz apaixonado acerca dos sentimentos da amada, é sinal de sabedoria do sujeito do poema e tem um cariz mais otimista. Leia-se o poema “O rapaz e a rapariga”: “Ó, cavaleiro, meu sol brilhante!/Nem crescia para o pinheiro olhando,/Nem para a bétula fina orgulhosa/Nem para o teu irmão mais novo,/Mas eu jovem cresci em direção a ti” (DJURIC, 1958, 53, tradução nossa).

Na balada popular sérvia “Hasanaginica” [“A esposa de Hassan-agá”], o exemplo introdutório da antítese eslava, a imagem da tenda do agá turco e a sua brancura, contrapõe-se à suposta falta de honra da sua esposa, razão pela qual foi cruelmente expulsa de casa: “O que é que se branqueia na floresta verde?/Será a neve, ou serão os cisnes?/Se fosse a neve, já se derretia,/Se fossem os cisnes, já voariam,/Nem é a neve, nem são os cisnes,/Senão a tenda do agá Hassan-agá./Ele padece de graves feridas./Visitam-no a mãe e a irmãzinha,/Mas a esposa não



pôde por vergonha” (“Hasanaginica”, *Basta Balkana*, s.d., tradução nossa).

A figura em si termina quando se descartam as possibilidades de solução para tanta brancura na montanha verde: a neve e os cisnes. Se a montanha é verde, o tempo em que acontece a ação do poema é a primavera, portanto a hipótese da neve é automaticamente negada. Os cisnes, pela sua beleza e elegância em muitas culturas, tal como a neve, simbolizam a pureza. Através da dupla negação e do destaque da brancura da tenda, salienta-se ainda mais a possibilidade da desonestidade da esposa e da pureza moral do agá, enquanto parte considerada ofendida. Como se vê, a antítese eslava nunca é uma descrição estática, isenta de juízos de valor implícitos. Neste exemplo, a figura é ampliada com algumas reflexões acerca da neve e dos cisnes, que explicam a linha do raciocínio; porém, nem sempre respeita esta estrutura, porque à pergunta segue-se logo a resposta negativa e a sequência esclarecedora. Nos poemas lírico-épicas e épicas, a antítese eslava tem uma estrutura bastante mais narrativa, enquanto nos líricos segue uma estrutura dialogada, em que um dos intervenientes expõe as suas dúvidas e o outro responde, primeiro de forma negativa, para depois dar a sua visão afirmativa da situação. Veja-se, e.g., o poema “A rapariga sérvia” (tradução nossa): “Ó, Milica, nossa amiga,/Ou és louca, ou sábia demais/Sempre olhas para a relva verde,/E não olhas conosco para as nuvens/Relâmpagos a perseguirem-se pelas nuvens?/Mas Milica rapariga começa a falar:/Nem sou louca, nem sábia demais,/Nem sou fada para as nuvens juntar,/Mas sou rapariga para em frente olhar” (DJURIC, 1958, 32-33).

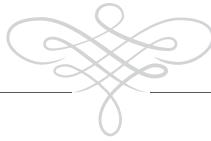
Nos poemas líricos, as premissas da antítese eslava estão separadas pela interpelação de quem responde, enquan-

to nos épicas ou lírico-épicas a resposta surge diretamente após a negação. Para além da poesia popular, a antítese eslava aparece na poesia de alguns autores eruditos, como Momcilo Nastasijevic, Matija Beckovic, Vasko Popa e Ljubomir Simovic, poetas inspirados na tradição oral.

Bibliog.: impressa: BRAGA, Teófilo, *Cantos Populares do Arquipélago Açoriano*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982; DIMOVSKA, Milica Micic, *Od A do S, Vodice kroz Knjizevne Izraze i Pojmove za Ucenike Osnovnih i Srednjih Škola*, Novi Sad, Stevan Beljanski, 1989; DJURIC, Vojislav (org.), *Antologija Spiskih Narodnih Ilrskih Pesama*, Novi Sad-Beograd, Matica Srpska/Srpska knjizevna zadruza, 1958; POPOVIC, Tanja, *Recnik Knjizevnih Termina*, Beograd, Logos Art, 2007; VITOSEVIC, Dragisa, *Teorija Knjizevnosti sa Teorijom Pismenosti*, Beograd-Sarajevo, Naučna knjiga/Svjetlost, 1988; **digital:** AJDAGIC, Dejan, “Boje u narodnojpoeziji”, *Rastko*, s.d.: <http://rastko.rs/rastko/delo/10040> (acedido a 9 jan. 2017); “Hasanaginica”, *Basta Balkana*, s.d.: <http://www.bastabalkana.com/2013/03/hasanaginica-tekst-pesme-pisani-sastav-i-skolska-lektira/> (acedido a 7 jan. 2017); KALASHNIKOVA, Elena A., “исследованиюсравнительнойстиликифольклора: функционирование‘славянскойантитезы’и‘отрицательногопараллелизма’вразноэтническомфольклорномматериале”, *Rastko*, s.d.: <http://www.rastko.rs/cms/files/books/49dbb2c62c025> (acedido a 5 jan. 2017); NEZIROVIC, Mehmed, “Dalijeslavenkaantitezazaistaslavenska?”: <http://preporod.ba/wp-content/uploads/godisnjak-2006.pdf> (acedido a 9 jan. 2017).

ANAMARIJA MARINOVIC





Ateísmo

O termo grego “a-theos” significa sem deus e foi aplicado na Antiguidade – com uma conotação negativa – aos que rejeitavam, pelo menos aparentemente, os deuses venerados pelo conjunto da sociedade de então. Desde o início da Modernidade, o mesmo termo começou

Égalité (1793), de Jean-Guillaume Moitte.



a ser usado para referir os indivíduos e os grupos que manifestavam publicamente descrença ou ceticismo em relação à fé religiosa da maioria, a *respublica christiana*. E mais recentemente, no limiar do terceiro milênio, o chamado neoateísmo tem-se afirmado cada vez mais como contra deus (antiteísmo), num claro combate militante contra toda e qualquer forma religiosa.

Não vamos aqui fazer a história do ateísmo (↗Antiateísmo), mas importa lembrar que, de um fenômeno individual que era na Antiguidade – concernente apenas a alguns indivíduos que ousaram exprimir crenças divergentes acerca dos deuses ou propuseram algumas teorias estranhas acerca da origem da religião –, se transformou numa ideologia generalizada e prática (com consequências evidentes para a própria prática religiosa). Como negação teórico-prática da existência de Deus, o ateísmo tem múltiplas manifestações: negação explícita de Deus, agnosticismo, ateísmo positivista (cientismo, neopositivismo) ou existencialista (niilismo), indiferença religiosa, antiteísmo agonista (revolta contra o mal no mundo) e racionalista (a divindade como uma criação mental do Homem), idolatria, etc.

Na raiz do moderno fenômeno do ateísmo está, certamente, a descoberta da autonomia do ser humano, enquanto afirmação sobretudo da sua liberdade fundamental (cuja obra de referência é a *Oratio de Hominis Dignitate* [1486] de Giovanni Picco della Mirandola): o ser humano não só possui a liberdade, mas é a liberdade; uma liberdade que se expressa como não dependência de terceiros e como compromisso em prol da transformação do mundo e da história, tendo assumido vários avatares ao longo da Modernidade (o sujeito cartesiano, a vontade coletiva hegeliano-marxista, a libertação psicanalista freudiana e a afirmação de liberdade absoluta em Nietzsche



e Sartre), ou ainda como emancipação da tutela religiosa (secularização e laicidade). Por outro lado, a afirmação da liberdade humana é acompanhada por um compromisso concreto a favor da libertação histórica da humanidade, expressão da igualdade entre os seres humanos (a maior conquista da Revolução Francesa, como bem exprime a gravura *Égalité* [1793] de Jean-Guillaume Moitte), donde deriva a crítica à religião, como ópio do povo e como elemento sociopolítico ao serviço de um sistema injusto.

A partir destes dois aspetos, Piero Coda pode afirmar que o ateísmo moderno é simultaneamente humanista e postulatorio: enquanto humanismo, funda-se na aspiração à liberdade e libertação do ser humano, emancipado e adulto; mas, ao mesmo tempo, nasce do postulado de que, para que o ser humano goze de autonomia e alcance a libertação, tem de se libertar de Deus e denunciar a religião como perpetuadora da injustiça. Isto tornou-se possível pela progressiva emancipação do direito natural em relação à teologia, onde se confundia com a vontade de Deus (uma vez que era tido também como dom divino ao Homem), muito por ação de Francisco Suárez (ponto de chegada da Escola de Salamanca) e Hugo Grócio. O primeiro funda-se numa passagem de Gregório de Rimini para sublinhar, em *De Legibus*, II, 6, 3, a validade permanente da lei natural: “mesmo que Deus não existisse [...], existindo no homem o mesmo ditame da reta razão [...], tal ditame teria o carácter de lei que tem hoje” (SUÁREZ, 1944, 190). E é precisamente isso que afirmará o segundo em *De Iure Belli ac Pacis*, com ampla repercussão na Europa iluminista: “Aquilo que eu disse [relativamente ao direito natural] será importante supondo mesmo [...] que Deus não existisse [*etsi deus non daretur*], ou que não se importa-

ria com as questões humanas” (GRÓCIO, 2005, I, 89). Esta progressiva consciência está bem sintetizada nas conhecidas palavras do teólogo luterano D. Bonhoeffer, em carta de 16 de julho de 1944: “E a única via de ser honesto é reconhecer que temos de viver neste mundo *etsi deus non daretur*. [...] Deus mostrou-nos que devemos viver como homens que se podem dar muito bem sem Ele. O Deus que está connosco é o Deus que nos abandona (Mc 15, 34)” (BONHOEFFER, 1959, 163).

Todavia, olhando ainda para o *slogan* da Revolução Francesa (que aqui nos acompanha em pano de fundo), devemos dizer que há um elemento ainda por realizar: a fraternidade. E é talvez aí que se deve repensar a relação com o ateísmo contemporâneo, como propõem vários autores. P. Coda, já citado, fala da necessidade de passar de uma lógica de conflito para uma lógica do amor. Em seu entender, na raiz do ateísmo moderno há um problema fundamental: o ser humano é permanentemente tentado a interpretar a sua relação com Deus numa lógica conflituosa, ou o ser humano (o eu) ou Deus (o outro); porém, parece existir aí uma imagem alienante de Deus, cunhada sobre um falso modelo antropológico, pois, à semelhança do ser humano, também Deus se autoafirmaria contra o mesmo ser humano. Mas se passarmos a uma lógica do amor, tornar-se-ia possível a afirmação simultânea dos dois. O teólogo checo Tomás Halik, preocupado pelo eclipse de Deus na Modernidade (na expressão de M. Buber), fala da substituição do Deus bíblico por um deus banal, sendo precisamente este deus aquele que os ateus criticam e do qual anunciam a morte, como ocorre com Nietzsche e com muitos outros pensadores do séc. xx. O amor ao próximo, que Jesus colocou no centro do seu ensinamento, seria então o caminho da redescoberta do Deus imanente e próximo, como base



de diálogo com os descrentes. Do mesmo modo, o filósofo francês Luc Ferry, um descrente assumido, não se cansa de anunciar um segundo humanismo – o da revolução do amor – que é o humanismo da fraternidade e da simpatia (ou o humanismo da transcendência do outro e do coração), e que, como ele próprio afirma, não estaria muito longe da mensagem de Jesus no sermão da montanha. Aliás, para Ferry, Jesus é o Homem-Deus por excelência, ou seja, o sagrado com rosto humano.

Concluindo, o humanismo, levado às suas últimas consequências, não é necessariamente antiteísta – contra Deus –, mas pode ajudar crentes e não crentes a um diálogo fundamental sobre os valores sagrados da vida em comum: a fraternidade tão desejada por todos.

Bibliog.: BONHOEFFER, Dietrich, *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*, New York, The MacMillan Company, 1959; BREMMER, Jan N., “Atheism in Antiquity”, in MARTIN, M. (org.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 11-26; BULLIVANT, Stephen, “Defining ‘atheism’”, in BULLIVANT, S., e RUSE, M. (orgs.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 11-21; CODA, Piero, “Ateísmo”, in PACOMIA, L. et al., *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella, Verbo Divino, 1995; FERRY, Luc, *On Love: A Philosophy for the Twenty-First Century*, Cambridge/Malden, Plity Press, 2013; GRÓCIO, Hugo, *The Rights of War and Peace*, org. R. Tuck, 3 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2005; HALÍK, Tomás, *Quero Que Tu Sejas: Podemos Acreditar no Deus do Amor?*, Prior Velho, Paulinas Editora, 2016; HYMAN, Gavin, *A Short History of Atheism*, London/New York, I. B. Tauris, 2010; SUÁREZ, Francisco, *Selections from Three Works*, vol. 2, Oxford/London, Clarendon Press/Humphrey Milford, 1944; ZENK, Thomas, “New atheism”, in BULLIVANT, S., e RUSE, M. (orgs.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 245-261.

PORFÍRIO PINTO

Anticinema

Podem considerar-se três aceções do termo: a primeira relacionada com um movimento de oposição e de censura às artes, a segunda relacionada com os movimentos artísticos que contrariaram as convenções do cinema clássico e a terceira relacionada com um movimento crítico de oposição à escola portuguesa do cinema.

O movimento de oposição às artes prende-se com a regência da moral. No livro III da *República*, Platão argumenta que a arte deve ser excluída do Estado ideal, pelos seus efeitos nocivos na alma dos jovens. O filósofo grego temia que a poesia e a música pudessem alimentar o medo da morte e dos deuses, o destempero, a ira e a indolência. Uma vez que só a filosofia constituía um caminho válido de procura da verdade, todas as outras formas de pensar ou de discursar sobre a realidade seriam análogas às de um imitador, oferecendo a aparência de verdade, mas sem estar na posse do conhecimento da natureza do objeto em causa. Enquanto a filosofia devia ser exultada por fazer o pleno uso da razão, sem qualquer intromissão das paixões, a poesia devia ser extinta por elevar as piores partes da alma, a saber, a concupiscente e a irascível.

Segundo o filósofo, a estética é subalterna da moral, *i.e.*, deve servi-la. Platão propunha que se impedisse os poetas de representarem o vício, a intemperança, a baixaza e a indecência. Dizia ainda ser desejável a proibição de todos os estilos musicais à exceção do dórico e do frígio, cuja gravidade conviria ao espírito dos guerreiros. Dever-se-ia banir a tragédia,



cujos acordes chorosos poderiam amolecer o coração, e banir a comédia, e até o riso, que ficam mal à dignidade que os guardiões devem conservar. O objetivo era o de secar o poderio das paixões na nossa alma e o de rejeitar os prazeres intensos, como a arte com ritmos orgiásticos e o sexo homossexual (que visava o prazer e não a procriação), por terem um carácter violento e destemperado e por serem, por isso, o oposto da disciplina, da moderação e da submissão ao logos, *i.e.*, ao discurso do ser.

Em 1907, 12 anos após a invenção do cinema, teve começo, na Bélgica, segundo Daniel Biltreyst, um grande movimento anticinema impulsionado por vários grupos conservadores, dentre os quais se destacava a Igreja Católica. Antes das invasões alemãs da Primeira Guerra Mundial, grupos como a Ligue contre l'Immoralité, a Ligue du Cinéma Moral e a Société Belge de Pédotéchnie faziam ouvir os argumentos de que o cinema era uma escola do vício, do crime e da imoralidade, e pediam que a questão fosse levada ao Parlamento. No entanto, o regime de censura, no cinema, viria apenas com a ocupação alemã.

Algo de semelhante ocorreu em Espanha, segundo Mark Garrett Cooper, onde, a partir de 1908 e até à déc. de 20, especialmente na Catalunha, houve campanhas anticinema conduzidas pela Igreja Católica e por intelectuais como Eugeni d'Ors e Ramond Rucabado. As imagens em movimento foram acusadas de encorajar o comportamento imoral, de causar doenças oftálmicas, e de ter pouco mérito artístico. Só os filmes não narrativos foram defendidos como tendo alguma utilidade.

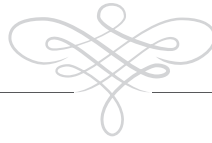
No entanto, a partir de 1915, a revista *España*, editada pelo filósofo Ortega y Gasset, passou a incluir uma secção para crítica cinematográfica, o que fez com que, a partir de então, o cinema passasse

a ser progressivamente validado pelos escritores e pelos intelectuais.

Segundo Terri Ginsberg e Chris Lipppard, este tipo de oposição ao cinema, com base na moralidade, ocorreu também na Arábia Saudita, desde 1980 até 2008. No país, o cinema era proibido em solo religioso e não havia salas de cinema comerciais. Apenas se podia ir ao cinema em cidades periféricas, onde se anunciavam visionamentos pedagógicos ou espetáculos visuais, para não chamar a atenção dos grupos anticinema, que consideravam que o cinema promovia comportamentos sórdidos, decadentes e imorais.

Em Portugal, em 1898, segundo Bernard da Costa, famigerado diretor da Cinemateca Portuguesa, partilhava-se a ideia de que o cinema tivesse pouco mérito artístico, tendo o público começado a desinteressar-se pelo cinema e a fartar-se “da novidade’ e de receitas repetidas monotonamente de programa em programa, como aliás aconteceu em toda a parte”. Por isso, “o País manteve-se quase por completo alheio ao primeiro ‘boom’ do cinema. Passados os anos da ‘novidade’, nem Portugal descobriu o cinema nem o cinema descobriu Portugal” (COSTA, 1991, 12-13).

Em Portugal, o cinema foi tido como uma curiosidade, não tendo granjeado um estatuto artístico. “Quadros vivos é designação apropriada a esses filmes (1 a 2 minutos de duração) que, como as obras contemporâneas de Paz dos Reis, se limitaram a acrescentar movimento à fotografia, na mesma busca de efeito de real que no mesmo ano encontramos nos milhares de obras análogas rodadas por todo o mundo pelos operadores dos Lumière, de Paul, de Edison, de Skalandanowski, etc. Chegadas de comboios, saídas e entradas de operários, festas populares, bombeiros extinguindo fogos, bebês



salvos no ‘último minuto’, vistas célebres, etc., etc.” (*Id., Ibid.*, 12).

De facto, como diz João Mário Grilo, nos seus primórdios, o cinema era entendido como um mero mobilizador do olhar, como uma forma de fazer embarcar o olhar no movimento que o cinema cria. O fascínio pelo cinema não vinha de “uma representação altamente deficitária de uma realidade desinteressante (preto e branco, mau desfilamento da película, cenas com um poder de atração duvidoso...)” (GRILO, 2007, 24-25), mas sim da fisiologia, do espetáculo de ver imagens a mexer.

Segundo João Mário Grilo, “é esta via – a vida do movimento – que estabilizará nos anos subsequentes as regras essenciais do dispositivo cinematográfico moderno. Quer dizer, das imagens em movimento do cinematógrafo Lumière e do quinetoscópio Édison, o cinema irá aprender a mobilizar o próprio movimento, a autonomizá-lo da representação e a concebê-lo” (*Id., Ibid.*, 25, 26). O cinema viria, assim, segundo Deleuze, a dar à luz um novo tipo de imagens, uma imagem verdadeiramente cinemática, ou melhor, viria a dar à luz o verdadeiro cinema. Em oposição às imagens em movimento da origem do cinema, surgiria a consciência das imagens como uma unidade móvel de articulação de um movimento imaginário sobre a representação do real, as imagens-movimento, *i.e.*, em oposição às imagens de coisas a mexer, surgiriam as imagens que produzem um movimento transcendental sobre a realidade filmada, um movimento que afeta o tempo, ou seja, a duração percebida de um plano na dimensão imaginária do espectador, quer seja pela *mise en scène*, pela *découpage*, pelo ritmo ou estilo da montagem, pela partitura ou pelo movimento maquinal da câmara.

Com a evolução da linguagem cinematográfica, ocorre a primeira tentativa teórica, com algum grau de sistematicidade, de legitimação do cinema como dispositivo artístico. Ricciotto Canudo, o responsável pela classificação convencional do cinema como sétima arte, procurou, a partir de 1911, identificar o que o cinema tinha de específico que o distinguisse de todas as outras formas de expressão artística. “Canudo procura, neste manifesto, situar o cinema na configuração das artes, entre as chamadas artes do espaço (arquitetura, escultura e pintura) e as artes do tempo (música, dança, poesia); sétima arte, o cinema pertenceria, simultaneamente, a estas duas ordens, promovendo a sua síntese e fusão numa nova espécie de racionalidade e representação: ‘quadros em movimento, arte plástica, desenvolvendo-se segundo as formas da arte rítmica” (*Id., Ibid.*, 48). “Ao opor cinema e teatro (como mais tarde Dulac e Epstein oporão cinema e literatura), Canudo chama diretamente a atenção para esta natureza específica do cinema, que é a de produzir um mundo imaterial, cujo elemento decisivo é menos o jogo da cena, da personagem ou da situação, e mais o próprio jogo dos materiais especificamente cinematográficos: a luz e o movimento” (*Id., Ibid.*, 49). O cinema é uma arte, distinguindo-se de todas as outras por possuir elementos próprios como a luz e o movimento, e caracteriza-se pela plasticização do tempo. “Com o cinema, o tempo e o ritmo, que pareciam ser apanágio de um certo tipo de expressão artística (a música), divorciada de coordenadas espaciais (a não ser no caso da dança), passam a encontrar uma resolução plástica e concreta nas imagens, na sua alternância e alteridade e na *durée* (um novo conceito operatório, que o cinema ajudará a formalizar e a materializar)” (*Id., Ibid.*, 53).

Louis Delluc, no seguimento do trabalho de Canudo, importa pela sua proposta de sistematização e codificação da linguagem cinematográfica. “Criado por Delluc, este conceito de fotogenia procurava, justamente, designar o estado de concordância entre a matéria e a sua imagem. Para Delluc, o cinema não junta nada à beleza do mundo, nem a fabrica, permite apenas percebê-la melhor. A função do cinema é pôr em relevo a própria natureza que, por mais inerte que esteja, se animará consoante a forma como a utilizar o ‘compositor do filme’. A fotogenia nasce, assim, da relação, no espaço e no tempo, dos elementos significantes” (*Id., Ibid.*, 51). Para Delluc, é a conceção arquitetónica do filme, tanto pelo espaço do plano, como pelo ritmo conferido pela montagem, o jogo de alternância de escala dos planos, dos ângulos e das durações, que dá a beleza à obra. O cinema é belo por o seu olhar revelar a beleza das coisas; acima de tudo, acima da interpretação dos atores (deslocados da abstração do palco), há a realidade, que é filmada com um olhar que lhe confere uma pertinência e um sentido.

Grilo refere ainda o trabalho de Germaine Dulac na defesa do estatuto artístico do cinema. Dulac propõe a ideia de que o cinema seja uma sinfonia visual e defenderá um rumo para o cinema, a saber, o rumo de “um cinema das essências, um cinema da emoção pura, por oposição a um cinema teatral que se organiza em torno dos meios exteriores ao cinematógrafo, um cinema que mais depressa se dirige à sensação e à sensibilidade, do que ao sentimento” (*Id., Ibid.*, 52); *i.e.*, que o cinema seja um movimento sem literatura, uma sinfonia de imagem ritmadas, que seja um movimento das coisas visto através de um estado de alma, que o centro do cinema não seja uma personagem, mas a relação das imagens entre si.



Animatógrafo do Rocio (Lisboa), inaugurado em 1907.

Este trabalho de legitimação do cinema importou muito para que a sétima arte deixasse “de ser, efetivamente, uma ‘curiosidade de feira’, para ser o instrumento de uma nova representação e de um novo conhecimento do mundo, de um novo estado de compreensão do real, ‘um novo estado de inteligência’” (*Id., Ibid.*, 56-57), como defenderá Epstein.

A aceitação do cinema, em Portugal, veio um ano após a declaração de guerra que Portugal fez à Alemanha, entrando na Primeira Guerra Mundial. “Criaram-se os Serviços Cinematográficos do Exército e foram estes que, juntamente com os produtores nacionais, asseguraram os inúmeros documentários que até ao armistício procuraram trazer quase semanalmente ao País notícias da Frente. Não podiam chegar em hora mais oportuna: o público que acorria para ver os ‘nossos rapazes’ e as imagens ‘vivas’ das terras onde combatiam familiarizava-se também com as grandes produções



(sobretudo italianas e americanas) que por esses mesmos anos foram projetadas em Lisboa. A cinefilia, como fenómeno de massas, começava. E dela iriam ser arautos – como aconteceu em tantos outros países – os primeiros intelectuais e artistas conquistados para o cinema” (COSTA, 1991, 21).

Em Portugal, haveria ainda uma tentativa falhada de colocar o cinema nacional ao serviço de um ideário linear para a cultura, por parte de António Ferro, enquanto estava na chefia do Secretariado de Propaganda Nacional, aquilo a que chamava a “política do espírito”. No entanto, segundo João Bernard da Costa, “não encontramos, no regime salazarista, ao contrário de outros totalitarismos da época, uma política cultural monolítica que permita rever a arte desse período como o reflexo de um aparelho de propaganda [...] – os raros exemplos de um cinema português parafascista – nunca foram [...] os produtos dominantes e é ousado ver nos que o foram a expressão dessa ideologia” (*Id., Ibid., 37*).

ANTICONVENÇÕES DO CINEMA CLÁSSICO

O termo “anticinema” é, em alguns casos, usado para referir os estilos de cinema que contrariam as convenções do cinema clássico americano. Assim, *e.g.*, Yoshishige Yoshida escreve sobre o anticinema do cineasta maior que é Ozu e Oliver C. Speck escreve sobre Haneke e Godard utilizando a mesma expressão, “anticinema” ou “contracinema”.

O anticinema seria, então, um movimento moderno de contracultura. O anticinema, um cinema autoral, assume o dispositivo cinematográfico, *i.e.*, torna claro que o filme é um filme e assume as suas formas de “mentira”, *i.e.*, de representação, contrariando a norma de transparência do cinema clássico e expondo

o acesso condicionado à realidade representada, que o mesmo é dizer, expondo a mediação de um estilo, de uma voz ativa, de uma interpretação.

O autor apoia-se na sistematização de Peter Wollen dos valores do cinema clássico americano para definir a forma do anticinema, a saber: onexo de causalidade na estrutura narrativa; a identificação do espectador com a personagem principal; a transparência do dispositivo; a singularidade diegética; a obra ser fechada em si mesma, sem citações e referências; o proporcionamento de prazer; a noção de ficção.

Na escola francesa, “o cinema participa, também, de uma conjuntura moderna, marcada pela ideia de uma instabilidade essencial do universo, instabilidade essa impossível de experimentar por um sistema de coordenadas puras e fixistas (como já para os impressionistas a forma era qualquer coisa de absolutamente inseparável da luz e da cor, do movimento generalizado das moléculas). Tudo passa a ser instabilidade, movimento. E como Epsteins afirma no final de *Le Cinema du Diable*: ‘o cinematógrafo só retém a forma enquanto forma de um movimento’” (GRILO, 2007, 57). O cinema seria uma expressão do devir, seria a representação da instabilidade, em oposição às convenções do cinema clássico americano: o tempo é flutuante, o acesso à ação, por meio da montagem, é frágil, as normas de representação do espaço e tempo são incertas, a causalidade na narrativa é oscilante, e há descontinuidade a todos os níveis de representação. A representação do espaço no cinema moderno seria a afirmação de uma representação de um espaço acidental, não configurado pelas regras da geometria arcaica, os planos suceder-se-iam no espaço da ação com diferentes escalas e pontos de vista, podendo associar-se arbitrariamente de acordo



com uma ordem interna subjetiva. A representação do tempo no cinema seria a representação de um tempo relativo, sem meridianos e pontos de referência, um tempo maleável, perspectivado e sensível. Em suma, o cinema moderno da escola francesa seria, segundo Grilo, “um instrumento de uma ciência da incerteza, do relativismo e da probabilidade que, de resto, o pensamento científico da modernidade (a física e a matemática modernas, por exemplo) trabalha ao mesmo tempo. O real é coisa problemática, incerta, maleável; o cinema é, simultaneamente, o modo de o figurar e a forma mais rentável de traduzir essa maleabilidade” (*Id.*, *Ibid.*, 71).

Em Portugal, ainda antes do 25 de Abril, segundo Bénard da Costa, teve lugar uma grande contenda em relação ao rumo que havia de tomar o novo cinema português, após o crescimento económico da déc. de 50. “Aos defensores de ‘um cinema moral’, ‘um cinema de raízes democráticas, enquadrado na mais genuína ortodoxia neorrealista’, começaram a opor-se vozes que proclamavam um cinema afim da ‘nouvelle vague’ francesa e que se reclamam das teorias dos *Cahiers du Cinéma* e da visão ‘auteurista’ do cinema. [] E o ‘cinema novo’ nasce no meio dessa ‘polémica?’ que caracterizou, com separações e ruturas, toda a década de 60” (COSTA, 1991, 114). Na déc. de 60 nasceria, então, o cinema novo português, um cinema moderno, de rutura com as convenções do cinema clássico, mas um cinema que viria a ter uma identidade própria, ao invés de ser uma duplicata de uma corrente estilística internacional. Destacam-se, na configuração do caminho português do cinema, os realizadores Manoel de Oliveira, com *Acto da Primavera* e *A Caça*, Paulo Rocha, com *Os Verdes Anos*, e Fernando Lopes, com *Belarmino*, quatro filmes que “não

deixaram nada igual ao que estava” (*Id.*, *Ibid.*, 123).

Bénard da Costa diz que o filme *Os Verdes Anos*, de Paulo Rocha, inaugural do novo cinema português, “faz de quase todos os melhores dos filmes posteriores seus herdeiros”, um filme em que existe “um amor total aos personagens que se exprime num erotismo difuso e nada físico, numa espécie de ‘saudade de os amar’ e de ‘tudo amar’ que, recuperando um imaginário típico da literatura romântica (da novela popular ao *Amor de Perdição*) cortam com o lado queirosiano de que o cinema português tinha sido quase sempre involuntário herdeiro, para o religar a uma tradição fantomática em que o fatalismo é o único fio condutor [...]. *Verdes Anos* é o filme que melhor dá a ver Lisboa e Portugal como espaços de frustração, espaços claustrofóbicos, sem saídas, onde tudo se frustra e tudo se agoniza numa morte branda” (*Id.*, *Ibid.*, 120). Fernando Lopes, em *Belarmino*, outro filme pioneiro do cinema novo português, caracterizar-se-ia também pelo fatalismo, ao filmar um *boxeur* em decadência que interpreta o seu próprio papel, e que se “tivesse vivido noutra país, talvez fosse um grande campeão”. Esta afirmação, feita no filme, faz passar *Belarmino* “do fait-divers para a tragédia” (*Id.*, *Ibid.*, 121). Manoel de Oliveira, figura central do cinema português, “escreveu José Manuel Costa, erigia ‘a ultrapassagem da convenção como postulado’ e longe de proceder a uma reconstituição fílmica ‘enunciava sobre uma matéria pré-existente (o texto teatral) um universo imaginário’ em que mais uma vez a função do cinema era repensada” (*Id.*, *Ibid.*, 122). Segundo o fundador da Cinemateca Portuguesa, *Acto da Primavera* e *A Caça* eram obras demasiado inovadoras para serem com-



preendidas na época e só mais tarde foram compreendidas como consistindo nos “fundamentos de uma das mais totalizantes aventuras do imaginário deste século” (*Id., Ibid.*, 123).

CRÍTICA À ESCOLA PORTUGUESA

Haveria muito a dizer sobre a corrente de opinião, que existe em Portugal desde a déc. de 80, contra a escola do cinema português e, mais especificamente, Manoel de Oliveira. Esta corrente de opinião, não compreendendo os fundamentos do cinema moderno, diagnostica o cinema português como moribundo, obsoleto e absurdo e defende a extinção de um cinema autoral, que diz só interessar a uma minoria de intelectuais sem público, e um regresso ao cinema comercial. Afirma que, pelo facto de o cinema ser subsidiado pelo Estado, deve estar ao serviço das massas, dos interesses de entretenimento da população portuguesa.

Uma das vozes mais importantes que se insurgiram contra a escola do cinema português foi a da escritora Natália Correia, na receção ao filme *Amor de Perdição* de Manoel de Oliveira. Natália Correia dizia: “quanto ao famigerado ‘Amor de Perdição’ o menos que se pode dizer é que transformar Camilo num objeto de riso é crime de lesa-cultura. Camilo é de todos. Mas a TV que todos pagam, rouba-o, apalermando-lhe o génio, aviltando-lhe a força da paixão numa fantochada filmada, cujos intérpretes papagueiam em desconsolado ‘ralenti’ as intensidades discursivas do genial estilista”. João Bénard da Costa respondeu-lhe num artigo de jornal, dizendo: “uma escritora menor (Natália Correia) chama a um cineasta maior (Manoel de Oliveira) palerma e fantoche. E é faltar vilanagem perante o silêncio ou a apatia de quase todos” (CRUCHINHO, 2001, 13), defendendo

que se tratava de uma obra-prima do cinema mundial, incompreendida pelos Portugueses.

Bibliog.: ABEL, Richard, *Encyclopedia of Early Cinema*, London, Routledge, 2010; AMIEL, Vicente, *Estética da Montagem*, Lisboa, Texto & Grafia, 2011; BILTEREYST, Daniel *et al.*, *Cinema, Audiences and Modernity*, London, Routledge, 2011; COSTA, João Bénard da, *Histórias do Cinema*, Lisboa, INCM, 1991; CRUCHINHO, Fausto, *Recepção Crítica de Amor de Perdição de Manoel de Oliveira*, Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 2001; GINSBERG, Terri, e LIPPARD, Chris, *Historical Dictionary of Middle Eastern Cinema*, Lanham, Scarecrow Press, 2010; GRILO, João Mário, *As Lições do Cinema*, Lisboa, Colibri, 2007; GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; PLATÃO, *A República*, 10.ª ed., Lisboa, FCG, 2010; SPECK, Oliver C., *Funny Frames, the Filmic Concepts of Michael Haneke*, London, Bloomsbury Academic, 2010; YOSHIDA, Yoshishige, *Ozu’s Anti-Cinema*, Michigan, University of Michigan Press, 2003.

RICARDO FRANCO



Anti-Coca-Cola

A Coca-Cola é um refrigerante carbonado, produzido por The Coca-Cola Company, sediada em Atlanta, Estados Unidos da América, e uma marca registada desde 1893. Inventada em 1884, após a Guerra Civil, por John Pemberton, foi originalmente concebida como remédio, sendo comprada pelo empresário Asa Griggs Candler, cujas táticas publicitárias levaram a bebida ao domínio do mercado de refrigerantes no mundo inteiro ao longo do séc. XX.

Num contexto de movimento puritano antiálcool, a Pemberton's French Wine Coca foi anunciada como uma bebida intelectual, vigorante do cérebro e tónica para os nervos, sendo, inicialmente, uma mistura de folhas de coca, grãos de noz-de-cola e álcool.

Na Primeira Guerra Mundial, a Coca-Cola já se tinha tornado a maior consumidora de açúcar do mundo na fabricação dos seus produtos. Na Segunda Guerra Mundial, a Companhia enviou fábricas móveis para as frentes de batalha, com técnicos que garantiam a produção e a distribuição da bebida para os soldados, facto aprovado pelo Gen. Eisenhower, comandante das Forças Armadas dos Estados Unidos. A Companhia decidiu arcar com os elevados custos de produção, numa tática de *marketing*, vendendo o refrigerante ao mesmo preço praticado nos Estados Unidos. Esta estratégia abriu caminho à internacionalização do produto americano, que acabou por se tornar um símbolo patriótico.

O refrigerante normal tem como ingredientes aromatizantes naturais água gaseificada, açúcar, cafeína, extrato de



Anúncio da Coca-Cola do final do séc. XIX.
“O tónico ideal para o cérebro”.

noz-de-cola, corante caramelo IV e ácido fosfórico (acidulante INS 338), sendo um produto não alcoólico, sem glúten e sem quantidades significativas de proteínas, gorduras totais, gorduras saturadas e fibras alimentares.

Tem tido destaque em inúmeros filmes, canções e programas de televisão, permanecendo como um dos símbolos mais importantes do consumismo capitalista e da cultura de massas, principalmente no mundo ocidental. É menos popular em países do Médio Oriente e na Ásia, assim como nos territórios palestinos e na Índia, devido ao sentimento antiocidental, e em reação à sua popularidade em Israel. Nos últimos anos, a Meca-Cola, uma versão islâmica da Coca-Cola, tem feito grande sucesso no Médio Oriente.



A Coca-Cola tem sido criticada com argumentos de diversa ordem: os efeitos adversos para a saúde humana; as suas agressivas campanhas publicitárias dirigidas a crianças; as práticas de exploração laboral; os altos níveis de pesticidas utilizados; a construção de fábricas na Alemanha nazi, que empregavam mão de obra escrava; a destruição ambiental; as práticas comerciais monopolistas; a contratação de unidades paramilitares para assassinar dirigentes sindicais.

Em outubro de 2009, num esforço para melhorar a sua imagem, a Companhia fez uma parceria com a Academia Americana de Médicos de Família e doou 500.000 dólares à promoção da educação com vista a uma vida saudável. A parceria gerou fortes críticas sobre ambos os parceiros, por parte de médicos e nutricionistas.

Por sua vez, a Bolívia anunciou, em janeiro de 2013, que iria proibir a venda da Coca-Cola no seu território.

Há estudos indicadores de que os refrigerantes e as bebidas açucaradas são a principal fonte de calorias na dieta americana, o que leva a maioria dos nutricionistas a alertar para os seus efeitos nocivos, quando consumidos em excesso, designadamente por crianças. Outros estudos, como o de Michael Jacobson, evidenciam que os consumidores regulares de refrigerantes possuem um menor consumo de cálcio, magnésio, ácido ascórbico, riboflavina e vitamina A. A cafeína utilizada na bebida também pode provocar dependência física. Foi demonstrada, nomeadamente por Katherine Tucker, a existência de uma relação, a longo prazo, entre a ingestão regular dessa bebida e a osteoporose em mulheres mais velhas, devido à presença de ácido fosfórico, tanto na bebida com cafeína como na descafeinada, e tanto na açucarada como na não açucarada. Todavia, apesar de vários processos judiciais contra The Coca-Cola Company, desde

1920, alegando que a acidez da bebida é perigosa, não foi detetado pelos investigadores qualquer dado nesse sentido.

Desde 1980, nos Estados Unidos, tem sido utilizado na Coca-Cola, em vez de açúcar de cana, xarope de milho, que é rico em frutose, o que pode provocar obesidade e diabetes.

Na Índia, há uma controvérsia sobre a existência de pesticidas e outros produtos químicos nocivos em produtos engarrafados, incluindo a Coca-Cola. Em 2003, o Centre for Science and Environment (CSE), uma organização não governamental de Nova Deli, denunciou que as águas gaseificadas produzidas por fabricantes de refrigerantes na Índia, incluindo gigantes multinacionais como a PepsiCo e a Coca-Cola, continham toxinas, como lindano, DDT, malatião e clorpirifós, podendo tais pesticidas contribuir para o desenvolvimento de doenças cancerígenas e o colapso do sistema imunológico. Após estas acusações, as vendas da Coca-Cola na Índia diminuíram 15 %. Em 2004, uma comissão parlamentar indiana apoiou as descobertas do CSE e uma comissão nomeada pelo Governo foi encarregada de desenvolver padrões de pesticidas para refrigerantes produzidos no país. A empresa The Coca-Cola Company tem respondido que utiliza água filtrada para remover contaminantes potenciais, que os seus produtos são testados para verificar a existência de pesticidas, e que cumpre as normas mínimas de segurança sanitária. A Companhia também foi acusada de uso excessivo de água na Índia.

Em 1928, Fernando Pessoa escreveu o *slogan* de lançamento da Coca-Cola em Portugal: “Primeiro, estranha-se. Depois, entra-se”. A Coca-Cola viria a ser interdita pelas autoridades por, alegadamente, se tratar de um produto suscetível de criar habituação. De facto, o então diretor de Saúde do Governo português,



Ricardo Jorge, mandou apreender todo o produto existente no mercado e deitá-lo ao mar, argumentando que, se dele fazia parte a coca, da qual é extraído um estupefaciente, a cocaína, a mercadoria não podia ser vendida ao público; se, pelo contrário, o produto não continha coca, anunciá-lo com esse nome era uma burla, o que igualmente justificava a sua proibição comercial. Perante o *slogan* de Fernando Pessoa, o médico entendia que ele reconhecia a toxicidade do produto: primeiro estranhava-se e depois entranhava-se, uma ilustração do que acontece com todos os estupefacientes, os quais, após a estranheza inicial, acabam por habituar os seus consumidores.

Em 1953, a fadista Amália Rodrigues foi apresentada no programa americano de televisão “Coca-Cola time”, apresentado por Eddie Fisher, interpretando a canção “April in Portugal”, contribuindo para a difusão internacional do fado. Em 1977, a Coca-Cola entra oficialmente em Portugal, depois de ter sido proibida até 1974. Em 2007, a bebida comemorou os 30 anos de distribuição legal no país com um desfile em Lisboa.

Bibliog.: **impresa:** JACOBSON, Michael, *Liquid Candy: how Soft Drinks are Harming Americans' Health*, Washington, D.C., Center for Science in the Public Interest, 2005; TUCKER, Katherine *et al.*, “Colas, but not other carbonated beverages, are associated with low bone mineral density in older women: the Framingham osteoporosis study”, *American Journal of Clinical Nutrition*, vol. LXXXIV, n.º 4, 2006, pp. 336-342; VERGARA, Rodrigo, “Drogas: o que fazer a respeito?”, *Super Interessante*, n.º 172, jan. 2002, pp. 40-50; VICTOR, Jorge, “Entrevista: José Alberto Antunes, marketing manager da Coca-Cola”, *HiperSuper*, 7 set. 2007, pp. 10-17; **digital:** MEDEIROS, Cristina, “Cola-Cola é isso aí”, *Super Interessante*, n.º 41, fev. 1991: <http://super.abril.com.br/saude/cola-cola-e-isso-ai/> (acedido a 4 jan. 2017).

ANTÓNIO MONIZ

Anticorpo

O corpo, apesar da sua aparente obediência biológica, é uma categoria (re)criada social e culturalmente pelo Homem, sobressaindo desde sempre no mapa mental do Ocidente. De facto, enquanto parte integrante do sistema cultural e, por conseguinte, da experiência humana, a noção de corpo tem sido (além de fonte de inquietação) objeto de constante reflexão e (re)formulação, espelho da relevância que assume para o homem ocidental.

Deste modo, tratando-se, em grande medida, de uma construção humana, discorrer acerca da corporeidade – e, como tal, da anticorporalidade – implica, por um lado, atentar em circunstâncias culturais, ideológicas, filosóficas, sociológicas e históricas (até porque as transformações sofridas pelo conceito de corpo estão relacionadas com questões de poder), e, por outro lado, considerar a noção de *persona*.

Na medida em que o corpo se constitui como uma extensão do sujeito – refletindo uma visão particular do indivíduo acerca de si mesmo –, as conceções de eu e de identidade condicionam significativamente a forma de perceber e de expor a corporalidade (o que se manifesta claramente no domínio artístico, designadamente na literatura e nas artes plásticas e visuais). Na verdade, com base no pensamento de Jean-Luc Nancy, percebe-se inequivocamente que o corpo é, por excelência, um lugar ontológico a partir do qual se enuncia uma presença, a partir do qual se pode dizer e ser eu. Neste sentido, a ideia de corpo, enquanto signo da



interioridade pessoal e da individualidade, será o fundamento para entender e para definir a anticorporalidade.

Do ponto de vista contextual, interessa recuar ao mundo primitivo. Nas comunidades arcaicas, onde se enaltece a vivência grupal em detrimento da particular, predomina a ideia de corpo comunitário, como aquele que reúne e abarca a totalidade dos elementos do cosmo. Assim sendo, o indivíduo, parte integrante da sociedade, da qual não se diferencia, não existe na sua singularidade e, portanto, não possui uma matéria corporal que o caracterize isoladamente.

Importa ressaltar o facto de as sociedades primitivas serem instituições livremente dispostas, com uma harmoniosa dinâmica funcional afastada da coação e da imposição. Neste ambiente, o corpo aparece como uma entidade plena, que não obedece a regras nem a convenções, constituindo um símbolo intenso e absolutamente expressivo, cuja significação se expande vigorosamente, sem quaisquer limitações, atravessando o tecido social. Trata-se de uma sociedade do e para o corpo.

A cultura de hipervalorização da corporeidade estende-se à Antiguidade clássica, época durante a qual predomina um ideal de perfeição corpórea. Na *polis*, o cidadão grego dedica-se continuamente ao exercício e ao melhoramento do seu corpo. O ideal do corpo perfeito – belo, harmonioso, proporcional, vigoroso, saudável – está presente e é glorificado diariamente em cerimónias e festas públicas (recorde-se, a propósito, a importância dos Jogos Olímpicos), assim como em obras de arte (nomeadamente na pintura e nas imponentes esculturas que representam magistralmente o corpo humano).

Note-se, a este respeito, que o elemento físico é entendido em completa simbiose com o intelecto, em relação ao qual se

desenvolve igualmente um permanente trabalho de aperfeiçoamento (através da política, da música, da poesia, entre outras atividades semelhantes). Porém, apesar do entendimento de que a excelência do homem grego pressupõe a unidade (e a simetria) entre o corpo e a alma, sobressai uma interpretação que refuta a perspetiva unitária. Platão funda, com base nos alicerces da razão, o dualismo corpo *vs.* alma, destacando esta em detrimento daquele. Em conformidade com o filósofo grego, o corpo, da ordem do sensível, associa-se ao material; noutros termos, à fragilidade e à ilusão. Assim, cabe ao ser humano controlar os seus desejos e as suas paixões e libertar-se deles, para ascender ao plano verdadeiro das ideias. Dizendo de outra maneira: é essencial subordinar o corpo à alma.

O dualismo platónico remete para outra corrente de pensamento da Antiguidade: o gnosticismo, movimento religioso que assenta na ideia de gnose por a considerar o único meio para a salvação do Homem relativamente a um universo degradado e corrompido, caracterizado pela maldícia. Isto porque a queda de uma divindade superior deu origem a uma divindade inferior, criadora de um espaço de trevas, afastado do mundo e do deus luminoso, do qual restam somente vestígios, encarcerados no corpo do Homem. O real, lugar do deus inferior, contrasta, portanto, com o transcendente, lugar do deus luminoso; o corpo, entidade inferior, contrasta com a superioridade da alma. Neste sentido, para reascender e regressar ao tempo primordial, é necessário libertar a alma do cárcere corporal, o que só é possível através do conhecimento – mais propriamente, do conhecimento próprio, que se alia à feição luminosa e autêntica do ser: a espiritual.

Ainda no que concerne à conceção clássica de corporalidade, há que subli-



Discóbolo, de Míron.

nhar o facto de o cristianismo a ter retomado. Efetivamente, a doutrina cristã baseia-se no modelo grego para instituir a noção de corporalidade: o corpo cristão também é um corpo perfeito, neste caso, por ter como modelo o seu Criador (mesmo que o corpo divino não seja figurável); um corpo extraordinariamente belo quando segue a vontade e as leis sobrenaturais. É sobejamente conhecida a passagem bíblica do Génesis: “Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança” (Gn 1, 26), a partir da qual se pode inferir que o corpo humano tem uma natureza divina e, por conseguinte, transcendente. Daí que, segundo a tradição judaico-cristã, o corpo, lugar privilegiado de união com o Criador, deva ser glorificado, como se lê na primeira carta aos Coríntios: “Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo” (1Co 6, 20).

Não obstante a base helénica do conceito cristão de corpo – que se reflete, nomeadamente, numa conceção dicotómica da corporeidade –, importa ressaltar o facto de a helenização da mensagem cristã não ter apagado radicalmente a ideia judaica acerca do Homem e do seu corpo. Assim sendo, ao invés dos dois elementos da antropologia helénica, a antropologia hebraica consta de três, a saber, o espírito (*ruah*), a alma (*néfesh*) e o corpo (*basar*), como se lê, *e.g.*, na segunda carta aos Tessalonicenses (2Ts 5, 23). O ser é perspectivado como uma entidade criada conjuntamente por Deus (espírito) e pela consciência pessoal (alma), ligado ao mundo e aos seus semelhantes através do corpo ou da carne. Destaque-se, a esse propósito, a relevância da ideia segundo a qual a matéria corpórea está em relação com a criação. De facto, a literatura bíblica proclama o corpo cristão como um corpo de união, de comunhão. Daí que o Novo Testamento, por influência do judaísmo, celebre a unidade dos homens em Deus, cujo símbolo máximo é a encarnação de Cristo.

Após um longo período notoriamente marcado pelo culto do corpo, segue-se, na história ocidental, um momento de acentuada desvalorização do mesmo. A Idade Média é o tempo do anticorpo. Se, inicialmente, o Ocidente medieval segue a noção cristã de corpo glorioso (o que mostra a influência dos textos sagrados), logo se verifica uma substituição da exaltação do corpo pela depreciação e pela renúncia ao corpóreo (atitude que reflete a influência da filosofia clássica, sobretudo do platonismo).

É de notar que esta transformação espelha uma particularidade do mundo medievo, nomeadamente a de ser atravessado por inúmeras tensões e contradições. Um dos seus paradoxos exprime-se, precisamente, na noção de corpo, que



Adão e Eva são expulsos do Paraíso.
Iluminura inglesa do séc. XII.

apresenta duas feições. Por um lado, obra divina, conforme ao seu Criador, é um organismo a preservar e digno de louvor. No entanto, este corpo, enquanto morada sublime, dá lugar ao corpo enquanto sede do pecado, espaço desprezível e a desprezar, ao qual se opõe uma entidade completamente distinta, porque grandiosa: a alma. Recorde-se, a título ilustrativo, a descrição do corpo feita pelo Papa Gregório Magno: “um abominável vestuário da alma” (GOFF, 1984, 120).

Em síntese, a conceção dos primórdios do cristianismo contrasta com o ideário do cristianismo medieval, do qual resulta a dicotomia corpo/alma, de forte raiz platónica. Todavia, saliente-se que, na doutrina cristã primitiva, não obstante a magistralidade associada à corporalidade, parece surgir já um raciocínio divergente, no sentido em que aponta para a contraposição entre o espiritual e o corporal. No livro do Génesis, lê-se o seguinte: “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo” (Gn 2, 7). Ou seja: o corpo é uma substância material – simplesmente pó – à qual se junta um elemento imaterial, que lhe dá vida. Portanto, po-

der-se-á concluir que o ser humano tem uma natureza simultaneamente corporal e espiritual; é composto de carne e de espírito. À carne, associada ao pecado e à fragilidade (sobretudo devido à inevitabilidade da morte), sobrepõe-se o espírito – daí que a vivência do homem cristão deva reger-se pelas leis do espírito e não pelas do corpo, e pela renúncia aos apetites inimigos da carne –, contraste claramente evidenciado no livro bíblico, mais concretamente na epístola aos Romanos, de S. Paulo (Rm 13, 11-14).

A propósito da conduta de controlo e de privação corporais em nome da perfeição espiritual, recorde-se o montanismo, movimento nascido e desenvolvido sob o signo do ascetismo, assente nos valores do sacrifício e da disciplina, como se depreende através de alguns dos seus preceitos: a rejeição das segundas núpcias e, por vezes, do matrimónio; o conselho de que os casais se separem ou vivam em abstinência; o elogio exagerado da virgindade; a condenação do adultério; a determinação frequente de momentos prolongados de xerofagia ou de jejum; a proibição de lutar ou de fugir durante as perseguições (ações consideradas como uma forma de apostasia); o incentivo à autodenúncia. Ao rigorismo montanista associa-se uma atitude fortemente punitiva, espelhada, *e.g.*, nos tratados de Tertuliano, nomeadamente quando o autor se refere à incapacidade de a Igreja perdoar os pecados mais graves.

O pensamento agostiniano acentua terminantemente o ponto de vista dualista anteriormente referido. Seguindo o princípio de que a história da humanidade tem início com um acontecimento que determina para sempre a existência humana – o pecado de Adão e Eva e a resultante expulsão do Jardim do Éden –, S.^{to} Agostinho entende que o pecado original, transmitido geracional-



mente, faz do Homem um ser culpado e débil, eternamente condenado à morte. Não obstante, o seu fim último consiste em alcançar Deus e o Céu, pretensão que implica o alheamento relativamente à esfera mundana. Este ditame orientador da conduta do homem cristão é precisamente a origem da distinção agostiniana corpo *vs.* alma, exposta pelo teólogo em *Trindade* (XII, 1.1.). A diferenciação é clara: o exterior – o corporal (ou seja, o físico, o sensório) – é o que temos em comum com os animais irracionais, ao passo que o interior – o espírito (ou a alma) – é o que é próprio do Homem. Do primeiro, o sensível, que “rebaixa o espírito”, deve o ser humano manter-se afastado, de forma a centrar-se unicamente no seu interior. Na ótica de S.^{to} Agostinho, a alma – “a melhor parte de nós” –, nomeadamente a ação de o ser se debruçar sobre ela e de sobre ela refletir, é o meio para atingir um patamar superior: Deus (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007, 773).

A filosofia agostiniana ilustra significativamente o antagonismo corpo/alma que caracteriza a Idade Média, e a partir do qual é possível compreender a atitude anticorporal da época. Efetivamente, da ideia de que o Homem herda do pecado original um “corpo de morte”, como o denomina S. Paulo (Rm 7, 24), resulta a noção de corpo vulnerável e impuro, lugar da doença, da dor, da tentação, do desregramento, do impróprio. Daí ser imperioso os cristãos dedicarem-se ao aperfeiçoamento da alma, que consiste em controlar as emoções, os desejos, os prazeres e os afetos, *i.e.*, o que tem tradução ao nível do corpo.

Dito de outro modo: estamos perante uma “antropologia espiritualista” (ECO, 2014, 382). Exige-se o controlo espiritual da carne, que “é fraca”, assim descrita por Jesus Cristo na Sagrada Escritura (Mt 26, 41), porque, como explica

Bragança de Miranda, “a rudez da carne emergiu contra a ‘imagem’ de Deus que a alma era” (MIRANDA, 2012, 19). No fundo, o anseio do domínio da carne expressa o propósito de elevar a espiritualidade acima da materialidade, o que se traduz, por sua vez, no desígnio de fuga à mundanidade. Um exemplo paradigmático desta evasão é o monasticismo (preponderante no Ocidente medieval), opção existencial que surge, precisamente, da confrontação com a dualidade corpo/alma, ou mundo/Deus. O monge, optando pelo divino e pelo espiritual, refugia-se na solidão da reflexão, da contemplação, da oração – e mais, na penitência, que implica a rejeição da carne. O cenobita – anacoreta e asceta – liberta-se completamente do corpo (que era, recorde-se, o principal objeto de penitências – algumas bastante severas – para os cristãos).

Ainda no que concerne à “descarnificação” (TUCHERMAN, 2012, 53), sublinha-se que a reprovação da carne é “um tema verdadeiramente obsessivo” na Idade Média cristã (MATTOSO, 2009, 18). Não só pelo facto de a carne significar o distanciamento de Deus, mas, igualmente, por aparecer ao Homem como uma lembrança constante da sua fraqueza e efemeridade. Em suma: a sociedade medieval reprime o corpo por o perspetivar enquanto carne, matéria orgânica, o que justifica a anticorporalidade.

Neste sentido, regendo-se o Ocidente medievo, fundamentalmente, pela espiritualidade cristã, o mandamento anticorporal estende-se à esfera social (que vê e interpreta o corpo segundo as leis da religião católica), participando da ideologia institucional. Deste modo, o sistema organizacional assenta numa estratégia de apagamento do corpo, especialmente porque se pretende erguer um edifício social lógica e racionalmente construído,



perfeitamente ordenado, passível de um rigoroso controlo.

O Estado tem um papel crucial no encobrimento do corpo, considerando-o uma forma de proteção do espaço público. Assim, através de um austero conjunto de regras, ao qual se associam severas penas, regulam-se e estandardizam-se os comportamentos corporais, garantindo-se a sua supressão quando são transpostas as barreiras impostas (códigos estatais que remetem para uma linha de ação indagada, algumas centúrias mais tarde, pela biopolítica foucaultiana). Tudo em nome da coerência e da harmonia do corpo social.

Na Idade Média, a ordenação societal e política é frequentemente pensada a partir da metáfora do corpo humano. Num texto de 1156, João de Salisbury, depois de caracterizar o aparelho governamental como um corpo hierarquizado, decompõe-no em governante, conselheiros, comerciantes, soldados, camponeses e trabalhadores, associando-os, respetivamente, ao cérebro, ao coração, ao estômago, às mãos e aos pés. Isto significa que a nação, à semelhança do corpo físico, é composta por elementos com propriedades e funções específicas; é um todo cujas partes estão coerentemente dispostas e em sintonia.

Percebe-se, deste modo, que o governante seja o cérebro do Estado, da mesma forma que o órgão cerebral, lugar da razão, comanda o corpo humano. O rei medieval, suporte do poder e garante da sustentabilidade e da ordem comunitárias, dirige cerebralmente o corpo social. Ou seja: o monarca está para o social como o cérebro está para o corporal. A carta “a El-Rei D. João”, de Francisco Sá de Miranda, ilustra claramente a visão medieva segundo a qual “sem cabeça, o corpo é vão” (MIRANDA, 1977, 36), pois “a cabeça os membros manda” (*Id.*,

Ibid., 37), o que leva o escritor português a identificar o rei como uma “dignidade alta e suprema” que “ao reino convém” (*Id.*, *Ibid.*, 36) – do rei depende o equilíbrio da vida comunitária.

Neste contexto, convirá ainda referir que a metáfora orgânica é igualmente aplicada à cidade, nomeadamente para a conceber como espaço lógico, distribuído hierarquicamente. Recorde-se, *e.g.*, o comentário de José Mattoso ao título de uma obra de S.^{to} Agostinho. De acordo com o historiador, em *A Cidade de Deus a polis* é uma zona ordenada segundo critérios racionais, na qual os cidadãos se relacionam entre si disciplinarmente (MATTOSO, 2009, 429) e onde o soberano, representante de Deus, é o sustentáculo do equilíbrio estável do corpo citadino. Efetivamente, na Idade Média, entende-se que o poder real provém do divino, sendo, por isso, “uma autoridade eterna e sagrada” (*Id.*, 2013, 118) – logo, indispensável e indubitável.

O ponto de vista apresentado remete para a já mencionada perspetiva negativa e depreciativa da Idade Média sobre a corporeidade: o corpo exige um controlo máximo, que passa por despojá-lo do emocional, do impulsivo, do irracional. Atitude semelhante requer a nação ou a cidade – ambas devem ser administradas equilibradamente, com base no uso da razão. Há, portanto, uma característica que sobressai: a subjugação da corporeidade. Noutras palavras: na Europa medieval, o corpo é, acima de tudo, anticorpo.

Apesar de o ideário anticorporal – intrínseco à ideologia da Igreja e do Estado – ser dominante na Idade Média, opõe-se-lhe uma outra tendência de escape às normas impostas e que traduz a intenção de viver o corpóreo em toda a sua dimensão (o que reflete o carácter contraditório deste período da história ocidental, em parte resultante

da mescla entre o paganismo e o cristianismo). O corpo livre das manifestações populares contrapõe-se, assim, ao corpo ordenado da cultura religiosa e da doutrina sociopolítica, oposição expressa, *e.g.*, na obra *A Luta entre o Carnaval e a Quaresma*, de Pieter Bruegel, o Velho. A *festa stultorum*, o *risus paschalis*, a festa do burro, o carnaval, ao invés das festas litúrgicas, são alguns dos momentos em que se celebra o corpo, tornado visível desde os mais variados planos e nos mais diversos atos.

Trata-se do corpo grotesco (como escreve Mikhail Bakhtin numa obra dedicada a François Rabelais), que aparece como um organismo “escancarado”, pois são dadas a ver as partes por meio das quais “se ultrapassa, atravessa os seus próprios limites” (BAKHTIN, 1987, 277). Aberto para o exterior, o corpo grotesco distingue-se pela exposição de alguns dos seus órgãos (designadamente da boca, do nariz, do ventre, dos órgãos genitais) e da nudez, das necessidades fisiológicas, das relações sexuais, etc. Neste sentido, é possível afirmar que o anarquismo corpóreo triunfa sobre a anticorporalidade.

Exemplo evidente da transgressão grotesca é o tríptico *O Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosch. No painel central, figuram homens e mulheres nus em comunhão com a natureza – rodeados de árvores e de animais, comem frutos e banham-se nas águas cristalinas dos lagos do jardim, numa atmosfera de puro e intenso deleite. A cor clara dos seus corpos fá-los sobressair por entre a paisagem, nomeadamente enquanto amantes sexualmente envolvidos. O quadro do pintor holandês consiste, pois, numa representação das delícias dos sentidos, das delícias carnis, numa clara violação das leis divinas e dos códigos socialmente aceites. Na mesma senda, *Os Mendigos*, de Pieter Bruegel,



A Luta entre o Carnaval e a Quaresma (1559), de Pieter Bruegel, o Velho.

o Velho, é uma pintura a óleo em que se exhibe grotescamente o corpóreo: figuras incompletas e imperfeitas, corpos enfermos e mutilados, deformados e desproporcionados. Em suma: as pinturas põem às avessas uma realidade que se quer perfeita; simbolizam a subversão do universo medieval e, por conseguinte, dos valores corporais vigentes na época.

Todavia, convém ter em consideração que a libertação do corpo é um desvio somente transitório. O anticorpo prevalece no Ocidente medievo, sendo, inclusivamente, um conceito mais tarde recuperado. A modernidade reinterpreta a dicotomia corpo/alma e, a partir dela, intensifica a atitude de desprezo pela corporeidade.



O despontar da moderna concepção de corpo depende de um vasto conjunto de fatores – entre eles, o desmoronamento da visão teocêntrica do universo. Até ao séc. XVI, o Homem assenta a sua existência no pilar seguro da transcendência, regendo-se exclusivamente por princípios sagrados, considerados estáveis e inquestionáveis. No entanto, na sequência do pensamento racional e científico (fundamental na mundividência renascentista), vê-se confrontado com uma nova ordem, que implica a renúncia à orientação divina. Querendo assumir o governo de si e do mundo, de forma a dirigir e a controlar os fenómenos, o Homem baseia-se afincadamente nos princípios do racionalismo, por entender que, através da razão, se observam e avaliam adequadamente os acontecimentos do quotidiano, podendo inferir-se preceitos verdadeiros, incontestáveis e fidedignos. Assim, vive mergulhado na ilusão da sua grandeza, julgando-se o centro do universo.

À quebra do vínculo com Deus associa-se, por outro lado, uma alteração no modo de perceber a história. A humanidade perde o seu carácter transcendente, que a fazia estável e eterna, e torna-se mutável, transitória e progressiva. Isto porque se descobre a linearidade e, principalmente, a irreversibilidade do tempo – ou, melhor dizendo, porque o conceito de tempo cíclico dá lugar ao conceito de tempo linear, histórico. Esta transformação na compreensão do tempo revela-se crucial para a construção do que virá a ser o conhecimento e a interpretação modernos do corpo.

Neste contexto antropocêntrico e profundamente racionalista, em que a ciência assoma como valor central, revolucionou-se o olhar sobre o corpo. No séc. xv ocidental, as primeiras dissecações oficiais, feitas com o propósito único da observação científica, motivam a formação

de um saber de cariz anatómico. Uma centúria depois, Andreas Vesalius, na obra *De Humani Corporis Fabrica*, estabelece um modelo anatómico a partir do qual se institui o corpo da ciência, que vem substituir a imagem teológica e cristã do corpo (de natureza anticorpórea).

Do estudo da corporeidade deriva uma consequência notória e bastante relevante, porque absolutamente inovadora: o corpo torna-se uma entidade independente. O ser humano passa a *ter* um corpo, acessório da diferença.

Esta mutação relativamente à corporalidade está em estreita relação com o nascimento do sujeito moderno. O indivíduo deixa de existir apenas enquanto membro de uma comunidade e emerge, ao invés, na sua singularidade, distinguindo-se dos seus semelhantes. Neste sentido, o corpo constitui-se como núcleo de diferenciação entre o eu e o outro.

Portanto: a antropologia racionalista e cientificista, associada ao individualismo, modifica significativamente a condição e a significação do corpo, nomeadamente por fazer dele um objeto. Consecutivamente, a matéria corporal fica “do lado das ‘coisas’” (GIL, 1997, 175). Ou seja: a perspetivação da corporalidade como realidade objetiva faz desconsiderar (mais uma vez) tudo o que é da ordem do subjetivo (as sensações, as emoções, as experiências, etc.).

No séc. xvii, com o assentamento dos fundamentos da Revolução Francesa e do Iluminismo, a civilização ocidental reconhece ainda mais poder ao império da razão, da ciência e da verdade, conjuntura em que se acentua a objetificação do corpo e se intensifica, consequentemente, a sua perceção negativa. René Descartes contribui preponderantemente para a construção de uma imagem anticorporal. No *Discurso do Método*, ao enunciar a conquista da certeza como alicerce do seu



método, o filósofo francês está a enaltecer a faculdade racional, considerando-a como a única fonte da clareza, essencial para o conhecimento da verdade.

Ora, de acordo com Descartes, a capacidade racional – o pensamento – é, precisamente, a essência do ser humano. O pensamento fundamenta a percepção do indivíduo como existência. Daí a célebre conclusão do filósofo: “Penso, logo existo” (DESCARTES, 1981, 28) – um dos principais princípios da filosofia cartesiana, a partir do qual se edifica a noção de sujeito moderno. Através do *cogito*, René Descartes muda a forma de pensar a subjetividade: o indivíduo é um ser independente, estável e uno, organizado e orientado com base na lógica. Assim, o corpo é também um mecanismo logicamente organizado – até porque, como realça David Le Breton, “les conceptions du corps son tributaires des conceptions de la personne [as concepções de corpo são tributárias das concepções de pessoa]” (BRETON, 1995, 8). Mas o corpóreo só atua efetivamente como máquina quando controlado, *i.e.*, se o intelecto se sobrepuser à vontade e ao sensorio, porque estes são elementos enganadores – e, por isso, desestabilizadores do real funcionamento do organismo corporal.

Depreende-se que a lógica cartesiana vinca a dicotomia corpo/mente (que se traduz na oposição sensorial/racional), bem como a valorização do intelectual em detrimento do corporal. Nessa linha de compreensão, a sociedade da Idade Moderna persiste em rejeitar quaisquer manifestações desviantes de um padrão corporal uniformizado e institucionalmente estabelecido – a doença física, a deficiência, a loucura, a velhice, a morte (nomeadamente através da marginalização e do isolamento em espaços especialmente criados com esse propósito) –, ou tudo que for do domínio do

sentimento, da vontade, dos desejos, das paixões.

O rigor corporal do séc. XVII manifesta-se igualmente na esfera de ação religiosa; é disso exemplo o jansenismo, movimento nascido no seio do cristianismo. De acordo com Jansênio, a queda de Adão e Eva fez do Homem um ser absolutamente frágil, inevitavelmente inclinado para o pecado e para o mal, cuja absolvição e salvação dependem unicamente da graça divina. Deste modo, a doutrina jansenista caracteriza-se pela austeridade moral, que pressupõe o domínio do corpo e das suas exigências, na medida em que só a pureza da alma conduzirá ao perdão e à redenção divinos.

Note-se que a proeminente tendência para a restrição corpórea resulta, em grande medida, da moderna distinção entre espaço público e espaço privado, que faz do corpo, como se lê em *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, “o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, mesmo que desejasse fazê-lo” (ARENDDT, 2001, 136). Na verdade, considera-se o corpo como algo de exterior à pessoa, como um sinal material do limite individual – numa palavra: como um invólucro da carne. Por isso, não sendo possível eliminá-lo, há que ocultá-lo nos momentos em que ele se torna visível na sua vulnerabilidade e na sua privação (contrariando o seu presumido carácter técnico e mecanicista).

Concluindo: no Ocidente moderno, o corpo permanece uma entidade esquecida, controlada (apesar de evidente), e, mais do que isso, apagada. O corpo é somente anticorpo.

Importa realçar que a concepção anticorporal prepondera no séc. XIX, ao ser afirmada e enfatizada pelo sistema positivista, de forte pendor racionalista, cientificista e progressista. No entanto, em meados do século, a filosofia nietzschiana



dá a conhecer uma nova proposição: mais do que *ter* um corpo, este é signo da individualidade do homem. Como observa Nietzsche: “‘Todo eu sou corpo e nada mais’” (NIETZSCHE, 2007, 50). Esta descoberta origina uma mudança de paradigma no que à noção e ao tratamento do corpóreo diz respeito: extingue-se a dualidade corpo/alma por se perceber que, afinal, os dois elementos, indissociáveis, pertencem à mesma instância – ao eu. Assim sendo, ao invés de se esconder o corpo, é-lhe reservado um lugar de destaque. Suspendem-se os anteriores códigos regulamentadores (e condicionadores) do seu aparecimento, abolindo-se as restrições quanto à sua exibição. Esta atitude culmina, no séc. xx, com a libertação do corpo, que no séc. xxi continua a renunciar ao espaço marginal que lhe havia sido destinado.

De notar que o renovado entendimento da corporeidade se reflete no campo artístico. Na produção de modernistas, vanguardistas e pós-modernistas, são comuns os motivos da doença, da loucura, da morte, e assomam imagens que simbolizam o novo ser em ruínas, na ambiguidade que o caracteriza – os duplos, os corpos desmantelados (e, no auge, decepados), a máscara, o *clown*, os autómatos, os manequins. Recordem-se algumas das fotografias de Joel-Peter Witkin, nas quais o corpo é exposto excessiva e subversivamente; as ficções de Fialho de Almeida e de Raul Brandão, ainda nos primórdios do séc. xx; a fragmentação e o desmantelamento dos poemas de Mário de Sá-Carneiro e de Edmundo de Bettencourt, ou dos romances de António Lobo Antunes; a figura do *clown* nas pinturas de Almada Negreiros; ou os manequins fotografados por Fernando Lemos.

Já desde o final do séc. xix se dava a ver o corpo como o espaço ontológico que é. O anticorpo torna-se então corpo em todo

o seu esplendor, espelho transparente de um sujeito em permanente (re)construção corporal. Trata-se do corpo em devir; esse devir é drasticamente enfatizado com o triunfo irrestrito da tecnologia e a conseqüente emergência da realidade tecno-digital. O corpo perde a sua vocação estritamente física e adquire uma suplementaridade tecnológica (pela qual o ser humano, fazendo uso quase permanente das tecnologias, não anda longe do imaginário ciborgue). Tanto mais que a revolução tecnológica supõe um progressivo – e, dir-se-ia, inelutável – avanço, no sentido de converter o corpo físico, com as suas diversas imperfeições e com o seu fatal desgaste, em corpo protésico. Ou seja, o corpo adquire um carácter biónico e diluem-se cada vez mais as fronteiras que outrora separavam em trincheiras razoavelmente intransponíveis a realidade biológica da tecnologia.

Finalmente, convirá assinalar outro aspecto decisivo: a hipersexualização do corpo nas sociedades ocidentais contemporâneas. O corpo deixou de ser o lugar da repressão do desejo e converteu-se no inverso, dada a permanente insistência na injunção do prazer. O corpo – tatuado, escultural, sensual ou flácido – é assim o espaço de todos os gozos (alimentares, sexuais, desportivos, entre outros). Trata-se, enfim, do corpo do gozo. O senão deste apelo constante à fruição (segundo o qual a felicidade lhe é inerente) mede-se por castrações subliminares – que, de um modo assaz subtil, apelam a uma contenção destinada a preservar o corpo, a fim de o manter razoavelmente intacto para deleites futuros, e que têm que ver com as medidas tomadas para prolongar o mais possível a vida do corpo.

Bibliog.: AGOSTINHO DE HIPONA, *Trindade*, Prior Velho, Paulinas, 2007; ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio



d'Água, 2001; BAKHTIN, Mikhail, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O Contexto de François Rabelais*, São Paulo, Hucitec, 1987; BRETON, David Le, *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, PUF, 1995; DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; DESCARTES, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, Lisboa, Sá da Costa, 1981; *Id.*, *Regras para a Direcção do Espírito*, Lisboa, Edições 70, 1989; ECO, Umberto (dir.), *Idade Média. Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*, Alfragide, Dom Quixote, 2014; GIL, José, "Corpo", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 32, Lisboa, INCM, 1995, pp. 201-266; *Id.*, *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; GOFF, Jacques Le, *A Civilização do Ocidente Medieval*, vol. II, Lisboa, Estampa, 1984; *Id.*, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Teorema, 2005; KÜNG, Hans, *O Cristianismo. Essência e História*, Braga, Círculo de Leitores, 1994; MARZANO, Michela (org.), *Dicionário do Corpo*, São Paulo, Edições Loyola/Centro Universitário São Camilo, 2012; MATTOSO, José, *Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2009; *Id.*, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013; MIRANDA, Francisco Sá de, *Obras Completas*, fixação de texto, pref. e notas Rodrigues Lapa, vol. II, Lisboa, Sá da Costa, 1977; MIRANDA, José A. Bragança de, *Corpo e Imagem*, Lisboa, Nova Vega, 2012; NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Lisboa, Vega, 2000; *New Catholic Encyclopedia*, vols. VII e IX, New York, McGraw-Hill, 1967; NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Guimarães Editores, 2007; PRIGOGINE, Ilya, *O Nascimento do Tempo*, Lisboa, Edições 70, 2008; REAL, Miguel, *Nova Teoria do Mal*, Alfragide, Dom Quixote, 2012; TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; TUCHERMAN, Ieda, *Breve História do Corpo e de Seus Monstros*, Lisboa, Vega, 2012; VESALIUS, Andreas, *De Humani Corporis Fabrica. Libri Septem*, s.l., Ebrisa, 1997.

VANDA FIGUEIREDO

Anticristo

A figura do anticristo é uma das mais complexas e mais metamórficas de todas as figuras em negativo da cultura ocidental. Se, na base, nela é representado o reverso do projeto cristão para a transformação da história em ordem à construção da sociedade ideal assente nos valores do Evangelho inspirada e liderada pela figura de Cristo, já a sua identificação assumiu vários nomes e identidades ao longo dos dois milénios de história cristã. Se o livro do Apocalipse associa o anticristo à grande Besta que apoquentará os cristãos e os desviará do caminho do bem, os textos do Novo Testamento, em geral, permitem identificá-lo com a expressão personalizada do maligno, que tem as suas raízes veterotestamentárias na figura do contraditor de Deus, personificada em Lúcifer ou Satanás. Portanto, o anticristo é o negativo de Cristo, o adversário por excelência da construção da Igreja cristã, o sedutor que atrai de modo inexorável os seguidores de Cristo para o mundo do mal, testando a firmeza da fidelidade dos crentes ao depósito da fé. É, em suma, a grande figura oponente por excelência, símbolo do reino do mal, que procura hipotecar a cada momento os planos salvíficos de Deus para a humanidade no teodrama da história. As narrativas do anticristo, desde a matriz bíblica, passando pelas elaborações medievais e modernas, pintam-no com cores apocalípticas e apresentam-no em combate permanente. Esta figura escatológica só será vencida, segundo a perspetiva da teodiceia cristã, na parusia, com a última vinda de Cristo para julgar os vivos e os



mortos e consumir soteriologicamente a história, consolidando a título definitivo a vitória sobre o mal.

À figura do anticristo como protagonista do mal ligam-se correntes proféticas que perspetivam horizontes e cenários de desfecho do tempo e da história. Sobressai neste domínio do profetismo escatológico o grande tema do milenarismo e a possibilidade de um reinado intermédio de Cristo. Este criará uma nova ordem cósmica ao estilo do milénio de paz e santidade apresentado em Apocalipse 20, afrontando e esmagando a liderança avasaladora da personagem do anticristo no teatro da história humana.

Os fundamentos deste mito do anticristo encontram-se nas profecias de Daniel (cap. 2) e do Apocalipse (caps. 13 e 20), mas também nas duas cartas de S. Paulo aos Tessalonicenses. No pensamento dos Padres da Igreja Antiga verifica-se um claro desenvolvimento na caracterização da grande vedeta maligna do fim do mundo. Assistimos à configuração desta personagem diabólica que representa a antítese da utopia cristã, em S.¹⁰ Irineu no final do séc. II, em S.¹⁰ Hipólito de Roma no início do séc. III, em Lactânio no início do séc. IV, entre outros. Clébert sintetiza assim o intento principal do opositor por excelência do Filho de Deus: “Segundo os pais da Igreja, este Anticristo opõe-se ao Cristo e dedicar-se-á a arruinar a sua obra. Levanta-se contra Deus, fazendo edificar o seu palácio na montanha de Apadno, de que fala o profeta Daniel e onde se imagina que seja o monte das Oliveiras, estabelece-se no templo e na cidade de Jerusalém, onde se fará adorar” (CLÉBERT, 1995, 19). O anticristo é, assim, um dos elementos mais marcantes do lado negro da história finimundista. Ele é a própria negação da história cristã. Mas é na sua anti-história, na sua ação desordenadora e caótica, que é feito o último e decisivo

teste à autenticidade e à fortaleza dos que aderiram ao Senhor da história.

De acordo com a exegese que mais fortuna teve em contexto de elaboração doutrinal ortodoxa estabelecida pelo pensamento teológico de intelectuais cristãos da Igreja antiga, os 1000 anos de cristificação do mundo são um período longo que corresponde ao tempo da Igreja, interpretação perspetivada de forma estabilizadora por S.¹⁰ Agostinho na sua famosa *Cidade de Deus*. Este período começaria com a encarnação e seria o tempo necessário para a construção e perfeição da Igreja. A Igreja terminaria com a vinda do anticristo, com a última batalha a preceder o Juízo Final e a parusia, ou seja, a última vinda de Cristo Salvador. Ao longo da história cristã, com variações e matizes de país para país e de cultura para cultura, e atendendo às diferentes épocas históricas, o anticristo foi identificado com figuras que assumiram a liderança

Apocalipse (1496-1498), “Os quatro cavaleiros do Apocalipse”, de Albrecht Dürer.





de movimentos e campanhas devastadoras. Este tinha como antídoto a esperança na vinda do imperador dos últimos dias ou de um rei ou monarca salvador, qual novo messias terreno com uma agenda política, ainda que ao serviço da defesa da cristandade.

Há um manancial de profecias que colocam o anticristo em cenários pré-apocalípticos, ou a anteceder a consumação da história, imaginando-o a tomar o poder em instituições inesperadas, mas decisivas para realizar a degeneração universal de tudo o que é bom e digno. De tempos a tempos são alegadas profecias temerárias anunciando a eleição de um papa negro, personificação do anticristo, que se sentará no Trono de S. Pedro e subverterá a missão essencial da Igreja de Cristo, procurando destruí-la.

Na cultura portuguesa, o anticristo assumiu as feições das lideranças quer do infiel muçulmano, quer dos otomanos, até à atribuição deste estatuto à figura dominadora de Napoleão Bonaparte, já nas primeiras duas décadas do séc. XIX. Por seu lado, a esperança na chegada de um rei cristão restaurador do império cristão universal, que seria inaugurada com uma vitória sobre o anticristo, foi depositada, quer em D. Sebastião, quer em D. João IV, quer na figura de outros monarcas e líderes que lutaram contra inimigos sérios da cristandade europeia e em prol de projetos políticos decalcados deste ideário matricial.

A iminência da chegada do anticristo foi profeticamente projetada para datas redondas ou numericamente simbólicas, associadas à ideia do advento de uma grande transformação da história. Desde o ano 1000, passando pelos finais de século, até ao fim do segundo milénio cristão, sinais e figuras negativas foram interpretadas pelos crentes e fabricantes de profecias como o tempo do anticristo.

Neste campo, a história cultural portuguesa regista uma data relevante – 1666 –, para a qual muitos comentadores e profetas vaticinaram a realização do “ano da Besta”. Em Portugal esta foi prevista como a data milenarista do nascimento de 1000 anos de felicidade sob a égide de Portugal por um dos génios proféticos mais brilhantes da nossa história. O P.^o António Vieira profetizou para 1666 a inauguração do milénio cristão previsto no Apocalipse, determinado e definido em termos de realização espaciotemporal e política principalmente em *Esperanças de Portugal*, em *História do Futuro* e em *Clavis Prophetarum*. Esta *renovatio temporum*, que deveria ser precedida por terríveis “dores de parto”, daria início ao famoso Quinto Império, que é o nome simbólico desta história milenar do futuro, do reino de Cristo consumado na terra (*De Regno Christi in Terris Consumato*). Esta utopia era essencialmente um projeto protoecuménico universal, embora de base cristológica, que pretendia estabelecer uma nova ordem global que pusesse termo aos conflitos mundiais. Estes tinham surgido no contexto da protoglobalização das relações entre os povos, fruto de um movimento de planetarização protagonizado pelas potências cristãs europeias então desavindas.

O anticristo representa o reverso de um projeto de harmonia para a comunidade dos crentes, mas também para a humanidade em geral. Fazendo apelo a uma leitura religiosa, ele assume a face do inimigo percecionado consoante o lado da barricada em que nos situemos. Mesmo dentro do cristianismo ele assumiu várias faces: se, do lado católico, o encontraremos num líder protestante, do lado da reforma luterana e calvinista, vê-lo-emos espelhado no papa ou num líder político afeto à Igreja de Roma. Até pode acontecer que o anticristo, em polémica e propaganda internas, seja identificado com determinadas



instituições ou grupos étnicos, como os judeus, ou até com a Companhia de Jesus, na perspectiva dos antijesuítas mais radicais. Estes ter-se-iam inspirado no teólogo dominicano de Salamanca Fr. Melchior Cano, que, na déc. de 40 do séc. XVI, acusou os Jesuítas de precursores do anticristo, imagem terrível que em Portugal o marquês de Pombal recuperou na segunda metade do séc. XVIII para justificar a expulsão da Companhia de Jesus.

É sempre a dicotomia entre o fascínio e a repulsa que o anticristo encerra, enquanto protagonista mais destacado da longa história de atração do que é considerado desagregador da ordem estabelecida. Em suma, o anticristo, além do conteúdo religioso profético que lhe é associado nas leituras estritamente teológicas, também aparece como supermetáfora personificadora dos medos mais assustadores da humanidade: o medo da dominação do mal, da subjugação a uma infelicidade geral, e do fim da história humana, entendida como trajeto para uma consumação feliz.

Bibliog.: CLÉBERT, Jean-Paul, *História do Fim do Mundo*, Mem Martins, Europa-América, 1995; FRANCO, José Eduardo, e FERNANDES, José Manuel, *O Mito do Milénio*, Lisboa, Edições Paulinas, 1999; FRANCO, José Eduardo, e MOURÃO, José Augusto, *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*, Lisboa, Roma Editora, 2005; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. III, vols. I, V e VI, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-14; MCGINN, Bernard, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York, Harper San Francisco, 1994; MEDINA, João, “O sebastianismo – exame crítico dum mito português”, in MEDINA, João (dir.), *História de Portugal*, vol. VI, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 270-271; PAIVA, Sebastião de, *O Tratado da Quinta Monarquia*, coord. José Eduardo Franco, Lisboa, INCM, 2006.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Anticultura

A noção de anticultura depende naturalmente da forma como definimos cultura. Como defendeu lapidariamente Edgar Morin, o conceito de cultura é verdadeiramente caleidoscópico, razão pela qual o caracterizou como um “camaleão conceptual” (MORIN, 2008, 19). Se definirmos cultura, na esteira de Manuel Antunes, como aquilo “que torna o homem plenamente homem” (ANTUNES, 2007, 86), ou seja, como aquilo que o dignifica numa relação harmónica com os seus semelhantes e com a natureza, então poderemos definir anticultura como todas as criações humanas que atentam contra este ideário de plenificação humana. Todos os atentados contra a vida humana, a sua liberdade, a sua unicidade, etc., podem ser tidos como anticultura e, na mesma linha, como anticivilização, pois os dois conceitos são interdependentes. O P.^o Manuel Antunes, pensador maior da cultura, escreveu um texto emblemático sobre este assunto, preocupado que estava com as derivas contemporâneas da sociedade de consumo, da globalização e da tecnicização do mundo, de que extraímos esta passagem nuclear para a aceção do que se entende aqui por anticultura: “Mas não é só a cultura tradicional, literário-humanística a única a ser contestada, apesar das provas dadas ao longo de quase três milénios, apesar dos desenvolvimentos, que ela proporciona, do ‘esprit de finesse’ e apesar dos conhecimentos, que ela faculta e estimula, da realidade humana, na sua diversidade, complexidade e riqueza. Não é só, dizíamos, a cultura tradicional a única a ser contestada pelos



protagonistas da anticultura. Também a cultura moderna, tecnocientífica, prodigiosamente desenvolvida, sobretudo a partir de 1900, o é. Porventura até com maior fúria e encarniçamento do que as investidas contra a cultura literário-humanística. Apesar dos largos benefícios e das reais comodidades por ela trazidos à espécie humana. Reprova-se no seu crescimento – cumulativo ou simplesmente revolucionário – uma série de malefícios que, mesmo não pretendendo atingir a exaustividade, não é difícil enumerar: a poluição do meio ambiente; a destruição de espécies animais e vegetais; a ‘robotização’ do ser humano; a promoção, a hipertrofia e a unilateralização de certas faculdades do *animal rationale*; a fealdade de tantas das suas construções em largas zonas em que intervém; a coisificação do *homo sapiens* em tantas realidades que só o alienam, o objetivam e o pervertem; a racionalização do irracional e a geometrização de tantos aspetos irreduzíveis à linha e à figura geométrica” (*Id., Ibid.*, 203-204).

No fundo, a anticultura representa uma tendência contemporânea e, ao mesmo tempo, um estado de espírito de fim de civilização que tende a pôr em causa, a derruir e a anular toda uma herança cultural de natureza humanista promotora da dignidade e da plenificação do ser humano. Este conceito negativo de anticultura interliga-se necessariamente com outros conceitos que lhe são subsidiários, como a antivilização, o anti-humanismo, a contracultura, entre outros.

Bibliog.: ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, t. I, vol. IV, Lisboa, FCG, 2007; MORIN, Edgar, *L’Esprit du Temps*, Paris, Armand Colin, 2008.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Ceticismo

Com origem no verbo grego “skeptesthai” (pensar, refletir), o termo terá sido introduzido ou vulgarizado na língua portuguesa a partir do termo francês “scepticisme”. Até meados do séc. XVIII, a atitude de dúvida perante a possibilidade de se conhecer a verdade seria designada mais genericamente a partir das suas manifestações doutrinárias. Assim, termos como “heresia” ou “infidelidade” expressariam a sua inadequação relativamente a um quadro gnosiológico dominante em que a fé e a doutrina católicas, racionalmente demonstradas pela escolástica, forneciam inquestionáveis fundamentos da verdade. Em contextos mais eruditos, a doutrina da dúvida persistente era também designada por pirronismo, doutrina de Pirro de Élis (c. 360 a.C.-c. 270 a.C.), filósofo gentio que os letrados da Modernidade conheceriam sobretudo a partir da obra *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio (c. séc. III), onde se narravam anedoticamente os exageros e as imprudências a que Pirro teria sido conduzido pelas suas reflexões. O desacerto entre a atitude cética e o contexto mental e cultural português dos primeiros séculos da Modernidade poderá, aliás, ajudar a explicar as aceções valorativas que os termos “pirrónico” e “pirronismo” ainda hoje têm na língua portuguesa, enquanto sinónimos de “teimoso” e “teimosia”, “arrogante” e “arrogância”, as quais, tanto quanto pudemos confirmar, não se verificam no inglês, francês, espanhol ou italiano, onde os mesmos termos parecem remeter apenas para a doutrina de Pirro.



Pirro de Épiro (319-272 a.C.).

Perante este quadro, não é espantoso que a figura portuguesa mais representativa do ceticismo filosófico durante a Modernidade, Francisco Sanches (1550-1622), tenha sido um médico marrano nascido em Tui e batizado em Braga, que aos 12 anos partiu para Bordéus. Concluídos os seus estudos de medicina em Itália e na Univ. de Montpellier, Francisco Sanches fixou-se em Toulouse, onde exerceu medicina durante 39 anos, dedicando-se depois à docência, na Escola de Artes de Toulouse, durante 25 anos, e na Faculdade de Medicina, durante 11 anos.

No seu *Quod Nihil Scitur* [*De Que Nada Se Sabe*], Francisco Sanches desenvolve uma reflexão acerca das formas e dos limites do conhecer, que tem por base uma separação radical dos domínios da teologia e da filosofia natural, e uma crítica à concepção aristotélica do conhecimento através de definições, à qual contrapõe o conhecimento empírico. O tratado não consiste, pois, numa glosa dos cétricos gregos, nem parece ser essa a fonte de inspiração do autor. Antecedendo, em certa medida,

Descartes, mas sem estender a dúvida ao indivíduo que questiona ou à existência, *De Que Nada Se Sabe* é, pelo menos, um importante testemunho das operações de pensamento que integraram o processo de formulação da ciência moderna.

Vinculado ao espírito da ciência moderna e ao seu método de conhecimento, o conceito de ceticismo foi sendo associado a atitudes e a correntes que questionaram dogmas, crenças, superstições ou suposições em prol de uma explicação fundada em provas empíricas cabais. Assim, distanciado das suas origens filosóficas radicais, em que se afirmava a impossibilidade da certeza, o ceticismo científico adquiriu extensões ideológicas diversas, das quais o agnosticismo e o ateísmo são exemplos.

Em Portugal, foi sobretudo em períodos em que o poder político, a cultura e o ensino se distanciaram da influência eclesiástica, como foi o caso das reformas pombalinas, da Revolução Liberal e da Implantação da República, que parece ter havido uma divulgação mais acentuada de ideias associáveis ao ceticismo.

Bibliog.: CALAFATE, Pedro, “Prefácio”, in SANCHES, Francisco, *Obra Filosófica*, Lisboa, INCM, 1999, pp. 7-36; CARVALHO, Joaquim de, “Introdução”, in SANCHES, Francisco, *Opera Philosophica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955, pp. 7-72; SÁ, Artur Moreira de, *Francisco Sanches: Filósofo e Matemático*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1947.

RICARDO VENTURA



Contracultura

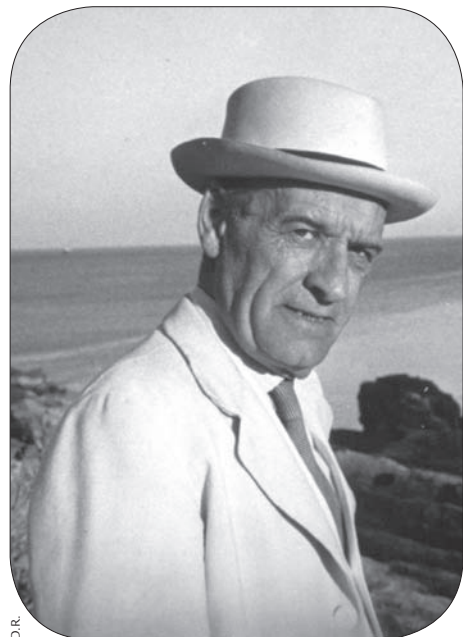
O termo “contracultura” designa, fundamentalmente, uma sensibilidade reivindicadora de novas vivências e novos entendimentos da capacidade humana de experiência e do seu poder de conhecimento e transformação. Com antecedentes nos anos 50 do séc. XX, desenvolveu-se na segunda metade da déc. de 60, nos Estados Unidos da América, e foi principalmente conduzida por jovens, assumindo os movimentos estudantis universitários um papel catalisador, em articulação com alguns intelectuais e artistas. O conceito de contracultura tem sido aplicado a manifestações de cultura dita alternativa ou marginal e associado a ideias e a práticas contra-hegémónicas.

Escreveu Ortega y Gasset que “Eu sou eu e a minha circunstância, e se não a salvo a ela, não me salvo a mim”, significando “circunstância” o “sector da realidade circundante [que] forma a outra metade da minha pessoa” (GASSET, 1967, 52). É uma ideia que ressoa também nas expressões da contracultura, pois esta força dissidente defendia a urgência de mudanças em várias esferas – economia, arte, ciência, política, cultura, família e sexualidade –, consideradas portadoras de salvação e libertação para os tantos “eus” e as suas realidades circundantes. A contracultura manifestou radical rejeição dos fundamentos da economia capitalista, atribuindo-lhe o efeito de produção de sistemas repressores de liberdades individuais, sistemas com a forma da sociedade da abundância como refere Kenneth Galbraith e da sociedade de consumo apontada por Herbert Marcuse. Ainda que

outras artes tenham integrado a atitude desafiadora de convenções, normas e modelos existentes, foi o género musical *rock*, nas suas diversas correntes, que teve maior impacto como meio amplificador do discurso sem deferências da contracultura em diversificados contextos.

Theodore Roszak retratou este pulsar numa obra de 1969, *The Making of a Counter Culture*, a assinalar pelo valor de “testemunho de um momento alto da expressão da dor no interior da crise da experiência” (ROSA, 2001, 73). O autor viu no modo de avaliar a validade da mundividência científica convencional a linha unificadora da contracultura, a feição que a distinguia mais nitidamente do *establishment*: para os jovens contestatários, aquela validade apresentava-se esgotada, sem poder regenerador; para as gerações anteriores, mantinha pleno vigor enquanto alicerces do progresso tecnológico. Já então eram apontados os variados matizes do inconformismo transportado

José Ortega y Gasset (1883-1955).



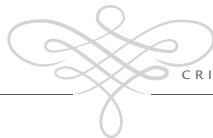
D.R.



pela contracultura, bem como algumas tensões, visíveis no contraponto entre *hippies* e *beatniks*, de um lado, e ativistas políticos das novas esquerdas, de outro. Tal variedade de causas e de grupos sociais envolvidos na vaga revoltosa da contracultura confere ao conceito um carácter genérico, remetendo para um mosaico de atividades e ideologias que terá tido uma voz comum num breve período do final dos anos 60.

Em Portugal, o surgimento e a afirmação de uma nova cultura juvenil, nos anos 60, tiveram como cenários quase exclusivos o universo estudantil e os círculos universitários. A centralidade do papel destes contextos e dos movimentos estudantis na disseminação de ideologias de protesto acentuou-se à luz de uma peculiar combinação: além de o campo escolar propiciar o encontro intelectual com experiências de outros países, a pouco expressiva concentração urbana e as restrições, resultantes da ausência de democracia, à difusão de informação e ao consumo limitavam a experiência e a adesão a estilos de vida alternativos. A contracultura e o modo como a juventude e as crises universitárias lhe deram voz foram apropriados muito por via do especial contacto com França, contendo esta relação um efeito revelador de realidades mais diversificadas e complexas. França, sobretudo Paris, representava, na déc. de 60, o território de que as elites estavam culturalmente mais próximas; era, ainda, o principal destino não apenas de novos emigrantes como também de exilados políticos, com presença significativa de jovens. A imprensa oposicionista, sobretudo a de periodicidade semanal e mensal, e algumas editoras constituíam igualmente, nesses anos, canais relevantes para a difusão e receção de atividades, obras artísticas e debates de marca contracultural.

O uso da categoria “contracultura” na análise de processos de produção, difusão e consumo cultural nas últimas décadas do séc. xx e nas primeiras do séc. xxi requer ressalvas, tal como sucede com a noção de subcultura. Isto porque, nas sociedades contemporâneas a estes movimentos, as apropriações individuais de recursos e referências culturais específicos geram uma pluralidade e complexidade de modos de vida cuja legibilidade e cujo alcance ficam reduzidos por via do recurso a dicotomias como alternativo/*mainstream*, dominado/dominante, novo/velho. Além disso, a contracultura não deixou, por mais dissidente que se declarasse, de se expor às regras e dinâmicas da sociedade de consumo – cada vez mais uma sociedade de consumidores, na opinião de Robert Rochefort –, tendo vindo a participar de fenómenos de mercantilização e de integração por discursos hegemónicos e convencionais. O caso dos festivais de música da linhagem *rock*, que foram bandeira da contracultura nas décadas de 60 e 70, proporciona uma possível ilustração desta tendência: ao mesmo tempo que mantêm e reelaboram a moldura e o dispositivo cénico – paisagens maioritariamente bucólicas, tendas de campismo como habitação nómada, palcos improvisados, ainda que tecnologicamente eficazes –, evoluíram para um enquadramento muito diverso das primeiras versões deste tipo de evento, em consequência também das mutações que a digitalização operou nos modos de produzir e aceder a bens culturais e artísticos, incluindo a experiência de ver espectáculos ao vivo. Martin Elbourne, programador deste tipo de eventos há várias décadas, afirmava, em 2014, que os festivais de música “deixaram de ser contraculturais, são a cultura” (LOPES, *Público*, 15 mar. 2014, 30). Referia-se à perda do seu carácter excepcional e ao esbater da celebração partilhada,



por públicos e bandas, da diferença e de um estatuto marginal; e aludia a outra forma de conhecimento à distância, sem a prévia e massiva apresentação das bandas aos espectadores, pela mão larga da *web* e, logo, a uma diversa mistura de expectativas rondando aquela experiência.

Bibliog.: BEBIANO, Rui, *O Poder da Imaginação. Juventude, Rebelião e Resistência nos Anos 60*, Coimbra, Angelus Novus, 2003; BENNETT, Andy, “Pour une réévaluation du concept de contre-culture”, *Volume!*, n.º 1, vol. 9-1, 2012, pp. 19-31; CARDINA, Miguel, “Movimentos estudantis na crise do Estado Novo: mitos e realidades”, *E-Cadernos CES*, n.º 1, 2008, pp. 67-90; CLECAK, Peter, *America’s Quest for the Ideal Self: Dissent and Fulfilment in the 60s and 70s*, Oxford, Oxford University Press, 1983; ESTANQUE, Elísio, e BEBIANO, Rui, *Do Activismo à Indiferença. Movimentos Estudantis em Coimbra*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007; FERREIRA, Paulo Rodrigues, *Culturas de Protesto em Portugal na Imprensa Periódica (1968-1970)*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2009; GALBRAITH, John Kenneth, *The Affluent Society*, New York, New American Library, 1958; GASSET, José Ortega y, *Meditações do D. Quixote*, São Paulo, Libro Ibero Americano, 1967; GUERRA, J. P. Miller, e NUNES, A. Sedas, “A crise da universidade em Portugal: reflexões e sugestões”, *Análise Social*, vol. VII, n.ºs 25-26, 1969, pp. 5-49; LOPES, Mário, “Os festivais de música deixaram de ser contraculturais, são a cultura”, *Público*, 15 mar. 2014, pp. 30-31; MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; ROCHEFORT, Robert, *La Société des Consommateurs*, Paris, Odile Jacob, 1996; ROSA, Jorge Leandro, “A contracultura: o ponto vazio no ciclo da cultura ocidental”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 30, out. 2001, pp. 67-76; ROSZAK, Theodore, *Para Uma Contracultura*, Lisboa, Dom Quixote, 1971.

TERESA DUARTE MARTINHO

Cristãos-novos e limpeza de sangue

As sociedades tuteladas pelas monarquias ibéricas foram atravessadas, desde o dealbar da modernidade, por um dilema assente numa divisão social consubstanciada na emergência dos conceitos de cristão-velho e de cristão-novo. Configurava este último um estatuto negativo, estigmatizado, correspondendo ao que hoje designaríamos de cidadão de segunda. Esta distinção infamante afirmou-se em Espanha e em Portugal, na sequência do estabelecimento da Inquisição moderna e centralista e no contexto das perseguições e expulsões dos judeus, obrigando os que não queriam partir a receberem batismo cristão. Por seu lado, a rejeição da existência de diversidade de crenças religiosas pela criação de bairros mouros e judaicos autónomos (mourarias e judiarias), prática que vigorava na Idade Média, resultou da imposição de uma leitura teológica muito propalada pela parenética cristã, nomeadamente de pregadores mendicantes dominicanos e franciscanos, que estereotipava generalistamente os judeus como povo deícida, por terem matado Cristo, e os islâmicos por serem infiéis, hereges e inimigos ativos dos cristãos. Em Portugal, D. Manuel I, apesar da sua política de tolerância, acabou por ceder à política espanhola de depuração de judeus e mouros dos seus territórios no quadro do seu interesse em firmar casamento com a filha dos Reis Católicos, D. Isabel. Apesar de ter decretado a expulsão de judeus e mouros em 1507, acabou por manter no território os que aceitaram ser batizados e



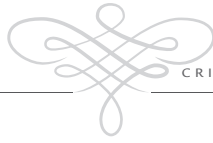
decretou que este novos cristãos tivessem os mesmos direitos que os velhos cristãos. Todavia, esta igualdade legal foi pervertida pelo estigma social que no reinado seguinte, de D. João III, refreou a política de equiparação e acentuou cada vez mais uma discriminação que a implantação do Santo Ofício em 1536 acabaria por institucionalizar.

A criação da Inquisição espanhola no séc. xv e da portuguesa no séc. xvi, vigorando durante três séculos, estabeleceu as bases de vigilância para garantir a consolidação de uma sociedade monolítica, de uma só fé e de pensamento único. Os judeus e mouros que permaneceram na península Ibérica, com a condição de aderirem à fé cristã, acabaram por ficar sob o labéu da suspeição e da limitação de direitos no acesso a cargos políticos e religiosos. Neste contexto, estabeleceu-se o estatuto de limpeza de sangue, definido através de inquéritos para averiguar a existência, até à sexta geração, de ascendentes judeus ou mouros de um candidato a cargos públicos e eclesiásticos – *e.g.*, a bispo, a membro de ordens religiosas, a juiz, etc. — ou de um arguido da Inquisição. Estes inquéritos de limpeza de sangue determinavam se um indivíduo era cristão-velho e detentor de todos os direitos sociais, políticos e religiosos, ou cristão-novo, limitado na sua condição de cristão e considerado mais susceptível de trair a fé e enveredar pelo caminho da heresia e da apostasia.

O padre António Vieira destacou-se como uma das vozes mais fortes na tentativa de acordar a consciência do Rei, então D. João IV, relativamente à questão judaica. O missionário jesuíta foi um homem de visão, dividido entre a selva e a corte, entre os assuntos espirituais e os temporais. Intimamente preocupado com o presente e com o futuro de Portugal, o Jesuíta compôs, em 1643, a conhe-

cida “Proposta feita a el-Rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os homens de nação mercadores” (FRANCO e CALAFATE, 2014, 33-48). Neste opúsculo, depois de apresentar o estado realmente miserável do país e sua vulnerabilidade relativamente à vizinha Espanha, Vieira procura demonstrar que somente pelo incentivo, proteção e desenvolvimento do comércio poderia Portugal fortalecer a economia e assegurar a sua independência, e, para o efeito, os judeus e cristãos-novos teriam um papel fundamental. O padre jesuíta retomou o tema noutros escritos, como “Proposta que se fez ao sereníssimo Rei Dom João IV a favor da gente de nação, pelo padre António Vieira, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco. 1646”, “Razões apontadas a el-Rei Dom João IV a favor dos cristãos-novos”, “Papel que fez o padre António Vieira, estando em Roma, a favor dos cristãos-novos, no tempo em que o príncipe regente Dom Pedro tinha mandado publicar uma lei de vários castigos contra eles, movido do roubo, que se fez ao sacramento da paróquia de Odivelas, o qual papel se deu ao príncipe, sem nome em 1671”, “Desengano católico sobre o negócio da gente de nação hebreia” e “Memorial a favor da gente de nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao príncipe Dom Pedro”, entre outros títulos que encontramos reunidos no volume *Escritos sobre os Judeus e a Inquisição*, da sua *Obra Completa* (2015).

Em meados do séc. xviii, emergiu no seio da classe intelectual portuguesa uma especial atenção sobre o lugar dos cristãos-novos na sociedade, traduzida em produção literária que ficou gravada na história como divisa de tolerância em Portugal, e que acabaria por ter eco nas medidas posteriormente tomadas por



Sebastião José de Carvalho e Melo a respeito da mesma temática. Referimo-nos particularmente aos textos *Testamento Político* (1747-49), de D. Luís da Cunha, embora algumas das suas posições já estivessem expostas na sua *Instrução Política para Marco António de Azevedo Coutinho* (1736), e *Cristãos Novos e Cristãos Velhos em Portugal* (1748), de António Nunes Ribeiro Sanches. Nestes textos, é recuperada a argumentação utilizada na defesa de judeus e cristãos-novos por António Vieira, para justificar a necessidade de suprimir a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, de limitar a ação da Inquisição, de revogar as inquirições de sangue e os autos de fé públicos e privados e de eliminar os Róis de Fintas (listas com o registo dos cristãos-novos usadas para a cobrança de impostos especiais e outros fins discriminantes e persecutórios), medidas consideradas essenciais para a preservação da independência portuguesa, para o reflorescimento do comércio e da indústria, para a promoção de uma melhor imagem de Portugal no estrangeiro e para a defesa da religião católica.

Foi durante a governação pombalina que os cristãos-novos portugueses viram finalmente conquistada a paridade relativamente à demais população cristã. Data de 2 de maio de 1768 a primeira lei decretada, neste contexto, em defesa dos cristãos-novos, pondo fim aos chamados Róis de Fintas. No mesmo ano, um alvará confidencial de 5 de outubro abolia o puritanismo da nobreza, ou seja, perante a recusa da nobreza em “misturar o seu sangue” e maculá-lo com o sangue considerado impuro dos judeus, obrigava os chefes das famílias chamadas “puritanas” a casar os seus filhos com elementos de famílias consideradas “não puritanas”. Quando, a 20 de maio de 1769, D. José assinou um alvará a dotar o Tribunal do Santo Ofício com o título de Majestade,

tornando-o tribunal régio, estavam criadas as premissas que determinariam a limitação da atividade daquela instituição, o que veio a acontecer na sequência da promulgação do alvará de 1 de setembro de 1774, que aprovava o novo Regimento da Inquisição, restringindo a sua autoridade e poderes, designadamente quanto à sua forma de atuar — com a abolição, *e.g.*, dos autos de fé públicos e particulares, a regulação do sistema das denúncias e a limitação do recurso à tortura. Por fim, no ano de 1773, foi aprovada e publicada a carta de lei de 25 de maio, que decretava a revogação dos estatutos de pureza de sangue e a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, e impunha pesadas penas impostas contra aqueles que desobedecessem à lei insistindo no uso dos termos distintivos cristão-novo e cristão-velho, e em 1775, com a carta de lei de 15 de dezembro, D. José I completava as disposições legais anteriores ao proteger os cristãos-novos do confisco dos bens pela Inquisição.

Sebastião José de Carvalho e Melo, o ministro por detrás de toda esta arquitetura legislativa, é considerado “o primeiro legislador a favor dos judeus que abriu as portas à sua completa emancipação” (MARTINS, 2010, I, 222). Um dos argumentos utilizados para apoiar esta ilação prende-se com o facto de ter sido Pombal a estabelecer como lei aquilo que era “apenas uma corajosa ideia defendida à boca pequena” (*Id., Ibid.*, 224) por António Vieira, D. Luís da Cunha ou Ribeiro Sanches. Outros há que justificam a legislação pombalina em matéria judaica à luz de uma política de promoção da burguesia e de controlo da nobreza, bem como no quadro da campanha antijesuítica que levou, também no ano de 1773, à publicação da bula de expulsão universal da Companhia de Jesus, *Dominus ac Redemptor Nostri Jesus*, pelo papa Clemente XIV (PE-

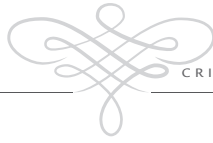


Rei D. José (1714-1777).

REIRA, 1988, 7-11). Sem descurar as leituras acima apontadas, consideramos que o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos poderá ser interpretado à luz das práticas regalistas que visavam a criação de um estado forte, autónomo, e no qual a religião cristã, colocada ao serviço do Estado, exercia um papel fundamental enquanto elemento unificador. A legislação adotada não pretendia promover a liberdade religiosa, nomeadamente de culto judaico, mas passar à Europa uma imagem mais polida de Portugal e, porventura, evitar a proliferação do criptojudaísmo resultante da discriminação e perseguição social e religiosa de que os cristãos-novos eram vítimas. Por outro lado, a mesma legislação não pode deixar de ser entendida no âmbito dos pressupostos iluministas, que previam

a felicidade e o bem-estar dos súbditos – fórmula que encontramos em todos os diplomas legais executados, ao lado da afirmação do poder absoluto do rei.

A recuperação da expressão “cristãos-novos”, dotada de um sentido pejorativo e difamatório, sucedeu no séc. XX, no âmbito de campanhas antissemitas, de que Mário Saa foi um dos promotores, nomeadamente através do libelo *A Invasão dos Judeus* (1925), no qual, com recurso a um aparelho difamatório-argumentativo excessivo, apresenta uma interpretação da história de Portugal à luz da conspiração judaica levada a cabo pelos cristãos-novos. Ao longo de cinco capítulos, cuja nomeação indicia a linha orientadora seguida (“A invasão do sangue”, “Assalto à riqueza”, “Assalto ao Estado”, “Assalto à religião” e “Assalto à vida mental”), o escritor pretende provar que a invasão judaica de Portugal é uma realidade irreversível, silenciosamente organizada durante séculos, que a Implantação da República foi a consagração dessa invasão e que Portugal é, no séc. XX, uma nação judaica governada por cristãos-novos (SAA, 1925, 129). Paralelamente, intenta demonstrar a exclusividade do elemento suevo na formação da raça lusitana e como é esse elemento, remanescente nos poucos Portugueses cristãos-velhos que subsistem, que lhes confere o desejo pela independência. Para Mário Saa, a situação de domínio absoluto dos cristãos-novos sobre os cristãos-velhos representa o culminar de um longo processo iniciado pela conversão forçada decretada por D. Manuel I, impulsionado pela perseguição inquisitorial e impossível de reverter com as leis pombalinas que impuseram o fim daquela distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e do puritanismo da nobreza. Porque os descendentes dos casamentos mistos foram os ideólogos e executores das revoluções de 1820 e de



1910, o escritor considera o marquês de Pombal “a primeira afirmação dos judeus no Poder” (*Id., Ibid.*, 44). O autor atribui ainda à falta de uma identidade religiosa dos cristãos-novos a razão da emergência do anticlericalismo republicano: ao se afastarem do judaísmo, mas sem se prenderem efetivamente ao cristianismo, os cristãos-novos não praticavam na verdade qualquer religião, cultivando o indiferentismo religioso (*Id., Ibid.*, 242).

João Lúcio de Azevedo assoma como uma das fontes principais desta obra de apologética antijudaica, sobretudo através da sua *História dos Cristãos-Novos Portugueses* (1921). Embora a sua orientação não seja de defesa dos judeus ou dos cristãos-novos, todavia, encontramos no conjunto da sua obra uma tentativa de compreensão da mentalidade judaica e, ao mesmo tempo, de justificação da aversão dos cristãos-velhos relativamente àqueles. Num contexto tão marcado por ideologias diversas, a *História dos Cristãos-Novos Portugueses* surge como a primeira obra historiográfica sobre a temática judaica que pode ser considerada pela sua imparcialidade. De facto, é sob o princípio de que, “Em toda a perseguição, se há de ter em conta a parte com que, para ela, concorrem os perseguidos” (AZEVEDO, 1922, IX), que Lúcio de Azevedo constrói a sua *História*, o que parece ter passado ao lado dos ideólogos antissemitas que o tomaram como mestre, interpretando a sua obra pela parte e não pelo todo.

António José Saraiva recuperou o tema dos cristãos-novos nos estudos *A Inquisição Portuguesa* (1956) e *A Inquisição e Cristãos-Novos* (1969), afirmando que “a raça dos cristãos-novos era um mito criado pelos próprios inquisidores e pelas forças de que eles eram os agentes” (SARAIVA, 1964, 125; *Id.*, 1994, 210), por razões sociais e não religiosas, em defesa de uma

sociedade tradicional, liderada pela nobreza. O historiador considera, assim, que ao abolir a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e os estatutos de limpeza de sangue, o governo pombalino não só permitiu o crescimento da burguesia e “arrancou o poder [...] à nobreza tradicional” (*Id., Ibid.*, 210), como levou a que se desvanecesse “o mito dos Cristãos-novos [...] sem deixar rasto” (*Id., Ibid.*). Efetivamente, com a exceção de Mário Saa, cuja obra e cujo pensamento não tiveram especial repercussão cultural e mental, a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos parece ter perdido uso e relevância, para o que contribuiu a legislação pombalina, mas também a reescrita da história sob a orientação do Estado Novo. Quanto a esta matéria, não deixa de ser indicativo que autores afetos ao regime, como Alfredo Pimenta, nos seus *Elementos da História de Portugal* (1934), e João Ameal, na sua *História de Portugal* (1940), tivessem omitido ou relativizado determinados episódios mais representativos da perseguição e marginalização dos cristãos-novos, e que maculavam uma certa imagem que se pretendia passar do país. João Ameal, *e.g.*, apesar de imputar nos judeus a responsabilidade pela ação persecutória de que foram alvo – justificada por uma superior razão de Estado –, evita descrever os contornos da expulsão dos judeus durante o reinado de D. Manuel, por se tratar de uma “questão demasiado complexa e nebulosa para lhe poder ser consagrado aqui longo exame” (AMEAL, 1940, 281); e, ao defender o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Portugal como um ato de acatamento da “vontade geral”, salientando que os portugueses foram “os últimos a lançar mãos de tão radicais providências” (*Id., Ibid.*, 300), está a mitigar a responsabilidade da Inquisição portuguesa e, por essa via, a deslocar aquela que era a “pedra no



sapato” da versão oficial da história de Portugal que o Estado Novo pretendia difundir por ocasião das comemorações do oitavo centenário da fundação da nacionalidade e do terceiro centenário da Restauração da Independência. Nesta perspectiva, consideramos que se realizou um exercício de apagamento da memória através de uma reescrita da história.

Apesar do interesse que a história do judaísmo e dos cristãos-novos em Portugal tem despertado nos últimos anos na comunidade académica e científica existe, ainda há todo um trabalho de desmistificação e de desconstrução histórica por fazer. Jorge Martins, após uma análise dos manuais escolares de diferentes ciclos de ensino, verificou que a presença da história dos judeus e cristãos-novos nos mesmos é exígua (MARTINS, 2010, I, 102), o que se compreende, considerando que nas próprias histórias de Portugal mais recentes (e posteriores ao regime do Estado Novo), que servirão de apoio aos mesmos manuais, o tema não tem recebido a atenção merecida – com a exceção da *História de Portugal* dirigida por João Medina, que lhe reserva um espaço mais considerável –, como se o legado judaico ou as perseguições sofridas fossem de somenos importância. Não obstante os pedidos de perdão aos judeus, quer pela Igreja Católica (através da declaração *Nostra Aetate*, de 26 de outubro de 1965, e do Papa João Paulo II, em 2000), quer pelo Governo português (em 1989, pelo Presidente da República Mário Soares), entendemos que somente o preenchimento desta lacuna na historiografia e o justo reconhecimento da tradição judaica como parte fundamental de uma herança cultural e como elemento da identidade nacional produzirão, segundo a lição de Paul Ricoeur, um “apaziguamento da memória” (RICOEUR, 2007, 465).

Bibliog.: impressa: AMEAL, João, *História de Portugal*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1940; AZEVEDO, João Lúcio de, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica, 1922; FRANCO, José Eduardo, e TAVARES, Célia Cristina, *Jesuítas e Inquisição: Cumplicidades e Confrontações*, apes. Ignacio Pulido Serrano e pref. Ronaldo Vainfas, Lisboa, Sinais de Fogo, 2012; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.) *Obra Completa Padre António Vieira*, t. IV, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014; MARTINS, Jorge, *Portugal e os Judeus*, 2 vols., Lisboa, Nova Vega, 2010; OLIVAL, Fernanda, “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 4, 2004, pp. 151-182; PEREIRA, Isaías da Rosa, *Considerações em torno da Carta de Lei de D. José I, de 1773, Relativa à Abolição das Designações de «Cristão-Velho» e «Cristão-Novo»*, Lisboa, s.n., 1988; RICOEUR, Paul, *A Memória, a História, o Esquecimento*, trad. Alain François, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2007; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, s.l., s.n., 1925; SARAIVA, José António, *A Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., s.l., Europa-América, 1964; *Id.*, *A Inquisição e Cristãos-Novos*, 6.ª ed., Lisboa, Estampa, 1994; SARTRE, Jean Paul, *Reflexões sobre o Racismo*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1968; SCHWARZ, Samuel, *Os Cristãos-Novos em Portugal no Séc. XX*, Lisboa, Cotovia, 2010; **digital:** FRANCO, José Eduardo, e TAVARES, Célia Cristina, “Cristãos-novos, Jesuítas e Inquisição: uma relação controversa (séculos XVI-XVII)”, *Revista Navegações*, vol. 9, n.º 1, 2016, pp. 48-58: <http://revistaseletronicas.pu-crs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/25096/14751> (acedido a 24 jan. 2018).

JOSÉ EDUARDO FRANCO
CRISTIANA LUCAS SILVA



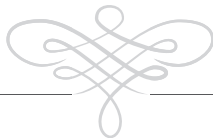


Anti-design

Este movimento, também designado como Disegno Radicale [Design Radical], resultou da decepção gerada pelo modernismo e deu resposta a esta desilusão, ao manifestar-se como um protesto contra essa tendência estética, afirmando-se simultaneamente como proposta alternativa aos ditames do modernismo. A expressão “anti-design” foi uma das primeiras expressões a cristalizar-se neste campo disciplinar na pós-modernidade. Nas décadas de 50 e de 60 a desilusão face ao modernismo gerou acesos debates na Trienali di Milano [Trienal de Milão]. Vários membros da vanguarda italiana não concordavam com o facto de o designado Italian Style [Estilo Italiano] ser o fundamento do *design* nesse país, apesar do enorme prestígio que a *linea italiana* ou o *bel disegno* tinha adquirido no mundo ocidental, associado a uma cultura urbana capitalista e sofisticada. Foram esses debates que estiveram na origem do anti-*design*, mas o seu nascimento enquanto tendência localiza-se em Itália, na década de 60 do século xx, dissolvendo-se nos anos 80. Teve pois como pano de fundo, a contestação ideológica em que esses anos foram férteis. Os objetivos do modernismo, que se tinham transformado num mero instrumento de *marketing*, fizeram com que o anti-*design* consolidasse a sua posição inconformista; os seus promotores não aceitavam nem a perda do idealismo da democratização, nem o desprezo quanto ao contributo específico para a resolução dos problemas da sociedade que o *design* pode dar.

Manifestando-se como expressão de contracultura, o anti-*design* revelou o conflito ideológico existente entre o domínio profissional e a responsabilidade social, bem como o seu significado e o seu propósito. A sua maior preocupação não foi a conceção de objetos e produtos, mas a elaboração de uma filosofia autocrítica. Ao procurar desembaraçar-se da tradição funcionalista, criou um enquadramento que permitia projetar de forma mais descontrainda e irreverente, e elaborar projetos através de fotomontagens, filmes e exposições, o que também correspondia a uma crítica ao ideário modernista.

Se o modernismo conferiu ao *design* valores como a eficácia, a permanência, a conjugação de formas puras, o respeito pelas propriedades intrínsecas dos materiais, e uma paleta onde o preto, o branco e o cinzento predominavam, o anti-*design* preferiu o efémero e o que era veiculado pela Arte Pop, interrogando o consumismo e usando o ornamento e a exuberância da cor. O anti-*design* rejeitou muitas vezes as preocupações habituais do *design*, que passam pela utilidade, pela funcionalidade, e pelo carácter prático, para fabricar, ao invés, objetos absurdos, incoerentes, e que, portanto, ficavam fora dos padrões comuns. Para tal, brincava com a escala, usava o humor, a ironia, ou o *kitsch*, atingindo, em alguns casos, o dadaísmo no *design*. Estas opções decorriam de um pensamento sobre a própria disciplina num mundo hiperindustrializado e consumista. O *designer* já não era um agente que transformava a casa num lugar aprazível, mas sim aquele que fazia pensar e estimulava padrões de comportamento, contribuindo para uma consciência social plena, para um novo equilíbrio de valores, e para denunciar a alienação gerada pelo consumo compulsivo, lembrando ao mesmo tempo que o indivíduo concentra em si



tudo um potencial criativo, que pode e deve explorar.

O *design* manufaturado foi alvo de uma revisitação e sublinhou-se muitas vezes o conteúdo simbólico, a referência histórica, e o teor afetivo dos objetos. Este foi um dos momentos que contribuiu para que o *design* e as artes visuais estabelecessem uma relação mais estreita, cruzando-se recursos da Arte Pop, do Minimalismo, da Arte Conceptual e da Arte Povera. Assistiu-se a diversas associações entre o artesanato, a produção em série, a série limitada o experimentalismo, o que deu origem ao chamado “*design* de autor”. Ao novo tipo de edição correspondeu também um novo tipo de exposição e de transação. Pretendia-se realizar o ideal da democratização do *design*, desvinculando-o da eminente associação especulativa ao serviço da indústria, tal como William Morris (e outros) desejara no séc. XIX.

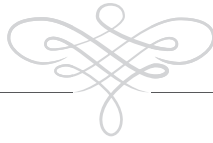
O mobiliário Pop, que Ettore Sottsass (1917-2007) exibiu na Trienal de Milão em 1966, foi um dos motes do movimento, que adotou a via da experimentação como caminho a seguir. Como observa Penny Sparke, Sottsass inspirou-se em algumas ideias de artistas americanos que trilhavam os caminhos da Arte Pop, como Andy Warhol (1928-1987) e Roy Lichtenstein (1923-1997), e nos escultores minimalistas Sol LeWitt (1928-2007) e Donald Judd (1928-1994). Os objetos que Sottsass concebia refletiam e transmitiam ideias sobre a renovação das formas, a atração gerada pelos produtos na cultura de massas, a irrelevância do gosto e a ideologia da neutralidade dos objetos. O *design* de Sottsass foi particularmente significativo porque pôs em comum um debate que pertencia às revistas especializadas, combinando a prática e a crítica do *design*. Os vários grupos italianos que compõem este movimento tiveram igualmente como referência o grupo de arquitetos ingleses



Campbell's Soup Cans (1962), de Andy Warhol.

Archigram, a vanguarda vienense, com os projetos fantásticos do arquiteto austríaco Hans Hollein (1934-2014), os metabolistas japoneses, e a banda desenhada, que imaginava tempos futuros.

Marcado pela ação de diversos grupos, como o Archizoom e o Superstudio, o anti-*design* procurou causar danos no capitalismo através de criações que propunham mundos utópicos alternativos, onde as necessidades da vida quotidiana eram satisfeitas mediante o uso de tecnologia autossustentável, o que permitia que cada um ganhasse simultaneamente o espaço e o tempo necessários para redescobrir o seu inato potencial criativo. Libertos das restrições e imposições do consumo e da economia de mercado, participando em exposições, manifestos e ambientes, podiam tirar partido inspirador de uma vasta gama de referências culturais. Este



movimento não se dissociou da cultura de massas, reunindo um público substancial que consumia a sua contracultura. Nem todos consideravam que poderiam operar uma efetiva mudança social com o seu envolvimento no processo do *design*, mas procuraram comunicar as suas ideias através dele.

Observem-se alguns desses coletivos com um pouco mais de detalhe.

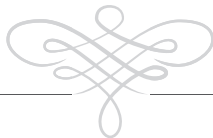
O Archizoom Associati (Archizoom), constituído em Florença, em 1966, é considerado por muitos o grupo fundador do anti-*design*. Era formado por quatro arquitetos, Andrea Branzi (n. 1938), Paolo Deganello (n. 1940), Gilberto Corretti (n. 1941), e Massimo Morozzi (1941-2014), e por dois *designers*, Dario Bartolini (n. 1943) e Lucia Bartolini (n. 1944). Os seus membros concentraram-se no antifuncionalismo e adotaram formas da cultura popular e do *kitsch*. Na Trienal de Milão de 1968, encerrada mais cedo que o previsto devido a greves, o Archizoom apresentou o projeto Centro di Cospirazione Eclética, que ironizava sobre determinadas instâncias políticas e que se inspirava em processos usados pelos artistas James Rosenquist (n. 1933) e Robert Rauschenberg (1925-2008). Este ateliê tinha como objetivo destruir o carácter fetichista dos objetos e opor-se à exibição do estatuto social através do consumo de moda, *design* e arquitetura. Apesar de se terem dissolvido em 1974, exerceram uma influência inegável sobre outros ateliês, como o Studio Alchimia e o Grupo Memphis, que nos anos 80 retomaram parte das conceções que o grupo de Florença tinha abordado. Uma das peças mais celebradas do Archizoom é o canapé modular *Superonda* (1966), que, ao brincar com a forma e sugerir posturas pouco convencionais, retira seriedade aos divãs, aos sofás e às *chaise-longues* tradicionais. Outra peça



Poltrona Marilyn, de Hans Hollein.

marcante deste grupo é o *Fauteuil Mies* (1969), que surgiu como homenagem e crítica a Mies van der Rohe e à sua famosa afirmação: “a forma segue a função”. As *Dream Beds*, o divã *Safari* e a *No-Stop City* foram outros projetos icónicos da crítica ao modernismo.

O Superstudio também foi fundado em Florença, em 1966. Adolfo Natalini (n. 1941) e Cristiano Toraldo di Francia (n. 1941) reuniram à sua volta um grupo de jovens arquitetos radicais e muito ativos até ao final dos anos 70. Em 1969, num texto intitulado “Design d’invenzione e design d’evasione”, publicado na revista *Domus*, apresentaram uma alternativa ao *bel disegno*, o *design* clássico italiano que se tinha imposto. A poesia e a assunção da irracionalidade foram os métodos que permitiram fabricar o “*design* como evasão”. Este manifestava uma fuga ao consumismo mundano e pensava os objetos como alvo de contemplação; o que colocou definitivamente em causa o mito do racionalismo, que dominara o *design* durante muitos anos. Um dos seus projetos mais célebres foi o *Il Monumento Continuo*, que transmitia a ideia de algo a expandir-se infinitamente, como se de uma gigantesca *Merzbau* de Kurt Schwitters (1887-1948) se tratasse. Associado ao Superstudio, o grupo florentino 9999 geriu uma escola privada para promover a arquitetura conceptual. Este coletivo, formado por Giorgio Birelli, Carlo Calдини,



Fabrizio Fiumi e Paolo Galli, estava especialmente interessado no papel do teatro como lugar de arte e de arquitetura. Recorde-se a organização de um *happening* na Ponte Vecchio e a concepção, em Florença, de um interior de discoteca que seguiu a fantasia da ficção científica.

O Gruppo Strum, formado em Turim no final dos anos 60, usava a arquitetura como meio de transmissão de propaganda política. Dos seus membros destacam-se Giorgio Ceretti (1932), Pietro Derossi (1933), Carlo Gianmarco, Riccardo Rosso e Maurizio Vogliazzo. O seu memorável projeto de assento, *Pratone* (1971), materializa perfeitamente o movimento anti-*design*. Este grupo concebeu mobiliário versátil com diversas associações ao universo *naïf*. O uso de espuma de poliuretano, um material novo naqueles anos, induziu à criação de uma série de objetos com presença escultórica em ambientes domésticos.

Pode ainda referir-se a ação do Gruppo DAM (Designer Associati Milano) e do coletivo UFO.

Muitas das propostas radicais dos arquitetos e *designers* italianos da déc. de 1960 e do início da déc. de 1970 foram exibidas na exposição de referência Italy: The New Domestic Landscape, que ocorreu em 1972 e teve lugar no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque. Esta exposição foi organizada por Emilio Ambasz e mostrou não só o *bel disegno* de Mario Bellini (1935), Joe Colombo (1930-1971), Richard Sapper (1932-2015) e Marco Zanuso (1916-2001), mas também o *design* de contracorrente do Archizoom, do Superstudio, do Strum e do 9999. Ao expor tendências opostas que coexistiam naquela época, Ambasz sublinhou a diversidade e o dinamismo do *design* italiano.

Colocando o *design* fora da ordem modernista, pode considerar-se que este mo-

vimento foi relevante para o futuro deste campo disciplinar e que a sua complexidade continua a marcar todos os que entendem o projeto como um manifesto.

Bibliog.: BÜRDEK, Bernhard E., *History, Theory and Practice of Product Design*, Boston/Berlin, Birkhäuser Basel, 2005; COLES, Alex, e ROSSI, Catharine (orgs.), *The Italian Avant-Garde: 1968-1976*, Berlin, Sternberg Press, 2013; ERLHOFF, Michael, e MARSHALL, Tim (orgs.), *Design Dictionary*, Boston/Berlin, Basel Birkhäuser, 2008; FERREIRA, Patrícia, *Design Conceptual na Era Pós-Industrial: “A Forma Segue o Conceito”*, Lisboa, Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa, 2010; FUAD-LUKE, Alastair, *Design Activism: Beautiful Strangeness for a Sustainable World*, London, Earthscan, 2009; LEES-MAFFEI, Grace, e FALLAN, Kjetil, *Made in Italy: Rethinking a Century of Italian Design*, London, Bloomsbury Publishing, 2013; MARGOLIN, Victor (org.), *Design Discourse: History, Theory, Criticism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989; MORTEO, Enrico, *Petite Encyclopédie du Design*, Paris, Édition Solar, 2009; RAIZMAN, David, *History of Modern Design: Graphics and Products since the Industrial Revolution*, London, Laurence King Publishing, 2003; SPARKE, Penny, *Italian Design, 1870 to the Present*, London, Thames and Hudson, 1988; *Id.*, *100 Ans de Design*, Paris, Octopus, 1998; SUDJIC, Deyan, *The Language of Things*, London, Penguin, 2009; WOODHAM, Jonathan M., *Twentieth-Century Design*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1997.

SANDRA LEANDRO



Decadência

O termo “decadência” é um neologismo introduzido no latim do final da Idade Média para designar o estado de enfraquecimento e declínio de uma pessoa ou instituição. Até ao séc. XVIII, é usado principalmente para caracterizar a fase de desagregação do Império Romano.

Na segunda metade do séc. XIX, o sentido do termo alarga-se a todo o processo de declínio de pessoas ou instituições, como contraponto à visão iluminista da perfectibilidade do ser humano e à compreensão da história como sucessão de etapas na senda do progresso material e moral.

Nas últimas décadas do séc. XIX, a decadência torna-se uma noção-chave para o diagnóstico e a crítica da sociedade e da cultura vigentes. Antero de Quental, no célebre discurso de 27 de maio de 1871 sobre as causas da decadência dos povos peninsulares, condensa no termo “decadência” o essencial dos males que afetam a sociedade portuguesa desde finais do séc. XVI: “A decadência dos povos da Península nos três últimos séculos é um dos factos mais incontestáveis, mais evidentes da nossa história: pode até dizer-se que essa decadência, seguindo quase sem transição a um período de força gloriosa e de rica originalidade, é o único grande facto evidente e incontestável que nessa história aparece aos olhos do historiador filósofo” (QUENTAL, 1871, 5). “Decadência” significa, para Antero, abatimento, insignificância, impotência, atonia, depravação dos costumes. Trata-se de um fenómeno universal, exigindo um sobressalto das consciências entorpecidas. No início da década seguinte, Oli-

veira Martins desconstrói igualmente o mito do progresso social e moral: “Ora eu desafio quem quer que seja a provar-me o nosso progresso intelectual e moral. Eu vejo – não veem todos? – uma decadência no carácter e uma desnacionalização na cultura” (MARTINS, 1981, 18).

Num quadro intelectual distinto, F. Nietzsche, nas suas últimas obras, publicadas também na déc. de 80 do séc. XIX – *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *O Caso Wagner*, *Ecce Homo* –, bem como nos escritos póstumos sobre a vontade de poder, assume a decadência como um fenómeno endémico à cultura europeia, que teve início em Sócrates: “diagnostiquei em Sócrates e Platão sintomas de decadência, considero-os instrumentos da decomposição grega” (NIETZSCHE, 1973, 20). A decadência significa, para o filósofo alemão, a negação da vida e do impulso criador, a anulação da vontade, o niilismo.

No plano estético-literário, é ainda nesta década que se afirma o decadentismo, em oposição ao parnasianismo e aos valores burgueses.

Ao longo do séc. XX, em especial nas primeiras décadas, há uma reflexão abundante sobre a decadência em diferentes áreas da cultura, nomeadamente na literatura, na história, na sociologia e na psicologia. Muitos autores subscreveriam certamente a asserção pessoana segundo a qual o essencial do progresso é decadência. A obra que teve mais impacto, e que continua a alimentar o debate sobre a racionalidade tecnológica, foi *A Decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler, publicada entre 1918 e 1922. O autor visa elucidar as razões endógenas do declínio e da queda do Ocidente a partir das suas próprias bandeiras, fazendo das suas forças fraquezas: ciência e técnica, surgidas do impulso criador do Homem, vão sobrepor-se ao próprio Homem e criar uma situação monstruosa. Numa obra



Oswald Spengler (1880-1936).

posterior, *O Homem e a Técnica*, Spengler condensa o essencial da sua mensagem, frisando que a dinâmica interna da civilização tecnocientífica não tem outra “alternativa” que o seu inevitável e “trágico” declínio (SPENGLER, 1980, 128).

Pela sua própria amplitude, recobrando de algum modo os conceitos de declínio, degenerescência e decrepitude, a noção de decadência mantém uma grande potencialidade heurística na análise filosófica e histórico-sociológica.

Bibliog.: BARZUM, Jacques, *Da Alvorada à Decadência: de 1500 à Actualidade – 500 Anos de Vida Cultural do Ocidente*, Lisboa, Gradiva, 2003; MARTINS, Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, Porto, Lello e Irmão, 1981; MONTESQUIEU, *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de Leur Décadence*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1734; NIETZSCHE, F., *O Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Presença, 1973; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, Porto, Typographia Comercial, 1871; SPENGLER, Oswald, *A Decadência do Ocidente: Esboço de Uma Morfologia da História Universal*, Rio de Janeiro, Zahar, 1973; *Id.*, *O Homem e a Técnica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1980.

ADELINO CARDOSO

Decadentismo

A partir de 1882 fala-se em Paris dos *décadents*, que Maurice Barrès diz discípulos de Baudelaire; em agosto de 1885, Jean Moréas chama ao seu grupo Les Décadents, buscando “le pur Concept et l'éternel Symbole [o puro conceito e o eterno símbolo]”, embora a crítica devesse “les appeler plus justement des *symbolistes* [chamar-lhes, mais adequadamente, *simbolistas*]”; *Le Temps* de 18 de setembro de 1886 intitula a nova escola Le Symbolisme. Esta confusão leva Anatole Baju e Maurice du Plessys a criarem, em abril de 1886, a revista *Le Décadent Littéraire et Artistique*. O *décadisme* (barbarismo saudado por Verlaine, iniciador-mor, e não só pelo verso “Je suis l'Empire à la fin de la décadence [Eu sou o Império no fim da decadência]”, a par de Mallarmé e Rimbaud) sobrepunha-se a nomes concorrentes – *maudits, déliquescents...* –, antecipando-se a *La Décadence* (1 out. 1886), de René Ghil, votada à “*école symbolique et harmoniste* [escola simbólica e harmonista]”, que multiplica publicações e absorve temas daquele.

Baju conta essa aventura em *L'École Décadente*, a partir de *Les Fleurs du Mal*, em cuja “Notice”, de Gautier, surge o termo “*décadence*”. Lamenta a literatura “*vénale, stérile et terre à terre* [venal, estéril e terra a terra]” de Zola e o naturalismo, “*qui fait les délices du bourgeois sans âme* [que faz as delícias do burguês sem alma]”; numa sociedade cansada, de *spleen* incurável apelando à morte e ao nada, urgia a “*universalisation du Beau* [universalização do Belo]” (BAJU, 1887, 2-3). O capítulo “*Le décadisme*” lança



um programa: refletir a imagem deste mundo spleenático; nada de descrições, ou tão-só uma súmula rápida, dando a impressão dos objetos. Não pintar, fazer sentir; dar a sensação das coisas, seja por construções novas, seja por símbolos evocando a ideia, com uso mais intenso da comparação. Sintetizar a matéria, mas analisar o coração.

Essencialmente do foro lírico, esta arte conjuga morte, noturnidade, homossexualidade, morbidez, histeria, nevrose, como o soneto de Miguel Fernandez, “Dé-générescence”, título da tradução francesa do clássico de Max Nordau (1894), desejando provar que as modernas tendências artísticas e literárias tinham origem na degenerescência dos autores: *a fortiori*, os decadentistas eram objeto de estudo. Para Baju, “tout década [tudo decai]”; mas, na civilização da abundância de um próximo Jacinto queirosiano, da qual esteticamente se desconfia – não associar, porém, decadência e decadentismo –, escreva-se com delicadeza (marca de instabilidade), elevação (sinal de artifício) e o refinamento de olhar parcial (fragmentação) que gere novidoso estilo; o efeito, preciosista, é não raro ininteligível.

Entre a imprensa estrangeira que adere ao movimento surge o nome de Xavier de Carvalho, correspondente de *A Província* (Porto), que saúda Baju e aí insere “As anémicas” (set. 1886), além de outros poemas em várias folhas, tornando-se introdutor do decadentismo em Portugal. Mau grado a convocação de grupos díspares (nefelibatas, soístas [do *Só nobriano*], pré-expressionistas), conviria não ir muito além de nomes e títulos que ora entenebrece o *spleen* de Cesário, ora correm a doenças psicológicas e à morte, num tardio dandismo: Júlio Dantas, Manuel Penteadó, José Duro, algum Gomes Leal ou Fialho, Raul Brandão, e outros.

A lista seria numerosa, até Mário de Sá-Carneiro e Álvaro de Campos, que destrinça entre ser e estar decadente: “Fui em tempos poeta decadente [em “Opíario”]; hoje creio que estou decadente, e já o não sou” (CAMPOS, 1922).

Luís de Montalvor resume, em “Tentativa de um ensaio sobre a decadência”: “Ser-se doente é ser-se doente espiritualmente, é ser-se superior! A arte é a doença imortal dos pálicos de Deus e da Beleza. A arte profunda alimenta-se das lágrimas ínfimas da dor universal”. Muitos cultivaram este ponto; receosos, cultivaram menos a androginia, o equívoco sexual, diluídos num ideal de beleza: “Ah! ser-se decadente é ser-se lindo de gestos, é ser-se débil e femininamente o sistema nervoso de todas as sensações, de todas as emoções, de todos os pensamentos, de todas as inferioridades, de todas as grandezas, de todas as imoralidades, de todos os ascetismos, da convulsão espasmódica e mediúmnica do nosso século!”. A síntese, com aceno a Baju e 1886, 30 anos antes, poderia estar nestas linhas: “Somos os decadentes do século da Decadência. Vamos esculpindo a nossa arte na nossa indiferença. A vida não vale pelo que é, mas pelo que dói... Só a Beleza nos interessa... Se nos apelidamos ou nos apelidaram caracteristicamente de decadentes, é porque temos um sentido próprio de decadência” (MONTALVOR, 1916).



Bibliog.: BAJU, Anatole, *L'École Décadente*, Paris, Léon Vanier, 1887; CAMPOS, Álvaro de, “Carta a José Pacheco”, *Contemporânea*, n.º 4, 1922; MONTALVOR, Luís de “Tentativa de um ensaio sobre a decadência”, *Centauro*, n.º 1, out. 1916.



Dissidência

Atitude assumida por todos aqueles que, por diversos motivos, optam por divergir ou distanciar-se de um determinado modelo, considerado próprio do *statu quo*. Dependendo do âmbito que tomarmos em consideração, poderemos referir-nos a dissidências religiosas, sociais, políticas, estéticas, etc., expressando todas as formas de dissidência uma mesma atitude de “adesão negada a um conceito potencialmente ou atualmente normativo” (STRADA, 1996, 36). Num certo sentido, a dissensão é expressão de um equilíbrio dialogante entre dois pontos de vista; distingue-se, por um lado, da uniformidade e da homogeneidade e, por outro, de situações em que um dos planos absorve por completo o espaço do outro ou em que se estabelece uma relação de puro conflito. Caracterizada por uma rutura expressamente reconhecível, que se manifesta negativamente se considerarmos como positivos os padrões das comunidades, instituições, doutrinas ou os sistemas dominantes de valores que são por ela recusados, a atitude dissidente é encarada pela comunidade com um equivalente distanciamento. Em casos extremos, que rompem com a compreensão de dissidência anteriormente apresentada, esta oposição pode gerar reações violentas tanto da parte dos dissidentes, que conferem às suas opiniões o cunho de arma de combate, como do lado das ortodoxias, que excomungam, segregam ou perseguem os responsáveis pelas manifestações de dissidência. A decisão de romper com um determinado modelo instalado – habitualmente encarado como verdadeira

doutrina ou norma ordenadora – e validado pelo peso da tradição é muitas vezes considerada como uma ameaça à unidade que se pretende manter tão estavelmente quanto possível (e, portanto, como sintoma de uma determinada loucura ou como propensão provocatória para o desvio, a criminalidade e a desordem, com os quais todas as formas de diálogo devem ser interrompidas em nome de uma pureza doutrinária que urge proteger).

Na categoria da dissidência integram-se os movimentos de denúncia, de desacordo e de crítica que conduzem, muitas vezes, à transformação das sociedades (encontrando expressão num determinado imaginário juvenil de renovação cultural) ou que se aproximam dos discursos utópicos subjacentes ao desejo de implantação de sociedades futuras (terão, também elas, autointerpretações das quais emanarão ideias e aporias de que resultarão movimentos dissidentes). Vittorio Strada lembra que “a heresia é criada, como potencialidade, pela ortodoxia e guarda a marca não só pelo seu valor opositor, mas pela sua própria aspiração afirmativa: pela sua tendência a ser por sua vez ortodoxia, transformando-se, em sentido organizativo, de seita em Igreja” (*Id., Ibid.*, 37).

É neste âmbito que deveremos integrar as vanguardas artísticas das primeiras décadas do séc. xx que, começando por negar a arte cristalizada, *i.e.* encerrada nos museus e feita refém do discurso académico, tenderam normalmente a ser absorvidas pela mesma sociedade cujos valores procuraram combater e, depois de sofrerem ruturas internas e de experimentarem derivações, acabaram também por se fixar como parte da instituição artística. Em *Los Hijos del Limo*, Octavio Paz associa à modernidade a tendência para o sucessivo questionamento e a renovação de pressupostos, ligando de modo particular o conceito de tradição de rutura, expressão exemplar



desse ambíguo movimento, ao percurso iniciado com o romantismo e prosseguido pelas vanguardas da primeira metade do séc. xx; aquela locução permite exprimir o facto de os artistas tomarem como ponto de referência alguns representantes da tradição, tidos por precursores, ao mesmo tempo que se consideram dissidentes do sistema de valores com que esses antepassados coexistiram, e com o qual estes tinham já tido divergências. Cícero Galeano Lopes observa que “o desenvolvimento da literatura de dissidência, paralelo ao da literatura de escola, lhe dá carácter de resistência diacrónica (ideológica e discursiva) e peculiariza o veio dessa literatura” (LOPES, s.d.). De algum modo, a ideia da existência de uma tradição que se fundamenta no desenvolvimento de grupos de individualidades dissidentes – cujos artistas eram tidos como representantes de uma espécie de maldição comum –, a qual é particularmente recorrente sobretudo a partir do romantismo, constitui uma das mitologias fundamentais da cultura moderna. Jorge de Sena considerou que “falar do que é proibido, exhibir-se cada qual como réprobo, estadear através das artes o mais escatológico do inconsciente coletivo, que foi ou é tido por ‘maldito’, nunca constituiu impedimento para a tácita oficialização” (SENA, 1977, 177), sublinhando assim que é por via desses autores, encarados como exceções necessárias, que se define o padrão da normalidade. De facto, na maior parte dos casos, os artistas ditos dissidentes assumem-se ou definem-se de acordo com uma certa ideia de anormalidade (*e.g.*, o génio, o excêntrico, o dândi, o boémio, entre outros), mesmo quando confundida com outros conceitos, procurando a diferenciação ou perfazendo uma minoria marginal; esta minoria constituiu-se, do ponto de vista identitário, como alteridade negativa face a um padrão por ela reconhecido, e posiciona-se diante

dele seguindo uma lógica de autoexclusão que impõe a independência cultural como valor supremo, e que parece muitas vezes implicar uma certa convicção da própria superioridade moral das suas opções. Poderíamos compreender a dissidência como um fenómeno implicado numa determinada leitura das organizações sociais, a qual pressupõe o diálogo entre os defensores de um conjunto de valores consolidados e os movimentos que o questionam (revelando assim as zonas de sombra daquele e as suas próprias opções, divergentes dele ou inconformistas), e enquadra socialmente a transgressão e o desacordo. Nesse sentido, o conceito de dissidência é equivalente ao de heterodoxia, conforme exprime Flocel Sabaté: “La disidencia heterodoxa, por lo que comporta de posibilidades de renovación en las perspectivas de interpretación de la realidad, puede turbar el orden establecido y, por ello, debe ser reprimida por atentar contra una ortodoxia identificada con la homogeneidad y con el gregarismo [A dissidência heterodoxa, na medida em que admite possibilidades de renovação das perspectivas de interpretação da realidade, pode perturbar a ordem estabelecida, devendo por isso deve ser reprimida por atentar contra uma ortodoxia identificada com a homogeneidade e o gregarismo]” (SABATÉ, 2006, 111-112). Poderíamos, com Yves Bonnefoy, identificar a dissidência com o próprio potencial do negativo, na medida em que se entenda que “le mythe demande l’assentiment, il ne peut être qu’une représentation collective, dont ont vérifera dans les fêtes qu’elle est toujours vive et sans faille. Et dès qu’une fraction de la collectivité a dit non, quand une société s’est défaite, pluralisée, ou quand la science prend forme, c’est le crépuscule du mythe, il se dégrade en superstition, et voici comment, peu à peu, la pensée du ‘positif’ se dissipe, ou plutôt change



de forme [o mito exige o consentimento, não pode deixar de ser uma representação coletiva que – como se verifica nas festividades – permanece sempre viva e sem perturbações. Mas, quando uma parte da coletividade o recusa, quando uma sociedade se desfaz, pluralizada, ou quando a ciência ganha forma, dá-se o crepúsculo do mito, que se degrada em superstição; e é assim que, pouco a pouco, o pensamento ‘positivo’ se dissipa, ou antes, muda de forma]” (BONNEFOY, 1988, 12 e 13).

Percebe-se, portanto, que existe um significativo grau de negatividade em todas as manifestações de dissidência, que, em diferentes escalas e com distintos resultados no que respeita à transformação das ideias no decorrer da história de uma cultura, coloca em causa os mitos predominantes. Assim, evidencia-se de que modo a generalidade dos valores resultou de uma criação humana – passível de ser questionada e desconstruída, modificada e, eventualmente, substituída por outro paradigma – e não de algo definitivamente descoberto.

Bibliog.: impressa: BONNEFOY, Yves, “Il reste à faire le négatif...”, in *Pouvoirs du Négatif dans la Psychanalyse et la Culture*, Paris, Erreur Perimes, 1988, pp. 11-20; PAZ, Octavio, *Los Hijos del Limo*, Barcelona, Seix Barral, 1990; SABATÉ, Flocel, “Reflexiones de conjunto sobre los heterodoxos”, in CASTILLO, Santiago, e OLIVER, Pedro (coords.), *Las Figuras del Desorden. Heterodoxos, Proscritos y Marginados*, Madrid, Siglo XXI de España, 2006, pp. 111-131; SENA, Jorge de, *Dialécticas Teóricas da Literatura*, Lisboa, Edições 70, 1977; STRADA, Vittorio, “Consenso/Dissensão”, in RUGGIERO, Romano (coord.), *Enciclopédia Einaudi*, vol. 22, Lisboa, INCM, 1996, pp. 36-47; **digital:** LOPES, Cícero Galeno, “Dissidência”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*, s.d.: <http://edtl.fch.unl.pt/business-directory/7002/dissidencia/> (acedido a 21 abr. 2016).

Dualismo

O dualismo é uma doutrina que afirma a existência de dois princípios opostos e irreduzíveis. A versão mais extrema é a do dualismo ontológico substancial, que encontramos especialmente nos sistemas gnósticos e na doutrina maniqueia dos primeiros séculos da era cristã. Mas pode assumir historicamente várias formas mais circunscritas, com o dualismo antropológico (corpo/alma; homem velho/homem novo; *res extensa/res cogitans*, etc.), o dualismo cosmológico (trevas/luz; matéria/espírito), o dualismo gnosiológico (conhecimento pelos sentidos, *dóxa/conhecimento pela razão, epistème*), dualismo cristológico (o Jesus histórico/o Cristo da fé; a existência de duas pessoas em Cristo, conforme o nestorianismo), etc.

Como termo técnico, a sua origem é recente: surge pela primeira vez na obra de Thomas Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia*, publicada em Oxford, em 1700, no âmbito da explicação das doutrinas mazdeístas de Zoroastro, onde encontramos um dualismo teológico: Ormuz ou Ahura Mazda, o Deus Bom, senhor da sabedoria, contra Ahriman, o Deus Mau, príncipe das trevas (a coleção de textos sagrados conhecidos por *Avesta* é a fonte primária para este estudo; embora certas fontes refiram que Ahura Mazda e Ahriman eram afinal irmãos e filhos de um deus maior, Zervan, o Tempo, do qual seriam como que dois ombros ou duas faces...). Para o dualismo ontológico ou metafísico, tudo o que existe exprime uma oposição básica e mais fundamental anterior ao ser e ao tempo. Podemos dizer que, como teoria



Thomas Hyde (1636-1703).

explicativa, ele representa o extremar mental das experiências de dualidade ou polaridades que decorrem da situação do Homem no cosmos: o dia e a noite, o macho e a fêmea, o céu e a terra, a direita e a esquerda, o movimento e o repouso, o quente e o frio, a vida e a morte, etc. Como se a própria consciência, na sua origem, não pudesse deixar de ser dualista e maniqueizante, só se apreendendo a si mesma em ato de divisão/distinção, que logo pretende superar dialeticamente.

A mitologia, a teologia e a filosofia apropriaram-se, depois, destas tensões vividas e tentaram justificá-las a seu modo. Os primeiros mitos conhecidos da humanidade (*e.g.*, o poema babilónico da criação, o *Enuma Elish*) dramatizam exemplarmente essa luta primordial entre dois deuses (no caso, a luta entre Marduk e Tiamat), conflito que depois se propaga a toda a realidade que há de vir. É fácil encontrar paralelos noutros contextos mítico-religiosos. No Oriente (China), são bem conhecidas as doutrinas do *yin* (feminino) e do *yang* (masculino), embora

estes não traduzam de modo algum uma doutrina dualista, mas antes a consciência de uma dualidade essencial sempre em movimento e a relação de dois princípios presentes em todas as coisas. Já não assim na filosofia indiana *samkhya*, uma das seis escolas consideradas ortodoxas, que é rigorosamente dualista, afirmando a oposição a todos os níveis da realidade, da consciência (*purusha*) e da matéria (*prakrti*). Tal orientação radicalmente dualista de certas correntes de pensamento na Índia encontra-se também aprofundada na doutrina *dvaïta* (dois) da filosofia vedanta, na eterna oposição entre *atma* (alma) e *Brahman* (divino absoluto).

Na filosofia grega nascente, encontramos tal tensão declinada entre uno e múltiplo, limitado e ilimitado, aparências e ser, etc., que descobriu logo aí soluções contraditórias, quer monistas, quer dualistas, quer ainda pluralistas. Pense-se na célebre tábua dos opostos dos pitagóricos (finito/infinito, par/ímpar, reto/curvo, macho/fêmea, etc.) e no dualismo órfico entre alma e corpo; na oposição dia/noite, verdade/opinião, ser/aparências, em Parménides de Eleia; no ódio e no amor como forças determinantes da relação entre terra, ar, água e fogo, em Empédocles de Agrigento, etc., e tem-se um primeiro quadro, a traço grosso, de como a filosofia acolheu este problema, que por muitas vias, opostas ou compósitas, tentará solucionar.

Costuma dizer-se que, na tradição ocidental, o mundo bíblico, em razão da narrativa da criação no livro do Génesis, desconhece o dualismo. Parece-nos correta a afirmação. Mas importa ainda assim notar que a enigmática afirmação de Génesis 1, 2 de que, antes de Deus criar a luz (Gen 1, 3), a terra era “vazia e informe” (*tohu wa bohu; inanis et vacua*) deu lugar a releituras gnósticas segundo as quais desde sempre haveria Deus e o seu outro:



a matéria primordial incriada. Embora este dualismo metafísico nos pareça inexistente no mundo bíblico, este apresenta-se nos narrativamente cheio de polaridades: Deus/mundo, Deus/Satã (*e.g.*, em Job), verdade/mentira, aliança/desconfiança, pastores/agricultores, montanha/vale; etc., pares que correspondem dramaticamente ao sentimento de uma existência quebrada, desgarrada. Tais polaridades encontram-se do mesmo modo no Novo Testamento, especialmente no evangelho de S. João e em S. Paulo: estar no mundo/ser de Deus, carne/espírito, trevas/luz, morte/vida, lei/promessas, obras/fé, etc.

Tal fundo mitológico, religioso, filosófico, teológico, numa palavra, cultural irá cruzar-se e recuzar-se ao longo dos séculos, no Ocidente, gerando geometrias muito variáveis. Logo no séc. II, entre uma legião de tendências gnósticas, vemos Marcião de Sínope, inspirado nessa mesma gnose e em narrativas orientalizantes, opor de forma radical o Deus Mau do Antigo Testamento ao Deus Bom e todo amor pregado por Jesus (*e.g.* na parábola do filho pródigo). Tal dualismo na leitura da Bíblia cava-se de forma abissal com o maniqueísmo pregado por Manés, no séc. III, doutrina que tanto seduzirá, no séc. IV, o jovem Agostinho, angustiado com o mal que “parecia brotar da sua substância” (*Confissões*, II, 3, 8).

Na península Ibérica, por esta mesma altura, grassa a seita dualista de Prisciliano, chamada Priscilianismo, que retoma e adapta ao contexto hispânico os elementos gnósticos e maniqueus: demonização da matéria, angústia com o mal no mundo, insistência na salvação da alma, etc. E apesar do combate que, por todos os meios, a Igreja Católica empreenderá contra os dualismos (o Agostinho convertido foi nisso exemplar para muitos, *e.g.*, S. Bernardo de Claraval), vemos que

tais tendências jamais desapareceram na cultura ocidental, permanecendo subterrâneas e aparecendo em vagas sucessivas, na Idade Média, *e.g.*, nos cátaros, nos valdenses, nos bogomilos, ou ainda, de certo modo, na dramatização muito agostiniana (do último Agostinho: 425-430, contra os pelagianos, ou do Agostinho da *Cidade de Deus* e da *Cidade do Diabo*) de Inácio de Loiola entre Jerusalém e a Babilónia, e de Lutero, no que se refere à oposição radical entre a natureza e a graça, oposição que, entre outras, ainda encontramos filosoficamente transmutada, em Kant, entre a necessidade da natureza e a liberdade da vontade, entre razão pura e razão prática, entre outras.

O chamado dualismo cartesiano é outro veio importante para compreender os rumos filosóficos e teológicos da modernidade. Se em Descartes este dualismo é sobretudo antropológico (alma como coisa pensante/corpo como coisa extensa) e gnosiológico, ele encontrará também expressões cosmológicas, *e.g.*, na harmonia pré-estabelecida de Leibniz, e no deísmo do séc. XVIII, onde Deus e o mundo, depois do “piparote” inicial, não mais têm qualquer relação entre si. No âmbito da literatura, *e.g.*, tal dualismo cripto-gnóstico permanece como corrente subterrânea de muita literatura portuguesa (*e.g.*, Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*). Algumas linhagens da fenomenologia contemporânea, apesar do intento inicial de Husserl, não conseguem fugir ao fascínio do dualismo, reconhecendo não ser possível superar a duplicidade ou bifidez primordial do aparecer: o aparecer do mundo para a consciência, e o aparecer da vida para si mesma (*e.g.* M. Henry). Afirmam muitos, criticamente e não sem razão (*e.g.*, J. Cerqueira Gonçalves), que o dualismo e o maniqueísmo foram, e são, as grandes tentações do pensamento e da cultura ocidental. Angustiado com



o mal no mundo e dentro da vontade, divido entre interior e exterior, cindido entre a perfeição moral e o pecado/falha, separado entre o querer e o poder, esmagado pela experiência do tempo e o anelo de eternidade, vivendo o relativo e almejando o absoluto, a perene tentação é pensar a preto e branco, fugir do mundo, demonizar a matéria. Tentação sempre recorrente, aliás: as muitas formas de maniqueísmo, de neognoses e de *new age* estão aí para o provar. O dualismo é sempre muito tentador. “De Nazaré pode vir alguma coisa boa?” (Jo 1, 46).

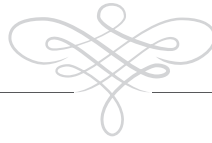
Bibliog.: AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*; BRISSON, Luc, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, Norfolk, Variorum, 1995; GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “Filosofia e relação. Interpretação cristã da categoria grega”, *Biblos*, n.º 56, 1980, pp. 183-194; HENRY, Michel, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001; PÉTREMENT, Simone, *Le Dieu Séparé. Les Origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984; PUECH, Henri-Charles, *En torno a la Gnosis I. La Gnosis y el Tiempo y Otros Ensayos*, Madrid, Taurus, 1978; ROSA, José Maria Silva, *Em busca do Centro. Investigações sobre a Noção de Ordem em Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1999; *Id.*, “Da fealdade e da beleza do/no mundo. Gnose, antignose e monstros em Santo Agostinho”, in HERREROS, José Luis Fuentes, e GONZÁLEZ, Ángel Poncela (orgs.), *De Natura. La Naturaleza en la Edad Media*, vol. 1, Porto/Vila Nova de Famalicão, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto/Húmus, 2015, pp. 183-209; RUNCIMAN, Steven, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1947; TARDIEU, Michel, e DUBOIS, Jean-Daniel, *Introduction a la Littérature Gnostique I. Collections Retrouvées avant 1945*, Paris, Cerf/Centre National de la Recherche Scientifique, 1986; TRESMONTANT, Claude, *La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne: Problèmes de la Création et de l'Anthropologie des Origines a Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Antiepopéia

Não chegando a definir-se como um gênero, a antiepopéia tem as suas especificidades, quase se diria um estatuto ontológico próprio que se compõe de uma diversidade de gêneros e subgêneros que literariamente a configuram – o narrativo, o lírico, o dramático, a elegia, a sátira –, com a dissolução tendencial das suas fronteiras e consequente fluidez semântico-pragmática. A esta volubilidade genológica corresponde uma inversa (e relativa) invariabilidade de temáticas e conteúdos de incidência marítima e viajante. Tal como acontece com a epopeia (todo o anti tem o seu modelo), a antiepopéia tem o seu travejamento imagético e metafórico, as suas tonalidades léxicas – que vão dos tons brandamente melancólicos ao negro sólido – e os seus procedimentos, entre os quais se conta o uso dessa forma privilegiada de reescrita que é a paródia, apta a fabricar contrafações negativas.

Lugar de desencanto, decepção, crítica desalentada e outras figuras da negatividade, mas também de desafio e receção criativa, a antiepopéia, contemporânea da consciência épica, é um mundo de polimórficas manifestações, como desde logo indicia o leque das denominações congêneres: não epopeia, epopeia impossível, contraepopeia, epopeia às avessas, epopeia ao contrário, epopeia em negativo, microepopeia, epopeia por defeito. Estas designações, na diversidade das suas motivações semânticas e dos seus sentidos denotativos e conotativos, expressam um sentir contraditório que, podendo ter lugar fora de qualquer textualização, é por



meio dela articulável em todas as formas particulares de expressão: um sentimento nacional de grandiosidade heroica e de orgulho confiante, que transparece de forma modelar em *Os Lusíadas*, na fala de Vasco da Gama ao Rei de Melinde (III, 20); um sentimento de rejeição dessa grandeza e de quanto com ela se cruza: do tom inflamado e grandiloquente, à figura de Camões, metonimicamente associada ao destino coletivo português, passando pela mitologia engrandecedora e providencialista, com destaque para o sebastianismo. São, em boa verdade, dois retratos de Portugal que em cada uma das designações se confrontam: o Portugal descobridor, imperial e dourado, o mesmo que Camões, em estrofes de tensa altivez, anuncia no limiar do seu poema; o Portugal da “apagada e vil tristeza” (X, 145) que leva o canto épico camoniano a dialogar com a sua própria negação.

As variantes épicas e antiépicas, tantas vezes em contrastante convívio no mesmo autor e na mesma obra, reflexo do claro-escuro que simbolicamente resume a gesta marítima portuguesa, a que tem sido sujeita a interpretação da história de Portugal, são uma evidência que não carece de prova. Já Manuel de Faria e Sousa, no séc. XVII, parecia intuir as contradições existentes em *Os Lusíadas*, referindo-se, no “Juízo do poema” que introduz a edição madrilena do mesmo, de 1639, a um “mistério guardado”. Mais modernamente, uma corrente de interpretação do poema camoniano, particularmente atenta às críticas do narrador à sociedade do seu tempo e à presença da voz pessoal do poeta, tem sublinhado a dimensão paradoxal de *Os Lusíadas*. A presença de episódios como o do Velho do Restelo e de múltiplas notas subjetivas dissonantes reforçam os laços com o modelo épico subjacente: a epopeia virgiliana. A *Eneida*, na sua essencial contra-

dição entre o canto de grandeza e glória, exigidas pela tradição homérica e pela convenção épica, e o canto que parece rejeitar uma e outra – o canto da condição humana –, sempre atraiu a atenção dos estudiosos. O mantuano, mais atento à grande e desventurada família humana que a heroísmos rutilantes, mostra-se incapaz de seguir com rigor os poemas homéricos. Esta impossibilidade originou um novo modelo de epopeia que veio a ter larga fortuna nas múltiplas literaturas ocidentais, nomeadamente na literatura portuguesa. Camões, ajustando a sua epopeia a circunstâncias históricas naturalmente diversas das que caracterizam a epopeia latina, acolhe esta dimensão paradoxal como reflexo de um novo modo de sentir, próprio da cultura portuguesa de Quinhentos, católica, missionária, a transitar da ufania imperial para a melancolia do *sic transit* e da *vanitas vanitatum* característicos do maneirismo e do barroco. Os clamores de desalento, as vozes de reprovação e os indícios de pessimismo que o épico quinhentista não se exime a introduzir no poema glorificador da gesta portuguesa ganham foros de desassombrada primazia em distintos testemunhos literários do tempo e posteriores, com particular incidência na segunda metade do séc. XX, muito por força do contexto sociopolítico que o caracteriza, onde não é de somenos o desfazer do Império colonial.

Ainda Camões não trouxera ao prelo o seu *opus magnum*, e já por Lisboa circulavam alguns dos relatos de naufrágios que no séc. XVIII o bibliófilo Bernardo Gomes de Brito haveria de reunir sob o título de *História Trágico-Marítima*. Relações de desastres marítimos ocorridos durante a segunda metade do séc. XVI que põem em evidência o lado mais sombrio e desastroso dos Descobrimentos, nomeadamente a ambição e cobiça dos merca-



dores portuguesas, cuja insofrida cupidez de lucro e riquezas leva não raras vezes ao afundamento de bens e vidas sem conta. Nestes textos “rebentam as ondas da antiepopéia” (CUSTÓDIO, 1992, 2) e, em vez do homem triunfante e vitorioso, engrandecido pelos cronistas oficiais, patenteia-se o homem vulnerável, fustigado pelas intempéries e sujeito aos desmandos humanos a que tão longas e arriscadas viagens o submetiam. O sucesso destas relações, vincadamente realistas e emotivas, por força do seu pendor trágico, avalia-se pela existência de inúmeras contrafações, sendo igualmente sintoma do olhar cético e desencantado com que a sociedade passava a olhar os Descobrimentos à medida que ia ganhando consciência das nefastas contrapartidas do movimento expansionista e dos prejuízos que tão arrojada empresa marítima acarretava para o país. Em conformidade com os preceitos ideológicos e estéticos próprios da mundividência maneirista, o gosto do leitor seiscentista reclamava uma imagem mais verosímil e convincente do navegante lusitano, trazendo para o centro dos seus interesses o que em *Os Lusíadas* apenas se prenunciara, e a contracorrente, pela voz profética do Gigante Adamastor, do Velho do Restelo e do sujeito poético, em considerações pessoais ou na descrição das “perigosas cousas do mar” (V, 16). Entre devastadoras e impiedosas tempestades, o marinheiro português do séc. XVI é um homem sofredor e débil, a desfalecer de cansaços e fadigas, causadas por décadas de navegações, batalhas e descobertas. À imagem apolínea e luminosa do herói renascentista, veiculada por Camões e por João de Barros na *Ásia*, poderoso no seu estatuto de semideus, vencedor das adversidades, contrapõe-se doravante a do navegante abatido pelas forças da natureza, desprovido da mão protetora dos deuses, protagonista an-

tiépico de uma história trágico-marítima. Assim soçobram os alicerces do heroísmo luso, dando lugar ao aparecimento de um anti-herói acometido pelas ondas do infortúnio, vítima de uma epopeia trágica ou de uma tragédia épica, com Adamastor triunfando sobre o povo lusitano, numa odisseia em reverso, feita não de glórias mas de desventuras. *Topoi* como o desengano da vida e a transitoriedade terrena, o acento no carácter dramático e angustiante da existência humana, que marcam profundamente a cultura seiscentista, encontram a mais alta expressão no rudimentar e vívido discurso da *História Trágico-Marítima*. Nesse sentido, a prolífera disseminação destes relatos indicia o “afundamento” do paradigma descobrimentista e do seu modelo literário por excelência – não há mais lugar para “armas e barões assinalados” (I, 1) –, constituindo-se como o melhor exemplo do fim de um século, de um cânone, e o prenúncio de uma nova realidade.

Pesem embora as inúmeras tentativas, de balde a produção literária do séc. XVII e seguintes tentará embocar a tuba “canora e belicosa” (I, 5) camoniana. Poemas como a *Ulisseia*, a *Ulissípo*, a *Insulana*, o *Viriato Trágico*, *As Viriadas*, a *Malaca Conquistada* ou a *Zargueida* não granjearão mais que um pálido reflexo do sublime poema de Camões. Abandonado o modelo épico e heroico renascentista, impõe-se o paradigma do homem barroco, derrotado pelo medo e pelo pessimismo. Já imbuído desta mentalidade, o próprio discurso historiográfico assume um timbre mais realista, fruto da experiência *in loco*, como se constata na *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, de Fernão Lopes de Castanheda, e em *As Lendas da Índia*, de Gaspar Correia. No entanto, o acentuado tom antiépico e censório transbordante na *História Trágico-Marítima* reflete-se noutras obras literárias da época.



O Soldado Prático e as Décadas, de Diogo Couto, amigo de Camões, já comungavam desse espírito crítico e crepuscular pós-Alcácer Quibir, dividindo-se o autor entre elogios ao passado e censuras ao presente da nação. Observador atento da realidade circundante, não deixa o cronista de denunciar males crônicos como o nepotismo, a vaidade, a corrupção, a prepotência e as injustiças de vice-reis e governadores, a cobiça e a luxúria dos capitães, a indisciplina dos soldados, a intromissão do poder religioso no poder temporal, a negligência do rei e a sua falta de equidade. As suas críticas haveriam de torná-lo uma pessoa incômoda para os poderosos do reino, tendo pagado a sua ousadia com o boicote e roubo de algumas das suas obras.

Naufrágios, pilhagens, batalhas e reverses de toda a ordem fazem da extraordinária *Peregrinação* (1614) de Fernão Mendes Pinto um flagrante reverso da imagem heroica da ação dos Portugueses em territórios asiáticos. O relato autodiegético sublinha o carácter picaresco do viajante, homem das sete partidas, a oscilar entre o pecado e o arrependimento, ao mesmo tempo que apresenta uma visão pouco eufórica da expansão, patente nas alusões disfóricas à intervenção lusa no Oriente, na subtil crítica à contradição entre os valores cristãos e as ações dos povos ocidentais em contraste com os orientais, na degenerescência de um ideal cristão de conquista para a conversão que redundava em violência e corrupção.

A novela pastoril *Lusitânia Transformada* (1607), de Fernão Álvares do Oriente, também configura uma visão crítica da expansão ultramarina, pintando um Oriente de assombro e espanto, fonte de riqueza mas também de tragédia e ruína. O poeta, profundo conhecedor das rotas marítimas e das praças portuguesas do Oriente, reage a uma série de problemas



Diogo Couto (1542-1616).

culturais, políticos, sociais e religiosos que caracterizaram esse período problemático da história nacional: a corrupção dos responsáveis pela manutenção do grande império ultramarino português, a catástrofe de Alcácer Quibir, o drama da dominação espanhola e a angústia dos que, como o próprio Fernão Álvares, se viram forçados a viver as consequências de tão dolorosos acontecimentos. Num registo predominantemente moralista, o autor denuncia as várias crises de que enferma a nação, e que afetam dimensões como o patriotismo, os valores morais, a literatura, a religião, as classes sociais, o matrimónio, e até a própria vida, propondo para cada uma destas moléstias um antídoto reparador.

Contemporâneo de Fernão Álvares e também como ele participante na desastrosa expedição de Alcácer Quibir, Jerónimo Corte-Real acentua o lado desastroso das viagens mercantilistas, ao glossar, num dos seus poemas épicos, o terrível naufrágio prenunciado pelo Gigante Adamastor e relatado na *História Trágico-Marítima*. *O Naufrágio e Lastimoso Sucesso*

da *Perdição de Manuel de Sepúlveda* (1594) simboliza, para este humanista, a ascensão e queda do sonho imperial português e o decair do poderio militar nacional. Se antes, quando se tratava de exaltar o heroísmo dos nobres lusos no *Sucesso do Segundo Cerco de Diu* (1574), compusera 22 cantos em decassílabos brancos e heróicos, impregnados de informação histórica mais conforme ao género cronístico que à epopeia, a mudança para um tema já por si contaminado de tristeza leva-o a refrear sobremaneira o furor épico, optando por intercalar nos decassílabos brancos tercetos de natureza mais lírica. O carácter antiépico destes poemas leva mesmo Fidelino de Figueiredo (FIGUEIREDO, 1993, 372-373) a suspeitar de um anticamonismo latente.

O referido episódio trágico-marítimo, os seus protagonistas e o seu glossador, cuja esposa era efetivamente prima de Lianor de Sá (mulher de Manuel de Sepúlveda), reverberam homonimicamente no peculiar tratamento literário de Vasco Graça Moura, em *Naufrágio do Sepúlveda* (1988). Símbolo do naufrágio contemporâneo da nação e da perda do império colonial, o Sepúlveda de Vasco Graça Moura, envolto numa tempestuosa crise financeira em vésperas da Revolução de 25 de abril, está em constante diálogo intertextual e paródico com a *História Trágico-Marítima* e com a epopeia de Jerónimo Corte-Real, realçando por essa via o lado melancólico e o destino dramático das personagens, e por sinédoque da própria nação. A alusão ao conhecido tríptico de Vieira da Silva, evocado pelo narrador de forma ecrástica, favorece a interpenetração dos vários códigos semióticos aglutinados em torno da mesma isotopia, contribuindo para reforçar a ideia de contraepopeia. No entanto, a glosa de Graça Moura agudiza o processo antiépico até ao paroxismo, revertendo traços que no intertexto se re-

vestem ainda de uma positividade épica. É assim que, para reforçar a degradação moral, política e económica coeva, o autor põe em confronto as atitudes do seu Sepúlveda com as do malogrado homónimo. Perante o infortúnio, o empresário contemporâneo cede com facilidade à cobardia e vileza, ao passo que o mercador quinhentista manteve sempre uma atitude corajosa e íntegra.

A obra de Graça Moura surge a par de outras que no pós-25 de Abril procuraram, consciente ou inconscientemente, responder ao apelo de Eduardo Lourenço por uma expurgação do irrealismo e do misticismo nacionalista do retrato hiperbólico que os Portugueses foram ao longo dos séculos construindo de si próprios. Tratava-se de combater o que o ensaísta português denunciava em *O Labirinto da Saudade* (1978) como a obsessão

Folha de rosto de *Peregrinacam* (1614), de Fernão Mendes Pinto.





lusa de sonhar o passado e o futuro: o passado ufano e imperial da aventura colonial; o futuro utópico e glorioso de Portugal à cabeça e um imenso império terrestre e espiritual. Para esta hipertrofia da identidade nacional muito contribuíram os retratos de artistas, historiadores, romancistas e poetas. Saliente-se o profetismo milenarista e messiânico que o génio do P.^o António Vieira outorga à reerguida nação portuguesa, vertido nos sermões, mas principalmente nos seus escritos proféticos, *Clavis Prophetarum* e *História do Futuro*. O género épico, a epopeia camoniana e a própria figura mitificada do poeta desempenharam igualmente um papel relevante na formação irrealista e idealista da identidade nacional, de forma mais impressiva em épocas de elevada crise identitária ou política. Não porque o poeta de *Os Lusíadas* assim o tenha querido ou fomentado, ainda que se não pudesse pôr em causa a sua legitimidade, visto o contexto histórico-cultural que cauciona e enforma a sua visão, mas porque o impacto do seu texto na cultura portuguesa foi de tal ordem que jamais se pôde desligar o sentimento nacional dos versos do génio quinhentista. A epopeia camoniana aparece-nos assim, por um lado, como uma obra benéfica enquanto cristalizadora de mitos nacionais e enquanto força unificadora, mas, por outro, exageradora das glórias passadistas, quando tomada como voz do hermetismo nacionalista. Por conseguinte, é normal que o barroco seiscentista, através da prolífera publicação de epopeias, lograsse no exalçamento épico dos feitos históricos internos e ultramarinos o principal argumento do orgulhoso e reivindicativo espírito autonomista, com particular ênfase e desígnio no período filipino. Já as aspirações de reconstrução da pátria, por aquele tempo submetida ao jugo miguelista, e o desejo de liberdade política e

artística levaram o romantismo à mitificação ou interpretação lendária da figura de Camões, doravante erguido ao estatuto de figura tutelar da nação. Garrett, um dos responsáveis pelo estatuto mítico que Camões veio a adquirir no imaginário moderno português, delinea, em *Viagens na Minha Terra*, a sintomatologia de um Portugal enfermo que lhe destrança os sentidos; à eferescência da Lisboa quinhentista opõe o autor o imobilismo em que surpreende o país. Com o leitor partilha as dores e alguns antídotos para uma “geração de vapor e de pó de pedra” (GARRETT, 1983, 96) que se indigna de ver sacrificar o espírito à matéria.

O realismo naturalista, essencialmente anti-heroico, abandona definitivamente o molde épico renascentista, e Fidelino de Figueiredo considera o ano de 1862, data de publicação de *D. Jaime*, de Tomás Ribeiro, como o termo *ad quem* da epopeia de recorte camoniano. Coincidindo no tempo, a geração de 70 configura a primeira e mais alta tentativa, no plano cultural, de criticismo patriótico. Portugal revela-se, na balança da Europa, um país atrasado e subalterno, alvo da ironia e do sarcasmo de um Antero e de um Ramalho, e da pena escarninha de um Eça de Queirós. No episódio final de *Os Maias* – romance onde perpassa um Portugal decadente e enxovalhado –, o passeio de Carlos e Ega pela baixa lisboeta encarrega-se de mostrar a decrepitude, a ociosidade e a inoperância do tempo. Camões, testemunha do brilho de Portugal e do brio português, é agora uma estátua triste fixando o seu olhar, mais e mais desencantado, no adormecimento social do país. É com a mesma tristeza da estátua de Camões que Eça sobrepõe ao passado épico a pobreza ideológica e cultural do tempo presente, esquecido dos valores nacionais. Prova-o a resposta pronta de Carlos da Maia, questionado sobre se já



o invadira o desejo de regressar a Portugal: “Não! Paris era o único lugar da Terra congénere com o tipo definitivo em que ele se fixara: ‘o homem rico que vive bem’” (QUEIRÓS, s.d., 713).

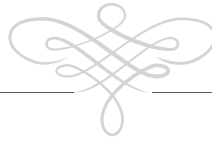
Os partidários do republicanismo, despeitados pelo traumático Ultimato não deixaram, por sua vez, de utilizar o terceiro centenário da morte do poeta como pedra de arremesso contra a monarquia e a reivindicação de uma nova ordem política. Aqui fermentará o exacerbado patriotismo jacobino que mais tarde a república converterá em fervor religioso ao serviço da nação personificada: “heróis do mar/nobre povo/nação valente e imortal”.

A proposta ideológica republicana iria ser extravasada pela desmedida e alienante ficção nacionalista, engendrada pela propaganda fascista para promover e impor uma lusitanidade exemplar, mas completamente irreal. Mais uma vez, a tentativa de cristalizar o documento camoniano em monumento volvia-se em perigosa estratégia de poder, a que o Estado Novo e os seus apaniguados souberam muito bem deitar a mão, no afã de vender a ideia de um país idílico, com um passado grandioso e um futuro messiânico. O discurso épico camoniano via-se, desta forma, associado à apologia colonial e às ideologias políticas então vigentes, e elevado à condição de breviário do patriotismo. Em contrarreacção, a literatura do último quartel do séc. xx tentará a todo o custo atacar a quimera, chamando a sociedade portuguesa à razão da realidade nua e crua dos factos, combatendo o ensimesmamento memorialista.

As leituras às avessas que no pós-25 de Abril tentaram subverter a todos os níveis a mitologia cultural lusíada, reformulando em termos literário-simbólicos a imagem da aventura nacional e do próprio Camões, confabulada e propalada pelo

antigo regime, fizeram-no recorrendo a dispositivos retóricos e técnico-literários eminentemente antiépicos. Sem surpresa, a partir da segunda metade do séc. xx, são várias as obras do vasto *corpus* ficcional que tentam despojar a história portuguesa da aura épica do passado ou desconstruir a imagem presunçosa da identidade nacional, escrevendo, como disse Jorge de Sena no prefácio às *Quybyrycas*, “*Os Lusíadas* que o seu tempo merece”.

Alguns dos maiores autores da língua portuguesa tentaram, com assinalável êxito, mostrar o reverso do imperialismo luso, pondo a descoberto o provincianismo lusitano, a face menos heroica das viagens marítimas e do império colonial. Talvez nenhum outro autor se tenha empenhado tanto nesta lide como António Lobo Antunes. A guerra ultramarina, a subversão de figuras e factos essenciais da história de Portugal, a decadência e o fim dos domínios colonizados são temas recorrentes da sua extensa produção literária. Títulos como *Os Cus de Judas* (1979), *Fado Alexandrino* (1983), *O Esplendor de Portugal* (1997), entre outros, acentuam com rara transparência e crueza as tensões raciais e bélicas nas colónias africanas, e atrocidades aí cometidas, como a subjugação e exploração dos negros. Os horrores da guerra colonial também se encontram visceralmente expostos na *Autópsia de Um Mar de Ruínas* (1984), de João de Melo. A pícara *Peregrinação de Barnabé das Índias* (1997), da inventiva de Mário Cláudio, e até mesmo as romanceadas incursões históricas de João Morgado pelas vias marítimas dos Descobrimentos oferecem-nos uma imagem em contraluz das viagens e dos seus heróis. Romances de José Saramago como *O Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984) e *A História do Cerco de Lisboa* (1989) adotam matéria histórica e recriam ambientes do passado de forma disfórica e amiúde fantasiosa para fazer



vir à tona o verosímil invisível. Projetando a história de um ponto de vista não oficial nem triunfalista, o autor aplica a um determinado contexto histórico escalas amplificadas pela ficção, que lhe permitem pôr em evidência os ignorados da historiografia e as versões nunca contadas, mas porventura mais próximas do real. Por esse prisma, pode ver-se no *Memorial do Convento* (1982) a antiepopéia da pedra. Também a *Trilogia Lusitana* (mais tarde tetralogia *Lusitânia*) de Almeida Faria, particularmente o terceiro volume, *Lusitânia* (1980), investe simbolicamente contra um Portugal arcaico e desconcertante, impugnando um imaginário pátrio ancestralmente instituído. Num romance epistolar impregnado de alusões à poesia do nosso Épico, ressoa a veneranda voz do velho lusíada denunciando os naufrágios e as catastróficas penas do Império. Pela malha do texto perpassa um “ímpeto antiépico” com o qual o autor intenta desfazer as sucessivas interpretações calcificadas de *Os Lusíadas*, responsáveis por visões eufóricas de messianismo nacional e pela elevação da epopeia à categoria de “bíblia do destino português” (REBELO, 2014, 19). Deste modo, o quotidiano pobre e sem nobreza das personagens desmente e contrasta com o discurso épico parodiado.

Antecedendo *Os Lusíadas*, é possível assinalar a existência de toda uma tradição épica medieval que ainda não se regia pelos cânones do modelo clássico, mas seguia as características estéticas dos poemas épicos castelhanos, cantando figuras e feitos histórico-lendários da jovem nação. A lenda do Rei Ramiro, a lenda de Egas Moniz, o relato da Batalha do Salado e um ciclo narrativo sobre D. Afonso Henriques faziam parte deste *corpus* literário, do qual, infelizmente, nenhum texto chegou aos nossos dias. Foi pela interposta via da *Crónica Geral de Espanha de*

1344 e dos *Livros de Linhagens* que pudemos chegar ao seu conhecimento. Tratar-se-ia fundamentalmente de composições resultantes da tradição oral, compostas em verso épico de timbre jogralesco, concentradas sobretudo em afirmar a unidade cultural do Ocidente hispânico e a autonomia étnica dos Portugueses. Estas composições estão na génese das célebres canções de gesta, nas quais se inscreve, em contexto peninsular, o *Cantar de Mio Cid*, e em Itália darão forma aos poemas heroicos de cavalaria como *Orlando Innamorato* de Boiardo e *Orlando Furioso* de Ariosto, que prenunciam o género épico renascentista. Na epopeia quinhentista confluem, pois, quer a tradição medieval quer a greco-romana de celebrar os heróis fundamentais da nação. A dimensão histórica constitui-se como um dos eixos estruturantes de *Os Lusíadas*, e o poeta não poupa nos encómios que tece a figuras como D. Afonso Henriques, Nuno Álvares Pereira, infante D. Henrique, D. Sebastião, Diogo Cão, Bartolomeu Dias, Vasco da Gama.

A reação antiépica pré e pós-colonialista, apostada em subverter as imagens de exaltação nacionalista do passado, em prol de uma autognose que melhor correspondesse à verdadeira identidade nacional, glosa negativamente este modelo de herói medieval e renascentista, portador de qualidades exacerbadas: denodado espírito guerreiro, detentor das melhores virtudes morais, cavaleiro perfeito, expoente de cortesia e devoção religiosa, paladino do amor. Destacamos, a este título, a *Torre de Barbela* (1965), de Ruben A., e *As Naus* (1988), de António Lobo Antunes. Ambas as obras visam criticamente a ladainha nacionalista da identidade pátria, por intermédio de um engenhoso mecanismo técnico-retórico assente na fusão surrealista de personagens e coordenadas espaço-temporais



reais com categorias narrativas oníricas. A *Torre de Barbela* apresenta-se como uma trama fantasmagórica, passada em dois níveis narrativos distintos, um que remete para o reino dos vivos mortos no Portugal contemporâneo entre Douro e Minho, e outro, para um submerso reino de mortos viventes, onde personagens de ressonâncias históricas se encontram e desencontram em diálogos e comentários que catapultam a diegese para o nível simbólico da história de Portugal. Em foco, a ancestral paixão de Portugal pela nação francesa e pela sua cultura, encarnada metonimicamente na paixão do Cavaleiro de Barbela e dos restantes e ilustres habitantes da Torre de Barbela pela prima Madeleine. O espírito tacanho e tímido dos Barbelas contrasta com o sensualismo descomplexado de Madeleine. A um Portugal isolado, retrógrado e provinciano opõe-se uma Paris aberta, evoluída e plena de vivacidade. Os Barbelas representam o Portugal petrificado, que foi sendo motivo de críticas mais ou menos veladas nos romances de Ruben A.

Com grande liberdade criativa, portentosa imaginação e verve crítica, António Lobo Antunes desconstrói em *As Naus* a tradição épica portuguesa e o discurso histórico oficial, recorrendo a elementos satíricos, paródicos, cómicos e grotescos, desmistificando personalidades históricas do coletivo nacional através do seu rebaixamento. A interpenetração de dois tempos históricos distintos no tempo da ação narrativa traz para o séc. xx figuras egrégias do séc. xvi ligadas à expansão marítima em situação de retornados do ultramar: Pedro Álvares Cabral, Francisco Xavier, Luís de Sepúlveda, Luís de Camões, Diogo Cão, Fernão Mendes Pinto, Vasco da Gama regressam desiludidos a “Lixboa” no rescaldo da colonização. Retratando-os como pessoas comuns, com os seus vícios e as suas fraquezas, nesta

espécie de epopeia às avessas, Lobo Antunes reconta as suas vidas em África, diferentes em todos os sentidos das versões consagradas, e coloca-os, ao longo de uma trama híbrida, como híbridos são os tempos e os lugares, no papel de jogadores de cartas, bêbedos, proxenetas e oportunistas. As suas desventuras trágicas, frequentemente burlescas, oferecem uma releitura deturpada e caricaturada quer do passado quer do presente da nação, com Lisboa a ser, por sinédoque, o centro aglutinador das catástrofes pessoais e nacionais, cidade em cujas ruínas, em cujo desregramento e em cuja imundície se representa o passado e o presente ruinoso, caótico e imoral destes anti-heróis, intérpretes do *requiem* pela queda do Império, protagonistas de um acentuado arrefecimento da inflamada representação coletiva da história pátria. A epopeia camoniana ressoa na evocação simbólica das tágides, que “moléstias ribeirinhas” praticamente extinguíram e agora se apresentam “reduzidas a um pequeno cardume de sereias grisalhas que se alimentavam dos esgotos de Chelas”, “tágides a quem as hérnias da coluna mal consentiam nadar”, “tágides sem força para lutar contra as marés” (ANTUNES, 1988, 118ss.). A decrepitude das tágides reforça a intenção assumida do autor de fazer desta obra sobre o retorno o decrescendo que falta a *Os Lusíadas*.

Como é sabido, a epopeia de Luís de Camões viria a determinar a formação de um extenso veio de poesia heroica, sempre muito influenciada pela matriz camoniana, mesmo quando se visava destronar o poeta do seu primado, como foi o caso de *Oriente* (1814), do P.^o José Agostinho de Macedo. A maior parte desta vasta produção corresponde, como temos dito, a composições de inspiração patriótica e interesse nacional. Subjacente a estes, em muitos casos, pouco mais



que arremedos, está o mesmo objetivo de exaltação de ações, ideias e agentes, e todos tentam de algum modo aproximar-se do arquétipo camoniano seja por via do “tecnicismo literário”, da “virtuosidade da língua como verbo heroico” ou da “persistência do gosto épico” (FIGUEIREDO, 1993, 24). A partir do romantismo, o modelo clássico entra em declínio. A adaptação ao novo contexto social, político, cultural e literário obriga à sua reformulação, com a aplicação de novos metros, novo ritmo e nova estrutura. Nos poemas narrativos *Camões* e *Dona Branca* (1826) de Almeida Garrett, a narrativa cede lugar ao lirismo. Dissociado o tom épico laudatório da intriga romanesca e do modo narrativo, perde pertinência a classificação de epopeia, optando-se por poema épico, caracterizado por uma grande flexibilidade formal e temática: o positivismo imprimir-lhe-á temas de índole científica e filosófica; os inícios do séc. xx oscilarão entre o misticismo messiânico e o misticismo panteísta.

Paralelamente ao processo de imitação séria, fez o seu caminho a mimese caricatural e paródica, que é outra forma de antiepopéia ou de menorização épica. Há registo de numerosos poemas herói-cômicos e burlescos que procuraram caricaturar o gosto épico como forma de crítica satírica a pessoas, acontecimentos e costumes. As estratégias estilísticas próprias da convenção épica servem aqui para agigantar à escala heroica defeitos, falhas humanas e sociais, prestando ao mesmo tempo reconhecimento a um supremo valor estético e moral: o conceito épico ou heroico da vida. O contraste cômico resulta precisamente dessa distância acentuada entre o modo formal e o assunto, sendo que, a partir do momento em que a forma épica renascentista cai em desuso, a sua posterior reutilização passa a ser vista como anacrónica, alcan-

çando o desejado efeito cômico. No caso de *Os Lusíadas*, o anacronismo burlesco é uma das mais frequentes técnicas de carnavalização paródica.

Alberto Pimentel, na obra *Poemas Herói-Cômicos Portugueses* (1922), inventariou mais de 100 destes poemas caricaturais do género épico. Trata-se de um autêntico catálogo humorístico-literário, cujos títulos bastam para suscitar de imediato o riso e deixar adivinhar a temática satírica e hilariante latente: *Batoteida*; *Bisnaga Escolástica*; *Cabulogia*; *Calourriados*; *Cebolíadas*; *Fradalhada*; *Narigueida*, etc. Um dos primeiros, mais conhecidos e também mais relevantes no *corpus* da literatura nacional é o *Hyssope* (1802), de António Diniz, que foi proibido e constantemente reeditado. De assinalar também a *Agostinheida* (1817), de Nuno Pato Moniz, pelo seu efeito literário e heroico-humorístico, que se cifra numa acintosa sátira pessoal contra o maledicente, devasso e egocêntrico P.^o José Agostinho de Macedo, o tal que pretendeu destronar Camões da cátedra dos épicos e, pelo que fica dito na *Agostinheida*, também da cátedra dos amores. A maior parte destas composições jocosas contém desbragadas paródias mais ou menos extensas a passos de *Os Lusíadas*. Com efeito, as paródias de poemas épicos, e por maioria de razão da obra de Camões, conheceram grande fortuna em Portugal, havendo registo delas a partir do séc. xvi. Henrique Lima apresenta uma resenha significativa no seu ensaio bibliográfico intitulado *As Paródias na Literatura Portuguesa* (LIMA, 1930, 29-42). As mais comuns vão desde as *Festas Bacanaís* (1589), paródia do primeiro canto de *Os Lusíadas*, feita por um grupo de escolares de Évora, a *Os Lusíadas do Século XIX*, *Poema Herói-Cômico* (1865), de Francisco de Almeida, e às *Republicaniadas* (1913), de Marco António (pseud. de António Correia Pinto de Almeida), sátira cruel



aos primeiros homens da república, feita em rigoroso paralelismo com *Os Lusíadas*. Do outro lado do Atlântico são igualmente inúmeras as adaptações cômicas da epopeia camoniana, até *O Canguleiro Joca* (1956), testemunho maior dessa tradição parodística que vem comprovada no estudo de Gilberto Mendonça Teles *Camões e a Poesia Brasileira*.

De toda a sorte de émulos, parodistas incluídos, que Camões inspirou, saliente-se, no domínio da ficção portuguesa contemporânea, pela sua originalidade, uma singular parceria literária: Manuel da Silva Ramos e Alfaca, pseudônimo literário (e extraliterário) de João Carlos Alfacinha da Silva. Obra experimental devedora da revolução narrativa de James Joyce, *os lusíadas* de Manuel da Silva Ramos e Alfaca combinam com agressividade paródico-satírica temáticas diversas, discursos fraturados e cheios de hiatos que operam um esvaziamento do conteúdo épico presente em *Os Lusíadas* de Luís de Camões, subvertendo a prática romanesca tradicional e suas categorizações estéticas, numa ação destruidora que questiona a existência da literatura, do livro e da própria língua nacional. O romance inaugura uma trilogia, genericamente denominada *Tuga*, que se constitui como “uma espécie de meditação ficcional sobre Portugal” (CARVALHO, 2007, 346) e onde se incluem ainda *As Noites Brancas do Papa Negro* (1982) e *Beijinhos* (1996), o romance que a completaria com o “adeus, ditado pelo fim do império, pelo acabar da aventura planetária, com o conseqüente regresso à fonte matricial de retornados e emigrantes” (*Id., Ibid.*). Num livro cujo alvo paródico primeiro é o famoso dístico “fé e império”, Camões, o cantor maior desse Império, é um dos grandes fantasmas a exorcizar. Apesar de existirem alusões diretas e referências parodísticas à figura e obra (não apenas

épica) do poeta, como sucede, *e.g.*, logo na abertura (onde se evoca o passo em que o épico descreve o mapa da Europa e traça o perfil de Portugal – “Onde a terra se acaba e o mar começa” [III, 20]), não existem neste romance, salvo raríssimas exceções, passagens a remeter para passos determinados da epopeia lusíada, nem tão-pouco um claro e prolongado rasto citacional camoniano que possa ser seguido. Qual fantasma, Camões aparece e desaparece, de modo nunca apreendido, deixando-nos a ilusão de uma sequencialidade e coesão discursiva. É no cerzir de alusões, breves incrustações do texto camoniano, por vezes fugidios signos literários que se sobrepõem formando uma espécie de mescla camoniana – *flashes* literários –, que se revela o fantasma do autor de *Os Lusíadas*, patente em vários passos atentamente analisados por Teresa Carvalho (2007).

As *Quybyrycas* de Fr. Ioannes Garabatus (pseud. literário do pintor António Quadros) é o título do “poema ético em oitavas”, publicado em 1972, para coincidir com os 400 anos da primeira edição de *Os Lusíadas*, e impõe-se no panorama da literatura nacional como enorme sátira burlesca da epopeia camoniana, para a qual contribui grandemente o “rial privilégio de Jorge de Sena”, autor do brilhante prefácio, pleno de erudição, ironia e sarcasmo. Nunca o jogo de imitação paródica da obra, das suas coordenadas ideotemáticas e do contexto de crítica hermenêutica e ecdótica que a encerra conseguiu simultaneamente uma tão grande aproximação e um tão grande distanciamento. Aproximação na imitação do estilo, na tentativa de reprodução da linguagem épica, à qual os arcaísmos dão o seu cunho realista, na estrutura formal, na matéria, até na ostentação do célebre grifo na portada da obra. A própria mistificação da autoria, com o autor

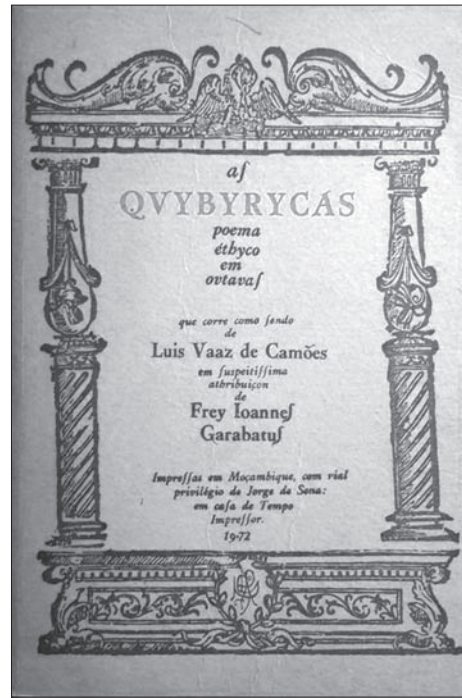


real a tentar atribuir a Camões a “suspeitíssima” autoria do texto, joga a favor da colagem com o intertexto. *As Quybyrycas* seriam a continuação de *Os Lusíadas*, e estes apenas o prólogo da decadência nacional iniciada em Alcácer Quibir e rematada no salazarismo. É no plano das ideias que o texto se organiza como um negativo do intertexto, ao pretender exorcizar os fantasmas da história oficial. Com efeito, narrando a vida de D. Sebastião do nascimento até ao seu trágico desaparecimento em Alcácer Quibir, pretende o falso Camões desmascarar o mito sebástico que nutriu a nação portuguesa durante quatro séculos e a crença associada no Encoberto que milagrosamente surgiria do meio da névoa para nos socorrer em momentos de aflição. O reverso ostenta-se também na recusa de invocar os deuses, preferindo o autor invocar-se a si próprio; na consciencialização do povo para o erro do sonho imperialista, que nos fez perder o Rei e a independência; no rebaixamento do herói da epopeia, D. Sebastião, bem como da falsa ideia de grandeza da nação e do poderio marítimo português, metaforicamente representado na imagem das naus carcomidas; na ridicularização do clero, apontado como principal responsável pela iniciativa bélica; na crítica feroz à Inquisição e às suas práticas cruéis, realisticamente descritas. Engrossa o tom antiépico a exposição precisa e repugnante dos efeitos da peste; a descrição pouco heroica do quotidiano dos soldados; e o relato inglório e muito humano da morte e do enterro do Rei. Comentando a obra, Sousa Rebelo considera que “o demasiadamente humano torna-se na matéria do canto, um *poema-outro*, antiépico por natureza na ordem dos géneros literários” (REBELO, 1987, 23). De facto, *As Quybyrycas*, justifica o mesmo autor, transcendem em muito o arremedo paródico *tout court*. In-

dependentemente da paródia esparsa de alguns passos do poema renascentista, a intenção de Fr. Garabatus cifra-se acima de tudo num “aprofundamento crítico do seu lado humanístico, o rompimento com a sua escrita e uma meditação do carácter ético e filosófico sobre um período de graves repercussões na vida nacional” (*Id., Ibid.*, 28). O carácter ético do poema advém-lhe do seu lado utópico, propulsor de uma tábua ideal de axiomas contrários à ideologia expressa ou latente na épica camoniana e na cultura do tempo, como a igualdade entre raças, credos, homens e mulheres; a fraternidade e tolerância entre os povos; a rejeição da guerra, da escravatura, do materialismo capitalista, do despotismo político; o desejo de se aproximar do outro, do inimigo, para o tornar seu amigo. Há em toda a estratégia estilística e intertextual das *Quybyrycas*, ainda no dizer de Luís de Sousa Rebelo, o intuito de “subverter o discurso épico camoniano por dentro” (*Id., Ibid.*, 26), o que passa desde logo pela derrogação dos cânones formais, como, *e.g.*, a rima, que amiúde são alvo de apartes metarreflexivos claramente depreciativos. Para além disso, a vulgaridade discursiva, contrastando com a nobreza das figuras, contribui para o burlesco antiépico, tal como o retrato caricatural do Rei e da sua *entourage*.

De forma mais ou menos explícita, as analogias com o discurso camoniano foram repercutindo-se noutros textos ao longo das últimas décadas do séc. xx e primeiras do séc. xxi. *Uma Viagem à Índia* de Gonçalo M. Tavares constitui uma original e importante revisitação da epopeia do génio quinhentista. Apresentando uma versão lúdica e paródica do texto de base, cujo fio diegético continua a ser a viagem ao Oriente, o autor transcende, como é seu apanágio, a dimensão nacional para mergulhar no imaginário

mitológico, cultural e literário de todo o Ocidente, inventando um novo sentido para a viagem: o espiritual ou metafísico. A divisão da obra em 10 cantos e a arrumação do conteúdo em estrofes não é mais do que simulação formal, permitindo ao leitor estabelecer uma relação imediata com o intertexto. No entanto, não se aplica qualquer princípio métrico, rítmico ou fônico. A versificação é um artifício visual paródico, insuficiente para iludir a predominância da prosa. A classificação genológica furta-se a convenções narratológicas: gênero híbrido, fusão de romance, ensaio e aforismos. Nota-se igualmente uma inversão dos planos internos de *Os Lusíadas*, com as considerações do poeta a ganharem terreno à narrativa. Da história de Portugal e dos deuses, só indícios e por vias travessas. Da cegarrega do nacionalismo, só sinais negativos, porque “amar um país seria ato ligeiramente perverso” (TAVARES, 2010, 126). “Deixemos então patriotas exaltados prepararem guerras,/tratados, a nossa campa e a estátua deles,/e falemos do importante: o meu avô John John Bloom” (*Id., Ibid.*, 127). A diegese é claramente inspirada em Camões, mas estilizada e recomposta, desconstruída e reconstruída em modo burlesco e amalgamado, com um Bloom homicida reincarnando um D. Pedro em fuga para a Índia, depois de ter assassinado o pai, vingando-se, por esta via, do assassinio da namorada, Mary-D. Inês. Ficção despojada de qualquer enlevo épico, a resvalar para uma melancolia e para uma penumbra sem precedentes, a qual Eduardo Lourenço, no prefácio, não hesita em qualificar de “negrura absoluta” (LOURENÇO, 2010, 19). É do mesmo ensaísta a sentença que melhor nos parece sintetizar o espírito da obra: “contraepopeia, ao mesmo tempo luminosa, paródica e burlesca, de um herói de tudo como nada que subverte todas as versões



Capa de *As Qvybyrycas*.

épicas da Viagem que inventámos e que é sempre, ao fim e ao cabo, a não-viagem que nós próprios somos” (*Id., Ibid.*, 15). Muitas são as alusões ao intertexto camoniano, seja a personagens, seja ao bestiário disperso pelos símiles, seja a episódios (a Ilha dos Amores é transferida para um bordel em Paris), seja a ideias, mas tudo revem reinventado e revestido de uma linguagem e de uma novidade reflexiva inacessíveis à *forma mentis* do homem renascentista, só pensável na cabeça de um grande autor do nosso tempo.

Para selar esta análise distendida sobre um campo de objetos literários em modo narrativo ficcional e ensaístico que nos parecem sobremaneira significativos e representativos da antiepopéia na cultura portuguesa, justifica-se a menção a outros títulos que não desmerecem figurar no catálogo dos antiépicos, sejam eles de inspiração (anti)camoniana ou não.



Sem pretensões de exaustividade, assina-la-se: André Brun, *A Malta das Trincheiras* (1919); Armando da Silva Carvalho, *Portuguex: Romance Esquizo-Histórico* (1977); Augusto Abelaira, *Sem Tecto entre Ruínas* (1978); José Saramago, *Levantado do Chão* (1980); Alberto Pimenta, *Bestiário Lusitano* (1980); José Cardoso Pires, *Alexandra Alpha* (1987); Lídia Jorge, *A Costa dos Murmúrios* (1988); Manuel Alegre, *Jornada de África* (1989); Mário de Carvalho, *Os Alferes* (1989); Hélder Macedo, *Partes de África* (1991); Mário Cláudio, *Tocata para Dois Clarins* (1992); Fernando Dacosta, *Os Infieis* (1992); Teolinda Gersão, *Paisagem com Mulher e Mar ao Fundo* (1996).

Concluída a digressão sob as coordenadas da narrativa, voltamos o olhar para a poesia portuguesa, indicando sucintamente as referências poéticas fundamentais para o tema em análise.

Ainda o poema épico de Camões não triunfara da indiferença com que inicialmente foi acolhido, tão-pouco se concluíra essa notável peça de arquitetura consagrada à epopeia dos Descobrimentos que é o Mosteiro dos Jerónimos, e já abundantemente se falava não apenas nas consequências do afluxo de riquezas ao reino, e nos seus efeitos nefastos sobre a índole nacional, mas também, de forma destacada, na degradação moral que alastrava ao Império do Oriente. Crescia assim o espírito da antiepopéia, de há muito literariamente animado pelas vozes de alguns poetas representados no *Cancioneiro Geral* (1516) e pela do próprio Garcia de Resende, cujo sentir profundo a respeito do empreendimento expansionista estava longe de coincidir com os dizeres de exaltação nacionalista que fixou no prólogo da coletânea, a qual abriga várias peças satíricas sobre as alterações sociais, a dissolução dos costumes e o impulso desenfreado da cobiça resultantes dos Descobrimentos. Estas composições

de tom antiépico, dominadas pela jocosa superficialidade e pelas alusões cautelares, abrem caminho às frontais formulações críticas de Francisco de Sá de Miranda, não raras vezes (indevidamente) apresentado como o exemplo acabado do poeta antiépico.

Autor de uma poesia tão atenta aos problemas do indivíduo como aos da sociedade e da política do seu tempo, com momentos de profundo empenhamento ideológico, moral e social, Sá de Miranda é um observador crítico e desalentado do movimento expansionista, ou de uma visão parcial dele. Em cartas endereçadas a vários amigos e ao próprio Rei, exhibe a sua face negativa e denuncia uma sociedade caminhando para a ruína que ela própria precipitara. A energia expressiva – de claro tónus patriótico – com que o poeta da Tapada ergue a sua voz reprovadora harmoniza com a tradição moral e social que defende e exalta. Os elogios que lhe merecem a expansão marítima saldaram-se em coisa pouca quando comparados com os contundentes juízos críticos que não contém. O poeta admira a coragem e a ousadia com que os seus contemporâneos sulcaram os mares, mas insurge-se, com pessimista lucidez, contra o estonteamento que a Índia e “o cheiro da canela” geraram (“Carta a António Pereira”), despovoando o reino, entretanto desviado da sua vocação agrícola, para perseguir sonhos vãos. Assim se lê em passos claramente antiépicas da *Carta a António Pereira, Senhor do Basto*, que constitui, além de um desabafo de amizade, um catálogo de apreensões, quando não de maus presságios, a antecipar a fala do Velho do Restelo, cujo perfil moral e profético parece decalcado da imagem de Sá de Miranda, como bem notou José V. de Pina Martins. Nas oitavas bem conhecidas que encerram o canto IV do poema camoniano, “dir-se-ia que Sá de Miranda



desce de Entre Douro e Minho a Belém, para incarnar no paradigmático anti-herói que é o Velho do Restelo” (MARTINS, 2012, 157).

Voz emblemática inscrita na cautela impotente e no temor do risco e do perigo, a veneranda figura camoniana atravessa a poesia portuguesa moderna e contemporânea sob os mais variados figurinos e variações antiépicas, do “Mar salgado” de Fernando Pessoa à pessimista *Terceira Idade* (1982) de Mário Dionísio, de *Os Poemas Possíveis* (1966) de José Saramago, a *Giraldomachias* (1999) de Vasco Graça Moura, que o faz aparecer num poema que assinala o logro que foi a expansão marítima e cujo título, “Desforra”, é já todo um irónico programa de sinal antiépico: “andámos séculos a montar a história em pelo/e o que tivemos deixámos já de tê-lo./[...] nem império, nem nada” (MOURA, 2012, II, 225).

O episódio do Velho do Restelo é a única sequência abertamente antiépica de *Os Lusíadas*, mas outros existem que assentam na figura da contradição. Se Camões épico faz coexistir a tendência idealizante do mundo heroico com uma realidade imediata de falha e de perda, temperando assim os versos de glória com a voz da crítica e da reprovação, Camões lírico não procede de modo diverso. E disso nos falaria suficientemente o cotejo de alguns sonetos de feição épica com as trovas conhecidas pelo nome bem sugestivo de *Disparates da Índia*, espécie de canto satírico do desapontamento e da deceção. Movido por um manifesto propósito de denúncia e de censura, o autor das *Rimas*, à altura na Índia, sufocado por uma atmosfera nada exemplar onde transparecia a ilusão das riquezas inesgotáveis, expõe ali ao ridículo a presença portuguesa no Oriente num quadro de vaidade em exibição caricata. Contra a corrupção, o luxo desmedido,

o pretensiosismo, a mania nobiliárquica, desfere ali Camões duros golpes, não amenizados pela ironia e pela tonalidade satírica que percorrem o discurso destas trovas com endereço, à altura facilmente identificável.

Durante o período do esplendor nacional, os valores condenados da cobiça insaciável, do enriquecimento fácil e da corrupção da tradição foram pedras arremessadas contra as janelas fechadas da “gente surda” em que a nação se transformara, mais interessada nos novos modos de viver, de adquirir e de ostentar que em dar ouvidos a receios e pessimismos. O Doido que Guerra Junqueiro coloca em cena no poema *Pátria* (1896), um homem que tendo sido “cavaleiro e pastor, lavrador e soldado” (JUNQUEIRO, 1968, 55) enlouquecera há cerca de três séculos, depois de partir numa barca para perseguir um sonho que o faz esquecer-se da sua própria alma, alegoriza esse espírito nacional que ilusoriamente buscava a segurança na riqueza.

A partida constante de levas de homens, quantas vezes rumo a um destino de desfecho trágico – fenómeno que não escapa ao olhar de António Ferreira, o mais nacionalista dos poetas humanistas portugueses –, é uma imagem que marca a literatura da época das Descobertas. Como marcará também, com sinal antiépico mais carregado, alguns discursos poéticos dos anos 60 e 70 do séc. XX, confrontados com cenários de obrigatoriedade partida: a Guerra Colonial ou o exílio, a emigração. Um bom exemplo é o poema “Barcas novas” de Fiamma Pais Brandão, que tem por base o poema medieval de João Zorro. Desenhando um arco temporal que vai desde a esperança dos inícios até a uma consciência de fim, sem a possibilidade de qualquer começo ou renovo, esgotado que estava o projeto ultramarino, o poema refaz, em sinal



contrário, uma história de partidas que convergem não já no “cais de uma saudade de pedra” de Álvaro de Campos, mas num cais de desastre e de calamidade. De assinalar também uma série de poemas de Manuel Alegre, autor que estabelece com os códigos da epopeia uma relação de atração-repulsão e para quem a aventura ultramarina determinara uma inflexão no caminho do “Portugal terra e raiz”, servindo de limiar a um longo ciclo de consequências funestas. À semelhança do poema camoniano, também na poesia de Manuel Alegre boa parte da história de Portugal se torna imagem. Ela não é, porém, um painel polícromo de aventuras que abalaram o mundo, como *Os Lusíadas*, mas um quadro sombrio e rumoroso de andanças em que nos perdemos. “Vão-se os homens desta terra”, “Portugal em Paris”, “Pátria expatriada”, “Trova do emigrante”, “Lusíada exilado”, poemas que integram a antiepopéia que é *O Canto e as Armas* (1967), gravariam no nosso imaginário a dimensão trágica da diáspora portuguesa, magoadamente revisitada pelo poeta no *Livro do Português Errante* (2001). Neste contexto, destaque ainda para o poema “L’été au Portugal” de Jorge de Sena, publicado em *Exorcismos* (1972), a traçar o retrato desapidado de um Portugal esvaziado, em fim de ciclo: camponeses e artesãos que partem para as Europas, rapazes estropiados regressados de uma guerra anacrônica.

Em meados do séc. XVI, a imagem triunfal da pátria, entretanto abatida, moralmente prostrada, esvaída pela miragem da Índia, só em *Os Lusíadas* se encontra. O séc. XVII viu 15 edições do poema camoniano juntarem-se às 5 edições feitas ainda no século anterior, no qual atuam como antídoto às humilhações sofridas face ao domínio filipino e à ideia de decadência que se vivia. Começava então a desenhar-se a ideia de desemprego histó-

rico que Álvaro de Campos fixou nos conhecidos versos de “Opiário”: “Pertencem a um género de portugueses/Que depois de estar a Índia descoberta/Ficaram sem trabalho. A morte é certa”.

Quando, depois de um breve tirocínio na sombria capital de um império arruinado, Manuel Maria Barbosa du Bocage parte para o Oriente, em 1786, em busca de um ideal que o elevasse acima da mediocridade dominante do Portugal de Setecentos, leva no olhar o vulto de Camões, cujos passos parece querer seguir. Mas a viagem em que Bocage se acha embarcado não podia oferecer-lhe mais que um presente decetivo, contrário sombrio desse passado heroico que Camões cantou. A Índia onde pôs o pé não estava já coberta por um véu de mistério e sedução, mas por um manto de soturna ruína que mais não podia que acabrunhar quem a pisava. “Das terras a pior tu és, ó Goa”, escreve, numa sátira implacável onde a história ressurge sob a forma de fantasma: “Lusos heróis, cadáveres cediços,/Erguei-vos de entre o pó, sombras honradas,/Surgi, vinde exercer as mãos mirrada/Nestes vis, nestes cães, nestes mestiços” (BOCAGE, 2004, soneto 195). Por outro lado, as imagens de cor e de aventura relatadas na epopeia camoniana, que o poeta sadino guardava na retina, não tinham correspondência no séc. XVIII, realidade que a sua obra poética atesta em muitos lugares. Tinham adquirido novas formas, novos contornos, ao estilo da época. As façanhas grandiosas da era de Quinhentos deram lugar a saborosas aventuras de alcova. Tinham revertido os sucessos guerreiros em fortunas sem grandeza, exibidas por uma aristocracia cada vez mais arredada da vida militar. As próprias musas, agora fáceis e buliçosas, deixaram de ser invocadas para serem aplaudidas no botequim, espaço onde se agitavam as ideias iluministas,



os versos improvisados e os copos nunca vazios. O ideal que o leva a perseguir o sonho da Índia há de reverter naquilo que poderíamos designar por “frustração da epopeia”, desesperança e desalento de ecos camonianos: “Não mais, Dor, Fado meu, Dor, meu costume” (*Id., Ibid.*, soneto 131). A voz tutelar que, no seu timbre épico inconfundível, lhe avivara a consciência de “ser prole de varões assinalados” ganha, na sua voz de anti-herói, por fim já cansada e rouca, acentos de funda e desistente tristeza.

Centrado no regresso do vate à Pátria, *Camões* (1825), o poema narrativo que começou a consagrar Almeida Garrett, vinha confirmar a impossibilidade de aclimatar a epopeia de inspiração clássica à atmosfera de liberdade criativa que a viragem para o romantismo começava a conquistar e que a sensibilidade de Bocage acusava já. A divisão do poema em 10 cantos, cada um composto por um número irregular de estrofes, a presença dos momentos fundamentais da epopeia – proposição (implicitamente representada), invocação, dedicatória, narração *in medias res*, cumprindo rigorosamente as funções que já possuíam em *Os Lusíadas* – e até um clima lexical e estilístico de claro sabor camoniano apresentam-se como componentes clássicos de uma epopeia impossível, aos quais o autor junta elementos de perscrutação humana para compor um poema marcadamente original. Aos signos luminosos da epopeia responde a sensibilidade romântica de Garrett com uma atmosfera lírica e elegíaca, onde abundam as metáforas noturnas, à canora tuba camoniana com a “extenuada lira” – a *Os Lusíadas* responde o autor de *Falar Verdade a Mentir* com o poema possível ao seu tempo, reverso trágico da viagem dos heróis do poema camoniano. Por outro lado, a paráfrase de *Os Lusíadas*, que comparece já perto do desenlace do poema, deixa ler

a intenção de estabelecer um contraste nítido entre a grandiosidade da empresa camoniana e o desprezo a que o épico é votado, assim se confirmando a condição de poeta maldito que Garrett chama também a si.

Impossível de fazer sobreviver e impossível de matar, este Camões desterrado e errante por ditame de um fado implacável, perseguido pelo infortúnio e incompreendido pelos contemporâneos, protagonista de uma magoada não epopeia, haveria de regressar por ocasião das comemorações do terceiro centenário da morte do Épico, em 1880, a um poema de Gomes Leal, *A Fome de Camões* (1880), para morrer de novo – de fome, literalmente de fome, num leito miserável de hospital, amortalhado num lençol conseguido através de esmolos. Poema épico-alegórico constituído por quatro cantos em oitava rima, ditado pela “musa da Revolta”, *A Fome de Camões* põe em evidência a fome alegórica da pátria de que Camões é o símbolo. No tom carregadamente sombrio que se ajusta ao estado da pátria decadente, compõe com detalhes sinistros o autor de *Claridades do Sul* a mais lúgubre antiepopéia do séc. XIX.

Matar Camões (para que ele retorne outro) e o seu poema épico, eis o projeto literário de Fernando Pessoa, que desde 1912 tinha em mente o aparecimento de um supra-Camões que, manifestamente, seria ele mesmo. São numerosos, aliás, os críticos que têm visto no poema épico que a *Mensagem* (1934) pretende ser um “Anti-Lusíadas”, na expressão de Eduardo Lourenço (LOURENÇO, 2001, 115). O mesmo ensaísta sublinhou igualmente o carácter perturbante e paradoxal de “tão estranha epopeia, se o poema merece este nome” (*Id.*, 1993, XXI). Afastado do nacionalismo estreitamente interpretado, da épica clássica e das próprias coordenadas luminosas da epopeia, *Mensagem*



deixava a descoberto uma contraditória forma de sentir Portugal e a sua história. A amplitude do feixe luminoso com que ali se douram os velhos heróis mostra-se claramente insuficiente para retirar das sombras os Homens por cumprir do presente. Pessoa expressa o seu desalento por constatar o abandono em que se encontra o Portugal terreno, na ânsia de uma redenção, aparentemente já inalcançável. O pessimismo crescente do poeta sobre a vida nacional levou-o, aliás, a compor uma *Elegia na Sombra* (1935). Percorrida pelo vento frio de uma desgraça próxima, dir-se-ia o reverso da *Mensagem* ou do Quinto Império, espécie de canto fúnebre pela pátria.

Sobre a desumanizada “pátria onde Camões morreu de fome/e onde todos encham a barriga de Camões” (NEGREIROS, 1985, 319-320) haveria de investir Almada Negreiros com agressividade paródica nas estrofes dessa extensa e admirável peça vanguardista que é a *Cena do Ódio* (1923), a apelar ao imaginário mítico e histórico-cultural português e ocidental. Ao discurso épico e laudatório de *Os Lusíadas* opõe Almada um discurso rizomaticamente antiépico onde não há lugar para formas canonizadas, figuras e saberes instituídos, tão-pouco para os monumentos basilares do cânone ocidental: a Bíblia, *A Divina Comédia* e *Os Lusíadas*. O poema camoniano – tratado com rara violência verbal – é alvo de críticas ferozes que destroem, por inversão, o valor épico dos feitos dos Portugueses. Por outro lado, as Descobertas, a expansão ultramarina e as invenções decorrentes do desenvolvimento científico e tecnológico não tiveram, para o autor do *Manifesto Anti-Dantas*, outros resultados que não o da globalização da “chatice” e da multiplicação desse parasita público que é o “chato”, não certamente alheio ao bestiário pouco convencional que comparece por vezes

no mundo antiépico, bem distanciado do bestiário clássico que povoa as epopeias. Na *Cena do Ódio*, anti-heróis cantam feitos anti-heroicos: “Hei de Alfange-Mahoma/cantar Sodoma na Voz de Nero!” (*Id.*, *Ibid.*, 23-24), ou “hei de Átila, hei de Nero, hei de Eu,/cantar Átila, cantar Nero, cantar Eu!” (*Id.*, *Ibid.*, 27-28).

O poemeto de 1931 “Luís, o poeta, salva a nado o poema”, do mesmo Almada Negreiros, oferece-nos um Camões sem auréola nem aura épica, reduzido ao nome próprio, transformado num português comum, digno representante de um Portugal de carne e osso. Perdida a sua qualidade de imortal, o Grande Poeta, agora libertado da carga mítica acumulada ao longo dos séculos, ficava assim apto a protagonizar momentos humanos de trivialidade doméstica. Em “Camões na Ilha de Moçambique”, poema de Jorge de Sena, vamos encontrar o cantor máximo das glórias de Portugal, desprovido de louros, “num recanto em cócoras marinhas”, escandalosamente nu e numa desconcertante produção (ao alcance de um qualquer Luís) destinada às ninfas.

Com *De Manhã Vamos Todos Acordar com Uma Pérola no Cu* (1981) – um título que parece obedecer a um programa de riqueza distribuída, quando não a um irónico plano de salvação nacional, a ecoar o “esplendor de Portugal” em reduzida versão irónica – prosseguiria Jorge Sousa Braga o deslizamento da grandeza do Poeta para um território humanizado, mais consentâneo com o da sua vida boémia e desregrada, mas agora transportando a marca da vulgaridade dos homens do séc. xx. Neste mesmo livro, que abre significativamente com uma “História trágico-marítima” que se dá a ler como um canto do cisne do próprio país, se inclui o poema “Portugal”, expressão de uma relação de amor-ódio, celebrizada pela voz de Mário Viegas.



O abaixamento da pátria, dos heróis ligados à época áurea da história portuguesa e de Camões, que os cantou, alvos sempre apetecíveis dos procedimentos menorizantes da antiepopéia, conheceu, ao longo do séc. xx, importantes capítulos. De assinalar aquele que foi escrito, com tintas dessacralizadoras de vigor provocatório, pelos surrealistas portugueses, ativos demolidores de símbolos, mitos e ideologias normativas. Apostados na desmistificação de “uma certa ideia de Portugal”, sem correspondência no quadro acanhado e pardacento da realidade portuguesa dos anos 50 e 60, investem, com raro poder de corrosão e de denúncia, sobre reis, conquistadores e navegadores, edificadores do velho reino e sobre todos aqueles que, de algum modo, praticaram “obras valerosas” (*Os Lusíadas*, I, 2). Assim, a pátria heroica volve-se no “país do eufemismo”, no “Reino de Pacheco” (Alexandre O’Neill, “O país relativo” e “No reino do Pacheco”), no “pátrio mijo” (Pedro Oom), no “torrão florido mesmo à beira-mar plantado” (António Maria Lisboa), “numa coisa sem solução” (Mário Cesariny). O esplendor de Portugal reverte em “Hino triste sem melodia” (Fernando Lemos).

Os lances heroicos de excecional valor dão lugar aos dias regulares, rasteiros e burocráticos, feitos de insatisfação e de tristeza resignada, como claramente expressa o poema justamente célebre “Um adeus português”, de Alexandre O’Neill. À ditadura da memória, alimento substancial da epopeia, sobrepunha o surrealismo o desejo de inovação e de rutura, apontado assim no sentido de uma épica perdida. Dir-se-ia que os nossos surrealistas, prosseguindo a linha de reflexão iniciada por Camões e agudamente continuada sobretudo a partir de Garrett e da geração de 70, compõem, juntos, uma antiepopéia iconoclasta de raro humor

corrosivo cuja força explosiva procurava estilhaçar as bases da mitologia cultural do regime. Nada escapa ao olhar antiépico dos surrealistas e à sua ação reformista. Nem o próprio Fernando Pessoa, de quem não deixariam de aproveitar as lições temáticas de incidência marítima.

Em *Louvor e Simplificação de Álvaro de Campos* (1953), propõe Mário Cesariny uma viagem de pequena dimensão que parece obedecer a um traçado que intuitivamente nos confronta com a rota das caravelas das Descobertas e, concretamente, com a viagem inaugural de Vasco da Gama à Índia, símbolo maior da aventura portuguesa nos mares: a da vida quotidiana do “Funcionário cansado” de que fala António Ramos Rosa, que atravessa o rio no cacilheiro do Barreiro a Lisboa para mergulhar na mesmice dos trabalhos e das horas e nele regressar à rotina cinzenta que é a sua vida. No “proletário dos mares” (*Ode Marítima*), onde não bate sombra da mítica glória das caravelas ou mesmo da modernidade dos vapores de Álvaro de Campos, viaja gente miserável. Incapaz de dobrar a pequenez, compõe, dia após dia, essa (anti)epopeia do real e vil quotidiano. A poesia de José Gomes Ferreira, empenhada na dignificação de um quotidiano que não se cansou de reinventar, expressa justamente a consciência (anti)épica de que o extraordinário se repete na criação de todos os dias.

A geração neorrealista, também designada por “geração da epopeia impossível” (Eduardo Lourenço), tinha já mostrado não haver matéria para epopeias. A sequência de poemas que tem por título “Terra”, com a qual Fernando Namora inaugura o *Novo Cancioneiro*, deixa claramente perceber que às figuras que nela se movem cabe tão-só o papel de peões numa (anti)epopeia telúrica ou de figurantes remetidos à sua condição de “almas rústicas, agrestes,/pintadas a cal



e a vinho,/a arder nas penas celestes/da térrea paz de um caminho” (NAMORA, 1989, 103).

O *Aviso à Navegação* (1941) lançado por Joaquim Namorado, um ano após as comemorações dos Centenários da Independência de Portugal e da sua Restauração, de cujo programa sobressai a Exposição do Mundo Português, é o dobre de finados da aura mítica que envolvia as navegações e o discurso historicista, exclusivamente ancorado em momentos notáveis do passado da nação, com destaque para o período áureo das Descobertas quinhentistas. “O mar é fundo, as ondas são altas, o lenho é podre”, lê-se no “Manifesto à tripulação” (NAMORADO, 1941, 23), poema em que a pátria se constitui como uma comunidade afundada sob o peso de erros cuja soma é o absoluto reverso da gesta lusa. Aos signos antiépicas do naufrágio, da perdição e da desorientação, em clara contraposição com os da aventura marítima portuguesa, vem juntar-se o signo da morte, sendo o poema o registo dos seus sinais.

Deste tempo sem barcos nem epopeias nos fala também *Portugal* (1950) de Miguel Torga, um livro no qual o mar viril das Descobertas se confronta com o mar fatal, que ali adquire o rosto da enganosa sereia “rouca e triste” (“Mar”), imprimindo às reflexões do poeta um efeito graduado em valores de tragédia. À história contada na Exposição do Mundo Português, um dos eventos culturais mais destacados do Estado Novo, contrapunham assim algumas poéticas desta época a que aí não tivera lugar: a história trágico-marítima dos “heróis que jazem insepultos” (NAMORADO, 1941). A lírica de António Nobre dera já insistente expressão à imagem trágica do mar-jazigo, acusando a memória intertextual dos relatos de naufrágios, mas também de alguns romances do *Romanceiro Português*, de Gar-

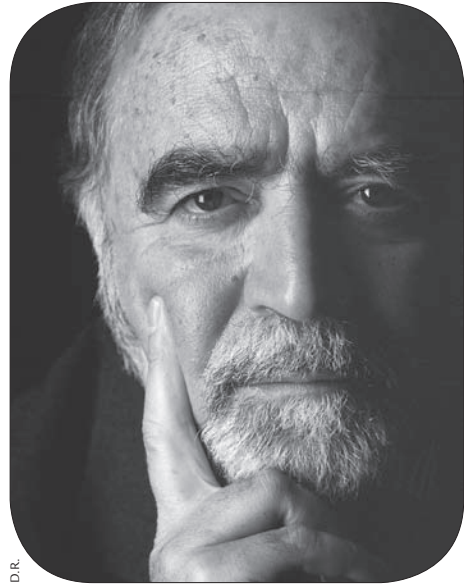
rett (“Formosa Magalona”, a “Nau Catri-neta”, o naufrágio do vapor *Perseverança*). Curiosamente, o António Nobre que atribui ao mar uma dimensão antiépica é o mesmo poeta que em 1898 – ano do quarto centenário da viagem à Índia – afirma com amargo desencanto: “Realmente só acredito que sou compatriota de Vasco da Gama e de Luís de Camões quando olho este nosso mar. País perdido! Para sempre! E sem prestígio nenhum” (MATTO-SO, 1981, 306).

Manuel Alegre, o autor que no contexto da poesia portuguesa contemporânea mais explora a face desastrosa da gesta portuguesa nos mares, introduz no seu espaço poético descrições enumerativas desse sepulcro sem fundo, pleno de “sal-sugens restos naufrágios” (“Canção da praia ocidental”), que poetas como António Nobre, Gomes Leal ou Camilo Pessanha diversamente exploraram. O mar, a mais importante via da ação épica portuguesa – prontamente conspurcada por Cesário Verde, num inédito gesto antiépico: “Escarro, com desdém, no grande mar!” (“Heroísmo”) –, volve-se, na poesia de Alegre, em caminho fatal, alcançando a dimensão simbólica moldada ao substrato ideológico que alimenta a antiepopéia. “Canção da praia ocidental” é um poema que reflete bem o reverso histórico do relato heroico camoniano. Muito embora o mar das Descobertas exerça sobre esta poesia um forte poder de sedução, o poeta revela-se incapaz de deter a voz desse outro mar que deixa falar os mortos que compõem a sua contraepopeia e no qual se espelha a angústia de um presente de perda e de desesperança coletiva.

Com o “barco-Portugal” dialoga *Praça da Canção* (1965) e a “epopeia por defeito” que é *O Canto e as Armas*, um dos mais emblemáticos títulos do poeta, que ali pede emprestada a Camões a figura do Velho do Restelo, cuja voz se ergue

por duas vezes sob a forma de epígrafe, colaborando fortemente na atmosfera antiépica que domina todo o volume. Ao longo de oito cantos, é o português errante que desfila. Aos destemidos marinheiros de Camões respondem os “lusíadas do avesso” de Manuel Alegre, frágeis, vulneráveis, batidos pelas ondas do infortúnio e descrentes do futuro. Aos vigorosos guerreiros de *Os Lusíadas* respondem os involuntários Pedros Soldados, jovens sem nome desperdiçados num enredo inglório que mais não podia dar-lhes que a sombra do anonimato, tragicamente exibida no célebre poema “O menino de sua mãe”, de Fernando Pessoa. O campo de batalha não é, na poesia de Alegre, um palco de explosão das energias necessárias a impor a vontade heroica de triunfo e a ambição de glória, próprias do canto épico, mas um espaço de dano e de morte onde se cruzam o sopro dos ventos de Alcácer Quibir e a aragem do “plano abandonado” (“O menino de sua mãe”). A Batalha de Alcácer Quibir, que é para o poeta a causa primordial do desastre e da miséria final de Portugal, é tratada com notável relevo em *Vésperas de Batalha* (1989), um livro construído com nítidas reminiscências camonianas onde em momento algum se nomeia o Rei D. Sebastião, com o objetivo de matar de vez o mito autorizador da guerra colonial. *Cuidar dos Vivos* (1963) e *Viagens na Minha Guerra* (1972) de Fernando Assis Pacheco, livros anticolonialistas, tecem também com particular intensidade essa antiepopéia de uma geração das sete partidas, sacrificada numa guerra sem sentido.

Coletâneas poéticas de Manuel Alegre, como *Atlântico* (1981), *Babilónia* (1983), *Chegar aqui* (1984), insistentemente percorridos pelas figuras do desastre, da ausência e da perda, e por formas negativas e disfóricas (“já não passam caravelas [...] em nenhum mar as rotas velas/Lu-



D.R.

Manuel Alegre (n. 1936).

síadas do avesso” – ALEGRE, 1997, 479), dão conta do lugar vazio deixado pelo passado áureo num tempo que o próprio define, glosando a “Canção IX” de Camões, como “seco duro estéril”. Ao homenagear o épico numa coletânea publicada em 1992, *Com Que Pena – Vinte Poemas para Camões*, Manuel Alegre certifica, num misto de desalento e indignação, a “apagada e vil tristeza” (*Os Lusíadas*, X, 145): “Com que voz nos dirias com que voz/de lira já cansada e enrouquecida?/A gente cega e surda somos nós/o tempo se mudou mas não a vida, (ALEGRE, 1997, 602).

A segunda metade do séc. xx conheceria ainda, no domínio da poesia, uma importante contraepopeia que, empenhada na reconstrução discursiva da Poesia 61, vinha rever toda uma linhagem patriarcal, de Camões a Pessoa: *Dezanove Recantos* (1969) de Luiza Neto Jorge, poeta que sempre teve numa mão a pena e na outra o aço temperado das palavras, meio de resistência e arma de ataque contra a opressão do tempo que lhe coube viver. Desta



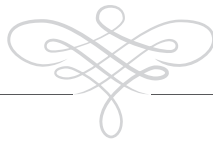
“Epopéia sumária” (assim a designa o irónico subtítulo) não se conhece notícia de solicitação persistente, mas a verdade é que o Portugal politicamente repressivo e discriminatório, produtor de quadros de amedrontamento e suspeição, carecia de um livro que o refletisse. Centrados na vida comum, estes re-cantos, que têm como significativo centro gravítico o verbo “contornar”, fazem infletir o modelo épico num sentido substancialmente novo, como o título desde logo indicia ao aludir aos 10 cantos da epopeia camonianiana “para logo os desequilibrar numa duplicação imperfeita (dez mais dez menos um)” (MARTELO, 2006, 93). As marcas estáveis da epopeia clássica – proposição, invocação, dedicatória e narração difusamente exibidas –, a temática marítima e viajante, recontextualizada e desenvolvida num fio diegético descontínuo e fragmentado, as reminiscências do discurso épico camoniano apontavam no sentido de uma epopeia do comum existir, construída com humaníssima e íntima heróicidade, mas capaz de interpelar o mundo público.

Dissociada do modelo camoniano, a “Epopéia privada” (*Trirreme*, 1978) de A. M. Pires Cabral dá-se a ler como misto de arte poética e de autobiografia: “As armas e os barões/foi outra coisa.// Falo de mim e do/que em mim decorre.//[...] Minha epopeia/privada//pequenina. Nem sequer/ul/trapacear a Taprobana!”. Nela se conta de um mundo sem heróis nem grandezas, refigurado à luz das asperezas do real imediato.

Longe da esfera pública se situam também as *Epopéias* (1994) de Ana Luísa Amaral. E também elas não passam à margem da história, escamoteada nas suas grandiloquências e heroísmos em favor dos quadros da vida quotidiana, na variedade trivial das experiências prosaicas que ele oferece, e da luta diária do feminino “bi-

cho da terra tão pequeno” (*Os Lusíadas*, I, 106). Na sua variedade de ecos camonianos, é um livro que se move na esfera dos pequenos formatos domésticos que transportam no seu curso a nossa história coletiva, pela remissão para alguns dos seus episódios e personagens simbolicamente mais significativas. Os títulos das quatro partes de que se compõe o volume – “Poses do desconforto”, “Queixas ou resignações”, “Minha senhora de nada”, “Epopéias de luz” – são já todo um programa de marca antiépica, sensível à efemeridade e ao inane, mas também à construção de epifanias do quotidiano.

Com mais ou menos visibilidade, Camões e *Os Lusíadas*, modelo habitual das poéticas reflexivas, mantêm-se na cena poética do séc. XXI, num eterno retorno feito de repetição e de diferença. *Lendas da Índia* (2011) de Luís Filipe Castro Mendes, livro que recolhe a experiência da passagem do poeta-diplomata por Nova Deli, afasta-se dos píncaros épicos para descer a um quotidiano olhado à luz do efêmero. O título do volume, tomado ao livro homónimo do séc. XVI, bem como a epígrafe-advertência, subtraída ao mesmo Gaspar Correia, criam desde logo a atmosfera memorialista e melancólica, preparando para a disforia que transcende o plano individual para contaminar o coletivo. A simbólica figura do Samorim que comparece no poema “Calicute: aqui desembarcou Vasco da Gama”, modernizada e pragmática, expurgada de qualquer aura mítica, nada deve àquela outra que recebeu o capitão da frota portuguesa e que Camões acolheu nos seus decassílabos. Intérprete privilegiado da temática da viagem, Castro Mendes desenvolve neste livro um diálogo, por vezes distorcido, com a história portuguesa, o intertexto camoniano e esse signo de natureza dúplice que é o Oriente, a um tempo fonte de fascínios e de cansaços.



Percorrer as principais estações poéticas da literatura portuguesa, do renascimento à pós-modernidade, com a antiepopéia ao leme, é descer do mais alto cume ao mais fundo abismo, do cais de partida da armada de Vasco da Gama da praia do Restelo a um “Sodré sem cais”, para usar o título de um poema de António Franco Alexandre, que torna evidente a imagem de uma existência defetiva.

Caberia finalmente pôr em relevo, de entre as obras poéticas que, na heterogeneidade das suas propostas, expressam um sentimento antiépico, *Hematoma* (1961) e *A Doença* (1963) de Gastão Cruz, *Português Suave* (1978) de Joaquim Pessoa, *Boleto em Constantim* (1981) de A. M. Pires Cabral, *Salsugem* (1984) de Al Berito, *Oriente da Mágoa (Pranto de Luís Vaz)* (1992) de José Jorge Letria, *Ulisses já não Mora aqui* (2002) de José Miguel Silva.

Bibliog.: ALEGRE, Manuel, *30 Anos de Poesia: Obra Poética Completa*, Lisboa, Dom Quixote, 1997; ANTUNES, António Lobo, *As Naus*, Lisboa, Dom Quixote/Círculo de Leitores, 1988; BOCAGE, Manuel Maria B. du, *Obra Completa*, vol. 1, Porto, Caixotim, 2004; CABRAL, António Manuel Pires, *Trirreme*, Coimbra, Centelha, 1978; CAMÕES, Luís Vaz de, *Os Lusíadas*; *Id.*, *Rimas*; CARVALHO, Teresa, “Epopéia, antiepopéia e ‘HIP, HUP, EIA’: d’Os Lusíadas de Camões a os lusíadas de Manuel da Silva Ramos e Alfaca”, *Biblos*, vol. 5, 2007, pp. 345-366; *Id.*, *Epopéia e Antiepopéia: de Virgílio a Alegre*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008; CUSTÓDIO, Pedro Balau, *A História Trágico-Marítima: do Herói ao Anti-Herói*, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1992; FIGUEIREDO, Fidelino de, *A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa, INCM, 1993; GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, Lisboa, Estampa, 1983; *Id.*, *Camões*, Lisboa, Comunicação, 1986; JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, Porto, Lello e Irmãos, 1968; LIMA, Henrique de Campos Ferreira, *As Paródias na Literatura Portuguesa:*

Ensaio Bibliográfico, Lisboa, Solução Editora, 1930; LOURENÇO, Eduardo, “Da contra-epopeia à não epopeia: de Fernão Mendes Pinto a Ricardo Reis”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 18-20, fev. 1986, pp. 27-35; *Id.*, “Sonho de império e império de sonho”, in PESSOA, Fernando, *Mensagem. Poemas Esotéricos*, ed. crítica e coord. José Augusto Seabra, Madrid, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, pp. XIX-XXIV; *Id.*, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Gradiva, 2001; *Id.*, “Prefácio”, in TAVARES, Gonçalo M., *Uma Viagem à Índia*, Lisboa, Caminho, 2010; MARTELO, Rosa Maria, “Conquistar a outra face de tudo (algumas notas para ler *Dezanove Recantos*)”, *Relâmpago*, n.º 18, abr. 2006, pp. 85-103; MARTINS, José V. de Pina, “Sá de Miranda e o Velho do Restelo”, in FERRO, Manuel, e PEREIRA, Seabra (coords.), *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 145-157; MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1981; MOURA, Vasco Graça, *Poesia Reunida*, 2 vols., Lisboa, Quetzal, 2012; NAMORA, Fernando, “Terra”, in TORRES, Alexandre Pinheiro (org.), *Novo Cancioneiro*, Lisboa, Caminho, 1989; NAMORADO, Joaquim, *Aviso à Navegação*, Coimbra, Novo Cancioneiro, 1941; NEGREIROS, José de Almada, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1985; QUEIRÓS, Eça de, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; RAMOS, Manuel da Silva e Alfaca, *os lusíadas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1977; REBELLO, Luís de Sousa, “‘As Quibéricas’ de Grabato Dias ou o discurso da ruptura”, *Colóquio Letras*, n.º 99, set. 1987, pp. 21-28; *Id.*, “Prefácio”, in FARIA, Almeida, *Lusitânia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2014, pp. 9-25; RIBEIRO, Margarida Calafate, *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*, Porto, Afrontamento, 2004; SEIXO, Maria Alzira, e CARVALHO, Alberto (orgs.), *A História Trágico-Marítima. Análises e Perspectivas*, Lisboa, Cosmos, 1996; TAVARES, Gonçalo M., *Uma Viagem à Índia*, Lisboa, Caminho, 2010; TELES, Gilberto Mendonça, *Camões e a Poesia Brasileira*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1979; VERDE, Cesário, *Poesia Completa 1855-1886*, Lisboa, Dom Quixote, 2001.

MARTINHO SOARES
TERESA CARVALHO



Anti-escola nova

O MOVIMENTO DA EDUCAÇÃO NOVA

A educação/escola nova foi um movimento de renovação do ensino que surgiu no fim do séc. XIX e ganhou força na primeira metade do séc. XX. Com núcleos de grande expressão nos EUA e em vários países do continente europeu, com alguma incidência também em Portugal, ganhou forma como meio de protesto e oposição à escola dita tradicional.

O movimento da educação nova inscreveu-se numa conjuntura singular nos âmbitos político-económico, sócio-histórico e científico-cultural. Por um lado, o fortalecimento dos Estados-nação e a valorização da escola pelos regimes liberais, face à necessidade da formação das elites, que resultou na expansão da escolaridade e na consequente ascensão dos professores enquanto classe social. Por outro lado, inspirados pelas ideias político-filosóficas de igualdade entre os homens e do direito de todos à educação, os intelectuais da época viam num sistema estatal de ensino público, livre e universal o único meio efetivo de combate às desigualdades sociais. Paralelamente, vivenciava-se uma ebulição científica marcada pelo higienismo educativo, que evidenciava os malefícios da escolarização organizada, contra as leis naturais do desenvolvimento fisiológico e psicológico; pela medicina pedagógica, que realçava a importância da observação do indivíduo e da consideração das suas potencialidades físicas e mentais para o processo de aprendizagem; pela psicologia, ciência emergente que demonstrava a especificidade da infância em relação

à idade adulta; e pela pedagogia experimental, que sublinhava a importância de pensar o ato educativo a partir de uma base científica. Para não mencionar outros aspetos culturais, como o brotar de novas ideias e a exploração das novas vias de acesso ao conhecimento em diferentes domínios como a filosofia, a psicanálise, a literatura, entre outros.

É no prefácio a *Une École Nouvelle en Belgique* (1915), obra do pedagogo português Faria de Vasconcelos, que Adolphe Ferrière (presidente da Liga Internacional Pró-Educação Nova) formula os 30 princípios inerentes à identificação de uma escola nova, considerando que “a [...] escola [do meu colega e amigo, professor Faria de Vasconcelos em] Bierges-les-Wavre na Bélgica [...] era uma escola nova modelo” (VASCONCELOS, 1915, 1).

Sete anos mais tarde, em 1921, no Congresso da Liga Internacional para a Educação Nova, são adotados os 7 princípios da educação nova, sintetizados a partir dos 30 princípios. São eles os seguintes:

“1. O fim essencial de toda a educação é preparar a criança para querer e realizar na sua vida a supremacia do espírito; por isso, qualquer que seja o ponto de vista em que se coloque o educador, deve ter em vista conservar e fazer crescer a energia espiritual na criança.

**Faria de Vasconcelos (1880-1939)
e Adolphe Ferrière (1879-1960).**





2. Deve respeitar a individualidade da criança. Esta individualidade só pode desenvolver-se por uma disciplina que conduza à libertação dos poderes espirituais que estão nela.

3. Os estudos e, duma maneira geral, a aprendizagem da vida devem deixar em liberdade os interesses inatos da criança, quer dizer, aqueles que surgem espontaneamente nela e que encontram a sua expressão nas atividades variadas de ordem manual, intelectual, estética, social e outras.

4. Cada idade tem o seu carácter próprio. Por isso, é necessário que a disciplina pessoal e a disciplina coletiva sejam organizadas pelas próprias crianças com a colaboração dos professores; devem tender para reforçar o sentimento das responsabilidades individuais e sociais.

5. A competição egoísta deve desaparecer da educação e ser substituída pela cooperação que ensine a criança a pôr a sua individualidade ao serviço da coletividade.

6. A coeducação reclamada pela Liga (coeducação significa ao mesmo tempo instrução e educação em comum) exclui o tratamento idêntico imposto aos dois sexos, mas implica uma colaboração que permite a cada sexo exercer livremente sobre o outro uma influência salutar.

7. A educação nova prepara, na criança, não só o futuro cidadão capaz de cumprir os seus deveres para com os seus próximos, a sua nação e a humanidade no seu conjunto, mas também o ser humano consciente da sua dignidade de homem” (MEIRELES-COELHO, 2010, 594).

Uma das premissas do movimento da educação nova era a educação integral do aluno, por forma a abranger as esferas intelectual, artística, manual, física e social. As aprendizagens deveriam proceder das experiências, vivências e interesses pessoais do aluno, que era conduzido a

trabalhar de forma crítica e criativa numa escola que valorizava a individualidade, a cooperação e a participação (individual e grupal), as escolhas livres, a responsabilidade e a liberdade.

Com a educação nova, aparece também um conjunto de práticas pedagógicas inovadoras, inexistentes no ensino tradicional: os trabalhos manuais, a correspondência escolar, a imprensa escolar e o cinema educativo.

Paralelamente a estas inovações pedagógicas, outras foram sendo adotadas: novas práticas curriculares (*e.g.*, trabalhos agrícolas, assembleias, trabalhos em grupo, planos de trabalho, etc.), atividades escolares fora da sala de aula (*e.g.*, aula-passeio, passeios pelo campo, visitas de estudo, excursões, acampamentos, etc.), tempo livre para atividades geridas pelos alunos (*e.g.*, jogos, trabalhos de pesquisa, preparação de conferências, etc.) e novos espaços de participação social (*e.g.*, associações, clubes, jornais escolares, etc.).

O ANTIESCOLANOVISMO

A escola nova tornou-se alvo de muitas críticas e foi acusada principalmente de ser pouco ou nada exigente, de depreciar os conteúdos tradicionais e de acreditar ingenuamente na espontaneidade dos alunos. A leitura das obras e a análise das poucas experiências em que, de facto, as ideias dos escolanovistas foram experimentadas com rigor mostram que essas críticas apenas são legítimas para interpretações distorcidas do espírito do movimento. Todavia, é possível encontrar aplicações concretas que corroboram hipotéticos argumentos antiescolanovistas, que se explanarão de seguida. Importa evidenciar aqui que o movimento da educação nova se insere ele próprio na lógica dos antis, ao desenhar uma cultura em negativo em relação aos adversários



pedagógicos que combate e aos quais se opõe ativamente.

Inicialmente, a escola nova afirmou-se pela contestação, pretendendo ser inovadora e criar uma escola alternativa. Constituiu a unidade das suas diversas tendências na crítica do que lhe desagradava na escola antiga, vulgo velha escola ou escola tradicional ou escola sentada, a saber: ensino simultâneo intelectualizado e centrado na memorização de conteúdos ensinados em aulas magistrais, que uniformizava programas, métodos e horários (defendendo para si uma aprendizagem centrada na criança, nas suas necessidades e nos seus interesses); ensino livresco caracterizado pela transmissão de conhecimentos por parte do professor-mestre e pela explicação verbalista exaustiva das matérias (advogando que as crianças devem ter um papel ativo, participativo e crítico, constituindo-se como coconstrutoras do seu processo de aprendizagem); seleção entre os alunos baseada na competição (em oposição a comunidades de aprendizagem baseadas no trabalho cooperativo); e avaliação imposta pelo professor com base em testes e exames (em oposição a uma avaliação contínua ao longo do ano, com base em autoavaliação e heteroavaliação, e individualização em oposição à uniformização).

Célestin Freinet tornou-se um adepto fervoroso das ideias e obras de Adolphe Ferrière; aderindo ao movimento da educação nova em 1923, vai tentar introduzir os fundamentos escolanovistas na sua escola de Vence, na França. A conceção da escola Freinet corresponde às características das escolas novas, segundo os critérios estabelecidos, em 1912, pelo Secretariado Internacional para a Educação Nova: “uma escola de tipo internato, na prática da coeducação dos sexos, na ruralidade, no trabalho coletivo, no desenvolvimento do espírito crítico e científico,

no trabalho manual, na espontaneidade das crianças, nos processos autonómicos e nos métodos ativos” (NUNES, 2002, 80). Mas, depois de ter contactado com outras perspetivas pedagógicas, nomeadamente depois de uma visita à Rússia, em 1925, e de ter aderido ao Partido Comunista Francês, Freinet vai entrar em rota de colisão com o movimento da educação nova. As suas principais críticas ao escolanovismo advêm de considerar que se trata de um movimento elitista e burguês, cujas escolas serão de difícil acesso às camadas mais desfavorecidas da sociedade. Assim, Freinet almeja a construção de um projeto, que denomina uma escola do povo, que rume a uma sociedade socialista. Deste modo, o pedagogo francês soma ao ideário dos escolanovistas uma visão marxista e popular, tanto da organização da rede de ensino como do próprio processo de aprendizagem.

Um outro ponto de discórdia baseava-se no facto de Freinet considerar que, entre os pedagogos da educação nova, a criança é percecionada como um ser abstrato, com uma natureza una e igualitária. Pelo contrário, Freinet concebia a criança como um ser individual, produto de uma dada conjuntura histórica e portadora de uma cultura própria, o que influenciava de modo determinante o seu modo de ser, de pensar e de agir. Uma outra ruptura significativa face ao movimento da educação nova tem subjacente o facto de Freinet não manifestar na sua proposta pedagógica, e ao contrário dos pedagogos da educação nova, um grande entusiasmo pelo ideal da liberdade, procurando antes a ordem e a disciplina que o trabalho exige: é uma escola do trabalho, em que o trabalho e a cooperação vêm em primeiro plano, a ponto de Freinet clarificar: “não é o jogo que é natural da criança, mas sim o trabalho” (FREINET, 1969, 31). Trata-se de uma busca pedagógica em prol de



uma futura integração profissional, onde se encontre “o sentido vital profundo que estimula o homem e a criança a entregarem-se com todo o seu ardor, com todo o seu coração às atividades que eles pensam essenciais” (NUNES, 2002, 97).

PEDAGOGIAS LIBERTÁRIAS

As pedagogias libertárias procedem do movimento da escola nova e distinguem-se deste pela radicalização do princípio de liberdade e de autonomia das crianças. Aspeto este que será a base da sua incisiva crítica à pedagogia escolanovista.

De inspiração anarquista, as correntes libertárias têm como premissa a crença na força da educação para libertar a humanidade, na medida em que promove a sua emancipação face à opressão, à exploração, aos privilégios e à injustiça. A proposta pedagógica dos anarquistas é o antiautoritarismo. Neste contexto, concebem a educação enquanto processo de abolição progressiva da autoridade em benefício da liberdade, sendo o propósito último da educação o desenvolvimento de homens livres, imbuídos de sentimentos de respeito e amor para com a liberdade dos demais. Assim, o objetivo de todo o processo educativo consiste em adquirir as competências necessárias para pensar por si próprio, para não delegar a própria capacidade de decidir e para ser dono dos próprios atos e de si próprio.

Dada a sua radicalidade, e embora apresentem premissas coincidentes com o escolanovismo, as correntes libertárias apresentam descontinuidades em relação àquele. Com efeito, definem-se como reivindicadoras de uma absoluta liberdade, invertendo o sentido dado a esta noção pela maioria dos pedagogos da educação nova, que viam nos métodos e nas técnicas a grande fonte de inspiração promo-

tora da mudança. Para os educadores libertários, a proposta era terminar de forma absoluta, como refere Fraenkel, com uma “educação tradicional [...] em crise profunda e que em parte alguma funciona, a não ser na qualidade de defender organizadamente os adultos contra as crianças” (SCHMID, 1979, 13).

A sua relevância antiescolanovista centra-se em três grandes momentos, que se pontualizam na Escola de Tolstoi, nas experiências de Hamburgo e, mais tarde, na Escola de Summerhill. Na Escola de Tolstoi, o seu patrono assumia o princípio da não intervenção e da liberdade, dando ao aluno o direito à assiduidade, à palavra, ao silêncio e à ordem. Este método não se expressa numa liberdade total, mas na negação de uma verdade institucionalizada já adquirida, o que proporciona à criança, através do seu livre desenvolvimento, um crescimento moral, bem como uma outra amplitude pessoal.

As comunidades de Hamburgo – a Escola de Telemanstrasse, a Escola de Wenderschule, a Escola Am Berlinertor e a Escola de Am Tieloh – são precursoras de um movimento nascido no pioneirismo de Hermann Lietz. São as experiências mais radicalizadas das correntes libertárias: assiste-se à autonomia/liberdade completa dos estudantes, desconhecida em outras escolas. Defendem, por isso, que a escola não deve continuar a ser uma preparação para a vida, mas assumir-se como a própria vida (*Id., Ibid., 53*). A este tipo de organização escolar pode atribuir-se uma matriz identitária, caracterizada por processos de uma “vida autêntica” (*Id., Ibid., 40*). Extremam-se as relações aluno-professor, demarcando-se do conceito que mais tarde Lietz designaria de *self-government* [autogestão], pois consideravam-no uma cópia do modelo existente na sociedade. Neste sentido, a



escola terá de responder às necessidades imediatas e não organizar-se em quadros pré-concebidos para orientar, socialmente e no futuro, os alunos.

As experiências de Summerhill são contemporâneas das anteriores. Procurando demarcar-se das correntes alemãs, a escola fundada por Niell nos subúrbios de Londres tem como princípio a total liberdade de expressão por parte dos alunos. “Para isso haveríamos de renunciar a toda a disciplina, a toda a direção, sugestão, moral preconcebida ou qualquer tipo de instrução religiosa” (AVANZINI, 1979, 42). Por conseguinte, é possível afirmar que Niell vê no sistema do *self-government* um dos pilares da sua organização escolar. Por este motivo, a experiência de Summerhill foi muito criticada e apelidada de anarquista pelos sectores mais tradicionais da educação.

PEDAGOGIA NACIONALISTA

A transição do regime republicano para o Estado Novo, em Portugal, entre os anos 20 e 30 do séc. xx, trouxe consigo algumas reações antiescolanovistas, em linha com o que acontecia nos outros regimes ditatoriais e totalitários a nível internacional; assim teve lugar uma apropriação de sentido conservador e nacionalista desse movimento, que era plural e multifacetado, e a subalternização ou o afastamento dos educadores que tinham protagonizado, nos anos 10 e 20, a fase mais típica e intensa da escola nova portuguesa.

Esta articulação dos princípios escolanovistas com os valores ideológicos do regime salazarista e com a tradição da pedagogia católica dará origem ao que Nóvoa designa por “pedagogia nacionalista” (PINTASSILGO, 2013). No lugar de figuras como Adolfo Lima, António Sérgio, João de Barros, Álvaro Viana de Lemos, Irene Lisboa, entre muitas outras, pas-

sam-se a encontrar autores e professores como Cruz Filipe, Orbelino Gerales Ferreira, José Maria Gaspar, Octávio Neves Dordonnat, José Eduardo Moreirinhas Pinheiro, Manuel Pestana, Francisco de Sousa Loureiro e Domingos Evangelista. Os clássicos, como Dewey, Decroly, Montessori, Claparède e Ferrière, não são renegados, ainda que sejam bastas vezes criticados. Mas são alvo de ressignificações que, por um lado, esvaziam a doutrina e os discursos escolanovistas da dimensão política ou social dos seus princípios fundamentais e dos projetos de transformação social; e, por outro, suavizam o radicalismo pedagógico que lhes é imputado, aproveitando apenas a didática inovadora que deles decorre e que passa a circular, predominantemente, por via da expressão “escola ativa” (*Id., Ibid.*).

A pedagogia salazarista apropria-se do ideal da formação integral dos jovens, igualmente assumido pelas correntes renovadoras do início do séc. xx, ainda que interpretado agora num quadro tradicional e religioso. As preocupações, *e.g.*, com a educação física e a educação moral mantêm-se, mas com objetivos e conteúdos parcialmente distintos.

No fundo, era a adaptação possível da educação nova às características do regime político em vigor, selecionando os aspetos que podiam ser articulados com os valores da ideologia oficial salazarista, sem que esta os considerasse subversivos. A escola era considerada a sagrada oficina das almas, a autoridade do professor e a ordem social não se punham em causa, os valores e a moral católicos impregnavam todos os contextos escolares e a componente técnica do ensino era fortemente afirmada, num sentido disciplinar. A ação antiescolanovista protagonizada pelo regime salazarista, em particular mediante a ação dos pedagogos e docentes nacionalistas, valeu-se de várias medidas para



operacionalizar este movimento de contestação. Para desvelar a ação destrutiva deste regime, não basta evocar o encerramento das escolas do magistério durante vários anos, a demissão dos seus professores, os restritos horizontes dos seus currículos. Importa igualmente decifrar o seu ambiente.

Quanto à Escola do Magistério Primário de Lisboa, é extremamente elucidativa a leitura do seu boletim, *Educação*, onde Orbelino Geraldês Ferreira exalta a escola portuguesa tradicional perante a “doida correria do paganismo pedagógico mundial” e critica severamente Claparède e Dewey, o laicismo e a escola nova. “É preciso efetivamente ler esses artigos para se compreender a que extremos eram capazes de ir os ‘pedagogos’ do regime na sua ânsia de destruição da escola nova” (FERNANDES, 1979, 12).

De igual modo, a revista *Escola Portuguesa*, *Boletim do Ensino Primário Oficial* foi um instrumento de antiescolanovismo. Este periódico semanal, da responsabilidade da Direcção-Geral do Ensino Primário, constituiu-se como um importante veículo oficial da política educativa do Estado Novo, sendo um recurso usado pela tutela para a orientação pedagógico-didática e ideológica dos agentes do ensino primário. No editorial do primeiro número, Braga Paixão, diretor-geral do ensino primário, justifica a edição deste boletim pela necessidade de existir um conveniente serviço de orientação pedagógica e aperfeiçoamento do ensino primário. Reforça que se tornava premente a existência de um instrumento com a função de inculcar a nova doutrina pedagógica do Estado Novo aos professores primários, bem como a necessidade de estes, por sua vez, a transmitirem aos seus alunos e à comunidade local. O diretor-geral do ensino primário anunciava, assim, que a publicação da revista *Escola Portuguesa*

fazia parte de um sistema de renovação educacional, que serviria em primeiro lugar para reforçar a defesa de uma escola nacionalista.

PEDAGOGOS CATÓLICOS

O conflito ideológico entre pedagogos católicos conservadores e escolanovistas durante o governo do Estado Novo em Portugal acarreta várias consequências, nomeadamente algumas das já referidas em parágrafos anteriores. Os intelectuais católicos mostravam desconfiança crítica relativamente ao processo de laicização do ensino e ao monopólio estatal do sistema educativo e defendiam princípios ético-morais cristãos.

O discurso antiescolanovista proferido pelos católicos assentava na crítica à tendência laica da educação e na reivindicação da reintrodução do ensino religioso nas escolas, por considerarem que a educação teria vantagem em estar subordinada à orientação moral cristã. “As escolas leigas só instruem, não educam”, estimulam o individualismo e neutralizam as normas morais, incitando atitudes negadoras da convivência social e do espírito coletivo. “Somente a escola católica seria capaz de reformar espiritualmente as pessoas como condição e base indispensável à reforma da sociedade” (SAVIANI, 2008, 256). Os educadores católicos tentavam garantir a manutenção da sua presença nas instituições escolares em detrimento da atuação crescente do Estado nessa área. Defendiam que a educação consistia num dever da família e deveria pautar-se pelos valores do catolicismo e da educação tradicional: “somente através de uma educação cristã será possível formar a personalidade do educando, por isso, é necessária a subordinação da formação física à formação intelectual, e esta à formação moral” (SANTOS, 1942, 49).



Além disso, defendiam a conservação da sua capacidade de intervenção para além dos limites das suas igrejas e escolas, por meio da introdução do ensino religioso nas escolas.

Procurando relevar um estudo de caso, vamos dar atenção a uma das linhas críticas do pensamento pedagógico católico antiescolanovista que se tornou bem patente num dos órgãos de imprensa cultural mais emblemáticos dos periódicos católicos – a revista *Brotéria*. Analisaremos a reflexão de alguns pedagogos jesuítas portugueses.

O movimento da escola nova foi observado por pedagogos e filósofos da educação da Companhia de Jesus, nomeadamente Paulo Durão, Domingos Maurício e Costa Lima, que estudaram a teoria e os pressupostos deste movimento pedagógico. Ao fazê-lo, valorizaram, por um lado, os aspetos que coincidiam com os valores da pedagogia inaciana; e criticaram, por outro, opções e práticas pedagógicas opostas aos princípios educativos da doutrina católica vigente, mormente a sua neutralidade religiosa e a apropriação de agremiações laicas que, alegadamente, estariam a instrumentalizar ideologicamente este movimento educativo para se distanciarem, ou mesmo se oporem à chamada educação de inspiração católica.

O pensamento pedagógico da *Brotéria* é ideologicamente definido pelas orientações doutrinárias da pedagogia católica, sendo a sua evolução, em grande medida, determinada pela evolução ou abertura dessas mesmas diretrizes doutrinárias do magistério eclesiástico oficial. Na primeira fase da produção de doutrina pedagógica, o *corpus* ideológico é marcado por um sistema de reflexão de tom apologeticamente, edificado na obediência à doutrina eclesiástica vigente, particularmente aquela que foi consignada na encíclica

papal dedicada à educação cristã, a *Divini Illius Magistri* (publicada a 31 de dezembro de 1929), e contra aquelas correntes que pensavam a educação de maneira diferente, em particular contra os defensores da escola laica. Aqui devemos recordar, *e.g.*, os artigos críticos da *Brotéria* sobre o movimento da escola nova, sobre a educação sexual e a coeducação, sobre o ensino das línguas clássicas, etc.

Durante o Estado Novo, o pensamento broteriano evidencia alguma sintonia em relação às orientações e determinações pedagógico-legislativas do regime político vigente, o qual reproduzia e servia, em larga medida, o mesmo modelo de pensamento de inspiração cristã que presidia à *Brotéria*. O Estado valorizava o papel da religião (neste caso, da Igreja Católica) como meio de ensino de um determinado modelo de Homem e de sociedade, e como instrumento de estabilidade e coesão sociocultural. Na déc. de 30, em sintonia com Costa Lima, seu confrade coetâneo, Paulo Durão publica na *Brotéria* uma série de artigos de análise crítica sobre a chamada escola nova (assinados sob o pseudónimo José Gomes Braz), os seus métodos e princípios ideológicos e pedagógicos, visando prevenir os leitores para a possível expansão deste movimento em Portugal, à semelhança do que estava acontecendo na Europa. Recorde-se que, entre as instituições apontadas, que se relacionam com as escolas novas, merece especial menção por parte do autor o Instituto J. J. Rousseau, fundado em Genebra, em abril de 1912, e agregado à universidade desta cidade em abril de 1929 com o nome Institut des Sciences de l'Education.

O juízo global de Paulo Durão sobre o movimento da escola nova é, em parte, positivo, mas só em parte, pois apresenta diversas reservas e advertências que tornam a apreciação tendencialmente



negativa, nomeadamente devido à dita apropriação daquele movimento pedagógico por parte de agremiações anticatólicas e laicas, que acusa de sectárias e desvirtuadoras da moral cristã. Em “A ‘Escola Nova’”, artigo publicado na *Brotéria* e assinado com o pseudónimo Alves de Lena, Durão avalia ainda como válidos os princípios que informam os processos e métodos pedagógicos das escolas novas: espontaneidade, atividade, interesse e cooperação. Contudo, julga inaceitáveis os tópicos orientadores desta pedagogia nova, que, em seu entender, partem de uma “basilar conceção errónea da natureza”, a saber: i) a apologia da bondade essencial da pessoa humana; ii) a coeducação dos sexos de forma exagerada e sem limites; iii) a defesa da necessidade da educação sexual nas escolas, “sem a prudência e os resguardos que a Igreja inculca”; iv) a neutralidade na educação religiosa e moral que os pedagogos da escola nova reclamam (LENA, 1932, 81-87). Denuncia também a origem acentuadamente laica da doutrina pedagógica da escola nova e a sua inspiração na filosofia da educação de Rousseau, bem como em outros pensadores de matriz ideológica anticatólica. Em desacordo com os princípios essenciais da escola nova propõe uma espécie de modelo alternativo, ao qual chama, em título de artigo publicado na *Brotéria* em 1947, “O verdadeiro conceito de escola nova”. Aí, decreta o que entende dever ser uma escola renovada e autêntica, numa tentativa de correção catolicizante e em sintonia com as orientações político-pedagógicas do regime sobre este movimento pedagógico: “A Escola Nova deve conseguir descobrir o indivíduo a si mesmo e à sociedade, tornando-o um membro útil da mesma. A Escola Nova deve ser, pois, uma escola, que consiga realizar este conceito de educação [...]. A Escola Nova será [...] digna

deste nome, se alcançar a atualização da personalidade dos seus educandos na plenitude dos seus valores, em ordem à comunidade nacional, de que hão de ser membros” (BRAZ, 1947, 521). E conclui apresentando os traços que entende serem uma espécie de estatuto deontológico do professor de uma escola nova em Portugal, em sintonia com a ideologia educativa do regime vigente: i) concomitantemente, o educador deve ser claro, profundo e interessante ao instruir o aluno; ii) deve aliar as convicções à simplicidade; iii) deve conduzir as inteligências a caminhos fáceis; iv) deve ensinar a vencer as dificuldades; v) deve educar com base em grandes modelos de sábios e cientistas; vi) deve valorizar as capacidades do aluno, mas moderando o seu orgulho; vii) deve animar os alunos fracos a avançar no conhecimento; viii) deve ministrar uma educação integral, que vá desde os conhecimentos humanos aos valores morais considerados mais excelentes.

Outro intelectual jesuíta que se evidencia então na crítica ao movimento da escola nova é Domingos Maurício. Dotado de uma grande cultura histórica e erudita, a sua reflexão pedagógica inspira-se nos princípios da tradição teológica cristã e segue as orientações ideológicas do magistério pontifício, nomeadamente da *Divini Illius Magistri*. Nesta linha, combate a prática da coeducação em artigo com o mesmo título publicado na *Brotéria* em 1940, com o pseudónimo de Gomes dos Santos, bem como a sua introdução em Portugal, alegando razões de natureza psicológica, física, social e cultural para fundamentar a consistência estratégica da separação pedagógica dos sexos, tese que reverá quando as evidências das orientações reformistas da educação manifestarem globalmente seguir rumo contrário. Tanto nos artigos de história de educação como nos textos de crítica



pedagógica, exalta e teoriza a consistência da superioridade da pedagogia cristã comparativamente à educação moderna, considerando esta última responsável pela crise que a sociedade contemporânea atravessa: “apesar de todas as subtis indagações do subconsciente, é notória a inferioridade formativa da pedagogia moderna. A pavorosa crise moral que atravessamos, com todas as suas repercussões individuais e coletivas, constitui a mais perentória e insofismável contraprova, desfavorável à orientação pedagógica da escola moderna”. E fundamenta a superioridade da pedagogia cristã na “conceção superior, que a filosofia perene da Escola Ihes oferece sobre a natureza do homem e do universo que o rodeia”, advogando que esta pedagogia “consegue dar à educação, sob todos os climas, entre todas as raças e graus de civilização, um sentido bem definido de indestrutível lógica e harmonia” (SANTOS, 1940, 349). Defende ainda a importância da associação do professorado e promove-a como meio para valorizar a missão educativa da classe docente, na defesa dos seus direitos, no incremento da formação integral contínua, de modo a assegurar a consecução dos objetivos educativos com competência e idoneidade moral.

No crepúsculo da ditadura, com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) e com o fervilhar emergente da nova ideografia democrática que veio a desembocar no 25 de Abril e na instauração do regime democrático, emergem novas questões e problemáticas educativas, em relação às quais a *Brotéria* marcou uma atualização das suas posições, nomeadamente sobre “o carácter científico da pedagogia, os ideais da democracia e do progresso social da escola nova, o sistema da educação básica através da escola única, a ligação do ensino à vida e à produção, o desenvolvimento multilateral da

personalidade como objetivo da educação, a conjugação da formação profissional com uma conjugação cultural ampla, a racionalização do ensino superior, a gestão democrática do ensino” (FERNANDES, 1979, 143). E a *Brotéria* contribui, a partir da segunda metade da déc. de 60, com reflexão avançada sobre os “movimentos de contestação ao paradigma escolar” (NÓVOA, 1993, 110), bem como sobre o processo de secularização da sociedade e do ensino público.

Os Jesuítas fizeram um esforço de adaptação e distanciamento em relação a alguns aspetos do pensamento das décadas anteriores ao Vaticano II. Em sintonia com a Igreja em geral, a Companhia de Jesus modernizou o sistema educativo em vigor nos seus colégios, desenvolvendo um pensamento pedagógico aberto e dialogante com as correntes mais avançadas da pedagogia contemporânea. Hoje em dia, experiências pedagógicas de sucesso como o projeto educativo em execução nos colégios jesuítas da Catalunha e as experiências de pedagogia comunitária e personalista do P.^e Pierre Faure, sj, na América Latina são exemplos do trabalho de atualização pedagógica da Companhia de Jesus. Trabalho esse que está em linha com boa parte das instituições educativas da Igreja Católica, contribuindo com o que tem de melhor, e aproveitando e integrando no quadro do ideário inaciano fundante da educação católica o que de útil os seus antigos adversários escolanovistas preconizam, sem perder de vista o horizonte de compreensão cristã do mundo e da vida.

Bibliog.: impressa: AVANZINI, G., *La Pedagogia en el Siglo XX*, Madrid, Narcea, S.A. de Ediciones, 1979; BLOCH, Marc-André, *Philosophie de l'Éducation Nouvelle*, Paris, PUF, 1973; BRAZ, José Gomes, “O verdadeiro conceito de escola nova”, *Brotéria*, vol. XLIV, fasc. 5,



maio 1947, pp. 520-529; CANDEIAS, António et al., *Sobre a Educação Nova: Cartas de Adolfo Lima a Álvaro Viana de Lemos (1923-1941)*, Lisboa, Educa, 1995; CUNHA, António Augusto Oliveira, *Faria de Vasconcelos: Pensamento e Ação Pedagógica*, Dissertação de Mestrado em Filosofia da Educação apresentada à Universidade do Minho, Braga, texto policopiado, 1997; FERNANDES, Rogério, *A Pedagogia Contemporânea*, Amadora, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979; FIGUEIRA, Manuel, “A educação nova em Portugal (1882-1935): semelhanças, particularidades e relações com o movimento homónimo internacional (parte I)”, *História da Educação*, n.º 14, set. 2003, pp. 97-140; *Id.*, “A educação nova em Portugal (1882-1935): semelhanças, particularidades e relações com o movimento homónimo internacional (parte II)”, *História da Educação*, n.º 15, abr. 2004, pp. 29-52; *Id.*, *Um Roteiro da Educação Nova em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004; FRANCO, José Eduardo, *Brotar Educação: a História da Revista Brotéria e da Evolução do Seu Pensamento Pedagógico*, Lisboa, Roma Editora, 1999; *Id.*, e FIALHAIS, Carlos, *Jesuítas, Construtores da Globalização: Uma História da Companhia de Jesus*, Lisboa, Correios, 2016; FREINET, C., *Nascimento de Uma Pedagogia Popular – Métodos Freinet*, Lisboa, Estampa, 1969; GOFF, Jacques Le, “Antigo/moderno”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1985, pp. 370-392; LENA, Alves de, “A ‘escola nova’”, *Brotéria*, vol. xv, fascs. 2-3, ago-set. 1932, sep.; MEIRELES-COELHO, Carlos, e FERREIRA, Ana Bela, “Um modelo passado, modelo de futuro para a educação básica em Portugal”, in *Atas do VII Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação*, Porto, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, 2008, pp. 164-165; MEIRELES-COELHO, Carlos, *Educação na Idade Contemporânea: Um Roteiro Cronológico (1789-1945)*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2010; MOGARRO, M. J., *A Formação de Professores no Portugal Contemporâneo: a Escola do Magistério Primário de Portalegre*, Dissertação de Doutoramento em Ciências da Educação apresentada à Universidade da Extremadura, Cáceres, texto policopiado, 2001; *Id.*, “Os professores e as suas imagens: a profissão docente em Portugal nos anos sessenta”, in MENEZES, C. (org.), *Educação, Memória*

e História: Possibilidades, Leituras, Campinas, Mercado de Letras, 2004, pp. 451-471; NÓVOA, A., *Le Temps des Professeurs: Analyse Socio-Historique de la Profession Enseignante au Portugal (XVIII^e-XX^e Siècle)*, 2 vols., Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987; *Id.*, *A Imprensa de Educação e Ensino. Repertório Analítico (Sécs. XIX-XX)*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1993; *Id.*, *Evidentemente: Histórias da Educação*, Lisboa, ASA, 2005; NUNES, António, *Freinet: Actualidade Pedagógica de Uma Obra*, Lisboa, ASA, 2002; PINTASSILGO, J. et al., *História da Escola em Portugal e no Brasil: Circulação e Apropriação de Modelos Culturais*, Lisboa, Colibri, 2006; RICO, Hermínio, e FRANCO, José Eduardo, *Fé, Ciência, Cultura: Brotéria – Cem Anos*, Lisboa, Gradiva, 2003; SANTOS, Gomes dos, “Coeducação. I – As origens”, *Brotéria*, vol. xxx, mar. 1940, pp. 346-350; *Id.*, “Coeducação. II – Os motivos que a desaconselham”, *Brotéria*, vol. xxx, abr. 1940a, pp. 457-471; SANTOS, Theobaldo Miranda, *Filosofia da Educação: os Grandes Problemas da Pedagogia Moderna*, Rio de Janeiro, Bonfoni, 1942; SAVIANI, Demerval, *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*, 2.^a ed., Campinas, Autores Associados, 2008; SCHMID, J. R., *Le Maitre-Camarade et la Pédagogie Libértaire*, Paris, Éditeur François Maspero, 1979; VASCONCELOS, *Une École Nouvelle en Belgique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1915; **digital:** PINTASSILGO, J., “Formação de professores e ‘escola ativa’: reflexões em torno de uma ‘tradição de inovação’”, *Revista HISTEDBR On-line*, n.º 46, jun. 2012, pp. 3-23: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640069/7628> (acedido a 15 dez. 2017); *Id.*, “Educadores, conservadores e ‘escola ativa’ no Portugal de Salazar: o exemplo de Domingos Evangelista (anos 30 e 40 do século xx)”, 2013: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364645043_ARQUIVO_ResumoANPUHJoaqPintassilgo.pdf (acedido a 15 dez. 2017); SILVA, Andreia Ferreira da, “A formação de professores no Brasil em nível superior: primeiras experiências”, *Revista da Faculdade de Educação da UFG*, vol. 32, n.º 2, 2007: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/interacao/article/view/3059> (acedido a 12 jun. 2012).

RITA BALSA PINHO
JOSÉ EDUARDO FRANCO



Anti estrangeiro

O estrangeirismo, no domínio da história das mentalidades, pode ser definido, em sentido lato, como uma admiração pelo que é estrangeiro, mediante a adoção de uma atitude mimética e encomiástica. Logo, por antiestrangeirismo entende-se a atitude inversa, ou seja, a oposição e resistência ao que é estrangeiro. Neste caso, o estrangeiro representa o inimigo e uma ameaça, inscrevendo-se como elemento de uma alteridade que joga contra a identidade nacional, ou seja, que opera como o seu negativo.

O pedagogo e antropólogo Francisco Adolfo Coelho afirmou, em texto publicado em 1916 com o título *Cultura e Alfabetismo*, que “é sobretudo por oposição que se forma a ideia de pátria” (COELHO, 1993, 160-161). Trata-se de uma formulação que tem vindo a ser aplicada ao processo de construção identitária por investigadores da história, da literatura e da filosofia, portugueses e estrangeiros, que procuram nos mecanismos de confronto e de diferença as bases da afirmação de uma identidade nacional. Viriato Soromenho-Marques, *e.g.*, num ensaio sobre a expressão do antiamericanismo na cultura portuguesa, escreveu que “O Outro funciona sempre como um elemento de confirmação ou recomposição de uma dada ideia sobre aquilo que se é ou pretende ser, sobre a identidade própria” (MARUJO e FRANCO, 2009, 583); José Mattoso concluiu, em *A Escrita da História*, que na “difusão do sentimento de identidade” se encontra “a noção clara da diferença cultural face ao estrangeiro” (MATTOSO, 1988, 162); segundo Helena

Buescu, a consciência da identidade nacional formula-se “em torno de uma reflexão de tipo oposicional, que passa pela identificação de uma entidade – pessoal ou coletiva – e pela sua distinção de outras” (BUESCU, 1997, 103); Guilherme d’Oliveira Martins fala-nos da necessidade de compreendermos as diferenças em ordem a uma melhor consciência da identidade; segundo Rui Ramos, “todas as identidades são construídas contra: somos uma coisa porque não somos outra que existe ao lado” (FERNANDES, *Público*, 23 jan. 2010); François Hartog recorre à noção de “retórica da alteridade” para explicar a estratégia de afirmação pela diferença: sendo a diferente de b, deixa de existir a e b, para existir somente a e não a (HARTOG, 2014, 243-289); e, para Júlia Kristeva, o estrangeiro é “o rosto oculto da nossa identidade” (KRISTEVA, *Julia Kristeva*, 1 out. 2014).

A identificação do estrangeiro com o outro e com o inimigo é intuída a partir do seu sentido etimológico, da origem semântica em língua latina e da sua relação com a conceção herodotiana de bárbaro. O étimo “estrangeiro” deriva do latim “extraneus”, que significa de fora, estranho, estrangeiro (“Extraneus...”, 2008, 274a). Designa, portanto, não apenas o que não é nacional, mas o que é diferente. Esta dupla aceção é mais facilmente apreendida nos vocábulos franceses “étrange” (estranho) e “étranger” (estrangeiro), e no vocábulo inglês “stranger” (estranho e estrangeiro). Mas encontramos-la, também, no duplo sentido do vocábulo latino “hospes” (hóspede e estrangeiro), que, por sua vez, segundo os linguistas Aldred Ernout e Alfred Meillet, deriva do vocábulo latino “hostis”, cujo sentido original de anfitrião que acolhe o estrangeiro evoluiu para o de inimigo. Segundo Cícero, em *De Officiis* (I, XII), a palavra “inimigo” significava, para os antigos romanos,



o que no seu tempo correspondia ao termo “estrangeiro”. Esta sinonímia foi recuperada por Rousseau, em *O Contrato Social*, ao afirmar que “Os termos *estrangeiro* e *inimigo* foram durante muito tempo sinónimos” (ROUSSEAU, 2008, 161).

Por outro lado, a noção de estrangeiro também corresponde a uma evolução semântica com origem no conceito grego de *barbaros*. Heródoto, no prólogo do livro I das suas *Histórias*, estabelece uma visão dicotómica da humanidade, dividida entre Gregos e não Gregos, sendo estes os *barbaroi*. A partir desta obra clássica da literatura grega, compreendemos que os Gregos tinham uma perceção muito clara de que um conjunto de características comuns os distinguia dos povos não Gregos, e o seu sentido de unidade verifica-se pelo vincar desse mesmo conjunto de traços distintivos. Quando se referem aos bárbaros, os Gregos reportam-se não só aos povos primitivos e rústicos, mas também a povos civilizados, como os Persas, os Egípcios e mesmo os Troianos.

O conceito de bárbaro sofreu uma evolução ao longo da história grega. O termo grego “barbaros” é geralmente aceite como uma formação onomatopaica que imita a maneira de falar das crianças ou qualquer som ininteligível (“bar-bar”). A partir daqui, o sentido de “bárbaros” evolui para designar aquele que tem uma linguagem estranha, incompreensível. Este aspeto reveste-se de extrema importância, uma vez que a unidade grega se reconhecia pela língua comum, sendo esta um fator determinante na distinção entre Gregos e não Gregos: a língua bárbara (a dos não Gregos) era ininteligível porque desprovida de sentido, de organização, portanto, de *logos*, entendido enquanto discurso organizado, ou seja, na sua dupla aceção de fala e de raciocínio. Desta relação deriva o sentido mais

negativo de “bárbaros”, também impulsionado pela experiência traumática das invasões persas. No contexto das guerras medo-persas, os Gregos uniram-se contra um inimigo comum em defesa da liberdade e unidade gregas. Segundo Pierre Chantraine, foi sobretudo a partir das batalhas de Maratona e Salamina que “bárbaro” adquiriu o sentido de brutal e rude (CHANTRAINE, 1968, 165). Assim, é a partir do séc. v a.C. que a oposição entre Gregos e bárbaros perde o seu sentido linguístico, passando a distinguir os que têm acesso à cultura helénica dos que permanecem fora dela, sendo os últimos considerados, por isso, inferiores.

As manifestações de antiestrangeirismo na cultura portuguesa são devedoras do sentido primitivo do vocábulo latino “hostis”, consagrado em “hospes” – o estrangeiro que é acolhido e com o qual mantemos boas relações –, mais tarde vulgarizado com o significado de inimigo, e do conceito grego de *barbaros*, cuja evolução semântica consagra em pleno a ideia de negativo presente no anteposto “anti-”. Esta relação e estreita identificação entre as noções de estrangeiro, inimigo, alteridade e negativo está bem representada na cultura portuguesa, nomeadamente a partir das imagens negativas formuladas, em contextos específicos, contra os Ingleses (antibritanicismo), os Franceses (antifrancesismo), os Espanhóis (antiespanholismo) e os Castelhanos (anticastelhanismo), os Alemães (antigermanismo), os Americanos (antiamericanismo), os povos orientais (antiorientalismo) e os africanos (antiafricanismo) – a que podemos chamar estrangeiros exógenos. Por outro lado, a leitura que é feita do estrangeiro como um elemento adversário também se liga à questão da singularidade da cultura portuguesa valorizada pelos chamados “castiços”, que interpretam a influência



e a emulação do estrangeiro como corruptoras da tradição, dos costumes, da língua e da cultura nacional.

A oposição ao mimetismo estrangeiro foi especialmente assumida pelo movimento 57 (ou movimento da cultura portuguesa), de que António Quadros foi arauto e impulsionador, com o argumento de que o problema crucial de Portugal estava na contínua dependência em relação a correntes e modelos estrangeiros e de que a dinamização da cultura apenas seria possível mediante uma valorização do que é genuinamente português. O tema da especificidade da cultura portuguesa e da sua defesa face à influência estrangeira e a atitudes miméticas liga-se a um outro que podemos considerar o tema-chave da cultura portuguesa, o da decadência nacional, cuja causa primordial tende a ser imputada ao estrangeiro.

A relação da cultura portuguesa com o estrangeiro exógeno pode ser entendida, ainda, numa outra perspetiva: a da ambivalência das imagens, ou seja, quando um mesmo elemento estrangeiro é objeto de admiração e de suspeição ou mesmo ódio. Neste caso, a perceção do estrangeiro como o “olhar que nos ignora” (LOURENÇO, 2004, 101) e a sensação de desengano, estimulada em determinados momentos de crise criadores de trauma (como o Ultimato de 1890), quando esse estrangeiro que antes fora objeto de um olhar fascinado ameaça a autonomia e a identidade nacionais, são geradores de ressentimento. Segundo Marc Ferro, o ressentimento manifesta-se em situações de fraqueza e de humilhação e traduz, de uma forma geral, um “complexo de inferioridade” (FERRO, 2009, 189). Jacinto do Prado Coelho introduz este tema na cultura portuguesa ao alertar para o facto de o ressentimento tender a “enegrecer a visão das coisas ou exagerar verdades duras” (COELHO, 1977, 33).

Todavia, a noção de estrangeiro, numa perspetiva anti, torna-se mais complexa quando ultrapassa a questão da fronteira territorial e da influência cultural. De facto, além das imagens do estrangeiro exógeno, a cultura portuguesa oferece-nos um acervo de imagens de uma outra tipologia do estrangeiro, o endógeno – ou “estrangeiro do interior”, segundo António Sardinha e Mário Saa (SARDINHA, 1915, 107, 114; SAA, 1925, 161). As imagens do estrangeiro endógeno na cultura portuguesa revelam a existência de uma barreira mental, construída contra grupos ou instituições entendidos como estrangeiros porque integrados numa organização internacionalista infiltrada na sociedade portuguesa, e tidos como unidades concorrentes detentoras, cada uma, de um projeto próprio que visa o controlo das instituições nacionais e das consciências. Os Jesuítas, os judeus, os maçons, os comunistas e os protestantes são exemplos de estrangeiros exógenos com expressiva representação na cultura portuguesa. Enunciados numa perspetiva anti (antijesuítismo, antijudaísmo e antisemitismo, antimaçonismo, anti-comunismo e antiprotetantismo), são apreendidos como o inimigo, como corruptores da sociedade e da moral, como uma ameaça à autonomia nacional, e são identificados como o bode expiatório. Com recurso à estereotipia e a uma campanha difamatória alimentada por mitos do complô, que visava a sua erradicação, foram acusados e publicamente condenados pela decadência nacional.

A hipótese hermenêutica desenvolvida por René Girard em obras como *La Violence et le Sacré* (1972), *Le Bouc Émissaire* (1982) e *Les Origines de la Culture* (2004) adequa-se ao processo de vitimização e condenação sacrificial do estrangeiro endógeno. Neste caso, opera-se uma sacralização do inimigo, a quem é atribuída



a responsabilidade por um dado momento de crise, através de um ritual que segue as seguintes etapas: 1) caos ou crise; 2) seleção do bode expiatório ao qual é imputada a responsabilidade pelo caos ou crise; 3) apresentação de provas e declaração de culpa; 4) catarse (erradicação do bode expiatório); 5) restabelecimento da ordem e da paz. O mecanismo do bode expiatório também pode ser considerado uma consequência do ressentimento, sendo revelador de uma incapacidade de lidar com um passado que não se perdoa, uma questão desenvolvida por Paul Ricoeur no epílogo da sua obra *A Memória, a História, o Esquecimento*, onde introduz a noção de “memória apaziguada” (RICOEUR, 2007, 479). O ressentimento e o mecanismo do bode expiatório podem ser entendidos, assim, como uma estratégia de defesa de uma ordem que se pretende estabelecida ou a vir a estabelecer e que o estrangeiro ameaça, enquanto a construção de “mitos negativos de feição ‘anti-’” (FRANCO, 2006, I, 24) visa atacar e anular esse estrangeiro através da manipulação das consciências. De facto, as representações do estrangeiro tendem a criar, de forma consciente ou inconsciente, uma realidade imaginada, ou seja, partindo de factos reais, constroem uma mitologia que acaba por deturpar a realidade original, criando um mito. Neste sentido, o mito pode ser interpretado como um transvio de um facto histórico. No que diz respeito ao estrangeiro, este processo de distorção ocorre em duas dinâmicas: uma, a que Raul Girardet chama “dialéctica dos contrários” (GIRARDET, 1987, 15-16), sobrevém quando, dependendo do contexto, um mesmo objeto é sujeito a um processo de mitificação negativa ou luminosa – o que se liga, por sua vez, ao ressentimento; a outra está associada ao fenómeno da conspiração, com recurso

a mitos do complô sustentados num sistema explicativo unilateral, que Léon Poliakov denomina de “causalidade diabólica” (POLIAKOV, 1991-92) – neste caso, o objeto mitificado é, também, sujeito a “sacrifícios expiacionais” (FRANCO, 2006, 287). Em ambos os casos, o mito, enquanto “sistema de comunicação” (BARTHES, 2007, 261), transmite uma determinada mensagem que, quando eficaz (quando passa por verdadeira), é codificada na cultura e fica inscrita na memória coletiva, cabendo ao historiador a missão de a desmitificar. À luz do princípio da isenção, com distanciamento crítico e evitando a “história tribunal”, segundo a lição de Lucien Febvre e de Marc Bloch (FEBVRE, 1953, 109; BLOCH, 1967, 69-72), importa apreender o fenómeno das representações de elementos estranhos à identidade nacional e a relação imbricada entre o imaginário e a estereotipia, e o seu entrosamento na cultura portuguesa, gerador de entropias e tensões que a história tem o dever de apaziguar.

Bibliog.: impressa: BARTHES, Roland, *Mitologias*, trad. José Augusto Seabra, Lisboa, Edições 70, 2007; BLOCH, Marc, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, 6.^a ed., Paris, Armand Colin, 1967; BUESCU, Helena Carvalhão, “Construções literárias da identidade nacional no romantismo”, in *Actas dos 3.^{os} Cursos Internacionais de Verão de Cascais (8 a 13 de Julho de 1996)*, vol. 4, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1997, pp. 103-110; CHANTRALNE, Pierre, “Barbaros”, in *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 164-165; CÍCERO, *De Officiis*; COELHO, Adolfo, *Obra Etnográfica*, vol. II, Lisboa, Dom Quixote, 1993; COELHO, Jacinto do Prado, *Originalidade da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto da Língua e Cultura Portuguesa, 1977; ERNOUT, Alfred, e MEILLET, Alfred, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck,



2001; “Extraneus, a, um”, in *Dicionário de Latim-Português*, 3.ª ed., Porto, Porto Editora, 2008, p. 274a; FEBVRE, Lucien, *Combats pour l’Histoire*, Paris, Armand Colin, 1953; FERRO, Marc, *O Ressentimento na História*, Lisboa, Teorema, 2009; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006; GIRARD, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Éditions Grasset, 1972; GIRARDET, Raul, *Mitos e Mitologia Políticas*, trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1987; HARTOG, François, *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a Representação do Outro*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014; LOURENÇO, Eduardo, *Destroços. O Gibão do Mestre Gil e Outros Ensaio*, Lisboa, Gradiva, 2004; MARTINS, Guilherme d’Oliveira, *Portugal – Identidade e Diferença*, Lisboa, Gradiva, 2007; MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009; MATTOSO, José, *A Escrita da História. Teorias e Métodos*, Lisboa, Estampa, 1988; POLIAKOV, Léon, *A Causalidade Diabólica*, 2 vols., São Paulo, Editora Perspectiva, 1991-92; POPPER, Karl, *La Sociétés Ouverte et Ses Ennemis*, t. II, Paris, Seuil, 1979; RICOEUR, Paul, *A Memória, a História, o Esquecimento*, trad. Alan François, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2007; ROUSSEAU, *O Contrato Social*, trad. Manuel João Pires, introd. e notas João Lopes Alves, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, s.l., s.n., 1925; SARDINHA, António, *O Valor da Raça. Introdução a Uma Campanha Nacional*, Lisboa, Almeida, Miranda & Sousa, 1915; **digital:** FERNANDES, José Manuel, “Em Portugal o excesso de iluminismo produziu muitas vezes o obscurantismo”, *Público*, Caderno Ípsilon, 23 jan. 2010: <https://www.publico.pt/2010/01/20/culturaipsilon/noticia/quotem-portugal-o-excesso-de-iluminismo-produziu-muitas-vezes-o-obscurantismo-quot-249107> (acedido a 14 dez. 2017); KRISTEVA, Julia, “Réflexions sur l’étranger”, *Julia Kristeva*, 1 out. 2014: <http://www.kristeva.fr/reflexions-sur-l-etranger.html> (acedido a 14 dez. 2017).

CRISTIANA LUCAS SILVA

Estrangeirados

Deve-se a António Sérgio a conceptualização do vocábulo “estrangeirados” e a sua dotação de um sentido valorativo, contrariando, assim, a sua significação original. Semanticamente, o adjetivo “estrangeirado” significa “Que faz lembrar, que imita, na linguagem, na apresentação, nos hábitos e nos costumes, os indivíduos de outra nação”; “Que se afeiçoou às coisas ou aos indivíduos de outra nação” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 1591b); ou ainda “que age, se comporta como um indivíduo estrangeiro ou que adota, quase sempre intencionalmente, o modo de vida, os costumes de país diverso daquele em que nasce”, “que procura falar ou fala como indivíduo de outra nacionalidade” (“Estrangeirado”, 2003, 3621a). Estas aceções revelam, à partida, uma carga semântica depreciativa, reportando-se àqueles que relegavam a pátria natural em defesa de outra estrangeira. Alguns dicionários apresentam também a variante substantivada de “estrangeirados” ou “estrangeirado”, usada no campo da história, com as seguintes definições: “Portugueses eruditos, diplomatas... que durante os sécs. XVII, XVIII e XIX, permaneceram no estrangeiro e foram amplamente influenciados pelas correntes culturais e artísticas, bem como pelas conceções estéticas, servindo de veículo ao iluminismo e às ideias liberais europeias” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 1591b); “que ou aquele que, no *sxviii* [*sic*], seguia os princípios da razão iluminista, da filosofia das luzes, tendo-os estudado quase sempre em

país estrangeiro” (“Estrangeirado”, 2003, 3621a).

O *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* faz remontar ao ano de 1899 o primeiro registo do vocábulo em língua portuguesa (“Estrangeirado”, 1982, 333a). Todavia, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* indica uma data muito anterior, remetendo para uma carta datada de 30 de agosto de 1758, de Manuel Teles da Silva para Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual o então ministro e confidente da Imperatriz Maria Teresa da Áustria menciona a sua “estrangeirada família” e refere-se a si mesmo como um “bom Português Austríaco” (TAROUCA, 1955, 402). Encontramos, ainda, o mesmo vocábulo consagrado em obras publicadas em data anterior a 1899, nomeadamente em *Viagens na Minha Terra* (1846), de Almeida Garrett; em *O Primo Basílio* (1879), de Eça de Queirós; em *Portugal Contemporâneo* (1881), de Oliveira Martins; e ainda na célebre obra trágico-poética de Guerra Junqueiro, *Pátria* (1896). Se nas duas obras primeiramente mencionadas o adjetivo “estrangeirado” tem uma carga semântica algo apreciativa, remetendo para algo que não é ou que não tem aspeto de ser português, nas restantes obras identificadas a mesma palavra surge imbuída de sentido negativo.

Assim, Oliveira Martins, no livro primeiro do seu *Portugal Contemporâneo*, fazendo um exame da situação portuguesa entre 1826 e 1828, apresenta-nos os liberais como estrangeirados, apodados pelo autor de “inovadores”, “ímpios”, “mações” e “ateus” (MARTINS, 1895, 61); e no livro terceiro da mesma obra, tratando da Guerra Civil (1832-1834), o historiador acusa D. Pedro por se fazer acompanhar de estrangeiros e estrangeirados durante a sua empresa liberal, sendo o duque de Palmela o mais alto representante dos últimos (*Id.*, *Ibid.*, 247). Quanto a Guerra



António Sérgio (1883-1969).

Junqueiro, quando, nas últimas páginas de *Pátria*, redige breves considerações sobre a decadência da nação, identifica os Jesuítas como uma das causas dessa decadência e utiliza o adjetivo “estrangeirado” para os qualificar, pelo que o sentido não poderia, portanto, ser mais depreciativo (JUNQUEIRO, 1896, III). Mais tarde, Eça de Queirós, em artigo datado de 1899 mas publicado postumamente, reconhece o seu “francesismo” e afirma ser acusado nos periódicos de “*desaportuguesar* Portugal”, de ser “estrangeirado” (QUEIRÓS, 1917, 468).

Este itinerário traçado leva-nos a verificar que, originalmente, a noção de estrangeirado não estava conectada a um grupo específico de Setecentos. Essa relação foi primeiramente estabelecida por António Sérgio quando colocara em evidência o papel desempenhado por alguns homens na europeização e modernização da cultura portuguesa, aos quais chamou estrangeirados. É em “O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares”, um texto publicado em 1914 mas preparado em 1913 para uma conferência



realizada no Rio de Janeiro, no âmbito de um encontro sobre a renascença, que António Sérgio explana o seu conceito, relacionando-o com aquele que considera ser o objetivo primacial do movimento da renascença portuguesa: “granjear a colaboração da nossa Pátria na civilização da velha Europa” (SÉRGIO, 1914, 14). A formulação do conceito de estrangeirado está, então, correlacionada com a discussão acerca da decadência nacional decorrente do isolamento de Portugal face à Europa, “após a época fulgurante – e europeia – dos descobridores e humanistas” (*Id., Ibid.*). Considerando o estado de decadência nacional no séc. xx uma consequência da adoção de uma “educação guerreira” (sobreposta à educação intelectual) e de uma “política de transporte” (em detrimento da “política de fixação”), Sérgio questiona se será possível, volvidos cerca de três séculos, uma regeneração, e responde: “É, se tomarmos o exemplo de alguns extranhos, – e para isso vencermos o Isolamento” (*Id., Ibid.*, 17). Ora, na sua opinião, essa operação foi primeiramente estimulada no séc. xviii por certos “piratas beneméritos”: “os ‘estrangeirados’” (*Id., Ibid.*, 29), defensores e proponentes de uma reforma pedagógica que veio a ser implementada com a “energia fera” de Pombal (ele próprio “estrangeirado” pela experiência diplomática adquirida em cortes estrangeiras). Com o afastamento deste ministro na sequência da morte de D. José, retoma-se, então, o isolamento de Portugal, apenas brevemente travado pela criação e atividade da Academia das Ciências de Lisboa, embora sob o olhar atento do intendente-geral Pina Manique. No entender do ensaísta, no séc. xix, no contexto das lutas liberais, verificou-se uma nova tentativa de aproximar Portugal ao espírito da Europa, levando a cabo por políticos e intelectuais que, forçados a emigrar para destinos como

a Inglaterra ou a França, tiveram consciência do isolamento do seu país (*Id., Ibid.*, 36). As mesmas ideias são retomadas em textos posteriores, nomeadamente nas suas *Considerações Histórico-Pedagógicas* (1915), obra na qual o autor adverte para a urgência de uma reforma geral de todo o ensino como primeira medida para uma eficaz regeneração do país e demonstra como o elemento estrangeiro no território nacional foi vital e constituiu presença efetiva na história portuguesa, contrapondo-se ao isolamento persistente que veio a tornar-se característico; numa conferência apresentada em 1926 intitulada “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal” (1929), na qual o ensaísta evidencia o papel de um número reduzido de homens – “a bela falange dos ‘estrangeirados’” (*Id.*, 1977, 43) – que, no séc. xviii, ousaram quebrar os grilhões da ignorância; e na sua *Breve Interpretação da História de Portugal* (1929), em capítulo intitulado “A intervenção reformadora dos ‘estrangeirados’”, no qual vislumbramos de forma mais clara e precisa o sentido sergiano de estrangeirados, apresentados como “homens de superior inteligência, que saíram do País para a Europa culta”, “homens de superior cultura”, “pioneiros de uma ideia nova”, “iluministas”, homens com “generosidade de espírito”, com “horizonte mental”, com “largueza de vistas” (*Id.*, 1998, 121). No seu entender, constituíram representantes maiores deste escol indivíduos como Luís António Verney, Ribeiro Sanches, Jacob de Castro Sarmiento, D. Luís da Cunha e, quanto ao séc. xix, Almeida Garrett, Alexandre Herculano e Antero de Quental, modelos do Homem novo ao qual caberia protagonizar a regeneração de Portugal no séc. xx.

O conceito de estrangeirados foi especialmente problematizado a partir da segunda metade do séc. xx, coincidindo



com o debate sobre a existência de uma “Filosofia Portuguesa” e sobre o lugar de Portugal e da sua cultura na Europa. De facto, data dos anos que intervalam a fundação da NATO e o estabelecimento da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço a publicação de alguns textos fundamentais para a apreensão do sentido do conceito, nomeadamente: *Heterodoxia I*, de Eduardo Lourenço (1949); *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, de José Sebastião da Silva Dias (1952); e *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, de Jaime Cortesão (1952). A partir de então, vários textos foram publicados sobre este tema e a discussão sobre o uso e o valor do conceito de estrangeirados instalou-se, protagonizada pelos mais diversos e abalizados eruditos, oscilando entre os que não concebem os estrangeirados enquanto conceito operatório, como Jorge Borges de Macedo em *Estrangeirados, Um Conceito a Rever* (1974) e Luís Filipe Barreto em “Ribeiro Sanches e o poder do saber” (1984); os que reconhecem o valor daqueles que são chamados de estrangeirados embora sem asseverar a sua unidade conceptual, como Hernâni Cidade no seu *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII* (1929) e em “Uma revolução na vida mental da península no século XVIII” (1934), e Eduardo Lourenço no ensaio “Europa ou o diálogo que nos falta” (1949), publicado em *Heterodoxia I*; e os que aceitam e usam o conceito, registando-se, por sua vez, quanto a este terceiro grupo, duas atitudes antagónicas: a que, na senda de António Sérgio, confere um sentido positivo aos estrangeirados, posição adotada por Joaquim Baradas de Carvalho em *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano* (1949), José Sebastião da Silva Dias em *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI e XVIII)* (1952), António Coimbra Martins no verbete “Estrangeirados” publicado no *Dicionário de*

História de Portugal, Álvaro Dória em “Um ‘estrangeirado’” (1966), Vítor de Sá na sua “Apresentação” (1971) à edição do opúsculo de Ribeiro Sanches *Dificuldades Que Tem Um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, Diogo Ramada Curto no artigo “Um lugar para os estrangeirados” (2013) e Onésimo Teotónio Almeida no ensaio “Estrangeirados – os valores do outro lado da nossa fronteira” (2017), entre outros; e a que lhes imputa um sentido negativo, sendo esta a atitude, e.g., Domingos Maurício, no verbete “Estrangeirados” publicado na *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*, e dos mentores do movimento da filosofia portuguesa, como Álvaro Ribeiro e António Quadros, e, de forma mais moderada, de Jaime Cortesão na obra *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid* (1952) e de Eduardo Lourenço no ensaio “Nacionalistas e estrangeirados” (1988) publicado em *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, assumindo ambos uma atitude crítica acerca da imagem luminosa que vinha sendo traçada dos estrangeirados sem, todavia, colocarem em causa a relevância do seu legado.

A atitude dualista acima identificada reflete uma visão maniqueísta da sociedade e da cultura portuguesas, que se traduz no antagonismo entre castiços (representantes da tradição) e estrangeirados (representantes da rutura com essa tradição), que Jaime Cortesão sintetizou da seguinte forma: “Dum lado, os que defendem, a todo o custo, o pensamento e a tradição do governo absoluto, severamente definido e vigiado na pureza da fé pelo Santo Ofício; no ensino pela Companhia de Jesus; nas letras sagradas ou profanas, por um complicado sistema de censura, e para os quais a salvação da grei estava na preservação de toda a influência estrangeira, e, mais que tudo, da França e da Inglaterra. Do outro, os que



entendiam, à uma, que era necessário libertar o País da ensimesmada reclusão em que vivia e abri-lo amplamente ao espírito científico moderno, embora alguns, certamente, quisessem medir e talhar demasiadamente a pátria pelo exclusivo padrão das novas ideias e regimes políticos e sociais, que, vindos da Holanda, da Inglaterra e da França, começavam a invadir a Europa” (CORTESÃO, 1984, 113). Trata-se de uma diferença que pode ser considerada herdeira da querela entre antigos e modernos, que teve maior expressão no séc. XVIII, quando o valor atribuído à “autoridade” deixou de ter fundamento e foi substituído pelo primado da razão. Segundo Eduardo Lourenço, a tensão entre castiços e estrangeirados é um produto da cultura pós-renascentista, não exclusivamente portuguesa, e manifesta-se “sempre que a troca intelectual, artística ou ideológica aparece desequilibrada em favor de culturas alheias de influência ou expressão hegemónicas” (LOURENÇO, 2004, 141). Mas também se manifesta, e porventura de forma mais incisiva, quando a identidade cultural se torna o motivo condutor de algo mais abrangente como a identidade nacional.

A tensão entre castiços e estrangeirados (ou tradição e inovação, nacionalismo e universalismo, antieuropeísmo e europeísmo) está presente sempre que, em momento de “crise mental”, se questiona a identidade cultural portuguesa. Os inúmeros movimentos políticos e culturais, representados em grupos ou publicações periódicas, que irromperam no séc. XX, no contexto de um nacionalismo mais ou menos exacerbado, são disso exemplo. Um desses grupos, a Renovação Democrática, fundado em 1931 e marcado pelo pensamento de Leonardo Coimbra, pretendendo ser uma continuação do movimento da renascença portuguesa em pleno período ditatorial, será o alicerce do

movimento da filosofia portuguesa, que teve Álvaro Ribeiro (um dos fundadores da renovação democrática) como seu principal mentor. A existência de uma filosofia portuguesa será, precisamente, contestada e analisada no contexto da herança da longa disputa entre castiços e estrangeirados. Cabral da Moncada, *e.g.*, acusa o movimento da filosofia portuguesa de carregar uma preocupação nacionalista “extravagante, fortemente detratadora das filosofias estrangeiras e quase *xenófoba*” (MONCADA, 1960, 17-18). Eduardo Lourenço, por outro lado, apesar de censurar o nacionalismo “desvairado” refletido pelo movimento, evidencia e considera justificada a sua reação “contra o pendor *mimetista* e o conseqüente descaso que ele implica de inatenção a nós próprios” (LOURENÇO, 1978, 73). A oposição ao mimetismo estrangeiro é empreendida pelo movimento 57 (ou movimento da cultura portuguesa), com o argumento de que o problema crucial de Portugal estava na contínua dependência em relação a correntes e modelos estrangeiros e de que a dinamização da cultura apenas seria possível mediante uma valorização do que é genuinamente português.

Encontramos, simbolicamente, em Álvaro Ribeiro e António Sérgio os representantes destas atitudes antagónicas perante os castiços e os estrangeirados. Ambas podem ser consideradas extremistas, no sentido em que são formuladas no âmbito de uma ideologia específica. Assim, se do lado tradicionalista se condena a absorção dos sistemas estrangeiros – o pensamento europeu de teor racionalista-positivista – e a conseqüente desconsideração ou olvido do que é português, mas também facilmente se alui num nacionalismo desmesurado; do lado universalista/europeísta, apesar de a tendência para de facto se valorizar o que



é estrangeiro – os escritores, os artistas, os filósofos, os cientistas – em detrimento do que é português, defende-se uma participação numa cultura europeia com vista à aquisição ou ao aprimoramento de competências que o isolamento não permite alcançar e à conseqüente modernização e progresso do país. Neste sentido, a tensão entre os dois polos encontra analogia com o debate entre progresso e decadência, na medida em que cada grupo considera o outro responsável pelo abatimento cultural e mental em que o país está mergulhado.

Naturalmente, esta divisão maniqueísta da sociedade portuguesa, ao excluir a possibilidade de um meio-termo, suscita reações. Jorge Borges de Macedo, *e.g.*, reafirmou esta delimitação da sociedade em dois grupos atuantes pelo facto de não considerar a possibilidade de cada um constituir uma unidade isolada: “Nem o ‘estar’ em Portugal trazia unidade, nem o viajar obrigava a opinião ou mudança de opinião” (MACEDO, 1974, 33). Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha defendem que um e outro grupo criam na especificidade da cultura portuguesa, embora com manifestações práticas bastante diversas: os castiços concebiam uma identidade portuguesa natural, com base na morigeração e no providencialismo; os estrangeirados entendiam a identidade portuguesa em comunhão com a europeia, na esteira de um pensamento universalista (SILVA e HESPANHA, 1993, 19-20). António Coimbra Martins refere exemplos de indivíduos que, sem deixarem de ser castiços, foram também estrangeirados, entre os quais situa Filinto Elísio, a quem apelida de “estrangeirado purista”, porque, se, por um lado, admira e emula os franceses, por outro, não deixa de censurar o uso de galicanismos e a dependência desmesurada dos modelos franceses, que



D.R.

Eduardo Lourenço (n. 1923).

considera responsáveis por um desvirtuamento da cultura portuguesa (MARTINS, 1981, 472b). O próprio Jaime Cortesão reconhece que D. Luís da Cunha, apesar de ter sido o mais estrangeirado dentre todos, foi também o mais genuinamente português e que os conselhos, críticas e propostas que formulou se deveram, precisamente, ao seu elevado patriotismo (CORTESSÃO, 1984, 110).

As diferenças de perspectiva apontadas traduzem, de forma exaltada, aquilo a que Joel Serrão chama “dramática realidade”: “cosmopolitismo e universalismo que não enraizem no solo nacional estarão irremediavelmente condenados a malogro; todavia, não o estará menos o nacionalismo que não busque autonomamente o caminho dos valores universais” (SERRÃO, 1983, 212-213). O historiador considera que estas diferenças só aparentemente são inconciliáveis, sugerindo que a resolução do conflito se poderia encontrar no ecletismo cultural. António Banha de Andrade adota uma posição igualmente conciliadora, ao afirmar que, “se uns contribuíram mais fortemente para o contacto mais amplo com a cultura europeia, outros deram precioso impulso para que a cultura nacional ficasse



menos desportugalizada” (ANDRADE, 1957, 10).

Embora a questão em torno da crítica aos estrangeirados tenha perdido, atualmente, alguma da acuidade, na sequência da integração de Portugal na Europa e do progressivo esvaimento das fronteiras, mas também devido ao fenómeno da globalização potenciado pelos avanços tecnológicos em larga escala, encontra-se, de certa forma, intuída nas expressões episódicas de casticismo, mormente em situações de crise que contrapõem os interesses nacionais aos interesses europeus. Por outro lado, o tema estrangeirados é, ainda, vítima de uma leitura da história como tribunal, permanecendo na memória cultural alguns preconceitos relativos ao valor e significado do conceito, conforme atestam as atuais definições dicionarísticas.



Bibliog.: ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, “Estrangeirado, a”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. 1, Lisboa, Verbo, 2001, p. 1591b; ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *A Obsessão da Portugalidade*, Lisboa, Quetzal, 2017; ANDRADE, António Alberto Banha de, *Filósofos Portugueses do Séc. XVIII*, vol. 1, Lisboa, Edições da Revista “Filosofia”, 1957; BARRETO, Luís Filipe, “Ribeiro Sanches e o poder do saber”, *Prelo*, n.º 4, jul./set. 1984, pp. 85-95; CARVALHO, Joaquim Barradas de, *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano*, 2.ª ed., Lisboa, Seara Nova, 1971; CIDADE, Hernâni, *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1929; *Id.*, “Uma revolução na vida mental da península no século xviii”, *Boletín de la Universidad de Santiago*, ano vi, n.º 20, abr.-jun. 1934, sep.; CORTESÃO, Jaime, *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, vol. III, Lisboa, Livros Horizonte, 1984; CURTO, Diogo Ramada, *História Política da Cultura Escrita*, Lisboa, Verbo,

2005; DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Campo das Letras, 2006; DÓRIA, António Álvaro, “Um ‘estrangeirado’”, *Bracara Augusta*, vol. xx, fascs. 43-44, jan.-dez. 1966, pp. 416-417; “Estrangeirado”, in CUNHA, António Geraldo da, *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, p. 333a; “Estrangeirado”, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, t. VIII, Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 3621a; JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, Porto, s.n., 1896; LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1978; *Id.*, *Heterodoxia I e II*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1987; *Id.*, *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2004; MACEDO, Jorge Borges de, *Estrangeirados, Um Conceito a Rever*, Lisboa, Edições do Templo, 1974; MARTINS, António Coimbra, “Estrangeirados”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Porto, Figueirinhas, 1981, pp. 466b-473b; MARTINS, Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, 3.ª ed., t. 1, Lisboa, Bertrand, 1895; MAURÍCIO, Domingos, “Estrangeirados”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. VII, Lisboa, Verbo, s.d., pp. 1567a-1569a; MONCADA, Luís Cabral de, “Para a história da filosofia em Portugal no século xx”, *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XXXVI, 1960, sep.; QUEIRÓS, Eça de, “O ‘francesismo’”, in QUEIRÓS, Eça de, *Últimas Páginas (Manuscritos Inéditos)*, 2.ª ed., Porto, Livraria Chardron, 1917, pp. 467-500; SÉRGIO, António, *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914; *Id.*, *Ensaios*, 2.ª ed., t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1977; *Id.*, *Breve Interpretação da História de Portugal*, Lisboa, Sá da Costa, 1998; SERRÃO, Joel, *Temas de Cultura Oitocentista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983; SILVA, Ana Cristina Nogueira, e HESPANHA, António Manuel, “A identidade portuguesa”, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Estampa, 1993, pp. 19-37; TAROUCA, Carlos da Silva, “Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1.º marquês de Pombal”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, II sér., vol. VI, 1955, pp. 277-422.

Antifeminino

Masculino e feminino são categorias classificativas que atravessam praticamente todos os seres vivos. Por isso, é vulgar aplicar estes conceitos aos humanos, usando-os de um modo neutro, como identificadores do sexo a que cada um pertence. Habituaamo-nos a vê-los como itens constantes em bilhetes de identidade, passaportes, cartas de condução e documentos afins, não sentindo neles qualquer conotação valorativa. Contudo, se sairmos do âmbito biológico e nos situarmos num terreno psíquico, ético ou sociológico, masculino e feminino podem assumir outros significados e perder a sua neutralidade. Nos chamados Estudos de Género, uma disciplina que entrou na academia a partir dos anos 60 do séc. XX, masculino e feminino não se interpretam como dados meramente biológicos mas sim como constructos sociais, identificados com o conjunto dos comportamentos, das atitudes, dos interesses e dos modos de ser que as diferentes sociedades esperam dos homens e das mulheres.

A diferença masculino/feminino é trabalhada pelas ciências humanas, dando-se-lhe particular relevo na sociologia, na história, na antropologia, na filosofia e mesmo na teologia. E, se a dicotomia homem/mulher se aceita sem problemas na esfera biológica, o binómio masculino/feminino assume uma forte carga cultural, ligando-se a representações decorrentes de um imaginário popular, no qual são nítidas as ideias sobre o que pertence ao homem e o que é próprio da mulher. Muitas dessas ideias são preconceituosas, ou pelo

menos acusam a marca de uma dada época, de um país, de uma cultura ou de uma classe social. Mas em todas elas se constata a tese de uma supremacia masculina que leva à consideração da mulher como um apêndice do homem ou como uma manifestação inferior deste. Como diz Leonardo Boff, “A maioria das nossas criações culturais possui uma linguagem sexista” (BOFF, 1998, 42). E, na realidade, verificamos que na maior parte das línguas o vocábulo “homem” é usado como sinónimo de humano, abarcando, indiferenciadamente, homens e mulheres.

A dualidade dos sexos foi sempre acompanhada por uma diferença conceptual quanto aos comportamentos esperados por parte de quem é homem e de quem é mulher. Por isso, nas filosofias de género, os termos “sexo” e “género” deixaram de ser permutáveis. O primeiro define-se pelo biológico, em contraste com o segundo, que diz respeito ao representativo. Masculino e feminino surgem como categorias de análise, como construções intelectuais que se aplicam em contraposição ao sexo.

Variáveis consoante os tempos, as culturas e os grupos sociais, os conceitos de masculino e de feminino forjaram-se numa relação de oposição, por vezes agonística. Assim, para a filósofa Val Plumwood, as visões dicotómicas do real estão longe de ser inocentes, pois os elementos que compõem os binómios conceptuais revelam uma visão hierárquica, sendo dominante um dos elementos constitutivos do binómio, enquanto o outro tem o estatuto de dominado. Tal acontece com os pares de opostos cultura/natureza, forma/matéria, razão/paixão, homem/mulher, masculino/feminino, numa relação em que o primeiro elemento predomina sobre o segundo, que lhe é inferior.

A temática sexo/género ocupou um lugar central na maior parte das filosofias



feministas do séc. xx. O modo como, a partir do biológico, aquilo que é dado, se construíram associações, determinações, expectativas e exigências preocupou muitas autoras. É por demais conhecida a posição de Simone de Beauvoir em *Le Deuxième Sexe*, uma tese que se transformou na bandeira de alguns feminismos radicais: “on ne naît pas femme, on le devient [uma pessoa não nasce mulher, torna-se mulher]” (BEAUVOIR, 1949, II, 13). A obra em causa impôs-se como referência nos estudos de género, pela desconstrução operada ao conceito de feminino, uma prisão que circunscreve as mulheres a um segundo plano, interditando-lhes o acesso à realização plena a que todos os humanos aspiram.

Aceitando que o conceito de feminino está longe de ser neutro, analisar-se-á o modo como as mulheres foram representadas no imaginário cultural português a partir de um conjunto de provérbios que as retratam. Se analisarmos uma resenha de provérbios elaborada pela editora Texto, verificamos que, relativamente ao tema da mulher, a visão predominante é negativa. Há um ou outro caso em que a mulher/a figura feminina é tratada com benevolência, *e.g.*, quando se afirma: “Casa sem mulher lanterna sem chamas”, ou quando se desaconselham comportamentos violentos: “Não se deve bater na mulher nem com uma flor”. Mas são adágios em que se pode descortinar um paternalismo implícito, imediatamente explicitado noutros, como: “Casa varrida e mulher penteada, parece bem e não custa nada”. O ideal feminino é orientado para os trabalhos domésticos, a área a que a mulher se deverá circunscrever, pois: “Boa mulher nunca está ociosa”. Estamos assim perante um imaginário popular declaradamente machista, no qual o homem se assume como senhor abso-

luto: “Homem reina, mulher governa”, mesmo que confira à esposa a orientação do trabalho doméstico: “Na casa manda ela mas nela mando eu”. É sobretudo neste plano que se espera a colaboração das mulheres enquanto trabalhadoras do lar, contribuindo deste modo para o equilíbrio económico da família, visto que: “Mulher de bom recado, enche a casa até ao telhado”. E essa qualidade é sobrestimada em detrimento do próprio aspeto físico, uma vez que: “Formosura de mulher não enriquece o homem”. A predominância masculina e a necessidade de se encontrar um bode expiatório para compensar as desventuras ficam bem claras no ditado: “Faça-as quem as fizer, quem as paga é a minha mulher”.

Um dos estereótipos mais comuns associados ao conceito de feminino reside na ligação das mulheres à família, na qual se reconhece a sua preponderância e se aceita o seu poder de gerir a lida doméstica. Por isso se aconselha: “Se queres uma boa filha escolhe uma boa mãe”. Nenhum afeto se compara ao amor maternal, tão grande, que tudo desculpa ou mesmo ignora: “O amor de mãe é cego”. Tal amor nem sempre é acompanhado de alegria, sendo o sofrimento encarado como natural, e, inclusivamente, exigido em certas circunstâncias, sob pena de ficarem diminuídos os méritos da progenitora: “Filho sem dor, mãe sem amor”. Note-se que nem sempre a relação maternal é vista com bons olhos, pois a voz do povo culpa a mulher quando as coisas correm mal: “Erros de filhos, culpas de mães”. E o estereótipo da madrasta não falta: “Madrasta, o nome lhe basta”. No que respeita às filhas, há que desconfiar delas, tal como se desconfia das esposas: “Bela mãe e bela filha, disputas na família”. A solução passa sempre pelo homem que é assim aconselhado: “Filha má, dota-a e casa-a”.



A maldade é frequentemente vista como característica feminina: “Mulher boa, ave rara”, e manifesta-se mesmo nas mulheres aparentemente boas. Daí o conselho: “Da mulher má te guarda e da boa não fies nada”.

Se prosseguirmos na busca dos defeitos femininos, constataremos que estes são profusamente considerados nos provérbios populares. As mulheres são palavrosas e maledicentes: “A língua das mulheres é uma espada”, “Mulher de janela, diz de todos e todos dela”. São naturalmente belicosas e imaturas: “A mulher e o rapaz são pouco amigos de paz”. São dissimuladas: “A mulher ri quando pode e chora quando quer”, “Lágrimas de mulher valem muito e custam-lhe pouco”. São dominadoras: “Não há como a mulher para fazer do homem quanto quer”; despidoras: “Às romarias e às bodas vão as loucas todas”, “Mulher sem vergonha, pior que peçonha”, “Homem casado, nem bom marido nem bom soldado”; e coléricas: “Mulher de pelo na venta nem o diabo a aguenta”. Em quaisquer circunstâncias em que se encontrem, elas nunca respondem satisfatoriamente às exigências masculinas, pois, como diz o povo: “As mulheres, onde estão, sobejam e, onde não estão, faltam”.

É extenso o rol de provérbios que contemplam o aspeto físico. Alguns pretendem orientar a escolha masculina: “A mulher e a sardinha querem-se da mais maneirinha”; “Mulheres e sardinhas, querem-se pequeninas”. Noutros criticam-se certos traços físicos: “Mulher de buço, nem qualquer um lhe apalpa o pulso”; “Mulher de nariz arrebicado, é levada do diabo”; “Mulher sardenta, mulher rabugenta”; “Moças, chitas e fitas não há feias nem bonitas”. À laia de consolação, diz-se: “Toda a mulher bela tem o seu defeito, e toda a feia o seu talento”, sendo todas as características valorizadas.

Há adágios em que se adverte e aconselha: “Mulher formosa, doida ou presunçosa”; “Mulher doente, mulher para sempre”; “Sinal no peito, mulher de respeito”; “Mulher beata, mulher velhaca”; “Com a mulher e o dinheiro, não zombes companheiro”; “A desconfiança é mãe da segurança”; “Antes casada arrependida que freira aborrecida”; e “Moça que entristece de amor adoce”. A ingenuidade e mesmo a ignorância são características apreciadas: “Mulher sabida é mulher perdida”; “Mulher séria não tem ouvidos”; e “Moça gabada, moça estragada”. A mulher ideal não tem opiniões e muito menos as deverá mostrar, pois “Mulher honrada deve ser calada”.

A comparação com animais é frequente, sendo o cão uma referência comum: “Amor de mulher e amor de cão, nada valem se nada lhes dão”; “Mulher, cavalo e cão não se emprestam nem se dão”; “Mulher e cão de caça procurai-os pela raça”; e “Não te fies em mulher que não fala e cão que não ladra”. Aparte as comparações canídeas, há outras aproximações zoológicas igualmente pouco lisonjeiras: “A raposa tem manha por sete homens, a mulher tem manha de sete raposas”; “A mulher e o peixe do mar são difíceis de agarrar”; “É má como as cobras”; e “Bem sabe a burra, diante de quem zurra”.

Curiosamente, num país de fortes tradições vinícolas, não faltam adágios relacionados com a bebida. Alguns revelam uma apreciação positiva: “De boa cepa, a vinha e de boa mãe, a filha”, ou “Vinho de boa cepa e filha de boa mãe”, mas a tônica negativa reaparece noutros, como: “Do vinho e da mulher, livre-se o homem ... se puder”; “A mulher e o vinho fazem errar o caminho”; e “Vinho, mulheres e tabaco põem o homem fraco”.

A vertente sexual é outra constante. Escolhemos alguns dizeres nos quais se



evidenciam as críticas à destemperança feminina: “Bem canta Marta depois de farta”; “Morra Marta, morra farta”; “Homem velho e mulher nova dão filhos até à cova”; “Muito filho, mãe gulosa”; “Viúva rica, com um chora e com outro repenica”; e “Mulher que a dois ama aos dois engana”.

Longe de pensarem como uma frente unida que se entrelaça na adversidade, as mulheres são vistas como rivais entre si: “Zangam-se as comadres, descubrem-se as verdades”; “Nas mulheres, acaba a amizade onde começa a rivalidade”; e “Mã vizinha à porta é pior que lagarta na horta”. As próprias relações de parentesco estão longe de ser pacíficas, como demonstra o ditado: “É bem casada a que não tem sogra nem cunhada”.

A condição feminina é reconhecida pelas próprias mulheres que sobre si mesmas interiorizam uma visão pouco aprazível: “Mãe, que é casar? Filha, é fiar, parir e chorar”. Por sua vez, constata-se que a maternidade imprime carácter: “Mãe uma vez, mãe para sempre”. E a segurança surge como ideal, uma vez que: “Mais vale filha mal casada que bem amancebada” e “Mais vale ser mulher de ninguém que amante de alguém”.

Ultimamente, as ciências humanas (nomeadamente os estudos de género) muito têm contribuído para a consideração social da mulher e a valorização do conceito de feminino, respeitando as suas especificidades e lutando pelo seu reconhecimento. É um caminho árduo, que começou a dar frutos, mas que exige uma mudança de mentalidades. Espera-se que dentro de pouco tempo a maior parte dos provérbios aqui citados adquira um estatuto de tradições ultrapassadas, ou seja, de curiosidades interessantes que ninguém se lembre de tomar como norma.

Bibliog.: ARCHER, John, e LLOYD, Barbara, *Sex and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1949; BOFF, Leonardo, *O Rosto Materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1998; BRAIDOTTI, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994; BUTLER, Judith, *Gender Trouble*, London, Routledge, 1990; CAMPS, Victoria, *O Século das Mulheres*, Lisboa, Presença, 2001; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, *As Mulheres na Filosofia*, Lisboa, Colibri, 2009; GODELIER, Maurice, “Du quadruple rapport entre les catégories de masculin et de féminin”, in EPHESIA, *La Place des Femmes. Les Enjeux de l'Identité et de l'Égalité au regard des Sciences Sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 439-442; HEKMAN, Susan, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge, Polity Press, 1990; IRIGARAY, Luce, “Femmes et hommes. Une identité rationnelle différente”, in EPHESIA, *La Place des Femmes. Les Enjeux de l'Identité et de l'Égalité au regard des Sciences Sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 137-142; MACEDO, Ana Gabriela (org.), *Género, Identidade e Desejo. Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo*, Lisboa, Livros Cotovia, 2002; MIDGLEY, Mary, “Sex and personal identity”, in *Utopias, Dolphins, and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*, London, Routledge, 1996, pp. 73-83; PLUMWOOD, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, London/New York, Routledge, 1993; *Provérbios Populares Portugueses*, Cacém, Texto Editores, 2001; SILVA, Manuela, *A Igualdade de Género*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1999.

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA



Anti**filosofia** portuguesa

A corrente da filosofia portuguesa é formada essencialmente por intelectuais que consideram que é possível circunscrever e produzir um pensamento tendo por horizonte a definição de uma mundividência a partir de uma ótica guiada por valores e princípios modelados no quadro da cultura e da mentalidade próprias do mapa identitário nacional português. Como escreveu um dos principais mestres desta corrente: “Se cada povo, ou cada pátria é uma entidade espiritual, como a singularidade da língua demonstra, então corresponde-lhe, necessariamente, uma filosofia própria” (RIBEIRO, 1943, 80).

Deste modo, é diferenciado, distinguido e singularizado um conjunto de conceitos, de chaves de leitura do mundo e do Homem, e de valores fundamentais, dados como próprios do povo português e da sua cultura; com base neles, e com eles, é que se teria desenvolvido um pensamento próprio, um modo único de pensar e realizar, professando-se uma ontologia essencialista de carácter nacional.

A filosofia portuguesa articula-se com correntes de valorização da cultura castiça, de promoção dos discursos de identidade nacional que salientam as peculiaridades e a intraduzibilidade de ideias, conceitos, sentimentos e palavras que dizem o modo de ser, pensar e estar português no espaço e no tempo, na relação com os outros povos e com as outras culturas. Termos como “saudade”, “nau”, “viagem” e “mar” são apropriados e distinguidos como comportando dimensões significadas absolutamente singulares na ótica portuguesa.

Associa-se a esta procura de uma distinção e diferenciação no exercício do ofício do pensamento a afirmação da dissemelhança radical em relação a outros sistemas filosóficos e até a sua superioridade, nomeadamente em relação à internacionalmente mais valorizada filosofia alemã.

Por seu lado, alguns dos cultores desta filosofia nacional consideram o pensamento filosófico português como estando patente tanto em obras filosóficas em sentido estrito, como também, e sobretudo, na melhor poesia portuguesa, que traduziria o ser de forma mais adequada do que um volumoso tratado de filosofia pura. Esta filosofia tipicamente portuguesa brotaria da experiência nacional traduzida no discurso cultural sobre o povo português, a sua história e a sua relação com o mundo. E teria estado imune a qualquer corrente de pensamento estrangeiro. Defende-se, por isso, a absoluta originalidade do pensar português, que traduz um sentir português. Alguns pensadores inscritos nesta corrente tendem a destacar também o carácter precursor do pensamento português em relação a marcas de pensamento filosófico de outros países que terão grande fortuna posteriormente. Paulo Borges, no artigo de síntese sobre a problemática da filosofia portuguesa publicado na enciclopédia *Logos*, chega a caracterizar a filosofia portuguesa como uma antifilosofia, na medida em que se opõe aos cânones clássicos dos discursos filosóficos; e observa que, no contexto em que esta corrente emerge em Portugal, o seu modo de entender a filosofia afronta as correntes internacionais dominantes, como o positivismo e o cientismo, herdeiros exacerbados do racionalismo iluminista. Em grande medida, a filosofia portuguesa torna-se crítica do estrangeiramento do pensamento português e do domínio do ensino universitário pela filosofia e pela ciência vindas de além-Pirinéus. Em



particular, os cultores da filosofia portuguesa reagem fortemente à hegemonia de uma certa filosofia alemã niilista, materialista, positivista e psicologista, que teria desnaturalizado o pensamento de outras nações, nomeadamente europeias. Chega-se mesmo a acusar a Alemanha de ser a pátria mais antifilosófica de todas as pátrias, ou a pátria de uma filosofia corrompida e corruptora do melhor humanismo, que teria estado na origem, nomeadamente, de hecatombes humanas globais como a Segunda Guerra Mundial e a ideologia nazi, que inspirou um dos mais devastadores genocídios do séc. xx.

A corrente da filosofia portuguesa afirmou-se na viragem do séc. xix para o séc. xx e teve como mentores e figuras tutelares, algumas delas apropriadas mais tarde, pensadores e poetas como Sampaio Bruno, Fernando Pessoa, Teixeira de Pascoes, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Leonardo Coimbra. Os discípulos dos mestres fundadores e mentores foram denominados, a partir da segunda metade do séc. xx, de grupo da filosofia portuguesa, no qual pontificam pensadores como António Quadros, Afonso Botelho, António Telmo, Cunha Leão, Braz Teixeira, Pinharanda Gomes, entre outros. Cruzam-se no seu ideário de demanda de uma identidade filosófica própria da nação portuguesa correntes literárias e de pensamento com revistas associadas, como *Renascença Portuguesa*, *Integralismo Lusitano*, *Águia*, *Nova Renascença*, etc. Algumas publicações tornaram-se emblemáticas e até de algum modo orientadoras para o cinzelar da identidade desta corrente, em particular *Acto 57* e *Escola Formal*.

A filosofia portuguesa tem sido alvo, especialmente a partir dos finais dos anos 50 e, de forma mais intensa, a partir dos anos 60 do séc. xx, da crítica dos pensadores portugueses mais europeístas e abertos às correntes de pensamento internacional.



Ex-líbris da renascença portuguesa, de António Carneiro (1872-1930).

Estes consideram o pensamento filosófico caracteristicamente universalista, não podendo ser capturado nem entrincheirado no quadro restrito de uma fronteira cultural, seja ela nacional ou regional; e defendem que a filosofia é por natureza crítica e libertadora de todas as formas de catalogação e apropriação por uma municipalidade restritiva.

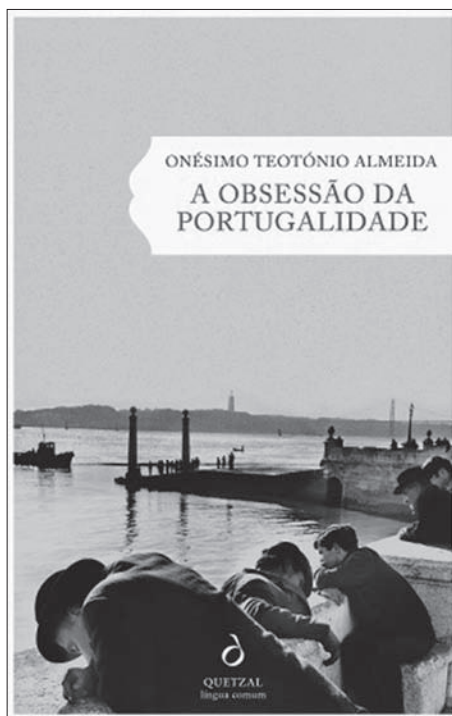
Um dos mais emblemáticos textos críticos desta corrente foi assinado em 1957 pelo célebre professor jesuíta P.^o Manuel Antunes nas páginas da *Brotéria*. No seu artigo de forte análise crítica intitulado “Haverá filosofias nacionais?”, o futuro diretor desta influente revista da Companhia de Jesus desnacionaliza a filosofia e aponta a inconsistência das tentativas da sua adjetivação como meio operatório para a sua caracterização e para o seu encaixe numa trincheira nacional. Advoga a universalidade e transversalidade do pensamento filosófico, que, por natureza, tem de ser livre de qualquer vinculação rática, geográfica ou mesmo linguística, para poder questionar livremente e pensar o ser humano inscrito no espaço e no tempo para além dos quadros preconcebidos. Manuel Antunes clarifica assim a sua posição: “Não me parece legítimo poder afirmar-se a existência de filosofias nacionais no sentido rigoroso dos vocábulos. Ciência (*sui generis*, sem dúvida) do universal, do universal enquanto universal, o qualificativo de grega, alemã, inglesa, americana, etc., oposto, como determi-



nação essencial do substantivo ‘filosofia’, nega a própria filosofia: se é nacional não é filosofia, e se é filosofia não é nacional” (ANTUNES, 2008, 41). E, mais à frente, a concluir o artigo, reconhece a possibilidade de se considerar uma pátria para a filosofia; porém, não uma pátria política, nem ideológica, mas outro tipo de pátria: “Sim: as filosofias têm uma pátria. Porém, esta é muito mais que um espaço geográfico, um espaço espiritual” (*Id., Ibid.*, 47).

Além de um certo desdém a que foi votada esta corrente de filosofia nacional no quadro da universidade, do seu ensino e da sua pesquisa, outros críticos, situados na área da história da cultura e das mentalidades, acompanharam Manuel Antunes nesta refutação das pretensões da filosofia portuguesa. Além das muito conhecidas análises críticas de Eduardo Lourenço, que acusava a filosofia portuguesa de ser “a expressão da ideologia nacional mais exorbitada” (LOURENÇO, 1978, 37), merece aqui referência Joel Serrão e o seu desacordo à tese de intraduzibilidade de alguns termos que transportam conceitos próprios, como a mítica palavra “saudade”, que pensadores como António Quadros defendem como sentido tipicamente português.

Posteriormente, Onésimo Teotónio de Almeida, na sua obra *A Obsessão da Portugalidade*, dedica um capítulo à filosofia portuguesa e à sua problematização, que funciona como ponto de chegada de um longo debate e ensaia uma síntese de meio século de polémicas. Posiciona-se clara e radicalmente do lado dos críticos, carreando os argumentos dos cultores da filosofia nacional para desconstruí-los de forma abrangente. Afirmando a universalidade do pensamento filosófico como sua característica inalienável, conclui que defender uma filosofia nacional é subverter os fins da mesma disciplina filosófica: “Porém, o que tradicionalmente na História universal se vem chamando *filosofia* é uma



Capa de *A Obsessão da Portugalidade* (2017).

área, aberta e indefinida, do pensamento humano que se interroga sobre questões ou problemas universais. Essa área é vasta e as perguntas filosóficas são de várias ordens. Há as que se convencionou chamar de ordem metafísica, epistemológica, ética, estética, lógica, e cada uma dessas subáreas tornou-se um ramo independente e já tem as suas subdivisões. Que cada filósofo ou grupo de filósofos de um país não possa libertar-se totalmente dos valores éticos, estéticos da sua cultura nem dos condicionamentos da própria língua é um facto, ainda que o grau dessa presença varie muitíssimo com a área em causa [...]. O objetivo dela é universal e tem preocupado gerações sucessivas, em culturas e ambientes históricos diversíssimos” (ALMEIDA, 2017, 180-181).

Este é um debate que vai continuar, na sua complexa oposição entre o entendimento académico e canónico da ideia



de filosofia (sufragado pelo ensino e a investigação universitários formalmente estabelecidos e validados pelos pares académicos internacionais) e uma ideia menos convencional de filosofia que mistura a poesia, a razão, o sentimento e a imaginação inscrita num horizonte de compreensão do mundo. Este horizonte hermenêutico acabou por ser uma forma de resistência – que é subsidiária da defesa de uma identidade cultural e pensante circunscrita nacionalmente em tempo de globalização – acelerada, que veio pôr a nu as porosidades invencíveis das fronteiras nacionais, que, na verdade, nunca foram totalmente impermeáveis na sua longa duração. A afirmação ideográfica da filosofia portuguesa associa de algum modo a crítica e até a negação de ideários que lhe são opostos, fornecendo conteúdos argumentativos para engrossar outras correntes anti como o antipositivismo, o anti-iluminismo, o antimaterialismo, o antissociologismo, o antipsicologismo, a anti-globalização, o anticientismo, o antiuniversitarismo, entre outros.

Bibliog.: ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *A Obessão da Portugalidade*, Lisboa, Quetzal, 2017; ANTUNES, Manuel, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes*, coord. José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu, t. I, vol. III, 2.^a ed., Lisboa, FCG, 2008; BORGES, Paulo A. E., “Problema da filosofia portuguesa”, in *Logos*, Lisboa, Verbo, 1999, pp. 616-626; GANHO, Maria de Lourdes Sirgado (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016; GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.^a ed. aum., Lisboa, Dom Quixote, 2014; LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1978; PASCOAES, Teixeira de, *A Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Antifisiocracia

Fundada nos conceitos basilares de ordem natural, liberdade económica e na preponderância absoluta da agricultura, a fisiocracia surgiu como uma reacção ao colbertismo, na déc. de 50 do séc. XVIII, no quadro do amplo debate impulsionado pela Ilustração em torno da economia política e da centralidade reservada à análise das instituições e dos agentes económicos. Inspirado pelas ideias de Vauban (sobre a proporcionalidade e transversalidade do imposto), de Boisguilbert (acerca do papel primordial da agricultura), de Hume (relativas à sociabilidade fundada na propriedade e no comércio, mas também à liberalização agrária), de Melon (subordinadas ao universalismo ético da ciência económica), e de Cantillon (quanto às perspetivas sobre o papel do comércio), o movimento fisiocrático preconizava uma mundividência específica, de natureza política (assente no despotismo legal), económica (baseada na existência de um sistema de produção e circulação de riquezas regido por princípios gerais, tributários da ordem natural), e social (traduzida numa lógica tripartida, constituída por classes cuja diferenciação resultava do contributo respetivo para o produto líquido). A François Quesnay (1694-1774), fundador do referido movimento, autor dos artigos “Grains” (1756) e “Fermiers” (1757) da *Grande Encyclopédie*, coube o ímpeto fundacional deste movimento com a publicação de *Tableau Économique* (1758, reeditado em *Analyse de la Formule Arithmétique du Tableau Économique de la Distribution des Dépenses d’Une Nation Agricole*,



1760), cujas ideias principais expunha em *Essai sur l'Administration des Terres* (1759), e *Droit Naturel* (1765). Foi secundado pelos trabalhos de, entre outros, Dupont de Nemours, *De l'Exportation et de l'Importation des Grains. Mémoire Lu à la Société Royale d'Agriculture de Soissons* (1764) e *Physiocratie ou Constitution Essentielle du Gouvernement le plus Avantageux au Genre Humaine* (1767, antologia, subordinada aos trabalhos publicados por Quesnay no *Journal d'Agriculture, du Commerce et des Finances*), Lemercier de La Rivière, *Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques* (1767), Abade Baudeau, *Introduction à la Philosophie Économique* (1771), Abade Roubaud, *Abrégé des Principes de la Science Économique* (1771) ou Le Trosne, *L'Intérêt Social, par rapport à la Valeur, à la Circulation, à l'Industrie et au Commerce* (1777). A fisiocracia aspirava à materialização institucional da ordem natural intrínseca às sociedades humanas, da qual resultavam as dimensões de universalidade e imutabilidade do modelo a instaurar. Com este, a fisiocracia propunha-se restaurar a solidez interna e o prestígio externo da monarquia absoluta francesa através de uma lógica governativa cuja essência implicava a mudança dos fundamentos políticos e sociais do Antigo Regime; fosse pelo papel reservado à figura régia, responsável por identificar e adequar a ordem natural ao ordenamento jurídico do país ("As leis positivas estão todas feitas; não podem ser senão actos declarativos dos direitos naturais", [RIVIÈRE, 1767, 61]), fosse pelo seu impacto na estrutura social através da reforma do sistema tributário. Influente nas opções políticas e económicas da França nas décadas de 60 e 70 do séc. XVIII (até 1776), as ideias fisiocráticas, em particular, a salvaguarda da propriedade, o conceito de produto líquido e a incidência tributária proporcional sobre a terra agrícola contribuam para a definição

do sistema fiscal francês considerado em 1790, no decurso do período revolucionário. No espaço europeu, a fisiocracia obteve particular acolhimento junto de José II da Áustria, de Catarina, a Grande, da Rússia, de Estanislau, na Polónia, e de Gustavo III da Suécia.

Reconhecido como polémico, no contexto francês, o projeto fisiocrático não tardou em suscitar a crítica, surgida inicialmente aquando da receção das primeiras obras de Quesnay, consolidada a partir de 1767. Na reacção ao sistema fisiocrático, evidenciava-se François Veron Forbonnois, autor de *Elements du Commerce* (1754), que no ano de 1767 reforçou o seu contributo para a *Encyclopédie*, a propósito do comércio e da sua relevância para a estrutura económica francesa, com a publicação de *Principes et Observations Economiques*, onde refutava as ideias subjacentes ao *Tableau* de François Quesnay, em particular, a tese da condição estéril (em aceção não coincidente com improdutiva) da indústria e das profissões liberais, por oposição à ascendência tutelar da agricultura. A este designado principal adversário da fisiocracia, segundo Lemercier de la Rivière, juntavam-se outras figuras e outras fontes de contestação: Graslin destacava-se pela crítica dos fundamentos fisiocráticos, aos quais respondia na obra *Essai sur la Richesse et sur l'Impôt* (1767), posição semelhante à adoptada pelo abade Raynal. O abade Galiani, com *Dialogues sur le Commerce des Blés* (1770), incidia as suas reservas sobre a fundamentação basilar do sistema geral fisiocrático, a ordem natural. Por extensão, questionava a plausibilidade intrínseca do conjunto de princípios abstratos, universais e imutáveis ambicionados pela fisiocracia. A popularidade considerável obtida por esta obra resultou, parcialmente, da projecção dada por Voltaire, que secundava as dúvidas e reservas de



Galiani, de forma sarcástica, em *L'Homme aux Quarante Écus*. Para Rousseau, a fisiocracia antagonizava com a sua perspectiva contratualista, embora convergisse no reconhecimento de leis eternas proporcionadas pela natureza e pela ordem. Divergia, no entanto, na apreciação do interesse e do dever individuais, entendendo o primeiro em razão inversa do segundo, ao invés do pressuposto fisiocrático, de justaposição plena entre ambos. Mably, por seu turno, incidia as suas críticas na refutação do despotismo legal e perfilhava-se como partidário da ascendência do poder legislativo sobre o executivo. Diversa seria a oposição expressa por Neckker em *La Législation et le Commerce des Grains*, obra editada em 1775, favorável, entre outros aspetos, à regulamentação do comércio de cereais, uma medida que viria a instituir enquanto ministro de Estado (1776-1778 e novamente entre 1788-1790). No contexto europeu, a reacção à fisiocracia ganhava particular alento no espaço alemão, onde o tema inspirou um elevado número de publicações entre os anos de 1771 e 1832; neste movimento, evidenciava-se Johan Friedrich van Pfeifer, com a obra *Der Anti-Physiocrat* (1780). Em Inglaterra, a reacção à fisiocracia encontrava-se no pensamento de Adam Smith, em *Riqueza das Nações* (1776). Sem prejuízo do mérito reconhecido à sistematização apresentada por Quesnay e da influência exercida pela mesma no trabalho de Smith, este autor distanciava-se dos fisiocratas em matérias fundamentais, como a origem do valor e, por extensão, a política tributária, cuja transversalidade e proporcionalidade deveriam aplicar-se ao corpo social e não apenas a um segmento específico. Esta orientação, aprofundada nas análises de J. B. Say sobre a produção de riqueza (*Traité d'Économie Politique ou Simple Exposition de la Manière Dont Se Forment, Se Distribuent et Se Consomment les*

Richesses, 1814) e D. Ricardo acerca do sistema de repartição (*Principles of Political Economy*, 1817), revelava-se basililar para a escola clássica.

Em Portugal, os ecos da fisiocracia, comumente associados às *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa para o Adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria em Portugal e Suas Conquistas* (1789-1815) e a outras publicações produzidas sob o signo da referida instituição (como as *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações e principalmente de Portugal*, da autoria de Joaquim José Rodrigues de Brito), suscitaram entendimentos diferenciados entre os teóricos do pensamento económico português, como se aprecia nas análises de Amzalak (1922), Castro (1980), Cardoso (1989; 2001), e Santos (1993), entre outros. Dotado de um carácter inquiritivo e vocacionado para a identificação das potencialidades económicas existentes, inexploradas ou não inteiramente aproveitadas, este memorialismo ocupava-se, indistintamente, dos espaços portugueses, metropolitano e colonial, segundo uma perspectiva de transversalidade aglutinadora dos segmentos de atividade acessíveis à iniciativa privada. Tal exercício, longe de privilegiar um perfil económico específico, caracterizava-se antes pelo esforço de diversificação, patente nos múltiplos estudos dedicados à produção agrícola e industrial, aos combustíveis, minérios e metais preciosos, aos fluxos comerciais e respetiva organização, às aptidões económicas regionais, à evolução verificada em alguns sectores e às relações entre demografia e desempenho económico. Neste panorama, subscreveram contributos autores diversos como Alexandre António das Neves Portugal, Alexandre António Vandelli, António Henriques da Silveira, António Barbosa, Constantino Botelho de Lacerda Lobo,

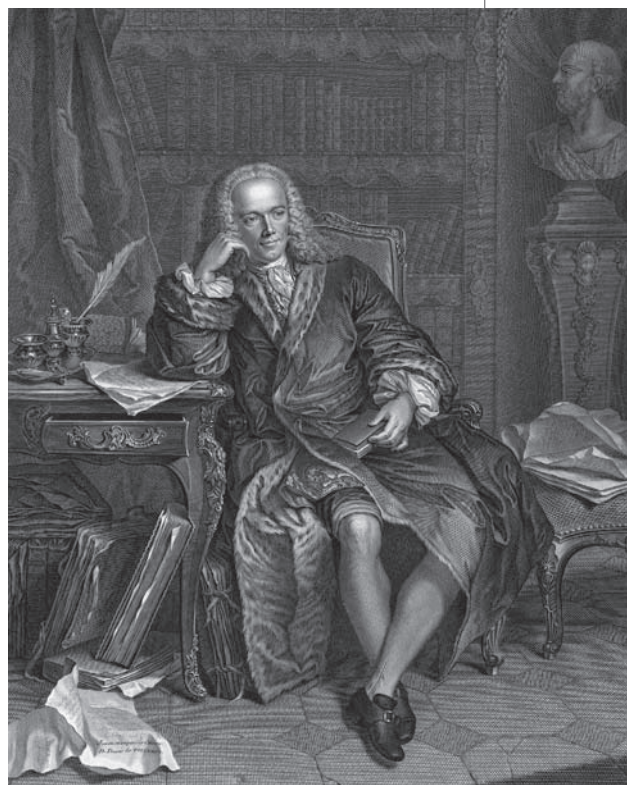


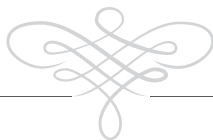
Estêvão Cabral, Francisco Pereira Rebelo da Fonseca, Guilherme B. de Eschwege, João António Júdice, João Botelho de Lucena Almeida Beltrão, P. João Loureiro, João Manuel de Campos e Mesquita, João Pinheiro de Freitas Soares, João da Silva Feijó, Joaquim de Amorim e Castro, Joaquim Foyos, Joaquim Pedro Fragoso da Mota Sequeira, José Pedro Gomes de Oliveira, José António de Sá, José Bonifácio de Andrade e Silva, José Henriques Ferreira, José Inácio da Costa, José Jacinto de Sousa, José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, José Joaquim Soares de Barros, José Martins da Cunha Pessoa, José Pinto Ribeiro, José Veríssimo Álvares da Silva, Luís António de Oliveira Mendes, Luís Pinto de Sousa Coutinho, Manuel de Almeida de Soveral de Carvalho e Vasconcelos, Manuel Arruda da Câmara, Manuel Dias Baptista, Manuel Ferreira da Câmara Bettencourt e Sá, Rodrigo de Sousa Coutinho, Sebastião Francisco Mendo Trigo, Tomás António de Vila Nova Portugal, Vicente Coelho de Seabra Silva Teles.

Domingos Vandelli, considerado por alguns teóricos do pensamento económico português como “um dos mais inteligentes representantes da escola fisiocrata” em Portugal (AMZALAK, 1922, 21), na esteira de Frederico Laranjo e Marnoco e Sousa, ou antes, como o memorialista revelador com maior aptidão à receção de conceitos-chave da escola fisiocrática francesa, granjeava particular projecção em finais do séc. XVIII. Sublinhe-se, no entanto, o carácter híbrido das opções assumidas por Vandelli, conforme testemunhava na sua “Memória sobre a preferência que em Portugal se deve dar à agricultura sobre as fábricas”. Neste trabalho, secundava a via assumidamente heterodoxa do fisiocrata Boefnier de l’Orne (*De l’Esprit du Gouvernement Économique*, 1775), a qual demonstrava perfilhar, aduzido pelo balanço

crítico da experiência económica conduzida por Sully e pelas influências da visão construída por Manuel Severim de Faria. Aos olhos de Vandelli, o desenvolvimento da indústria não deveria pôr em causa as condições basilares ao desempenho agrícola, sob pena de comprometer não só a prosperidade geral como as possibilidades de sucesso industrial. Convicto da relevância primordial da agricultura, na esteira dos fisiocratas – “a fortuna do Estado está nas mãos dos cultivadores. A produção da terra é a única e verdadeira riqueza e a cultura dela o único princípio da sobriedade. Que o consumo, é o único agente, que dá valor à produção, que a anima, e a estende e a multiplica” (VANDELLI, 1789, 248) –, o autor não excluía o cenário de desenvolvimento do sector

François Quesnay (1694-1774).





secundário português, cujo êxito dependia da adoção estrita do modelo inglês: “Queremos ser fabricantes, imitemos os ingleses, e sigamos as suas normas. Eles, no ano de 1689, excitando com prémios a extracção de combustíveis, promoveram a agricultura, depois aumentaram o seu comércio e multiplicaram as fábricas; e para que estas não prejudicassem a agricultura, inventaram máquinas para facilitar a mão de obra em aquelas fábricas” (*Id., Ibid.*, 250). A reflexão crítica ao movimento memorialista inspirado pela Academia das Ciências de Lisboa germinou, numa fase inicial, entre os meios ligados ao comércio, mormente luso-brasileiro. Em 1821, eram conhecidas as considerações formuladas por M. J. R. (Manuel Joaquim Rebelo, comerciante da praça de Lisboa, segundo CARDOSO, 1989 e *Economia Política...*, 1992) no ano de 1795. Neste opúsculo, enfatizava-se a relevância do desenvolvimento técnico e a sua articulação com a atividade comercial. Mais, procedia-se à demonstração dos benefícios resultantes do investimento nos domínios da fição e tecelagem de algodão, em Portugal. Em 1803, Manuel Luís da Veiga dava à estampa *Escola Mercantil sobre o Comércio assim Antigo como Moderno entre as Nações Comerciantes dos Velhos Continentes*, assente numa perspetiva de correlação desejável entre o estímulo da atividade comercial e o desenvolvimento industrial. No ano seguinte, José da Silva Lisboa rebatia os fundamentos da escola fisiocrática em *Princípios da Economia Política*, texto revelador da influência exercida por Adam Smith no pensamento deste autor. Segundo Lisboa, o trabalho constituía a origem e o fundamento de toda a propriedade e do valor, premissa onde radicava quer a defesa das nações comerciais e manufatureiras, quer a crítica à escola fisiocrática, conotada com a de-

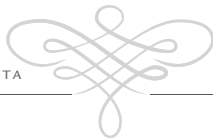
fesa dos interesses dos grandes proprietários. Igualmente crítico da fisiocracia, José Acúrsio das Neves objetava à centralidade atribuída à agricultura como fundamento da riqueza nacional e contrapunha-a à função original do trabalho. Defensor da liberdade comercial, Neves demonstrava acolher os postulados defendidos por Jean Baptiste Say, de cuja aplicação ao contexto português resultava a ideia de atraso nacional, tributário de causas estruturais endógenas face ao desenvolvimento tecnológico das nações industriais. Em 1820, expandia estas premissas na sua *Memória sobre os Meios de Melhorar a Indústria Portuguesa Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, uma obra onde procurava demonstrar os benefícios dos sectores industrial e comercial face à agricultura, condicionada pela fertilidade dos solos e extensão das áreas de cultura. Por esse motivo, refutava o progresso agrícola como requisito prévio ao desenvolvimento da indústria, à qual imputava efeitos multiplicadores, também apreciados pela agricultura, nas áreas de implantação. Salientava, no entanto, a importância da circulação monetária e, subsequentemente, da criação de bancos. Igualmente promotor do desenvolvimento da indústria, Francisco Solano Constâncio procedia a uma revisão crítica da obra de Acúrsio das Neves em *The State of Portugal during the Last Thirty Years*. Aduziria reservas ao pensamento de Adam Smith sobre as virtualidades do comércio externo, reconhecidas unicamente face à inexistência de rivalidades entre as potências, assim como críticas à visão de Malthus sobre evolução demográfica e subsistências. Entre os críticos da corrente fisiocrática na primeira metade do séc. XIX, pontificaram também José Ferreira Borges, um assumido defensor das ideias de Adam Smith, e Silvestre Pinheiro Ferrei-



ra cujo rebate aos “novos economistas” não eximia o reconhecimento do seu contributo para a economia política, o qual enfatizava em *Pantólogo*, de 1842, ao considerar a anterioridade da agricultura e das minas face à indústria que, por seu turno, deveria ser exposta a um enquadramento concorrencial livre, com o objectivo de assegurar o progresso industrial das economias nacionais.

Bibliog.: AIRIAU, Jean, *L'Opposition aux Physiocrates à la Fin de l'Ancien Régime. Aspects Économiques et Politiques d'Un Libéralisme Écletique*, Paris, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1955; ALMEIDA, Manuel de, *Compêndio de Economia Política (1821)*, ed. lit. Maria de Fátima Brandão, Lisboa, Banco de Portugal, 1993; ALMODOVAR, António, *A Institucionalização da Economia Política Clássica em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1995; AMZALAK, Moses, *A Economia Política em Portugal. O Fisiocratismo. As Memórias da Academia e os Seus Colaboradores*, Lisboa, s.n., 1922; ASTIGARRAGA, Jesús, e USOZ, Javier (orgs.), *L'Économie Politique et la Sphère Publique dans le Débat des Lumières*, Madrid, Casa Velazquez, 2013; BORGES, José Ferreira, *Princípios de Sintelologia (1831) e Instituições de Economia Política (1834)*, ed. lit. António Sousa Franco, Lisboa, Banco de Portugal, 1995; CARDOSO, José Luís, *O Pensamento Económico em Portugal nos Finais do Séc. XVIII (1789-1808)*, Lisboa, Estampa, 1989; *Id.*, *História do Pensamento Económico Português. Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; CASTRO, Armando de, “Fisiocracia e fisiocratas”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, Porto, Figueirinhas, s.d., pp. 42-45; *Id.*, *O Pensamento Económico no Portugal Moderno (de Fins do Séc. XVIII a Começos do Séc. XX)*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1980; CONSTÂNCIO, Francisco Solano, *Leituras e Ensaios de Economia Política: 1808-1842*, ed. lit. José Luís Cardoso, Lisboa, Banco de Portugal, 1995; *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988; *Economia Política Feita em 1795 por MJR*, ed. lit. Armando de Castro, Lisboa, Banco de Portugal, 1992; FERREIRA, Silvestre Pinheiro, *Textos Escolhidos de Economia Política e Social (1813-1851)*, ed. lit.

José Esteves Pereira, Lisboa, Banco de Portugal, 1996; LARANJO, José Frederico, *Economistas Portugueses*, 2.^a ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1976; LISBOA, José da Silva, *Escritos Económicos Escolhidos (1804-1820)*, introd. António Almodovar, Lisboa, Banco de Portugal, 1993; *Memórias Económicas da Real Academia das Ciências de Lisboa, para o Adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria em Portugal e Suas Conquistas*, 5 t., Lisboa, Oficina da Academia, 1789-1815; *Memórias Económicas Inéditas (1780-1808)*, ed. lit. José Luís Cardoso, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1987; *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações, principalmente de Portugal (1803-1805)*, ed. lit. José Esteves Pereira, Lisboa, Banco de Portugal, 1992; NEVES, José Acúrsio das, *Memória sobre os Meios de Melhorar a Indústria Portuguesa Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, ed. lit. Jorge Custódio, Lisboa, Querco, 1983; *Id.*, *Variedades sobre Objectos Relativos às Artes, Comércio e Manufacturas, Consideradas segundo os Princípios de Economia Política*, Porto, Afrontamento, 1987; PEDREIRA, Jorge, “Agrarismo, industrialismo, liberalismo. Algumas notas sobre o pensamento económico português (1780-1820)”, in *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 63-83; *Pensamento Económico Português (1750-1960). Fontes Documentais e Roteiro Bibliográfico*, Lisboa, Centro de Investigação sobre Economia Portuguesa, 1998; RIVIÈRE, Paul-Pierre Lemerrier de la, *Ordre Naturelle et Constitution Essentielle du Gouvernement le plus Avantageux au Genre Humain*, t. II, London, Chez Jean Nourse, 1767; SANTOS, Rui, “A nuvem por Juno? O tema da fisiocracia na historiografia do pensamento económico português”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.º 21, 1993, pp. 423-443; SOUSA, Marnoco e, *Ciência Económica: Preleções Feitas no Segundo Ano Jurídico de 1908-1909*, ed. lit. Maria de Fátima Brandão, Lisboa, Banco de Portugal, 1997; VANDELLI, Domingos, “Memória sobre a preferência que em Portugal se deve dar à agricultura sobre as fábricas”, in *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa, para o Adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Indústria em Portugal, e suas Conquistas*, t. 1, Lisboa, Officina da Academia Real das Ciências, 1789.



Fim da história e história finimundista

A ideia de fim da história tem primeiramente na base uma compreensão teológica do tempo e um entendimento da vida humana como marcada pelas fronteiras do nascimento e da morte. Esta doutrina bíblica influenciou a mundividência e a historioidência da civilização ocidental de fundo judaico-cristão, mas também a civilização islâmica. Ambas concebem a história humana balizada por uma protologia e por uma escatologia. No tempo protológico inaugural, teria acontecido a criação, por Deus, do universo e dos seres humanos, que assim passaram a protagonizar o dealbar da história. Esta história caminharia irreversivelmente em direção a uma escatologia, ou seja, para a sua consumação, ou o fim da história terrena e do Homem como ser perecível. Esta concepção linear do tempo histórico bíblico funda a ideia de progresso, na medida em que se entende que esse percurso é ascendente e ordenado, com vista a uma perfeição maior.

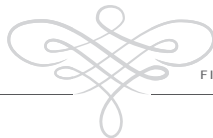
Só tendo como pano de fundo a visão bíblica do tempo é que se pode entender a teoria desenvolvida por Hegel no séc. XIX relativa ao fim da história, aos ciclos históricos, ou a uma estabilização da história humana, livre de sobressaltos e mudanças, atualizada posteriormente por Francis Fukuyama.

Este tema não pode ser desligado das especulações, de fundo mítico e religioso, em torno da datação e da caracteri-

zação desse fim do mundo ou da ordem da história e do tempo (que estão na base dos mais fabulosos mitos dos finais de século e de milénio) ou em torno de determinadas datas consideradas chave, as quais surgem como um limite cronográfico-histórico. A estes mitos do calendário podemos chamar, em geral, mitos do fim dos tempos ou do fim do mundo; eles assentam na associação hermenêutica do simbolismo dos números ao simbolismo dos fenómenos, na sua relação determinística com os textos proféticos fundadores que imprimiram no Homem de uma dada cultura a consciência do fim da história. A carga simbólica que envolve a construção deste tipo de mitologia apresenta-se, quanto à metodologia processual, na linha da definição de simbolismo desenhada por Gilbert Durand, como uma “espécie de gnose, isto é, um processo de mediação por meio de um conhecimento concreto e experimental. Como entende a gnose, o símbolo é um ‘conhecimento beatificante’, um ‘conhecimento salvador’ que, previamente, não tem necessidade de um intermediário social, isto é, sacramental e eclesiástico” (DURAND, 1995, 31).

A cultura ocidental, assente nos três grandes pilares da fé cristã, da racionalidade grega e do direito romano, não recebeu a ideia de fim da história apenas da teologia de configuração monoteísta judaico-cristã. Também a cultura greco-romana refletiu e desenvolveu esta ideia, tendo-a transmitido através das suas obras poéticas, filosóficas e dramáticas.

Temos, como exemplo emblemático, o caso do epicurista Lucrecio, que viveu no século precedente ao nascimento de Cristo, e que, em *De Rerum Natura*, apresenta uma visão organicista da vida do cosmos, comparando-o a um ser mortal. Tito Lucrecio Caro chega mesmo



a definir a lei de um ciclo da morte do universo: “Tudo o que foi enviado para as praias da luz, de novo será recolhido pelos espaços celestes; mesmo a grande muralha que circunda o mundo se há de abater, extenuada pelo tempo, e tornar-se-á uma ruína em putrefação” (vv. 235-350).

O autor exprime nesta espetacular descrição literária a tese do fim do mundo que a filosofia estoica vai expor sistematicamente desde os mitos hesiódicos das idades da Terra, que perdurarão até ao declínio do Império Romano, chegando depois a Flore e Ammiano Marcellino. Sendo certo que Zenão entende que a substância universal não está condenada a fenececer ou a degradar-se, não deixa de ter consciência da sujeição da história e do seu palco atual ao devir e ao fenecimento. A fé estoica na eternidade do cosmos não impede a consideração da impermanência e da ruína da ordenação presente na substância cósmica, organizada nas suas mais diversas formas. A realidade do fluir do tempo mostra que o mundo está destinado a uma desagregação; depois de esta ter sido consumada, através do seu princípio mais ativo, o fogo, operar-se-á um regresso ou uma restauração do idílico estado primigénio do cosmos. O prenúncio fundamental desta derrocada cósmica global já está implícito profeticamente no mito prometaico de Ésquilo, que tem na base uma visão circular do tempo.

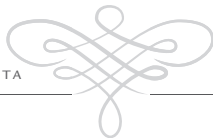
É certo que os mitos cosmogónicos do fim do universo integram elementos de diversas religiões orientais, os quais foram absorvidos e reformulados pela cultura clássica. Aqui tem um lugar importante o já referido mito das idades do mundo. Uma variante mais conhecida deste é a que está consignada em *Trabalhos e Dias*, de Hesíodo (c. séc. VIII a.C.), mito que está, na sua gênese, ligado



De Rerum Natura, cópia feita, em 1483, por Girolamo di Matteo de Tauris para o Papa Sisto IV.

ao zoroastrismo e a outras influências. Segundo a profecia de Zoroastro (ou Zaratustra), o mundo conheceria quatro idades, cada qual com 3000 anos, as quais estariam divididas em três períodos iguais. No milénio final da quarta idade, viria um libertador, que executaria um julgamento geral e daria início a um mundo renovado. Hesíodo acrescenta-lhe a idade da *renovatio temporum*, sendo a quarta a da raça dos heróis.

As quatro idades que precedem a idade da renovação são simbolizadas por quatro metais de valor decrescente: ouro, prata, bronze e ferro. Naturalmente, a desvalorização da qualidade dos metais representa a degenerescência progressiva da humanidade. O ouro é um metal cujo brilho é comparável ao do sol, símbolo do divino, do conhecimento



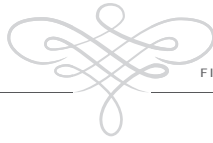
e da perfeição. Inferior a este é a prata, associada à ideia de purificação, mas aposta ao solar-celeste e ao masculino-ativo, pois brilha como o luar aquático e representa o feminino-passivo. Nesta graduação decrescente aparece, em seguida, o bronze, que pertence ao domínio das potências uranianas, como degeneração da prata. Como antítese da idade brilhante de ouro, a idade de ferro emerge como a idade das trevas, com características infernais e apocalípticas: o ferro é o instrumento diabólico da guerra e da mortandade, que propaga o domínio da sombra e da noite.

O tempo, cumprindo um círculo reiterativo, regressaria, no fim do ciclo, à idade de ouro inicial, que a palingenesia da última idade representa. Este esquema de leitura do tempo e da história em que não havia lugar para o novo, em que a idade do ouro é uma espécie de cognome simbólico, ou de outro nome dos idílicos Campos Elísios na promessa feita a Menelau no livro IV da *Odisseia*, significa o inexorável declínio do cenário do mundo, que o conduz a um quebrantamento extremo, a um fim “intolerável”. Este fim do mundo gritará eficazmente pela regeneração; mas o fim não será mais do que o cumprimento da promessa circular do regresso ao estádio fabuloso das origens, em que a Terra e o céu se desfazem em simpatias, para felicidade do Homem.

Apesar das influências, em termos de substrato cultural, dos mitos, oráculos e conceções da cultura grega e romana, predomina, na cultura ocidental, a visão linear do tempo fornecida pela conceção de temporalidade judaico-cristã. No quadro desta, os textos apocalípticos canónicos e apócrifos vão estar na primeira linha para servir as mais diversas especulações em torno da mensuração das chamadas idades do mundo. Além do texto paradigmático e fontal do Apo-

calipse 20, de S. João, temos um outro do Antigo Testamento, também ele matricial, que é uma versão judaica da doutrina grega das quatro idades: o texto de Daniel, no capítulo 2 do livro com o mesmo nome. O capítulo referido narra o misterioso sonho de Nabucodonosor e a sua interpretação pelo jovem judeu Daniel, depois das tentativas fracassadas de explicação dos magos e sábios da corte. Este foi o sonho do rei: “Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspeto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata era o seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, se destacou e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os triturou. Então pulverizaram-se ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira de verão: o vento os levou sem deixarem traço algum. E a pedra que havia atingido a estátua tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira” (Dn 2, 31-35). Seguidamente, Daniel apresenta a decodificação deste sonho, explicando ao soberano que a estátua constituída por diferentes metais representava os reinos do mundo que se haviam de suceder um a seguir ao outro; finalmente, chegaria um reino (representado pela pedra que pulverizou a estátua) que aniquilaria os reinos anteriores e os seus vestígios e subsistiria para sempre.

Aqui está estabelecido o esquema bíblico que vai servir de base a especulações sobre a sucessão das idades históricas e a sua aplicação concreta ao surgimento e decadência de diferentes impérios, povos e civilizações. Temos disto um exemplo emblemático em Portugal,

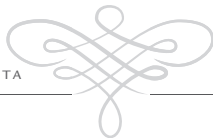


Apocalypse (1496-1498), “Os quatro anjos da morte”, de Albrecht Dürer.

o qual apresenta uma exegese deste passo de Daniel na linha daquilo que era, em grande medida, corrente na exegese cristã tradicional. Com efeito, o P.^o António Vieira lê a história com base nesta grelha hermenêutica da sucessão de idades, representadas pela vigência de grandes impérios: “A cabeça de ouro significava o Império dos Assírios, em que Nabucodonosor naquele tempo reinava; e o princípio de todos os impérios, por isso estava representado na cabeça, que é o princípio do corpo, e no ouro que é o primeiro entre todos os metais. A prata, que é o segundo metal, significa o Império dos Persas, que foi o segundo depois dos Assírios, e que se seguiu a eles, assim como o peito e braços se seguem à cabeça. O bronze, que é o terceiro metal, significava o Império dos Gregos, que foi o terceiro depois dos persas e se seguiu depois deles, assim como o ventre se segue depois do peito. O ferro, finalmente,

que é o quarto metal, significava o Império dos Romanos, que foi e é o quarto Império, que sucedeu aos três primeiros [...], assim como as pernas e pés são a última parte do corpo humano” (FRANCO e CALAFATE, 2013, 441-442). Fim do Império Romano, surgiria um quinto império, de carácter divino: “O Reino dos Santos do Altíssimo”, de acordo com o descrito na profecia de Daniel. Neste quinto império, muitos intérpretes quiseram ver prefigurada profeticamente a era milenar de Cristo sobre a Terra, que Vieira, *e.g.*, fez coincidir com o seu utópico Quinto Império Português ou o Reino de Cristo Consumado na Terra. O pensamento utópico quintoimperialista de Vieira entendia que a nova era, a era de vida harmónica e fraterna sobre a Terra, implicaria fechar o ciclo clássico das idades do mundo e inaugurar um novo ciclo histórico com uma nova qualidade e um novo carácter. Chegou mesmo a profetizar que 1666, o ano da Besta, identificada no livro do Apocalipse com o número 66, seria a data desse fim de ciclo; este ano de fronteira seria marcado por convulsões e perturbações sociais e cósmicas, simbolizadas pela significativa metáfora das dores de parto, para marcar essa passagem para um novo tempo de tranquilidade feliz.

A herança cultural portuguesa, à semelhança da ocidental no seu conjunto, está recheada de panfletos e tratados dedicados ao anúncio do fim da história, quer em torno de datas redondas e de significado simbólico, quer apresentando uma chave de leitura apocalíptica de acontecimentos que inspiraram preocupação e temor em parte da humanidade ou na humanidade no seu conjunto. A título ilustrativo, recorde-se mais um exemplo de um desses textos dedicados ao fim do mundo: *História do Trágico Drama dos Fins dos Tempos*, assinado por



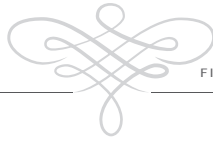
Alberto Lemos, que associa o tempo do fim ao advento da figura protagonista dessa etapa fatal; esta obra fala do aparecimento próximo do anticristo, com algum mau gosto antissemitico, carregando de negro o cenário do fim, o que não deixaria de assustar os seus leitores mais sensíveis: “O monstro surgirá no fim do décimo nono século, ou no vigésimo, assim o foi revelado pela Virgem Nossa Senhora. O personagem a que se refere a Virgem é sem sombra de dúvidas o Anticristo [...]. O Anticristo será o primeiro Judeu reinando no mundo. Senhor de toda a terra, escolherá para sua capital a cidade, onde o Senhor foi crucificado, isto é, Jerusalém. Logo que se julgue senhor dos corpos e das almas, decretará sua divindade e estabelecerá uma nova religião. Assentar-se-á no templo de Deus e declarar-se-á Deus. Será então segundo o profeta Daniel: ‘A abominação da desolação a se assentar no lugar santo’. Então por ordem do tirano, cessará o sacrifício perpétuo. As Igrejas serão destruídas, os vasos sagrados profanados, e os sacerdotes condenados à morte. O Anticristo comunicará o poder dos seus milagres a seus emissários, que irão por toda a parte conquistar-lhe adoradores, usando para isso de todos os meios humanos e diabólicos de que poderão dispor” (LE MOS, 1959, 3-49). Depois, o autor não faz mais do que adaptar as profecias do Apocalipse, descrevendo as ações fantásticas que o anticristo fará para impressionar a humanidade, se fazer adorar e obter o domínio universal; e conclui que, quando o mal tomar conta do mundo, Jesus Cristo virá para cumprir o julgamento final. Alicerçando-se num registo claramente messiânico-milenarista e proveniente da tradição profética cristã, que acredita na duração de 6000 anos para o mundo, aconselha os leitores à vigilância e avisa que este



Estátua do profeta Daniel, de António Francisco Lisboa, “O Alejadinho” (c. 1738-1814).

tempo do fim do mundo está muito próximo, como os acontecimentos seus contemporâneos indiciam, pois, “segue-se que nos encontramos na sexta e última idade do Mundo” (*Id., Ibid.*, 15).

Cumprimo-nos referir que à visão linear do tempo judaico-cristã em que se fundam as projeções proféticas do fim da história subjaz ínsita, no âmbito das mitificações do fim da história, uma conceção, em determinado sentido, circular. E de uma circularidade triádica: a ideia de que houve uma idade de ouro, à qual sucedeu um tempo de decadência; esta, depois de baixar à mais funda degenerescência, conhecerá uma regeneração, que acabará por ser a restauração da idade dourada dos primórdios. Restauração que deverá ser efetuada por um messias, um redentor ou um salvador, que intervirá poderosamente sobre a história.



Esta circularidade triádica do tempo é, no entanto, apanágio de praticamente todos os sistemas religiosos, quer das religiões cosmogónicas e geracionais, quer das religiões criacionistas. Neste sentido, como explica Maria Teresa Pinto Coelho, a profetização da catástrofe do fim do mundo é um elemento estruturante de todas as religiões: “a catástrofe não constitui um ato de destruição último e definitivo, mas, não só permite, como é condição necessária para a renovação cíclica do universo, repetida *ad infinitum* através do regresso a um *illo tempore*, a Idade dourada em que tivera lugar a criação. Este é o tempo mítico das origens concebido como o tempo da perfeição” (COELHO, 1996, 25). Importa aqui ter em conta o que conclui Jacques Le Goff, contextualizando: “A maior parte das religiões concebe uma idade mítica feliz, senão perfeita, no início do universo. Por vezes, as religiões perspetivaram outra idade feliz no fim dos tempos, quer como o tempo da eternidade, quer como a última época antes do fim dos tempos” (GOFF, 1997, 311). E acrescenta significativamente este historiador francês: “Nalguns casos, particularmente nas grandes religiões e civilizações, as idades de ouro inicial e final estão ligadas por uma série de períodos. A evolução do mundo e da humanidade, ao longo desses períodos, é geralmente uma degradação das condições naturais e morais da vida. A idade mítica final é, muitas vezes, a repetição da inicial” (*Id.*, *Ibid.*).

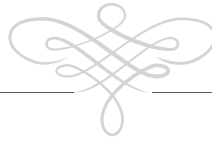
Com o judeo-cristianismo, e especialmente com o desenvolvimento doutrinal fornecido pela filosofia cristã, com destaque para S.^{to} Agostinho, a idade de ouro pagã é, em certa medida, cristianizada e transposta para o futuro. O acontecimento central da história passa a ser a vinda de Cristo, quer aquela que já foi

cumprida no passado, quer aquela que é anunciada para o tempo escatológico. Assim sendo, como explica Daniel Boorstin, “para cada homem, o acontecimento fundamental continua a estar contido na promessa da história, que transportou a Idade de Ouro dos clássicos do passado remoto para o futuro, remoto, mas certo” (BOORSTIN, 1993, 74).

Bibliog.: ATTALI, Jacques, *Dicionário do Século XXI*, Lisboa, Notícias, 1999; BOORSTIN, Daniel J., *Os Criadores. Uma História dos Heróis da Imaginação*, Lisboa, Gradiva, 1993; COELHO, Maria Teresa Pinto, *Apocalipse e Regeneração. O Ultimatum e a Mitologia da Pátria na Literatura Finissecular*, Lisboa, Cosmos, 1996; DURAND, Gilbert, *A Imaginação Simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1995; ELIADE, Mircea, *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition*, Paris, Gallimard, 1949; FRANCO, J. Eduardo, e FERNANDES, J. Manuel, *O Mito do Milénio*, Lisboa, Paulinas, 1999; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. 3, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013; FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999; GOFF, Jacques Le, “Idades míticas”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1997; LEMOS, Alberto, *História do Trágico Drama dos Fins dos Tempos*, s.l., Oficinas do Diário Insular, 1959; LUCRÉCIO, *De Rerum Natura*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO
JOSÉ MANUEL FERNANDES





Anti-Garrett

As manifestações episódicas ou persistentes de espírito anti-Garrett inserem-se no quadro da receção da obra literária do “divino”, mas decorrem muitas vezes da reação à sua notoriedade de homem público, à sua escrita de jornalismo político e à sua eloquência parlamentar, à sua conturbada vida de exílios e conflitos com instâncias de poder, bem como à vida de relação (social, amorosa) pouco convencional e à presença intensa, polifacetada e controversa no espaço público da incomum personalidade psicológico-moral do “janota”.

Inscvem-se, pois, naquelas “contrariedades incessantes da vida” para que Garrett alertava realisticamente a filha Adelaide, nos desencontros e confrontos inerentes à existência de um invulgar homem de intervenção cívica e cultural – dramaturgo e ator na juventude, desde então poeta e articulista, cedo exilado e expedicionário, logo legislador e depois diplomata, deputado de notáveis dotes oratórios (sob diversas situações político-partidárias, mesmo na adversa ditadura de Costa Cabral) e mais tarde ministro na dealbante Regeneração, cronista-mor do reino e inspetor-geral dos Espetáculos, vice-presidente ou diretor do Conservatório Real de Lisboa (que tentou dotar equilibradamente de adequada biblioteca e tornar moderna escola de arte dramática, rica de consequências socioculturais, a que haveria de corresponder uma dramaturgia atenta e reativa às realidades coevas da vida portuguesa), fundador do Teatro Nacional D. Maria II e renovador da dramaturgia portuguesa (com fase

mais intensa entre o final dos anos de 1830 e o início de 1840, muito próximo dos setembristas e em consonância com a persistente convicção de que “o drama é a expressão literária mais verdadeira do estado da sociedade”, como reafirmará na memória “Ao Conservatório Real”, em 1843 [GARRETT, 2004a, 40]), proponente de uma lei da propriedade literária e promotor de jornais de teatro (*Entreacto*, *Jornal do Conservatório*) – e sempre criador de uma literatura de intuítos, nas suas três goetheanas formas naturais (lírica, narrativa, dramática), que, além de obviamente inserida na dinâmica coeva do campo literário e nos seus mecanismos de disputa e conflitualidade, surge imbricada, pelas motivações e pelos efeitos, com os interesses e as tendências atuantes no movente contexto social e político da primeira metade do séc. XIX – e por igual surge vinculada tanto à conceção cívica e pedagógica da literatura (que exprime naquele e noutros textos programáticos) quanto às referidas características da sua personalidade e da sua trajetória existencial e, por consequência, indissociável da admiração e dos despeitos, da empatia e das animadversões que elas suscitaram.

Logo a publicação de *O Retrato de Vénus*, em 1821, pela Imprensa da Universidade, desencadeou uma intensa polémica que acabou por levar o jovem Garrett a tribunal, sob a acusação de ateísmo e imoralidade (movida sobretudo pelo truculento verbo de José Agostinho de Macedo). Foi ilibado, depois de assumir ele próprio a sua defesa.

Tão conseqüente com o *ethos* de exemplaridade interventiva de *Catão* (1822), depois modulado na constante de combate efabulado e figurado a tiranias e oportunistas (de *Camões*, 1825, a *Um Auto de Gil Vicente*, 1838, de *O Alfageme de Santarém*, 1842, às *Viagens na Minha Terra*, 1843-45), o ímpeto ideológico da juvenil



Almeida Garrett (1799-1854).

composição de poemas como “O campo de Santana”, “A liberdade” e “Aniversário da Revolução de 24 de agosto” não só identifica Garrett com uma posição política que o leva, por 1923 e na sequência da Vila-Francada, ao primeiro exílio, mas abre a perene confrontação com a opinião legitimista (e suas sequelas anti-Garrett em tempos póstumos).

Entretanto, tudo quanto esse exílio e o que virá após a Belfastada, bem como a seguinte carreira da emigração liberal, a caminho da ilha Terceira e do Mindelo, lhe proporciona de apropriação civilizacional (modos e hábitos de traje e convívio, *e.g.*) e de enriquecimento cultural (línguas e literaturas europeias) revertirá em ambiguidade de estrangeirado, *i.e.*, fecundo substrato do seu pensamento e da sua obra, mas também traço idiossincrático para uns estimável e para outros censurável (no fundo, para todos invejável e por todos associado ao gosto garretiano pelo brilho na vida mundana e por um dandismo que, em geral, era superficialmente entendido).

Em 1824, a seguir à Abrilada, vive segundo exílio em Inglaterra, onde colabora em *O Popular*, e depois em França.

A Intendência Geral da Polícia emitiu em 1825, para o ministro do Reino, um parecer negativo sobre o pedido formulado por Garrett para anulação da proscrição que sobre ele pesava. A Polícia dizia que ele era de um carácter empreendedor e revolucionário, tinha pertencido às sociedades secretas e continuava a propagar as doutrinas que publicara em diferentes obras bem próprias do seu exaltado génio, em que se continham ideias subversivas da monarquia.

Após a outorga da Carta Constitucional por D. Pedro (1826), à qual Garrett aderiu, regressou ao país e colaborou em dois importantes jornais, *O Português* e *O Cronista* (este, de 1827, quase inteiramente redigido por ele), muito acusados pelos sectores absolutistas.

Com a tomada do poder por D. Miguel, sofre prisão de alguns meses no Limoeiro em 1828; e, de seguida, exila-se pela terceira vez, emigrando para Inglaterra, onde em 1829 colabora no *Chaveco Liberal*.

Em 1832, desloca-se para a ilha Terceira, onde se junta ao batalhão académico como “simples soldado raso”. Durante a permanência nos Açores, colabora com Mouzinho da Silveira na elaboração do quadro legislativo para a nova ordem política, tornando-se mal visto quer pela opinião reacionária, quer por certos sectores liberais.

Após findar a Guerra Civil, com a vitória liberal, Garrett é nomeado encarregado de negócios ou cônsul geral na Bélgica (1834). Queixa-se de falta de instruções e de dinheiro. É acusado de despesas excessivas e até fraudes, motivadas por gastos com fatuidades (roupas elegantes, vida social intensa), e vê-se finalmente demitido. Num ato desamistoso que terá



Primeira página de *O Português*, n.º 1.

recidivas, a Rainha ordenou que o lugar fosse dado a Luís da Câmara e o Governo exonerou-o em janeiro de 1836 – lance que marca indelevelmente a sua relação com a situação cartista, de que se distancia, a ponto de se sugerir que o ressentimento pessoal pesou, se é que não prevaleceu, no ulterior alinhamento *pro tempore* com o setembrismo.

Certo é que, de regresso a Lisboa, desenvolve intensa atividade jornalística, sobretudo como redator principal de *O Português Constitucional*. Distingue-se por posições críticas sobre a permanência do reacionarismo, as fações liberais e o regime de favores políticos. Em contrapartida, se não lhe falta combatividade (evidenciada, *e.g.*, na oposição a Joaquim António de Aguiar), não mingua também as animosidades à sua volta; e continuam a propalar-se acusações sobre

a sede de honrarias e a ganância política de Garrett.

Com o advento da Revolução de Setembro, em 1836, Garrett adere, por entre premonitórios receios. Os seus artigos em *O Português Constitucional* haviam de algum modo preparado o terreno para essa viragem política – e, ao mesmo tempo, prenunciavam o caminho dos reincidentes conflitos com o cabralismo.

Mais vastas, porém, serão as ambivalentes consequências do relevante envolvimento, político e literário, de Garrett com a nova ordem setembrista: encargo de fundação e plano de organização do Teatro Nacional, fomento do Conservatório de Arte Dramática, motivação da criação da Inspeção-Geral dos Teatros, renovação da sua dramaturgia, etc.

Ganha então particular relevo na trajetória de Garrett e no devir dos seus agravos/gravames o início da vida parlamentar nas Cortes Constituintes. Consolida aí os anúncios de fulgor oratório, que doravante se tornará fonte principal da sua notoriedade pública – com as inerentes ambivalências de apreciação pelos que lhe são afetos ou adversos. Ao longo de 1837-1838, as suas intervenções vão definindo um perfil mais conservador, propenso a um terceiro partido de compromisso ordeiro, entre o setembrismo e o cartismo formal. Apesar de beneficiado pela revolução setembrista com cargos, Garrett continua a motivar opiniões desencontradas, empatias e inimizades, encaminhando-se até 1840 para a oposição.

Garrett vive então período de intensa intervenção na vida pública, promovendo o espírito conciliador e o centro ordeiro, defendendo o ultramar, atacando o anticlericalismo e a ganância agiota. Ironizado por inimigos de vários quadrantes como “poeta e utopista”, enfrenta os dissabores oriundos de sectores menos emancipalistas do campo liberal, que



continuaram a mostrar que não esqueciam o contributo que dera ao fomento da revolução setembrista.

Acusado, por Costa Cabral e outros, de incoerência política, tanto sofre remoques nesse sentido de Costa Cabral e outros conservadores, quanto suporta ataques em que se excede a divergência progressista de opiniões perante o seu confronto parlamentar com José Estêvão Coelho de Magalhães. O celebrizado “Discurso do porto Pireu”, o despique com José Estêvão e as objurgatórias contra o radicalismo jacobino valeram a Garrett os protestos à esquerda contra a sua defeção, sem lhe merecerem a confiança dos conservadores que o olhavam como “filho bastardo da revolução”.

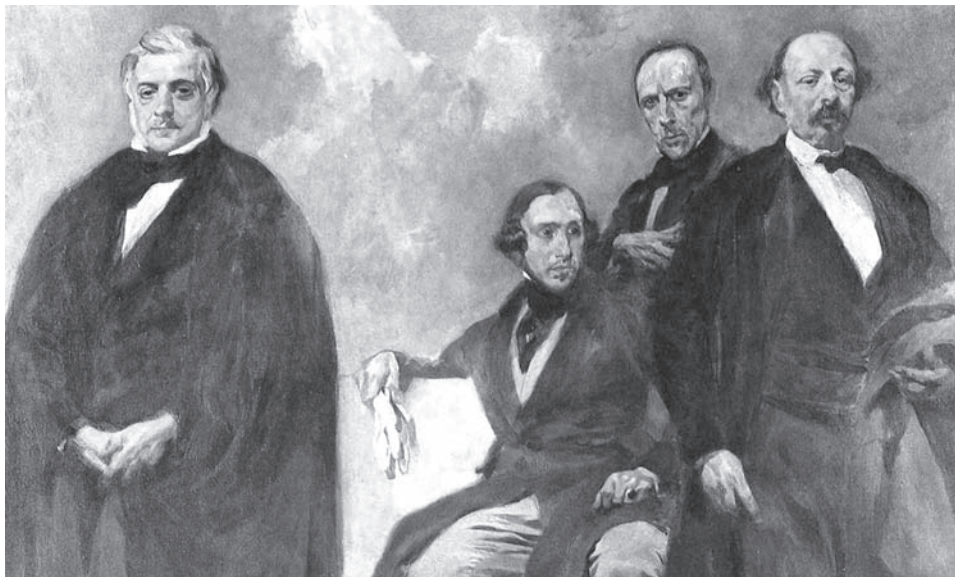
Em 1842, sobre a vida política portuguesa e sobre a posição e a imagem de Garrett no espaço público abate-se a “ordem feroz” de Costa Cabral, em nome do cartismo puro e duro. Embora apoiado não apenas na vontade do trono e no Exército, mas também numa maioria parlamentar disciplinada, o autoritarismo cabralista depressa foi tido por ditatorial, tanto pelos ordeiros centristas como pelos radicais setembristas; e Garrett sofreu de imediato as consequências, com a demissão compulsiva dos cargos de inspetor-geral dos Teatros e de cronista-mor do reino. Essa atitude persecutória não o impediu de pugnar contra a chamada “lei das rolhas”, em 1849-1850.

No plano ambivalente da manifestação da obra literária e teatral, um vetor propício às receções contrapolares traça-se pelo nacionalismo de *O Alfageme de Santarém* (1842) e o portuguesismo de *Frei Luís de Sousa* (1843), em conexão com o patriotismo cívico da cidadania liberal e o ideal romântico de regeneração pátria ameaçados pela degradação oligárquica do capitalismo burguês (o regime do

“barão” denunciado nas *Viagens*) e pela sedução das falsas alternativas do “socialismo” e do “comunismo” (visados na nota K a *O Arco de Santana*).

Se já *Um Auto de Gil Vicente*, em 1838, inculca marcas de sintonia com a dinâmica do setembrismo no projeto de renascença do teatro genuinamente português e sofre por isso maculações do seu valor e alcance na difusa receção crítica, maiores implicações empíricas, favoráveis e desfavoráveis a Garrett, terá o alongado processo de conceção (gênese por 1832), elaboração (avançada durante o cerco do Porto), publicação originária do tomo I (1845) e publicação do tomo II (1850) de *O Arco de Santana*.

Em consonância com o melhor entendimento romântico do historicismo e do medievalismo, o romance *O Arco de Santana* não se quer narrativa de evasão no tempo, entregue ao pitoresco da cor histórica como sub-rogação do confronto com as questões da contemporaneidade do escritor, mas sim exercício de transposição estética numa ficção interventiva, em que a prepotência da personagem do bispo do Porto e a ação em torno dela desenvolvida remetem iniludivelmente para a inaceitada situação política sob o autoritarismo cabralista e a recuperação da oligarquia eclesiástica, ao mesmo tempo que certos passos denunciam a manipulação demagógica das classes populares e dos protagonistas exaltados em situações de crise similares. O prefácio programático da 1.^a edição (não desautorizado pelo da 2.^a edição) apresenta o romance como exemplo de prática política inconformista, justiceira e retificadora, não se cingindo à “Advertência ao benévolo leitor” de que “O romance é deste século; se tirou o seu argumento do décimo-quarto, foi escrito sob as impressões do décimo-nono”; naturalmente fez com que a crítica da época impusesse a imagem parcial de



Passos Manuel, Almeida Garrett, Alexandre Herculano e José Estevão (1926), de Columbano. Sala dos Passos Perdidos do Parlamento.

O Arco de Santana como romance da oposição e obrigasse Garrett a defender-se na praça pública – surpreendido, aliás, pela acusação de ceticismo e riso corrosivo de qualquer convicção, a que talvez dera azo com a índole paródica de títulos capitulares e de abundantes páginas, mormente visando o parlamentarismo coevo.

Por isso, se a crítica oitocentista não poupou Garrett e essa sua obra romanesca a censuras de ordem estético-literária com subentendidas motivações ideológicas – deficiente reconstituição histórica, prática discricionária de anacronismos, excessos de sátira – e a receção posterior juntou às reservas perante a infração do código genológico e os desvios do modelo consagrado na Europa e aclamado entre nós no caso da obra de Alexandre Herculano, não estudando seriamente nem valorizando o que de extravagante e vulnerável o próprio Garrett assumia como desrespeito das “severas regras do romance histórico professo e confesso”, os estudos garrettianos da nossa atualida-

de lamentam a explicitude do intuito interventivo na alegoria política e a quebra da emoção, do dramatismo e, logo, da persuasão, por causa do excesso didático ou humorístico no vaivém entre enredo da revolta popular do séc. XIV e reenvios para o contexto político do séc. XIX, afetando o papel de inferência interpretativa do leitor e pondo em causa a seriedade histórica e a seriedade ideológica.

A consciência da fragilidade da intriga e a sensibilidade às críticas ao volume I surgidas na imprensa terão levado Garrett a acrescentar nas sucessivas versões do romance, além de longos passos com maior densidade psicológica das personagens, numerosos excursos (como a reflexão metatextual que é o capítulo 19) e apartes de humor.

O conhecimento dos casos sentimentais que lhe povoavam a imaginação através da análise dos malogrados romances *Memórias de João Coradinho*, *Duas Irmãs* e *As Três Cídras do Amor* (levada a cabo por Ofélia Paiva Monteiro em *Viajando com Garrett*



pele Vale de Santarém) permite captar melhor as valências semântico-pragmáticas que a inserção num contexto sociopolítico de atualidade lhes traz identicamente na obra-prima *Viagens na Minha Terra*. Após composição ligada por contrapostos nexos às movimentações políticas do momento, a sua primeira publicação em folhetins da *Revista Universal Lisbonense* (1843) será temporariamente suspensa por razões não de todo aclaradas, mas decerto por causa da reação cabralista perante os drásticos comentários de Garrett à política rasteira de pragmatismo ganancioso. Retomada nesse periódico em 1845, para sair em livro um ano depois, a obra não se quer narrativa de viagem e ficção novelesca de evasão no espaço, entregue ao pitoresco da “cor local”, e de amenização da aventura do eu romântico em deriva de escape sentimental, mas sim discurso multimodo de complexidade ideológica e de dialogismo interperlativo com fortes incidências de crítica sociocultural e política.

Ambas obras de inegável cariz político, *O Arco de Santana* e *Viagens na Minha Terra* refletem – em paralelo com a correspondência para vultos como Rodrigo da Fonseca Magalhães – a reprovação da Guerra Civil e a preocupada tentativa de equilíbrio político num ardiloso jogo de forças, que Garrett sabe não se reduzir à oposição entre miguelistas e liberais, antes se complica pelas tensas movimentações entre cartistas puros (cabralistas), cartistas progressistas (os ordeiros de Rodrigo da Fonseca Magalhães) e setembristas (polarizados por Passos Manuel, mas com variadas tendências).

Particularmente nas *Viagens* – em recorrentes desabaços do relato construído e no destino de Carlos, em boa parte projeção ficcional de Garrett –, refletem-se também já, como nas cartas dos anos 50 e nos discursos finais na Câmara dos Pares,

as desilusões e os agravos de quem lutara por um moderado progressismo e um vivaz patriotismo cívico na implementação do sistema representativo monárquico, com tolerante conciliação de liberdade e tradição católica, com aquele módico de crítica geracional e de autocritica até onde o egotismo vaidoso lhe deixava ir. Garrett não rasura nesses vários registos o sentimento de homem, cidadão e escritor, que se julga ora incompreendido e mal-amado, ora atraído e injustiçado – no rescaldo da confiança depositada no cartismo ilustrado de Rodrigo (e seu ato adicional de 1852) entre a queda de Costa Cabral e a Regeneração, tal como da passagem pelo governo regenerador (entre março e agosto de 1852) e da penosa saída do cargo.

Com efeito, na sequência do pronunciamento militar de Saldanha que, em abril de 1851, põe fim ao segundo consulado de Costa Cabral, Garrett apoia a Regeneração, dominada pelo seu amigo Rodrigo da Fonseca Magalhães, e, segundo alguns, desliza para a conveniente complacência com a degradação dos ideais fundadores do liberalismo. O certo é que a nova situação política se apressa a favorecê-lo com honrarias e com lugares de destaque, alguns dos quais afinal se tornaram (por forçadas razões e decisão própria) bem efémeros – logo em 1851, é nomeado ministro plenipotenciário para a negociação da concordata com a Santa Sé, reintegrado na direção do Conservatório e na Inspeção-Geral dos Espetáculos, recolocado como cronista-mor do reino, agraciado com o título de visconde, nomeado membro efetivo do Conselho Ultramarino; em 1852, ano em que é admitido como membro efetivo da Academia Real das Ciências, é feito par do reino (por empenho de Rodrigo e a contragosto da Rainha) e escolhido, em março, para ministro dos Negócios



Estrangeiros – mas, num ambiente de acusações de incoerência política e de pouca honestidade nas diligências para um tratado de comércio com a França, vê-se compelido a demitir-se logo em agosto.

No que diz respeito às ligações femininas de Garrett, muita maledicência. Numerosas ligações passageiras – que nas insinuações de adversários e despeitados eram erroneamente feitas equivaler às situações recorrentes nas obras literárias de Garrett, em que “um homem, preso nas malhas sociais, *não sabe amar*, causando com essa incapacidade o deperecimento de quem se lhe dedicou integralmente” (MONTEIRO, 1987, 11).

Quando, em 1836, se separa judicialmente de Luísa Midosi (com quem se casara em 1822), correram insinuações muito malévolas, que o discípulo e biógrafo Gomes de Amorim procura destruir. Para alguns, Garrett ter-se-á feito passar por solteiro para conseguir conquistar Adelaide Pastor; e insinuações afins nem cedem perante a morte pungente de Adelaide, que lacera um trágico conflito íntimo de Garrett e da sua obra (depois de *Viagens* e de *Frei Luís de Sousa*, dramaticamente retomado por 1849 no fragmento de romance *A Cruz e o Perjúrio*).

A experiência passional com a viscondessa da Luz aumentou a fama donjuanesca de Garrett, mas acarretou novos custos para a sua imagem pública. A ligação adúltera com Rosa Montufar, que se reflete aliás na poesia de *Folhas Caídas* e particularmente na recorrência das palavras “rosa” e “luz”, foi mesmo objeto de caricaturas nos jornais cabralistas, por vezes legendadas, como em *A Matraca* por 1848: “Por largo campo, indómita e fremente / Corre a revolução, / Da vossa Luz a rápida torrente / Me alegra o coração”.

Não ficaram sem consequências perniciosas ou ingratas a inofismável característica idiossincrática de vaidade e o alto

apreço literário em que Garrett se tinha a si mesmo, cuja manifestação culmina na redação do prólogo de *Viagens na Minha Terra*, estrategicamente apresentado como da autoria dos editores. Nessa conformidade, “Garrett tornara-se, ingenuamente, um joguete nas mãos de políticos experimentados e ardilosos que, aproveitando-se da sua vaidade, exploravam os seus talentos”, como assinala o biógrafo José Calvet de Magalhães (MAGALHÃES, 1998).

A versatilidade de espírito e discurso que Garrett se apostou em patentear foi duradouramente confundida com caminhos sinuosos de um cético e ambicioso. Essas características combinar-se-iam, segundo os detratores de Garrett, tanto no gosto e brilho da sociabilidade espirituosa e elegante, quanto no pendor e no talento para a teatralidade.

Por outro lado, todos esses traços imputados à personalidade e ao projeto de vida de Garrett surgiam associados à ardência e mobilidade dos sentimentos amorosos; e, por seu turno, esse conjunto levava a uma consideração superficial do seu dandismo. A sua biografia revela uma relação muito cuidada com a indumentária pessoal, que, à época, ora o fez ser olhado como influente exemplo para janotas, ora lhe acarretou o sarcasmo de “adamado” (traje de afetada elegância, uso preocupado de posições, etc.). Por isso, o editor do periódico *O Toucador* foi subestimado; e a sua publicação foi redutoramente lida como mero magazine sobre moda.

A publicação de *Folhas Caídas* (1853), com poemas maioritariamente compostos entre 1843 e 1850, origina desfocados ataques moralistas. Mas em verdade justifica reparos, por toldar a expressão do sentimento amoroso e do desejo erótico com traços de mundanidade e de exibicionismo – que também favorecem a leitura redutora do inegável donjuanismo, aliás fulcral na constelação ideotemática



do melhor romantismo e em grandes textos garretianos.

Depois, a imagem de Garrett “divino” e “janota” viu-se contaminada pelo contraste entre a sua fama de frivolidade e a aura de mestre austero e de referência moral que Herculano conquistou. Mais novo, mais longo, Herculano sobreviveu muitos anos à morte de Garrett e teve tempo de tirar partido do encenado retiro para Vale de Lobos e para daí acompanhar o advento da geração de 70 – acentuando um perfil que, por contraste, avivava a suspeita de brilho frívolo que ficara a pairar em torno da memória de Garrett.

A dimensão – disseminação e perviência – das glórias e dos purgatórios do “janota” Garrett ressalta bem, à distância, num autor, Raul Brandão, que está nos antípodas da frivolidade e que, no entanto, resgata a imagem de Garrett à luz da sua convicção de que “é sempre com gozo que a humanidade rebusca as fraquezas dos seus grandes homens, para os puxar até si, para sentir mais próximos aqueles a quem nunca perdoa a admiração que lhes votou” (BRANDÃO, *O Século*, 27 abr. 1903, 3).

A par da admiração pela sua obra – “Até Garrett a literatura portuguesa era um chão pedregoso e seco, onde cresciam belas e estranhas árvores, é certo, mas a que faltava um não sei quê, murmúrios, sombras – talvez a Vida. Apareceu o grande escritor e dir-se-ia que naquela imensa secura tudo se transformou, como se entre as pedras e as raízes sequiosas tivesse de súbito brotado um veio de água pura e límpida. As árvores deram logo mais sombra, a sombra maior frescura...” (*Id.*, *Semana d'Évora*, 3 maio 1903, 2) –, Raul Brandão tanto regista nas *Memórias* a mania caricata de Garrett: “A vida feroz torna-nos grotescos. Conseguo tudo. Deformamos. O próprio sonho entra às vezes no domínio da chacota. Onde, porém, Garrett chega ao ridículo, com três ca-

beleiras postiças, Gomes Leal, de casaco de borracha e discursos de propaganda, atinge o trágico...” (*Id.*, 1998, 84), quanto inverte, no emblemático artigo sobre “O janota”, a visão da condição humana que dá por subjacente à dita frivolidade garretiana: “Aí está por que não olho as futilidades de Garrett com o riso banal de toda a gente. Através desses pequenos ridículos pressinto, nem sei bem porquê, um desespero enorme. Garrett sofreu decerto com essas futilidades. [...] Pois bem, sob a máscara do janota estava decerto um homem que sofria ao sentir-se imensamente ridículo. [...] Muitas vezes ao ler uma anedota sobre o janotismo de Garrett imagino o que ele se desesperaria quando sozinho, fechado a sete chaves, se encontrasse consigo mesmo. Oh essa figura, que vejo ali na minha frente, escarhecada, apesar da sua formidável grandeza, essa figura que desejaria talvez possuir energia suficiente para romper, para arrancar de vez todos aqueles trapos inúteis e bradar: – Sou assim! – Disforme, que importa! mas com certeza maior. Vejo a luta interior, o desespero, os risos presentidos, a mediocridade que procura abocanhá-lo – e ele passando, coração em carne viva e o riso na boca – cheia de dentes postiços. Adivinho a luta do homem que não soube fazer da velhice mais uma grandeza e a quem, não bastando o génio, foram necessárias as futilidades. Vejo-o passar, mesmo na morte, janota e ridículo como Brummel. [...] Revivo o desespero à medida que a velhice avança, e toda a tragédia feita de pequenas nótuas, que não chegam a ser gritos, mas que amontoadas lá vão bater à Dor. Essa figura passa nos meus sonhos e em lugar de me fazer sorrir, enche-me de aflição. Juro-vo-lo por todos os santos da terra que me põe os cabelos em pé. Porque, quando um janota qualquer finge que tem cabelos e se aperta com um espartilho, não sofre:



a futilidade dá-se bem com a futilidade. Mas um homem de génio nunca desce, sem sentir que se rebaixa, a tratar desses miúdos pormenores. [...] Era um drama íntimo que eu desejava contar e que teve um só espectador: narrativa ao mesmo tempo dolorosa e cómica, com o coração apertado num círculo de ferro; era a história do deus que desce à praça pública, expondo aos homens, sempre maus, as suas misérias secretas... [...] As cabeleiras de Garrett, os seus espartilhos, a carregação de malas com que entrou em casa de Herculano, para passar um único dia com o seu ilustre amigo – tudo isto me parecia bem banal, se por trás não estivesse, como sempre, uma figura conhecida, uma velha amiga perante a qual não há banalidade que resista, riso que não se apague – a Dor” (*Id.*, *O Século*, 27 abr. 1903, 3).

Embora pudesse parecer aproximar-se dos pendores neorromânticos de nacionalismo cultural e de lusitanismo literário, ou pelo menos da motivação de “reaportuguesar Portugal” que enaltece na famosa carta enviada em 26 de abril de 1894 a Oliveira Martins, a propósito da *Vida de Nun’Álvares*, Eça de Queirós contrasta inequivocamente o apreço pelo talento literário de Garrett (pelo menos na dramaturgia) e as severas reservas perante o vago projeto neogarrettista na muito conhecida carta a Alberto de Oliveira (Paris, 6 de agosto de 1894), na receção de *Palavras Loucas*: “Enquanto às suas ideias – não lhe parece que o Nativismo e o Tradicionalismo, como fins supremos do esforço intelectual e artístico, são um tanto mesquinhos? A humanidade não está toda metida entre a margem do rio Minho e o cabo de Santa Maria – e um ser pensante não pode decentemente passar a existência a murmurar extaticamente que as margens do Mondego são belas! Por outro lado, o tradicionalismo

em Literatura já foi largamente experimentado, durante trinta largos anos, de 1830 a 1860 – e certamente não resultou dele aquela renovação moral que Portugal necessita e que o meu amigo dele espera [...]”; “E, a propósito, o que é o Neogarretismo? Estou com muita curiosidade de saber a que nova conceção do Universo, ou a que novo método científico, ou a que feitiço original do espírito crítico, deu o seu grande nome o mestre genial do *Frei Luís de Sousa*. Se o Neogarretismo é um sistema que nos habilitará, a todos, a fazer com facilidade *Frei Luíses de Sousa* e *Autos de Gil Vicente*, então, por Júpiter! sejamos todos neogarretistas com fervente entusiasmo!” (QUEIRÓS, 1983, II, 326-328). Mas nem Eça, aliás réu para alguns de não assumir as dívidas da sua mestria estilística para com a revolução que, na sequência da sua escrita jornalística, Garrett introduz na prosa literária portuguesa com *Viagens*, poderá obstar nem sequer ficar imune à ascensão do neorromantismo lusitanista e à difusão da corrente neogarrettista no centro da sua vaga finissecular. Em breve o epíteto de “neo-Garrett” será alçapremado e disputado entre os paladinos desse tradicionalismo estético-ideológico, cabendo especialmente a Afonso Lopes Vieira. Verifica-se então uma irónica inflexão na desequilibrada ou injusta prática de receção oitocentista, que depressa se rendera ao génio dramático de Garrett, enquanto oscilava perante o seu legado poético e tardava em apreender e valorizar devidamente a excelência na modernidade temático-formal da sua narrativa.

Todavia, as próprias iniciativas cerimoniais e textuais de comemoração do centenário do nascimento de Garrett não rasuraram as ambiguidades do reconhecimento prestigioso. E até aquela linha de consagração aurática conhecerá aspetos perniciosos para a imagem do escritor,



que passam pelas empobrecedoras leituras antológicas e chegam à trivialização escolar dos versos, em verdade magníficos e densos de sugestão de sentidos, de poemas como “Barca bela”.

Bibliog.: AMORIM, Francisco Gomes de, *Garrett. Memórias Biográficas*, 3 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1881-84; BRANDÃO, Raul, “O janota”, *O Século*, sup. lit. *Revista Literaria, Científica e Artística*, 27 abr. 1903, p. 3; *Id.*, “Homenagem a Almeida Garrett”, *Semana d’Évora*, 3 maio 1903, p. 2; *Id.*, *Memórias*, ed. José Carlos Seabra Pereira, vol. 1, Lisboa, Relógio d’Água, 1998; *Id.*, *A Pedra ainda Espera Dar Flor*, recolha de dispersos, introd. e notas Vasco Rosa, Lisboa, Quetzal, 2013; GARRETT, Almeida, *O Arco de Sant’Ana*, ed. crítica Maria Helena Santana, Lisboa, INCM, 2004; *Id.*, “Ao Conservatório Real”, in GARRETT, Almeida, *Frei Luís de Sousa*, Porto, Caixotim, 2004a, pp. 35-56; *Id.*, *Cartas de Amor à Viscondessa da Luz*, introd. e notas Sérgio Nazar David, Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2007; *Id.*, *Viagens na Minha Terra*, ed. crítica Ofélia Paiva Monteiro, Lisboa, INCM, 2010; *Id.*, *Correspondência Familiar*, ed. introd. e anot. Sérgio Nazar David, Lisboa, INCM, 2012; *Id.*, *Correspondência para Rodrigo da Fonseca Magalhães*, introd. e anot. Sérgio Nazar David, Lisboa, INCM, 2016; MAGALHÃES, José Calvet de, *Garrett. A Vida Ardente de Um Romântico*, Lisboa, Bertrand, 1998; MONTEIRO, Ofélia Paiva, *Viajando com Garrett pelo Vale de Santarém*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1966; *Id.*, *A Formação de Almeida Garrett. Experiência e Criação*, 2 vols., Coimbra, Centro de Estudos Românticos, 1971; *Id.*, “Introdução”, in GARRETT, Almeida, *Frei Luís de Sousa*, Porto, Civilização Editora, 1987, pp. 7-28; MORAIS-ALEXANDRE, Paulo, *Garrett e a Moda*, Lisboa, Escola Superior de Teatro e Cinema, 2001; QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, ed. Guilherme de Castilho, 2 vols., Lisboa, INCM, 1983; SALGADO, Maria Antonieta, *A Polémica sobre ‘O Retrato de Vénus’*, Lisboa, INCM, 1980; SANTANA, Maria Helena, “Um romance histórico heterodoxo: *O Arco de Santana*”, in MONTEIRO, Ofélia Paiva (coord.), *Sociedade e Ficção*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2007, pp. 47-56.

JOSÉ CARLOS SEABRA PEREIRA

Antiglobalização

O termo “antiglobalização” é utilizado para denominar o movimento de oposição ao fenómeno de globalização que teve início da déc. de 1990.

Tem sido denominado de globalização o conjunto de transformações políticas, económicas, sociais e culturais ocorridas no final do séc. xx e que permitem considerar que o mundo se encontra interligado numa espécie de “aldeia global”. Através do processo de globalização, as pessoas e os mercados de diversos países aproximam-se e interagem.

A globalização manifesta-se através do desenvolvimento económico, político, tecnológico e cultural. O processo de interação entre os Estados e as comunidades nacionais promove a globalização e permite defender a existência de comunidades humanas universais.

Não obstante considerar-se que o fenómeno de globalização ocorre na última década do séc. xx, os Descobrimientos portugueses e a Revolução Industrial são os seus antepassados mais remotos. Os Portugueses foram, nas palavras de Martin Page, os criadores da “primeira aldeia global”.

A globalização é facilitada pelo intercâmbio económico e financeiro, pela diminuição ou abolição de barreiras aduaneiras, pela criação de blocos económicos, como a União Europeia e o Mercosul, pelo desenvolvimento tecnológico, nomeadamente através da revolução informática e dos meios de comunicação, terrestres, aéreos e de massas, que, neste último caso, permitem o acesso a informação global.

O incremento de um sistema mundial de livre comércio, com a diminuição da



presença dos Estados, centrado em empresas presentes numa diversidade de países, tem potenciado os movimentos antiglobalização. A acumulação de capitais e de lucros pelas grandes empresas e a tentativa de criação de um mercado global é criticada pelos movimentos antiglobalização, que se opõem também à existência de empresas globais, que dominam o comércio mundial e atravessam os Estados, pondo-os em causa.

Dentro do conceito de antiglobalização, encontramos uma pluralidade de movimentos que contestam a globalização económica, financeira, ambiental, cultural. Não obstante os diversos fatores de crítica, o acento tónico é sempre colocado no combate à existência de um mercado global.

Na contestação à globalização económica, tida como capitalista, encontramos grupos socialistas, comunistas, anarquistas, ecologistas, católicos progressistas, entre outros. Na génese do movimento, encontra-se a oposição a determinadas políticas económicas e a defesa de ideologias políticas anticapitalistas.

As críticas à globalização centram-se também numa luta ideológica em que se “misturam sentimentos nacionalistas e protecionistas, o ressentimento e a inveja relativamente aos mais bem-sucedidos ou ainda a luta pela hegemonia e a ambição de poder” (COSTA, 2004, 448).

No domínio da especulação financeira, as empresas de *rating*, que avaliam o risco de concessão de créditos a entidades individuais e empresariais, constituem um sério risco para a democracia e soberania dos Estados, gerando falências, desemprego, pobreza, tumultos, tensões sociais, violência. Estas agências têm sido muito contestadas, nomeadamente após a última crise financeira mundial, iniciada em 2008.

Os opositores dos movimentos de globalização alertam para o facto de este sistema ter posto em causa o Estado-providência e

acentuado as diferenças entre os países ricos e os pobres, entre o hemisfério norte e o hemisfério sul. As assimetrias económicas e regionais aumentaram nas últimas décadas do séc. xx e primeiras do séc. xxi.

Os movimentos antiglobalização pretendem criar um novo sistema internacional, que valorize a cooperação entre Estados e povos, e não a competição entre eles. Defende-se uma revitalização das comunidades locais como fator de crescimento e de melhoria das condições de vida das populações, em especial as que vivem em países subdesenvolvidos.

Para algumas correntes, a globalização leva a um antinacionalismo, por defender a superação das nações na criação de uma sociedade mundial. Os ideais de defesa dos nacionalismos podem também constituir um movimento antiglobalização.

Entre os movimentos antiglobalização, encontramos ainda os ambientalistas, que contestam os impactos negativos para o meio ambiente provocados pela exploração insustentável de matérias-primas (necessárias para responder às exigências dos consumidores mundiais), pela poluição ligada à industrialização, pelas alterações climáticas, pela redução de camada de ozono e pelos desastres ambientais e ecológicos decorrentes do denominado sistema económico capitalista.

Bibliog.: COSTA, Miguel Dias, “Implicações ético-políticas da globalização como ideologia”, *Brotéria*, vol. 159, n.º 5, nov. 2004, pp. 441-452; PAGE, Martin, *A Primeira Aldeia Global*, Lisboa, Casa das Letras, 2008; PINHEIRO, Luís de Lima, “Portugal, Europe and globalization in the private law perspective”, in *Portugal, Europe and the Globalization of the Law*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 46-57; QUADROS, Fausto de, “Portugal, Europe and legal globalization”, in *Portugal, Europe and the Globalization of the Law*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 78-83.

Antigramática

Constitui uma atitude ou uma corrente contrária ao estudo e, sobretudo, ao ensino da gramática. Formado pela junção do prefixo grego “anti-”, contra, à forma “gramática”, que deriva igualmente do grego “grammatiké”, *i.e.*, arte de ler e escrever, mas difundida pela palavra do latim “grammatica”.

O questionamento da utilização e/ou do ensino da gramática baseou-se, sobretudo, no facto de este se revelar, por vezes, inconsistente e apresentar a lacuna de não ter em conta todos os usos reais da língua, já que uma gramática de tipo prescritivo nada mais era do que um amálgama de regras estritas a seguir, muito desfasado da realidade da língua usada pelos falantes.

Nas décadas de 80 e 90 do século XX, esta problemática levou a várias discussões científicas, perspetivando-se uma visão diferente, agora de uma gramática que explicasse, essencialmente, o funcionamento das línguas, revolucionando-se, deste modo, o próprio conceito de gramática.

Com efeito, a gramática normativa (também chamada tradicional) cinge-se aos aspetos da norma culta e aproxima-se muito da língua escrita (ou identifica-se até, não raras vezes, com ela), recusando usos que divirjam dessa norma culta.

A aceção da gramática como descritiva, contrariamente à anterior, já enuncia as regras com base no uso real da língua, descrevendo e explicando esse uso, sem prescrever regras incontornáveis e aceitando a variação que é natural em qualquer idioma vivo. Para esta gramática, o erro só ocorre nas formas ou estruturas

que se desviam das diversas variedades linguísticas de um dado idioma, havendo, portanto, um critério social, e não linguístico, para a correção.

Associada a esta aceção de gramática está a gramática funcional, que abarca preocupações mais vastas do que as regras gramaticais por si próprias e tem em conta aspetos sociolinguísticos e pragmáticos.

A gramática dita intuitiva constitui um conjunto de regras que o falante conhece e domina e com as quais comunica, ainda que a gramática prescritiva as considere viciosas. Ultrapassa a aprendizagem da língua, pois considera inato o conhecimento dos falantes sobre o funcionamento da linguagem. Trata-se de uma teoria iniciada por Noam Chomsky – a gramática também denominada gerativa –, que descreve um conjunto finito de regras que gerariam todas as frases de uma língua.

Existem ainda a gramática contrastiva, que compara duas ou mais línguas, e a gramática histórica, que traça a evolução e as transformações linguísticas sofridas por um dado idioma ao longo dos tempos.

A gramática tem sido, para além de trabalhos científicos e académicos, vocacionada para o ensino das línguas, quer maternas quer segundas ou estrangeiras. É certo que o objetivo primordial é ensinar a norma culta, uma vez que a aprendizagem da fala não é realizada na escola e sim em casa, no meio familiar. No entanto, isso não implica que não se aceite a variedade do aluno, desde que saiba usar a língua adequadamente conforme as situações de comunicação.

Há autores que condenam o ensino da gramática por esta atribuir maior valor à língua escrita e por avaliar uma determinada variedade como a melhor, dando primazia à variedade de uma elite e privilegiando os escritos de autores consagra-



dos, ao mesmo tempo que não tem em conta usos da atualidade.

A gramática, lê-se no *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, é a “descrição dos princípios que organizam e regem a fonologia, a morfologia e a sintaxe de uma língua; o sistema de regras que atuam na construção dessa língua”. Entre várias outras aceções, também é definida como “uso correto ou o bom uso de uma língua, tanto escrita como falada”. O conceito de gramática inclui, muitas vezes, a ortografia da língua em causa.

Nascida no Oriente (Índia, nos sécs. VI e V a.C.), no mundo ocidental a gramática desenvolve-se a partir do séc. III a.C., na Grécia, constituindo um marco importante a *Arte da Gramática*, atribuída a Dionísio de Trácia, nos sécs. II-I a.C. Com base nos modelos gregos, surge a gramática latina, que está claramente na base das gramáticas existentes até ao Renasci-

mento, que apresentavam já pressupostos e designações ainda hoje em voga.

As primeiras gramáticas portuguesas datam, como se sabe, do séc. XVI: a de Fernão de Oliveira, de 1536, a de João de Barros, de 1540, seguindo-se, a partir daí, vários outros trabalhos, incluindo, também – a partir do séc. XVIII –, o ensino da língua portuguesa a falantes estrangeiros (franceses, italianos, etc.). Neste século há o advento da gramática comparativa, chegando-se à conclusão – através da análise das características comuns entre línguas de diferentes famílias – da existência de uma base comum à maior parte dos idiomas: o indo-europeu.

O séc. XX conhecerá a descrição gramatical daí decorrente, desenvolvendo várias bases científicas para a descrição da estrutura e do funcionamento, do ensino e da abordagem das línguas. Com os vários estudos e investigações realizados chegou-se à conclusão de que a noção do que é correto e errado depende de vários fatores, e de que mudança e permanência se conjugam, exigindo-se regras que definam os limites de aceitabilidade para que a comunicação se possa efetuar.

No ensino das línguas e, nomeadamente, no de uma língua segunda ou não materna, houve sempre uma enorme tradição gramatical, provinda do ensino do latim como língua estrangeira, e que era uma metodologia baseada na gramática e na tradução, largamente utilizada até finais do séc. XIX. Tratava-se de uma gramática prescritiva e também fundada na dedução e memorização de regras e vocabulário, que são, aliás, importantes para a aprendizagem de uma nova língua.

Já em finais de Oitocentos se começa a questionar esse método e o facto de o ensino de uma língua morta poder ser aplicado a línguas vivas, criando-se uma reação contra o modelo anterior. A esse novo método, mais intuitivo e que dá

Folha de rosto da *Grammatica da Lingoagem Portuguesa* (1536), de Fernão de Oliveira.



primazia à língua em estudo, chamou-se também método antigramática.

Segue-se, com fundamento neste último método, um outro, agora estruturalista, que vai entender a aprendizagem da língua como um conjunto de hábitos que são resultado de uma reação de estímulo-resposta. A gramática surge majoritariamente em capítulo à parte. A repetição de estruturas que pressupunha foi muito criticada e, a partir de Chomsky, com o gerativismo – também ele não isento de fortes críticas, como a sua inaplicabilidade a todas as línguas –, baseado numa perspectiva cognitiva e na teoria do inatismo, a gramática passa a ser vista de maneira indutiva, ao mesmo tempo que a pragmática coloca a ênfase na comunicação.

Após os anos 90 do séc. xx, deu-se grande importância à realização das tarefas sugeridas pelo Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas – que foi aplicado ao ensino das línguas estrangeiras e é estruturado por níveis de conhecimentos e competências de cada aprendente, que vão de A1 a C2, sendo este último o nível mais elevado da aprendizagem, quase equivalente a falante nativo –, tarefas essas que têm como principal objetivo o comunicar na sociedade. A gramática é vista mais como útil do que como imprescindível, parecendo ser mais necessária na escrita.

No seu texto a propósito da gramática tradicional, Marcos Bagno refere que a diferença essencial entre quem defende o ensino da norma-padrão e os seguidores da gramática tradicional está no facto de haver já investigações que provam que “para aprender as formas mais padronizadas e prestigiosas da língua, não é necessário conhecer a nomenclatura gramatical tradicional, as definições tradicionais, nem praticar a velha e mecânica análise lexical e muito menos a torturante análise sintática” (BAGNO, *Ciberdúvidas da Lin-*



Folha de rosto da *Grammatica da Lingua Portuguesa* (1540), de João de Barros.

gua Portuguesa, 4 nov. 2001). Bagno cita, neste contexto, o linguista brasileiro Ataliba de Castilho, que nota que devem ser consideradas as variedades socioculturais do português, sem preconceito ou discriminação contra a fala do aluno, que, com o tempo, aprenderá a adequar-se às situações da comunicação. Segundo este linguista, “a gramática deixará de ser vista pelos alunos como a disciplina do certo e do errado” (*Id., Ibid.*). Aliás, acusa-se a doutrina gramatical ensinada na escola de ter sido instrumento de discriminação e exclusão social, relegando para o estatuto de inculto, bárbaro e socialmente inaceitável quem não soubesse a língua, *i.e.*, quem não conhecesse/dominasse na perfeição as regras da gramática (nas suas várias vertentes: fonética, fonologia, morfologia, sintaxe, ortografia, léxico, etc.) desse idioma.



“Para além da gramática”, *Contra Impugnantes*, 25 jun. 2014.

Outro linguista, Celso Luft, combate veementemente o ensino da gramática na sala de aula, apontando “a maneira tradicional e errada de ensinar a língua materna, as noções falsas de língua e gramática, a obsessão gramaticalista, a inutilidade do ensino da teoria gramatical, a visão distorcida de que ensinar a língua é ensinar a escrever certo, o esquecimento a que se relega a prática linguística, a postura prescritiva, purista e alienada – tão comum nas ‘aulas de português’” (SCARTON, s.d., [1]). Defende ainda que o aluno, agora livre de preconceitos e do artificialismo das definições, nomenclaturas gramaticais, etc., poderá desenvolver cabalmente o seu espírito crítico.

A atitude da corrente antigramática é, assim, fundamentalmente, uma fuga à memorização, ao peso das definições e das teorias, ao artificialismo (baseado *grosso modo* em grandes autores de outros tempos) e a purismos linguísticos que caracterizaram o ensino das línguas (materna e segunda) ao longo de vários séculos, não só em Portugal ou no Brasil, mas um

pouco por todo o mundo, como mostram as imagens acima.

Também as dificuldades associadas às terminologias, às novas nomenclaturas, à ortografia e à complexidade gramatical se encontram retratadas em vários blogues e caricaturas, assim como a crítica às prescrições gramaticais, tão do agrado dos defensores da corrente antigramática.



Bibliog.: impressa: BRITO, Ana Maria (org.), *Gramática: História, Teorias, Aplicações*, Porto, Centro de Linguística da Universidade do Porto, 2010; CASTILHO, Ataliba Teixeira de, *A Língua Falada no Ensino de Português*, São Paulo, Editora Contexto, 1998; *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. II, Lisboa, Verbo, 2001; MADEIRA, Fábio, “Crenças de professores de português sobre o papel da gramática no ensino de língua portuguesa”, *Linguagem & Ensino*, vol. VIII, n.º 2, jul.-dez. 2005, pp. 17-38; **digital:** BAGNO, Marcos, “Contra a doutrina gramatical tradicional”, *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 4 nov. 2001: <https://ciberdúvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/controver-sias/contra-a-doutrina-gramatical-tradicional/1316> (acedido a 27 dez. 2016); PARDO, Jorge Juan Plaza, “En busca de la gramática perdida”, *Revista Escuela Oficial de Idiomas de Alicante*, n.º 6, jun. 2010: http://eoalicante.edu.gva.es/revista_eoi/?page_id=65 (acedido a 27 dez. 2016); SCARTON, Gilberto, “Um gramático contra a gramática”, *Faculdade Alfredo Nasser*, s.d.: [http://www.faculdadealfredonasser.edu.br/files/pesquisa/MODELO%20DE%20RESENHA%20\(Um%20gram%C3%A1tico%20contra%20a%20gram%C3%A1tica\).pdf](http://www.faculdadealfredonasser.edu.br/files/pesquisa/MODELO%20DE%20RESENHA%20(Um%20gram%C3%A1tico%20contra%20a%20gram%C3%A1tica).pdf) (acedido a 27 dez. 2016).

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA

Glocalização

Pode ser considerado um conceito atenuante da influência negativa do globalismo e, neste sentido, ser definido como um antiglobalismo moderado. “Glocalização” é um termo neologístico que funde de forma sincopada dois vocábulos: “localização” e “globalização”; foi criado no contexto da gestão e da economia nos inícios da déc. de 80 do séc. xx, pelo pensamento estratégico mercadológico japonês, e visava valorizar a inscrição local das produções, com vista a atenuar os efeitos perniciosos das derivas globalizantes, que desenraizavam as referências de origem em favor da distinção da marca e do nome. Assim, procurou-se afirmar o local e o diverso como fator de prestígio e qualidade face à deriva homogeneizante do global.

Em Portugal, já no início da déc. de 70 do séc. xx, em plena emergência da dinâmica transformadora do xadrez mundial que veio a ser chamada era da globalização, o P.^o Manuel Antunes defendia que “duas forças antagónicas, centrípeta e centrífuga, solicitaram os povos na década que finda: o mundialismo e o etnocentrismo” (ANTUNES, 2008, 121). Estes dois movimentos pendulares acentuaram-se em tensão permanente desde a auspiciosa déc. de 60 até ao séc. XXI. De facto, o incremento do processo de globalização contribuiu para acicatar o seu inverso, como forma de resistência à massificação cultural uniformizadora e diluidora das identidades locais, regionais e nacionais. A glocalização acaba por sugerir um ponto de equilíbrio, uma terceira via atenuante dos efeitos negativos

de dois poderosos movimentos da cultura humana: o fechamento num horizonte restrito de compreensão e de vivência da relação com a humanidade e com o cosmo; e um movimento globalista, homogeneizante dos valores e dos produtos e, no limite, detrator das peculiaridades das culturas locais.

Bibliog.: ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, vol. 1, t. II, coord. Guilherme d’Oliveira Martins, Lisboa, FCC, 2008; FRANCO, Augusto, *Globalização, Glocalização, Localização*, Belo Horizonte, Aed, 2014.

JOSÉ EDUARDO FRANCO





Anti-Herculano

A vida multifacetada de Alexandre Herculano (1810-1877) foi sustentada por várias polémicas (e.g., sobre a propriedade literária, com Garrett) que evidenciaram a sua cidadania empenhada, liberdade de pensamento e personalidade poliédrica, deixando à posteridade um legado, testemunha da sua convicção inabalável, do seu talento argumentativo, da sua vasta cultura e de uma eloquência hábil.

As posições assumidas suscitaram vivas reações anti-herculanianas. Na busca incessante da verdade histórica, Herculano desmistificou o milagre de Ourique (aparição de Cristo a Afonso Henriques antes da batalha contra os mouros, em 1139) e deu origem à sua mais longa controvérsia pública, iniciada em 1846 (e terminando em 1857), com a publicação do livro II da *História de Portugal*, onde reduz a batalha a um “fossado” e o milagre a um documento mal forjado.

Já Damião de Góis (séc. XVI) e Luís A. Verney (séc. XVIII) tinham questionado o milagre, mas Herculano enquadrava-o “numa explicação global de nacionalidade” (BUESCU, 1987, 156). Só quando Herculano é atacado particularmente pelo clero, é que responde, em 1850, com *Eu e o Clero. Carta ao Ex.^{mo} Cardeal Patriarca* (o primeiro de cinco opúsculos até 1851), obra na qual apresenta a base da sua intervenção e leitura da querela, reacendendo a questão (cujo *corpus* é constituído por 25 estudos), com uma assinalável repercussão na imprensa e uma acérrima campanha anti-Herculano, em que se destacaram António Magessi Tavares, José Fonseca Pereira e o P.^o Francisco

Recreio, que defendiam o milagre como um facto indiscutivelmente histórico. Também Camilo Castelo Branco interveio com um folheto anónimo onde parece refutar Herculano.

Bibliog.: BEIRANTE, Cândido, *Alexandre Herculano. As Faces do Poliedro*, Lisboa, Vega, 1991; [BRANCO, Camilo C.], *O Clero e o Sr. Alexandre Herculano*, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Sousa, 1850; BUESCU, Ana, *O Milagre de Ourique e a História de Portugal, de Alexandre Herculano. Uma Polémica Oitocentista*, Lisboa, Instituto Nacional Investigação Científica, 1987; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, org., introd. e notas Jorge Custódio e José M. Garcia, vol. IV, Lisboa, Presença, 1985; *Id.*, *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Bertrand, 2007; JORGE, Teresa Margarida, *Alexandre Herculano nos Seus Papéis. Estudo e Edição da Correspondência Autógrafa*, 3 vols., Dissertação de Doutoramento em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2009; LOPES, Óscar, *Álbum de Família*, Lisboa, Associação Portuguesa de Escritores, 2001; MACEDO, Jorge Borges de, *Alexandre Herculano. Polémica e Mensagem*, Amadora, Bertrand, 1980; PONTES, Juvenália, *Alexandre Herculano e o Clero. O Ponto de Vista de Herculano*, Dissertação de Licenciatura em Ciências Filosóficas apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1965; TRINDADE, Manuel, “Herculano polemista”, in ANSELMO, Artur (dir.), *As Grandes Polémicas Portuguesas*, vol. II, Lisboa, Verbo, 1967, pp. 39-71.

TERESA MARGARIDA JORGE



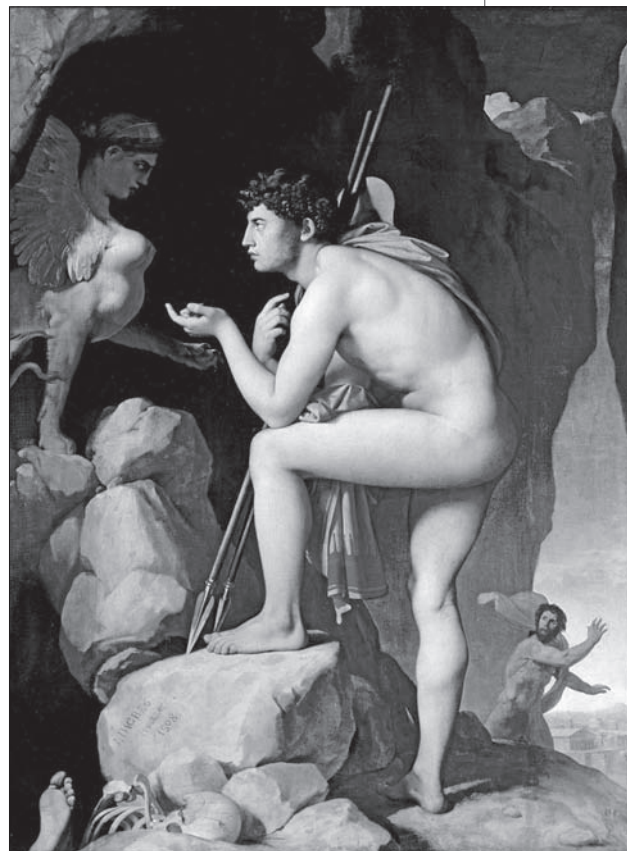
Anti-herói

Ainda que possa parecer recente, a categoria literária do anti-herói tem uma longa história, sendo os seus exemplos conhecidos desde o teatro clássico greco-romano e a poesia épica oral em muitos povos e culturas. Como personagem, aparece na poesia épica, no romance ou no teatro. Entre os primeiros anti-heróis da literatura universal, será necessário mencionar a Antígona de Sófocles, que transgride a lei para mostrar o amor pelo irmão, e o Rei Édipo, que mata o próprio pai e se casa com a mãe, gestos dos quais deriva toda a sua tragédia pessoal e humana. Tristão, protagonista de *Tristão e Isolda*, tem igualmente elementos de anti-herói, porque entre o amor pela sua dama e a lealdade ao seu Rei – marido de Isolda – escolhe a primeira opção e comete o adultério, pecado grave no imaginário medieval, justificado pela sua paixão avassaladora.

A investigadora sérvia Tanja Popović, no seu dicionário *Rečnik Književnih Termina* (2006), trata os conceitos de “anti-herói” e “herói negativo” quase como sinónimos, referindo que o que os caracteriza é o facto de serem portadores de traços de carácter que os contrapõem ao herói idealizado, adornado com todas as virtudes e excelentes capacidades. Apesar da sua aparente identificação com a personagem negativa, o vilão, é imperioso salientar que o anti-herói não é o adversário do protagonista, o seu inimigo ou o seu *alter ego*, mas apenas o seu polo oposto em termos de características psicológicas ou morais. Os comportamentos impróprios do anti-herói são muitas vezes

explicados e justificados pelas circunstâncias sociais em que cresceu. As suas ações negativas tornam-se menos reprováveis quando se dá a entender a causa das mesmas (família, origem ou estatuto social). Desta forma, os seus maus hábitos, os seus pecados ou as suas transgressões causam no público compaixão, consideração e, por vezes, até desejo de identificação. Incompreendido pela sociedade, rejeitado, marginalizado, inadaptado, supérfluo – a tal ponto que, por vezes, se sente até um maldito –, o anti-herói não é um ser repugnante, sujeito a uma forte condenação moral. Ele é fruto da sua época, carregando as limitações e os estigmas da comunidade em que viveu e foi criado.

Édipo e a Esfinge (1808), de Jean-Auguste Dominique Ingres.





Em alguns casos, o principal problema desta personagem é o facto de estar demasiado à frente do seu tempo, propagando em seu redor ideias e atitudes até então impensáveis.

Assim sendo, o anti-herói é uma personagem mais verosímil que o herói, pois é mais fácil acreditar na existência de uma pessoa real, com os seus comportamentos, os seus medos, as suas dúvidas, os seus rancores, a sua raiva, a sua indecisão ou a sua passividade. Massaud Moisés vê nesta caracterização psicológica do anti-herói a constante e crescente desmitificação e humanização da personagem principal. Defende o autor que, não sendo necessariamente marcado por um defeito físico ou uma tara que possam condicionar o seu desenvolvimento emocional, o anti-herói, muito simplesmente, “não alcança emprestar altitude ao seu comportamento” (MOISÉS, 1978, 29-30). Quando engana os demais ou comete outro erro do ponto de vista ético, não o faz apenas por maldade, mas por ser influenciado por diversos fatores, externos ou inerentes a si, que o tornam uma personagem complexa, o que abre caminho para múltiplas interpretações. J. A. Cuddon, no *The Penguin Dictionary of Literary Terms*, ao considerar o carácter anti-heroico de alguns protagonistas, sublinha a sua vocação para o fracasso, que é uma força quase superior a eles: estas personagens são acompanhadas pelo azar, são incompetentes, desajeitadas, desprovidas de tato e, por vezes, pouco inteligentes. Devido a estas características, o anti-herói entra com frequência em situações que comprometem a sua honra, a sua reputação, o seu estatuto social, a sua profissão, os seus relacionamentos e, até, a sua saúde mental. Ross Murfin e M. Ray Supryia consideram esta personagem demasiado ordinária e desonesta para ser tida como uma figura grande e admirável. É uma pessoa com

frustrações, inquietações e problemas, sendo, muitas vezes, uma personagem descredenciada e desqualificada, considerada perdedora à partida, devido à demasiada banalização dos seus comportamentos, dos seus pensamentos ou das suas atitudes. Joseph T. Shipley encara esta personagem como revoltada contra as convenções, alguém que se desvia do padrão do herói. Para além da destruição e do questionamento dos tabus e da manifestação das características negativas, o anti-herói pode distinguir-se do herói pela sua não ação, pela sua passividade, pelo seu não conflito com o mundo que o rodeia e pela sua esperança de que tudo em seu redor se resolverá sem necessidade da sua intervenção nos acontecimentos. Assim sendo, Vladimir e Estragon, protagonistas de *À Espera de Godot* de Samuel Becket, seriam os anti-heróis por excelência do drama do absurdo, sendo a passividade a sua única e predominante qualidade.

Na perspectiva de Carlos Reis e Ana Cristina Lopes, a função do anti-herói dentro de uma obra literária é exatamente a mesma que a do herói, entendido no sentido tradicional da palavra: tal como o seu antecedente, também o anti-herói protagoniza uma obra, polarizando as restantes personagens em função das suas atitudes. Tendo o mesmo poder de suscitar a simpatia dos leitores que o herói positivo, o anti-herói falha, no entanto, na realização dos seus planos, parecendo não estar à altura das tarefas. Na construção desta personagem, estão frequentemente presentes elementos de paródia, ironia e comicidade, embora não com o intuito didático de ridicularizar os seus vícios, como era habitual nas obras literárias do séc. XVIII. Nas atitudes negativas que o anti-herói manifesta, esconde-se uma denúncia perspicaz de determinados fenómenos sociais. Esta personagem não se enquadra no ambiente que a rodeia, quer



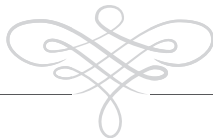
por ser demasiado excecional (como é o caso do D. Quixote de Cervantes), quer por ser portadora de características que a tornam trágica (como acontece com os protagonistas das obras românticas, especialmente as de Lord Byron). José R. Valles Calatrava afirma que, no aparecimento dos anti-heróis na literatura, se revela a “materialização de uma sociedade em crise” (CALATRAVA, 2002, 226) e a decadência de todos os preceitos morais que adornavam o herói positivo.

Na literatura espanhola, são considerados anti-heróis a personagem Celestina, alcoviteira da célebre obra homónima atribuída a Fernando de Rojas, os pícaros, Lazarillo de Tormes, protagonista da obra com o mesmo nome de autoria desconhecida, e D. Pablos, o célebre *buscón* de Francisco de Quevedo. Os dois últimos são anti-heróis sobretudo na medida em que, embora consigam aparentemente realizar-se, na realidade representam, no contexto da Espanha seiscentista, marcada pelos conceitos de honra, limpeza de sangue e desejo de ascensão social, a caricatura de um contexto histórico-social particular. O mais célebre anti-herói literário, criado na literatura espanhola mas já reconhecido a nível mundial, é provavelmente Alonso Quijano El Bueno, que, depois de ter lido demasiados romances de cavalaria, se tornou D. Quixote da Mancha, alguém cujo idealismo e cujas virtudes se opõem ao pragmatismo e ao materialismo do seu escudeiro Sancho Pança. Esta é, no entanto, apenas uma das leituras possíveis do carácter, ao mesmo tempo heroico e anti-heroico, desta magnífica personagem literária. D. Juan Tenório, personagem central do drama *O Burlador de Sevilha e Convidado de Pedra*, de Tirso de Molina, também cabe dentro desta categoria; pertencendo a uma família nobre e prestigiada, este jovem seduz as damas da corte e as camponesas

de diferentes formas: as primeiras, com a sua arte de galanteio; as segundas, com promessas de casamento, ridicularizando as questões da honra, do carácter sagrado do vínculo matrimonial e até da salvação eterna da alma. Ainda na literatura espanhola, os caracteres construídos por Ramón de Valle-Inclán, António Buero Vallejo ou Fernando Arrabal são outros exemplos de anti-heroísmo literário. São pessimistas, anticonformistas, questionam as autoridades – a escola, a família, a religião – e procuram um sentido na vida. Desta forma, Emanu, protagonista de *O Cemitério de Automóveis* de Fernando Arrabal, é uma caricatura de Jesus Cristo, sendo que o próprio nome “Emanu” em hebraico significa conosco, enquanto “Emmanuel” nessa mesma língua significa conosco Deus. Esta figura representa uma sociedade consumista, laicizada, sem Deus nem ideais em que acreditar.

Os anti-heróis literários em Portugal são, entre outros, António Faria, protagonista da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, Calisto Elói de Silos e Benevides e Barbuda, personagem central de *A Queada de Um Anjo* de Camilo Castelo Branco, Teodorico Raposo, de *A Relíquia* de Eça de Queirós, e Tomás de Alencar, de *Os Maias*, também de Eça de Queirós, tal como algumas das personagens de José Saramago e António Lobo Antunes. No espaço lusófono, vale a pena mencionar Jaime Bunda, criado por Pepetela, e o próprio Gato Malhado de Jorge Amado, que, embora seja um animal, representa uma personagem falhada: mal-humorada, marginalizada, de má fama, odiada por todos menos pela Andorinha Sinhá.

Na literatura russa, os anti-heróis mais conhecidos são Eugénio Onegine, da obra homónima de Pushkin, Perchorine, protagonista de *O Herói do Nosso Tempo* de Lermontov, Raskolnikov, de *O Crime e o Castigo* de Dostoiévski, e algumas das



personagens de Bulgakov. No feminino, certamente, o protótipo de anti-heroína literária é a Anna Karenina de Tolstoi. Na literatura francesa, o primeiro anti-herói conhecido é Hylas, personagem da obra *L'Astrée* de Honoré d'Ufré. Emma Bovary de Flaubert e Merceau de Camus pertencem também a esta categoria. Na literatura islandesa, o anti-herói por excelência é Páll, o jovem doente psiquiátrico que protagoniza a obra *Os Anjos do Universo*, de Einar Már Gudmundsson. Outros exemplos conhecidos da literatura mundial são Dorian Gray, de Oscar Wilde, Willy Loman, o vendedor da obra *The Death of a Salesman* de Arthur Miller, Leopold Bloom, de *Ulisses* de James Joyce, Jozef K., de *O Processo* de Kafka, Harry Haller, de *O Lobo da Estepe* de Herman Hesse, e Mr. Hyde, personagem de Louis Robert Stevenson.

Bibliog.: CALATRAVA, José R. Valles, *Diccionario de la Teoría de la Narrativa*, Granada, Alhulia, 2002; CUDDON, J. A. (org.), *The Penguin Dictionary of Literary Terms*, London, Penguin Books, 1999; MOISÉS, Massaud, *Dicionário de Termos Literários*, São Paulo, Cultrix, 1978; MURFIN, Ross, e SUPRYIA, M. Ray, *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*, Boston, Bedford Books, 1997; POPOVIĆ, Tanja, *Rečnik Književnih Termina*, Beograd, Logos Art, 2006; REIS, Carlos, e LOPES, Ana Cristina, *Dicionário de Narratologia*, Coimbra, Almedina, 1994; SHIPLEY, Joseph T., *Dictionary of World Literary Terms*, London, George Allen & Unwin, 1970.

ANAMARIJA MARINOVIC



Heresia e ortodoxia

O conceito de heresia remete para o campo semântico das escolhas entre caminhos possíveis, das opções em jogo. A ideia de heresia codificou-se na cultura ocidental de matriz cristã com a noção de divergência e desvio em relação a uma doutrina estabelecida como ortodoxa por uma dada autoridade legitimadora. Portanto, a heresia constitui-se teologicamente e depois também culturalmente como o negativo da ortodoxia, o seu lado crítico, irreverente, mas também o seu lado derrotado nos debates teológicos.

A ortodoxia é a doutrina definida e proclamada solenemente pela autoridade de um Concílio ou do Magistério da Igreja, este exarado pelos detentores do poder de definição doutrinal por sucessão apostólica: os bispos e o papa de Roma, no quadro confessional da Igreja Católica.

Execução de Anneken Hendriks, séc. XVI.



Se nos situarmos em campos divergentes e opostos de outras igrejas cristãs, como são o luteranismo ou o calvinismo, a catalogação das heresias será necessariamente diversa.

A heresia é a afirmação de aspetos e linhas doutriniais que não se coadunam com a doutrina ortodoxa, desde o campo da moral, passando pelos da teologia da criação, da cristologia, da eclesiologia, até à pneumatologia e à mariologia. Assim sendo, a ortodoxia é o ponto de negação ou de anulação da heresia.

A ortodoxia configura-se em modelos doutriniais, morais e éticos, definidos por uma autoridade competente como os verdadeiros e conformes a uma matriz de validação da verdade originária, tendo por referência o livro dos livros que é a Bíblia.

Estamos perante um conceito que se desenvolveu no universo religioso cristão, mas que depois foi aplicado, por extensão semântica, a outros campos, como os da política, da arte e da economia. Assim, se soa mais natural falar-se de ortodoxia religiosa, com o tempo foi-se tornando habitual falar, *e.g.*, de ortodoxia capitalista, ou de comunistas ortodoxos no campo ideológico-político.

Aos conceitos de heresia e ortodoxia devemos ajuntar, no seu universo semântico, os conceitos de cisma, apostasia, heterodoxia, entre outros.



Bibliog.: JÚNIOR, João Ribeiro, *Pequena História das Heresias*, Campinas, Papirus, 1989; PIÑERO, Antonio, *Los Cristianismos Derrotados: ¿Qué Fue el Pensamiento de los Primeros Cristianos Heréticos y Heterodoxos?*, Madrid, Edaf, 2007.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Hipertexto e antitexto

O hipertexto pode ser entendido como uma tecnologia da inteligência. Nas modalidades emergentes, segundo a perspetiva do connexionismo, considera-se a problemática hipertextual como a simples conexão de palavras e de frases. O hipertexto é, pois, um híbrido do ponto de vista informático. O hipertexto é um instrumento, uma provisão, e não uma visão excêntrica.

O hipertexto apresenta uma nova ecologia cognitiva. Ao ser definido como um instrumento, é antes de mais um instrumento mediático. O seu oposto é o meio impresso. O hipertexto é destino do pensamento. Se a organização hipertextual deve ser pensada num quadro da pragmática do conhecimento, esta, por sua vez, deve ser englobada num quadro mais lato: o de uma ecologia cognitiva do ciberespaço, mobilizando três tipos de agenciamentos – coletivos de enunciação (logosfera), maquínicos (mecanosfera) e de *mes* (toposfera), podendo cada um deles ser considerado uma solução hipertextual.

Se o antitexto está associado à ideia de texto alternativo, que se afirma contra o estabelecido por um determinado cânone tradicional, o hipertexto pode assumir as características de antitexto no plano formal, enquanto reação à tecnologia da fixação do texto nos moldes estáticos tradicionais. Será, pois, um antitexto na medida em que subverte o modo clássico de entender a estabilização do conhecimento num suporte estático de papel, de pedra, ou outro. Assiste-se, pois, no hipertexto a uma desagregação da ideia



definitiva de texto tradicional enquanto última palavra sobre um assunto, passando agora o mesmo a ser entendido como uma realidade dinâmica, compósita, metamórfica, que abre janelas para uma caleidoscópica possibilidade de complementos e acrescentos em espiral inacabada.

Bibliog.: MOURÃO, José Augusto, *Obra Seleta de José Augusto Mourão: o Vento e o Fogo; a Palavra e o Sopro; o Espelho e o Eco*, Lisboa, INCM, 2017.

† JOSÉ AUGUSTO MOURÃO
JOSÉ EDUARDO FRANCO

Iconoclastia

A existência do pensamento e ação iconoclastas deve-se à avaliação da palavra “imagem” enquanto significante de um conceito que acarreta traços semânticos de tal forma expressivos e consequentes que potenciam comportamentos humanos tradutores de significados ideológicos muito fortes, não raramente consubstanciados em posicionamentos políticos e religiosos. Bastará aquilatar os universos semânticos que a palavra “ícone” (do grego “eikon”) carrega – e bem assim os universos semânticos que acarretam os conceitos que dela derivam (imagem, ídolo, fantasma) – para perceber a reação que estes ambientes semasiológicos suscitam nas diferentes conjunturas históricas, sempre assentes em correntes filosóficas, múltiplas vezes antinômicas.

O facto de a imagem se tomar como elemento que apresenta uma realidade e que, indissociavelmente, a representa fez com que a imagem fosse lida como apropriação da realidade, *i.e.*, como mecanismo de comunicação (visual, literária, etc.) pelo qual se faz rosto da realidade, apresentando-a, representando-a e tornando-a presente (perenizando-a). Tais características mostraram-se incompatíveis com determinados sistemas de pensamento, sendo tipicamente demonstrativos disso os sistemas religiosos que assentam nas chamadas religiões do livro, que pretendem revelar um Deus-Criador que não pode ser apresentado-representado na forma matéria e, por isso, representado por qualquer traço desenhado pela mão da criatura. Assim, a legislação destas religiões é fortemente iconoclasta, sobretudo apoiada na ideia de que as ima-



gens podem gerar ídolos que ataquem as atenções do Deus ciumento descrito no Pentateuco (Dt 4, 24; 5, 9; 6, 15). Não obstante mantidas sob suspeita, as religiões, mesmo as abraâmicas, usaram imagens e consentiram – cada uma com especificidades próprias – na representação do mundo sagrado, sobretudo quando este se enlaçava com a vivência dos membros da grei. Antes das atitudes iconoclastas que virão a florescer no universo protestante já inaugurado no contexto finimedieval, que tomam esta questão como forte bandeira da sua pregação (primeiramente John Wycliffe e depois Lutero, Calvino, Zuínglio), é célebre na história do cristianismo, já bem depois de os cristãos terem assumido a destruição das representações das divindades do panteão greco-romano, o iconoclasmo, movimento que, no séc. VIII, destruiu imagens e as proibiu de forma perentória, não sem que a essa determinação subjazessem políticas relacionadas com a gestão de fiéis relativamente à cristandade de então. Este importante episódio só veio a ser vencido com a argumentação segura de vários Padres, entre os quais João Damasceno, assente no raciocínio segundo o qual o próprio pensamento cristão só era possível a partir da ideia de encarnação, e de que esta assumia claramente a imagem de Deus com rosto humano e, portanto, passível de ser apresentado e representado.

A todos estes capítulos históricos subjaz a importância conferida à imagem como uma especial linguagem, que, não raramente aliada aos cuidados e potencialidades da arte, faz transmitir ideais e, muitas vezes – se não todas as vezes –, não está inocente de propaganda. Por esta razão, a imagem se viu associada à transmissão da doutrina e, inexoravelmente, à transmissão das contracorrentes religiosas, por conseguinte, múltiplas vezes usada quer para dizer Deus, quer para pregar contra os que, em cada conjuntura, foram co-



John Wycliffe (1330-1384).

notados como amigos de Deus. Situação essa que se aplica a todas as religiões, mas que, pela dimensão da presença cultural, claramente se observa na imagética católica, tantas vezes antijudaica (lembre-se a representação, nos códices medievais, da sinagoga como figura alegórica que, de olhos vendados, é apresentada sobre um jumento) ou antiprotestante (lembre-se a alegoria que mostra o triunfo da Igreja sobre o mundo protestante, por vezes exposta sob a designação “a religião a açoitar a heresia”, nas figurações da Idade Moderna), etc.

Desta importância da imagem tiveram completa consciência todos os sistemas políticos de governação que a ela recorreram para transmitir a sua forma de pensar e a forma de pensar que queriam fosse assumida pelos que governavam. Foi esta a razão que os fez usar não apenas a imagem, mas a anti-imagem, porquanto, por diversas razões, o poder instituído tem necessidade de condenar as imagens do sistema a que sucede. Os programas iconográficos do poder são, assim, também, não raras vezes, programas iconoclastas no sentido da *damnatio memoriae*, quer por fazerem es-



quecer programas antigos, quer por fazerem a destruição de imagens anteriormente reinantes, quer por fazerem acontecer, através de novas imagens, outras narrativas múltiplas vezes antinômicas, que configuraram programas iconográficos ao serviço desse mesmo poder político.

Não estranha, por conseguinte, que a própria arte, quando, sobretudo na era contemporânea, se pretende libertar de todos os preconceitos com que se entendeu enformada e com os quais se sentiu aprisionada, haja querido lançar vivos manifestos, também eles entendíveis no quadro do conceito de iconoclastia, a partir da forma de apresentar e representar o mundo e os seus ideários, destruindo imagens feitas e ideias preconcebidas do belo que serviam determinados regimes societários. Assim, não raramente se veem, na história da arte contemporânea, autores que, ao proporem novas reflexões artísticas, ao pretenderem negar a própria arte, sobretudo nos seus valores acadêmicos, se mostram rebeldes relativamente a historicismos e subvertem, inclusivamente e através do uso de imagens de obras de arte, os paradigmas antigos, criando, outrossim, através do conceito de desconstrução e de destruição, novas linguagens, e reabilitando, inclusive, temas arcaicos nessas épocas entendidos como anticivilizacionais (veja-se, cada um com a sua *forma mentis*, o cubismo, o dadaísmo, o surrealismo, a *arte povera*, etc.).

Entendendo também que a imagem pressupunha a figuração, a arte virá a defender a abstração como antinomia da imagem, do ícone, não obstante essas abstrações serem entendíveis, inexoravelmente, como verdadeiras imagens, não raramente legendadas com a formulação “sem título”, que remete, também, para a negação da criação de uma imagem-apreensão única e que poderá fazer potenciar a criação de outras imagens. Assim

aconteceu não somente na pintura e na escultura, mas também na própria arquitetura, designadamente no universo da arquitetura minimalista que vê na imagem uma concorrente do discurso depurado que, também *per se*, pode ser avaliado como um ícone.

Paralelamente ao questionamento da arquitetura religiosa na segunda metade de Novecentos – e, nalguns casos, numa relação intelectual de causa-consequência –, o próprio discurso eclesiológico do catolicismo que a si próprio se reflete no Concílio Vaticano II levou também a que a atitude artística relativa aos espaços culturais gizada a partir da *Sacrosanctum Concilium* os requeresse despojados de imagens e a que os mesmos fossem tomados, por determinado sentir crítico, como iconoclastas, não obstante a depuração formal dessas igrejas pretender apresentar como ícone maior a *ecclesia* reunida.

Embora todas as conjunturas históricas tenham usado a imagem, e por isso todas elas se possam estudar a partir do uso que desta fizeram, a epistemologia tem dado à sociedade moderna, porventura inaugurada com o século das Luzes – que, paradoxalmente, coabitou com a ambiência barroca da sociedade do espetáculo e com o seu sentido de *horror vacui* –, esse estatuto de querer contrariar, através da fobia à imagem tantas vezes responsável pelo desinvestimento nas artes figurativas, o axioma popularizado de que “uma imagem vale mais que mil palavras”.

Dentro da temática iconoclasta, pode ainda ser lido, quer na arte antiga (veja-se, *e.g.*, as representações dos *marginalia* dos códices medievais), quer na arte contemporânea, o uso dos assuntos interditos, de que são exemplo a bandeira nacional e outros símbolos da comunidade (políticos e religiosos): ou por serem institucionais, e, por isso, intocáveis (*e.g.*, Manuel Casimiro e Nikias Skapinakis sobre a bandeira



nacional; Júlio Pomar, Costa Pinheiro, Bento Condado, Luís Macieira, João Abel Manta, João Machado e André Carrilho sobre o busto oficial da República Portuguesa; João Cutileiro sobre a temática do 25 de Abril; e ainda as obras de Otto Muehl, M. K. Kaehne e Erwin Olaf); ou por serem demasiadamente populares e, por conseguinte, apartados do mundo da crítica que tabela o que é estético (veja-se Joana Vasconcelos); ou ainda por serem moralmente intocáveis (confronte-se *O Menino de Sua Mãe*, de Clara Menéres; ou, em sentido contrário, as obras de Rudolf Herz e Piotr Uklansk e tantos exemplos que usam imagens relativas ao Holocausto e aos seus protagonistas; as obras de Damien Hirst, de Marina Abramović e do paradigmático Paolo Pasolini; ainda, e.g., Jake e Dinos Chapman sobre a temática escatológica e sexual e as barreiras do que pode ou não ser admitido à vista).

Neste contexto, o exercício da iconoclastia tem sido levado a cabo também através da proibição da imagem, e da consequente ausência de imagem: através da utilização da imagem com sentido negativo ou agressor – exposição de pianos partidos (Rebecca Horn), esqueletos que rezam aos quais são dados os nomes de anjos (Marc Quinn), líderes políticos que caem (Maurizio Cattelan, Ciprian Muresan), obras de arte antigas citadas com sentido irónico (Andres Serrano); e através da destituição de imagens que, por si, cria novas imagens (retirada da fotografia oficial de um ditador, retirada de esculturas institucionais do espaço público e permanência de determinadas figurações nas reservas dos museus, ataque a obras de arte e a património da humanidade com sentido ideológico).

Na inesgotável perscrutação de sentido que a iconoclastia encerra, este conceito é, como a iconofilia, uma forma de pensamento assente nas potencialidades da

comunicação e levada a cabo de modo consciente e com a argumentação que as sociedades legitimam.

Bibliog.: impressa: ALTET, Xavier Barral i, *Dictionnaire Critique d'Iconographie Occidentale*, Renne, Presses Universitaire de Renne, 2003; BARASCH, Moshe, *Icon: Studies in the History of An Idea*, New York/London, New York University Press, 1992; BOLDRICK, Tacy et al., *Striking Images: Iconoclasm Past and Present*, Surrey/Burlington, Taylor & Francis, 2013; BONOTTO, Luigi et al., *Sentieri Interrotti. Crisi della Rappresentazione e Iconoclastia nelle Arti dagli Anni Cinquanta alla fine del Secolo. Vanished Paths. Crisis of Representation and Destruction in the Arts from the 1950s to the end of the Century*, Milano, Charta, 2000; CHEVALIER, Jean, e GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, s.l., Círculo de Leitores, 1997; GASSET, José Ortega y, *A Desumanização da Arte*, Lisboa, Vega, 1996; HALL, Stuart, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2006; LATOUR, Bruno, e WEIBEL, Peter, *Iconoclasm*, London/Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2002; MARTINS, Fausto Sanches, “As imagens das nossas igrejas”, in *I Congresso sobre a Diocese do Porto – Tempos e Lugares de Memória. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*, Porto/Arouca, Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão/Universidade Católica/Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, pp. 211-221; PAPANONI, Demetrio, *Eretica. The Transcendent and the Profane in Contemporary Art*, Milan, Skira Editore, 2007; PLATE, S. Brent, *Blasphemy: Art That Offends*, London, Black Dog Publishing, 2006; **digital:** *Artis On*, n.º 5, 2017: <http://artison.letras.ulisboa.pt/index.php/ao/issue/view/10/showToc> (acedido a 5 jan. 2018); DUARTE, Marco Daniel, “As cores da crise: a iconografia de Portugal e da Europa na arte dos inícios do século XXI”, *Portugal, Europa e Crise – Seminário de Jovens Cientistas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 2015, pp. 34-49: http://www.acadciencias.pt/document-uploads/9663254_portugal-europa-e-crise-atas-do-coloquio-sjc.pdf (acedido a 4 jan. 2018).

MARCO DANIEL DUARTE



Ideologia

“Ideologia” é um termo introduzido por Destutt de Tracy (1754-1836) para designar uma nova disciplina, também denominada “gramática geral ou lógica” (TRACY, 1801, 5), com um objetivo específico: a formação e a associação de ideias. A sua ambição é, em termos genéricos, compreender o funcionamento do espírito humano; daí que o termo “ideólogo” tenha sido usado para qualificar um leque variado de pensadores: Condorcet, Pinel, Laplace, Dupuis, Cabanis, Bichat, Lamarck.

Na segunda metade do séc. XIX, Marx e Engels conferem à ideologia uma conotação negativa, assumindo-a como um sistema de representações socialmente vinculado a uma determinada classe, que tem como principal função mascarar a realidade social e disfarçar o seu próprio conteúdo (de classe). A ideologia forneceria, pois, uma imagem invertida do mundo e das relações que os homens estabelecem entre si: “E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa *câmara obscura*, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico” (MARX e ENGELS, 1974, 25 e 26). No contexto dos inícios do séc. XXI, o termo “ideologia” designa um sistema de ideias e de valores frequentemente ligado a um ideário ético-político.

Em Portugal, o debate ideológico e a análise teórica da noção de ideologia, bem como do seu lugar e da sua função,



Destutt de Tracy (1754-1836).

ocuparam um lugar significativo no espaço público na déc. de 70 do séc. XX, em especial no período imediatamente subsequente ao 25 de Abril de 1974.

Não sendo necessariamente ilusória, a ideologia carece de um estatuto teórico respeitável. O seu âmbito compreende simultaneamente representações teóricas, práticas e valores. O fim das ideologias, proclamado por diversas vozes, sinaliza uma transformação do discurso político, mas esquece a força da ideologia na organização mental dos indivíduos de uma população e na mobilização para a ação.

Bibliog.: BELO, Fernando, *Notas para o Conceito de Ideologia. Teoria e Prática*, Lisboa, Regra do Jogo, 1977; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*, vol. I, Lisboa/São Paulo, Presença/Livraria Martins Fontes, 1974; PINTO, José Madureira, “Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito (I)”, *Análise Social*, vol. XI, n.º 45, 1976, pp. 127-152; *Id.*, “Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito (II)”, *Análise Social*, vol. XIII, n.º 49, 1977, pp. 97-144; TRACY, Antoine-Louis-Claude Destutt de, *Projet d'Éléments d'Idéologie à l'Usage des Écoles Centrales de la République Française*, Paris, Didot, 1801.



Anti-insularidade

Descobrir o contraditório ou o negativo nos diversos discursos não se torna tarefa fácil para a cultura portuguesa e mesmo para a ocidental. As vozes são quase sempre as do silêncio e atuam de forma velada e indireta, sem que tenhamos a possibilidade de as descobrir em discurso direto. Não é clara a nossa cultura do reverso ou do negativo, como acontece com a cultura oriental, que tem, no símbolo do tao, a personificação da dualidade e a ideia de que os opostos se completam e formam uma unidade. Mais difícil ainda se torna definir os discursos e as expressões da anti-insularidade, quando não é inequívoca a definição de insularidade e a sua insistente confusão com o isolamento, o que terá levado a que, no discurso político insular do séc. XIX, a insularidade fosse assumida como sinónimo de isolamento, o que tem gerado confusões com realidades como a continentalidade, onde o isolamento também se faz sentir.

O facto de a escola geográfica francesa estabelecer uma aproximação clara do conceito com o teor geográfico do isolamento leva a que não estabeleça qualquer diferença com a continentalidade. Também por tradição vimos a insularidade associada ao isolamento que, juntamente com o provincianismo, é considerado a parte negra da insularidade. Foi também com a escola francesa de geografia, a partir da déc. de 80 do séc. XX, que surgiram novas reflexões sobre esta realidade, bem como uma maior explicitação dos fatores que definem o conceito, apelando-se cada vez mais a uma utilização do conceito de ilheidade como uma expressão mais

ampla e mais aberta para este fenómeno, certamente numa tentativa de afastar a insularidade do fantasma do isolamento.

Entende-se ainda que a insularidade não é um modo de ser, mas sim de estar. Enquanto modo de ser, confunde-se com a ilheidade (*ilêité*, dos Franceses), conceito mais amplo, na medida em que nele se afirma a diferenciação de uma identidade insular. Entendida como modo de estar, confunde-se com o isolamento. Mas aquilo que é mais importante na insularidade não é a ideia ou a presença negativa do fenómeno geográfico do isolamento, mas sim a permanência do mar, que estabelece uma noção clara de finitude do espaço, de descontinuidade territorial, como também da capacidade (ou não) que o insular tem para o vencer ou dominar. Nada disto colhe a atenção da noção de continentalidade, onde quase só domina a ideia negativa do isolamento. Tal como nos indicam os vários estudos de que dispomos sobre o fenómeno, e referindo-nos aqui apenas aos espaços insulares, são vários os aspetos em que ele se exprime e que contribuem para a sua definição. Desta forma, a maioria dos discursos da anti-insularidade, nomeadamente no âmbito político, acontecem por oposição a continentalidade, interioridade ou mesmo transmontanidade, no quadro português, nomeadamente quando, a partir de 1976, se começou a medir a insularidade, como forma de retribuição dos custos financeiros dos arquipélagos da Madeira e dos Açores. A partir de então, estes conceitos entraram, de forma abusiva, no discurso político e começaram a ter uma forte influência, por aquilo que significavam.

Há ainda uma outra expressão negativa, “insularismo”, que, sendo tomada como próxima de “regionalismo”, é entendida como uma afirmação excessiva das especificidades insulares, uma plena



afirmação da identidade cultural, como se servisse de justificativo, no momento de buscar algum benefício ou alguma vantagem no plano político. Nas Canárias, a expressão define, ainda, os particularismos insulares das duas províncias (Tenerife e Gran Canária), que militam no sentido de ser o centro do arquipélago. Esta ideia pode, ainda, ser transportada para os Açores, com expressão da rivalidade distrital entre a Terceira e São Miguel. Já em Inglaterra, é entendido como expressão da anticontinentalidade. E, por fim, na ilha de Porto Rico, significa o estado de isolamento mental da sua população. A par disso, a atitude insular pode ser entendida como um mecanismo de resistência ao outro não insular, e como uma barreira às interferências externas que definem o processo de globalização e que têm em vista apagar a insularidade e abrir caminho à hipoinsularidade. Esta última é entendida como um discurso de negação da insularidade, pelo simples facto de que pretende abater todas as fronteiras de uma determinada ilha e continentalizar os espaços insulares.

Pelo contrário, o turismo visa promover a reinsularização destes espaços. Há nos continentes um desejo de ilha, que domina o fenómeno turístico, associado à ideia de isolamento, de um espaço perdido no tempo, como a ilha de Robison Crusoe, idealizada em 1719. Será isto a negação do discurso da anti-insularidade e o retorno forçado à ilha como espaço marcadamente insularizado para usufruto dos continentais? Será isto o retorno da *Utopia* de Thomas More, para cortar de novo as amarras que prendem a ilha ao continente e encontrar a sociedade ideal, numa época de crise dos sistemas políticos?

Não podemos esquecer que a insularidade anda necessariamente associada

à relação íntima que se estabelece entre o Homem e o espaço e ao modo como este condiciona o primeiro e o identifica na sua ação. Esta percepção – ou este modo de conquista – do espaço atua com clareza nas ilhas, e define uma forma distinta de ser e de estar no mundo do insular. Devemos entender, porém, que o conceito de insularidade só apareceu em 1838, como um conceito operatório dos naturalistas que, desde o séc. XVIII, estudaram, de forma afinçada, as ilhas. Com o tempo, o discurso construiu-se com nova terminologia: como insulamento, na sua reafirmação com a subinsularidade, na sua negação com a hipoinsularidade ou, então, a visão exagerada com o insularismo. Antonio Diegues, seguindo de perto as ideias de Moles, Péron e Meisterheim, define a insularidade como: “Fenómenos sociais resultantes do relativo isolamento dos espaços insulares, que podem ser quantificados

Robinson Crusoe Avista Pegadas dos Canibais (1894), de Walter Paget.





(distância do continente, e etc.)” (DIEGUES, 1998, 51). E acrescenta: “A insularidade refere-se à identidade cultural do ilhéu diferenciada do continental, mas é resultante das práticas económicas e sociais em um espaço limitado, cercado pelo oceano. A ilheidade é um neologismo de origem francesa utilizado para designar as representações simbólicas e imagens decorrentes da insularidade e que se expressam por mitos fundadores das sociedades insulares e lendas que explicam formas de conduta, comportamento, etc.” (*Id., Ibid., 93*).

No quadro da biogeografia, a insularidade afirma-se pelos endemismos, na língua e na literatura, pelos arcaísmos, enquanto na economia e na política é o isolamento que conta, *i.e.*, o afastamento dos centros de decisão e dos mercados. O discurso histórico, quanto a isto, não tem posição clara, fazendo sempre depender a insularidade da dimensão do tempo, dos múltiplos enquadramentos que se sucedem nos espaços insulares e das conjunturas e estruturas dos espaços próximos ou de dominação, transmitindo uma ideia de contacto e de permanente interligação entre eles, em que o próprio Homem, através de diversos mecanismos, pode reforçar a sua posição e contribuir para a sua valorização, nos diversos corredores oceânicos.

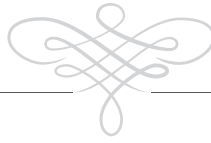
Apela-se insistentemente à história para referir o papel relevante que as ilhas tiveram no desbravamento e na afirmação dos oceanos e dos impérios. Insiste-se na sua abertura ao mundo e no seu protagonismo, como que a dizer que a insularidade terá desaparecido das ilhas com os Descobrimientos europeus dos sécs. xv e xvi. Desta forma, o processo iniciado pelos Portugueses no séc. xv não só desinsularizou a Europa, mas também algumas ilhas oceânicas. Pela sua função económica na navegação, estas acabaram

por ser um dos principais centros da periferia europeia.

Não obstante as evidências da história, que clamam por um protagonismo e por uma afirmação dos espaços insulares, haverá ainda lugar para o discurso da insularidade, aqui entendido como fator resultante de um isolamento que a história nega e que afirma, pela evidência do seu curso, ter sido um espaço aberto ao mundo e bem posicionado nos eixos de influência dos impérios coloniais, ou um espaço também aberto, desde muito cedo, ao turismo? Em certa medida, afirmar este discurso da insularidade, como sinónimo de isolamento, não será negar o processo histórico de algumas ilhas e, de forma especial, da Madeira, que se construiu a partir do Funchal como um espaço do mundo e para o mundo?

Ainda neste contexto, deveremos ter em conta a necessidade do recurso a outros conceitos operatórios para entender os mecanismos que constroem ou destroem a insularidade. Daí a operacionalidade das noções de centro e periferia, bem como da mais recente reformulação de perifericidade e ultraperifericidade, ou do conceito de economia e política colonial. É no quadro deste conjunto de relações de dependência e de subordinação que se constrói a insularidade, o que faz com que ela não seja uma realidade permanente.

Neste universo, é de assinalar a realidade que se afirma no espaço da ilha e dos arquipélagos, que obedece à mesma lógica. Daí as chamadas insularidades internas de cada ilha ou arquipélago, como se pode verificar nos Açores e nas Canárias. Vem a propósito uma opinião expressa no jornal *O Lidador de Angra*, em 1863, que, face à localização do Tribunal da Relação dos Açores, em Ponta Delgada, reclamava: “Hoje os povos das ilhas estão mais relacionados com o continente que



com a ilha de S. Miguel. Todos preferem um pronto expediente dos seus negócios em Lisboa a um expediente moroso na relação açoriana” (CORDEIRO, 1992, 56). Perante isto, podemos afirmar que a fronteira não é definida pelo litoral da ilha, nem é o mar que a afasta do mundo, mas é a atuação do Homem, a partir de dentro ou de fora da ilha, que contribui para a sua definição e presença física específica. Daí que Raul Brandão, ao visitar os arquipélagos da Madeira e dos Açores, em 1924, vá ser testemunha de múltiplas insularidades, e afirme o cosmopolitismo da urbe do Funchal, ignorando a periferia que lhe está associada e que está marcada pelo estigma da insularidade.

O mar, mais do que a terra, não obstante as contingências das condições atmosféricas ou da pirataria e do corso, atuou sempre como uma porta e como uma via de abertura ao mundo, fazendo apagar a ideia de isolamento e de abandono, que só surge por autocriação do Homem. O mar é uma porta que se abre e se fecha de forma contínua. O ilhéu viveu nesta permanente ambiguidade de abertura ao exterior e de ensimesmamento, daí que haja um ritmo próprio das ilhas, que o turismo, as telecomunicações, nomeadamente a Internet e a televisão, ao conduzi-las para a globalização, tendem, porém, a fazer desaparecer.

Nos começos do séc. XXI, o debate sobre o problema da insularidade tem feito finca-pé em questões que ultrapassam a mera questão do isolamento, chamando a atenção para a finitude e a pequena dimensão dos espaços insulares. Não será por acaso que, no discurso político, a insularidade deu lugar à ultraperificidade. Este conceito, que surgiu no quadro político europeu a partir do Tratado de Amesterdão, é o que legitima a política de ajudas europeias aos espaços insulares.

Construir a insularidade com base no conceito geográfico de isolamento será renegar a própria insularidade, porque esta se constrói de múltiplas formas: pela finitude e pela dimensão do espaço, pela omnipresença do mar na vida das populações litorais, pela distância que as separa dos continentes de que dependem política e economicamente, pela própria intervenção do insular na valorização ou na redução do impacto destes fatores, pela forma como os continentais “insularizam” ou “continentalizam” as populações insulares. No caso português, o facto de a Constituição de 1822 definir os arquipélagos da Madeira e dos Açores como ilhas adjacentes atuou de forma clara no sentido de os continentalizar, procurando, pela letra da lei, amarrá-los ao continente, situação que, de facto, não sucedeu. Na verdade, aquilo que faz com que isso aconteça é a definição de uma adequada política de transportes.

Foi o turismo a mola propulsora da definição de uma política de aproximação e de abertura ao mundo, fazendo com que as ilhas entrassem num processo de mundialização. Assim, a insularidade pode ser entendida como algo do passado, sendo que se fala da chamada aldeia global. Os defensores da ideia de insularidade chamam a atenção para o facto de esta não ser apenas uma questão de ordem física.

As múltiplas posições e os diversos discursos da insularidade evidenciam que, entre grande número de especialistas continentais, é maior a dificuldade em entender esta condição como uma especificidade insular. É no seio dos estudiosos insulares ou insularizados que esta compreensão se torna clara. Os geógrafos debatem-se, muitas vezes, com a existência ou a inexistência da insularidade; os estudiosos da literatura insularizam aquilo que era habitualmente conhecido como regionalismo; e os economistas



estabelecem modelos para medir os impactos da insularidade nas economias insulares, optando declaradamente por uma aceitação do fenómeno. Algumas correntes da Geografia não atribuem particular significado às ilhas, considerando-as apenas como um espaço igual ao continental, negando assim a insularidade. Há que ter em linha de conta algumas características incontornáveis do território insular, como a sua delimitação por uma fronteira fixa natural e sempre presente, assim como a sua exiguidade. A descontinuidade territorial é aqui evidente, sendo uma das condicionantes mais significativas no processo de desenvolvimento económico, e, no quadro autonómico da Madeira e Açores, uma justificação para uma intervenção mais generosa do Estado do ponto de vista financeiro.

Passou-se da constatação daquela realidade à avaliação do seu impacto em termos do desenvolvimento das sociedades insulares, definindo-se mesmo os chamados “custos de insularidade”, que justificam o valor das verbas que os Estados metropolitanos transferem para estas regiões. Definem-se políticas anti-insularidade, como que para compensar os insulares dos efeitos da insularidade. Fala-se, até, no efetivo desaparecimento da insularidade do quotidiano das ilhas, por força do desenvolvimento económico e social, resultante das grandes transformações ocorridas nos domínios dos transportes e das telecomunicações e da afirmação das ilhas pelo turismo, ao ponto de se questionar a utilização do termo “insularidade” e de se afirmar o fim dessa realidade.

A partir da déc. de 60 do séc. xx, o debate das ciências foi marcado, de uma forma ou de outra, pela discussão em torno da existência ou da inexistência da insularidade e do impacto da insularidade. Em quase todos os ramos das ciências

sociais e humanas há lugar para os discursos da insularidade. As ilhas perdem o seu significado específico e afirmam-se como um espaço entre outros. Daí as noções de ilhas de mar, ilhas urbanas, ilhas de terra, sendo exemplo destas últimas os chamados oásis.

Se, no plano da biogeografia, os consensos são evidentes quanto à presença e à definição de insularidade, nos demais ramos do conhecimento esta ideia não se apresenta de forma tão clara, merecendo diferentes interpretações, nomeadamente junto dos geógrafos. É aqui que vamos encontrar uma mais cuidada atenção por parte dos especialistas ao tema da insularidade, mas também os discursos mais marcantes da anti-insularidade.

Os diversos discursos das ciências e da política trouxeram, na segunda metade do séc. xx, a insularidade para o primeiro plano no campo da sua conceptualização. Alguns contrapõem a insularidade à continentalidade em sentido fraco (como hipoinsularidade), enquanto outros a reforçam, enriquecendo o dicionário das insularidades com novos conceitos como hiperinsularidade, insulamento, ilheidade, insularismo, ultraperiferia, ultraperificidade. No quadro das ciências, a ilheidade, como o modo de existir próprio das ilhas, substituiu a insularidade. Daí que Paulo Cunha seja forçado a afirmar que a insularidade “é mais um estado de alma que uma condição geográfica” (CUNHA, 2010, 74). É neste sentido que cada vez mais é entendida, apagando-se a ideia de isolamento e a carga negativa que sempre a acompanhou.

A chamada hipoinsularidade é uma forma de expressão do discurso da anti-insularidade novamente fundada na ideia de isolamento. Daí certamente Thierry Nicolas apelar à necessidade de revisão da noção de insularidade, e a progressiva afirmação do conceito de ilheidade, que

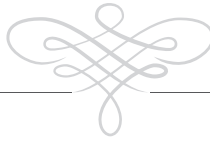


Ilustração para *Utopia*, de Thomas More.

acaba por se tornar a envolvente conceptual mais ajustada ao discurso científico dos espaços insulares.

É na política e nos discursos dos políticos que mais se faz sentir o discurso da anti-insularidade. As mudanças políticas ocorridas em Portugal a partir de 1974 transformaram o espectro político e deram lugar a uma nova construção do espaço de administração institucional e política, o que colocou em relevo o papel dos espaços insulares, *i.e.*, dos arquipélagos da Madeira e dos Açores. Portugal é agora constituído por uma faixa litoral da península Ibérica e pela Madeira e pelos Açores, que de ilhas adjacentes passam a regiões autónomas. É no relacionamento entre as ilhas e o continente que se iniciam, em 1976, os discursos e afrontamentos que evidenciam a plena afirmação do discurso da anti-insularidade.

Por muito tempo, os discursos insulares foram de hipervalorização da distância real e da situação de abandono; do outro lado, na metrópole, contrapunha-se com o discurso da indiferença e da oposição, nunca expresso em palavras, mas quase só em omissões. A partir de 1822, a voz insular ganha extensão no espaço continental, através das representações dos

deputados. Seria necessário um sismo nos Açores para que alguém, Sousa Menezes, fosse à tribuna proferir, pela primeira vez, a palavra “insularidade”, tendo como característica típica a “saude e o regresso à vista imensa do mar” (ASSEMBLEIA NACIONAL, *Diário das Sessões*, 16 jan. 1951, 256). Depois, em 1952, outro deputado, Amando Cândido, associa-a às dificuldades que sentiam os insulares.

Aos poucos, o discurso da insularidade começa a ecoar, com muita indiferença continental, no espaço do Parlamento (esta indiferença poderá também ser entendida como uma expressão negativa). Os deputados insulares são o seu porta-voz. A insularidade começa a servir o discurso justificativo da autonomia, como em Ramiro Valadão, ou da afirmação de uma condição especial, diferenciadora do espectro continental, que implica atenções especiais no plano político, como sucede no discurso de Agostinho Cardoso, de 11 de março de 1959. A insularidade é apresentada como algo negativo, que afeta a vida dos insulares, e não como a entidade metafórica e nostálgica dos poetas e pensadores. Cabe aos deputados insulares a chamada de atenção para os fatores nefastos da insularidade, hiperbolizando os seus efeitos e a urgência de medidas, nomeadamente nos sectores dos transportes. Nisto colhem quase sempre o apoio da demais Câmara dos Deputados (*Id.*, 11 mar. 1959, 286). A assunção destes custos pelo todo nacional também parece ser clara e nunca é posta em causa.

Finalmente, na déc. de 70, o discurso da insularidade e dos seus custos associados agarrou-se, de forma clara, ao discurso dos insulares no Parlamento e cativou a atenção e o apoio dos demais parlamentares. O motivo que despoletou esta situação foi o debate em torno da lei n.º 5/70, que estabeleceu a livre circulação de mercadorias entre o continente e a Madeira.



A insularidade entrara definitivamente no dicionário parlamentar e assumia-se como um dado fundamental do discurso insular.

Na ilha da Madeira, a insularidade era vivida e sentida, mas raras vezes as auto-ridades, muitas vezes oriundas do continente em comissões esporádicas de serviço, se apercebiam dela, talvez para não sentirem o seu peso. Será apenas a partir da déc. de 60 do séc. xx que a palavra “insularidade” começa a andar na boca dos políticos locais ou dos membros do Governo de visita à Madeira. A ideia que ambos fazem desta realidade é clara: de um lado, os insulares reclamam das influências negativas desta condição sobre as suas vidas; do outro, os políticos de visita sentem a pressão política desta realidade e fazem tudo para minorar os seus efeitos e acentuar a ação governamental.

A insularidade deixou de ser apenas uma realidade vivida e sentida, para entrar no debate político. Há, na verdade, um conjunto de cumplicidades e silêncios que marcam o quadro político e governamental, bem como os discursos públicos, quando se enfrentam as autoridades madeirenses e as continentais. Em 1973, foi notório o carácter anti-insularidade dos discursos dos representantes governamentais de visita. Nesse momento, porém, não se fez sentir qualquer voz a reclamar a perspectiva insular, por pudor ou cortesia. Paulatinamente, a insularidade sai da gaveta e começa a assumir-se como uma arma reivindicativa dos políticos insulares. É a justificação dos atrasos ancestrais, assim como o fundamento para a reclamação de mais apoios do Governo central. Parece haver uma consonância com o discurso dos deputados na Assembleia Nacional. De uma primeira fase de constatação dos problemas e de reivindicação, passou-se à ação, de forma que, no IV Plano de Fomento, as questões da insularidade da Madeira e dos Açores serão tidas em conta. Assim, a pro-

posta de lei n.º 8/73, de 26 de dezembro, contemplava, no n.º 2, “os fortes condicionalismos decorrentes da insularidade”, tendo contado, na sua aprovação, com a anuência clara de alguns deputados continentais, como foi o caso de Armando Júlio de Reboredo e Silva, natural de Meda. Mas as vozes dos discursos anti-insularidade fazem-se ouvir e começam a ganhar relevo através da equiparação da insularidade aos problemas derivados da interioridade e continentalidade. Desta forma, o deputado Pinto Castelo Branco fala de uma “insularidade das regiões interiores do continente”. Foi uma das poucas vozes claras do discurso anti-insularidade, e mereceu uma atenuação nas palavras de outro deputado, Mendonça Morna, que afirmava que “a insularidade dos Açores ou da Madeira é bem diferente daquela outra que nos afasta do nosso interior subdesenvolvido” (*Id.*, *Diário das Sessões*, 14 dez. 1973, 327).

A partir daqui, entra no dicionário dos políticos regionais uma nova expressão, “os custos da insularidade” – os custos da insularidade confundem-se com os custos da soberania e serão o principal cavalo de batalha dos tempos que se avizinham com a Revolução de abril de 1974 e a conquista da autonomia política dos espaços insulares de 1976. A Terceira República trará a autonomia quase plena à Madeira e aos Açores, mas será responsável por uma importante clivagem política no entendimento e na aceitação da insularidade. Há uma marca muito visível do discurso da anti-insularidade quer nas múltiplas intervenções parlamentares, quer na imprensa nacional. Por diversas vezes se levantam várias vozes a reclamar contra os chamados custos da insularidade das regiões autónomas, a opor a continentalidade e a interioridade à insularidade. O discurso da anti-insularidade, que se fazia de silêncios e atitudes cúmplices ao nível governamental, ganha agora plena



expressão e torna-se, por vezes, o campeão do debate político, incendiando as tribunas, os microfones ou as páginas dos meios de comunicação social.

O discurso da anti-insularidade é claro e assume-se em diversas frentes. Paulatinamente, vão-se esbatendo as clivagens, o desenvolvimento dos meios de comunicação com o exterior permite uma rápida integração no quadro nacional e quase se anulam os fatores nefastos da adjacência, para se afirmar o princípio da continuidade territorial. A evolução do sistema de comunicações e telecomunicações permite esta integração quase plena e o esbatimento das clivagens, de forma que o discurso da anti-insularidade e da oposição entre insularidade e continentalidade ficou gasto e obsoleto, apesar de persistirem algumas das suas vozes. O turismo interno foi um fator propiciador desta integração praticamente total e uma ponte entre o espaço continental e o insular (e, talvez, o elemento gerador da unidade nacional que os políticos nunca foram capazes de construir).

A Constituição de 1976 reconhece e estabelece um estatuto especial para os arquipélagos da Madeira e dos Açores, em que as adversidades resultantes da insularidade têm um peso significativo nas responsabilidades financeiras do Estado, no sentido de assegurar a unidade e a continuidade do território nacional, traduzindo-se no orçamento como “custos de insularidade e desenvolvimento”. Estes princípios geram obrigações financeiras por parte do Estado, as quais demoram muito a ser medidas e sistematizadas, ficando, por isso, à mercê das negociações políticas entre os Governos regionais e central. Será esta mais uma das formas de expressão negativa da insularidade?

Por outro lado, a entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia

foi importante no reconhecimento dos fatores adversos da insularidade e da ultraperiferidade no desenvolvimento das regiões insulares. Estas situações ficaram salvaguardadas apenas nos Tratados de Maastricht (1992), Amesterdão (1998), Nice (2000) e Lisboa (2007). Recorde-se que um estudo do Planistat Europe usava o conceito de ultraperiferia como sinónimo de insularidade, no que foi criticado pelas Regiões Ultraperiféricas, situação que foi ultrapassada mediante um reparo da Madeira. Esta atitude pode também ser encarada como uma manifestação anti-insularidade.

Enquanto os caminhos do direito constitucional nacional e comunitário apontavam para a insularidade como fator específico dos espaços insulares, outros eram os caminhos do debate político-partidário, com expressão na imprensa e no Parlamento nacional. À insularidade, aos respetivos custos e às reivindicações que lhe estavam associadas, por parte dos Governos regionais e dos deputados insulares, opõe-se a continentalidade, argumentada por deputados do interior, nomeadamente do Nordeste Transmontano, que pretendem chamar a atenção para o atraso a que também as regiões do interior estavam votadas.

A diferente interpretação da noção de insularidade, ou a sua incompreensão, é materializada na oposição de expressões como “ilhas do interior”, “continentalidade”, “interioridade” e “transmontanidade”, manifestações claras de um discurso da anti-insularidade quase permanentemente presente, desde 1976, nas diversas bancadas dos grupos parlamentares da Assembleia da República. Atente-se à atuação unânime dos deputados insulares dos diferentes partidos, no sentido de um correto entendimento da assunção, por parte do Estado, dos custos da insularidade, que parte de condições reais geradas



pela insularidade e pela ultraperiferia, e não apenas da condição de isolamento. A par disso, justificam-se estes custos como um meio de assegurar a continuidade territorial e a coesão social.

O primeiro grito de guerra foi lançado em 1979 pelo deputado Ferreira Lima e foi uma arma relevante em alguns debates parlamentares nas décadas de 80 e 90. E as vozes seguiram-se em catadupa. Entre 1980 e 1990, esta dialética de contraoposição persiste em intervenções de Vital Moreira, Fernando Cardote, Almeida Santos, Vilhena de Carvalho, César de Oliveira, Daniel Bastos, Pita Guerreiro, Abreu Lima, Armando Vara, Guerreiro Norte. Na década de 90, parece ter acontecido uma pacificação no discurso anti-insularista. Tirando as duas intervenções isoladas de António Martinho e Defensor de Moura, não mais vimos a oposição dos discursos da interioridade.

A anti-insularidade, quer na comunicação social, quer no Parlamento, muda de estratégia e transfere-se para o ataque às personalidades, realidades e situações que fazem o discurso autonómico. Incidem, abertamente, nas ideias dos espaços insulares como despesistas e dos seus governantes como maus utilizadores dos dinheiros públicos ganhos à custa da insularidade. Atente-se, *e.g.*, nas inúmeras vezes em que a figura do presidente do Governo regional da Madeira foi levada, pelas mais diversas razões, à tribuna.

Embora o campo da política seja, em Portugal, o domínio mais fértil para entender as formas de expressão da anti-insularidade, importa realçar que a insularidade e os seus opositores não se manifestam apenas aqui. São múltiplas as suas formas de expressão. Neste caso, deveremos realçar a literatura e a teoria literária, onde quase sempre se confunde insularidade com ilheidade. Quer na Madeira, quer nos Açores, a insularidade

interveio de diversas formas junto de poetas e escritores. Neles não é apenas a ideia de isolamento que domina, mas acima de tudo o modo de ser e estar do insular, em que o mar e as fronteiras naturais estabelecidas pela linha de costa são determinantes. Daí o debate em torno do conceito de açorianidade e, posteriormente, de madeirensidade ou madeiridade. A questão da definição de uma literatura insular específica para cada arquipélago esbarra com a universalidade da escrita e dos seus fazedores, sem nunca se estabelecerem fronteiras claras em termos dos discursos de afirmação ou negação da insularidade. O escritor ou poeta que nasceu ou vive na ilha parece preso ao estigma do regionalismo e da insularidade e procura, formalmente, demarcar-se desta realidade que a sua experiência de vida constitui, apesar de o espaço-ilha estar sempre presente e preso às suas palavras.

As insularidades madeirenses expressam-se tanto na poesia como na prosa, mesmo dos escritores e poetas que vivem fora da Madeira. Horácio Bento de Gouveia, em 1949, com *Ilhéus*, assume e hiperboliza essa ligação ao espaço-ilha, que se resume quase por completo ao reduto da freguesia de Ponta Delgada. Outros, como João França, seguem pelos mesmos caminhos. Na poesia, a indignação ou dita indiferença pela insularidade, certamente uma formalidade atreita ao anti-insularismo, lutam por se afirmar e justificar como globais, quando afinal não ultrapassam as fronteiras da ilha. A par disso, alguns poetas, ainda que não identificados ou que não se identificam com a ilha, denunciam, em múltiplas situações, uma forte influência e presença da insularidade. As evidências vão de Cabral do Nascimento a Herberto Helder e José Agostinho Baptista. Nos Açores, não se sente esta revolta formal com a ilha nem esse apelo insistente à aldeia



global, talvez porque o arquipélago se tenha mantido historicamente mais fechado ao mundo. Mesmo em escritores que ocupam lugar de relevo a nível nacional, como Vitorino Nemésio ou João de Melo, há uma aposta plena na insularidade, que se assume como um traço claro de diferenciação de uma identidade no quadro nacional. Também na poesia há uma afirmação deliberada da insularidade, sem qualquer medo ou vergonha, como podemos verificar em Roberto Mesquita ou Almeida Firmino.

A anti-insularidade é real e expressa-se em diversas vozes. É quase sempre um discurso marcado pela política partidária, onde a fronteira entre as opções e ideias se torna mais clara. A tribuna parlamentar e os discursos foram e são a sua expressão, chegando, por vezes, à comunicação social. Mais do que vozes claras e assumidas da anti-insularidade, sucedem-se diariamente os murmúrios que a refletem e que fazem avolumar a sua dimensão na cultura, na política e na sociedade. Daí a dificuldade em medi-la e em descobrir as suas fontes. Tudo isto porque a nossa tradição cultural é incapaz de estabelecer balizas, fronteiras claras entre o positivo e o negativo, o bem e o mal.

Bibliog.: impressa: ASSEMBLEIA NACIONAL, *Diário das Sessões*, 16 jan. 1951, p. 256; 3 mar. 1952, p. 369; 30 out. 1958, p. 1229; 11 mar. 1959, pp. 286 e 299; 14 dez. 1973, p. 327; 22 mar. 1979, pp. 1493-1494; BONNEMAISON, J., “Vivre dans l’île, une approche de l’îlêité océanique”, *L’Espace Géographique*, t. XIX-XX, n.º 2, 1991, pp. 119-125; BRIGAND, Louis, *Îles, Îlots et Archipels du Ponant. De l’Abandon à la Surfrequentation. Essai sur la Question des Usages, de la Gestion et de la Conservation depuis 1950*, Dissertação de Doutoramento em Geografia apresentada à Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Paris, texto policopiado, 2000; CERVEAU, Marie-Pierre, *Les Îles Marquises. Insularité et Développement*, Pessac, Univer-

sité Bordeaux 3, 2002; CORDEIRO, Carlos, *Insularidade e Continentalidade: os Açores e as Contradições da Regeneração, 1851-1870*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992; CUNHA, Paulo Ferreira da, “Direito, utopia e insularidade”, *Atlântida*, vol. LV, 2010, pp. 73-82; DEPRAETERE, C., “Le phénomène insulaire à l’échelle du globe: tailles, hiérarchies et formes des îles océanes”, *L’Espace Géographique*, t. XIX-XX, n.º 2, 1991, pp. 126-134; DIEGUES, Antonio Carlos, *Ilhas e Mares. Simbolismo e Imaginário*, São Paulo, Hucitec, 1998; FEBVRE, L., *La Terre et l’Évolution Humaine*, Paris, La Renaissance du Livre, 1922; FERNÁNDEZ, Martín, *Islas y Regiones Ultraperiféricas de la Unión Europea*, La Tour-d’Aigues, Éditions de L’Aube, 1999; FORT, C. Murillo et al., “El coste de la insularidad y la fragmentación territorial”, *Papeles de Economía Española*, n.º 15, 1995, pp. 305-315; FOSSIER, Arnaud, e GARDELLA, Édouard, “Insularités théoriques. De la circulation conceptuelle à la communication langagière entre chercheurs”, *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, n.º 3, 2003, pp. 105-113; GODENAU, D., e MARTIN, R., “Insularidad: un concepto de relevância analítica?”, *Estudios Regionales*, n.º 45, 1996, pp. 177-192; HENRIQUES, Eduardo Brito, *Distância e Conexão. Insularidade, Relações Culturais e Sentido de Lugar no Espaço da Macaronésia*, Lisboa, Instituto Açoriano de Cultura/Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa, 2009; JOÃO, Isabel, “Reflexões sobre a insularidade e integração. O caso do arquipélago dos Açores”, *Mare Liberum*, n.º 4, 1992, pp. 299-306; JOLLARD, P., *El Tratamiento de la Insularidad em el Ámbito Europeo*, Palma de Mallorca, Gobierno de Las Illes Balears, 2001; MACARTHUR, R. H., e WILSON, E. O., *The Theory of Island Biogeography*, Princeton, Princeton University Press, 1969; MARROU, Louis, “Ruralité et insularité dans l’archipel des Açores. Le cas de l’île de Corvo”, *Norois*, n.º 186, 2000, pp. 187-200; MATIAS, J., “Açores – os custos de insularidade”, *Economia & Prospectiva*, n.ºs 13-14, jul.-dez. 2000, pp. 111-121; MEISTERSHEIM, A., “Insularité, insularisme, îlêité, quelques concepts opératoires”, *Cahiers de l’Institut de Développement des Îles Méditerranéennes*, n.º 1, 1988, pp. 96-120; MERCIER, Guy, “Étude de l’insularité”, *Norois*, n.º 145, 1990, pp. 9-14; NERO, Karen, “The end of insularity”, in *The Cambridge History of*

the Pacific Islanders, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 439-467; NICOLAS, Thierry, “L’hypo-insularité, une nouvelle condition insulaire: l’exemple des Antilles françaises”, *L’Espace Géographique*, n.º 4, t. 34, 2005, pp. 329-341; PEDREIRA, Antonio S., *Insularismo*, Rio Piedras, Edil, 1988; PERÓN, F., *Des Îles et des Hommes. L’Insularité aujourd’hui*, Rennes, Éditions de la Cité/Éditions Ouest-France, 1993; *Id.*, “Désir d’île ou l’insularité dans ses dimensions contemporaines”, in *Le Littoral. Regards, Pratiques et Savoirs. Études Offertes à Fernand Verger*, Paris, Éditions Rue d’Ulm/Presses de l’École Normale Supérieure, 2002, pp. 285-301; RACAULT, Jean-Michel, *Robinson & Compagnie. Aspects de l’Insularité Politique de Thomas More à Michel Tournier*, Paris, Pétra, 2010; *Id. et al.*, *L’Insularité. Thématique et Représentations*, Paris, L’Harmattan, 1995; ROSA, Victor M. P. da, e TRIGO, Salvato, “Da insularidade à açorianidade: algumas reflexões”, *Arquipélago*, n.º 2, 1987, pp. 187-201; ROYLE, S., *A Geography of Islands. Small Island Insularity*, London/New York, Routledge, 2001; RUE, E. Aubert de la, *L’Homme et les Îles*, Paris, Gallimard, 1935; SANGUIN, André-Louis (dir.), *Vivre dans Une Île. Une Géopolitique des Insularités*, Paris, L’Harmattan, 1997, pp. 11-17; SANTOS, Aquiles Celestino Vieira Almada e, *A Insularidade e as Suas Condicionantes Económicas. O Caso dos Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento*, Dissertação de Doutorado em Geografia Humana apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2011; SOULIMANT, Nina de, *Faire face au Changement et Réinventer des Îles*, Dissertação de Doutorado em Geografia apresentada à Université de La Rochelle, La Rochelle, texto policopiado, 2011; STÉPHANE, Gombaud, *Iles, Insularité et Îléité. Le Relativisme dans l’Étude des Espaces Archipélagiques*, Réunion, Université de la Réunion/Unité de Formation et de Recherche de Géographie, 2007; TAGLIONI, François, “Les petits espaces insulaires face à la variabilité de leur insularité et de leur statut politique”, *Annales de Géographie*, n.º 652, 2006, pp. 664-687; *Id.*, “Insularity, political status and small insular spaces”, *Shima. The International Journal of Research into Island Cultures*, vol. 5, n.º 2, 2011, pp. 45-67; *Id.* (dir.), *Insularité et Développement Durable*, Paris, Institut de Recherche pour le Développement Éditions,

2011; TISSIER, J.-L., “Îles, insularité, isolement”, *Documents pour l’Histoire du Vocabulaire Scientifique*, n.º 3, 1984, pp. 49-67; TRABELSI, Mustapha, *L’Insularité. Études Rassemblées*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005; VALENTE, Isabel Maria Freitas, *As Regiões Ultraperiféricas Portuguesas. Uma Perspectiva Histórica*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 2008; VEIGA, Manuel (coord.), *Cabo Verde. Insularidade e Literatura*, Paris, Karthala, 1998; VILATTE, Sylvie, *L’Insularité dans la Pensée Grecque*, Paris, Belles-Lettres, 1991; WALLACE, A., *Island Life*, London, MacMillan, 1880; **digital**: ROUX, Michel, “Le ré-enchantement du territoire. (Le territoire dans les sillages de la complexité)”, *Programme Européen “Modélisation de la Complexité*, 2001: <http://archive.mcxapc.org/docs/ateliers/roux1.pdf> (acedido a 24 nov. 2016); TAGLIONI, François, “La périphéricité: du concept au lobby politique”, *L’Espace Politique*, n.º 2, 2007: <http://espacepolitique.revues.org/index594.html> (acedido a 21 nov. 2016); VALENTE, Isabel Maria Freitas, “As regiões ultraperiféricas portuguesas: discurso político e imprensa regional”, *Mneme. Revista de Humanidades*, vol. 10, n.º 26, 2009, pp. 39-57: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/articulo/view/7/4> (acedido a 21 nov. 2016).

† ALBERTO VIEIRA





Anti-Internet

A Internet, face mais visível das redes digitais de informação e comunicação, representa uma assinalável inovação face aos meios que a precederam.

Germinou no projeto de mobilização das tecnologias da informação a partir dos anos 80 do séc. xx, como motor de um amplo processo de mutação económica, social e política, que conduziu à configuração do vasto sector da comunicação, do conhecimento, da cultura e da educação como novo ramo industrial destinado a rentabilizar a mercadoria que é a informação.

A Internet e as outras redes possibilitam meios e modos de comunicação bidirecional mediatizada, diacrónica e sincrónica, com vantagens face aos *media* precedentes, como assinala Feenberg: “Na radiodifusão uma única fonte envia mensagens para uma vasta audiência silenciosa. As redes de computadores restauram o padrão normal da comunicação humana, em que se ouve e fala alternadamente. [...] A Internet possibilita a comunicação recíproca entre pequenos grupos. [...] É um avanço importante” (FEENBERG, 2012, 6). As redes digitais geram atualizações do papel da informação e da comunicação como recursos do conhecimento e da ação social, com repercussão em praticamente todos os planos da vida em sociedade. No debate dos seus contornos e implicações, os discursos apologeticos – fascinados pelos encantos e promessas dos novos *media* – confrontam-se com diferentes abordagens céticas e críticas, por vezes em tom anti-Internet, tanto no plano académico, como na esfera pública.

Nos estudos académicos de matriz crítica, inspirada na tradição marxista, a reflexão sobre as redes digitais e a Internet retoma anteriores sensibilidades, por vezes recombinadas.

Segundo Graham Murdock e Peter Golding a análise da teoria crítica visa a procura de alternativas a uma ordem social injusta. Douglas Kellner situa o desígnio da teoria crítica na resistência à dominação e opressão, em nome de uma teoria de libertação. Nicolas Garnham precisa a especificidade de diferentes enfoques críticos: a economia política da comunicação considera “a classe – a estrutura do acesso aos meios de produção e a estrutura da distribuição do excedente económico – como a chave da estrutura da dominação” (GARNHAM, 1998). Os estudos culturais entendem “género e raça, a par de outros potenciais marcadores de diferença, como estruturas de dominação não determinadas pela classe” (*Id., Ibid.*). Em termos das temáticas privilegiadas, os estudos culturais incidem com maior ênfase sobre aspetos relacionados com a cultura, o entretenimento, o quotidiano, a identidade e a comunidade. A economia política da comunicação dedica atenção aos contornos e implicações das novas indústrias culturais e criativas e ao seu papel na mutação do capitalismo; à globalização e concentração de riqueza e poder nas mãos de corporações planetárias (Google, Microsoft, Facebook, Amazon, entre outras); discutindo a relevância de umas e outros nos planos económico, simbólico e ideológico, político e geopolítico.

Tendo presente que a sociedade em rede se desenvolve sob o regime capitalista, Christian Fuchs refere a necessidade de ligar a análise da Internet às características do sistema económico e social, sublinhando que “os estudos críticos da Internet se centram na análise do papel desta



no capitalismo [...] e na procura de maneiras de a usar para libertar os seres humanos da opressão, da desigualdade e da exploração” (FUCHS, 2013, 215). Robert McChesney complementa, notando que a abordagem crítica “dedica uma particular atenção à relação entre comunicação, capitalismo e democracia. [...] A tecnologia tanto pode ser destrutiva como ser fator de progresso. [...] O modo como o capitalismo funciona determina o papel que a Internet pode desempenhar na sociedade” (MCCHESENEY, 2013, 13 e 20).

Analisando o capitalismo da era digital, Eran Fisher assinala-lhe alguns traços definidores: (a) é um tecno-capitalismo em rede, tomado como “pináculo do progresso humano”, sob uma orientação marcada por “um mercado forte, um Estado fraco, um empoderamento individual e uma privatização da esfera social” (FISHER, 2010); (b) articula tecnologias e mercados, que deste modo se pressupõe que serão mais eficientes, racionalizando a produção, a economia e a sociedade entendida à imagem do mercado; (c) opera no quadro de uma globalização desregulada, dominada pelas grandes corporações transnacionais e pelas elites que as dirigem; (d) dissocia a política e os Estados da direção da economia globalizada; (e) segue uma orientação tecnocrática, dita apolítica, apoiada na visão de uma sociedade sem classes, segundo o postulado de que não há alternativa; (f) verifica-se num contexto em que o trabalho se torna flexível, precário, incerto e escasso, sob contratação individual (já não coletiva); (g) apela a um sujeito humano de identidade e mente informacional e virtual, a quem se propõe a liberdade individual como alternativa à igualdade e solidariedade social; (h) promove a fragilização do Estado-providência, a inviabilidade da democracia representativa e a atro-

fia da social-democracia face ao ideário neoliberal. Christian Fuchs conclui que as “redes de poder corporativo, dominação política e homogeneização cultural são a realidade da ‘sociedade em rede’” (FUCHS, 2007, 67-68). Robert McChesney precisa a questão afirmando que o enorme potencial democrático da Internet está a ser minado pelo controlo capitalista dos meios digitais.

Relativamente aos temas da vigilância e da privacidade na época das redes digitais, sobressai uma controvérsia crucial: privacidade para quem? Segundo Eran Fisher, evidencia-se um paradoxo: “Enquanto o capitalismo está habituado à exigência de privacidade (*e.g.*, das contas e participações bancárias) para legitimar a desigualdade de riqueza, promove a vigilância dos trabalhadores para aumentar o seu controlo e tornar o processo de acumulação mais eficiente” (FISHER, 2012, 181). Do ponto de vista do interesse público, “são desejáveis a vigilância pública do rendimento dos ricos e das empresas, e mecanismos que tornem a sua riqueza transparente, para tornar visíveis as diferenças de riqueza e rendimento no capitalismo, sendo também importante a proteção da privacidade dos trabalhadores e consumidores contra a vigilância das empresas” (ALLMER *et al.*, 2014, 51).

Tendo em vista não apenas criticar, mas também propor alternativas à ordem capitalista dominante, alguns autores equacionam os parâmetros de uma visão diferente. Christian Fuchs propõe uma sociedade de informação participativa, cooperante e sustentável, que garanta uma vida boa para todos: “Como qualidades específicas da cooperação numa PCSIS, podemos identificar a preservação ambiental, uma tecnologia centrada no ser humano, a equidade socioeconómica, a liberdade política, e a sabedoria cultural” (FUCHS, 2010, 43).



No debate público, a Internet surge frequentemente visada no questionamento de comportamentos viciantes e atuações dolosas materializadas *online*, ou relacionada com outros efeitos sociais negativos, *e.g.*: incremento da criminalidade em geral e do cibercrime em particular; exploração da violência e pornografia; risco acrescido, para crianças e jovens, que se encontram alegadamente desprotegidos face a conteúdos potencialmente agressivos. As visões céticas e negativas, questionando as faces ocultas da Internet e das redes digitais, apesar de surgirem em contracorrente, registam notoriedade e ponderação pública. Não sendo aqui possível fornecer mais do que uma nota abreviada, compilam-se, de seguida, observações de algumas destas vozes críticas.

Rebecca Mackinnon assinala e documenta os limites da atual gestão da Internet, sublinhando o controlo que as corporações e os governos sobre ela exercem, assim como a inação perante questões críticas como a privacidade *online*, a regulação da neutralidade da Internet, a proteção da liberdade de expressão, a proteção dos direitos de propriedade intelectual, entre outras.

Shaheed Nick Mohammed salienta a tendência de os utilizadores permanecerem ligados às suas comunidades tradicionais, o que indicia desinteresse face a novas realidades. O uso da Internet contribui assim para a perpetuação do desconhecimento e da ignorância.

Mark Bauerlein atribui à Internet parte da responsabilidade pelo desconhecimento e desinteresse dos jovens pelas realidades sociais e políticas. Considera que o uso intensivo desta está a tornar os jovens americanos “estúpidos e desleixados”, sem capacidade para contextualizar e conhecer a história das ideias e dos acontecimentos relevantes (BAUERLEIN, 2008).

Em *The Filter Bubble*, Eli Pariser alerta para o risco da personalização exacerbada no uso da Internet, referindo os limites do acesso a informação ditados pelas definições de motores de busca como o Google. Orientados por critérios comerciais, estes isolam o utilizador em temas e visões circunscritos aos seus interesses. Para este autor, representam uma perda da capacidade de inovação e da criatividade, da capacidade de enfrentar a incerteza e o desconhecido, de procurar soluções por si, favorecendo uma atitude passiva. Tal contribui para o isolamento intelectual, reduz o diálogo, a capacidade discursiva e o confronto com opções diferentes, prejudicando a democracia, que exige “cidadãos capazes de pensar para lá do seu estrito interesse pessoal” (PARISER, 2011).

Nicholas Carr, retomando contributos da psicologia e das neurociências, assinala, entre outros aspetos, que, a par das suas vantagens, a Internet tem um preço: torna os seres humanos “escravos das máquinas”; “altera o modo como lemos, pensamos e recordamos, e o modo como funciona o cérebro humano, transformando a noção de humanidade” (CARR, 2010).

Jaron Lanier, investigador pioneiro na área da realidade virtual, afirma que o mais importante no que toca à tecnologia é o modo como afeta as pessoas e as suas vidas. Recorda que as posições críticas não visam demonizar as redes sociais ou a Internet, mas equacionar-lhes as consequências, para prevenir usos indesejáveis e ineficientes. Questiona os contornos da economia digital, a qual gera uma concentração de riqueza assimétrica e injusta, em benefício de uma minoria, e que terá estado na origem dos problemas financeiros sentidos a nível mundial nos últimos anos do séc. xx e primeiros do séc. XXI. Apela a uma outra economia



digital, mais equilibrada e digna, observando que uma parte do desafio reside no facto de a maioria das pessoas não ter noção do valor dos seus dados. Sublinha ainda os riscos da crença – muito partilhada – na sofisticação dos algoritmos de programação, quais bolas de cristal para prever e antecipar o curso da realidade. É uma ilusão pensar que a automatização do pensamento é infalível. Isso não se tem confirmado: “[As] empresas de gestão de risco e os esquemas para gerir hipotecas já falharam” (LANIER, 2013). O Google e Facebook também podem falhar.

Andrew Keen, autointitulado “Anticristo de Silicon Valley”, argumenta que os *media* sociais estão a enfraquecer, desorientar e dividir as pessoas, em vez de contribuírem para o advento de uma nova era, mais comunitária e igualitária. Assinala uma tensão entre a procura de amizade e de ligação comunitária *online* e o etos individualista que a inspira: quanto mais digitalmente conectados, mais sós e menos soberanos somos. Noutro plano, assinala a relação entre vigilância, privacidade e rentabilização de dados pessoais: “os dados são o novo petróleo”, “os novos barões do séc. XXI são gente ligada à rentabilização de dados”; “esta tentação exibicionista de difundirmos a nossa intimidade, globalmente, para o mundo inteiro, dá cabo de nós” (KEEN, 2012).

Evgeny Morozov questiona a euforia à volta do papel democratizante da Internet, nomeadamente face aos dados que mostram o controlo exercido por Estados e corporações sobre os utilizadores. Assinala que muito do discurso apologético combina um misto de utopia e ignorância, ilustrado na crença de que a cultura da Internet é inerentemente emancipatória, e de que as mais importantes questões sobre a sociedade e a política podem ser debatidas *online*. E nota, ironicamente, que alguns ativistas da Internet parecem estar

convencidos de que clicar numa petição no Facebook equivale a uma ação política direta. Propõe, pois, um “ciber-realismo” que pondere as vantagens e os limites da Internet para objetivos específicos e em situações concretas (MOROZOV, 2011).

As redes sociais e a Internet são, em muitos aspetos, apelativas e úteis. Interessa que se lhes possam discernir oportunidades e limitações, benefícios e riscos, acautelando os aspetos potencialmente negativos para que as abordagens críticas e céticas sensibilizem.

Bibliog.: impressa: ALLMER *et al.*, “Social networking sites in the surveillance society: critical perspectives and empirical findings”, in JANSSON, André, e CHRISTENSEN, Miya-se (orgs.), *Media, Surveillance and Identity. Social Perspectives*, New York, Peter Lang, 2014, pp. 49-70; BAUERLEIN, Mark, *The Dumbest Generation: how the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future (or, don't Trust Anyone under 30)*, New York, Tarcher/Penguin, 2008; CARR, Nicholas, *The Shallows: how the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember*, London, Atlantic Books, 2010; FEENBERG, Andrew, “Introduction: toward a critical theory of the Internet”, in FEENBERG, Andrew, e FRIESEN, Norm (orgs.), *(Re)Inventing the Internet, Critical Case Studies*, Boston, Sense Publishers, 2012, pp. 3-17; FISHER, Eran, *Media and New Capitalism in the Digital Age*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010; FUCHS, Christian, “Transnational space and the ‘network society’”, *21st Century Society*, vol. II, n.º 1, 2007, pp. 49-78; *Id.*, “Theoretical foundations of defining the participatory, co-operative, sustainable information society”, *Information, Communication & Society*, vol. XIII, n.º 1, 2010, pp. 23-47; *Id.*, “Class and exploitation on the Internet”, in SCHOLZ, Trebor (org.), *Digital Labor. The Internet as Playground and Factory*, New York, Routledge, 2013, pp. 211-224; GARNHAM, Nicholas, “Political economy and cultural studies: reconciliation or divorce?” in STOREY, J. (org.), *Cultural Theory and Popular Culture*, Harlow, Pearson, 1998, pp. 600-612; KEEN, Andrew, *The Cult of the Amateur: how Today's Internet Is Killing Our*



Culture, New York, Currency, 2008; *Id.*, *Digital Vertigo: how Today's Online Social Revolution Is Dividing, Diminishing, and Disorienting Us*, London, Constable & Robinson, 2012; KELLNER, Douglas, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989; *Id.*, *Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, New York, Routledge, 1995; LANIER, Jaron, *You Are not a Gadget: A Manifesto*, New York, Alfred A. Knopf, 2010; *Id.*, *Who Owns the Future?*, New York, Simon & Schuster, 2013; MACKINNON, Rebecca, *Consent of the Networked: the Worldwide Struggle for Internet Freedom*, New York, Basic Books, 2012; MCCHESENEY, Robert, *Digital Disconnect: how Capitalism Is Turning the Internet against Democracy*, New York, New Press, 2013; MOHAMMED, Shaheed Nick, *The (Dis)Information Age: the Persistence of Ignorance*, New York, Peter Lang, 2012; MOROZOV, Evgeny, *The Net Delusion: how not to Liberate the World*, London, Allen Lane/Penguin, 2011; *Id.*, *To Save Everything, Click here: the Folly of Technological Solutionism*, New York, Public Affairs Books, 2013; MURDOCK, Graham, e GOLDING, Peter, "Culture, communications and political economy", in CURRAN, James, e GUREVITCH, Michael (orgs.), *Mass Media and Society*, 4.^a ed., New York, Hodder Arnold, 2005, pp. 60-83; PARISER, Eli, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, New York, Penguin Press, 2011; **digital:** FISHER, Eran, "How less alienation creates more exploitation? Audience labour on social network cites", *TripleC*, vol. 10, n.º 2, 2012, pp. 171-183: <http://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/392> (acedido a 4 set. 2017).

JOSÉ JORGE BARREIROS



Anti-Junqueiro

Guerra Junqueiro (1850-1923), poeta e *persona* poliédrica, foi porventura a mais controversa figura da história da Modernidade portuguesa. Desde cedo a obra do poeta de Freixo de Espada à Cinta suscitou vagas de entusiasmo e repulsa de igual vulto. E se as primeiras foram manifestamente mais ruidosas em vida, não significa que as segundas não fossem audíveis; se as segundas ganharam peso e altura após a sua morte, não é líquido que as primeiras deixassem de se ouvir.

A crítica desenvolvida em torno do poeta raramente é da ordem da prova. Extremada entre a apoteose e o repúdio, poucas vezes é verdadeira e raramente é honesta. Parte substancial do que muitos sustentaram por escrito, de forma aparentemente especializada e isenta, tem por base a superficialidade e a coerção de questões políticas e religiosas. Julgamentos circunstanciais, aparentemente efêmeros e simplistas, deitaram, não raro, raízes na posteridade. Esquecido o contexto em que emergiram, atribuiu-se-lhes valor de dado adquirido ou irrefutável. Também por via disso, Guerra Junqueiro foi sendo erodido quase até ao esquecimento. Instaurar posições de equilíbrio no estudo da obra e seu autor, há décadas singularizado com o nome de Guerra, é tudo menos fácil.

Com *A Velhice do Padre Eterno* (1885), Guerra Junqueiro sentenciou, em parte, o seu destino. Despertou a ira dos católicos e desse modo ativou uma primeira batalha. Com ele, em aplauso e servindo-se daquela poesia como instrumento de militância, estavam os anticlericais. Se os católicos justamente reativos não viram

na obra o grito destemperado de um cristão, aos seus ruidosos apoiantes não era pedido que o vissem.

Com *Finis Patriae* (1891) e *Pátria* (1896), o poeta atacou a monarquia e a plácida aliança entre o trono e o altar. Aos contundidos monárquicos aliam-se os católicos que há muito o tinham no ponto de mira, e, assim, sem armistício da primeira, mas bem como prolongamento, Guerra Junqueiro abre uma segunda batalha, porventura de consequências mais pesadas. Com Junqueiro, em esdrúxula aclamação, encontram-se os republicanos e os anticlericais. Na iminência da Implantação da República, encomendaram-lhe, a ele e a Bruno, o texto que a devia proclamar. O ideal exarado não se mostrava conforme ao pretendido por quem o encomendara. O texto acabou por ser relegado.

Não era a primeira nota suspeita que o aparelho recebia provinda do aclamado “poeta da Revolução”. Meses antes do 5 de Outubro, em contra curso à opinião dominante, Guerra Junqueiro defendera a separação da Igreja e do Estado, mas “sem hostilidade para a Igreja e, reconhecendo que a Igreja tem uma missão social importante a desempenhar na sociedade portuguesa”. Em direção radicalmente oposta se avançou. A Lei de Separação do Estado das Igrejas remetia a prática religiosa ao foro privado e ao interior dos templos, interditando quaisquer manifestações públicas dessa natureza. Daí que Junqueiro a impute de “lei monstruosa” e “satânica”. A sua república, bem como a de alguns outros, era a liberdade, e algemavam-se os crentes; era a igualdade, e escravizava-se a religião.

A Lei de Separação configurava um ponto de cisão, mesmo dentro do Partido Republicano. Sendo, à época, a questão religiosa a questão política por excelência, nela chocavam de frente as duas for-



Guerra Junqueiro (1850-1923).

ças em conflito. Àquela atitude suspeita, os republicanos anticlericais somavam as “Orações”, uma “infanda” nota aposta em certo texto das *Prosas Dispersas*, e, por fim, o declarado apoio de Guerra Junqueiro à defesa do ensino religioso nas escolas. O ideal de pátria que Guerra Junqueiro propunha assemelhava-se a panaceia de contrabandista para a latejante ferida monárquica. Por seu lado, aos católicos nada parecia bastante para subtrair os agravos infligidos com *A Velhice do Padre Eterno e Pátria*. No conjunto das duas obras liam “o evangelho do anticlericalismo em Portugal” (NEVES, 1942, 47). Contudo, não se coíbiam de fazer reverter em seu favor as posições da última fase do poeta.

De que lado se encontrava afinal o poeta? Do lado em que, com maior ou menor justiça, mas em acordo com a sua consciência, sempre esteve. O conhecido juízo autodefinitório, seja ele original ou retocado, segundo o qual “os políticos consideram-me um poeta; os poetas, um político; os católicos julgam-me um



ímpio; os ateus, um crente”, traduz satisfatoriamente o xadrez que tentámos esboçar (GUIMARÃES, 1942, 10-11).

O poeta de *Os Simples* sabia que “o embuste mais inacreditável, se o enxertarem com destreza num ódio político ou religioso, tem logo seiva para alimento, deita vergôntees e dá frutos” (JUNQUEIRO, *A Pátria*, 23 abr. 1910, 3; *Id.*, 1945, 133-193). Pior, “a cínica audácia das injúrias, além do prazer que desperta em todos os malandros, é acolhida, embora com vaga indecisão, por muitos ingênuos e ignorantes” (*Id.*, *Ibid.*, 135). Retrospectivamente, do ponto em que nos encontramos, vê-se que o poeta não podia ser mais certo no diagnóstico que traçou.

À luz das duas questões apontadas há de pesar-se-lhe o passado e quase se lhe hipoteca o futuro, uma vez que a própria crítica literária feita à sua obra, se bem que desejavelmente autónoma, será também ali enxertada. Pequeno exemplo paradigmático disso será o seu “caso” com Sena Freitas. Durante oito longas décadas se disse que uma tal sátira foi vingativa e vergonhosa retaliação de Guerra Junqueiro à *Autópsia* operada por Sena Freitas em *A Velhice do Padre Eterno*. Apenas em 2005 se demoliu tal “adquirido”, provando-se que a controversa sátira foi escrita dez anos antes da *Autópsia*, à qual, aliás, Junqueiro nunca deu explícita resposta; acresce que a sátira não foi escrita para ser publicada (como de facto, abusivamente o foi) e Junqueiro tudo fez, chegando ao ponto de usar tesoura, para que aqueles destemperados alexandrinos fossem esconjurados pelo silêncio.

Com efeito, em Junqueiro se “cristalizaram certas obsessões geracionais de sinal vário, alimentando falsas querelas, de que se aproveitaram as ortodoxias e os poderes em confronto, que as utilizaram como meio de congelar as leituras e interpretações das respetivas obras e ações, muitas ve-

zes numa convivência recíproca” (SEABRA, *JN*, 2 jan. 1997, 42).

A questão propriamente dita do “caso literário de Junqueiro” (LOPES e SARAIVA, 1982, 979), embora com raízes longínquas, mas não despidiendas, no texto de Moniz Barreto sobre a literatura portuguesa sua contemporânea (1889), tem início na déc. de 20 do século passado, com “O caprichismo romântico na obra do Sr. Junqueiro”, célebre texto de António Sérgio. O pensamento (e ação) do seu autor, estruturado pela questão política, impôs-se como força motriz extensiva a vários domínios, tendo sido na educação o pensador “que mais aceitação colheu junto da opinião pública portuguesa pertinente” (PATRÍCIO, 2004, 31). No caso de Junqueiro, não será exagero dizer-se que a crítica sergiana se projeta como sombra imensa por todo o séc. xx. Nela enforma uma imagem global do autor. A subsequente apreciação ou uma certa crítica literária – mais intelectual e de empenhamento (estético, político, filosófico) do que especializada –, adotando-a como base racional teórica, nela há de fermentar e ressumar.

Um certo antijunqueirismo é caracteristicamente presencista. Por outro lado, deve notar-se que Fernando Pessoa, porventura “o mais verdadeiro”, é aquele que admirou Junqueiro, considerando-o o poeta da obra “máxima” da nova poesia portuguesa.

Gaspar Simões e Casais Monteiro, apontados como contestatários do magistério sergiano, estavam, afinal, no que toca a Junqueiro, em pleno acordo. Quanto a José Régio – indicado pelos seus pares como “o principal doutrinário da *presença*” (SIMÕES, 1977, 8) ou, de forma mais genérica e consensual, como “a grande figura que se avanta no grupo da *Presença*” (SENA, 1977, 63) – não restavam dúvidas de que sintonizou com



o ensaísmo de Sérgio. Prova-o, em 1925, em *As Correntes e as Individualidades na Moderna Poesia Portuguesa* e depois na *Pequena História da Moderna Poesia Portuguesa*, em 1941 e edições subsequentes. Mostrar que foi esta, bem como o “caprichismo” de Sérgio, a fonte privilegiada de Gaspar Simões e Casais Monteiro seria fácil, mas, além de demorado, ocioso.

Lendo com a devida atenção os críticos visados e quantos, posteriormente, até aos nossos dias, afinaram a crítica a Junqueiro pelo mesmo diapasão, apura-se que nem um só argumento se aditou ao processo de “liminar depreciação” aberto por Sérgio e Régio. Tudo fermenta e ressuma deles, afastando-se, contudo, do foco crítico psicológico-social ou político-filosófico visado pelo primeiro. Dito de outro modo, e sob pena de repetição, a “crítica estética unilateral e insuficiente” (SÉRGIO, 1950, 6/5-7) que poderia ser lida no remoto “Caprichismo” transformou-se em crítica estética global, viçosa, inquestionável e duradoura.

Que Sérgio e Régio leram e estudaram a obra de Guerra Junqueiro não nos suscita qualquer dúvida. Parece-nos óbvio, mesmo pelas influências, já sobejamente apontadas, que Junqueiro exerceu neste último. Que Gaspar Simões e Adolfo Casais Monteiro a tivessem lido e estudado, na íntegra, queremos dizer, tal já não nos parece livre de suspeita. Deste ponto de vista, tendo no horizonte quantos se mostraram seus meros repetidores, temos afirmado o que a nossa história literária demasiadas vezes testemunha: leem-se mais os críticos que o criticado, havendo muitos críticos que, intencional ou distraidamente, não leem e outros tantos que apenas leem os críticos que não leram.

Guerra Junqueiro encontrava-se, enquanto objeto de crítica, fragmentado, misturado e confundido nas suas dimensões de poeta e homem. A seu respeito,

não dispúnhamos, até há pouco, sequer de uma cronologia segura ou de uma bibliografia minimamente competente capaz de conduzir uma investigação honesta. Fez-se, entretanto, caminho e demoliram-se renitentes “adquiridos”; continua, porém, a faltar uma justa, cuidada e necessária obra completa do poeta que aos olhos de Miguel de Unamuno foi um dos maiores do mundo.

Bibliog.: GUIMARÃES, Luís de Oliveira, *Junqueiro e o Bric-à-Brac*, Lisboa, Gráfica Portuguesa, 1942; JUNQUEIRO, Guerra, “A execução de uma quadrilha”, *A Pátria*, 23 abr. 1910, p. 3; *Id.*, *Horas de Luta*, Porto, Lello e Irmão, 1945; LEONE, Carlos, e REAL, Miguel, “Quadro configurativo da recepção da obra de António Sérgio: 1969-2001”, in *Actas do Colóquio António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. II, Lisboa/Porto, INCM/Universidade Católica Portuguesa, 2004; LOPES, Óscar, e SARAIVA, António José, “Guerra Junqueiro”, in LOPES, Óscar, e SARAIVA, António José, *História da Literatura Portuguesa*, 12.^a ed., corrige e atualizada, Porto, Porto Editora, 1982; NEVES, Moreira das, *Guerra Junqueiro: o Homem e a Morte*, Porto, Domingos Barreira, 1942; PATRÍCIO, Manuel Ferreira, “O pensamento pedagógico de António Sérgio”, in *Actas do Colóquio António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. I, Lisboa/Porto, INCM/Universidade Católica Portuguesa, 2004, pp. 31-54; PEREIRA, Henrique Manuel, *Guerra Junqueiro: Fragmentos de Unidade Polifónica*, Porto, Cosmorama, 2015; SEABRA, José Augusto, “A reabilitação de Junqueiro”, *Jornal de Notícias*, 2 jan. 1997, p. 42; SENA, Jorge de, *Régio, Casais, a “Presença” e Outros Afins*, Porto, Brasília Editora, 1977; SÉRGIO, António, “O caprichismo romântico na obra do Sr. Junqueiro”, in SÉRGIO, António, *Ensaios*, vol. I, Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1920, pp. 307-343; *Id.*, *Notas de Esclarecimento*, Porto, Edições Marânus, 1950; SIMÕES, João Gaspar, “Prefácio”, in RÉGIO, José, *Páginas de Doutrina e Crítica da “Presença”*, Porto, Brasília Editora, 1977, p. 8.

HENRIQUE MANUEL PEREIRA



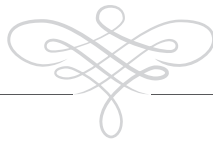
Anti-Lisboa

São muitas as razões pelas quais alguém pode adotar um discurso anti-Lisboa. Lisboa pode ser atacada enquanto realidade física, como cidade feia (ou desfeada), mas também, num discurso investido em contrapor campo e cidade, enquanto a cidade por excelência, dado ser a maior de Portugal, ou ainda, por antonomásia, enquanto representação do poder central, nela sedado. O discurso anti-Lisboa pode, além disso, assumir a forma de uma crítica à cultura local e ao jeito próprio de ser das gentes da capital ou ainda de um protesto contra o que é percecionado como uma atenção desmedida da parte do Estado à cidade que concentra os principais órgãos de soberania, e até, mais em geral, contra o prejuízo, real ou imaginado, infligido ao resto do país em favor de Lisboa. Por último, o discurso antilisoeta pode ser entendido como resposta local ou regional à assunção corrente de que Lisboa é a primeira entre as cidades portuguesas (pouco importa o domínio em que a comparação é feita). Um discurso do género não tem de concluir necessariamente pela superioridade do espaço que contrapõe a Lisboa; basta-lhe que a primazia desta última saia relativizada.

Estas diferentes linhas de ataque não se excluem, muito pelo contrário: uma pode ser convocada em reforço de outra. Isso é particularmente visível na confusão frequente entre algumas das últimas, precisamente as privilegiadas por este verbete. De facto, Lisboa, quando objeto de crítica na arena pública, é-o predominantemente enquanto cidade sobrede-

envolvida em relação ao, e eventualmente à custa do, resto de Portugal. Dessa situação se lamentava já Sá de Miranda, em “Carta a António Pereira”: “Mas temo-me de Lisboa/que, ao cheiro desta canela,/o reino nos despovoa” (MIRANDA, 2011, 187). A língua registou o facto na oposição capital/província e no dito, erradamente atribuído a Eça, “Portugal é Lisboa e o resto é paisagem”. Ao protesto contra a macrocefalia do país facilmente se associa um discurso crítico de Lisboa e dos lisboetas, o qual, por seu lado, com naturalidade se conjuga com a revalorização da terra de origem daquele que fala. Ilustração acabada deste fenómeno é o discurso anti-Lisboa popular no Norte e, em especial, no Porto.

A rivalidade entre as duas maiores cidades do país é antiga. Dela nos dão um testemunho particularmente pitoresco uma crónica anónima de 14 de setembro de 1855 do então recém-fundado *O Comércio [do Porto]* (reproduzida em *A Porta Nobre*, a 24 de novembro de 2013) e dois nortenhos célebres que se mudaram para a capital, Eça (QUEIRÓS, 2004, 527) e Ramalho (ORTIGÃO, 1876, 32-33). A tempos, as profundas diferenças, a todos os níveis, entre as duas urbes e, mais latamente, entre Norte e Sul acharam expressão política, em episódios como a Revolta da Maria da Fonte (1846) e a Monarquia do Norte (1919). Se é possível, no séc. XXI, olhar com alguma bonomia para o despique entre Porto e Lisboa (QUEIRÓS e SANTOS, 2009), esta última surge ainda, no discurso de muitos políticos durienses, como força ativamente contrária ao progresso do Norte. Assim, *e.g.*, na campanha para as eleições autárquicas de 2013, Nuno Cardoso, candidato independente à Câmara do Porto (da qual já fora o presidente), queixava-se de que “Lisboa não nos [ao Porto] reconhece importância e vai decidindo



Torreão da Alfândega no Terreiro do Paço (Lisboa) na déc. de 1920.

sempre a seu bel-prazer” (PEREIRA, *Porto24*, 12 set. 2013). O vencedor do sufrágio, Rui Moreira, reeleito em 2017, afina pelo mesmo diapasão, confessando que “também o Porto se sente, muitas vezes, como a salsicha no meio da francesinha. Entalada entre o fiambre da autonomia galega e o bife tenro do centralismo capital” (MOREIRA, *CM*, 21 fev. 2016, 29). Acrescente-se que a própria eleição de Moreira foi lida por muitos como um sinal da diferença da Invicta, uma afirmação do orgulho próprio da cidade, não disponível para responder perante as lideranças partidárias na capital.

Neste contexto de alguma tensão, o Futebol Clube do Porto (FCP) ascendeu ao estatuto de símbolo da resistência portuense contra o centralismo lisboeta. Sobretudo a partir do 25 de Abril, o FCP afirmou-se como um clube em tudo a par dos dois grandes de Lisboa, o Sport Lisboa e Benfica (SLB) e o Sporting Clube de Portugal, permitindo ao Porto reclamar o respeito que a cidade acredita que os habitantes da capital lhe sonegam. O FCP, com as suas vitórias sucessivas,

contribuiu decisivamente para a projeção, nacional e internacional, da cidade que lhe dá o nome. O obreiro-mor desta transformação do clube, o seu presidente Jorge Nuno Pinto da Costa, assume frontalmente o papel político do FCP: “Antigamente o país estava dividido entre o Norte e o Sul, mas agora está dividido entre Lisboa e o resto. É neste resto que o FC Porto se insere como baluarte da luta contra o centralismo” (“Existe uma divisão...”, *JN*, 4 mar. 2016). A rivalidade entre o FCP e, em particular, o SLB tem ajudado significativamente a manter viva a animosidade nortenha contra a capital; recorde-se, a esse propósito, o cântico das claques portistas dos anos 90 do séc. XX: “Nós só queremos ver/Lisboa a arder!”.

Não é apenas a norte, porém, que Lisboa é tida por uma cidade desatenta ao resto do país ou, pior, empenhada em travar o desenvolvimento de outras regiões. No Centro do país e nas ilhas, *e.g.*, são frequentes os queixumes contra o centralismo lisboeta. Já em 1911, a promulgação, a 14 de março, de uma nova lei eleitoral que mantinha a divisão do território em



círculos plurinominais – contra o que o Partido Republicano Português (PRP), então no poder, sempre havia defendido – foi entendida pelos próprios militantes coimbrões do PRP como uma afirmação violenta de Lisboa contra a província, um exercício de centralismo que culminaria na escolha por parte do diretório nacional dos candidatos locais à Constituinte (VALENTE, 2010, 180-182).

Nas ilhas, por sua vez, Alberto João Jardim, ao longo dos seus 37 anos como presidente do Governo regional da Madeira (1978-2015), foi particularmente vocal nas suas críticas a Lisboa enquanto símbolo do poder central, que acusava repetidamente de cercear a autonomia do arquipélago: “Nós não somos separatistas, mas é altura de a Constituição portuguesa não ser um conjunto de palavras que dá para os tribunais julgarem sempre a favor de Lisboa e decidirem sempre contra o povo madeirense. [...] [N]ão há que aceitar o colonialismo” (“Jardim contra ‘centralismo’...”, *RTP Notícias*, 2 jul. 2012). No seu discurso, a capital como que ocupa um lugar análogo àquele que Bruxelas tem num certo imaginário político europeu (veja-se o argumentário dos defensores da saída do Reino Unido da União Europeia).

Mencione-se, por fim, a imagem negativa de Lisboa que perpassa nos debates em torno da regionalização, prevista na Constituição (arts. 255.º-262.º) mas nunca levada a cabo (veja-se, por todos, a obra de Carlos de Brito, *Regionalização. Uma Questão de Coragem, e.g.*, pp. 39 e 93). É improvável que a eventual criação de regiões administrativas conduza a um esvaziamento do discurso anti-Lisboa aqui destacado, embora este tivesse, nesse novo cenário, de se metamorfosear. Em qualquer caso, a animosidade contra a capital, que pode ter múltiplas razões na sua base, dificilmente esmorecerá en-

quanto a cidade sobrepujar as demais, impondo-se como a referência imediata contra a qual as outras, com razão ou sem ela, se sentem obrigadas a medir-se.

Bibliog.: impressa: BRITO, Carlos de, *Regionalização. Uma Questão de Coragem*, Cascais, Rui Costa Pinto Edições, 2009; MIRANDA, Francisco Sá de, *Poesias*, ed. Márcia Arruda Franco, Coimbra, Angelus Novus, 2011; MOREIRA, Rui, “Ponte aérea centralista”, *Correio da Manhã*, 21 fev. 2016, p. 29; ORTIGÃO, José Ramalho, *As Praias de Portugal. Guia do Banhista e do Viajante*, Porto, Magalhães e Moniz, 1876; QUEIRÓS, António Eça de, e SANTOS, António Costa, *Porto versus Lisboa*, 2.ª ed., Lisboa, Guerra e Paz, 2009; QUEIRÓS, José Maria de Eça de, “À alma de D. Pedro IV, nos Elísios (agosto 1872)”, in ORTIGÃO, José Ramalho, e QUEIRÓS, José Maria de Eça de, *As Farpas. Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes*, coord. geral e introd. Maria Filomena Mónica, 2.ª ed., São João do Estoril, Principia, 2004, pp. 524-530; VALENTE, Vasco Pulido, *O Poder e o Povo. A Revolução de 1910*, 6.ª ed., Lisboa, Alêtheia, 2010; **digital:** “Existe uma divisão em Portugal entre Lisboa e o resto”, diz Pinto da Costa”, *Jornal de Notícias*, 4 mar. 2016: <https://www.jn.pt/desporto/interior/existe-uma-divisao-em-portugal-entre-lisboa-e-o-resto-diz-pinto-da-costa-5062094.html> (acedido a 13 fev. 2018); “Jardim contra ‘centralismo’ defende referendo sobre estatuto da Madeira”, *RTP Notícias*, 2 jul. 2012: https://www.rtp.pt/noticias/politica/jardim-contra-centralismo-defende-referendo-sobre-estatuto-da-madeira_n567113 (acedido a 13 fev. 2018); PEREIRA, Ana Isabel, “Entrevista a Nuno Cardoso: ‘No turismo, falta-nos uma peça que é um grande centro de congressos nas Antas’”, *Porto24*, 12 set. 2013: <http://porto24.pt/autarquicas2013/2013/09/entrevista-a-nuno-cardoso-no-turismo-falta-nos-uma-peca-que-e-um-grande-centro-de-congressos/> (acedido a 13 fev. 2018); “A rivalidade Porto-Lisboa”, *A Porta Nobre*, 24 nov. 2013: <https://aportanobre.blogspot.pt/2013/11/a-rivalidade-porto-lisboa.html> (acedido a 13 fev. 2018).

JOÃO DIOGO R. P. G. LOUREIRO



Antiliterata

Em posição de antagonismo, o antiliterata assume-se expressão de uma atitude conjunta contra quem se esforça por se notabilizar nas letras e denota predisposição por se cultivar no caminho da erudição. Ao contrário do iliterato, que não compreende o que lê, o antiliterata interpreta bem que uma mulher culta e que tivesse acesso à informação, por meio de uma educação decente, poderia destroná-lo de lugares até então vedados à percepção da sua extensa inteligência feita de adorno. Resumidamente, a literata procura aceder a uma educação que a dote de instrumentos adequados a conhecer, a interpretar e a intervir no mundo; o antiliterata é quem procura desviar a mulher raciocinante desse rumo. Tentando desmotivá-la a cultivar a sua mente, baseava-se o antiliterata em diferenças fisiológicas que a distanciavam desta capacidade, dada a sua natureza e a sua configuração biologicamente mais frágil, o que estaria na origem de uma suposta intelectualidade inferior. Como tal, jamais se encontraria apta a receber educação. Revelando-se este um argumento insustentável, adotou-se um outro tipo de abordagem: apercebendo-se de que a mulher educada casava mais tarde e tinha menos filhos, os médicos aduziam que o esforço implicado num processo de aprendizagem desviava a energia essencial dos ovários para o cérebro, provocando fenómenos de esterilidade. Outras instâncias optavam por um recurso moral, para justificar que o conhecimento conduzia à degradação comportamental das mulheres.

De modo a evitar que, na narrativa da humanidade, viesse a substituir o homem, a mulher era remetida ao silêncio. A sua figura, toldada, não tinha devir nem autonomia históricos. Receando o poder social, em diferentes vertentes, da mulher, era ela condicionada por um discurso alheio, que lhe relevava mais os atributos físicos e menos, ou nada, as competências intelectuais. Aliás, em vários testemunhos ao longo da história, a mulher é invariavelmente identificada pelo seu epíteto maternal e sponsal, que justifica qualquer orientação que sobre a mesma se teça. Logo, a valorização exclusivamente pessoal não era uma realidade considerada. Em resultado, ainda no final do séc. xx, incipientes são os estudos que assinalam a mulher como igual protagonista nas movimentações que operam extraordinárias mudanças na história da humanidade. O séc. xviii inibiu-a na leitura e na escrita, sobretudo se produto de meios rurais e de uma vivência de classe social mais desfavorecida. O seu papel na vida política, económica, cultural, educacional é secundarizado em função da sua gestão reprodutora de homens, a quem competiria exercer nesses domínios. Portanto, em qualquer análise que sobre a mulher se faça, independentemente da temática, a sua condição de única disseminadora de corpos justifica o seu encobrimento e apagamento da história e a anulação de direitos, como o do acesso igualitário à educação e à formação cultural, e o do desempenho de funções nessas mesmas áreas. Não lhe sendo permitido relatar-se em espaço público, o exercício do livre-pensamento era-lhe vetado.

Manuel de Figueiredo (1725-1801) foi dos poucos autores que, durante o período romântico e por meio das suas peças teatrais, denunciou o enclausuramento a que o género feminino, sedento por ser mais que um corpo reprodutor e por se

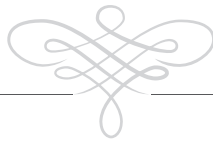


cultivar literariamente, se via sujeito, por parte de quem o temia.

A reforma educacional do marquês de Pombal não contempla o gênero feminino, com a criação de escolas para o efeito; pelo contrário, será através das ordens religiosas das Ursulinas e da Visitação (ambas provenientes de França) que uma pequena percentagem terá acesso a alguma formação, indubitavelmente condicionada, porém, porquanto segundo rígidos modelos de orientação mística e, em alguns casos, visando aconselhamentos para um bem sucedido matrimônio. Apenas no séc. XIX surgem os primeiros estabelecimentos escolares femininos, refletindo precisamente que, não existindo igualdade em termos de oportunidade, os programas de ensino também apresentavam diferenças no seu conteúdo, além de que a construção desses edifícios dependia do que sobrasse do subsídio literário (imposto lançado por Pombal com o objetivo de suportar as despesas aplicadas na sua reforma da instrução) e da disponibilidade parca de um número, também reduzido, de mulheres profissionais na área. Acrescente-se que as professoras (mestras) auferiam um salário inferior ao dos professores e tinham de sujeitar a sua conduta pedagógica ao parecer e aprovação de superiores (maioritariamente religiosos), que também regulavam os conteúdos de aprendizagem.

De um modo geral, a resistência à formação erudita da mulher era uma realidade evidente em Portugal, tanto por parte de homens quanto de outras mulheres, as que consideravam imorais e despropositadas as inclinações literárias de quem as ambicionava, quando o seu lugar sempre fora o do canto do lar, o seu controlo, o do braço do marido/pai, e a sua voz, a do gesto do outro. As literatas eram, por isso, motivo de crítica, explanada de vários modos, nomeadamente através da literatura

de cordel de José Daniel da Costa, que, em cada um dos seus títulos versando sobre o assunto, desdenhava da mulher que aos estudos se dedicava, apodando-a de inútil à sociedade. Luís António Verney consagra no seu *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746) um – atente-se no título – “Apêndice sobre os estudos das mulheres”, no qual reflete que “Certamente que a educação das mulheres neste Reino é péssima; os homens quase as consideram como animais de outra espécie: e não só pouco aptas, mas incapazes de qualquer gênero de estudo e erudição” (RIBEIRO, 2002, 38). Talvez esta meditação seja um indício do pensamento que, em geral, atravessava a sociedade portuguesa, explicando a resistência à educação literária e cultural da mulher. Em boa verdade, poucos eram os homens que se importavam com valores culturais, dedicando-se, por força de circunstâncias exteriores que se prendiam com a própria sobrevivência, a matérias mais utilitárias e imediatas. Ora, em função da mentalidade da época, fundamentava-se como válida a premissa de que, não sendo o homem – ser superior – alfabetizado, que argumentos explicariam que a mulher o fosse? O progresso e a edificação social estavam apenas reservados ao homem. Ignorando o paradigma preconizado pelo racionalismo, segundo o qual a razão é uma faculdade humana, a sociedade portuguesa não permitia, pois, que essa verdade se aplicasse à mulher. Ainda no contexto que se vivia na época, Verney não diferia em muito do pensamento reinante, na medida em que considerava essencial a educação da mulher apenas para benefício do lar, pois dela dependia a educação dos filhos, a gestão doméstica, a serenidade do marido, a agradabilidade no momento convivial. Neste caso, seria pertinente evitar que a mulher nutrisse elevados pensamentos literário-filosóficos, e tentar que exercitasse competências mais concordantes com



Alunos e uma aluna de curso médico.

matérias práticas. Outros autores também defendiam este princípio: seria impreterivelmente importante que as mulheres, especialmente porque futuras esposas e mães, afastassem o seu entendimento de manifestações questionantes e existencialistas que se pudessem revelar interventivas e disruptivas de uma aparente estabilidade emocional entre os dois géneros. Ribeiro Sanches, *e.g.*, em *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, vai mais longe no preconceito, afirmando que, no seu entender, a educação da mulher seria extremamente importante porque contribuiria para a consequente educação do homem, na sua inequívoca função de mãe.

Francisco Xavier (ou Cavaleiro) de Oliveira, em muitos escritos seus, que relatam, de modo pitoresco, os costumes e ambientes da época, “reputava a mulher incapaz de emitir um bom parecer”, fundando-se nas mesmas ideias de Cícero, que “considerava uma mulher sábia tão inútil como

um cavalo de circo, e não lhes reconhecia sua capacidade para o raciocínio abstrato” (*Id., Ibid.*, 50). Considerava-as eficientes em armas de sedução, mas não em matérias de ciência enquanto acúmulo de conhecimento, julgando, depreciativamente, que a inteligência feminina só assim era tida num país de muitos medíocres e poucos doutos, que excediam os entusiasmos ante coisa rara, a de vislumbrarem uma mulher que compusesse belamente umas frases.

Em síntese, “o discurso normativo que a sociedade impingia [era o de que]: mulher não deve ser letrada” (*Id., Ibid.*, 51). *I.e.*, embora se reconhecendo a importância de se libertar a mulher da submissão cega e gratuita, a sociedade em geral, e até superiores religiosas encarregadas de ministrar a educação das mulheres em suas ordens, concordava em limitar esse anseio nos moldes estatuidos nas alíneas de Verney, instruindo-as para serem regradas.



Tudo o mais poderia revelar-se perigoso e desnecessário para o único destino que se lhes traçava, realidade essa com presença forte até à segunda metade do séc. xx.

A mudança forçada por um contexto agreste de guerra e de necessidade de sobrevivência a uma vida de esgotamento paupérrimo levou muitas famílias a dinâmicas migrantes, que, por sua vez, aproximaram mundos que já não se queriam distantes, e, no seu seguimento, a emancipação da mulher, a vários níveis, deixa de tremer e ancora-se como um conseguinte espalhado. Mais que não fosse por uma outra bizarrria da incoerência governativa: na déc. de 70 do séc. xx, portanto, durante o regime do Estado Novo, votavam somente as mulheres que soubessem ler e escrever, muito embora esse requisito não se exigisse aos homens, os mesmos a que competia autorizar a sua esposa alfabetizada a viajar. António Oliveira Salazar, em plena vigência de mandato, continuava a propugnar que, pela diferença de sexo, era da responsabilidade dos homens o governo da família feito a partir do exterior; o do interior ficava a cargo das mulheres, que não deveriam concorrer socialmente com os seus esposos, pais e filhos, regressando, então, à proteção do lar.

Bibliog.: PINTO, Maria Teresa Valente, *A Formação Profissional das Mulheres no Ensino Industrial Público (1884-1910). Realidades e Representações*, Dissertação de Doutoramento em Estudos sobre as Mulheres apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, texto policopiado, 2008; RIBEIRO, Arilda Inês Miranda, *Vestígios da Educação Feminina no Século XVIII em Portugal*, São Paulo, Arte & Ciência, 2002; VAQUINHAS, Irene, “Estudos sobre a história das mulheres em Portugal: as grandes linhas de força no início do século XXI”, *InterThesis*, vol. 6, n.º 1, jan.-jul. 2009, pp. 241-253.

SUSANA VIEIRA

Anti-Luzes

Na sua forma plural, o termo “luz” pode adquirir uma aceção própria, significando saber, conhecimento, instrução, cultura: “Na ignorância ou nas luzes, está ou deixa de estar a liberdade das nações. [...] Dai luzes ao povo e o povo quererá ser livre” (GARRETT, 1985, 260 e 261). Este sentido de “luzes” não tem um significado temporal. A sua forma plural pode, todavia, ter outro significado, designando a especificidade do pensamento e da cultura do séc. XVIII europeu, o “Século das Luzes”: as “Lumières” dos Franceses, o “Enlightenment” dos Ingleses, a “Aufklärung” dos Alemães ou o “Iluminismo” dos Italianos (a última designação tem também uso em Portugal, a par de “Luzes” e de “Ilustração”). Usaremos aqui as duas aceções, e estenderemos a análise dos fenómenos, na sua vertente anti em Portugal, aos tempos que precederam o século em cujo legado assenta indissoluvelmente o homem moderno e a modernidade, prolongando-a até 1820, início da nossa modernidade em liberdade.

Há peculiaridades nas histórias dos povos que, pelo seu alcance, a sua duração e o seu carácter estruturante, se tornam elementos fulcrais no grau e no sentido civilizacionais que os enformam, podendo os seus efeitos persistir intensa e longamente. Pois bem, a ambiência anti-Luzes foi uma destas particularidades em Portugal – e, por sinal, uma das mais dramáticas da sua história. A ação ideológica, considerada enquanto aparelho justificador de projetos e programas de ação, na conceção de Destutt de Tracy, foi um campo fértil de construção e manutenção



dessa atmosfera. Mas foram a Inquisição e a censura os instrumentos primordiais responsáveis por ela. Pela sua eficácia, violência e duração, elas haveriam de condicionar, negativa e indelevelmente, toda a vida material e mental da nação. E, se a sua eficácia e violência se tornaram notórias a nível internacional, a sua duração foi impressionante. De facto, se tivermos em conta os quase quatro séculos e meio que medeiam entre a criação do Santo Ofício da Inquisição (1536) – e, consequentemente, o início da censura formal – e a Revolução de Abril de 1974, verificamos que durante quase três séculos fomos sujeitos à primeira, a Inquisição, e que estivemos livres da segunda, a censura, apenas durante cerca de um século. As consequências daí provenientes foram abundantemente assinaladas, em plena época das Luzes, não só por vezes do exterior, mas também internamente. Na primeira forma, encontramos numerosos registos de olhares que tiveram o ensejo de contactar, nessa época, com a nossa realidade, desde J. Bourgoing e Ange Goudar a J. B. F. Carrère ou ao *comte* d'Albon, a Dumouriez, M. Link, Carl Ruders, Jacome Ratton, Ph. Stevens, e a tantos outros. Em geral, pintaram Portugal como império de frades e freiras, onde moravam a ignorância, a imbecilidade e a barbaridade, a superstição e o fanatismo, a tirania opressiva e o mais sanguinário tribunal inquisitório. Voltaire apodou a nação portuguesa de a mais ignorante e fanática da Europa, e não deixou de celebrar com ironia a sorte de Newton, e com ele a da razão, por não ter nascido em Portugal, livrando-se, assim, de ter de vestir um sambenito e acabar queimado num auto de fé. Internamente, muitos pensaram o mesmo, e alguns o disseram, como o P.^o António Vieira, D. Luís da Cunha, Verney, Ribeiro Sanches, o Cavaleiro de Oliveira, Filinto Elísio, a marquesa de

Alorna, e depois Garrett, Herculano, Antero de Quental, Eça de Queirós, António Sérgio, Jorge de Sena, Eduardo Lourenço, entre outros. Teodoro de Almeida, culto e viajado, lastimará, orando em sessão de abertura da Academia das Ciências de Lisboa, as humilhantes representações que de Portugal se faziam por essa Europa fora e que em tantas ocasiões o haviam feito corar de pejo e emudecer. E, se toda a nação sofreu os efeitos desta degradação, a intelectualidade foi um dos seus campos mais visíveis. Carrère sintetizou cruamente a situação: quem queria manter-se tranquilo no reino de Portugal calava-se e não escrevia (CARRÈRE, 1797, 236). Entre os Portugueses, Teófilo Braga mudaria a fórmula, que não o sentido: “Não ter ideias era tino prático” (BRAGA, 1876, 82). E quem queria tê-las e exprimi-las arriscava a tortura, a prisão, o exílio voluntário ou forçado, a morte – os exemplos disso são incontáveis.

Portugal abriu-se à realidade renascentista e tornou-se notado. A cultura humanista adquirira raízes bem visíveis e a literatura e a ciência legaram criadores e criações de projeção internacional. Mas esta realidade começaria a inverter-se ainda durante o séc. XVI. A Inquisição foi instituída em Portugal através da bula *Cum ad Nihil Magis* (23 de maio de 1536), depois de longas, persistentes e muito onerosas negociações com Roma. O interesse da Coroa portuguesa, cujo território tinha especificidades paralelas ao da Espanha (onde se verificava a presença das heterodoxias judia e muçulmana), era conseguir, para o reino, um modelo que favorecesse o amplo controlo da instituição pelo poder real, como o que fora obtido pelos Reis Católicos em 1478. Isso não se alcançou de imediato, mas em 1547 este controlo era já muito significativo. Desta forma, uma instituição originariamente criada com intuítos



religiosos tornava-se, em grande escala, uma instituição com forte tutela da Coroa, sem menosprezar aqueles intuitos. Formalizava-se, assim, na península, um dos mais resistentes elos da cumplicidade europeia entre trono e altar. Combatia-se a heresia religiosa para preservar a legitimidade dos dois poderes; fortalecia-se o poder político para cimentar e fortalecer a estrutura da dualidade convergente. A cumplicidade tornou-se notória em numerosos campos. A sua ação estendeu-se à Índia em 1560, e aos restantes territórios ultramarinos (Brasil e possessões em África) no domínio filipino.

A jurisdição do Tribunal do Santo Ofício era muito lata e servia motivações e interesses de natureza vária, nomeadamente económicos. No entanto, se, na primeira fase, a polimorfa e calculista questão dos judeus e cristãos-novos era, de longe, a mais relevante e comum, não há dúvida de que a vertente da censura sempre se revestiu nele de uma importância especial, acabando por se tornar uma das matérias de maior proeminência em termos de interesse e organizacionais. Não é de admirar, pois tratava-se do instrumento que traçava o sentido evolutivo da cultura e que controlava as mentalidades. Tendo em conta a sua natureza, a sua organização e as suas formas de agir, a censura aplicava-se de forma preventiva ou repressiva. A primeira tentava impedir a impressão ou a entrada no país de escritos que afrontassem a religião, o poder político, a moral ou os costumes; inicialmente, era exercida pelo Conselho Geral do Santo Ofício e pelo ordinário da diocese, mais tarde, também pelo Desembargo do Paço (1576), fazendo-se, mais uma vez, jus ao conluio trono-altar, e dificultando-se ainda mais a liberdade de escrita e de leitura. A segunda era de natureza remediativa e exercia-se sobre prevaricações decorrentes de ineficácias na prevenção

ou de incumprimentos (quanto à posse, leitura, venda de obras, etc.); casas de impressão, livrarias, bibliotecas públicas e particulares, alfândegas e portos eram os seus alvos rotineiros.

A censura era prática muito antiga. A Igreja exerceu-a desde os primeiros séculos da sua existência. Os livros de Ario, *e.g.*, foram condenados em Niceia, em 325. Em Portugal, nasceu formalmente com a Inquisição, mas a sua prática foi anterior a ela. Recordem-se as providências prometidas por D. Manuel ao Papa Leão X contra o luteranismo, em 1521, e as cautelas reveladas pela participação de teólogos portugueses na assembleia de Valhadolid, em 1527, para atuação contra a heterodoxia erasmiana. E, no mesmo ano da criação da Inquisição, publica-se *Antimoria*, de Aires Barbosa, uma obra de combate ideológico contra o *Elogio da Loucura* e o humanismo de Erasmo.

De início, investiu-se muito na censura preventiva, e as suas formas evoluíram rapidamente. Uma das primeiras medidas tomadas foi a concessão de privilégios de impressão e venda. Estes eram outorgados depois de analisados os escritos por gente “de piedade e doutrina”, como se dizia. O primeiro de que se conhece registo foi concedido por D. João III ao escritor e poeta madeirense Baltazar Dias, em 1537. Em 1539, as obras *Insino Christão*, de autor anónimo, e *Grammatica da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Mãre Igreja*, de João de Barros, aparecem ambas com chancela de autorização concedida pela Santa Inquisição, sendo que a primeira exhibe também privilégio real. Entretanto, em 1540, as análises prévias e outras incumbências passaram a ter comissão fixa. Mas o grande salto qualitativo seria o da adoção dos índices, listas muito extensas de livros cuja impressão, venda, compra, posse, leitura ou empréstimo estava interdita. Poupava-se, assim,

muito esforço, aumentando-se a eficácia do trabalho com a obrigação universal de denúncia daquelas situações, sob pena de severas penas face a omissões. O nosso primeiro *Índice* data de 28 de outubro de 1547. Manuscrito, elaborado com base noutros, tinha muitas lacunas e não constava nele qualquer obra de autores portugueses. Depois aparecerão, já impressos, o *Rol dos Livros Defesos*, em 1551, o *Index Auctorum et Librorum*, em 1559, outro *Rol dos Livros Defesos*, em 1561, o *Index Librorum Prohibitorum*, nas edições de 1564, de 1581 e de 1597, e, finalmente, o extensíssimo *Index Auctorum Dãnatae Memoriae, tum etiam Librorum Qui vel Simpliciter vel ad Expurgationem usque Prohibeantur vel Denique iam Expurgati Permittuntur*, em 1624, que se manterá em vigor até ao consulado pombalino. Cada um dos índices terá mais obras proibidas que o anterior. O de 1551 já incluía vários autos de Gil Vicente, e com ele conquistaríamos – em volume, minúcia e rigor – a vanguarda dos países católicos, posição que não mais abandonaríamos. Este desvelo estendia-se aos róis vindos de Roma que adotávamos, como o de 1759; considerado excessivo por muitos países, Portugal acolheu-o com entusiasmo e foi o único país que lhe concedeu o privilégio de impressão própria; tinha 78 páginas e incluía uma lista de tipografias. Esta diligência e a aquisição de competências que implicava tornaram-se tão notórias que o autor do rol de 1561, Francisco Foreiro, se tornou um elemento fundamental do Concílio de Trento nesta matéria, sendo levado por Pio IV a trabalhar num novo *Índice*, o tridentino, que sairia em 1564 e seria publicado também em Lisboa, meses depois. Nele, figuram as célebres regras tridentinas, por aquele criadas, e que se tornaram uma espécie de pedagogia normativa censória de âmbito universal. No *Catalogo dos Livros Que Se Prohibem*, de 1581, a nota mais saliente é a



Folha de rosto de *Index Auctorum Dãnatae Memoriae* (1624).

da extensão da parte dedicada a obras em língua portuguesa: 88 páginas. Lá, constam, *e.g.*, Bernardim Ribeiro, Gil Vicente, João de Barros, Jorge de Montemor e Fr. Gaspar de Leão. Mas o afinco da Inquisição portuguesa não esmorecia e tentava responder à cada vez mais fértil atividade possibilitada pela invenção de Gutenberg. Aparece, então, esse inultrapassável “monumento repressivo” (REGO, 1982, 95), o *Index Auctorum Dãnatae Memoriae*, de 1624, da responsabilidade do P.^o Baltazar Álvares, Jesuíta da escola conimbricense. Com mais de 1050 páginas, foi o suprasumo dos róis em Portugal e no mundo católico da época, e um apoteótico instrumento anti-Luzes. Lá permanecem, como nos anteriores, as regras tridentinas de Francisco Foreiro, bem como outros elementos normativos, prescrições, penas ou indicações de pedagogia censória. A parte I é universal, a parte II, com 119 páginas, trata



dos livros proibidos especificamente em Portugal, e a parte III, com mais de 850, é sobre expurgações. Tudo se inscreve no combate ao novo, ao heterodoxo, à opinião, e na necessidade de unicidade de pensamento, obtida mediante proibições, declarações, cortes de folhas, riscos de palavras ou nomes, substituições de texto. Lá estão Dante, Petrarca, Cervantes, Erasmo, a par de santos canonizados, papas, clérigos, e de muitos livros e autores portugueses, não tendo sequer escapado os consagrados e modelares censores Francisco Foreiro e Jerónimo de Azambuja.

É difícil enumerar as consequências, por vezes trágicas, da feroz e generalizada obstaculização à inteligência portuguesa na fase que se estende até meados do séc. XVIII, tanto para essa época como para as posteriores. Mas podem imaginar-se, percorrendo parte da galeria dos nomes que sofreram, por meio do cárcere e até da morte, os efeitos da sua própria criação, do seu inconformismo, da sua apetência cultural, da sua abertura aos novos padrões de pensamento: o humanista e poeta Diogo de Teive, o cronista Damião de Góis, o poeta Baltasar Estação, o matemático André de Avelar, o juriconsulto Velasco de Gouveia, o erudito Cón. Vicente Nogueira, o Jesuíta P.^o António Vieira, o poeta Serrão de Castro, o Cavaleiro de Oliveira. Não ficámos alheios ao fervilhar das novas ideias da Europa transpirenaica, mas as aquisições conseguidas divulgaram-se cá “tardiamente, algumas vezes mal e quase sempre por portas travessas” (DIAS, 1953, 272). Não podia ser de outra forma, com tais torniquetes.

Quando se chega ao séc. XVIII, os tempos são outros. A filosofia moderna entrelaçara experiência e razão, permitindo a Newton configurar um novo e avassalador paradigma epistemológico, que afrontou e abalou os alicerces do velho edifício teológico, e cujo lastro contaminaria de

forma irreversível os vetores axiológico e político. As Luzes tornavam-se um valor e um ideal: os referenciais imanentes suplantavam os transcendentais, conciliava-se o positivo com o racional, assistia-se a uma reação organizada contra os padrões políticos reinantes, a rigidez económica, a estratificação social, o autoritarismo religioso. O grupo dos enciclopedistas tornava-se líder no combate ideológico, a filosofia renascia das cinzas, afastado o império da teologia, a Revolução Francesa mudava a história da Europa e do mundo, a religião deixava de ser o principal elemento estruturante das sociedades, a Igreja perdia protagonismo. Nesta base, perdia consistência seguir um modelo isolacionista, por meio do qual se quisesse continuar a controlar o país e a salvaguardar o trono e o altar, e centrado num grupo de ideólogos de perfil teológico, numa Inquisição e numa censura inquisitorial focadas no combate às heresias e às impurezas da fé. A própria Igreja mostrava assimilar a ideia da necessidade de uma mudança, patente no largo espectro de intervenientes que alimentaram a célebre polémica em torno do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Verney, e na variedade de matérias aí envolvida. Impunham-se o descentramento de alvos específicos e a mudança de modelo instrumental no combate às variegadas heterodoxias que das Luzes irradiavam.

No desencadear deste processo, interferiu um acontecimento histórico e emergiu um nome: a mudança de Monarca e a decorrente escolha de Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal, para ministro. Lúcido e abrangente reformador e lídimo tirano, Sebastião José foi uma figura incontornável da história portuguesa e também uma das mais controversas quanto ao exercício do poder, muito pela forma como concebeu e encarou as Luzes, usou a Inquisição e reorganizou a censura. Relativamente às



Luzes, o ministro de D. José colocou a Coroa portuguesa na esfera de outros países que se moviam no quadro do despotismo esclarecido, como a Áustria de Maria Teresa, cuja corte havia frequentado. A sua política cultural e as reformas pedagógicas que promoveu em todos os graus de ensino foram emblemáticas e corajosas cá e muito admiradas no estrangeiro. Movido por uma ideologia secular e concentracionária, ditou uma política regalista, teoricamente sustentada, em que participou uma importante e esclarecida parcela da intelectualidade do reino. Assim, ao mesmo tempo que tentou retirar a Igreja portuguesa da alçada de Roma, moveu-se no sentido da separação de poderes e da inversão dos pesos da balança na relação altar-trono.

A expulsão, em 1759, dos Jesuítas, que dominavam a cultura e o ensino, tinham enorme poder político, económico e social e eram elemento fundamental da instituição inquisitorial e censória, foi um momento fulcral desta estratégia. As motivações do ato depreendem-se logo do conteúdo da lei da expulsão (3 set. 1759) e do alvará de extinção de todas as escolas reguladas pelos seus métodos, mas o seu significado pleno entender-se-á mais cabalmente com o libelo da *Dedução Chronologica e Analytica* (1767) e a subsequente lei de criação da Real Mesa Censória (1768), bem como, posteriormente, com o célebre projeto que fundamentará os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), de sugestivo título: *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores, e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Elles Fabricados* (1771). Na verdade, para além do atentado ao Rei, a que Sebastião de Carvalho e Melo vinculou os Jesuítas, a expulsão é sempre por ele ligada à ação anti-

-Luzes da “seita”, vista como a primeira responsável pelo facto de o reino se achar nos antípodas culturais de outrora e se ter afastado dos padrões de progresso da Europa. Aliás, Verney – que fora formado na escola daquela Ordem e que era tão acarinhado pelo ministro – já insinuara o mesmo no *Verdadeiro Método*; idênticas denúncias haviam sido feitas por alguns Orationários e intelectuais, foragidos ou não.

Semelhante atitude não ocultará o sentido concentracionário e despótico do seu projeto político global, e este requeria, impreterivelmente, uma mudança radical no figurino dos Tribunais do Santo Ofício que seria estultícia o ministro dispensar. Era imperioso torná-los um instrumento ao serviço do Estado, do “seu” Estado, e, atente-se, torná-los menos sujeitos às “severas críticas, que as nações mais polidas, e cultas da Europa [lhes] têm feito” (lei de 5 abr. 1768). Foi, então, esvaziando, enfraquecendo e descaracterizando o seu antigo perfil, equiparando-os a tribunais régios. Dada a matriz filosófica e política dos novos tempos, retirou da alçada daqueles tribunais a censura literária, já que aí residiria um dos principais esteios de desenvolvimento e consolidação do seu projeto, gizando para esta censura um corpo próprio de natureza secular e criando a Real Mesa Censória (pela lei atrás referida). Desta forma, a censura persistia, mas pintada com as cores do seu pincel.

Neste âmbito, tornou os antigos mentores da Inquisição, os Jesuítas, seus alvos; suspendeu a jurisdição do volumoso *Index Expurgatório* de 1624, do inaciano P.º Baltazar Álvares, e proscreveu do reino as bulas da *Ceia do Senhor* e todos os *Índices Expurgatórios*, que faziam residir a responsabilidade executiva em censores “destituídos das letras necessárias para conhecerem, e julgarem as obras” (lei de 5 abr. 1768, base 1), que agiam de forma a “proibirem-se os livros, que se deviam permitir”,



e permitirem-se “os outros que se deviam proibir” (*Ibid.*), e que precipitavam todos os “Vassallos de Portugal no inculpável, e necessário idiotismo” (*Ibid.*, preâmbulo). Nasceram agora os censores régios, que, servindo outros intentos e outro projeto político, não divergiam afinal do sistema precedente quanto às finalidades de ação: velar contra os “estragos da Religião, do Trono, do sossego público” e pela “perfeita harmonia entre o Sacerdócio, e o Império, para se ajudarem um ao outro nos casos ocorrentes” (*Ibid.*, base 1).

Além disso, não se diferenciavam deles nos seguintes aspetos: incumbências jurisdicionais (censura sobre livros e papéis já introduzidos no reino e nos domínios, sobre os que nele entrassem pela primeira vez, sobre os que se pretendiam reimprimir, sobre os de nova composição, sobre impressores, mercadores e livreiros [*Ibid.*, base IX]); ordenações de apreensões e sequestros (*Ibid.*, base X); decisão de penas criminais e emissão de normativos em nome real (*Ibid.*, base XIII). Também não se alterou a ação nem a preocupação pedagógica; esta está patente nos documentos anónimos *Livros de Authores Estrangeiros Que Devem Ser Proibidos por Edital* e na segunda parte de *Juizo sobre os Authores Impios, e Obscenos Que Devem Ser Condenados, ou pelo Index, ou pelo Edital desta Meza, Precedido de Alguas Reflexões sobre a Condenação e Queima dos Livros*, bem como em numerosas censuras concretas.

A ação não se modificou na sua amplitude e na fúria censória sobre as atividades e a produção, tanto nacionais como estrangeiras, como prova a vastidão de processos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e em outros arquivos portugueses. Não escaparam as bibliotecas dos conventos, de bispos, padres, civis, livreiros, impressores, leitores. Os escritos estrangeiros, em especial os franceses, eram – e haveriam de conti-

nuar a ser, no reinado de D. Maria I – um dos maiores quebra-cabeças para o poder reinante, quer em matérias de índole política, quer religiosa. O primeiro alvo indicado da lei constituinte da Mesa Censória era o controlo do conjunto de escritos que já se achavam introduzidos ou que se pretendiam introduzir em Portugal. Constituíram-se, para isso, novos instrumentos legais e complexas e apertadas redes de controlo de entrada, posse e circulação, acompanhados de mecanismos de repressão. A par de infundáveis e arreliantas censuras, havia os numerosos editais, as obrigatórias denúncias, as devassas, os confiscos, a prisão, a tortura, o degredo, e até a morte. Os perigosos fantasmas vindos de fora, embrulhados naqueles livros e papéis, carregados de heresia religiosa, social e política, e indutores de revolução, apoquentavam cada vez mais.

Entre as medidas tomadas em prol da contenção e eliminação de obras suspeitas, reportamos dois exemplos paradigmáticos: o da grande devassa nacional de 10 de julho de 1769 e o do edital de 24 de setembro de 1770. Com a primeira, Pombal projetava conhecer inteiramente a realidade do país, intimando a elaboração de um catálogo fiel de todos os livros, impressos ou manuscritos, que cada pessoa, organismo ou instituição tivessem. Tratava-se de uma obrigação, aprazada a seis meses, de autocensura, de autodenúncia e, até, de autoflagelo, por sujeição à confiscação, a apertada vigilância e a ações persecutórias. Tal tentativa não terá surtido grande efeito, pois, apesar dos cerca de 2420 catálogos enviados, é restrito o número de livros proibidos que neles se acha. Por sua vez, o edital de 1770 é uma enorme lista, a três colunas, de “detestáveis escritos” e de autores que já haviam feito soçobrar “os Países mais próximos ao seu nascimento”, como consta na introdução; urgia pois precaver dos funestíssimos efeitos do seu disfarçado veneno,



Reprodução do edital pombalino de 24 de setembro de 1770.

e impedir a continuação da sua “inundação monstruosa”, já que eles serviam “para atacar os Princípios mais sagrados da Religião, para invadir os mais sólidos fundamentos do Trono, e para romper assim aqueles felicíssimos vínculos com que mutuamente se sustentam” (SILVA, 1844, 240). Nesse edital, pede-se aos vassallos de qualquer estado, qualidade ou condição, e a livreiros e impressores que “não detenham, comuniquem, vendam, introduzam, imprimam, distribuam, ou de qualquer modo espalhem” as ditas obras que devem entregar (*Id.*, *Ibid.*, 244). Algumas eram destinadas à fogueira na praça do Comércio. No texto, são referidas muitas dezenas de títulos e nomes de ampla difusão, *e.g.*, Argens, Bayle, Boulanger, La Mettrie, La Fontaine, Hobbes, Morgan, Espinosa, Tindal, Tolland, Rousseau, Voltaire.

Assim seria a toada até ao fim do consulado pombalino – e não será diferen-

te a do período de D. Maria, em termos de prevenção e repressão. É fecunda a divisão da Real Mesa Censória do ANTT que se ocupa dos processos instaurados a impressores e livreiros, neles se encontrando referências a vastas confiscações de obras aos Borel, Debeux, Reycend, Rolland, a Paul Martin, a Francisco Sabino dos Santos, mas também a muitos conventos, nobres, intelectuais, cidadãos comuns. As Luzes europeias eram incendiárias. Os medos aumentavam proporcionalmente à constatação das ineficácias da rede de controlo. Os remedeios também. Os autos de fé públicos, erradicados por Pombal, voltaram a surgir com D. Maria, como foram o de 1778, em Lisboa, onde figuraram Anastácio da Cunha com mais oito militares de Valença, ou o de 1781, com carácter académico, em Coimbra, onde desfilaram vários estudantes, como Pereira Caldas, Melo Franco e Francisco José de Almeida, com acusações, nos dois casos, assentes na matéria em apreço. Tentou também a Rainha dar mais eficácia à Real Mesa Censória, reformulando-a e designando-a de Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros (carta de lei de 21 jun. 1787).

Contudo, o fantasma dos livros estrangeiros continuava a pontificar. Nesta base, o poder político, surpreendido e acosado pela Revolução Francesa de 1789, intensificou o cuidado com aqueles, em detrimento do tido com livros nacionais, como bem mostra a advertência do ministro da Justiça Seabra da Silva ao principal Abranches nesse sentido (3 dez. 1789). Mas isso não bastou. A “inutilidade” e a “ineficácia”, imputadas agora à Real Mesa da Comissão, que continuava a possibilitar a propagação de “novos, inauditos e horrorosos princípios, e de sentimentos Políticos, Filosóficos, Teológicos, e Jurídicos”, seria argumento central para a sua cessação e a consequente ereção de uma



censura tripartida (lei de 17 dez. 1794), fórmula da velha Inquisição. O zelo e a fúria censória exacerbaram-se com a execução de Luís XVI e Maria Antonieta. Por isso, o recurso à ação policial, através da intendência de Pina Manique e das suas “moscas” (agentes que eram como que os olhos e os ouvidos do intendente e que, de forma discreta, esquadriavam e denunciavam elementos, pessoas e situações que lhes parecessem heterodoxos ou subversivos), bem como à hierarquia da Igreja e aos governos da Universidade (que, por meio de editais e da ação, apelavam freneticamente à denúncia, mesmo que secreta, de livros perigosos, pedreiros-livres, jacobinos, sectários e partidários dos Franceses), tornou-se uma prática obsessiva. E, se a prevalência de alvos de natureza filosófica e política já existia desde Pombal, agora tornava-se quase absoluta. O influente ministro do Reino, Seabra da Silva, sintetizava esta situação em recado enviado ao vice-reitor da Univ. de Coimbra, sobre a necessidade de uma mudança curricular na formação dos regulares, que continuava mergulhada em matérias de religião e teologia: “Não têm os teólogos de combater Arianos nem Calvinistas. Têm que combater Filósofos, que atacam os governos e a política e zombam da Teologia” (BRAGA, 1898-1904, III, 735 e 736). Não era por acaso que o *Contrato Social* de Rousseau, que antes da Revolução Francesa pouca atenção concitara – fosse de sentido elogioso, fosse depreciativo –, era agora profusamente achado por visitantes e censores. Com efeito, entre as existências encontradas em sede da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, aquando da transformação deste organismo na censura tripartida – Santo Ofício da Inquisição, Ordinário e Mesa do Desembargo do Paço –, por lei de D. Maria I, de 17 de dezembro de 1794, descobriu-se, a par de outros exemplares

isolados, “um atado” deles (MACHADO, 2000, 39). O “não é bom vassalo quem não for bom cristão” convertia-se, por pena do cardeal patriarca D. José II numa pastoral, em “não é bom cristão quem não for bom vassalo” (JOSÉ II, 1789). Bispos e clérigos reconheceram e seguiram, em geral, esta precedência do bom vassalo sobre o bom cristão. A heresia política sobrepunha-se, em gravidade e em penas, à heresia religiosa. O processo de Bocage demonstrará muito bem isso.

A agressividade censória e repressiva contra tudo o que punha em causa os baluartes do *status* e contra a sublevação política continuaram até à Revolução Liberal de 1820. Mas as circunstâncias da Guerra Peninsular e da fuga da corte real para o Brasil, aliadas a uma progressiva deterioração da eficácia inquisitorial a partir de Pombal, laxaram claramente as capacidades de atuação censória contra os novos e persistentes ventos que as Luzes traziam. Esta realidade foi tremendamente potenciada pela criação de numerosos periódicos portugueses com sede no estrangeiro, e de alguns no reino, que fintaram, em grande escala, a eficácia da máquina obstaculizante. Fazia-se neles eco dos novos saberes, das novas técnicas, das criações literárias, das novas filosofias, dos novos valores, e até das novas práticas políticas testadas no exterior. Enfim, fazia-se a pedagogia em vista da revolução que já se adivinhava.

Para além da Inquisição e da censura, acolitadas por uma acutilante ação policial e estruturadas por um forte edifício normativo, também a ideologia foi, desde Pombal até ao liberalismo, um importante instrumento de contenção das Luzes do século e de combate a elas. Considerado o seu recurso pouco pertinente, porque pouco necessário, no período pré-pombalino, tornou-se muito intenso a partir da segunda metade do séc. XVIII.



Assentou no protagonismo assumido pelos espaços religioso e civil – mais no protagonismo do primeiro – face à luta premente que se impôs entre o religioso e o secular, entre a teologia e a filosofia, entre a autoridade e a razão, entre o dogmatismo e a opinião, enfim, entre a Igreja e o século. É que agora a heterodoxia também alastrava em Portugal, alimentada sobretudo pelas novas ideias que penetravam através da literatura, acalentando curiosidades, inconformismos, desejos, e até necessidades. Na Diocese de Coimbra, *e.g.*, antes de 1768 difundiam-se Rousseau, Voltaire, Helvétio, d’Holbach, d’Argens, Hume, Marmontel, Dupin, Febrônio e a *Encyclopédie*, como atesta o seu bispo, Miguel da Anunciação. Todos liam o proibido – sobretudo o proibido –, adquirindo muitas vezes após consulta dos róis e editais de proibição. Existiam, até, escolas clandestinas de heterodoxia. E, muitas vezes, quando se lia a literatura apologética da ortodoxia era para, por via negativa, contactar com a heterodoxia que lá se combatia, conhecê-la e entendê-la.

Ora, urgia contraditar, ao nível das ideias, as impiedades, as heresias e os libertinismos religiosos, morais e políticos que avassalavam as mentes e a nação. Era, contudo, exíguo o número dos indivíduos apetrechados para tal. Eis a razão da fertilidade do recurso às obras estrangeiras. Elas constituíram a base mais sólida e abrangente para a preparação e a consecução do combate aos “novadores do século”. Todas as obras significativas para esse efeito estavam disponíveis em Portugal, como transparece das listas de existências. As mais importantes receberam o benefício da tradução, para facilitar a sua difusão e alargar a sua eficácia: as de Bergier, Barruel, Formey, Caraccioli, Gérard, Jamin, Lamennais, Montals, Nonnotte, Burke, Peñalosa, mas também as de autores anónimos (*e.g.*, *Atalaia contra os*

Pedreiros-Livres, Cartas de Certa Mãe a Seu Filho, O Evangelho em Triunfo, A Voz da Natureza sobre a Origem dos Governos, entre muitas outras). Apesar do cuidado posto na escolha das obras, não se dispensou, e frequentemente, a ação dos “limpa-nódoas” militantes, com adaptações, supressões, acrescentos e até adulterações às escanearas e sem restrições. Mas há também obras e autores da nação perfilados neste combate: Francisco Coelho da Silva, França Galvão, Pedro Lopes, Agostinho de Macedo, Lourenço Roussado, Francisco Leal, José Mayne, José Morato, José António de Sá, Teodoro de Almeida, António Soares Barbosa, Mesquita de Quadros, o marquês de Penalva. A par disto, assistiu-se à ação prescritiva, coativa, apelativa, pedagógica, punitiva e tremendamente eficaz do corpo eclesiástico – cardeais, bispos, vigários apostólicos, padres, frades –, em pastorais, na parenética, durante confissões e outros misteres. É certo que alguns exibiam uma certa abertura à mudança, ainda que contida, sendo admoestados ou até perseguidos por isso; mas a maioria mostrava-se inflexivelmente fechada numa ortodoxia anacrônica.

A Inquisição foi banida de Portugal em março de 1821, e a Constituição de 1822 consagraria a “livre comunicação dos pensamentos” como “um dos mais preciosos direitos do homem [...] sem dependência de censura prévia” (art. 7.º). Com interregnos até 1834, a liberdade de imprensa tornar-se-ia definitiva a partir desta data. Tão longo e violento período de vigência deste e de outros organismos ou formas de inibição e repressão estiolou tanto a criação como o florescimento da intelectualidade portuguesa. É certo que, apesar de tudo, muitas fendas se abriram no muro que isolava Portugal, muito preito se fez às Luzes, e algumas brilharam – mas foram apoucadas e muito esforçadas e sofridas. Portugal foi, em grande escala, um país de



estrangeirados, que cavou uma enorme distância da circunstância europeia além-Pirenéus. E é claro que esta “fatalidade”, embora situada no tempo, deixou marcas que se manifestavam ainda nos começos do séc. XXI. O “país de cafres”, de acordo com o desabafo de Vieira (VIEIRA, 1970, 177) no séc. XVII, continuou a ser tido, no séc. XVIII, como “cadaveroso reino” por Ribeiro Sanches (SANCHES, s.d., 78), ilustre exilado, e como “reino da estupidez” (FRANCO, 1818), refletido na nossa universidade, pelo estudante Melo Franco (1881), depois famoso médico. Também assim o apodaram, já no séc. XX, António Sérgio, seguindo Sanches, e Jorge de Sena, seguindo Franco. Sempre ao abrigo da mesma razão: o fado anti-Luzes.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Real Mesa Censória, Censuras e Pareceres, cx. 3, n.º 22, *Livros de Autores Estrangeiros Que Devem Ser Proibidos por Edital*, s.d.; *Ibid.*, Real Mesa Censória, Censuras e Pareceres, cx. 3, n.º 23, *Juizo sobre os Autores Impios, e Obscenos Que Devem Ser Condenados, ou pelo Index, ou pelo Edital desta Real Meza, Precedido de Algumas Reflexões sobre a Condenação, e Queima dos Livros*, s.d.; **impresa:** ALMEIDA, Teodoro de, “Oração na abertura da Academia das Ciências em 1 de julho de 1780”, in AIRES, Cristóvão, *Para a História da Academia das Ciências de Lisboa*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927, pp. 94-104; AZEVEDO, João Lúcio de, *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, Lisboa, Clássica Editora, 1909; BAIÃO, António, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., 3 vols., Lisboa, Seara Nova, 1972-73; BRAGA, Teófilo, *Bocage. Sua Vida e Época Literária*, Porto, Imprensa Portuguesa Editora, 1876; *Id.*, *História da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrução Pública Portuguesa*, 4 t., Lisboa, Typographia da Academia Real das Ciências, 1898-1904; CARRÈRE, J. B. F., *Tableau de Lisbonne, en 1796; Suivi de Lettres Écrites de Portugal sur l'État Ancien et Actuel de Ce Royaume*, Paris, H. J. Jansen, 1797; COELHO, António Borges, *Inquisição de Évora*, 2 vols., Lisboa, Caminho, 1987; DIAS, José Sebastião da Silva, “Portugal e a cultu-

ra europeia (sécs. XVI a XVIII)”, *Biblos*, vol. XXVIII, 1953, sep.; FRANCO, Francisco de Melo, *Reino da Estupidez. Poema*, Paris, A. Bobée, 1818; GARRETT, Almeida, *Obra Política. Escritos do Vintismo (1820-1823)*, Lisboa, Estampa, 1985; HERCULANO, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols., Amadora, Bertrand, 1975; JOSÉ II, *Pastoral sobre a Defesa da Fé*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1789; MACHADO, Fernando Augusto, *Rousseau em Portugal. Da Clandestinidade Setecentista à Legalidade Vintista*, Porto, Campo das Letras, 2000; MARQUES, Maria Adelaide Salvador, “A Real Mesa Censória e a cultura nacional. Aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVI, 1963, sep.; *Id.*, “Pombalismo e cultura média – Meios para um diagnóstico através da Real Mesa Censória”, *Brotéria*, vol. 115, n.ºs 2-4, ago.-out. 1982, pp. 181-208; MARTINS, A. Coimbra, “Luzes”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. IV, Porto, Figueirinhas, s.d., pp. 86-106; RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das “Luzes”*, Lisboa, INCM, 1988; REGO, Raul, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982; RODRIGUES, Graça Almeida, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980; SANCHES, A. N. Ribeiro, *Dificuldades Que Tem Um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, ed. lit. Vítor de Sá, Porto, Inova, s.d.; SENA, Jorge de, *O Reino da Estupidez*, Lisboa, Livraria Morais, 1961; SÉRGIO, António, “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”, in SÉRGIO, António, *Ensaio*, t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1972, pp. 25-57; SILVA, António Delgado da (comp.), *Supplemento à Collecção de Legislação Portuguesa do Desembargador Antonio Delgado da Silva pelo mesmo. Anno de 1763 a 1790*, Lisboa, Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1844; TRACY, Antoine L. Claude Destutt de, *Éléments d’Ideologie*, Paris, Courcier, 1804; VIEIRA, António, *Cartas*, coord. e anot. J. Lúcio de Azevedo, t. III, Lisboa, INCM, 1970; VOLTAIRE, “Newton et Descartes”, in VOLTAIRE, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. VIII, Paris, Furne, 1836, pp. 88-89.

FERNANDO AUGUSTO MACHADO



Libertários

São libertários aqueles que defendem a filosofia política e social do libertarismo, cujas raízes assentam no séc. XIX. Os libertários procuram introduzir na política a noção de que o Homem deve ser encarado antes de mais como um indivíduo autónomo, capaz de assumir decisões individuais e de escolher, à margem do que o sistema vigente lhe propõe, um rumo para a sua vida, não constringido por qualquer tipo de autoridade e não interferindo, do mesmo modo, com a esfera alheia.

Tendo o movimento libertário como origem o socialismo anarquista, deveremos, no entanto, sublinhar que o libertarismo é uma noção plural, com vertentes muito distintas e em alguns aspetos opostas, existindo manifestações que se designam como libertárias por referência aos princípios fundamentais do liberalismo clássico, que propõem a recusa de todo o tipo de ideologias comuns, promovendo a igualdade dos indivíduos em termos de circunstâncias, de acordo com uma lógica social, política e económica de livre concorrência; e um modelo de libertarismo mais próximo de ideais socialistas, que procura condicionar o próprio sistema capitalista e impor um centralismo político mínimo, no caso dos minarquistas, ou mesmo abolir todas as formas de governo, no caso das manifestações anarquistas. O denominador comum de todas estas noções reside na apologia da liberdade individual como valor acima de todos os constringimentos e de todas as autoridades, distinguindo-se depois os movimentos pelo grau de desconfiança

que exprimem relativamente à lei, enquanto elemento coercitivo e normalizador, e aos sistemas governamentais.

O pensamento anarquista começou provavelmente a dar que falar a partir do diálogo em que, provocatoriamente, Proudhon se autodefine: “O senhor é democrata? – Não. – Constitucionalista? – Deus me livre! – Você é, portanto, aristocrata? – De maneira nenhuma! – Você defende um governo misto? – Menos ainda. – Então o que é o senhor? – Eu sou anarquista” (PROUDHON, 1966, 296).

Proudhon era um homem que gostava de expressões fortes, que percutiam intensamente as ideias feitas do seu tempo. Porém, apesar de Marx ter procurado minorizar (e quase ridicularizar) o pensamento deste autodidata francês, a sua obra económica, política e mesmo filosófica iluminou os debates ideológicos do séc. XIX, alguns dos quais discutiram problemas ainda hoje pertinentes. Ora, Proudhon empregou a maior parte do seu tempo propondo formas radicais de renovação da sociedade em que vivia, mas, simultaneamente, práticas, credíveis e equilibradas: vejam-se os exemplos das suas posições perante a Revolução Republicana de 1848 e o apoio a candidaturas eleitorais operárias durante o consulado de Napoleão III, numa altura em que todos pareciam fascinados pela grandeza do novo império. Daí o facto de ser considerado um revolucionário, mas também um reformador.

Esta tensão original entre radicalismo e pragmatismo vai prosseguir ao longo de um século, pelo menos, na história do movimento anarquista internacional. Outro exemplo eloquente do mesmo contraste encontra-se em Kropotkine, ou entre o Malatesta ousadamente revolucionário e insurreto ao longo da maior parte da sua vida e o Malatesta da maturidade, quando observou o fracasso das



Errico Malatesta (1853-1932).

revoluções na Rússia e em Itália após 1917 (e assistiu aqui ao advento do fascismo de massas). O sindicalismo revolucionário francês e americano do início do séc. XX pode também ser visto como uma tentativa interessante de operacionalizar os dois conceitos – a ideia de uma rutura fundamental nos valores sociais vigentes e uma preocupação de assunção de práticas promotoras de relações de sentido emancipatório entre os indivíduos – através da ação quotidiana de associações de produtores guiadas pela entreaajuda, o envolvimento de todos os seus membros e a recusa do tribunismo e do oficialismo.

O movimento anarco-sindicalista espanhol, pelo contrário, tendeu sempre a privilegiar a perspectiva da insurreição emancipatória que, num acesso de entusiasmo coletivo, procedesse à “liquidação social” (como se escrevia por volta de 1890), *i.e.*, a “pôr a zeros” todo o contencioso histórico das desigualdades económicas e sociais, resgatando as iníquas memórias do passado e convidando (ou forçando, em caso de resistência) as antigas classes

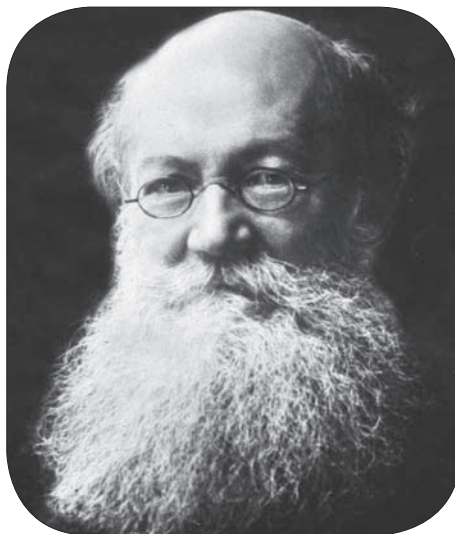
dirigentes e possidentes a entrarem em igualdade de condições com o povo, na tarefa de construção de uma sociedade nova, feita de indivíduos livres e guiada por princípios de solidariedade humana. Esta visão otimista e positiva da bondade das soluções propostas pelo anarquismo tinha alguma correspondência na dos defensores (sobretudo franceses) da propaganda pelo facto – estes, porém, descrentes da eficácia da educação escolar, da leitura e dos discursos proselitistas, mas acreditando que, removidos alguns obstáculos (por condenação à morte de governantes e atemorização dos poderosos), as massas trabalhadoras assumiriam com evidência o caminho da revolução social.

Assim se foi construindo entre certos segmentos do militantismo acrata a fixação de objetivos que, pela negativa, constituíam a seu ver os principais impedimentos à “emancipação dos trabalhadores” (conforme a expressão gravada no lema da primeira Associação Internacional dos Trabalhadores, de 1864). Três desses obstáculos históricos foram objeto de uma quase unanimidade entre a larga variedade de tendências libertárias: o Estado (visto como uma instituição de opressão e domínio de uns poucos sobre a grande maioria da população de uma nação), o capitalismo (enquanto mecanismo de exploração do trabalho pelos detentores de propriedades produtivas) e as Igrejas (que em geral justificavam as injustiças existentes e as consagravam, em nome de um Deus suposto). Assim nasceram os três antis fundamentais que deram base doutrinária ao anarquismo: o antiestatismo (↗Antiestatismo), o anticapitalismo (↗Anticapitalismo) e o antiteologismo.

Seria interessante investigar até que ponto, nos processos de difusão social, estas oposições conflituais propiciam uma maior expansão de uma doutrina ou

teoria, em alternativa a outras posições mais viradas para o consenso, a tolerância e a cooperação. Contudo, não há dúvida de que escritos panfletários como *Deus e o Estado*, de Bakunin (1871), tiveram muito mais sucesso entre os ativistas posteriores (e, simultaneamente, foram alvo de uma oposição mais feroz) do que o *Apoio Mútuo*, de Kropotkine (1902). Assim sendo, o movimento anarquista tornou-se mais conhecido pelas negações que propagandeava e pelas ações violentas praticadas por alguns dos seus adeptos (muitas vezes com a complacente hesitação de muitos dos seus correligionários) do que pelas propostas construtivas e iniciativas benfazejas para a condição humana em que também se empenharam inúmeros dos seus proselitistas. Mesmo a crítica ao Estado moderno existente nos sécs. XIX e XX poderia ser mais compreensiva se fosse acompanhada das alternativas de participação cidadã, controlo do poder e federalismo que os ideólogos anarquistas haviam também elaborado. E o mesmo se diga das lutas anticapitalistas – destaque-se, *e.g.*, o americano Benjamin Tucker e a defesa do anarquismo individualista, Tucker que traduziu pela primeira vez para inglês *O Único e a Sua Propriedade*, obra escrita em 1845 por Max Stirner, que concebia o indivíduo como único e proprietário de si próprio, assim liberto de toda a autoridade alheia – e da crítica ao fenómeno religioso, com a indispensável referência a Tolstoi.

Nestas circunstâncias, aqueles três antis fundamentais facilmente se desdobraram em outras oposições mais particulares. Da crítica ao Estado, derivou o antieletoralismo, o antiparlamentarismo (↗Antiparlamentarismo) e o antipartidarismo (↗Antipartidarismo) – tudo processos que ainda hoje levantam problemas não resolvidos; e derivou também o antimilitarismo (↗Antimilitarismo) e a crítica



Piotr Kropotkine (1842-1921).

aos sistemas judiciais autoritários, ambos muito marcados por aquilo que haviam sido as experiências históricas mais recuadas e que ainda predominaram até ao dealbar do séc. XX. Do anticapitalismo resultou um excesso de poder social do sindicalismo quando, sem que aos anarquistas tal possa ser imputado, passou a predominar o corporativismo e a motivação do “sempre mais poder aquisitivo” (Samuel Gompers), ou a sua instrumentalização, onde vingou o modelo da “correia de transmissão” leninista, Lenine que vivera obcecado com a perspectiva da tomada do poder político. Do antiteologismo, promanou o anticlericalismo (↗Anticlericalismo) (compreensivelmente, se pensarmos no séc. XIX), que deu base ao avanço das maçonarias.

O caso do anarquismo português não foi substancialmente diferente dos contornos aqui enunciados, tendo em conta a preponderância tomada pelo sindicalismo revolucionário, com alguns afloramentos de radicalismo individualista e insuficiente extensão do educacionismo – próximos de uma tendência mais



Max Stirner (1806-1856).

avançada do nosso republicanismo, que soçobrou com a ditadura militar e o salazarismo.

O termo “libertário” surge dicionarizado, provavelmente pela primeira vez em Portugal, em 1906, na *Encyclopedia Portuguesa Illustrada. Dicionario Universal*, de Maximiano Lemos, com a seguinte definição: “Partidário da liberdade absoluta, da abolição de toda a lei, de todo o governo. O mesmo que anarquista” (LEMOS, 1906, 470).

Um dos principais doutrinários portugueses do pensamento libertário no início do séc. xx foi Campos Lima. O seu contributo para a teorização dos ideais anarquistas e libertários fortaleceu-se na primeira vintena do séc. xx, com a publicação de *A Revolução em Portugal* (coletânea de textos que incluía um capítulo e um subcapítulo dedicados aos libertários, bem como a apresentação completa de um programa revolucionário) e a brochura *A Teoria Libertária ou o Anarquismo*. Juntam-se a Campos Lima, como intelectuais do libertarismo português, Silva Mendes, autor da obra *Socialismo Libertario ou Anarchismo: Historia e Doutrina*, e Eduardo Maia, com o livro *Da Propriedade* (1873).

Segundo o historiador António Ventura, a constituição da secção portuguesa da Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1871, é um marco fundamental para a história do movimento anarquista e libertário em Portugal; para além disso, a presença do anarquista Elisée Reclus em Portugal, em 1886 e 1887, terá ajudado a dividir os socialistas portugueses em sociais-democratas e anarquistas. Ventura afirma, contudo, que “os nossos autores foram, regra geral, meros retransmissores de ideias deficientemente assimiladas, marxistas que nunca leram Marx e anarquistas que conheceram Bakunin e Kropotkine através das brochuras de propaganda espanholas ou francesas” (VENTURA, 2000, 79).

Uma das facetas mais vincadas do movimento libertário português foi a constituição de grupos ou agrupamentos anarquistas libertários. Os primeiros agrupamentos anarquistas portugueses foram o Grupo Comunista Anarquista O Revoltado, de Lisboa, e o Grupo Comunista Anarquista do Porto, formados ambos em 1887, seguidos por muitos outros. Entre 1893 e 1895, os libertários começaram também a chegar às bases das associações de classe, ou seja, a organismos criados autonomamente pelos diferentes ramos profissionais do operariado para defesa e proteção dos seus interesses, seja porque eram operários, seja porque eram intelectuais que iam aderindo à causa específica da libertação do operariado. O grupo Germinal, fundado em 1903 (Setúbal), durou até aos primeiros anos da Primeira República, tendo outro grupo homónimo sido fundado em Lisboa, em 1915, mas durado apenas até 1917. Por sua vez, o grupo Semeador esteve em atividade de 1923 a 1927.

Um importante grupo de divulgação das ideias libertárias foi o Grupo de Propaganda Libertária do Porto, criado em

1904 e que existia ainda em 1925. Por ele passaram militantes como Serafim Cardoso Lucena, Manuel Joaquim de Sousa, António Alves Pereira, Guilherme Moreira Alves e outros, estando associado a jornais libertários como *A Vida*, *A Aurora*, *A Comuna*. Efetivamente, também a imprensa libertária era muito importante para a divulgação dos ideais, destacando-se os jornais *Revolução Social* (1887-88), *O Libertário* (1895, com apenas um número, sob a direção de Francisco Machado Fontão), *Propaganda* (1895), *A Ideia: Folha do Socialismo Libertário* (1902, dirigido por Luís A. Gouveia), *O Libertário: Semanário de Propaganda Livre* (1912-14, cujo diretor era António Sousa Palma), *A Revolta: Órgão da Federação Anarquista da Região do Sul* (1913-18), sem esquecer *A Sementeira* (1908-17). Nos anos 70 e 80 do séc. xx, surgiram publicações importantes, em Portugal e noutros países, mas por iniciativa de indivíduos e grupos libertários portugueses, como *A Batalha* (1974, anteriormente publicada entre 1919 e 1927, mantendo alguns números clandestinos entre 1927 e 1974, ano em que regressa legalmente), *Portugal Libertário* (Meaux, 1975), *Satanás* (Almada, 1976), *Sabotagem e Subversão Internacional* (Lisboa, 1976) ou *A Revolta* (Leiria, 1986).

Durante as primeiras décadas do séc. xx, as principais cidades do país criaram também federações ou uniões anarquistas e libertárias, à maneira de superestruturas capazes de dar uma unidade à atividade libertária: uma das primeiras foi a Federação Socialista Livre (1902-1906); destacam-se ainda a Federação Anarquista da Região do Norte (1907-1914), a União Anarquista Portuguesa (1923-1927) e a Aliança Libertária, fundada em 1931 e que sobreviveu, em modo semiclandestino, durante os anos 30 e o Estado Novo. Com o Estado Novo, no entanto, o ritmo de fundação e a atividade libertária



Samuel Gompers (1850-1924).

abrandou consideravelmente em relação às décadas anteriores. Aliás, tal atividade durante todo o período em que durou este regime está ainda por conhecer em pormenor.

O movimento anarquista libertário exerceu, mais do que se possa imaginar, uma contundente influência na forma de repensar a sociedade portuguesa, especialmente entre os anos de 1886 e 1936, conforme indica Carlos da Fonseca, não apenas por ter provocado agitação com as suas ações mais ou menos violentas contra as várias instituições e formas de autoridade, mas também no campo das ideias, deixando um legado no pensamento socialista antiautoritário português.

De tudo isto se pode talvez concluir que, no plano do pensamento, as doutrinas anarquistas – de resto, como a maior parte das suas contemporâneas – procuraram articular uma visão crítica de certos aspetos da realidade histórica que julgavam imperativo e urgente modificar profundamente, com modelos conceptuais alternativos nos quais (como militantes sinceros e empenhados) acreditaram piamente, mas que em muitos casos não terão resistido ao confronto com



a realidade. Essa é, porém, uma lição que só os analistas posteriores foram capazes de entender com clareza, já usufruindo de condições suficientes de liberdade e bem-estar para a tal se poderem dedicar sem grandes constrangimentos.

Porém, no plano das percepções públicas, é plausível pensar que os ideais libertários – indubitavelmente marcados por valores de justiça e dignidade humana – tenham ficado prejudicados pelas imagens de negação contidas nos discursos e em certos tipos de ação política. É, porventura, uma situação que ainda hoje perdura.

Bibliog.: CHORÃO, Luís Bigotte, *Para Uma História da Repressão do Anarquismo em Portugal no Século XIX Seguindo de “A Questão Anarquista” de Bernardo Lucas*, Lisboa, Letra Livre, 2015; FONSECA, Carlos da, *Para Uma Análise do Movimento Libertário e da Sua História*, Lisboa, Antígona, 1988; FREIRE, João, “Os agentes da ação libertária”, in FREIRE, João, *Anarquistas e Operários. Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: O Anarquismo e o Operariado em Portugal, 1900-1940*, Porto, Afrontamento, 1992, pp. 259-304; LEMOS, Maximiano, “Anarchismo”, in *Encyclopedia Portuguesa Illustrada. Dicionário Universal*, vol. 1, Porto, Lemos & C.^a, Sucessor, 1900, p. 296; *Id.*, “Libertário”, in *Encyclopedia Portuguesa Illustrada. Dicionário Universal*, vol. vi, Porto, Lemos & C.^a, Sucessor, 1906, p. 470; LIMA, Campos, *A Revolução em Portugal*, Lisboa, Edições Spartacus, 1925; *Id.*, *A Teoria Libertária ou o Anarquismo*, Lisboa, Edições Spartacus, 1926; MENDES, Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*, s.l., s.n., 1896; PALMER, Tom, *Realizing Freedom. Libertarian Theory, History, and Practice*, Washington, Cato Institute, 2009; PROUDHON, Pierre-Joseph, *Qu’Est-Ce Que la Propriété?*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966; VENTURA, António, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal: as Convergências Possíveis (1892-1910)*, Lisboa, Cosmos, 2000.

JOÃO FREIRE

ANA CATARINA ROCHA

RUI SOUSA

Libertinos

A diversidade de significados que o termo “libertino” tem conhecido, assim como os diferentes contextos em que foi utilizado ao longo dos tempos, dificultam uma definição concisa do mesmo. No entanto, é possível encontrar um nexo comum a partir da sua origem etimológica, a palavra latina “libertinus”. Observa Pierre Marlière que “l’étymologie latine du nom a le mérite de nous renseigner sur l’essence du libertinage. On découvre en son cœur l’idée directrice de liberté qui implique le passage d’un état à un autre, celui d’esclave à homme libre. Il y a à la racine du libertinage le principe premier d’affranchissement, un libertain serait donc avant tout un individu qui a su briser les chaînes qui l’entravaient. Le dérèglement des mœurs qu’on lui attribue de nature n’est en fait que la conséquence directe de cette double libération, autant de corps que d’esprit [a etimologia latina do nome tem o mérito de nos esclarecer quanto à essência da libertinagem. Descobrimos no núcleo da mesma a ideia diretora de liberdade, que pressupõe a passagem de um estado a outro, do estado de escravo ao de homem livre. Na raiz da libertinagem, encontra-se o princípio primeiro da libertação, pelo que um libertino é, antes de mais, um indivíduo que foi capaz de quebrar as cadeias que o limitavam. O desregramento de costumes que se lhe atribui por natureza mais não é, na verdade, do que uma consequência direta desta dupla libertação, tanto do corpo como do espírito]” (MARLIÈRE, 2014, 10). Salientemos nesta definição, como em boa parte dos sentidos que o termo

conheceu no seu percurso, aspetos como o impulso consciente para uma determinada libertação, o carácter crítico e desconstrutivo de valores consagrados, a sua vertente espiritual (e portanto, em determinadas derivas, filosófica e artística) e a posterior cristalização em torno dos domínios do erótico, do pornográfico e do obscuro. Este último sentido, longe de corporizar a amplitude complexa do conceito, é aquele que conhece particular expansão nos começos do séc. XXI, em torno de reduções como a que identifica a libertinagem com a arte da sedução calculista conforme expressa nos romances libertinos do séc. XVII (de que *Les Liaisons Dangereuses*, de Choderlos de Laclos, seria o grande exemplo, de acordo com a recuperação novecentista de Roger Vailland); está portanto relacionado com o violento exercício de derrisão comportamental e sexual da obra do marquês de Sade, sobretudo depois das releituras iniciadas, no começo do séc. XX, com Guillaume Apollinaire e prosseguidas pelo surrealismo e por uma série de importantes filósofos e teóricos da literatura, como Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Jean-Jacques Pauvert, Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Michel Onfray; ou com a associação entre o comportamento libertino e o contexto da contracultura da segunda metade do séc. XX, em torno do imaginário da música *rock*, da geração *beatnik* norte-americana e do movimento *hippie*.

Na *Histoire du Libertinage*, obra na qual Didier Foucault procura evidenciar as raízes profundas da libertinagem, que começa a manifestar-se com particular impacto cultural a partir da transição do séc. XVI para o séc. XVII, o autor defende que a libertação procurada pelos libertinos remete para os mais diversos domínios, entre os quais os da liberdade de consciência e da liberdade de pensamen-



Guillaume Apollinaire (1880-1918).

to (a *libertas philosophandi* dos libertinos eruditos estudados por René Pintard); o da liberdade de costumes, coincidente com a oposição aos dogmas religiosos e com um entendimento essencialmente materialista da natureza humana; o da liberdade política, aspeto em que coincide com estudiosos como Sergio Zoli, Juan Velarde Fuertes e Péter Nagy, que pensam os diferentes sentidos da contribuição libertina para o desenvolvimento do conceito de razão de Estado na França de Richelieu, para a construção política, social e económica da Europa moderna e para o percurso ideológico que conduziu ao contexto da Revolução Francesa; e, finalmente, no domínio da literatura, a liberdade de procedimentos estéticos, que corrobora considerações como a de Agostinho de Campos a respeito da anomalia representada pelo soneto libertino. É de reter também, quanto à atitude de oposição ao cristianismo, que será provavelmente a primeira preocupação sistemática do pensamento libertino, a importante distinção que Didier Foucault estabelece entre o conceito de libertino e outros conceitos que lhe poderiam parecer próximos, como os de herético e de pecador, pois, por um lado, não existe na ofensiva libertina contra os interditos morais



e ideológicos do cristianismo qualquer intenção ou propósito de corrigir supostos desvios doutrinários e, por outro, a resistência libertina é típica dos *esprits forts*, que assumem moral e intelectualmente a sua dissidência.

A pluralidade dos comportamentos, indivíduos e grupos que receberam o epíteto de libertinos, evidenciando a natureza de negativo por excelência que lhe subjaz, está na base de outra consideração importante de Jean-Pierre Cavaillé, um dos mais persistentes estudiosos da libertinagem nos começos do séc. XXI: “‘libertin’ est une qualité extrinsèque aux sujets qu’il étudie, une qualification externe à visée polémique, produite dans les discours contemporains. Le libertin n’est libertin que dans un contexte social qui le désigne comme tel. Pour envisager une analyse sociale du libertinage, il faut accepter de considérer qu’il n’est pas l’état d’esprit spécifique de ceux que l’on appelle ainsi, mais la manière dont est à la fois perçue et construite socialement, dans le conflit et la dénonciation, une forme d’altérité négative. Il convient d’être autant attentif à la manière dont s’imposent, dans le miroir inversé de ces altérités, des formes d’identité positive, elles-mêmes nécessairement travaillées, affectées par l’altérité libertine [libertino é uma qualidade extrínseca aos sujeitos que estuda, uma qualificação externa de alcance polêmico, produzida nos discursos contemporâneos. O libertino só o é num contexto social que o designa como tal. Para proceder a uma análise social da libertinagem, é preciso primeiramente considerar que ela não é o estado de espírito específico daqueles que são assim designados, mas a maneira como é simultaneamente percebida e construída socialmente, no conflito e na denúncia, uma forma de alteridade negativa. Convém prestar a mesma atenção à forma

como se impõem, no espelho invertido destas alteridades, formas de identidade positiva, elas próprias necessariamente trabalhadas e afetadas pela alteridade libertina]” (CAVAILLÉ, 2010, 24). Neste sentido, a alteridade libertina foi deslizando para designar, em momentos distintos, as igrejas protestantes; determinadas derivas no interior do calvinismo; o pensamento de alguns filósofos heterodoxos italianos do séc. XVI, como Vanini ou Giordano Bruno; o comportamento de seitas epicuristas inglesas do séc. XVII, como os Ranters; os pensadores dissidentes franceses seiscentistas, como Cyrano de Bergerac, assim como os desregramentos comportamentais e sexuais da juventude aristocrática francesa no mesmo período, sendo o poeta Théophile de Viau um icônico representante dos dois domínios; uma determinada expressão literária concretizada num discurso romanesco erótico e satírico com impacto no decorrer do séc. XVIII, em autores como Choderlos de Laclos, Crébillon Fils ou, na sua peculiaridade, Sade; ou mesmo as posturas heterodoxas de personalidades singulares como *lord* Byron, Oscar Wilde, Jean Genet e Pier Paolo Pasolini. Luiz Pacheco, em “O Sade aqui entre nós”, publicado em 1966 na controversa edição de *A Filosofia na Alcova*, acentua a dimensão performativa que é própria da polémica transgressão existencial dessas personalidades: “[O libertino] é o que faz da sua vida amorosa um espetáculo – por atitudes, palavras ou escritos; é o que gosta dela, em suma, por isso o proclama” (PACHECO, 1966, 18).

Implicado num permanente quadro de relações especulares, o libertino seria assim o equivalente ao contexto do outro negativo das consolidações culturais de cada momento, contribuindo para cindir a realidade entre dois conjuntos de indivíduos consoante o seu suposto grau

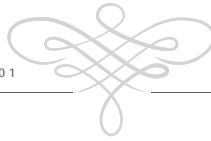


de consciência ou de libertação relativamente aos dogmas e mitos cristalizadores. A tese defendida por José Cardoso Pires em *A Cartilha do Marialva* (1960), e.g., deriva desta segmentação, que no caso português seria entre o tradicionalismo católico, machista, rural e antiprogressista dos marialvas e a atitude calculista, sexualmente igualitária, empreendedora e cosmopolita dos libertinos. É nesse sentido que Giovanni Lista, no livro *Dada Libertin & Libertaire*, procura estabelecer a relação direta entre o carácter negativo da contestação libertina seiscentista e o programa dissidente do movimento dadaísta, salientando as diferenças entre este movimento e as outras vanguardas históricas das primeiras décadas do séc. xx: “Le nihilisme dadaïste se concrétise plutôt dans une philosophie du comportement et dans une conception totalement mondaine de l’art et de la vie: Dada envisage de rendre l’homme enfin capable de supporter la condition de l’être libre sans éprouver l’angoisse inhérente à la liberté. Ni méprisable, ni sublime, l’existence humaine peut être vécue en fonction du plaisir, comme un simple jeu des possibilités combinatoires, si l’on ne perd jamais de vue le néant qui vide les catégories de l’éthique et de la morale, qui détruit le monde des hiérarchies et des symboles. C’est précisément dans cette absence radicale de pathos que Dada se sépare de la réalité historique de l’anarchie et des avant-gardes pour rejoindre le travail critique des libertins qui furent les fondateurs de la pensée négativiste au sein de la culture européenne. Le dadaïsme apparaît en fait comme le seul mouvement libertin de l’avant-garde historique [O niilismo dadaísta concretiza-se principalmente numa filosofia do comportamento e numa conceção toralmente mundana da arte e da vida; o dadá pretende tornar o homem capaz

de suportar a condição de ser livre sem experimentar a angústia inerente à liberdade. Nem desprezível nem sublime, a existência humana pode ser vivida em função do prazer, como simples jogo de possibilidades combinatórias, se nunca se perder de vista o nada que esvazia as categorias da ética e da moral, que destrói o mundo das hierarquias e dos símbolos. É precisamente nesta ausência radical de *pathos* que o dadá se afasta da realidade histórica da anarquia e das vanguardas, colocando-se do lado do trabalho crítico dos libertinos que foram os fundadores do pensamento negativista no seio da cultura europeia. Efetivamente, o dadaísmo aparece como o único movimento libertino da vanguarda histórica]” (LISTA, 2005, 210).



Bibliog.: CAMPOS, Augusto de, *Estudos sobre o Soneto. Três Conferências*, Coimbra, Coimbra Editora, 1936; CAVAILLÉ, Jean-Pierre, “Libertinisme et philosophie: catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”, *Libertinage et Philosophie au XVII^e Siècle*, n.º 12, 2010, pp. 11-32; FOUCAULT, Didier, *Histoire du Libertinage. Des Goliards au Marquis de Sade*, Paris, Éditions Perrin, 2010; FUERTES, Juan Velarde, *El Libertino y el Nacimiento del Capitalismo*, Madrid, Pirámide, 1981; LISTA, Giovanni, *Dada Libertin & Libertaire*, Paris, L’Insolite, 2005; MARLIÈRE, Pierre, *Variations sur le Libertinage. Ovide et Sollers*, Paris, Gallimard, 2014; NAGY, Péter, *Libertinage et Révolution*, Paris, Gallimard, 1975; PACHECO, Luiz, “O Sade aqui entre nós”, in SADE, Marquês de, *A Filosofia na Alcova*, Lisboa, Edições Afródite, 1966, pp. 11-25; PIRES, José Cardoso, *A Cartilha do Marialva*, Lisboa, Dom Quixote/Círculo de Leitores, 1989; VAILLAND, Roger, *Laclos: par Lui-Même*, Paris, Seuil, 1959; ZOLI, Sergio, *Dall’Europa Libertina all’Europa Illuminista*, Firenze, Nardine Editore, 1997.



Lisboa Capital do Nada – Marvila 2001

Lisboa Capital do Nada (LXCN), evento promovido pela Associação Extra] muros[em 2001, ostenta uma designação que é uma operação metafórica, poética e performática. Traduzindo uma filosofia de intervenção urbana e cultural, núcleos de argumentação claros e específicos estimularam uma concatenação efémera de vontades e contextos numa plataforma colaborativa, cujo culminar foi um conjunto de experiências que entraram em complexa ressonância com o lugar – a freguesia de Marvila. A força interpelativa de LXCN começa na ironia romântica do título – a cidade do Porto era Capital Europeia da Cultura; em Lisboa, Expo'98 e Lisboa'94 eram memórias relativamente remotas. O subtítulo completa o sentido de aforismo urbano do título, com o território oriental de Marvila – situado entre o centro (Baixa) e a nova centralidade que viria a ser a zona do Parque das Nações – conceptualizado como um nada/da capital.

A partir da consciência de que se estava em presença de um contexto em que a arte se faria sentir entre o excedente e o privilégio, o programa da ação-intervenção funcionou de modo ostensivamente retórico, gerando um potencial de conversação sobre o sentido da arte na cidade. Sob o mote “criar, debater e intervir no espaço público”, foram criadas as condições para uma rara cooperação entre instituições, associações culturais, grupos informais e a comunidade artística, destacando-se o enquadramento local

pela junta de freguesia e a viabilização da iniciativa pelo Programa Operacional da Cultura. No centro de tudo, esteve a problemática da visibilidade social e da participação das pessoas num território dotado de ricos património e história, mas sofrendo de uma imagem pública em que surge como desqualificado, excluído, negativo. Note-se que nesta zona da cidade, que em tempos alimentou Lisboa através dos seus campos e quintas (Qt. do Armador, Qt. da Bela Vista...), a identidade semirrural – simultaneamente semi-industrial, dadas as muitas fábricas e os armazéns ali existentes desde a segunda metade do séc. XIX – estava a desaparecer, para ceder o protagonismo aos novos bairros sociais (bairro do Armador, bairro da Bela Vista...), agentes de uma nova identidade. Esta, por sua vez, via-se sujeita a fortes tensões, como a decorrente da pressão imobiliária visando a ocupação normalizada dos muitos espaços vagos.

Perante tal realidade de enormes contrastes, o que esteve em causa foi pensar o destino urbano de uma freguesia marginalizada e revelar o seu vasto potencial, inclusive humano. Sofrendo a população local de uma “condição urbana problemática e periférica”, causada por uma “elevada especialização do solo” (NUNES e SEQUEIRA, 2011), a lógica da implementação do evento – metaforicamente derrubando muros – colocou questões de espaço público e estimulou uma ampla reflexão tanto sobre as partes (caso das obras de arte) como sobre o todo (enquanto dinâmica sociocultural). Como num espelho gigante e multifacetado, um campo da intervenção cultural urbana tornou-se visível através de momentos colaborativos *in situ*, que auscultaram a cidade existente – um espaço vasto e fragmentado – para nela encontrar aspetos ou elementos aos quais se impunha dar ênfase. Tal envolvimento na leitura dos



“territórios do nada” (ALVES *et al.*, 2002, 53), digamos que porosos e híbridos, aliado à abrangência dos discursos coletivamente produzidos a partir do quartel-general instalado no bairro da Flamenga, assegurou ao evento o cariz de acontecimento. Dado o grau de abertura à imponderabilidade do relacional – uma partilha de vivências –, “foram momentos raros” e um “convite de dois gumes incitando para o abismo” (CAMPINO, 2006, 196).

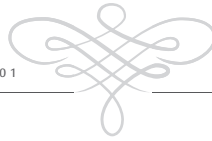
Projetos *off* como a LXC�N tentam superar constrangimentos formais de campos e disciplinas. No plano de uma generosidade militante e em favor da indecidibilidade comunicacional, investigam registos alternativos para uma consciência democrática em que o contacto performático com o real inscreve iluminações estéticas que demonstram como certas coisas poderiam ser diferentes, sem jamais ceder ao paternalismo reformista ou à provocação gratuita. A LXC�N foi, portanto, anti relativamente ao que os seus mentores entenderam como redutoramente cultural (quando os aspetos mais profundos da cultura são delimitados pelo *habitus* e alienados pelas indústrias criativas e culturais, também ao nível do território). O que aconteceu foi assim a aplicação direta de um modelo imanente de conscientização urbana em toda a sua radicalidade, exemplaridade e complexidade inerentes. Mais exploratória que laboratorial, a ação atualizou aspetos do situacionismo – um movimento europeu de crítica social, cultural e política reunindo poetas, arquitetos, cineastas, artistas plásticos e outros profissionais – num quadro de grande cinismo perante sistemas e aparelhos, fossem da arte, da arquitetura, do urbanismo ou do *design*.

Monumental exercício de contacto com a paisagem (problemática ecológica) e a vida na cidade (problemática da coesão social), a LXC�N reagiu às descontinuidades

simbólicas e físicas da forma urbana (modelada pela planificação urbana dos anos 60 do séc. xx, e depois pelos programas e políticas de habitação dos anos 70), de maneira a que as principais peças se constituíssem como gestos não apenas de interpelação e interação participatórias, mas também coreográficos ou de sinalização. Esta espetacular tradução do tecido urbano em inovadoras situações sociais assentou na capacidade de o projeto estabelecer objetivamente premissas para

Porque É Que Existe o Ser em vez do Nada? (2001), de José Mações de Carvalho.





o envolvimento e a empatia, logo uma noção de pertença capaz de combater vários tipos de exclusão. Por outras palavras, a LXC�N operou retoricamente a partir de uma ambígua noção do nada como vazio urbano, inaugurando um território discursivo, plástico e ético caracterizado pela atualização meta e transdisciplinar, no espaço público, de tensões criativas, tais como: negativo *vs.* afirmativo; abertura *vs.* fechamento; efémero *vs.* permanente; processualidade *vs.* obra; ação *vs.* objeto; modernidade *vs.* modernismo.

O valor intrínseco da ação decorreu, sublinhe-se, sobretudo da sua processualidade dialógica. Meses de encontros e reuniões preparatórios com os mais diversos protagonistas locais afirmaram um *modus operandi* sem preconceitos, com a equipa de coordenação sempre pronta a receber todo o tipo de contributos inesperados (no regime de trabalho em andamento), para além das intenções e da qualidade intrínseca de cada projeto (autonomamente gerido por cada autor). Ou seja, uma série de experiências urbanas, através de processos abertos de reconstrução das mentalidades (ao invés do planeamento de alterações nas condições materiais do espaço público), induziu mudanças perceptivas, desnaturalizando hábitos e padrões de comportamento, estimulando novos repertórios de práticas quotidianas capazes de contestar a mercantilização do corpo e da cidade. Enquanto prática de acesso ao espaço, logo no âmbito da efémera reconstrução simbólica de uma paisagem de difícil legibilidade, a LXC�N não apenas prestou a devida atenção à memória social como, ancorando-se nesse sentimento nostálgico, propôs a legítima participação de todos na metrópole do futuro.

O programa da LXC�N integrou interpretações originais da arte enquanto serviço, provocações cónicas (do grego

“kunikós”), o embelezamento sensível de espaços e atos performativos que deram voz ao sítio; pelo seu rigor científico e pelo facto de a sua produção ter sido monitorizada e profusamente documentada (na escola da arte conceptual), permitiu que participantes, colaboradores e outras posteridades passassem a ter da cidade um conhecimento vivido. O evento manteve em suspenso a questão de como otimizá-lo em futuras ações de responsabilidade cívica, no quadro de uma cidadania continuamente em construção, pois qualquer resposta seria contra a metaforologia que se encontrava no cerne da sua narrativa crítica. Um legado da LXC�N são, em suma, imagens icónicas que dizem mais sobre os paradoxos do projeto que muitos dos comentários por este provocados.

Nestes termos, a *durée* da LXC�N e a sua dimensão mítica permanecem como resiliência a todos os fechamentos e referência, em Portugal, de uma arte extramuros que, ao longo dos tempos – seja sob as modalidades do antiobjetualismo ou do anti-institucionalismo (↗Anti-institucionalismo) –, jamais deixou de afirmar a sua potência. Na sua circunstancialidade, a LXC�N funcionou, portanto, como mais um recomeço na cultura portuguesa (↗Alternativa Zero). A novidade – a origem da sua espessura (espácio-)temporal – foi a escala urbana, a eloquência criativa de uma geração de artistas emergentes, a transparência da abordagem organizacional, e uma atitude de projeto compassiva, promovendo o valor e a experiência da comunidade. Neste quadro, a LXC�N atualizou antigas operatividades (vanguardas artísticas, animação socio-cultural), ao mesmo tempo intuindo um movimento global e contemporâneo de atenção à cidade – da arte pública crítica e/ou comunitária ao *design* urbano e aos urbanismos radical e tático. Tratou-se de

um *aggiornamento* face ao panorama internacional, realizado nos seus próprios termos, que evitou cair em vários logros (o participativo, o político, o ativista), restando saber em que medida acabou por delimitar um nicho de autorreferencialidade, ou se, pelo contrário, jamais perderá um poder concreto, o de um manifesto.



Bibliog.: impressa: ALVES, Teresa *et al.*, *Lisboa Capital do Nada/Lisbon Capital of Nothing – Marvila 2001. Criar, Debater e Intervir no Espaço Público/Create, Debate, Intervene in Public Space*, Lisboa, Extra]muros[, 2002; BRASIL, Daniela, *Experimenting with the Urban Experience: Rio, Lisbon and Weimar. A (Re)Search for Creative Collaborations and Active Exercises of Citizenship*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Bauhaus-Universität Weimar, Weimar, texto policopiado, 2011; CAEIRO, Mário, *Arte na Cidade. História Contemporânea*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2014; CAMPI-NO, Catarina, “Anteprima Bovisa. Milano Europa 2000. Fine secolo: 1 semi del futuro. Padiglione d’Arte Contemporanea, Milão, Itália. 2011. Lisboa Capital do Nada. Marvila 2001. Marvila, Lisboa. 2001”, in PÉREZ, Miguel von Hafe (coord.), *Anamnese. O Livro*, vol. 1, Porto, Fundação Ilídio Pinho, 2006, pp. 194-196; MILES, Malcolm, *Para além do Espaço Público*, Lisboa, Associação Extra]muros[/Centro Português de Design, 2001; NUNES, João Pedro Silva, e SEQUEIRA, Ágata, “O fado de Marvila. Notas sobre a origem cidadina e o destino metropolitano de uma antiga zona industrial de Lisboa”, *Forum Sociológico*, n.º 21, 2011, pp. 33-41; SANTOS, David, “Da singularidade na condição pós-moderna, ou a mediação possível da arte contemporânea (a propósito de um projecto de José Maças de Carvalho)”, *Arqa*, n.º 13, 2002, pp. 72-79; **digital:** XAVIER, Sandra, “Arte fora de portas”, *Homeless Monalisa. Arquivo*, s.d.: http://homelessmonalisa.com/arquivo/SandraXavier/arte_fora_de_portas.htm (acedido a 5 jul. 2017).

MÁRIO CAEIRO

Antimemória

A memória constitui um precioso con-
 ceito que, desde há séculos, inspira os mais profundos cuidados aos povos e as mais estimulantes reflexões aos filósofos. Neste verbete não nos aventuraremos nos seus labirintos intelectuais, optando por não aprofundar a reflexão do seu significado propriamente dito, centrando-nos antes na exploração do uso que dele tem sido feito ao longo dos séculos. Como tal, partiremos de uma simples definição de memória, esse “glorioso e admirável dom natural, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas”, nas palavras de Boncompagno (GOFF, 2000, 36), enquanto habilidade de lembrar o que foi vivido, ou seja, “a capacidade que o ser humano apresenta de reter os factos e experiências vivenciadas no passado e transmiti-los às novas gerações” (SAMPALIO e OLIVEIRA, 2013, 39). Neste sentido, adotamos a conotação de memória entendida em geral, enquanto memória coletiva de um povo.

Freud promoveu o início do debate sobre a memória no séc. XIX, destacando o seu carácter seletivo. De acordo com o neurologista, lembramo-nos das coisas de forma parcial, escolhendo as recordações que desejamos manter. Freud discorria ao nível psicológico, argumentando acerca das consequências de episódios traumáticos – sobretudo de natureza sexual – que o nosso subconsciente reprime como mecanismo de autodefesa. No entanto, à semelhança dos indivíduos, também as sociedades filtram as memórias



que desejam manter, rejeitando as que não lhes são convenientes. O reflexo deste mecanismo é salientado pela distinção que Fernando Catroga aponta entre memória social e memória coletiva, que, segundo a tradição durkheimiana, fundamenta a distinção entre sociedade e sociedades. Assim, referindo-se aos dois tipos de memória, “enquanto que a primeira se supõe ser uma criação social espontânea e eterna, a segunda refere-se ao modo concreto e histórico como os vários grupos constroem e transmitem o passado comum” (CATROGA, 2001, 19).

Neste sentido, as várias memórias coletivas fixam-se no tecido materno da memória social, da qual constituem uma interpretação, dado que se trata de uma construção operada pelos grupos sociais. Por conseguinte, tal como todas as construções, é subjetiva. Maurice Halbwachs exprime esta noção ao diferenciar memória coletiva e história, defendendo que existe uma história, mas muitas memórias. Encontramo-nos perante a questão da subjetividade e parcialidade da história, segundo a qual a ideia que temos dos episódios da ação humana nem sempre traduz os acontecimentos.

Segundo Pierre Nora, no estudo “Between memory and history” (1989), entre os aliados mais preciosos da memória na luta pela verdade histórica estão os documentos de arquivo, na medida em que, à sua natureza orgânica e funcional, enquanto produto natural das atividades de uma entidade individual ou coletiva, é acrescentado um terceiro fator, de constituição de memória dessas mesmas atividades. Apesar disto, os arquivos constituem apenas uma fração da panóplia de elementos da transmissão cultural humana. Segundo Nora, a história é feita a partir do estudo dos lugares da memória coletiva: “lugares topográficos, como os arquivos, as bibliotecas e os museus; luga-

res monumentais, como os cemitérios ou a arquitetura; lugares simbólicos, como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais, como os manuais, as autobiografias ou as associações: estes monumentos têm a sua história” (NORA, 1978, 401). Poderíamos acrescentar os lugares comunicacionais, englobando os meios de comunicação social, as redes sociais e os mais tecidos onde ocorre a criação, a partilha e o consumo informacional em massa.

Como consequência, estes lugares de memória têm-se revelado, ao longo da história, como zonas de guerra que provocam a perda ou a falta de património cultural, com um tremendo impacto na identidade coletiva. Como defende Jacques Le Goff, “a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta pelo poder conduzida pelas forças sociais. Apoderar-se da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas” (GOFF, 2000, 12). Os silêncios e os esquecimentos que permeiam a história revelam-se com uma presença ausente que traduz a manipulação da memória coletiva.

Os Romanos denominaram este esquema deliberado de orquestração de *damnatio memoriae* [condenação da memória]. Se tanto a memória coletiva como a social são fundadas na comunicação, a condenação da memória assenta na erradicação de todo e qualquer elemento que possa evocar a existência da figura censurada às gerações futuras. No seguimento das sanções aplicadas pelo Senado romano, os *hostes*, os inimigos oficiais do Estado, viam o seu nome e os seus títulos retirados das listas oficiais; as suas representações eram banidas dos funerais; às suas estátuas eram substituídas as cabeças, aproveitando os troncos para homenagear

outras figuras; os livros que haviam escrito eram confiscados e queimados; as suas propriedades eram apreendidas; os seus testamentos anulados; o dia do seu aniversário era assinalado como um *dies nefastus* [dia nefasto] para o povo romano, ao passo que a data da sua morte era celebrada com regozijo. Como é evidente, tratava-se de um processo com uma declarada intenção política e de exercício de poder, em que o vencedor pretendia erradicar da história a marca do vencido, derrotando-o tanto no presente, como nas crônicas do futuro. Assim, foram apagadas estátuas de bronze de Domiciano e de Sejano, bem como os retratos de Nero, de Lucila e de Calígula, entre tantos outros. Os Romanos nutriam uma especial preocupação pela censura da memória, uma vez que acreditavam que um indivíduo apenas desfrutava da vida depois da morte se fosse lembrado, pelo que a abolição da sua memória representava a destruição da sua essência como ser. Apesar disto, esta prática estava longe de ser específica deste povo.

Na verdade, a luta pela supressão dos registos manifesta-se há 55 séculos. Quando, há aproximadamente 5300 anos, surgiram os primeiros livros na Suméria, na Mesopotâmia, logo começaram a ser alvo de destruição na sequência das guerras. Já no hino a Ishbi-Era, Monarca sumério que reinou entre 1953 e 1921 a.C., se declarava o objetivo de “aniquilar a estrutura cultural” dos inimigos (PEINADO, 1988, 167). No momento em que se lançaram os dados da memória escrita, nasceram incontáveis episódios que choveram tempestuosamente sobre os frágeis baluartes calcários da memória. Traçando um panorama geral e diverso, começamos pelo Egito, onde o Faraó Akhenaton (reinado de 1353 a 1336 a.C.) promoveu a destruição de textos sagrados, como forma de consolidar a sua religião. Por vingança,



Imperador Shi Huandi (259-210 a.C.).

os seus sucessores apagaram o seu rosto das estátuas e eliminaram o seu nome; na Grécia, no séc. v a.C., não só o próprio Platão queimou poemas de Sócrates, na defesa da sua república ideal, de onde repudiava os poetas, como também o tratado *Dos Deuses*, de Protágoras, foi confiscado e queimado; na China, por volta de 210 a.C., o imperador Shi Huandi ordenou que todos os livros que não fizessem a apologia do seu regime, nos quais se incluíam escritos de Confúcio, fossem confiscados e queimados numa pira; em Roma, no ano 8, Augusto destruiu milhares de obras alegando razões de Estado e proibiu a circulação da *Ars Amatoria*, de Ovídio; na América do Sul, mais especificamente em Tezcoco, no México, em 1530, o frade espanhol Juan de Zumárraga fez uma fogueira com todos os escritos e ídolos dos Maias, com a clara intenção de apagar o passado e dar lugar a uma nova etapa; em Washington, nos EUA, em 1814, as tropas inglesas atearam as chamas que consumiram a Biblioteca do Congresso e todo o seu património cultural; na África do Sul, o Governo eliminou, entre 1990 e 1994, volumes consideráveis de documentos de arquivo fundamentais



para a compreensão das lutas contra o *apartheid*. Mas a Europa dos últimos séculos também não é exceção: na Renascença inglesa da primeira metade do séc. xvii, o poeta épico John Milton viu o seu tratado *Eikonoklastes* transformar-se em cinzas por atacar a hipocrisia religiosa; na Alemanha nazi, o Governo de Hitler iniciou uma campanha para incinerar os livros dos judeus.

Em Portugal, um dos casos registados foi a dura política do marquês de Pombal contra a presença e influência dos Jesuítas, tendo logrado a sua expulsão do reino, a suspensão das suas práticas pedagógicas e a eliminação de todos os livros de sua autoria, de sua pertença ou de seu uso.

Além deste, é importante destacar também três momentos marcantes do séc. xx português ao nível da manipulação da memória: a proclamação da república, por substituição da monarquia, a 5 de outubro de 1910, o funcionamento do Estado Novo, órgão único do poder entre 1933 e 1974 e, finalmente, a instauração da democracia, a 25 de abril de 1974.

Com efeito, a transição para o regime republicano esteve profundamente marcada pela questão religiosa. Após a Implantação da República, três dias bastaram ao novo Governo, na pessoa do ministro da Justiça, Afonso Costa, para decretar a expulsão dos Jesuítas e das demais congregações religiosas, repondo em vigor a expulsão dos Jesuítas decretada pelo Governo do marquês de Pombal. Além da extinção das congregações, o Governo presidido por Teófilo Braga ambicionava o fim da confessionalidade religiosa do país ou da religião oficial em termos constitucionais, traduzido na separação oficial da Igreja em relação ao Estado.

Ao longo dos primeiros dois meses de governo, estes pontos programáticos traduziram-se numa pluralidade de medidas, tais como a abolição dos juramen-

tos de carácter religioso, substituídos por declarações de honra; a supressão do ensino da doutrina cristã nas escolas de ensino primário; a erradicação das obrigações religiosas da Univ. de Coimbra, tal como a extinção da sua Faculdade de Teologia; a introdução do divórcio na legislação portuguesa; a proibição de o Exército intervir em cerimónias religiosas; e ainda de direitos sobre pessoas e bens das congregações religiosas. Em síntese, a Primeira República buscava a supressão da vida religiosa, mais especificamente, da influência jesuítica na sociedade portuguesa. Para tal, sumarizou a época monárquica na sua vertente religiosa e declarou guerra contra o conceito do jesuíta, enquanto educação religiosa infrutífera, nefasta e deturpadora dos espíritos progressistas, encerrando nele todo um passado e todo um paradigma de sociedade e de Homem com o qual queria romper. Na sua essência, “o jesuitismo significava a antirrepública” (MATTOSO, 1994, 353).

Esta luta pelo apagamento dos traços do adversário declarado não era isenta de um forte carácter político. Conforme destaca José Eduardo Franco, “o jesuitismo era nome da ameaça mais imaginada e imaginária que real, a face do inimigo de que a República precisou ou que continuava a precisar para melhor mobilizar as massas populares e os diferentes sectores ideológicos laicistas em favor da sua causa” (FRANCO, 2007, II, 245). Tratava-se, em grande parte, de um *fait-divers* para desviar as atenções da opinião pública dos reais e mais complexos problemas da política nacional. Convém recordar a profunda instabilidade deste regime: entre 1910 e 1926, houve 7 parlamentos eleitos, 8 presidentes da República e 50 governos, além dos frequentes motins militares e da forte desvalorização da moeda após a Primeira Guerra Mundial.



Quanto ao Estado Novo, desenvolvido a partir da Ditadura Militar, desde cedo assentou fortemente no controlo das manifestações sociais, de que são exemplo o estabelecimento da censura na imprensa e nas artes, logo desde 1926; a criação do Secretariado da Propaganda Nacional, em 1933; a constituição da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) e a reorganização das forças policiais de modo a assegurar a vigilância e a repressão política dos indivíduos e das associações que fossem avessos à ideologia do regime. O silenciamento de vozes contestatórias, traduzido na eliminação das forças da oposição política, era conseguido através de dois poderosos mecanismos complementares: por um lado, a criação de um monopólio de acesso aos cargos públicos através de um sistema eleitoral restritivo que apenas contemplava uma minoria elegível de homens que soubessem ler e escrever, e que nunca tivessem manifestado ideias adversas ao regime; e, por outro, a dissolução de numerosas organizações políticas e sindicais, incluindo os partidos republicanos, implicadas na reposição da legalidade constitucional. A prisão ou o exílio foram os destinos de quaisquer opositores do regime cuja atividade fosse descoberta.

O terceiro caso é o da passagem do regime salazarista para a primeira verdadeira democracia portuguesa, com eleições livres e sufrágio universal, que ocorreu de uma forma socialmente mais agitada, com um golpe militar que deu aso a uma revolução social. Mais do que uma ação prolongada de repressão da memória da ditadura, a rutura deu-se no instante em que foi proclamada a nova ordem social, procurando-se de imediato romper com a memória do fascismo. As primeiras medidas tomadas pelos democratas comportaram o restabelecimento das liberdades recusadas ao povo português ao longo



Destruição de livros por nazis.

de décadas, traduzindo-se na dissolução imediata da polícia política e prisão dos seus membros, na libertação dos presos políticos, na extinção dos órgãos políticos do regime, como a Legião Portuguesa e a Mocidade Portuguesa, bem como no afastamento imediato de todos aqueles que, associados à ditadura, ocupassem cargos de relevância no Governo, em empresas, em universidades, em jornais, etc. Assim, segundo Fernando Rosas, “a Revolução portuguesa de 1974/75 [...] colocou imediatamente no centro dos seus discursos e práticas, como fonte primeira de legitimação, a memória dos oprimidos, dos perseguidos, dos torturados, dos humilhados por quase meio século de ditadura, isto é, a memória do antifascismo” (ROSAS, 2007, 16).

Além destas grandes medidas políticas, também não se pouparam esforços nos gestos simbólicos de atribuir novas denominações a várias ruas do país, sobretudo da capital, substituindo os nomes de indivíduos relacionados com o salazarismo pelos dos heróis da Revolução. O caso mais emblemático é o da ponte 25 de Abril, sobre o Tejo, que assim viu o seu antigo nome, Salazar, apagado da memória.



Todavia, não pensemos que deparamos com práticas exclusivas do séc. xx. Já no séc. xxi, uma comunidade religiosa do Novo México, EUA, queimou uma série de livros da escritora britânica J. K. Rowling, que considerava um produto do Diabo. Assistiu-se igualmente à destruição, pelo Estado Islâmico, de valioso património museológico iraquiano, num atentado ao património da memória coletiva da humanidade.

Os exemplos são numerosos e potencialmente infinitos, pois intermináveis são os episódios de destruição do património com vista à supressão de uma memória coletiva. Estes funestos acontecimentos estendem-se por todo o mapa terrestre, permeando todas as eras. Em comum partilham o facto de eliminarem a memória de um determinado passado de modo a servir a sua própria agenda política, ideológica, religiosa ou cultural. Conforme argumenta Fernando Catroga, as noções de memória e de esquecimento são indissociáveis, pelo que apenas se pode recordar uma parte do que passou. A escolha dessa parte que se lembra não é casual, sendo definida pelas necessidades contemporâneas que vão inscrevendo na história a sua própria história. Assim, ao escrever uma “história social da memória”, deveríamos obrigatoriamente redigir uma “história social do esquecimento” (CATROGA, 2001, 55). Estas “formas institucionais do esquecimento”, como Paul Ricoeur as denomina (RICOEUR, 2004, 452) ou, numa linguagem mais forte, uma “state-imposed amnesia [amnésia imposta pelo Estado]” (HARRIS, 2002, 205), representam os esforços daqueles que estão no poder para impor a sua visão do mundo, deturpando e/ou silenciando as visões que não servem os seus interesses.

Um importante exemplo de falseamento da memória coletiva portuguesa é

o mito do Seiscentismo. A conotação do nosso imaginário do séc. xvii com uma idade negra onde nada de proveitoso aconteceu para a nação deve-se à bem-sucedida campanha do marquês de Pombal para ferozmente denegrir a influência e o pensamento dos Jesuítas, identificados como ordem maliciosa que pretendia a destruição do Estado através de esquemas obscuros, causa única da decadência da outrora gloriosa nação portuguesa. Na verdade, é possível que a principal origem deste profundo ódio radicasse no receio que José de Carvalho e Melo tinha da ascendência dos Jesuítas sobre o Rei, com risco para a sua própria influência. Em suma, um declarado interesse político motivou toda uma manipulação da memória coletiva. Por esta razão, Élio Spartano, um dos seis autores da *História Augusta*, escreveu que: “É incomum e difícil fornecer um testemunho imparcial daqueles que têm sido caracterizados como tiranos, tanto devido à vitória de outros, como pelo facto de que praticamente nada sobre estes homens está corretamente preservado em monumentos ou em histórias. Na verdade, antes de mais, os grandes acontecimentos que contribuíram para a sua honra estão indevidamente representados pelos historiadores, enquanto outros são omitidos e, por fim, não é dada grande diligência à exploração dos seus antepassados ou das suas vidas, uma vez que parece suficiente revelar a sua audácia, a batalha onde foram conquistados e punidos” (*Pescennius Niger*, I, 1-2). Este historiador escrevia a propósito do Imperador romano Pescênio Níger, como exemplo de imperadores e reis derrotados, mas o mesmo raciocínio pode ser alargado a entidades coletivas. O vencedor conquista o direito de inscrever o seu nome nos anais da história. De modo a consolidar o seu domínio, declara datas de celebração nacional (como tão



frequentemente tem ocorrido na Europa desde o séc. XIX), autênticas “manipulações ideológicas” (CATROGA, 2001, 33), que exacerbam as vitórias do passado, apontando o caminho para o modelo de sociedade que pretende implementar no futuro. São eco desta intenção as palavras de ordem que Joseph Goebbels, ministro de Hitler, proferiu momentos antes de se acender uma pira com livros judeus: “O passado recente perece nas chamas; os novos tempos renascem dessas chamas que se queimam nos nossos corações” (BAÉZ, 2009, 251).

A necessidade do momento histórico impôs, para a perseguição dos objetivos políticos, religiosos ou ideológicos, o fogo biblióforo. E ele, portanto, existiu, dando origem a enormes silêncios. A supressão do apelido Távora num determinado momento histórico e a proliferação dos apelidos portugueses relativos a nomes de árvores, germinados aquando do batismo forçado dos judeus em cristãos-novos, aos quais era exigido o recomeço com uma nova identidade, são exemplos notórios de manipulação intencional da memória coletiva através da modificação ou eliminação do verbo, de documentos e de práticas.

Por este motivo, a utopia dos arquivistas – o legado total – é isso mesmo: uma utopia. Não é possível conhecer uma grande parte da história universal da humanidade. Conhecemos porções, relances, visões fragmentadas narradas pelos vencedores, que conquistaram o direito de inscrever a sua versão na memória coletiva. Conhecemos algumas histórias dos vencidos por intermédio de outros autores, mas desconhecemos os casos em que a supressão teve sucesso absoluto, pois a nossa ignorância é a prova verdadeira da concretização desse objetivo. Por tudo isto, nunca iremos ter preservado e disponível, de um modo geral e completo, o património e, de um

modo mais particular, o património arquivístico. Quer devido a causas acidentais, como a falta de vigilância da preservação da informação, que redundam na incapacidade de acesso – um problema enfatizado pela vulnerabilidade da informação digital, que se torna ela própria inimiga da memória na sua exacerbação do consumo imediato, como se percebe pela natureza efêmera da comunicação nas redes sociais –, quer devido a incidentes intencionais, como a manipulação ou eliminação diretas da informação a fim de servir uma agenda específica, os lapsos de memória no percurso da nossa história são inevitáveis. De certa forma, são parte da natureza humana, definindo épocas e mentalidades na medida em que proclamam uma memória coletiva pelo seu negativo. Por outras palavras, quase paradoxalmente, a antimemória afirma-se como uma componente da história da cavalgada do Homem no tempo, ela própria definidora da nossa identidade.

Bibliog.: impressa: BAÉZ, Fernando, *História Universal da Destruição dos Livros. Das Tábuas Sumérias à Guerra do Iraque*, Lisboa, Texto Editores, 2009; CATROGA, Fernando, *Memória, História e Historiografia*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001; CRUZ, Manuel Braga da, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; GOFF, Jacques Le, *História e Memória*, vol. II, Lisboa, Edições 70, 2000; HARRIS, Verne, “They should have destroyed more’. The destruction of public records by the South African State in the final years of the apartheid, 1990-1994”, in COX, Richard, e DAVID, Wallace (orgs.), *Archives and the Public Good*, Westport, Quorum Books, 2002, pp. 205-208; MARQUES, A. H. Oliveira, e SERRÃO, Joel (dirs.), *Nova História de Portugal*, vol. XII, Lisboa, Presença, 1992; MATTO-SO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VI,



Lisboa, Círculo de Leitores, 1994; MEDINA, João (dir.), *História do Portugal dos Tempos Pré-Históricos até aos Nossos Dias*, vol. XI, Alfragide, Clube Internacional do Livro, 1995; NORA, Pierre, “Mémoire collective”, in GOFF, Jacques Le *et al.* (orgs.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, pp. 398-401; PEINADO, Federico Lara (ed. lit.), *Himnos Sumerios*, Madrid, Tecnos, 1988; RICOEUR, Paul, *Memory, History and Forgetting*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; ROSAS, Fernando, “Memória da violência e violência da memória”, in PIMENTEL, Irene *et al.*, *Vítimas de Salazar. Estado Novo e Violência Política*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007, p. 16; SILVA, Armando Malheiro da, e RIBEIRO, Fernanda, *Das «Ciências» Documentais à Ciência da Informação. Ensaio Epistemológico para Um Novo Modelo Curricular*, 2.ª ed., Porto, Afrontamento, 2008; SILVA, Kalina, e SILVA, Maciel, *Dicionário de Conceitos Históricos*, 2.ª ed., São Paulo, Contexto, 2009; SOUTELO, Luciana, “A memória pública sobre a Revolução e a ditadura em Portugal. Da valorização do antifascismo ao desenvolvimento do revisionismo histórico”, in SOUTELO, Luciana *et al.*, *A Revolução de 1974-75. Repercussão na Imprensa Internacional e Memória(s)*, Lisboa, Instituto de História Contemporânea, 2014, pp. 114-127; VARNER, Eric, *Mutilation and Transformation. Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden, Brill, 2004; **digital**: NORA, Pierre, “Between memory and history. Les lieux de mémoire”, *Representations*, n.º 26, primavera 1989, pp. 7-24: <http://dx.doi.org/10.2307/2928520> (acedido a 18 mar. 2017); SAMPAIO, Débora, e OLIVEIRA, Bernardina, “Memória, museus e ciência da informação. Uma perspectiva interdisciplinar”, *Biblios*, n.º 52, 2013, pp. 35-42: <http://biblios.pitt.edu/ojs/index.php/biblios/article/view/121/174> (acedido a 15 jun. 2017); STEWART, Katy, “Entre a memória e o seu apagamento. O ‘Grande Kilapy’ de Zézé Gamboa e o legado do colonialismo português”, *Comunicação e Sociedade*, n.º 29, 2016, pp. 239-254: [http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.29\(2016\).2418](http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.29(2016).2418) (acedido a 18 mar. 2017).

ANDRÉ PACHECO

Antimestiçagem

Por ocasião da fundação da nacionalidade, e tendo como fundamento a fixação do povoamento no então território português, o primeiro Rei de Portugal, Afonso Henriques (1109-1185), promoveu a convivência pacífica entre os cristãos, os judeus e os muçulmanos que habitavam a cidade de Lisboa, que foi conquistada em 1147. A partir dos sécs. xv e xvi, a época da expansão marítima veio reforçar o contacto dos Portugueses com grupos humanos de outros continentes. Terá sido a partir deste momento que se começou a construir um pensamento colonialista. Mas a questão da mestiçagem só passou a ser debatida por cientistas e políticos, e a ser um foco essencialmente importante, quando decorreu o reforço colonial português em África, entre os finais do séc. xix e os anos 30 e 40 do séc. xx, altura em que atinge o seu auge. O tema das relações raciais no contexto do império colonial português, nomeadamente até ao início do séc. xix, foi estudado pelo historiador inglês Charles Boxer (1967). Este assunto também foi importante no debate e no estudo sobre a nacionalidade brasileira (SKIDMORE, 1989). Apesar de o elemento autóctone – o índio – continuar um pouco invisível na história do Brasil, este país é descrito amiúde como o das três “raças”. No período compreendido entre o final do séc. xix e meados do séc. xx, a miscigenação foi vista como uma ameaça e chegou a ser promovida uma solução de branqueamento para o Brasil. O Brasil sempre foi considerado um país de democracia racial, mas isto



é um mito que deve ser desconstruído e criticado.

Após a sua independência (1822), e sobretudo durante o Estado Novo (1933-1974), o Brasil foi considerado a grande ex-colônia portuguesa e um exemplo de colonização a seguir nos territórios ultramarinos então ainda existentes, principalmente em África (ALEXANDRE, 1993). Até essa altura, os Portugueses contactavam essencialmente com as populações que estavam próximas da costa e não com as que estavam no interior, e estas relações eram sobretudo mercantis. Este panorama manteve-se até aos finais do séc. XIX. A corrida para África por parte das potências europeias e a disputa pelos seus territórios intensificou-se a partir de 1880. Na Conferência de Berlim (1884-1885) e na Conferência Antiesclavagista de Bruxelas (1890) as potências europeias dividiram África e estabeleceram programas políticos específicos para ocupar as terras. No início da Primeira Guerra Mundial, cerca de 90 % das terras estavam sob o domínio dos países europeus, mas as guerras de ocupação prolongaram-se até ao início do séc. XX em alguns locais (PÉLISSIER, 1986). Foi durante este período que em Portugal se assistiu ao despoletar de uma organização mais sistemática dos saberes, o que incluiu as categorizações e as classificações raciais, e à emergência e institucionalização de várias ciências, incluindo as que se debruçavam sobre o estudo do ser humano e a sua diversidade. Além do estímulo dado ao desenvolvimento de estudos sobre os povos colonizados, urgia incutir na população da metrópole a motivação para emigrar para as colónias. Contudo, essa emigração podia levantar problemas, uma vez que ficariam em contacto seres humanos muito distintos.

Na Conferência de Paz de 1919, decorrida em Versalhes, o Governo português foi criticado por não conseguir admi-

nistrar devidamente as suas colónias e por ainda manter formas de escravatura ou de trabalho forçado. Pensou-se nessa altura que a melhor forma de evitar sanções seria forçar a abertura dos mercados coloniais portugueses ao comércio internacional. O Governo concedeu então uma autonomia relativa a Angola e a Moçambique, e prometeu desenvolver a administração colonial e incrementar a melhoria económica, social e cultural das populações nativas. A nomeação de altos-comissários para essas colónias, em 1921, e a descentralização da administração colonial e das finanças procuraram, pelo menos teoricamente, assegurar esses objetivos. Neste contexto, a colonização de assentamento com famílias da metrópole também foi promovida pelo Governo, nomeadamente através da oferta de bilhetes de barco para África. Contudo, no contexto da ocupação das primeiras duas décadas do séc. XX, a escassez de forças militares, nomeadamente em Angola, fazia emergir uma vulnerabilidade nesse colonialismo que pressupunha a existência de famílias e, especificamente, de mulheres; com efeito, a presença do elemento feminino europeu nesses locais era considerada necessária para a domesticação do Império, pois contribuiria para um maior controle da sexualidade dos homens, evitando-se a miscigenação com elementos locais, e para a afirmação moral e identitária dos colonizadores.

Este colonialismo de povoamento desenvolveu-se em Angola desde os finais do séc. XIX, e em Moçambique desde o séc. XX. Estes territórios constituíam, em termos económicos, o núcleo central do Império; 90 % do total de migrações para o ultramar destinava-se a estes países (CASTELO, 2007). A política de emigração apostou na seleção e no crescimento da população branca em África, mas a escolha dos colonos era importante.



Enquanto Norton de Matos, ministro das Colónias e da Guerra (1915), governador (1912-1915), e mais tarde alto-comissário de Angola (1921-1923), defendeu a imigração de todas as famílias brancas que o desejassem, já Armindo Monteiro, ministro das Colónias (1931-1935), que na conferência dos governadores coloniais (1934) sustentou a limitação da imigração em África, defendeu que os potenciais colonos só deveriam viajar com uma “carta de chamada”, pois não se devia suscitar a ideia de que as colónias eram habitadas por desempregados ou fugitivos.

Os princípios orientadores da política colonial portuguesa, expressos em 1930 no Ato Colonial, onde é definido o império colonial português, onde são identificados os territórios que o constituem e onde são descritos os seus habitantes, ingressaram na nova Constituição aprovada pelo Estado Novo em 1933. As populações que habitaram esse império foram idealizadas a partir de uma perspetiva racial, e por vezes racista, influente entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX. A legislação discriminava sobretudo os “indígenas”, que não eram considerados cidadãos portugueses, tendo para tal um fundamento racial, discriminatório do ponto de vista social, o que influenciou as relações entre os diferentes habitantes do Império Português.

Os discursos antimestiçação fortaleceram-se principalmente no contexto das referidas colónias de assentamento, mas ocorreram também em outros territórios. Alguns governadores coloniais, como Norton de Matos ou Vicente Ferreira, ministro das Finanças (1912-1913 e 1921) e das Colónias (1923), não eram favoráveis à mestiçação, embora fossem a favor da “elevação social de pretos e mulatos”, salvaguardando que estes constituíssem “grupos cuidadosamente separados” (RI-

BEIRO, 1981, 155). Como descreve Ann Laura Stoler (1995), a sexualidade nas colónias foi influenciada por fatores raciais e de classe social. A contaminação dos ricos pelos pobres, dos urbanos pelos rurais, dos saudáveis pelos doentes, e a suposta perturbação de hierarquias e das ordens instituídas seguiam a par e passo com as ansiedades relacionadas com a miscigenação racial.

No campo literário, as representações parecem amiúde responsabilizar a falta de mulheres portuguesas pela miscigenação – vista como patológica e perturbadora pelos homens solteiros em África. Maria Lamas (1893-1983) escreveu duas novelas – *Diferença de Raças* (1923) e *O Caminho Luminoso* (1927) – que ilustram o modo como as mulheres burguesas foram comprometidas no esforço por colonizar África, em alternativa à emigração para o Brasil ou para os EUA. A mesma autora, que viveu em Angola (1911-1913) na qualidade de esposa de um militar republicano, esboçou os caracteres femininos moralmente fortes e religiosos considerados necessários para que os Portugueses mantivessem relações sociais e sexuais estritamente endogâmicas, tanto no Novo Mundo como nos territórios africanos (FERREIRA, 2012, 104). Por seu turno, Ana de Castro Osório defendeu a endogamia na obra *Mundo Novo* (1927), onde trata a “colónia” portuguesa Nova Esperança, que ficava em São Paulo (Brasil). Maria Archer (1899-1982), colaboradora do periódico *Cadernos Coloniais*, aborda as relações raciais na sociedade colonial e sugere que as “raças”, assim como as classes, devem permanecer separadas e diferenciadas. Gastão de Sousa Dias também destaca a falta de mulheres brancas na história da Angola colonial, e sugere que só a sua presença poderia evitar a miscigenação e elevar o nível de civilização daquela colónia; para o autor, o grau

de desenvolvimento que a colônia estava a experienciar devia-se à presença de mulheres brancas portuguesas. Porém, também surgiram opiniões favoráveis à mestiçagem, como a de José de Osório Oliveira, que parece concordar com Gilberto Freyre (1900-1987), autor da tese lusotropicalista, que defende que os Portugueses não tinham problemas em miscigenar-se com as populações nativas dos trópicos, enaltecendo o fenômeno já na déc. de 30 e inícios da déc. de 40, numa altura em que o regime político português ainda não a tinha adotado (OLIVEIRA, 1934; 1934a; 1939).

No campo científico, uma das figuras que mais contribuiu para a discussão sobre a miscigenação foi Mendes Correia (1888-1960), um antropólogo e arqueólogo com formação em medicina, que foi deputado à Assembleia Nacional. Em 1934, escreveu um texto que resultou de um inquérito que elaborou no Instituto de Antropologia da Univ. do Porto, que tinha como objetivo determinar o que designou por “índice de eficiência racial” (CORREIA, 1934, 334). No texto ficou registada a consideração de que, apesar de o número de mestiços estar a aumentar nas colônias, as investigações sobre os cruzamentos com cabo-verdianos e com chineses de Macau mostravam que, fisicamente, os mestiços eram mais parecidos com os “negros” e com os “amarelos” do que com os Portugueses. Este inquérito sobre o mestiçamento e as “condições biológicas, psíquicas, morais e sociais dos mestiços em confronto com as raças originárias”, realizado a pessoas conhecedoras das colônias, levou Mendes Correia a concluir que o método que adotou, o de Porteus e Babcock, autores de um estudo feito em 1925 sobre diferenças raciais no Havai, revelava “dificuldades e defeitos,” e que a maioria dos inquiridos era contrária ao favorecimento do mestiçamento

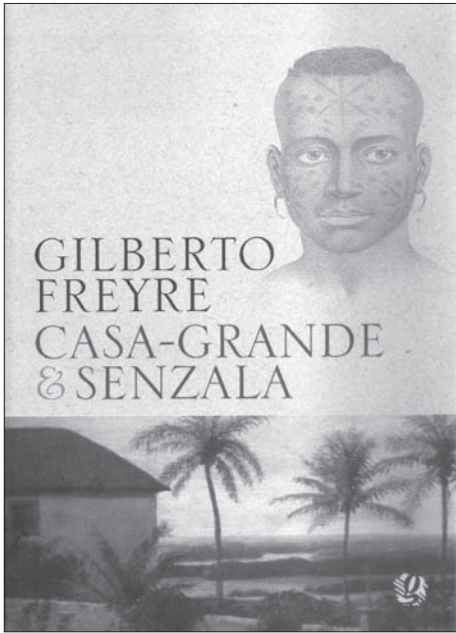


José Norton de Matos (1867-1955).

em nome dos altos interesses da nação e da humanidade (*Id., Ibid.*, 347).

Eusébio Tamagnini (1880-1972), antropólogo com formação em medicina que foi ministro da Instrução Pública, defendeu o esforço para incutir nos Portugueses o desejo de emigrar para as colônias e de aí se fixarem definitivamente, mas alertou para os perigos da mestiçagem, pois, como notava o médico e eugenista alemão Ernst Rodenwaldt (1878-1965), era “um risco para todas as sociedades humanas” e devia desaconselhar-se (TAMAGNINI, 1934, 63). Tamagnini questionou se a alta capacidade colonizadora dos Portugueses não se deveria à fraca repugnância que manifestavam pelas aproximações sexuais a elementos de outras origens étnicas; para ele era indispensável modificar radicalmente semelhante atitude, mesmo que ela existisse como característica étnica própria. Assim, desaconselhou a mestiçagem, acrescentando ainda que o mestiço assume uma posição social infeliz, uma vez que é rejeitado pelo lado materno e pelo lado paterno.

Entre 10 de novembro e 8 de dezembro de 1935, o escritor e historiador suíço Gonzague de Reynold veio a Portugal, e escreveu um livro sobre o país onde afirmou que os pontos fracos deste eram



Capa de *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre.

os mesmos que os do povo português: falta de higiene, analfabetismo, ausência de educação física e fraqueza da “raça”. Segundo o mesmo autor, o povo estava muito miscigenado com raças exóticas, sobretudo a sul de Coimbra, e essa mistura de sangues teria prejudicado a nação. Adiantava ainda que, por essa razão, o regime deveria tomar medidas urgentes em defesa da “raça”.

Num artigo publicado na revista *Ocidente*, onde foram editados inicialmente os textos depois agrupados no seu livro *Raízes de Portugal*, Mendes Correia expõe a tese de que a ciência não condena sistematicamente o mestiçamento. Contudo, ao reconhecer que os mestiços não são idênticos física e psicologicamente às “raças” de que descendem, aconselha, “embora consagrando-lhes os melhores sentimentos de fraternidade e simpatia”, a que não lhes seja entregue a “suprema direção dos destinos nacionais” (CORREIA,

1944a, 129). No mesmo artigo, refere que os defeitos de muitos mestiços eram atribuíveis a condições educativas e sociais desfavoráveis, embora tenha procurado na genética fundamento para as suas preocupações, defendendo que era um domínio que merecia um estudo sério. Nomeou ainda artigos de revistas como a inglesa *Nature*, que publicou as conclusões de um relatório acerca de casamentos mistos na África do Sul; a comissão que elaborou o relatório concluiu que a indesejabilidade do produto do mestiçamento era de ordem social, econômica e política, e não de ordem biológica.

O tema da miscigenação volta a estar em discussão nos Congressos do Mundo Português (Lisboa, 1940). No seu âmbito, Mendes Correia considera importante impedir a “interferência social e política dos mestiços na vida portuguesa” e o desfiguramento da “fisionomia tradicional da Pátria” (CORREIA, 1940a, 121). Gonçalo de Santa-Rita, professor da Escola Superior Colonial, também se revelou contrário à existência de mestiços nas colônias (SANTA-RITA, 1940, 20-21). Todavia, em 1944, Mendes Correia (1944b) faz uma revisão de *O Mestiçamento*, publicado em 1940; o texto revisto e publicado com o mesmo título defende a mestiçagem como uma via subsidiária da manutenção e da consolidação do Império, o que significa que o autor atualizou as suas ideias. O excerto introduzido em 1944 contempla ainda a possibilidade de os mestiços ocuparem cargos políticos e na administração, ideia que em 1940 tinha sido desaconselhada.

Surgiram também formulações que, embora reconheçam a existência de mestiçagem, consideram que a mesma não terá destruído ou alterado o património genético português (MATOS, 2010). A ideia de raças puras é um mito com raízes longínquas. Alguns autores procuraram provar que existia uma certa pureza



racial entre os Portugueses; entre eles, contam-se o ensaísta e político António Sardinha; Lopo Vaz de Sampaio e Mello, professor da Escola Superior Colonial; Eusébio Tamagnini; e os médicos Joaquim Alberto Pires de Lima e Aires de Azevedo. Este último apelou inclusivamente à definição urgente de uma política demográfica para o país e ao aumento da população branca no Império (AZEVEDO, 1940).

Sobre este assunto, é importante destacar três elementos: o casamento inter-racial, a degenerescência e a segregação social. O estudo levado a cabo pela historiadora Maria Eugénia Mata (2007) sobre a relação entre o casamento e a “raça” nas décs. de 40 e 50 do séc. xx, que teve como base de investigação os anuários estatísticos das colónias portuguesas, permitiu concluir que existia um preconceito social relativo ao casamento inter-racial e que a homogamia racial era predominante. A miscigenação foi considerada em alguns momentos a responsável pela degenerescência biológica, que poderia estender-se ao nível sociocultural. Esta ideia encontrava uma referência crucial em Arthur de Gobineau (1816-1882), e foi discutida nos EUA, na América Central, na América do Sul, na Europa e, especificamente, em Portugal. O escritor José Maria Andrade Saraiva (1929) defendeu o estancamento da imigração para a Europa para travar a adulteração da “raça branca”. Contudo, o médico Alberto da Silva Germano Correia afirmou que as populações indo-portuguesas não sofreram “nem degenerescência, nem diversificação rática na grei lusodescendente” (CORREIA, 1940, 663). A possível degenerescência também foi tratada pelo já referido investigador Mendes Correia, que em 1940 apontou o mestiçamento como um possível fator degenerativo, não porque o mestiço fosse necessariamente inferior, mas porque da mistura

de elementos heterogêneos podiam surgir resultados inesperados e pouco felizes (CORREIA, 1940a). Contudo, o que acaba por destacar é apenas isso mesmo, a imprevisibilidade do mestiçamento e a diluição de caracteres, não aprofundando qualquer fundamentação científica que estabeleça uma relação entre o mestiçamento e a degenerescência (*Id.*, 1940).

Embora raramente, surgiram no contexto português determinações relativas ao casamento: o art. 4 do dec.-lei 31.107, proveniente do Ministério da Guerra e publicado no *Diário do Governo* a 18 de janeiro de 1941, definia que os oficiais do exército que requeressem licença para casar deveriam provar que “a futura consorte é portuguesa originária, nunca tendo perdido essa nacionalidade, filha de pais europeus, não divorciada”. Contudo, não se verificaram, em Portugal ou nas suas colónias, leis de segregação racial como as leis de Nuremberga (1935), aplicadas na Alemanha nazi, as leis do *apartheid*, aplicadas na África do Sul, ou as leis de Jim Crow (1876-1965), aplicadas nos EUA, que procuraram manter brancos e negros separados e em posições e circunstâncias desiguais.

A posição dos autores que viram a mestiçagem como desestabilizadora, embora influente, não representou a totalidade dos discursos da época. Houve outros autores que contrastaram com estes, sobretudo no período pós-Segunda Guerra Mundial. A valorização da miscigenação está presente na obra *Casa Grande & Senzala* (1957 [1933]) onde Gilberto Freyre, que se terá inspirado em Franz Boas e noutros autores culturalistas, valoriza o contributo das culturas africanas e ameríndias na formação da sociedade do Brasil, e defende que essa sociedade foi favorecida pela miscigenação durante o período colonial. Sendo um país considerado livre de preconceito racial, o Brasil



podia servir de exemplo para o resto do mundo. Além da democracia racial, o autor destaca a predisposição dos Portugueses para o contacto fraterno com as populações tropicais, o que talvez fosse devido ao seu passado étnico e cultural de povo indefinido, entre a Europa e a África.

Historicamente, também existiram indivíduos a defender uma política de casamento misto. Afonso de Albuquerque, governador da Índia, encorajou os seus homens a casarem-se com mulheres de origem ariana convertidas ao cristianismo, embora não quisesse que eles se casassem com mulheres negras de Malabar. Albuquerque procurava “criar uma raça cristã legítima, porém mista, através do casamento com mulheres hindus selecionadas” (BOXER, 1967, 98-99). A sua visão político-militar, posta em prática no início do séc. XVI, foi considerada inspiradora e precursora das ideias que se quiseram pôr em prática nos territórios coloniais no séc. XX. Num documento publicado por ocasião da Primeira Exposição Colonial Portuguesa, realizada no Porto em 1934, é mencionado o plano de Albuquerque, que procurava levar sangue novo para a população da Índia portuguesa (Goa, Damão e Diu). Todavia, a política de Albuquerque não chegou a aplicar-se nos territórios africanos. Além dos preconceitos associados às populações nativas de África, como a crença de que eram culturalmente inferiores, registaram-se, como se assinou, vários discursos antimestiçagem, que chegaram a declarar, em alguns momentos, a mestiçagem como uma ameaça à integridade da nação.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial (1945) os sistemas coloniais, de um modo geral, entraram em processo de decadência. Na Ásia e em África surgiram novos movimentos nacionalistas e os já existentes foram reforçados. A fundação da ONU, no dia 24 de outubro de

1945, e a aprovação da Carta das Nações Unidas, fizeram cair sobre Portugal uma pressão internacional pelo facto de possuir territórios coloniais. Foi necessário proceder a uma reformulação da atitude portuguesa, pelo que se assistiu a uma transformação da imagem imperial, o que também aconteceu com países como a França, a Inglaterra e a Holanda. Foi neste contexto que Sarmento Rodrigues foi nomeado para a pasta do Ultramar (1950-1955) e procedeu à revisão da legislação. A expressão “colonização” passou a ser gradualmente substituída pela expressão “integração”. Apesar disso, o censo de 1950 indica que há uma percentagem mínima da população das colónias a apresentar o estatuto de “civilizada” ou “assimilada”. Mas o novo contexto internacional exigia a validação do projeto colonial português e a aposta na legitimação da sua diferença, e, nesse sentido, defende-se uma nação pluricontinental constituída por Portugueses de todas as raças, com a qual todos se identifiquem. As ideias discriminatórias do Ato Colonial começam a ser abandonadas. O termo “indígena” começa a ser substituído por termos mais neutros, embora se continuem a utilizar estereótipos para o identificar. Os argumentos sobre a “vocaçao imperial” alteram-se. Ao contrário de outros países, Portugal ter-se-ia caracterizado por uma colonização desinteressada, baseada na transmissão dos ideais cristãos e na procura da integração das populações colonizadas na civilização ocidental. No dia 26 de abril de 1951, Mendes Correia, enquanto deputado à Assembleia Nacional, pronuncia-se contra o “estatuto de indígena”, defendendo que todos os habitantes do Império Português – metrópole e colónias – deveriam ser considerados cidadãos portugueses. Ainda nesse ano, afirma que os exemplos de mescla racial



encontrados nas colónias testificam a tolerância racial dos Portugueses (CORREIA, 1951); esta asserção também presupunha a ausência de racismo no Brasil, que é muitas vezes encarado como o país da democracia racial e considerado um bom exemplo da colonização portuguesa. Mendes Correia passou a afirmar que o mestiçamento era “um dos agentes mais poderosos da expansão portuguesa” e que testemunhava a “ausência de preconceitos raciais” por parte dos Portugueses (*Id.*, 1954, 258-259).

A resolução das Nações Unidas de 1948 sobre a abolição do preconceito racial, que depois permitiu à UNESCO difundir um documento que considerava que as misturas raciais não eram nefastas, contribuiu para a mudança de pensamento e para as reformulações que se registaram. Uma vez que não existia evidência de que ocorressem efeitos desvantajosos, não existia justificação biológica para impedir o casamento entre pessoas de diferentes “raças”. Nos anos 50 do séc. xx, a doutrina oficial do Estado Novo adotou de modo geral a tese lusotropicalista de Gilberto Freyre. Nesta altura começam a aparecer títulos exemplificativos da nova perspetiva, como *Muitas Raças, Uma só Nação*, do historiador António Alberto de Andrade.

Durante a Conferência de Bandung, realizada na Indonésia no dia 18 de abril de 1955, foi reafirmada a necessidade de se conceder a independência aos territórios coloniais. Neste contexto, os povos asiáticos começam a ganhar consciência do seu valor e da necessidade de se solidarizarem com os africanos. Já na política seguida pelo Estado Novo começa a alterar-se a legislação sobre a extinção das culturas obrigatórias (que implicavam contratos de trabalho pouco favoráveis aos nativos) e sobre o “estatuto do indigenato”, abolido em 1961, na altura em que eclodiu a guerra em Angola e em

que Adriano Moreira ocupava a pasta do Ultramar (1961-1962).

A ideia de que a colonização portuguesa foi diferente encontra-se presente em outros autores, como Ruth Benedict, uma antropóloga americana, que refere, talvez por influência de Gilberto Freyre, que os Espanhóis, os Portugueses e os Holandeses não partilhavam do horror que os Ingleses sentiam em relação à miscigenação; estes últimos impuseram rígidas distinções de casta, como nem os Franceses o fizeram. Gerald Bender afirmou que tanto Portugal como o Brasil tentaram relacionar, no início dos anos 30, o seu esplendor com o lusotropicalismo, acentuando a natureza positiva da mescla portuguesa de raças nos trópicos; o mesmo autor adianta ainda que, apesar de haver diferenças na interpretação brasileira e na interpretação portuguesa do lusotropicalismo, o ponto central da ideologia inerente às mesmas foi a existência de um colonialismo não racista e completamente *sui generis* (BENDER, 1980).

Como se mostrou noutro trabalho (MATOS, 2013), a sociedade colonial era hierarquizada e, mesmo no período depois de 1945, continuou a verificar-se um grande fosso entre brancos e negros; em alguns casos chegou mesmo a haver uma diminuição da mestiçagem, tendo em conta o maior número de mulheres que vinha da então metrópole (RIBEIRO, 1981). Estes aspetos comprovam que alguns discursos políticos, científicos e jornalísticos andavam desfasados das práticas que se registavam nas colónias. Como vários autores referiram, o lusotropicalismo foi uma ideologia adotada pelo Estado para legitimar o colonialismo e manter as suas províncias ultramarinas. Já o Brasil, ao ser visto como uma criação portuguesa, embora independente, acaba por ser uma representação subalterna de Portugal.



A déc. de 60, durante a qual a segregação e a discriminação racial foram declaradas ilegais nos EUA, beneficiou do período pós-Segunda Guerra Mundial, no qual se desacreditou o racismo científico. Contudo, mesmo neste contexto pós-Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria, o regime sul-africano conseguiu manter-se, e em 1948 aprovou o *apartheid*. Em Portugal não existiu um regime de segregação instituído, mas isso não significa que não se promovessem ou sugerissem separações. No caso das colônias portuguesas, em alguns locais públicos, como os passeios ou as salas de cinema, podiam registar-se situações de segregação, embora esta não estivesse fundamentada na lei. Quando começaram a ocorrer as ameaças dos movimentos de libertação nacional africanos, procurou-se reforçar o estabelecimento de colonos em África e o “estilo de vida colonial”, assim como o seu papel em termos de missão e desenvolvimento. A partir de 1974, ano em que ocorreu o golpe militar de 25 de abril que derubou o regime ditatorial e em que se avançou para a descolonização, registou-se um processo de reestruturação que influenciou tanto os países colonizadores como os países colonizados, assim como as relações entre os diferentes grupos sociais. O período pós-colonial passou por várias fases: a nova lei da nacionalidade (1981), que privilegiava os laços sanguíneos; a entrada de Portugal na Comunidade Europeia (1986); e a criação e institucionalização da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (1996). Estes momentos permitiram a integração de distintos indivíduos em novas realidades: de Portugal (e de quem tinha a nacionalidade portuguesa) na Europa, mas também a manutenção das relações de Portugal com o Brasil e com os países africanos.

Existem trabalhos científicos sobre a existência (ou inexistência) de racismo entre os Portugueses, que denunciam aquilo a que chamam racismo subtil (VALA *et al.*, 1999). A população portuguesa resulta de uma mistura de vários grupos, embora isso nem sempre seja reconhecido e, muito menos, enaltecido. Mas a ideia de que o lusotropicalismo e a colonização portuguesa terão sido diferentes e terão permitido uma coexistência tolerante entre diferentes culturas e religiões, tal como o afirmou Gilberto Freyre (1954, 1954a) embora tenha sido alvo de descrédito científico, sobreviveu ao período pós-independência das ex-colônias portuguesas. Esta idealização parece coadunar-se, segundo alguns historiadores e antropólogos, com algumas ideias preconcebidas, nomeadamente sobre o nacionalismo português, a identidade nacional e a adaptação dos Portugueses a diferentes territórios. Nos anos 50, alguns autores escreveram sobre a especial capacidade de adaptação dos Portugueses. Jorge Dias (1971, 1990) tenta compreender a nação a partir da relação entre miscigenação e identidade nacional. Todos estes assuntos continuam a ser estudados e a constituir pistas de investigação no âmbito da naturalização da discriminação racial e da cultura popular de massas.

Pode concluir-se que a condenação da miscigenação esteve sobretudo relacionada com o contexto colonial, no qual a desigualdade de poder e a manutenção de hierarquias conduziram a uma forma racial de encarar as diferenças. Como referiu George Fredrickson (2004, 13), o racismo não necessita do apoio do Estado ou de leis, nem de uma ideologia centrada no conceito de desigualdade biológica para se manifestar. A questão da miscigenação foi debatida, essencialmente, quando ocorreu o reforço colonial em África, ou seja, após a conferência de Berlim e



até aos anos 30 e 40 do séc. xx, quando atinge o seu auge. Em geral, numa primeira fase, a deslocação de europeus e de Portugueses, especificamente para terras africanas, foi estimulada (MATOS, 2016), mas a miscigenação com as populações locais não o foi. Apesar de alguns discursos terem enaltecido a colonização portuguesa e os contributos da miscigenação, a obra de Freyre não foi bem recebida em Portugal na déc. de 30 e inícios dos anos 40. A ideia do renascimento do Império estava ainda imbuída de imagens racistas, onde não havia lugar para a visão culturalista presente em Freyre, ou para o elogio do mestiço. Além disso, discutia-se ainda uma certa especificidade própria dos Portugueses, em termos biológicos e de psicologia coletiva, o que não dava espaço a uma valorização de elementos externos. Nesta fase, entre outros, os discursos de Mendes Correia alertam para os possíveis malefícios da mestiçagem e valorizam comunidades onde os “elementos de cor”, como refere, não são a maioria social, política e económica.

A questão da mestiçagem foi abordada no campo literário e científico, mas também teve apropriações políticas. Não se pode concluir que os políticos referidos não tomaram uma posição face à miscigenação com base no facto de não terem existido leis que especificamente a proibissem, ou no facto de António de Oliveira Salazar (1889-1970), enquanto chefe do Governo, não se ter pronunciado contra tal, ou ter referido até que os Portugueses defendem princípios de igualdade racial (SALAZAR, 1951, 283), ou ainda que são habilidosos no que concerne à fusão de raças (GARNIER, 1952, 147). Parte das pessoas que repudiaram ou desaconselharam a miscigenação vinha do campo científico, mas algumas também exerceram cargos políticos, e estas acabaram por ter uma grande in-



António Augusto Mendes Correia (1888-1960).

fluência na sociedade portuguesa, como o presidente da Câmara Municipal do Porto e deputado à Assembleia Nacional, Mendes Correia, ou o ministro da Instrução Pública, Eusébio Tamagnini. Embora mais tarde Mendes Correia tenha considerado a miscigenação como via subsidiária da colonização, tal exposição ocorre no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, no qual se verificou uma reformulação geral dos discursos, que tinha como objetivo fazer face às pressões internacionais.

O elogio da mestiçagem no contexto português nunca ocorreu efetivamente, quer no que concerne ao seu território europeu, quer, e muito menos, no que se refere aos territórios ultramarinos que outrora estiveram sob a sua administração. O lusotropicalismo limitou-se a ser uma retórica falaciosa de propaganda com motivações políticas. Provavelmente, e em certa medida, só terá sido aceite e facilmente difundido devido a duas razões: porque o debate sobre a miscigenação não chegou a ser suficientemente alargado e porque a conjuntura internacional que veio pressionar a política portuguesa



a partir de 1945 conduziu à apropriação de uma tese que, embora indevida, foi muito oportuna.

Bibliog.: ALEXANDRE, Valentim, *Os Sentidos do Império: Questão Nacional e Questão Colonial na Crise do Antigo Regime Português*, Porto, Afrontamento, 1993; ANDRADE, António Alberto de, *Muitas Raças, Uma só Nação*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953; AZEVEDO, Ayres de, “A pureza bioquímica do povo português”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso Nacional de Ciências da População*, t. 1, sec. 2, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 551-564; BENDER, Gerald J., *Angola: Mito y Realidade de su Colonización*, México, Siglo Veintiuno Editores, Sa, 1980; BENEDICT, Ruth, *Race and Racism*, Londres, Routledge e Kegan Paul, 1983; BOXER, Charles, *Relações Raciais no Império Colonial Português. 1415-1825*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967; CASTELO, Cláudia, *Passagens para África: o Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*, Porto, Afrontamento, 2007; CORREIA, Alberto Carlos Germano da Silva, “Antropologia na Índia portuguesa”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso de História da Atividade Científica Portuguesa*, t. 1, sec. 2, 1.^a pt., Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 663-678; CORREIA, Mendes, “Os mestiços nas colónias portuguesas”, in *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, Edições da I Exposição Colonial Portuguesa, 1934, pp. 331-349; *Id.*, “Fatores degenerativos na população portuguesa e seu combate”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso Nacional de Ciências da População*, t. 1, sec. 2, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 577-589; *Id.*, “O mestiçamento nas colónias portuguesas”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso Colonial*, vol. XIV, t. 1, sec. 1, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940a, pp. 113-133; *Id.*, “O mestiçamento nas colónias portuguesas”, *África Médica*, n.º 12, 1944, sep.; *Id.*, *Raízes de Portugal. Portugal “Ex-Nihilo”!... Terra e Independência. A Raça*, Lisboa, Edição da Revista “Ocidente”, 1944a; *Id.*, “A cultura portuguesa na África e

no Oriente”, *Estudos Coloniais: Revista da Escola Superior Colonial*, vol. II, 1951, pp. 19-51; *Id.*, *Antropologia e História*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1954; DIAS, Gastão Sousa, “A mulher portuguesa na colonização da Angola”, *Portugal Maior. Cadernos Coloniais de Propaganda e Informação*, n.º 10, Luanda, Casa da Metrópole, 1947; DIAS, Jorge, *Estudos do Carácter Nacional Português, Estudos de Antropologia Cultural*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1971; *Id.*, *Estudos de Antropologia*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1990; FERREIRA, Ana Paula, “Contesting miscegenation and ‘lusotropic’ order”, in BRUGIONI, Elena et al., *Itinerâncias: Percursos e Representações da Pós-Colonialidade*, Famalicão, Húmus, 2012, pp. 101-120; FREDRICKSON, George M., *Racismo: Uma Breve História*, Porto, Campo das Letras, 2004; FREYRE, Gilberto, *Aventura e Rotina: Sugestões de Uma Viagem à Procura das Constantes Portuguesas de Carácter e de Acção*, Lisboa, Livros do Brasil, 1954; *Id.*, *Um Brasileiro em Terras Portuguesas: Introdução a Uma Possível Lusotropicologia*, Lisboa, Livros do Brasil, 1954a; *Id.*, *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*, Lisboa, Livros do Brasil, 1957; GARNIER, Christine, *Férias com Salazar*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1952; MATA, Maria Eugénia, “Interracial marriage in the last portuguese colonial empire”, *E-Journal of Portuguese History*, vol. 5, n.º 1, 2007, pp. 1-23; MATOS, Patrícia Ferraz de, “Aperfeiçoar a ‘raça’, salvar a nação: eugenia, teorias nacionalistas e situação colonial em Portugal”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, n.º 50, 2010, pp. 89-111; *Id.*, *The Colours of the Empire: Racialized Representations during Portuguese Colonialism*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2013; *Id.*, “Entre el mito y la realidad: desplazamientos de personas, propaganda de Estado y imaginación del imperio colonial português”, *Studia Africana*, n.º 24, sec. panorama, 2016, pp. 11-28; OLIVEIRA, José Osório de, “O negro: contribuição brasileira para o seu estudo”, *O Mundo Português*, vol. 1, n.º 4, 1934, pp. 135-138; *Id.*, “A mestiçagem: esboço duma opinião favorável”, *O Mundo Português*, vol. 1, n.º 11, 1934a, pp. 367-369; *Id.*, “A suposta inferioridade do mestiço”, *O Mundo Português*, vol. 6, n.º 62, 1939,

pp. 57-60; PÉLISSIER, René, *História das Campanhas de Angola: Resistência e Revoltas (1845-1941)*, Lisboa, Estampa, 1986; REYNOLD, Gonzague de, *Portugal*, Paris, Spes, 1936; RIBEIRO, Orlando, *A Colonização de Angola e o Seu Fracasso*, Lisboa, INCM, 1981; SALAZAR, António de Oliveira, "A nação portuguesa, irmandade de povos (11 de julho de 1947)", in SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos e Notas Políticas (1943-1950)*, vol. 4, Coimbra, Coimbra Editora, 1951, pp. 281-284; SANTA-RITA, José Gonçalo de, "O contacto das raças nas colónias portuguesas: seus efeitos políticos e sociais, legislação portuguesa", in *Congressos do Mundo Português: Congresso Colonial*, t. 2, sec. 2, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 13-70; SARAIVA, José Maria Andrade, *Perigos Que Ameaçam a Europa e a Raça Branca*, s.l., s.n., 1929; SKIDMORE, Thomas, *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989; "Statement on the nature of race and race differences", in *The Race Concept: Results of An Inquiry*, Paris, UNESCO, 1952; STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995; TAMAGNINI, Eusébio, "Os problemas da mestiçagem", in *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, Edições da I Exposição Colonial Portuguesa, 1934, pp. 39-63; VALA, Jorge et al., *Expressões dos Racismos em Portugal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

Marginalidade

Este conceito, e outros derivados, como marginal ou marginalização, expressam nos seus múltiplos sentidos uma mesma bipolaridade. A margem constitui o pólo entendido como negativo, para o qual são remetidas todas as manifestações contrárias ao paradigma dominante, partindo da leitura metafórica que entende as organizações sociais como organismos coerentes que funcionam de acordo com determinados mecanismos e possuem determinados fins, emanados por um determinado centro, por contraste com o qual tudo quanto diverge ou contraria os valores tidos por modelares é idealizado como estando à margem do sistema. Seguindo de perto a leitura de Bronislaw Geremek, perceberemos que o conceito de marginalidade pode aplicar-se aos mais distintos contextos, que o autor reduz a quatro: a marginalidade económica, típica dos que não contribuem para um determinado sistema produtivo, que se torna especialmente relevante a partir do triunfo do capitalismo; a marginalidade social, que circunscreve todos aqueles que, não conseguindo aceder aos domínios mais privilegiados de uma comunidade, ficam reduzidos a um amplo quadro de precariedade social; a marginalidade espacial ou ecológica, relativa aos grupos que vivem à margem de um determinado *habitat* organizado ou violam as determinações de conservação que lhe estão associadas; e a marginalidade cultural, enquadrando a recusa de aceitar as atitudes, os comportamentos, os valores religiosos e morais, os cânones literários estabelecidos pelas várias instituições veiculadoras



dos ideais de cultura considerados essenciais para a compreensão, a estabilidade e a manutenção histórica de uma determinada comunidade. Geremek resume-o considerando que “a condição marginal se caracteriza pela não-participação nos privilégios materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e no *ethos* social dominantes na sociedade global” e acentuando a sua tónica negativa, na medida em que “se refere às realidades da sociedade global e às decisões desta última que definem o que é nómico e o que é anómico, e consequentemente também quem é marginal. São de facto as instituições da ordem estabelecida que procedem à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indignos” (GEREMEK, 1999, 190).

Sendo, portanto, uma noção resultante da perspectiva de um determinado núcleo definidor sobre o quadro que o envolve, os sentidos da marginalidade, e, por via dela, do que é considerado como anormalidade, heresia, desvio, perversão, patologia ou foco de contaminação, entre outros sentidos possíveis da questão, diferem de sociedade para sociedade e, dentro de cada uma, acompanham os diferentes ritmos históricos e os pontos de vista de cada época. Em todos os momentos, os marginais são entendidos, de acordo com um padrão algo maniqueísta, como o outro interno que, recusado, reprimido ou segregado, é contudo indispensável para a definição, por contraste, do padrão universal a preservar do contágio de influências nefastas que colocariam em causa a sua reprodução ao longo dos tempos. Daí o peso decisivo dos grandes aparelhos da ordem constituída – as instituições da religião, da ideologia e do poder político – na constituição de uma força repressiva que encara com particular hostilidade aqueles que assumem

a sua insubmissão e o potencial crítico da sua excentricidade face ao padrão, o que será especialmente relevante, *e.g.*, no desenvolvimento do imaginário artístico moderno. Em reação a esse espírito orientador que, de acordo com Eric Landowski, segmenta a sua intervenção em mecanismos de assimilação neutralizadora do diferente e de segregação marginalizadora do que não é assimilável (LANDOWSKI, 1997, 21-22), deu-se muitas vezes a conjugação de indivíduos em comunidades que se estruturam em função da proximidade da sua experiência periférica, resultando, consoante as suas características, em seitas, grupos literários, gangues criminosos, entre outros.

Os tipos humanos considerados marginais conhecem, como referimos, alguma variação consoante as culturas e as épocas que tomemos como exemplos, uma vez que as tendências condenáveis e recusadas são arquétipos em que se conjugam os contra-valores de um determinado ponto artificial idealizado, enquanto representação da ordem que se pretende alcançar. Segundo Geremek, “a marginalidade supõe a existência de uma organização social que estabelece certas regras de participação e certas normas de comportamento cuja transgressão é considerada como um ato hostil ao interesse coletivo” (GEREMEK, 1999, 191). Os tabus e os interditos, mesmo quando mantidos na tradição cultural de uma determinada comunidade, e conhecendo, portanto, diferentes expressões de uma mesma reação afim do contrapoder típico da atitude carnavalesca e do conceito de parte maldita, cunhado por Georges Bataille, variam de intensidade e de enquadramento, enquanto alguns tipos negativos são típicos de cada momento histórico, contribuindo para inserir a marginalidade na história, sofrendo “as suas disjunções e as suas descontinuidades” (*Id., Ibid.*, 192).



No decorrer da Idade Média, *e.g.*, em que os laços de reconhecimento pela comunidade eram indispensáveis para a existência social, a condição marginal era particularmente incômoda e os seus alcances diversos e flutuantes, constituindo, de acordo com Humberto Baquero Moreno, “nuances contrastantes e refratárias a um ordenamento social subordinado a uma estratificação organizativa desse mesmo corpo” (MORENO, 1985, 32). Entre esses focos de divergência, contavam-se os camponeses que se afastavam das suas comunidades para procurarem o espaço urbano, os pobres e os que não possuíam residência fixa ou caíam na vagabundagem, os criminosos e os degradados, as minorias religiosas, os acusados de feitiçaria e de superstições heterodoxas, e as vivências da sexualidade consideradas desviantes, da prostituição à concubinação e à homossexualidade. A partir dos sécs. XVI e XVII, na sequência dos Descobrimentos, dos movimentos reformistas e do progressivo peso cultural do ceticismo, serão sucessivamente integrados na proteiforme família dos marginais os estrangeiros, sobretudo os escravos, as diferentes confissões protestantes, bem como os representantes do amplo e multifacetado domínio associado às ideias libertinas, quer na componente filosoficamente questionadora das ortodoxias religiosas, sociais e morais, quer na vertente dos comportamentos sexualmente transgressivos.

O universo do fado, *e.g.*, foi um dos principais representantes do imaginário da marginalidade portuguesa durante décadas, conjugando a tradicionalmente ambígua vivência da noite com a indigência, a criminalidade e a prostituição. Uma crónica de António Guerreiro, de 9 de janeiro de 2015, na qual se pensava a hipocrisia de determinados discursos contemporâneos sobre a homossexualidade

a partir da atribuição de um prémio da Associação ILGA Portugal a um banqueiro português que assumira publicamente a sua opção sexual, atentava na necessidade de “lutar para que todos os indivíduos tenham a possibilidade e o direito de viver a sua sexualidade sem os constrangimentos impostos pela normatividade e pelo preconceito que excluem e reprimem” (GUERREIRO, 2015, 31). De facto, o universo da sexualidade foi um dos que mais persistentemente cristalizou os seus paradigmas, pelo menos desde o impulso de patologização de fenómenos como o onanismo e a homossexualidade, largamente estudado por Michel Foucault em obras como *História da Sexualidade* ou *Les Anormaux*.

Também as manifestações de correntes literárias e artísticas contrárias aos sucessivos paradigmas consagrados poderão ser lidas de acordo com uma ideia de marginalização cultural, coincidente, muitas vezes, com a oposição política e a leitura crítica dos principais motivos da atualidade política, religiosa e cultural, e com um discurso que procurava repudiar e neutralizar as suas perspetivas heterodoxas, vanguardistas e renovadoras, por via da identificação entre a arte moderna, o ambiente de boémia e dissidência sócio-política e os respetivos comportamentos desviantes, a degenerescência e a loucura. João Pedro George observa que “a recusa do aburguesamento, símbolo da renúncia aos valores comuns e às posições instituídas, conduziu a uma espécie de marginalização assumida, senão mesmo procurada” (GEORGE, 2013, 130), que, conhecendo ecos desde o séc. XVI, se identificaria, a partir do séc. XIX, com a atitude dos chamados poetas malditos, que elevavam a independência artística a um ideal de combate às instituições literárias e ao pensamento académico e, mais tarde, designando outras realidades,



serviria de expressão congregadora das produções de minorias étnicas, políticas e sexuais. Poderemos juntar a este âmbito outros que têm sido estudados sistematicamente por Arnaldo Saraiva, em que cabem obras que vão do texto anónimo, do texto oral e da literatura dita popular ao vasto domínio da literatura dita pornográfica, erótica e obscena, transgredindo uma ideia de cânone enquanto “catalogação [...] feita de acordo com a lógica mecânica da tradição ou [...] simplesmente em nome de preconceitos” (SARAIVA, 1995, 18).

Apesar da relativa alteração dos enquadramentos e dos suportes ideológicos a partir dos quais evoluíram os discursos sobre a marginalidade, o impulso para a “produção, repressão e regeneração de uma identidade marginal com múltiplos rostos” (BASTOS, 1997, 13) permaneceu ativo no imaginário português, concentrando-se ao longo do Estado Novo em tipos não muito distintos dos observáveis desde a Idade Média. Susana Pereira Bastos assinala “o papel das elites e de certos discursos dominantes na criação das identidades desviantes e na sua exclusão das malhas sociais”, analisando o mecanismo pelo qual os indigentes acumulam os traços negativos tradicionais “de serem ‘impuros’, ‘imorais’, ‘ociosos’, ‘perigosos’” (*Id., Ibid.*, 61).

A moralidade, a inadequação a um determinado ideal de produtividade tipicamente iluminista, o facto de representarem potenciais focos de contágio, e de a qualquer momento serem prováveis núcleos de contestação ideológica, são certamente pilares constantes e que, quando conjugados com o domínio das artes, propiciam o desenvolvimento de outro aspeto decisivo: a escolha da marginalidade como forma de combate ou meramente de recusa individual ou coletiva dos valores padronizados, num movi-

mento especular típico do diálogo entre alteridades conflituosas que mutuamente se recusam e se configuram como outros radicais dos emblemas associados arquetipicamente ao inimigo.

Bibliog.: BALANDIER, *Le Désordre: Éloge du Mouvement*, Paris, Fayard, 1988; BASTOS, Susana Pereira, *O Estado Novo e os Seus Vadios*, Lisboa, Dom Quixote, 1997; BATAILLE, Georges, *A Parte Maldita Precedido de A Noção de Despesa*, Lisboa, Fim de Século, 2005; FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*, 3 vols., Lisboa, Relógio d'Água, 1994; *Id.*, *Les Anormaux: Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard/Seuils, 1999; GEORGE, João Pedro, *O Que É Um Escritor Maldito?*, Lisboa, Verbo, 2013; GEREMEK, Bronislaw, “Marginalidade”, in *Einaudi*, vol. 38, Lisboa, INCM, 1999, pp. 185-212; GUERREIRO, António, “Sexualidade e política”, *Ípsilon*, 9 jan. 2015, p. 31; LANDOWSKI, Eric, *Présences de l'Autre: Essais de Socio-Sémiotique II*, Paris, PUF, 1997; MORENO, Humberto Baquero, *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos Séculos XIV e XV: Estudos de História*, Lisboa, Presença, 1985; PAIS, José Machado, *A Prostituição e a Lisboa Boémia do Século XIX aos Inícios do Século XX*, Lisboa, Quercus, 1985; SARAIVA, Arnaldo, *Literatura Marginalizada: Vanguarda, Tradução, Crítica, Literatura Pobre, Linguagem e Política, Gralha: sobre o Slogan “o Povo Unido jamais Será Vencido”*, Porto, s.n., 1975; *Id.*, “O conceito de literatura marginal”, *Discursos*, n.º 10, maio 1995, pp. 15-23.

RUI SOUSA



Modernidade

Derivado do termo latino “modernitas”, que, por sua vez, tem origem no termo “modo” (traduzível por “desde já”, “neste momento”), “modernidade” designa genericamente a qualidade daquilo que é novo ou recente. Por isso, o conceito é muitas vezes associado a fenômenos que determinado grupo ou indivíduo entendem como inovadores ou distintos.

Nas ciências sociais e humanas, o termo tem designado, mais ou menos consensualmente, o grande período histórico que sucede a Idade Média e se estende até ao séc. xx ou até ao séc. xxi. Entretanto, as fronteiras temporais atribuídas ao período variam amiúde, em função de inúmeros elementos, como o tempo histórico e a ideologia do autor, a sua área de estudo, e as realidades políticas, geográficas e culturais que ele toma em consideração. Assim, o início da Idade Moderna tem sido identificado com fenômenos mais ou menos difusos no tempo, como os primeiros impulsos da Reforma Cristã, a emergência da arte renascentista, a conquista de Constantinopla pelo Império Otomano (1453), ou a chegada de Cristóvão Colombo à América (1492).

No que respeita à delimitação deste período, os autores dividem-se consideravelmente. Com base na historiografia positivista, ao longo do séc. xx tem sido comum estabelecer-se a Revolução Industrial ou a Revolução Francesa como termo da Modernidade e início da Idade Contemporânea. Outros autores, por seu turno, entendem a Revolução Francesa como momento marcante de transição

para o que chamam Modernidade clássica, que se prolongaria até ao início do séc. xx, para Marshall Berman, ou até ao começo da Primeira Grande Guerra, em 1914, no caso de Eric Hobsbawm. O filósofo Jean-François Lyotard encontra no final da Segunda Grande Guerra e na queda do Muro de Berlim os indícios de uma nova idade, o pós-modernismo; o sociólogo Anthony Giddens fala de uma “alta Modernidade”; Zigmunt Bauman, de uma Modernidade líquida.

Grosso modo, as fronteiras da Modernidade parecem depender da reflexão que cada autor desenvolve acerca das derivações do projeto moderno ou de alguns dos seus aspetos, nomeadamente: a emergência de um pensamento individual e autónomo, fundado na razão; o pensamento de uma política e de um direito humanos, isentos da lei e do poder divinos; o desenvolvimento tecnológico e a industrialização; a emergência do sistema de produção capitalista; a globalização.

Contudo, a crítica também alertou para os problemas que a periodização macro-histórica encerra, apesar da sua manifesta utilidade pedagógica e propedêutica. Entre eles, encontra-se o facto de as suas categorias serem reproduzidas, muitas vezes de forma pouco escrutinada, por estudiosos de diferentes épocas, prolongando preconceitos e visões deturpadas acerca de acontecimentos ou fases históricas, generalizando uns aspetos em detrimento de outros, e elidindo fenômenos de continuidade. Para além disso, esta periodização tem sido também criticada por traduzir uma visão eurocêntrica do mundo, que atribui aos grandes impérios europeus um papel cimeiro na condução dos desígnios de todos os humanos, ao mesmo tempo que reproduz narrativas de progresso e de civilização uniformizadoras, que impõem uma lógica de competição entre nações.



A ponderação de uma Modernidade portuguesa suscita também questões metodológicas específicas, quando olhada à luz da Modernidade europeia. Muito sinteticamente, ela implicará manter um equilíbrio difícil entre o estudo da forma como a intelectualidade e os poderes portugueses interagiram com as ideias que vigoravam na Europa, e a atenção à especificidade do contexto português.

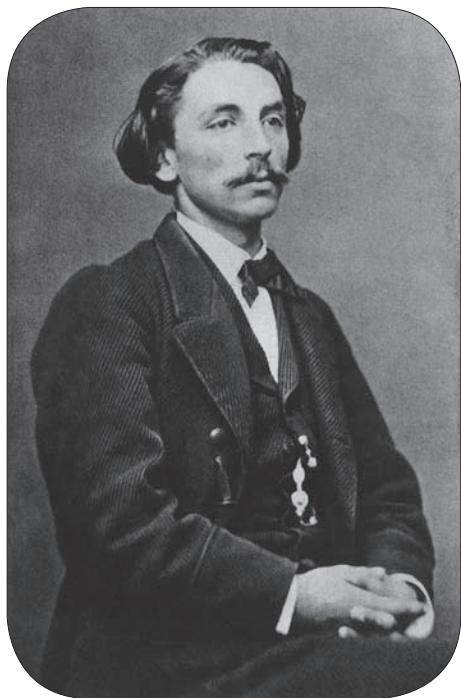
Bibliog.: BARRETO, Luís Filipe, *Caminhos do Saber no Renascimento Português: Estudos de História e Teoria da Cultura*, Lisboa, INCM, 1986; BAUMAN, Zigmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000; BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity*, New York, Simon and Schuster, 1982; BESSERMAN, Lawrence L. (org.), *The Challenge of Periodization: Old Paradigms and New Perspectives*, New York/London, Garland Publishing, 1996; DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Campo das Letras/Fondazione Cassamarca, 2006; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (orgs.), *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século*, Lisboa, Gradiva, 2012; GIDDENS, Anthony, e PIERSON, Christopher, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1998; GREEN, William A., “Periodization in european and world history”, *Journal of World History*, vol. 3, n.º 1, 1992, pp. 13-53; HOBBSBAWM, Eric, *A Era das Revoluções*, Lisboa, Presença, 1985; LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989.

RICARDO VENTURA



Mundividência

Na sua obra *Os Tipos de Conceção do Mundo*, Wilhelm Dilthey defende que as diversas mundividências, apesar do seu antagonismo e das suas diferenças – sublinhemos, aliás, que o termo “mundividência” é uma das traduções possíveis para *Weltanschauung* –, se constroem segundo dois ou três momentos diversos que se repetem em todas elas, mesmo nas aparentemente mais afastadas. Todas partem, em primeiro lugar, daquilo a que Dilthey chama “enigma da vida”, que mais não é, de facto, do que o enigma da finitude, ou seja, o facto incompreensível da morte. Este enigma da vida, por sua vez, dá lugar ao que Dilthey intitula “disposições vitais” – que poderíamos colocar na esteira das afecções fundamentais, das *Stimmungen* de Heidegger, *i.e.*, das diversas formas de afetividade que abrem o mundo enquanto tal. Como afirma Dilthey: “Estas disposições vitais, os inúmeros matizes da posição perante o mundo, constituem o estrato inferior para a formação das mundividências” (DILTHEY, s.d., 14). No entanto, não chegam estas disposições afetivas para a formação das mundividências e é necessário o estabelecimento de todo um conjunto de conexões que têm que ver com a história, o clima, a região, a cultura, etc., para que surja uma particular cosmovisão: “Ao longo do percurso dos estádios da conduta afectiva constitui-se, por assim dizer, uma segunda camada na estrutura da mundividência: a imagem do mundo transforma-se em fundamento da valoração da vida e da compreensão do mundo” (*Id.*, *Ibid.*, 16).



Stéphane Mallarmé (1842-1898).

Apesar de a abertura do mundo, o seu desvelamento, já surgir no primeiro momento, é apenas neste segundo momento que o mundo enquanto tal surge e aparecem os seus modos de compreensão fundamentais – relacionados com determinações éticas (como agir, o que é o bem, etc.), com determinações ontológicas (qual o lugar do outro, *e.g.*, o valor do real, etc.), determinações epistemológicas, etc. “Esta (a mundividência) consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta da vida” (*Id., Ibid.*, 15).

Apesar de Dilthey reconhecer que as diversas mundividências se recortam segundo três grandes tipos – religiosas, poéticas e metafísicas – e de, de certa forma, conferir um maior grau de generalidade ao tipo

metafísico, a poesia preenche uma função necessária neles. É nela, defende Dilthey, que se encontra condensado o enigma da vida: “A poesia não pretende conhecer a realidade como a ciência, mas deixar ver o significado do acontecimento, dos homens e das coisas, que reside nas referências vitais; o enigma da vida concentra-se aqui, pois, numa conexão interna dessas referências vitais tecidas a partir dos homens, dos destinos e da ambiência da vida” (*Id., Ibid.*, 24).

Se a poesia, seguindo aqui Dilthey uma tradição romântica, tem este lugar privilegiado em qualquer mundividência, é igualmente certo que ela nos permite interrogar mais de perto o próprio conceito de *Weltanschauung*. Porque, de facto, este lugar privilegiado conferido à poesia é algo de controverso: numa carta a Verlaine, Mallarmé, seguindo aliás uma pista aberta por Baudelaire, fala da sua época como “um interregno para o poeta que não tem que se meter” (GUSMÃO, 2010, 17). Esta perda da auréola por parte do poeta e da poesia – que se vê remetida a um exílio, muitas vezes procurado ou desejado – vem abalar o próprio conceito de mundividência, na medida em que a poesia seria o ponto de articulação entre os acontecimentos singulares e a sua “confluência com o mundo circundante e com o destino (que se convertem nela, na experiência da vida) num saber objetivo e universal” (*Id., Ibid.*, 12). Na realidade, depois de Baudelaire a poesia já não se coloca nesse lugar de transição que constitui a experiência da vida, na medida em que foi a própria experiência que sofreu um grande abalo. Como nos dá conta Walter Benjamin: “É cada vez mais manifesto o embaraço num grupo de pessoas quando alguém pede para ouvir uma história. É como se uma valiosa capacidade que parecia inalienável, a mais segura entre as que eram seguras, nos tivesse sido retirada:



a capacidade de trocar experiências” (BENJAMIN, 2015, 148).

Esta incapacidade de contar uma história não diz respeito, apenas, a uma incapacidade ficcional por parte da contemporaneidade do poeta, mas diz qualquer coisa em relação ao conceito de experiência em geral, que se teria entretanto perdido, segundo Walter Benjamin, nos escombros da Primeira Guerra Mundial. E, com ela, é a própria mundividência que se encontra em causa, já que, como vimos, esta apela para uma primeira abertura do mundo. Como refere Giorgio Agamben, ao falar das *Stimmungen*: “A nossa sensibilidade, os nossos sentimentos, já não nos prometem nada: sobrevivem ao nosso lado, faustosos e inúteis como animais domésticos de apartamento. E a coragem – perante a qual o nihilismo imperfeito do nosso tempo não cessa de bater em retirada – consistiria precisamente em reconhecer que já não temos estados de alma, que somos os primeiros seres vivos não afinados por uma *Stimmung*, os primeiros seres humanos, por assim dizer, absolutamente não musicais: somos sem *Stimmung*, ou seja, sem vocação” (AGAMBEN, 1999, 87).

Esta ausência de mundo, que marcaria, não a nossa condição, mas o lugar onde se encontra o nosso tempo, tem também o seu reverso violento: só sob a forma de uma radicalização é que, no começo do séc. XXI, podemos abraçar mundividências.

Bibliog.: impressa: AGAMBEN, G., *Ideia da Prosa*, Lisboa, Livros Cotovia, 1999; BENJAMIN, W., *Linguagem, Tradução, Literatura*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2015; GUSMÃO, M., *Tatuagem & Palimpsesto: da Poesia em Alguns Poemas e Poetas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2010; **digital:** DILTHEY, W., *Os Tipos de Conceção do Mundo*, s.d.: https://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf. (acedido a 27 nov. 2017)

JOÃO DUARTE

Não lugares

PERSPETIVA DA ANTROPOLOGIA

A antropologia do próximo, atenta ao quotidiano e ao mundo contemporâneo, disciplina que foi objeto de construção e de reflexão desde a déc. de 80 do séc. xx, obteve por parte do etnólogo e antropólogo francês Marc Augé (n. 1935) um forte interesse, consistente com a sua atitude analítica e inquiridora de campos e pontos de vista menos tradicionais, que não obtiveram, no início, a completa adesão do mundo da antropologia clássica e histórica. Publicações como *La Traversée du Luxembourg* (1985), *Un Ethnologue dans le Métro* (1986) ou *Pour Une Anthropologie du Monde Contemporain* (1994), em conjunto com os seus trabalhos sobre as sociedades sul-americanas e africanas, procuram fazer convergir o interesse dos etnólogos do distante no tempo e no espaço com o interesse dos estudiosos do aqui, da proximidade.

Augé analisa o mundano e a formação dos processos de significação da sociedade, repensando os conceitos fulcrais da antropologia e dotando esta ciência de um novo campo de pesquisa, ainda que complexo e com objetos de difícil estudo, dada a constante circulação, mobilidade e transformação do mundo. Considerando que as culturas são dinâmicas e que nenhum indivíduo é isento de alteridade, Augé defende que os indivíduos podem ser estudados como interdependentes, como verdadeiras totalidades, não no sentido que lhe deu Marcel Mauss, de “fait social total [facto social total]”

(MAUSS, s.d., 102), mas como uma totalidade sem um espaço e tempo fixos e com um sistema semiótico fechado, como explica Mark Matienzo. Assim, o aqui, a história e a identidade individual, o que está próximo, por oposição ao que está longe, as intersecções, as imagens e os olhares, as fronteiras e os limites são conceitos entendidos como passíveis de serem explorados de forma válida pela antropologia do próximo, no sentido de permitirem retratar e compreender as práticas sociais do homem moderno.

A análise da modernidade urbana, a reflexão sobre os contributos para o pensamento do quotidiano de Michel de Certeau (1925-1986), em particular *L'Invention du Quotidien. I. Arts de Faire* (1980), conduzem Marc Augé ao desenvolvimento da teoria dos não lugares, sobre a qual publica, em 1992, *Non Lieux. Introduction à Une Anthropologie de la Surmodernité*. Os não lugares constituem os espaços característicos da superestrutura da sobremodernidade, marcada pelo excesso de tempo, de espaço e de individualidade, que, no seu conjunto, cria e se manifesta numa conjuntura definida pela superabundância, pela aceleração e pelo anonimato. Ao contrário da noção do lugar antropológico, que representa um tempo passado (geográfico, histórico, relacional e identitário), o não lugar acentua as transformações que se operaram e ocorrem na sociedade contemporânea, no presente e num provável futuro; *i.e.*, se o lugar antropológico representa o que a sociedade e as relações entre os indivíduos foram, o não lugar retrata o que somos e o que poderemos vir a ser.

Vias rápidas, aeroportos, quartos de cadeias de hotéis, grandes superfícies comerciais, restaurantes de cadeias de *fast food*, campos de trânsito de refugiados são não lugares da sobremodernidade, espaços-tempo efémeros, sem o poder de evo-



D.R.

Marc Augé (n. 1935).

car no Homem um sentido de pertença e de identidade e sem interação do indivíduo com os outros. Não são, no entanto, lugares vazios, abandonados, ou terrenos desabitados, mas instalações dedicadas à circulação acelerada das pessoas, pontos de trânsito, espaços de ocupação provisória exigidos pelo (e cónsonos com o) viver dos começos do terceiro milénio. No sentido tradicional, o lugar antropológico não só fixa a cultura num dado espaço, mas dá também significado e identidade a todas as entidades que nele residem. Numa sociedade marcada pela saturação e exaltação, pelo consumismo e excesso, os espaços apresentam limites fluidos, pouco definíveis, o que os distingue dos lugares antropológicos, marcados por limites de identidade e de história. Os não lugares não podem, assim, ser definidos através de um ponto de vista relacional, histórico ou identitário (“un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique se définiria comme un non-lieu [um espaço que não se possa definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico será definido como um não lugar]” [AUGÉ, 1992, 100]),



sendo apenas espaços criados para fins específicos numa sociedade prevalentemente supermoderna, e que satisfazem necessidades quer individuais quer sociais.

A relação de referência (social, histórica, semiótica, de memória, e, por vezes, de várias camadas de memória) com o lugar deixa de existir nos não lugares, ainda que não se possa ignorar o facto de não existirem formas puras de não lugares, já que, como esclarece Augé, lugares e não lugares interpenetram-se na realidade concreta, e o Homem, geralmente, move-se do não lugar para o regresso ao lugar: “Le lieu et le non-lieu sont plutôt des polarités fuyantes: le premier n’est jamais complètement effacé et le second ne s’accomplit jamais totalement – palimpseste où se réinscrit sans cesse le jeu brouillé de l’identité et de la relation [O lugar e o não lugar são antes polaridades fugidias: o primeiro nunca está completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsesto onde se reinscreve incessantemente o jogo turvo da identidade e da relação]” (*Id., Ibid.*, 100-101). O conceito de não lugar afasta-se quer do “lieu pratique [lugar prático]” de Certeau, “selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence [segundo o qual há elementos que são distribuídos em relações de coexistência]” (CERTEAU, 1980, 208), quer do lugar “monumentalizado”, que requer reconhecimento memorial, como os “lieux de mémoire [lugares de memória]” de Pierre Nora (“un lieu de mémoire dans tous les sens du mot va de l’objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l’objet le plus abstrait et intellectuellement construit [um lugar de memória, em todos os sentidos do termos, vai do objeto mais material e concreto, eventual e geograficamente situado, ao objeto mais abstrato e intelectualmente construído]” [NORA,



D.R.

Michel de Certeau (1925-1986).

1984, XVII]), quer ainda dos lugares que se poderiam intitular de narrativa, os que contam uma história de interpelação, interpretação e inter-relação. Os homens passam uns pelos outros nos não lugares sem se tocarem, sem interagirem, sendo a maior parte das vezes levados de um espaço para outro, numa superabundância de elementos espaciais, temporais e identitários, num mundo sem sólidas referências espaciais, que, portanto, não permite a inter-relação duradoura e significativa.

A sobremodernidade encontra-se, para Augé, marcada pela conceção do tempo como aceleração, e, por isso, incapaz de funcionar como princípio de inteligibilidade, pelo excesso de eventos, momentos e estímulos, pela ideia da multiplicidade e sobreposição de espaços – num mundo que possibilitou o conhecimento geográfico e antropológico, mas fez o planeta mais pequeno (“De l’excès d’espace nous pourrions dire d’abord, là encore un peu paradoxalement, qu’il est corrélatif du rétrécissement de la planète: de cette mise à distance de nous-mêmes à laquelle



correspondent les performances des cosmonautes et la ronde des satellites [Sobre o excesso de espaço, poderíamos dizer em primeiro lugar, e também de forma um tanto paradoxal, que é correlativo do encolhimento do planeta, desse distanciamento de nós próprios ao qual correspondem os desempenhos dos cosmonautas e a ronda dos satélites]” [AUGÉ, 1992, 40]) –, em que a globalização, ao ir tornando obsoletas as oposições entre lugares, entre o eu e os outros e o aqui e o lá, transforma, ao mesmo tempo, o conceito de espaço próprio; este é mais individualizado, no sentido de interiorizado de forma isolada, e menos coletivo. Os não lugares, não podendo ser definidos como relacionais, históricos e com potencialidade identitária, mantêm sempre uma relação com o indivíduo no que toca ao usufruto de uma função – a mobilidade, o comércio, o entretenimento –, mesmo que esta seja marcada pela diminuta dimensão social, pela efemeridade funcional e pela aleatoriedade das relações estabelecidas entre os homens.

Uma outra característica da supermodernidade e do não lugar é, justamente, a do domínio do ego, a par, singularmente, do anonimato. O indivíduo reconceptualiza-se no espaço: centrado nas suas necessidades, o Homem procura os não lugares pela sua funcionalidade, mas, ao frequentá-los, fá-lo de forma solitária, às vezes sem interação humana, sem investimento emocional e numa situação de anonimato (“Assailli par les images que diffusent surabondamment les institutions de commerce, des transports ou de la vente, le passager des non-lieux fait l’expérience simultanée du présent perpétuel et de la rencontre de soi [Assaltado pelas imagens que as instituições de comércio, dos transportes ou da venda difundem de forma superabundante, o passageiro dos não lugares faz a experiên-

cia simultânea do presente perpétuo e do reencontro de si]” [*Id., Ibid.*, 132]). Ora, não sendo um lugar um aparato ou conceito, algo pré-existente, que sirva como princípio de inteligibilidade para quem observa e de significado para quem o habita, depende do profundo investimento de um eu em conjunto com a comunidade: de facto, são os atos coletivos da existência que o constroem e inauguram.

O homem da supermodernidade vive uma crise de significados pela impossibilidade de compreender a totalidade do presente, pelo excesso e pela superabundância. No entanto, o verdadeiro drama, como afirma ainda Augé, existe porque o Homem sente a necessidade intrínseca e intensa de dar significado ao mundo, de o imbuir de sentidos, mesmo quando transita pelos não lugares: “Ce qui est nouveau, ce n’est pas que le monde n’ait pas, ou peu, ou moins de sens, c’est que nous éprouvions explicitement e intensément le besoin quotidien de lui en donner un: de donner un sens au monde, non à tel village ou à tel lignage. Ce besoin de donner un sens au présent, sinon au passé, c’est la rançon de la surabondance événementielle qui correspond à une situation que nous pourrions dire de ‘surmodernité’ pour rendre compte de sa modalité essentielle: l’excès [O que é novo não é que o mundo não faça sentido, ou faça pouco ou menos sentido, mas que experimentemos, explícita e intensamente, a necessidade quotidiana de lhe conferir sentido: de conferir sentido ao mundo, e não a esta ou àquela aldeia ou linhagem. Esta necessidade de dar sentido ao presente, ou mesmo ao passado, é o resgate da superabundância de acontecimentos que corresponde a uma situação a que podemos chamar de ‘supermodernidade’, para dar conta de sua modalidade essencial: o excesso]” (*Id., Ibid.*, 40-42).



Os não lugares, por isso, podem induzir um sentimento de dissociação, de falta de coordenadas, de não construção de espaços concretos e simbólicos na vida individual e na vida coletiva, como adverte Ian Buchanan. Não é, todavia, uma mensagem negativa a análise de Marc Augé, já que retrata a supermodernidade como possibilidade de união de antigo e novo e de coexistência de indivíduos distintos, mas similares: “L’espace du non-lieu ne crée ni identité singulière, ni relation, mais solitude et similitude. Le non-lieu est le contraire de l’utopie: il existe et n’abrite aucune société organique. Néanmoins, l’errance individuelle, dans la réalité d’aujourd’hui comme dans le mythe d’hier, reste porteuse d’attente sinon d’espoir [O espaço do não lugar não cria identidade singular nem relação, mas solidão e semelhança. O não lugar é o contrário da utopia: existe e não alberga uma sociedade orgânica. No entanto, a errância individual, na realidade de hoje como no mito de ontem, continua a ser portadora de espera, e mesmo de esperança]” (*Id., Ibid.*, 130). O perigo está na indiferença que possa intrometer-se entre estes indivíduos, *i.e.*, em que que a sua interação não crie lugares.

O conceito de não lugar desenvolvido por Marc Augé não teve uma receção única e homogênea por parte dos estudiosos, sendo por alguns considerado contraditório e ambíguo. Erdem Üngür sistematiza e divide as interpretações e o uso do conceito em três grupos: o grupo que entende Augé como existencialista, no sentido heideggeriano, e como um metafísico sedentarista, a que pertencem Ian Buchanan, Judith Okely e Ilke Tekin; o que o vê como pioneiro no campo da antropologia, abrindo caminho a novas possibilidades na era da sobremodernidade, como defendem Tim Creswell e Buchanan; e um grupo, mais alargado e heterogêneo,

que interpreta o não lugar como conceito de transição, ambíguo, todavia aberto a nova reflexão e a novos desenvolvimentos, na senda de Buchanan, Peter Osborne e Bruno Bosteels. Neste último, o autor inclui os que designa como expansionistas, aqueles pensadores e estudiosos que não limitam o não lugar à esfera dos espaços de trânsito (Merriman, Ayse Boren, Chiara Libera, Tim Gregory).

No seguimento da teoria dos não lugares, vários estudiosos propuseram novas perspetivas, como o espanhol Manuel Castells, com o conceito de espaços de fluxos, desenvolvido em *La Era de la Información*, e centrado no mundo da informação em rede, e a Italiana Daniela Marcheschi, que, em 2013, propôs o conceito de interlugar no I Simpósio Internacional *Que Saber(es) para o Século XXI? História, Cultura e Ciência na/da Madeira*, realizado no Funchal, e sobre o qual escreveu em 2015. Partindo da ideia de Augé, de que existem diversos graus de relação, a estudiosa dialoga com o conceito de não lugar, admitindo a possibilidade de lugares de trânsito ou de tantos outros espaços/tempos nos quais se estabelecem relações – não próximas, mas ainda assim relações – durante as quais o Homem nunca deixa de ver, perceber e refletir. Esta condição antropológica de ligação com o mundo permite que pensemos, imaginemos e sintamos o lugar como base essencial de qualquer ação ou movimento: “Luoghi ed interluoghi non sono dunque polarità. Ma piuttosto proiezioni incessanti del nostro Io corporeo [Lugares e não lugares não são, portanto, polaridades, mas antes projeções incessantes do nosso Eu corpóreo]” (MARCHESCHI, 2015, 31) que habita a Terra, lhe dá sentido e dela recebe sentido.

Considerando as diversas reflexões, análises, reconstruções e propostas que o conceito de Marc Augé produziu no



campo da antropologia, pode-se verificar a importância e centralidade da sua contribuição no que toca ao pensamento sobre o que nos está próximo, sublinhando a centralidade da necessidade de entender e analisar a contemporaneidade para que se possa pensar o presente e o futuro.

PERSPETIVA DAS ARTES

Com o conceito de génio do lugar, Michel Butor quis expressar o poder único que uma cidade ou um lugar exerce no espírito dos seus habitantes ou visitantes (BUTOR, 2007, 5): o sujeito que percorre/vive os lugares pode representá-los através de formas poéticas, narrativas, geográficas, e encontrá-los nas vozes múltiplas dos homens que sobre eles falaram ou escreveram. A Terra apresenta-se não como diversidade de espaços definitivamente delimitados e separados, mas como constituída por faces de um sólido geométrico, que formam uma totalidade apreensível pelo diálogo estabelecido entre os textos. Esta conceção difere da posição subjetivista de Julien Gracq, cujo entendimento de génio do lugar se afasta do programa de Butor, ao centrar-se na experiência íntima que o sujeito sente ao atravessar um lugar, sendo o interior do Homem construído, de forma subjetiva, de fragmentos de lugares que o identificam e, simultaneamente, o podem modificar. O Homem, por seu lado, também tem o poder, pela sua ação e pela sua personalidade, de transformar a paisagem, como se apreende das recolhas de ensaios *Les Eaux Étroites* (1976) e *Autour des Sept Collines* (1988). É especialmente à expressão consagrada “génio do lugar” que Georges Didi-Huberman agrega, não como oposição, mas como o outro lado do espelho, a expressão “génio do não lugar”, procurando através dela explicar a presença que

existe na ausência, presença que se sente nas marcas, nos traços, nas sombras, nas pegadas, na cinza e no pó, restos do que foi. Se o génio do lugar evoca o poder do lugar, as marcas do que ruiu, foi destruído, se queimou evocam o não lugar, porque através dos traços deixados da vida que já foi se pode entrever a vida do lugar-antes. A partir da leitura das obras do artista italiano Claudio Parmiggiani, autor de uma série de instalações intitulada *Delocazione*, nas quais usa figuras de tempo e ausência recorrendo ao pó, ao fumo, às marcas no chão, às cinzas de uma casa queimada, Didi-Huberman vê a “ville morte” e a “ombre des choses”: “*Delocazione* est une oeuvre où se figurerait le ‘climat d’une ville morte’ et incendiée, quand il ne reste plus – comme à Hiroshima – que les ‘ombres des choses’ [*Delocazione* é uma obra onde se imagina o ‘ambiente de uma cidade morta’ e incendiada, quando apenas resta – como em Hiroshima – a sombra das coisas]” (DIDI-HUBERMAN, 2001, 20). Não se trata, em Didi-Huberman, nem de nostalgia, nem de uma ideia metafísica da forma pura de ausência, mas das marcas de uma ausência-presença que têm o mesmo poder evocatório do génio de Butor: o pó de uma cidade reduzida a cinza pode criar, através da obra de um artista, o não lugar Hiroshima. O Homem é colocado face à efemeridade do lugar, do mundo, da sua vida, ao desaparecimento, mas também à perenidade da recordação, da “assombração” que habita o não lugar.

Nesta perspetiva, o não lugar é criado por obras cuja matéria principal são o pó, as cinzas, a forma, uma marca, que são elas próprias lugares, mas que são simultaneamente deslocções para não lugares, como resume Corine Bigot. A assombração, os fantasmas metamorfoseiam o espaço em lugar, e o génio do



não lugar vai evocar outro lugar, deslocado no tempo. É justamente a relação entre os poderes do espaço, do tempo e da assombração/da recordação/do resíduo que Bigot considera central na proposta de Didi-Huberman. É esta instauração de ligações, que se pode considerar verdadeira tensão, que, na obra dos artistas, é essencial na criação do não lugar: “c’est en soufflant l’espace que, dans son oeuvre, Parmiggiani met le lieu en mouvement [soprando o espaço, Parmiggiani põe o lugar em movimento na sua obra]” (*Id., Ibid.*, 38). O poder do lugar coloca em movimento o poder do tempo, recriando o passado através da memória, ajudados pelo *genio loci* – estátuas, fantasmas, densos, tenazes: o lugar sofre o poder da assombração e a assombração sente o poder do lugar, na tensão do não lugar, simultaneamente matéria e ausência, e nasce um “lieux paradoxal [lugar paradoxal]”, “pour éprouver en même temps le contact et la distance [para experimentar simultaneamente o contacto e a distância]” (*Id., Ibid.*, 146).

Didi-Huberman não limita este conceito à obra de arte pictórica ou escultórica, abrindo a reflexão à literatura sobre o espaço, o lugar e o não lugar. Este último permite a restituição e visão do lugar através dos traços, dos resíduos, como acontece na obra de Edgar Allan Poe *The Fall of the House of Usher*, ou em *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, na qual o lugar reduzido a cinzas e ruínas de Thornfield Hall continua vivo como não lugar pelo poder da evocação.

Noutra perspetiva, Graham Swift também afirmou o seu interesse pelo não lugar como oposto de lugar, espaço “where fixture and definition give way to indeterminacy [onde elemento e definição cedem à indeterminação]”, um “non-place [não lugar]” marcado por um “apparent

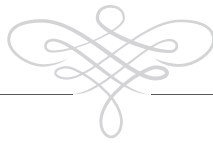


D.R.

Georges Didi-Huberman (n. 1953).

emptiness [aparente vazio]”, um cenário “unclattered [vazio]” no qual pudesse fazer desenrolar o seu drama (SWIFT, 2009, 300).

Além desta dimensão de oposição de lugar, o conceito operatório de não lugar atraiu estudiosos do campo da literatura, que o aplicam, nem sempre com o mesmo sentido, à interpretação das obras, como faz Pascale Tollance, refletindo precisamente sobre *Wish You Were here* de Swift, Andrea Del Lungo, que privilegia o estudo comparativo de Leopardi, Borges e Calvino, e Michael Gerard Kelly, numa perspetiva ligada ao discurso e à utopia. Se para Tollance o não lugar, à maneira de Swift, inquieta o lugar, interrogando a noção de lugar e a ideia de que um lugar, criado por autor e leitor através da imaginação, pode ser único, certo e palpável, para Del Lungo, que declara a influência de Didi-Huberman na sua conceção, o não lugar é a transgressão dos limites, a representação de espaços inconcebíveis, dando como exemplo o infinito pós-moderno, que tende a confundir-se com o ilimitado/sem confins dos não lugares.



Del Lungo é interessante pelo que nega ser o não lugar: não corresponde à utopia, não é necessariamente um espaço fantástico, não é ausência de lugar, não tem a ver com o fragmentário e não é o contrário de lugar. É um espaço de tensão da palavra e da representação literária na figuração de espaços inconcebíveis, meio de subversão das categorias de significação, indo para lá dos limites entre sujeito e espaço. Espaço de concentração, o universo inconcebível que entende existir nos autores que estuda aponta para uma imagem conceptual de uma espécie de totalidade ilimitada, um infinito interior, um espaço indefinível, engolido pelo não lugar. O autor faz, assim, uma adaptação da teoria de Didi-Huberman à criação de espaços literários que constituem verdadeiros não lugares, pela tensão das marcas das palavras e do transporte que permitem.

No caso de Michael Gerard Kelly, também ele consciente da teoria de Didi-Huberman, o conceito de não lugar é aplicado ao espaço poético seu contemporâneo e à sua ligação com o utópico, percebido não de forma tradicional, estática, mas como uma verdadeira dinâmica (que contém em si uma tensão entre espaço, tempo e movimento). Tendo como objetivo a análise da produção poética francesa do séc. xx, de difícil categorização pela sua forma fragmentada e pela apresentação de diversas soluções artísticas, Kelly propõe um princípio estruturador e uma caracterização da poesia fazendo uso da dinâmica da utopia, partindo dos ensinamentos sobre o espaço de Henri Lefebvre, em *La Production de l'Espace* (1974), em que a prática social é teorizada em três campos, social, físico e mental, e, no que toca ao não lugar, de algumas das contribuições de Didi-Huberman. A estrutura tripartida a que chega pela adaptação das várias colaborações é composta de “lieu commun

[lugar comum]”, “haut lieu [lugar elevado]” e “non-lieu [não lugar]”. O primeiro corresponde ao espaço social, no qual o trabalho poético visa, através da energia da utopia, construir uma união entre o sujeito poético e a comunidade humana: “The first axis considered is that of social space of communication, rendered by the topos of lieu commun. [...] the ‘poetic’ will be argued to tend towards the reconciliation of the figure of the poetic subject [...] and the figure of human community [O primeiro eixo considerado é o do espaço social de comunicação dado pelo *topos* do *lieu commun* [...] o ‘poético’ tenderá para a reconciliação da figura do sujeito poético [...] e da figura da comunidade humana]” (KELLY, 2008, 23). O “haut lieu” corresponde ao espaço referencial da experiência poética, compreendido como impulso utópico para compreender, aderir e exceder o mundo material. O “non-lieu” não invalida o conhecido, nem é um lugar nulo ou de atopia, a parte vazia do papel, o lugar não situável ou o que desafia a geografia; ele representa a abertura de um espaço, apenas eufemístico, do texto no qual cada identidade pode ser lida como uma possibilidade ou presença “lingering [prolongada]”. A forma, o texto, torna-se, assim, expressão da “formlessness [ausência de forma]”, do que não está, mas pode bem, afinal, estar.

Bibliog.: impressa: AUGÉ, Marc, *Non-Lieux. Introduction à Une Anthropologie de la Surmodernité*, Paris, Seuil, 1992; *Id.*, *Le Sens des Autres. Actualité de l'Anthropologie*, Paris, Fayard, 1994; BUCHANAN, Ian, “Space in the age of supermodernity”, *Social Semiotics*, vol. 9, n.º 3, 1999, pp. 393-398; BUTOR, Michel, *Oeuvres Complètes*, t. 5, vol. 1, Paris, Éditions la Différence, 2007; CASTELLS, Manuel, *La Era de la Información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1996;



CERTEAU, Michel de, *L'Invention du Quotidien*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1980; DIDI-HUBERMAN, Georges, *Génie du Non-Lieu. Air, Poussière, Empreinte, Hantise*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001; KELLY, Michael G., *Strands of Utopia. Spaces of Poetic Work in Twentieth-Century France*, London, Legenda-Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 2008; LUNGO, Andrea del, “Le génie du non-lieu. Leopardi, Borges, Calvino” in METER, Helmut, e GLAUDES, Pierre (orgs.), *Le Génie du Lieu. Expériences du Ravissement, du Transport, de la Dépossession*, Münster, LIT Verlag, 2003, pp. 155-171; MARCHESCHI, Daniela, “Dai nonluoghi agli ‘inter-luoghi’: per una critica a Marc Augé”, *FuoriAsse. Officina della Cultura*, n.º 15, nov. 2015, pp. 25-31; NORA, Pierre, *Les Lieux de Mémoire*, t. 1, Paris, Gallimard, 1984; SWIFT, Graham, *Making An Elephant, Writing from Within*, London, Picador, 2009; **digital**: BIGOT, Corinne, “Compte-rendu de lecture: ‘Génie du Non-Lieu: Air, Poussière, Empreinte, Hantise’ de Georges Didi-Huberman”, *FAAAM: Femmes Auteurs Anglo-AMéricaines*, 2011: <http://faaam.u-paris10.fr/spip.php?article76> (acedido a 5 jul. 2017); MATIENZO, Mark A., “The ethnology of nowhere, everywhere: Marc Augé’s *Non-Places* as an analytical tool for supermodern ahistory and transience”, *Mx A. Matienzo. Works. Publications. Miscellaneous Unpublished Papers*, 2004, pp. 1-10: <http://matienzo.org/storage/2004/2004-EthnologyOfNowhere.pdf> (acedido a 5 jul. 2017); MAUSS, Marcel, *Essai sur le Don. Formes et Raisons de l’Échange dans les Sociétés Primitives*, s.d.: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf (acedido a 1 dez. 2017); TOLLANCE, Pascale, “Lieu et non-lieu dans *Wish You Were here* de Graham Swift”, *Études Britanniques Contemporaines*, n.º 47, 2014: <http://ebc.revues.org/1772> (acedido a 5 jul. 2017); ÜNGÜR, Erdem, “Contradiction and ambiguity in non-place: non-place as a transitional spatial concept”, *Academia.edu*, s.d., pp. 1-12: http://www.academia.edu/2061331/Contradiction_and_Ambiguity_in_Non-Place_Non-Place_as_a_Transitional_Spatial_Concept (acedido a 5 jul. 2017).

LUÍSA ANTUNES PAOLINELLI

Narcisismo

“O conflito do narcisismo reside no sentimento profundo de se sentir prisioneiro de si próprio por impossibilidade de aceitar o olhar do outro, tornando-se assim escravo do mundo das suas próprias sombras” (ALEXANDRE, 2014, 59). Ou seja, o sujeito acantona-se em si mesmo, centrando-se em excesso na sua própria pessoa. Consequentemente, surge a inevitável desvalorização do outro. A relação do sujeito narcísico é suficientemente egocêntrica – melhor seria dizer: ególatra – para (procurar) desinvestir quem quer que seja de autonomia. O narcísico, por regra, nega o direito à diferença do outro. Numa palavra, o sujeito acha-se enamorado de si mesmo.

Como se perceberá sem custo, o conceito de narcisismo, complexo e passível de múltiplos ângulos de abordagem científico-metodológica, sofreu diversas interpretações. Como qualquer conceito em análise, o narcisismo é diferentemente preenchido por significados em função da perspectiva adotada. Não sendo uma noção imutável e permanente, foi sucessivamente reinterpretada e mereceu profundos desenvolvimentos conceptuais e assinaláveis flutuações histórico-semânticas, em função de pressupostos e de valores de contextos devolutos. Trata-se, enfim, de um conceito plural e suscetível de contínuas revisões.

Consabidamente, a origem mitológica da noção de narcisismo radica num mito (grego) fundacional, o de Narciso. Fascinado e não menos apaixonado pela sua imagem refletida em águas límpidas, o jovem Narciso, perfeitamente alheio



ao cortejo das ninfas e de Eco, debateu-se com a impossibilidade de se aproximar de si mesmo. A cada tentativa, a sua imagem esquivava-se. Por essa razão, viu-se condenado a um intenso desejo por cumprir. Percebendo ser ele próprio o objeto do seu inelutável amor, não restou alternativa a Narciso senão experienciar sentimentos nefastos como a perda, a dor, a solidão.

Desde cedo, a psicanálise percebeu a indiscutível pertinência, a vários títulos, do narcisismo enquanto comportamento (*Verhalten*) patológico, com o qual muitas vezes o analista se confronta para o entendimento da dinâmica da psique humana. Se a expressão “narcissus like” foi usada primeiramente por Havelock Ellis, em 1898, no sentido de caracterizar, justamente, a patologia do amor-próprio excessivo, e depois, em 1899, P. Näcke empregou a palavra “Narcismus” para significar uma perversão sexual, não menos certo é que foi com a psicanálise freudiana que o narcisismo adquiriu verdadeira ênfase no campo psicanalítico. Em *Zur*

Einführung des Narzissmus, Freud, cujo trabalho de investigação clínica passou muito pela aferição das diversas modalidades psíquicas envolvidas na escolha do objeto de amor narcísico, tece considerações sobre o narcisismo, que passam por uma decisiva distinção entre “libido do eu” (“libido narcísica”) e “libido objetal” (ou “objetiva”). Trata-se de uma distinção, refira-se, correlata da que diferencia os “instintos do eu”, como é o caso da fome, dos “instintos sexuais”, como é o do amor, e assente na diferenciação estipulada por Freud entre narcisismo primário (absoluto, quando se trata de um narcisismo não objetal, na medida em que o seu protótipo se refere à vida intrauterina, reportando-se à fase de evolução psicogenética em que *ego* e *id* surgem ainda indistintos) e narcisismo secundário.

O narcisismo primário corresponde à fase do desenvolvimento que vai da infância mais precoce ao período em que se instauram as relações de objeto. Freud começou por sustentar que a criança, após o estado do autoerotismo – porém,

Eco e Narciso (1903), de John William Waterhouse.





antes de adquirir consciência da figura materna enquanto entidade separada de si mesma –, investe narcisicamente em si própria o amor sentido por parte da mãe. O mesmo é dizer que a relação da criança com o seu próprio eu é a de um objeto de amor. O que, de resto, condiz com o autoerotismo típico da sexualidade infantil. Neste sentido, o narcisismo consiste num deslocamento da libido em direção ao próprio corpo e à própria pessoa do sujeito. Reconhece-se aqui, sem custo, a libido do eu. Mais tarde, Freud alargará o conceito de narcisismo primário: passará a abarcar o estado existencial indiferenciado definido pelo fundador da psicanálise como sendo aquele que precede a formação de um eu rudimentar. “Nesse estado, a criança beneficia da ternura e dos cuidados maternos, e é envolvida pela gratificação de sentimentos de amar e ser amada que não se dirigem nem a si própria nem ao objeto, ou talvez se refiram às duas coisas ao mesmo tempo” (HOLMES, 2002, 42).

Desde logo, significa isto, como defende Freud, que o narcisismo é prévio ao amor objetual. E mais apregoa Freud: que se trata de um estado inapagável do sujeito; *i.e.*, nunca é possível suprimir o narcisismo, o qual persiste num estado latente ou razoavelmente residual, como se com o avançar dos anos o sujeito consentisse num crescente processo de retração narcísica. E apenas no sono se daria um regresso em pleno da força narcísica do sujeito – ou seja: o regresso da libido ao eu –, através de um como que retorno ao narcisismo feliz e absoluto da vida intrauterina. Fora do estado onírico, o narcisismo não ocuparia no adulto mais do que um lugar latente, ou, se quisermos dizê-lo em linguagem mais psicanalítica, recalçado.

Todavia, convirá notar que o recalçamento do narcisismo para um segundo

plano não quer dizer que este não desempenhe um papel fulcral na vida do sujeito adulto. Muito pelo contrário. Ocorre, com efeito, um decisivo investimento da libido no *ego* por intermédio de identificações com objetos, como acontece, a título de elucidativo exemplo, sempre que, numa relação amorosa, o parceiro é eleito em função das suas semelhanças com o sujeito. Quer dizer, o sujeito, em nítido processo de autoênfase, deseja no outro o que se lhe assemelha. Análogo mecanismo se verifica igualmente na circunstância de as relações interpessoais assentarem na satisfação de algumas das necessidades do sujeito. Exemplo suficiente disto acontece, e para prosseguirmos no âmbito das relações amorosas, quando a escolha do parceiro se perfila em resposta a uma motivação narcísica, nomeadamente a expectativa de suscitar inveja nos outros, sendo esse parceiro, em suma, sem o querer e sem o saber, essencialmente um “parceiro-troféu”. No fundo, o que o narcísico pretende é fácil de entender: centrar tudo em si, anulando o mais possível a posição diferencial dos outros no campo das relações interpessoais, de modo a que essa diferenciação não venha a afetar a centralidade que deseja para si mesmo.

Neste e noutros exemplos de narcisismo, fica claro que as relações do sujeito constituem o objeto da sua libido. Freud apelida esta libido objetual “narcisismo secundário”. Nesta fase narcísica, que principia desde logo com a noção de um eu corporal unitário, nota-se, ao arrepiado que acontecia no estado primário, o predomínio de objetos totais (já não estamos perante a mera perceção de objetos parciais rudimentares), sendo que “o investimento libidinal do ego coexiste com os investimentos objetuais, surgindo um equilíbrio entre a pulsão de vida e a pulsão de morte” (ALEXANDRE, 2014, 62).



Compreende-se, assim, que o narcisismo secundário seja inextricável da formação do *ego*. O sujeito, em bom rigor, converte-se no objeto do seu próprio amor. O *ego*, com efeito, não deixa de ser investido do ponto de vista libidinal. Como é claro, este investimento é passível de resvalar, e não raramente, para situações patológicas. Acontece isso sempre que ocorre uma regressão ao estado infantil – melhor dizendo, ao estado de desenvolvimento da libido intermediário entre a fase do autoerotismo e a da escolha do objeto. Acontecendo uma fixação aí, estaremos perante uma patologia narcísica. Ou, para dizê-lo em registo mais especificamente psicanalítico, perante uma neurose narcísica. O indivíduo rompe com o mundo externo, enclausurando-se em si mesmo. E, ao interagir com o mundo, fá-lo, *e.g.*, buscando duplos de si mesmo. A regressão à autoestima infantil – por intermédio da qual o sujeito, guiado por um amor-próprio irrestrito, escolhe situações ou relações objetuais suscetíveis de refletirem sentimentos insatisfatórios ou, pior ainda, altamente destrutivos – faz com que o sujeito seja incapaz de valorizar as qualidades psíquicas dos outros, porque sobrestima as suas e, mais, tenta subordinar os outros, sem tréguas, à sua onnipotência infantil (“Sua Majestade o bebé”, para recordar a célebre expressão usada por Freud para elucidar o narcisismo renascido presente no embevecido amor paternal). Veja-se que, se num primeiro momento os sujeitos padecentes de narcisismo destrutivo tratam com excessiva consideração – leia-se: idealização – as pessoas próximas, por nelas julgarem vislumbrar objetos suscetíveis de refletirem os seus ideais de grandiosidade e por delas esperarem o preenchimento das suas próprias lacunas psíquicas, a verdade é que, numa segunda fase, à conta do *ego* tirânico destes narcísicos, surge

a inevitável rivalidade, intolerante e não pouco destrutiva. E as relações de reciprocidade tornam-se insuportáveis, como seria de esperar. Até porque o sujeito incrustado de um narcisismo deste tipo se acha condenado à permanente decepção/insatisfação em relação a quem quer que seja. Pois “as pessoas com narcisismo negativo [...] constroem um mundo em seu redor, acalentando a esperança de que todos estarão ao seu serviço e que, assim, podem curar ou redimir as feridas da insatisfação”. Porque, em boa verdade, este “desejo de criar um mundo feito à sua medida, levantando obstáculos a tudo o que é diferente, mostra como estas pessoas escondem um desespero e uma ferida viva de constante decepção” (*Id., Ibid.*, 64). Na origem deste género de narcisismo, não raramente caracterizado por um permanente estado de ansiosa autoinsatisfação, descortinam-se razões várias e por vezes difíceis de aferir com exatidão, como é óbvio. Contudo, não é ocioso sublinhar que muitas vezes a origem da “ferida narcísica” assenta na vulnerabilidade decorrente de um marcado sentimento de vazio do sujeito, mais não sendo o narcisismo do que o expediente mental do sujeito para preencher a lacuna causada pelos sentimentos de insignificância e de inferioridade que o minam.

Como quer que seja, é certo que a fixação do sujeito, por regressão, ao estágio narcísico – quer dizer, a uma patológica satisfação autoerótica infantil – pode ser responsável por graves doenças psicóticas ou por psicoses (ilusões paranoicas, audição de vozes, depressões, hipocondria, esquizofrenia, megalomania, etc.). Estes estados psicóticos narcísicos resultam, portanto, de um elevado grau – patológico – de concentração (narcísica) do eu sobre si próprio. O que se nota, logo à partida, pelo facto de os sujeitos se acharem muito nitidamente inclinados para



a subalternização dos outros. Noutros termos: são indivíduos pautados por um fenómeno de idealização (investimento de modo não sublimado num ideal) ou, então, por uma flagrante megalomania (engrandecimento do eu face aos objetos). Segundo Freud, ocorre uma repressão patogénica na circunstância de as tendências instintivas libidinosas colidirem com as representações ético-culturais do sujeito. Neste sentido, a repressão presume a formação de um eu ideal com o qual o sujeito não cessa de se comparar. Trata-se de um eu ideal imposto do exterior, em direção ao qual se desloca a libido, afastando-se do narcisismo primário. Em certos casos, o eu ideal pode ser investido de um amor egoísta. Quando assim acontece, dá-se uma fatal rutura com a realidade, um corte com os objetos reais, o que pode desencadear uma patologia como a paranoia. Os sujeitos atingidos por uma demência paranoica (mania da grandeza, delírio da perseguição, ciúme maníaco, etc.) sofreram a deterioração mental causada por um processo psíquico pelo qual se deu a transferência, para o próprio eu, de toda a energia libidinal dos objetos.

Também pode dar-se, diz-nos Freud, uma mobilidade do fluxo libidinal inversa. Quando as pulsões do eu (essencialmente conservadoras) entram em conflito com as pulsões sexuais, e o indivíduo renuncia a parte do seu narcisismo em prol do objeto, regista-se uma mobilidade irregular do fluxo libidinal, que se vira ora para o eu, ora para o objeto. Numa situação, digamos, de radical esvaziamento da libido do lado eu, o que temos é um esvaziamento narcísico por via do qual o indivíduo como que escravo de um objeto sobreinvestido de matéria libidinal. O paradigmático exemplo apontado por Freud para dar conta desta insuficiência libidinal do eu a favor do objeto é o estado da paixão amorosa.

É preciso ainda recordar que, para Freud, o narcisismo infantil não se desvanece com o avançar da idade. Não querendo privar-se da perfeição narcísica da sua infância, o sujeito preserva parte dela. Como? Na criação de um ideal do eu (*Ideal Ich*) com o qual não cessa de comparar o seu eu ideal (*Ich-Ideal*). O ideal do eu detém um estatuto de modelo e é, assim, o substituto do narcisismo perdido da infância, o narcisismo segundo o qual o ideal do eu era nada menos que o próprio eu. Ora, com o desenvolvimento do eu, a satisfação passa a resultar da concretização de um ideal do eu imposto a partir do exterior. Estas duas instâncias ideais do eu permitem-nos, sem dúvida, estabelecer uma ligação com o narcisismo lacanianiano. Porque a dinâmica instaurada entre estas instâncias, indissociável – note-se – da estruturação imaginária, afigura-se explicitamente consentânea com o esquema ótico lacanianiano do chamado “ramo invertido”. Como elucidada Lacan: “Este esquemazinho não passa de uma elaboração muito simples daquilo que eu tento explicar-vos desde há anos com o estádio do espelho” (LACAN, 1986, 171). E veja-se que o estádio do espelho, por sua vez, não é senão uma releitura aprofundada e sagaz do narcisismo freudiano. O que Lacan vem acrescentar ao narcisismo freudiano é precisamente a ênfase na imagem. Marie-Claude Lambotte resume a questão da seguinte forma: “O narcisismo resultaria, assim, não somente do investimento libidinal do que chamamos habitualmente de ‘imagem de si mesmo’, mas também da própria formação dessa imagem, que sabemos, com o ‘estádio do espelho’ de Lacan, ter algo de uma identificação com a forma da espécie e com aquilo que, num primeiro olhar, foi dirigido ao sujeito. Assim também o narcisismo remeteria a diversos tipos de afeções patológicas doravante diferenciadas: do



vasto quadro das depressões subtendidas pelo ódio à imagem até ao das doenças psicóticas subtendidas pela falta de imagem ou por seu despedaçamento, em outras palavras, da avaliação mais ao menos boa da imagem de si mesmo à maior ou menor precisão do seu contorno” (LAMBOTTE, 1996, 351).

Lacan distingue dois narcisismos. O primeiro, localizado ao nível da imagem real do esquema ótico e correlacionado com um certo número de quadros pré-formados da realidade, é aquele que se prende com o investimento afetivo nos objetos, ou, se se preferir, com o facto de os objetos receberem um valor afetivo narcísico – um símbolo imaginário, digamos assim. Este primeiro narcisismo, apregoa Lacan, correlaciona-se com a imagem corporal, já que essa “imagem é idêntica para o conjunto dos mecanismos do sujeito e dá a sua forma ao seu *Umwelt* [mundo-envolvente], na medida em que se trata de um homem e não de um cavalo. Faz a unidade do sujeito e vemo-la projetar-se de mil maneiras, até naquilo a que se pode chamar a origem imaginária do simbolismo, que é aquilo através do qual o simbolismo se liga ao sentimento (*Selbstgefühl*), que o ser humano (*Mensch*), tem do seu próprio corpo” (LACAN, 1986, 171).

Quanto ao segundo narcisismo, refletido pelo espelho, é definido por Lacan como sendo o investimento de si em si mesmo ou, então, no outro. “O outro tem para o homem valor cativante, pela antecipação que a imagem unitária representa tal qual ela é apercebida quer no espelho quer em toda a realidade do semelhante”. E logo a seguir: “O outro, o alterego, confunde-se mais ou menos, segundo as etapas da vida, com o *Ich-Ideal*, esse ideal do *eu* [...]. A identificação narcísica [...], a do segundo narcisismo, é a identificação ao outro que, no caso normal, permite ao homem situar com pre-

cisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral”. Ou seja: “O sujeito vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro, quer dizer, em relação ao *Ich-Ideal*” (*Id., Ibid.*, 172). É de referir que estes dois narcisismos equivalem a duas formas de amor. O amor do objeto sobre o qual projetamos afetos; e o amor do outro, desde que esse outro nos reflita a nós, *i.e.*, mantenha connosco uma relação de pura semelhança. Nos dois narcisismos fica patente a crucial preponderância do investimento imaginário instigado pela libido.

Conclua-se, chamando novamente a atenção para a conexão do narcisismo com o campo escópico. Como afirma um especialista na matéria: “Si l’identité est toujours affaire d’altérité et de parole, le narcissisme se voudrait une image spéculaire, silencieuse, purifiée de toute altérité. Et si l’établissement de l’identité consiste à mieux observer les autres pour mieux savoir qui l’on est, la provision narcissique consiste à mieux capter le regard d’autrui pour mieux avoir conscience d’exister” [“Se a identidade é sempre uma questão de alteridade e de palavra, o narcisismo será uma imagem especular, silenciosa, purificada de qualquer alteridade. E se o estabelecimento da identidade consiste em melhor observar os outros, para melhor sabermos quem somos, a provisão narcísica consiste em melhor captar o olhar de outrem para melhor ter consciência de existir”] (MARCELLI, 2012, 222). Quer isto dizer, no fundo, que o corpo se sexualiza na medida em que se oferece ao olhar do outro. Dito de outra maneira: a consistência libidinal do eu é muito razoavelmente tributária da projeção da imagem do corpo, sendo o corpo, narcisicamente, um corpo olhado. Nas sociedades dos começos do séc. XXI, não é difícil perceber o alcance sociológico destas palavras de Daniel Marcelli: “Dans une société où l’identité se voudrait non



plus sociale mais individuelle, le regard sur soi devient le critère indispensable du narcissisme de chacun [Numa sociedade onde a identidade já não é social mas individual, o olhar sobre si torna-se o critério indispensável do narcisismo de cada um] (*Id., Ibid.*, 227); de facto, já na obra *The Culture of Narcissism*, Christopher Lasch falava das sociedades inscritas sob o signo do extremo individualismo, sociedades marcadamente narcísicas, sendo esse narcisismo visível no seu divórcio tanto das gerações passadas quanto da posteridade: “estamos a perder o sentido da continuidade histórica, o sentido de pertencer a uma sucessão de gerações originadas no passado e prolongando-se no futuro” (LASCH, 1980, 5). Se quisermos convocar novamente Lacan, forçoso é voltarmos a pensar no estádio do espelho e, com isso, no facto de “a imagem especular circunscreve[r] de certo modo o lugar de projecção do eu, e este ganha[r] consistência a partir da relação com o outro na percepção de uma forma e no afeto de um olhar”. E isto porque, na ausência dessa relação, “o sujeito cai na sideração de uma imagem ‘megalomaniaca’ de si mesmo, imagem que o fita por sua vez num jogo de espelhos face a face que se refletem infinitamente” (LAMBOTTE, 1996, 352).

Suficiente ilustração do olhar ao serviço do narcisismo encontra-se na abertura de *Um Copo de Cólera*, do escritor brasileiro Raduan Nassar, numa sugestiva cena que subverte o tradicional erotismo da mulher sensual e ostensiva perante o olhar masculino sedento: “E foi sempre na mira dos olhos dela que comecei a comer o tomate, salgando pouco a pouco o que me ia restando na mão, fazendo um empenho simulado na mordida pra mostrar meus dentes fortes como os dentes de um cavalo, sabendo que seus olhos não desgrudavam da minha boca, e sa-

bendo que por baixo do seu silêncio ela se contorcia de impaciência, e sabendo acima de tudo que mais eu lhe apetecia quanto mais indiferente eu lhe parecesse” (NASSAR, 1998, 10).

Bibliog.: ALEXANDRE, Maria Fernanda, *A Experiência Psíquica. Ensaio sobre a Construção do Processo Psicanalítico*, Lisboa, Fenda, 2014; FREUD, Sigmund, *Zur Einführung des Narzissmus*, Leipzig et al., Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924; HAAR, Michel, *Introdução à Psicanálise. Freud*, Lisboa, Edições 70, 2005; HOLMES, Jeremy, *Narcisismo*, Lisboa, Almedina, 2002; LACAN, Jacques, *Os Escritos Técnicos de Freud*, Lisboa, Dom Quixote, 1986; LAMBOTTE, Marie-Claude, “Narcisismo”, in KAUFMANN, Pierre (org.), *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. O Legado de Freud e Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 348-356; LASCH, Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton & Company, Inc., 1980; MARCELLI, Daniel, *Les Yeux dans les Yeux*, Paris, Albin Michel, 2012; MEDEIROS, Margarida, *Fotografia e Narcisismo. O Auto-Retrato Contemporâneo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000; NASSAR, Raduan, *Um Copo de Cólera*, Lisboa, Relógio d’Água, 1998.

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA





Antiobjetualidade

Para compreender plenamente o conceito – ou melhor, a realidade – da antiobjetualidade, pode-se começar por propor e definir uma série de (quase) sinónimos.

Assim, podemos aproximar a antiobjetualidade de um primado da efémera (ainda que marcante na carne do espírito, partindo da “carne” que, em Michel Henry, sente e ama e conhece a imaterialidade) sensação ou impressão, que nos poderá levar do impressionismo ao Fernando Pessoa sensacionista; da superação, busca de uma nova arte pura e de um mundo puro limpo pela guerra futurista, de Marinetti a Almada Negreiros; da desmaterialização da arte (utopia pretendida nos anos 60, como descrita e antologada por Lucy Lippard), que é também uma desmaterialização do corpo e do eu (novamente Pessoa e a sua “gente sem drama” (LOURENÇO, 1986, 52), ou Mário de Sá-Carneiro) ou, no limiar, uma destruição da arte e da obra abeirada da loucura, que é uma conquista enquanto ausência de obra, *e.g.* em Santa Rita Pintor.

Podemos aproximá-la ainda da autorreflexividade formal e disciplinar, que nos levará de Maurice Denis – para quem a pintura não passa de uma superfície onde ordenamos cores – à proposição analítica ou tautológica de Joseph Kosuth ou à autodefinição de Clement Greenberg; e, por fim, da espiritualidade, que pode ter facetas racionais (como a equação entre ciência e metafísica em Sampaio Bruno) ou místicas. Facetas que, todavia, são contentoras de realidades criativas radicais,

como novas experiências com o *medium* de cada arte vocacionalmente abstratizante em Malevich, Kandinsky, Mondrian, Pessoa, o desmaterializador português por excelência, desde o eu fragmentado a António Mora e ao neopaganismo, e James Joyce, todos eles assumidamente tocados pelo misticismo de Helena Blavatsky e a sua teosofia.

Teremos de analisar todos ou alguns destes tópicos antiobjetuais, fugidios, antifixantes ou renovadamente espirituais num vasto contexto internacional ou internacionalista, uma vez que o universalismo é outra das facetas da Modernidade, utópica aspiração kantiana (como sempre sublinhada por Greenberg), longe de fronteiras e particularidades identitárias.

No caso da sensação/impressão ou do sensacionismo (se nos ativermos aqui, como será adequado, à filosofia pessoal), podemos evocar a obra de Monet: o célebre quadro iniciador do impressionismo intitulado *Impression, Soleil Levant*, de 1872. O impressionismo, como muitos momentos artísticos até pelo menos ao expressionismo abstrato, procura claramente, utilizando ideias de Michael Fried, ultrapassar o objeto dentro do objeto. Criticando o objeto específico minimal (ou então Donald Judd, em texto de 1965), que considera literal, Fried afirma: “a pintura moderna [mas também a escrita, de Pessoa a Joyce] procura tratar como imperativo a derrota e suspensão da sua própria objetualidade, e o fator crucial deste empreendimento é a configuração (*shape*) [...]. Enquanto isso, a arte literalista [minimalismo] apoia-se numa configuração enquanto propriedade dada pelos objetos, se não mesmo num objeto em seu pleno direito. O literalismo não aspira derrotar nem suspender a sua objetualidade, mas, pelo contrário descobrir e projetar a objetualidade enquanto



tal” (FRIED, 1998, 151). A modernidade antiobjetal começa, pois, logo no impressionismo, onde o trabalho na tela (a mistura subtrativa das cores) passa claramente para a retina (diremos mistura aditiva) e o objeto é mais um conjunto de relações lumínicas, suspensas além do objeto quadro e dependentes de nós (ação).

Por outro lado, o sensacionismo pesoano pode ser equivalido ao impressionismo num ponto: se este pretendia escapar-se do objeto tela para a retina como arena, o sensacionismo intenta também escapar-se da literatura e chegar à síntese de todas as artes e de tudo. Cesário Verde, Caeiro, Reis e Campos são poetas sensacionistas. Sentir tudo de todas as maneiras, ser tudo e todos (e aqui se pode desde já afirmar que Pessoa é o epítome da antiobjetalidade em Portugal) é uma síntese eficaz tanto do sensacionismo como do interseccionismo ou paulismo, que liga Pessoa a Sá-Carneiro, definindo Pessoa, de forma assaz curiosa, o interseccionismo (que se intersecta com o sensacionismo) como um quase futurismo ou a versão nacional do futurismo. Uma harmonia alquímica que liga Homem e máquina e Deus e o Diabo. Neste sentido, é óbvio que sensacionismo e drama em gente/heteronímia são equivalentes. E que dizer da superação como forma de antiobjetalidade?

Consideramos aqui a vontade de superar ou ultrapassar a contingência e a história – “The sublime is now [o sublime é agora]”, clamava Barnett Newman em 1948 (NEWMAN, 1990, 170) – e o humano, vontades bem expressas na chamada higienização – do mundo, do homem e da arte –, a efetivar pela guerra, como proclamado por Marinetti no seu *Manifesto* de 1909 e por Almada Negreiros no “Ultimatum futurista às gerações portuguesas do século XX” (de 1917). Trata-se de um elogio da força e da negação, por

parte do poeta, da história – “the sublime is now”, ou seja, nas palavras de Almada: “Ide buscar na guerra da Europa toda a força da nossa nova pátria. No *front* está concentrada toda a Europa, portanto a Civilização actual. [...] A guerra não é apenas a data histórica de uma nacionalidade; a guerra resolve plenamente toda a expressão da vida. *A guerra é a grande experiência*” (NEGREIROS, 2006, 26). Almada parte de Marinetti para reivindicar um novo mundo sem história higienizado pela guerra, um novo país (esta é uma especificidade nacional) e uma nova arte, onde, certamente, o automóvel é mais belo do que a *Vénus de Milo*.

Esta é, portanto, a necessidade de superar o objeto e de o superar “para dentro”, com a obsessão de renovar o *corpus* do respetivo *medium* de qualquer ação criativa (da poesia de Maiakovsky e de Sá-Carneiro à instalação de Schwitters, Malevich ou El Lissitzky, sem paralelo em Portugal); e “para fora”, colocando a arte num para além da temporalidade, num “presentness is grace [a presencialidade é graça]”, como escrevia Michael Fried em 1967 (FRIED, 1998, 168). A superação é estruturadora da modernidade ou, para ser mais concreto, é estruturadora e estruturante das chamadas vanguardas históricas, que balizaremos entre o *Manifesto* de Marinetti (o futurismo) e a sua conclusão aquando do pragmatismo da emergência pedagógica dos realismos na União Soviética na déc. de 30 (com Gorki e Zdanov).

A desmaterialização da arte, por seu lado, remete-nos claramente para problemas das neovanguardas dos anos 60 e 70 do séc. xx e para a longa pesquisa de Lucy Lippard em *Six Years: The Dematerialization of the Art Object*, um estudo centrado nas artes performativas e expressões efémeras – a que, em Portugal, Ernesto de Sousa foi sensível nas suas



Auto-Retrato (1948), de Almada Negreiros.

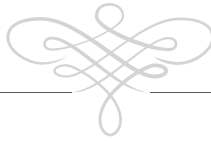
releituras do movimento Fluxus, como visto na exposição Alternativa Zero, de 1977, mostra da arte necessária pós-25 de Abril –, no *earth work*, no minimalismo e no conceptualismo. Convoque-se Allan Kaprow e Douglas Huebler, com a sua declaração de que “o mundo está cheio de objetos, não desejo acrescentar-lhe mais nenhum”, popularizada em 1969; e Bruce Nauman (“Films are about seeing [os filmes dizem respeito ao ato de ver]” [MORGAN, 2002, 43]). Em Portugal, o projeto radical de Helena Almeida, de fazer transitar a pintura para outro *medium* (imaterializando-a e rematerializando-a) e de a fazer viver no espaço da vida da autora, tem de ser sublinhado.

Mas podemos dizer, e novamente recorrendo a Pessoa, que a nossa contribuição para a desmaterialização da arte se cruzou com uma profunda desmaterialização do eu. Na famosa carta a Casais

Monteiro de 13 de janeiro de 1935 (ZENITH, 2007, 417-426) – onde explica os heterónimos, e onde afirma ao destinatário que bem pode estar a julgar ter caído num manicómio (Eduardo Lourenço sempre descartou qualquer hipótese de patologia em Pessoa, sublinhe-se) –, Pessoa fala de Bernardo Soares (*Livro do Desassossego*) como sendo ele próprio, mas sem força, sem energia, cansado e confundido, nunca desperto, com sono, mecânico e sem alma (nem corpo, claro). E aqui reside o auge da nossa antiobjetualidade. Mas continuemos até ao gesto de Santa Rita Pintor, outro expoente (voluntário ou involuntário) deste tema, ao queimar toda a sua produção, queimando e destruindo objetualidade e antiobjetualidade, negando nesse gesto até o próprio futurismo e abrindo caminho para um nada absoluto.

Há três possibilidades interessantes para definir a antiobjetualidade moderna, ligada à autorreflexividade (ou autodefinição) da arte: a recusa do natural mimético em Kandinsky e Mondrian, sendo o primeiro marcado pela atração do som (das cores), uma vez que é o som que toca diretamente a alma, sendo também este fim da *mimesis* a forma de abordar o invisível no visível (Michel Henry); a recusa de Amadeo de Souza-Cardoso em se definir: “Nós, os novos, só procuramos a originalidade. Sou impressionista, cubista, futurista, abstraccionista? De tudo um pouco. Mas nada disso forma uma escola” (MARTINS, 2008, 822); e por fim, a ideia de Clement Greenberg, também da déc. de 60 do séc. xx, de que cabia a cada disciplina artística encontrar os meios da sua própria definição (na pintura, seria a plenitude; na literatura, a narrativa, etc.).

Quanto à espiritualidade, teremos de trabalhar nos modos como Pessoa se relacionou com Aleister Crowley (e o encontro na Boca do Inferno) e Blavatsky,



Fernando Pessoa por Almada Negreiros.

o dadaísmo com a gnose, como Kandinsky fez equivaler abstração e absoluto, e Mondrian foi influenciado pela teosofia. Neste caso deste último, temos a considerar que o seu neoplasticismo é oriundo do conceito de Blavatsky de essência plástica, que é a preocupação com a origem cósmica de toda a existência. Em Mondrian, a pintura *Evolútie*, de 1911, é a sua obra teosófica, onde revela o modo de trocar o mundo físico por uma energia espiritual e a pintura por uma cosmogénese. Aqui, cada cor é evocativa de uma ascense do físico ao cósmico (vermelho-físico, azul-espírito, branco-cósmico), sendo essa uma outra forma de desmaterialização mística e metaestética. Evoquemos, finalmente, a relação Pessoa-Blavatsky. Escreve o poeta ao seu amigo Sá-Carneiro a 6 de dezembro de 1915: “A [crise intelectual] que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento das doutrinas teosóficas [...]. Abalou-me a um ponto que eu julgaria impossível” (PESSOA, 1999, 182).

E em *A Hora do Diabo* Pessoa põe na boca do diabo (como um Bernardo Soa-

res segundo): “Confesso-lhe que estou cansado de Universo. Tanto Deus como eu de bom grado dormiríamos um sono que nos libertasse dos cargos transcendentais em que, não sabemos como, fomos investidos. Tudo é muito mais misterioso do que se julga, e tudo isto aqui – Deus, o universo e eu – é apenas um recanto mentiroso da verdade inatingível” (*Id.*, 1997, 34-35).

Bibliog.: ALLINGTON, Edward, “About time”, *Frieze*, n.º 92, jun. 2005; BLAVATSKY, Helena, *A Voz do Silêncio*, trad. e notas Fernando Pessoa, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardon-Lello e Irmão, 1902; FRIED, Michael, “Art and objecthood”, in *Art and Objecthood: Essays and Reviews*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998; GREENBERG, Clement, *The Collected Essays and Criticism*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1986; HENRY, Michel, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2000; KANDINSKY, Wassily, *De lo Espiritual en el Arte*, Barcelona, Barral, 1982; LIPPARD, Lucy R., *Six Years: the Dematerialization of the Art Object*, Oakland, University of California Press, 1984; LOURENÇO, Eduardo, *Fernando Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, INCM, 1986; MARTINS, Fernando Cabral (org.), *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, Lisboa, Caminho, 2008; MORGAN, Robert C. (org.), *Bruce Nauman*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002; NEGREIROS, Almada, *Manifestos e Conferências*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006; NEWMAN, Barnett, *Selected Writings and Interviews*, New York, Alfred Knopf, 1990; PACQUEMENT, Alfred (org.), *Traces du Sacré*, Paris, Centre Pompidou, 2008; PESSOA, Fernando, *A Hora do Diabo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997; *Id.*, *Correspondência 1905-1922*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1999; *Id.*, *Sensacionismo e Outros Ismos*, Lisboa, INCM, 2009; *Id.*, *O Regresso dos Deuses e Outros Escritos de António Mora*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2013; ZENITH, Richard (org.), *Fernando Pessoa: Cartas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007.

CARLOS VIDAL



Anti-Papa Francisco

As grandes figuras históricas, detentoras de especial força carismática e que se vieram a tornar protagonistas de mudanças significativas em termos políticos, sociais e religiosos, suscitaram antagonismos, hostilidades e a produção de leituras negativas, ora para combater a sua ação, ora para explicar a origem e o sentido do ideário que as movia.

O argentino Jorge Bergoglio foi o primeiro cardeal do novo mundo, *i.e.*, da América do Sul, a ser elevado ao trono de S. Pedro. Este cardeal de Buenos Aires, que escolheu pela primeira vez na história do papado o nome de Francisco, foi eleito Pontífice Máximo da Igreja Católica e bispo de Roma a 13 de março de 2013. Suscitou de imediato um grande entusiasmo entre as multidões de católicos de todo o mundo devido ao facto de ter inaugurado um novo estilo discursivo e uma nova forma de estar e de se relacionar – de índole simples e frontal, sem grandes e complexos arranjos teológicos –, e por ter defendido uma nova atitude pastoral para a Igreja: uma pastoral de proximidade, mais efetiva e aberta às periferias, especialmente aos mais pobres e marginalizados. Os que propugnavam a necessidade de reformas profundas na Igreja Católica, quer do ponto de vista disciplinar, quer moral, quer ainda da própria estrutura de poder em vigor na Cúria romana, começaram a ver no Papa Francisco essa almejada possibilidade de mudança.

A esperança de renovação acentuou-se com os discursos do próprio Papa que apelavam a uma forma de vida mais consentânea com o evangelho, a começar pelos

altos dignatários da Igreja, mas também com a publicação de documentos orientadores que pareceram lançar as bases para operar uma mudança, como a criação de grupos de análise e de estudo, um inquérito universal lançado aos católicos de todo o mundo, os sínodos de reflexão sobre o amor dentro da família, também com vista a abrir caminhos para repensar determinadas posições da Igreja, nomeadamente o acolhimento de divorciados e homossexuais. Além disso, o Papa tem incorporado nas suas homilias algumas conclusões consolidadas da exegese bíblica contemporânea em relação aos géneros literários dos livros sagrados, em particular aqueles relacionados com o relato metafórico da criação do mundo patente no Génesis, e com a doutrina da identidade do Diabo e da eternidade do Inferno.

Se, por um lado, a disponibilidade manifestada e até promovida pelo Papa para debater e repensar alguns temas tabu no seio da própria Igreja Católica, o tem tornado muito querido e apreciado e até feito dele uma espécie de *pop star*, por outro, tem também suscitado uma corrente de oposição dentro da Igreja da parte de sectores apelidados de mais conservadores, que defendem a integridade doutrinária e da macroestrutura da Igreja, com os seus graus, as suas ordens, as suas tradições e os seus protocolos intactos. Essa oposição tem-se adensado em crescendo, tendo criado já uma verdadeira corrente de interpretação negativa do ideário, da motivação fundamental e da identidade do Papa Francisco. Se esta corrente anti-Francisco tem fortes protagonistas no seio da Cúria romana, e, a nível mais global, com especial incidência nos EUA e na Alemanha, tem também adeptos em Portugal. A expressão destes movimentos observa-se nomeadamente em sítios na Internet onde a manifestação desta crítica é mais contundente.



A atitude do Papa, o seu discurso reformista, as suas críticas a práticas pouco consentâneas com o evangelho de alguns membros do alto clero têm sido vistos como inadequados e explicados como vindas de alguém que chegou à cadeira de Pedro para destruir a Igreja. Por isso, os seus detratores tendem a identificá-lo como alguém que proveio dos mais icónicos sectores que tradicionalmente combateram a Igreja: os meios protestantes, maçons ou comunistas. A acusação de heresia também é muito frequente entre os críticos do Papa, fazendo dele uma espécie de antipapa, ou “papa negro”, anunciado pelas profecias apocalípticas que previam a eleição de um papa herege no fim dos tempos a anteceder a parusia, *i.e.*, a consumação da história da salvação, numa perspetiva cristã, com a última vinda de Cristo Salvador para julgar a humanidade e abrir as portas da eternidade.

Esta corrente crítica do Papa Francisco ganhou mais força e visibilidade com a iniciativa de quatro cardeais que, em 2016, confrontaram o Papa com algumas questões sobre supostas afirmações doutrinárias que poderiam estar em rota de colisão com a doutrina firmada pelo magistério tradicional que estabeleceu a ortodoxia fixada pelos concílios da Igreja Católica. Esta correção filial, tendo por objeto central a exortação apostólica *Amoris Laetitia* (2015), assinada pelo Papa Francisco na sequência da realização do Sínodo sobre a família convocado em outubro de 2014 e 2015, foi novamente endereçada, em setembro de 2017, ao Sumo Pontífice por um grupo de várias dezenas de teólogos, sacerdotes e académicos católicos, pedindo ao chefe máximo da Igreja Católica para se pronunciar sobre as questões colocadas, dado que os cardeais emittentes do pedido de clarificação doutrinal não tinham ainda obtido resposta.

Por seu lado, os que esperavam do Papa Francisco uma revolução imediata na Igreja começaram a refrear o seu entusiasmo decorridos os primeiros anos deste pontificado. Todavia, os sectores desiludidos tenderam a justificar as pouquíssimas mudanças verificadas com o facto de não se ter assistido a um amplo debate no seio da Igreja, não tanto por inoperância e incapacidade do Papa para atualizar a Igreja, mas devido à “máquina” da Cúria romana que o impediria.

De algum modo, podemos observar que, nas reações ao fenómeno Papa Francisco, se misturam aspetos de outras correntes antis paralelas provenientes, tanto do antipapalismo como do anticurialismo romano.

Bibliog.: impressa: FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 2016; FRANCO, Joaquim, e MARUJO, António, *Papa Francisco. A Revolução Imparável*, Lisboa, Manuscrito, 2017; digital: AGÊNCIA LUSA, “Teólogos conservadores acusam Papa Francisco de espalhar a heresia”, *Observador*, 24 set. 2017: <http://observador.pt/2017/09/24/teologos-conservadores-acusam-papa-francisco-de-espalhar-a-heresia> (acedido a 19 out. 2017); DIMOND, Miguel, e DIMOND, Pedro, “Um herege não pode ser papa”, *Igreja Católica, a Verdadeira Fé Cristã*, 10 jun. 2014: <http://www.igrejacatolica.pt/herege-nao-pode-ser-papa/#.WDxjWnetH-Y> (acedido a 19 out. 2017); MATEUS, “Francisco é três coisas maçon, comunista e protestante”, *Amor Mariano*, s.d.: <http://www.amormariano.com.br/artigos/francisco-e-tres-coisas-macon-comunista-e-protestante/> (acedido a 19 out. 2017); MEIRELES, Ana, “Críticas abertas ao Papa ensombram nomeação de 17 novos cardeais”, *Diário de Notícias*, 20 nov. 2016: <http://www.dn.pt/mundo/interior/criticas-abertas-ao-papa-ensombram-nomeacao-de-17-novos-cardeais-5507352.html> (acedido a 19 out. 2017).

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Antipetróleo

Este termo integra o sentimento coletivo que despontou na sociedade ocidental durante a segunda metade do séc. xx, com o propósito de reduzir, ou mesmo evitar, a utilização energética do petróleo. Duma forma mais radicalizada, esta intenção pode alargar-se aos outros combustíveis fósseis: carvão e gás natural. As razões que justificam esta exigência residem, fundamentalmente, nos efeitos nefastos que a indústria do petróleo e o consumo maciço dos combustíveis petrolíferos (gasolina, queroseno, diesel, etc.) podem causar ao meio ambiente. Assim, uma das principais preocupações do Homem do séc. xxi é o aumento da concentração de anidrido carbónico (CO₂) na atmosfera, que provoca o efeito de estufa responsável pelo aquecimento global do planeta. O CO₂ é um dos componentes dos efluentes gasosos produzidos na queima dos combustíveis fósseis, contribuindo, por isso, para criar entre as populações uma reação que se opõe à utilização daqueles combustíveis, especialmente os derivados do petróleo. Esta posição é justificada por ser o petróleo o combustível fóssil mais utilizado no quadro civilizacional atual.

As ações antipetróleo aparecem em duas circunstâncias: reação a danos ambientais causados pelas atividades da indústria petrolífera e denúncia dos riscos existentes na fase de lançamento de novos projetos. Estas ações são uma maneira pública de atuação para os seus promotores divulgarem as suas opiniões, numa tentativa de cativar outras pessoas e influenciar as políticas governamentais.

Com o objetivo de conseguirem as mudanças desejadas, perante um caso concreto, as populações organizam-se coletivamente, promovendo manifestações (marchas, protestos de rua, etc.) ou outras formas de ação direta (resistência não violenta, ocupações, etc.).

As atividades petrolíferas que têm suscitado maior apreensão por parte da sociedade, conseguindo aglutinar maiores consensos de rejeição, são as seguintes: i) Perfuração de poços durante a fase de exploração, já que esta atividade tem vindo a intensificar-se em novas áreas de frágeis equilíbrios ecológicos e fora das geografias tradicionais para a pesquisa de petróleo; ii) Descargas anómalas e inesperadas de petróleo bruto que causam a contaminação de terrenos, a poluição de cursos naturais de água e derrames no mar durante o transporte por navio; iii) Emissão de gases poluentes pelos escapes dos motores de combustão interna da maioria dos automóveis existentes no globo. Menos importantes são as emissões originadas na produção mundial de eletricidade a partir do petróleo e seus refinados, pois esta forma de produção elétrica é relativamente diminuta e tem tendência a reduzir-se no futuro; iv) Poluição produzida pelas unidades de refinação de petróleo, principalmente quando estas estão localizadas junto dos grandes centros populacionais.

Note-se que uma preocupação comum a todas as atividades indicadas é a sua tendência para a produção de CO₂ – forte contribuinte para o aparecimento do efeito de estufa do planeta Terra.

Localizemos no tempo a ocorrência destas ações contra o uso do petróleo. Embora o desenvolvimento da indústria do petróleo tenha sido iniciado a partir das últimas décadas do séc. xix, as movimentações sociais contra a sua utilização começaram a ganhar maior força nos



anos 60 e 70 do séc. xx. Inicialmente, estas ações surgiram no mundo ocidental como reação das populações às consequências mais visíveis da poluição, tais como contaminação das águas, deterioração do ar atmosférico e desastres devastadores ocorridos na natureza. Após a Segunda Guerra Mundial, num mundo que assistia a sucessivas inovações científicas e técnicas, as questões relativas à deterioração do meio ambiente assumiram maior importância entre as inquietações humanas.

Em oposição ao lado bom dos benefícios propiciados pelo petróleo, começava a aparecer o outro lado, relativo aos malefícios que o seu uso intensivo começava a criar. Esta situação ocorreu após décadas de consumos crescentes de combustíveis petrolíferos, em simultâneo com a inexistência de medidas que restringissem ou controlassem as consequências nocivas dos seus produtos de combustão.

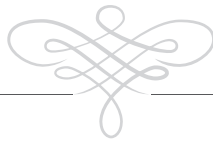
Esta preocupação alastrou do Ocidente ao resto do mundo nas últimas décadas do séc. xx, constituindo uma perturbação globalizada em todo o planeta no começo do séc. xxi. Para este alargamento contribuiu o aumento populacional mundial, com o conseqüente acréscimo de consumo de produtos petrolíferos necessários à civilização atual. Esta globalização veio acelerar os danos causados ao meio ambiente, obrigando os governos a incluírem a problemática ambiental como fator importante das suas políticas governamentais.

Situemos agora na geografia os locais onde podem acontecer danos ambientais derivados do uso do petróleo. Sendo o petróleo o principal vetor energético da humanidade, é expectável que as atividades ligadas a esta indústria estejam localizadas em qualquer ponto da Terra onde exista exploração, produção e refinação de petróleo bruto ou distribuição de produtos

refinados. É difícil encontrar duas situações iguais, tão vincada é a especificidade da interação entre as operações petrolíferas e o meio ambiente onde elas se desenvolvem. Isto implica que não seja possível determinar critérios universais que normalizem a luta contra a utilização do petróleo, tornando assim difícil o aparecimento de uma direção única que coordene todas as ações desta luta a nível global.

Considerando esta dispersão na tipologia e na localização, o aparecimento dum caso concreto que mereça uma manifestação social contra o uso do petróleo origina reações espontâneas, com as quais as populações atingidas criam movimentos geograficamente localizados, orientados na defesa do meio ambiente. Para difundir esta informação a toda a comunidade, a proliferação das redes sociais assume um papel importante na mobilização e aglutinação dos cidadãos. O aparecimento destas ações adota contornos específicos de criatividade, ligados às tradições e culturas locais, tornando difícil prever o âmbito e a forma das reivindicações determinadas pelas populações na sua luta anti. No entanto, são dominantes aquelas que procuram a introdução de energias renováveis em substituição do petróleo, ou as que defendem a introdução da mobilidade elétrica ou da economia hipocarbónica. Como exemplo, refere-se o Dia da Bicicleta, evento que acontece num mesmo dia do ano, com divulgação e adesão em muitos países, que se traduz num apelo às populações urbanas para fazerem, nesse dia, as suas deslocações em bicicleta. Procura-se, assim, sensibilizar os habitantes para reduzirem os impactos ambientais causados pelo uso do automóvel privado, e promover, ao mesmo tempo, outros meios alternativos de mobilidade.

Num contexto internacional, os acontecimentos que criaram maior repulsa



Incêndio da sonda Deepwater Horizon no golfo de México (2010).

em relação à atividade petrolífera foram os desastres com navios e as explosões de poços, responsáveis por derrames incontrolláveis de petróleo. Para isso, ajudou o testemunho dos meios de comunicação, que mostraram as terríveis consequências ecológicas daqueles desastres, os quais obrigaram a trabalhos, sempre difíceis, de limpeza e reposição das condições ecológicas existentes.

Seguindo uma classificação baseada no volume de petróleo bruto derramado, os 11 maiores desastres são os seguintes: 1) Guerra do Golfo, incêndio de poços, 1991, Kuwait; 2) Ixtoc 1, explosão, 1979, México; 3) *Atlantic Empress*, navio, 1979, Trinidad e Tobago; 4) Vale de Fergana, explosão, 1992, Uzbequistão; 5) Nowruz, campo de petróleo, 1983, golfo Pérsico; 6) *ABT Summer*, navio, 1991, Angola; 7) *Castillo de Bellver*, navio, 1983, África do Sul; 8) *Amoco Cadiz*, navio 1978, França; 9) *Odyssey*, navio, 1988, Canadá; 10) *Haven*, navio, 1991, Itália; 11) *Deepwater Horizon*, explosão, 2010, golfo do México.

Em Portugal, país onde existem, esporadicamente, atividades de exploração e produção petrolífera, as ações de protesto antipetróleo que atingiram maior impacto, aconteceram em 2016, contra as concessões para exploração de petróleo ou gás nas costas vicentina e algarvia. Grupos de cidadãos organizaram-se em associações (Movimento para o Algarve Livre de Petróleo, Plataforma do Algarve Livre de Petróleo, Zero, Associação de Surf e Atividades Marítimas, etc.) por discordarem dos contratos das concessões de pesquisa e produção naquelas áreas geográficas, tendo as companhias concessionárias abandonado estes projetos meses mais tarde.

Sendo a deterioração do meio ambiente a principal razão que suporta o sentimento antipetróleo, é reconhecido que as estruturas com capacidades próprias para desencadear este tipo de ações são as organizações ambientalistas. Vocacionadas diretamente para o alerta e a oposição à exploração e produção de



Manifestação no Algarve (2016).

petróleo em áreas ambientais sensíveis, aparecem organizações transnacionais, e.g., Oceana, Greenpeace, Committee Against Oil Exploration, Southern Alliance for Green Energy, Friends of the Earth, Sierra Club e Oil Watch (mais atuante no Equador).

Em suma, embora não se possa identificar uma organização nacional ou internacional que possa ser identificada como responsável pela mobilização da luta contra o petróleo, as associações ambientalistas, ligadas ou não a manifestações espontâneas das populações, podem desempenhar um papel atuante como catalisadores dos movimentos sociais antipetróleo.

Bibliog.: impressa: ECONOMIDES, Michael, e OLIGNEY, Ronald, *The Color of Oil*, Katy, Texas, Round Oak Publishing Company, Inc., 2000; GOMES, Jorge Salgado, e ALVES, Fernando Barata, *O Universo do Petróleo da Indústria Petrolífera*, Lisboa, FCG, 2007; GORE, Al,

A Nossa Escolha, Lisboa, Esfera do Caos, 2009; HOFMEISTER, John, *Why We Hate the Oil Companies*, New York, Palgrave Macmillan, 2010; KUNSTLER, James Howard, *O Fim do Petróleo*, Lisboa, Bizâncio, 2006; PARRA, Francisco, *Oil Politics: A Modern History of Petroleum*, London/New York, I. B. Tauris & Co. Ltd., 2004; PULIDO, João P. N. Garcia, e FONSECA, Pedro M. Moreira da, *O Petróleo e Portugal*, Lisboa, Tribuna, 2004; RIBEIRO, Fernando Ramôa (coord.), *A Energia da Razão: por Uma Sociedade com Menos CO₂*, Lisboa, Gradiva, 2009; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfoses – Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Europa-América, 2005; VELHO, José Lopes, *Petróleo. Dádiva e Maldição. 150 Anos de História*, Lisboa, Deplano Network SA, 2010; **digital:** “10 largest oil spills in history”, *The Telegraph*, 7 out. 2011: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/8812598/10-largest-oil-spills-in-history.html> (acedido a 12 jul. 2017); “Associação Zero quer que Governo suspenda consulta sobre pesquisa de petróleo em Aljezur”, *Expresso*, 20 jun. 2016: <http://expresso.sapo.pt/sociedade/2016-06-20-Associao-Zero-quer-que-Governo-suspenda-consulta-sobre-pesquisa-de-petro>

leo-em-Aljezur (acedido a 12 jan. 2017); *BP Statistical Review of World Energy June 2015*, 2015: <http://www.bp.com/content/dam/bp/en/corporate/pdf/bp-statistical-review-of-world-energy-2015-full-report.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); EXXONMOBIL CORPORATION, *The Outlook for Energy: A View to 2040*, Irving, Texas, ExxonMobil Corporation, 2016: <http://cdn.exxonmobil.com/~media/global/files/outlook-for-nergy/2016/2016-outlook-for-energy.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); INTERNATIONAL ENERGY AGENCY, *Energy Supply Security 2014*, 2014: https://www.iea.org/media/freepublications/security/EnergySupplySecurity2014_PART1.pdf (acedido a 12 jan. 2017); *Id.*, *Energy and Climate Change*, 2015: <https://www.iea.org/publications/freepublications/publication/WEO2015SpecialReportonEnergyandClimateChange.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); *Oil & Gas for Beginners*, London, Deutsch Bank AK, 2013: <http://www.wallstreetoasis.com/files/DEUTSCHEBANKAGUIDETOTHEOIL%EF%BC%86GASINDUSTRY-130125.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); WORLD RESOURCES SERIES, *World Resources 2010-2011*, 2011: http://www.wri.org/sites/default/files/pdf/world_resources_report_2010-2011.pdf (acedido a 12 jan. 2017).

ANTÓNIO PEREIRA

Antípoesia

Termo cunhado em 1935 pelos poetas chilenos Nicanor Parra, Pablo Neruda, Vicente Huidobro e Pablo de Rokha na *Revista Nueva*, a antipoesia surgiu para designar um movimento literário de vanguarda, de pendor humorístico e autoirónico, disruptivo face ao lirismo, às normas e ao bom gosto da poesia canonicamente instalada.

Nicanor Parra, influenciado pelo dadaísmo e pelo surrealismo, destaca-se dos seus companheiros por ter concebido uma vasta obra manifestamente antipoiética, entre a déc. de 50 do séc. xx e a primeira década do séc. XXI, na qual desconstrói o conceito convencional de poema. Constituída por “antipoemas” (textos que dessacralizam o conceito tradicional de poesia) e por “artefactos” (instalações pós-modernas de objetos quotidianos, feitas de palavra e imagem, e criadas a par do desenvolvimento da arte *pop*, da arte conceptual, do minimalismo e do hiper-realismo), a produção poética de Nicanor Parra é marcada pelo recurso ao absurdo, a temas do quotidiano, a uma linguagem coloquial, e à subversão de uma lógica narrativa linear e de aspetos formais canónicos, pretendendo satirizar o poder eclesástico do Chile e o poder político da ditadura militar de Augusto Pinochet.

O outro que esta antipoesia pretende desfigurar é a tradição poética convencional que se caracterizava por um sentimentalismo vazio, pela manutenção das normas formais num tempo de vanguardas artísticas, e pela não participação na vida pública num século de guerras, de sistemas políticos opressores e de



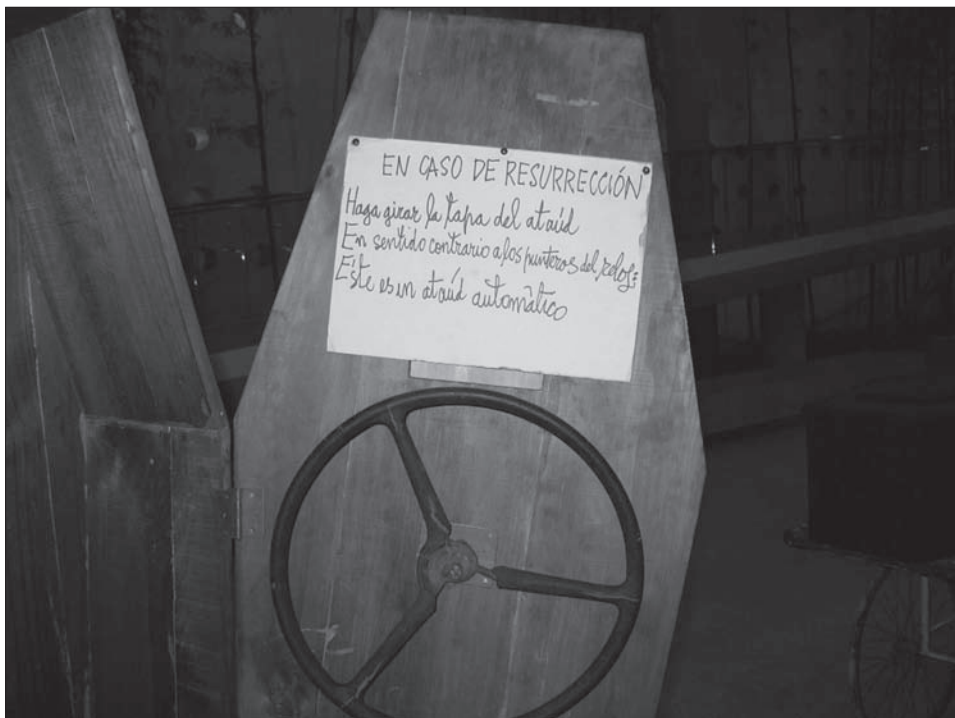
convulsão social, impossível de ser representado em textos com temáticas, tons e estruturas tradicionais. Sendo, à época, estas questões globalmente fraturantes, e apesar de este termo ter sido cunhado no Chile, verifica-se a presença de um conjunto de atitudes antipoéticas em várias vanguardas literárias europeias e americanas do séc. xx. Refere-se, de entre estas vanguardas, o futurismo, o dadaísmo, o modernismo, o surrealismo, a poesia *beat*, a poesia experimental, a poesia fonética e a poesia visual, ligadas pelo seu carácter subversivo de negação da poesia retoricamente conformista, tradicional segundo os conceitos canónicos (clássicos, renascentistas e românticos) de texto poético, bem como pela capacidade comum de desafiar o pensamento teórico acerca do que constitui a poesia.

Em Portugal, esta atitude antipoética, de negação de uma outra forma de fazer

poemas, de um outro tipo de poemas, de outros poetas e da própria poesia, está presente em textos críticos, anti artes poéticas, manifestos e poemas de autores dos sécs. xix, xx e xxi, tais como Cesário Verde, Mário de Sá-Carneiro, Alberto Caeiro, José de Almada Negreiros, Alexandre O'Neill, António Maria Lisboa, Mário Cesariny, Pedro Oom, Fiama Hasse Pais Brandão, Ana Hatherly, Al Berto, Maria Gabriela Llansol, Nuno Moura, entre outros.

É na lírica de Cesário Verde, no fim do séc. xix, que se denota uma das primeiras marcas antipoéticas da literatura portuguesa – o prosaísmo, que, acompanhado de uma preferência do poeta por temáticas naturalistas, de um novo interesse pelo quotidiano e de uma linguagem coloquial, transforma o objeto de observação poética e o papel do poeta no texto, deslocando o cânone

Artefacto (2006), de Nicanor Parra.





poético romântico da interioridade e do sentimentalismo do autor para a exterioridade e para o posicionamento político e crítico do mesmo. Esta estética do quotidiano será desenvolvida, especialmente a partir da déc. de 40 do séc. xx, por autores surrealistas como Alexandre O'Neill e Mário-Henrique Leiria, que desfiguram a imagem romântica do poeta e do poema enquanto vasos comunicantes do sagrado, num movimento de reinvenção deste último, que poderá ser uma mosca, como no poema "Albertina" ou "O inseto-insulto" ou "O quotidiano recebido como mosca", de O'Neill, ou uma sopa, como em "Lisboa revisitada ainda em 70!", de Leiria. Cria-se, assim, uma nova mitologia poética, baseada em assuntos pouco elevados ética e esteticamente segundo o cânone então vigente.

Esta dessacralização da poesia verifica-se também no cariz antipoético de textos que se alicerçam na negação de outros poetas como forma da sua própria autoafirmação na tradição literária. Em 1916, inicia-se com *Manifesto Anti-Dantas*, de José de Almada Negreiros, célebre paródia doutrinária a Júlio Dantas e à geração que por este se deixa representar literariamente, tornada sinónimo deste futurista canónico, uma tradição de discursos que afirmam poeticamente os seus autores, explorando as diferenças entre eles e outros poetas. Esta tendência vai continuar a verificar-se na déc. de 50 do séc. xx, em "Aviso a tempo por causa do tempo", texto de Os Surrealistas, também conhecido como Grupo Surrealista Dissidente, que traduz a ética dos seus autores ao afirmar que estes não participam numa literatura convencional e politicamente acrítica; e também numa série de poemas, como "Pastelaria", de Mário Cesariny, construídos a partir da inversão da mensagem imanente – "Afinal o que

VLTIIIIIIIIIM . . .

BRÁ-ÔH . . . BRÁ-ÔH . . . BRÁ-ÔH ! . . .

FUTSCH ! FUTSCH ! . . .

ZING-TANG . . . ZING-TANG . . .

TANG . . . TANG . . . TANG . . .

PRÁ A K K ! . . .

Excerto do poema "Manucure" (1915),
de Mário de Sá-Carneiro.

importa não é a literatura" (CESARINY, 1991, 18) –, num claro antagonismo a uma sociedade fútil e materialista, que, embora leia, desconhece o sentido da poesia. Na déc. de 90 do séc. xx, encontramos novamente esta atitude de negação do outro literário em poemas como "Nova asmática portuguesa", de Nuno Moura, em que é criticado o propósito financeiro, perverso, da escrita poética sua contemporânea em Portugal.

O cariz antipoético da literatura portuguesa é também construído a partir de processos operativos formais, influenciados pelas técnicas dadaístas, surrealistas e por processos experimentais, utilizados para subverter a poesia canónica. Consta-se primeiramente este facto nas metáforas pré-surrealistas patentes em "O sentimento dum ocidental" e em "Num bairro moderno", de Cesário Verde; e, de uma forma mais expressiva, ao longo de todo o séc. xx, destacando-se, em 1915, no poema "Manucure", de Mário de Sá-Carneiro, um experimentalismo tipográfico sem par até então, bem como em diversos textos do futurismo português. Este espírito lúdico de transformação



meu braço rema no vento

h
l é
a l i
t u i
v r e c
a m
a

meu braço rema no vento

Poema “Meu braço rema no vento” (1951),
de Ana Hatherly.

formal do que era considerado um poema reveste, a partir da déc. de 40 do séc. xx, grande parte das experiências poéticas surrealistas, concretizando-se em técnicas como o pastiche entre a escrita, a pintura, o desenho e a colagem transversal ao Grupo Surrealista de Lisboa e ao Grupo Surrealista Dissidente, à paráfrase de poemas canónicos sem citação, tão reveladora de uma rejeição do culto da originalidade quanto de uma angústia da influência, presente em poemas como “Artur Rimbaud, mestre do silêncio”, de António Maria Lisboa, em que o surrealista português se apropria do poema rimbaldiano “Ophèlie”. Esta experimentação encontra o seu apogeu nas décadas de 70 e 80 do séc. xx pela mão de poetas visuais como Ana Hatherly e os seus companheiros da PO.EX, que, teorizando ensaisticamente sobre o que é poesia e sobre o que é desenho, estabelecem as suas composições interartes como poemas, questionando a inscrição da poesia numa só disciplina como a literatura.

Para a construção de uma antipoesia portuguesa contribuíram ainda diver-

sas anti artes poéticas criadas ao longo do séc. xx, que modificaram a ideia de poesia e de arte poética, ou negando as regras do processo de escrita tradicional, como em *Actuação Escrita*, de Pedro Oom, na afirmação de ser possível escrever sem saber escrever, ou reformulando a complexidade das mesmas, na deslocação destas para o terreno da filosofia, como na obra de Maria Gabriela Llansol.

Bibliog.: impressa: CASTRO, E. M. de Melo e, *As Vanguardas na Poesia Portuguesa do Século Vinte*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987; CESARINY, Mário, *Primavera Autónoma das Estradas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1980; *Id.*, *Pena Capital*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1982; *Id.*, *Nobilíssima Visão*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1991; *Id.*, *A Intervenção Surrealista*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997; HATHERLY, Ana, e CASTRO, E. M. de Melo e, *PO.EX: Textos Teóricos e Documentos da Poesia Experimental Portuguesa*, Lisboa, Moraes Editores, 1981; LISBOA, António Maria, *Poesia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1995; MARTUSCELLI, Tania, *A Poesia Portuguesa dos Anos 30 aos Anos 70: Mário-Henrique Leiria Inédito*, Ann Arbor, ProQuest Company, 2006; MOURA, Nuno, *Nova Asmática Portuguesa*, Lisboa, Mariposa Azul, 1998; NEGREIROS, Almada, *Obra Completa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1997; O’NEILL, Alexandre, *Obra Completa*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000; OOM, Pedro, *Actuação Escrita*, Lisboa, Publicações Culturais Engrenagem, 1980; PARRA, Nicanor, *Obras Completas & Algo + (1935-1972)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006; SÁ-CARNEIRO, Mário de, *Poemas Completos*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2001; VERDE, Cesário, *O Livro de Cesário Verde*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; **digital:** ROCCA, Adolfo Vásquez, “Nicanor Parra: antipoemas, parodias y lenguajes híbridos. De la antipoesía al lenguaje del artefacto”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n.º especial, 2012: http://pendientemigracion.ucm.es/info/nomadas/americalatina2012/adolfovasquezrocca_2.pdf (acedido a 12 out. 2017).

JOANA LIMA

Antiprovérbio

Para analisar o conceito de antiprovérbio é inevitável apresentar algumas definições do termo “provérbio”, que permitirá fazer uma distinção conceptual o mais correta e completa possível e obter uma visão mais clara da relevância do antiprovérbio nos estudos contemporâneos de paremiologia.

Na perspectiva de Maria Alice Moreira dos Santos, “os provérbios são a sabedoria de um povo. Dão-nos indicações para a vida, interrogam-nos, enriquecem as conversas, traduzem a nossa maneira de pensar, o que nos vai na alma: alegrias, tristezas, anseios, medos [...], falam de todas as idades, profissões, ricos e pobres, diferentes terras e culturas e ainda sobre as transformações da natureza” (SANTOS, 2000, 8). Esta tentativa de definição é bastante explicativa, embora não englobe as características formais, linguísticas, estilísticas e gramaticais de um provérbio. Concentrando-se mais nos seus temas, na difusão geográfica e no carácter sábio (quer como parte das conversas quotidianas, quer como ensinamentos transmitidos geracional e culturalmente), a autora provavelmente pretende salientar a inevitabilidade dos provérbios na linguagem e no pensamento humano, estando implícita também uma certa simpatia na forma como este fenómeno é abordado.

Procurando dar uma abordagem mais científica do conceito, Adriana Baptista qualifica o provérbio como um “utensílio linguístico, capaz de caber em mil contextos que anda de boca em boca [...] [e] um ato de polivalência linguística. O provérbio fixa uma forma particular de traduzir

verbalmente o modo como o homem ousou resolver as suas relações com o inexplicável, com o que o oprime ou amedronta” (BAPTISTA, 2000, 9). Nesta definição já se pode notar um paralelismo entre o provérbio e o ato de fala, atribuindo-se-lhe funções polivalentes, que dependem do contexto em que o mesmo é proferido. Nesta perspectiva, o provérbio começa a ser observado e a ganhar importância também do ponto de vista da pragmática. Outro pormenor importante na abordagem do provérbio, estudado por esta investigadora, é a sua forma particular, onde podem estar subentendidas as características formais e gramaticais, os elementos de rima, etc. Outra dimensão introduzida por Adriana Baptista na definição do provérbio é a estreita relação do homem com o mundo que o rodeia, adquirindo os provérbios um carácter psicológico, expresso pelos verbos “oprimir” e “amedrontar”. Porém, os provérbios não exprimem apenas os sentimentos humanos negativos, podendo transmitir valores como o amor, a amizade, o temor de Deus, o respeito pela família, a humildade, a felicidade.

Por vezes, há provérbios que, aparentando contradizer-se, apenas mostram duas facetas do mesmo fenómeno. Desta forma, em *O Livro dos Provérbios*, constam provérbios como “O amor é cego” e “Quem não vê, não sabe amar” (PARENTE, 2005), indicando, em simultâneo, subjetividade e objetividade do sentimento amoroso e convidando a uma reflexão mais profunda acerca das duas expressões.

João Malaca Casteleiro refere-se ao provérbio como “máxima ou sentença de carácter prático e popular, expressa em poucas palavras e geralmente rica em imagens e sentidos figurados”. Como segundo significado desta entrada lexical, o autor refere “sentença moral”



(CASTELEIRO, 2001, 2994). A sua tentativa de explicar o conceito de provérbio abrange vários critérios: o carácter prático, subentendendo algum ensinamento ou lição de vida; a proveniência popular, diferenciando-se, desta forma, do aforismo, da citação, da glosa, da máxima e de qualquer outra forma gnómica de autoria conhecida, geralmente erudita.

O carácter sucinto, a linguagem metafórica e a dimensão didático-pedagógica constam como elementos obrigatórios em quase todas as definições do conceito de provérbio, distinguindo-o de fraseologismos, expressões idiomáticas, locuções, frases feitas e outras criações linguísticas.

Para terminar o enquadramento teórico do termo “provérbio”, referir-se-á uma das definições de trabalho, criadas por Wolfgang Mieder, que define o provérbio como “um enunciado conciso de uma verdade aparente que tem a sua ocorrência entre o povo” (MIEDER, 2008, 82). Este estudioso destaca ainda a brevidade e o carácter discutível das verdades que os provérbios transmitem, sublinhando que, para que uma declaração ou enunciado tenha o estatuto proverbial, é necessário que circule entre o povo, e com uma certa frequência.

Sem pretender dar uma definição demasiado pormenorizada de provérbio, G. L. Apperson, refere-se a este termo como o “sumário cristalizado da sabedoria popular” (APPERSON, 1996, VII), chamando a atenção para a difusão do provérbio na linguagem popular, muito antes de ele ser incorporado na literatura, sendo as fontes clássicas muito ricas em material sentencioso ou proverbial. Neste dicionário, quando possível, foram referidas as fontes literárias de frases de carácter gnómico; porém, apesar de o ano da publicação ser relativamente recente, não encontramos nenhum antiprovérbio, sendo claramente sublinhado que

não tinham sido incluídos provérbios de conotação vulgar ou indecorosa. Sendo uma das características do antiprovérbio a referência (direta ou indireta) à sexualidade, a determinadas partes do corpo e às atividades que podem ser consideradas indecorosas ou obscenas, pode entender-se o motivo pelo qual os antiprovérbios não fazem parte deste dicionário.

Como se verificou, nem para um conceito aparentemente tão simples e arraigado nas culturas como o provérbio existe uma definição única e conceituada. A questão agrava-se ainda mais com o aparecimento dos provérbios novos ou modernos, como os denomina Mieder, e (consequentes) antiprovérbios.

Depois de terem sido recolhidos e registados por escrito pelos célebres compiladores do folclore e da literatura popular do séc. XIX, os provérbios tradicionais quase adquiriram uma dimensão consagrada e intocável. Durante muito tempo, essencialmente nas primeiras décadas do séc. XX, mesmo nos círculos académicos, existia a ideia de que os provérbios, como um elemento anacrónico da cultura, já não correspondiam às exigências do Homem contemporâneo, preocupado com a incerteza existencial e a ausência de segurança e de verdades absolutas que os avanços tecnológicos e mudanças sociais lhe proporcionaram. Por esta razão, Adriana Baptista atribui aos provérbios tradicionais, na sua forma canónica e no seu conteúdo conhecido e consagrado, “imobilismo cultural, atemporalidade, aparente estatismo, receio de mudança, conservadorismo e submissão” (BAPTISTA, 2000). A autora teve provavelmente em consideração determinados provérbios que parecem discriminar a mulher, que defendem a autoridade e o sistema de valores patriarcais, que condenam certos comportamentos hoje em dia considerados aceitáveis (referentes à vida



amorosa ou sexual, aos relacionamentos interpessoais ou familiares e ao questionamento das instituições de poder, *e.g.*, a Igreja, o Exército, a escola). Wolfgang Mieder parece discordar do absolutismo e do anacronismo dos provérbios tradicionais, defendendo tanto as formas antigas e conhecidas, como as criações inovadoras: “Eles enquadram-se perfeitamente na modernidade e são citados tanto na ordem tradicional das palavras quanto em fascinantes inovações” (MIEDER, 2004, 132). Vale destacar que um provérbio moderno ou contemporâneo ainda não é um antipróverbio. Tal como caíram em desuso certos provérbios que abordavam fenômenos sociais ou culturais que já não existem, *e.g.*, a escravatura ou a Inquisição), criaram-se outros, mais próximos da realidade quotidiana do Homem que já conhece e domina as novas tecnologias e os novos modelos comportamentais. Como refere Peter Grzybek, “os provérbios não são apenas usados, como também novamente criados hoje em dia” (*Id.*, 2008, 73). Como exemplos desses provérbios do séc. xx, podem citar-se: “Uma imagem vale mais do que mil palavras”, que começou a ser usado com o desenvolvimento da fotografia, do cinema, da televisão e dos anúncios publicitários; e “O cliente tem sempre razão”, que reflete as novas necessidades de conquistar os mercados e angariar o maior número possível de potenciais clientes para um produto. “Uma mulher sem homem é como um peixe sem bicicleta” indica novas tendências de emancipação da mulher e o seu desejo de ser independente, com uma certa ironia, dirigida aos homens, caracterizando-os como desnecessários na vida da mulher moderna; refletindo, aproximadamente, a mesma tendência, “Os homens são como os autocarros: se se perde um, vem outro logo a seguir” expressa uma maior liberdade

sexual da mulher, a sua pouca disposição para sofrer por causa de um relacionamento acabado e o desejo de se mostrar sempre atraente e preparada para novas aventuras. Os novos provérbios não têm necessariamente um carácter humorístico ou irónico, o aspeto que mais os diferencia dos antipróverbios.

Peter Grzybek questiona a função normativa e didática dos novos e modernos provérbios, referindo que, quando o objetivo principal de um provérbio é o desmantelamento das “verdades axiomáticas”, já se trata de antipróverbio (*Id.*, *Ibid.*). Wolfgang Mieder denomina os provérbios contemporâneos de “neologismos proverbiais”, sublinhando que a prova do tempo desempenha um papel relevante na permanência e na divulgação dos provérbios modernos e dos antipróverbios, tal como acontecia com os provérbios tradicionais. Para um antipróverbio adquirir o estatuto proverbial, deve possuir pelo menos um marcador em comum com os provérbios tradicionais (estrutura, linguagem metafórica, paralelismo, rima, aliteração ou qualquer outra marca fonética importante). Apesar da possibilidade de ter tido um autor conhecido, o antipróverbio começa a ser transmitido oralmente, passando muito rapidamente a fazer parte da coletividade, divulgando-se não apenas através das piadas e da comunicação diária, mas também através de grafitos, da Internet, das redes sociais e de outros meios de comunicação (televisão, jornais e rádio), podendo os antipróverbios fazer parte de títulos de textos, de filmes, de telenovelas ou de canções de vários géneros musicais.

Com as grandes mudanças que marcaram o mundo e a vida do Homem no séc. xx, (duas guerras mundiais, a perda das colónias das antigas potências coloniais, a queda dos regimes totalitários, a desintegração de países europeus como



a União Soviética, a Checoslováquia e a Jugoslávia, a permeabilidade das fronteiras), alteraram-se também as noções de identidade, de tradição, de autoridade e de sabedoria. As verdades axiomáticas oferecidas pelas autoridades científicas, políticas, religiosas e culturais estabelecidas começaram a ser questionadas e alteradas, de forma a satisfazer as necessidades do Homem contemporâneo, ao mesmo tempo negando as certezas existentes e procurando novas respostas para os problemas que o preocupavam na vida quotidiana. Desta forma, começou a duvidar-se de tudo, até da estrutura e do carácter consagrado dos provérbios e da sua sabedoria; deste modo, começaram a eliminar-se partes de provérbios ou a substituí-las por outras palavras e conceitos, refletindo segmentos da nova realidade. Foi assim que surgiu o conceito de antiprovérbio. O primeiro a legitimar este termo na linguagem e na ciência foi Wolfgang Mieder, paremiólogo austríaco naturalizado americano, seguido pela Russa Anna Tóthné Litovkina e por outros investigadores em todo o mundo. Entre os países de língua oficial portuguesa, é no Brasil que o conceito de antiprovérbio suscita mais interesse.

Anna T. Litovkina e Wolfgang Mieder definem o antiprovérbio como “inovações deliberadas sobre provérbios (aliterações, variações, paródias, quebra-cabeças, provérbios fraturados)” (LITOVKINA *et al.*, 2006, 5). As partes interessantes da definição são “inovações” e “deliberadas”. A primeira palavra implica a rutura com a tradição e, simultaneamente, o desejo de traçar uma tradição nova, diferente, mais atual e contemporânea, mais adequada às necessidades da sociedade. O carácter deliberado nem sempre é de todo garantido nos antiprovérbios, porque pode haver antiprovérbios que surgiram por mero equívoco de língua, *e.g.*, substituindo

uma palavra por outra que é parónima. Porém, quando se trata de alterações deliberadas na estrutura ou no conteúdo do provérbio tradicional, é necessário existir, não só uma profunda compreensão do sentido do provérbio de partida, como também a ironia ou a paródia intencional desse sentido, com o propósito de desfazer o mito que englobava essa afirmação, destacando o seu anacronismo ou carácter inadequado na linguagem e no sistema de valores em vigor.

Tal como o provérbio tradicional, o antiprovérbio tem a sua estrutura, rima, utiliza os mesmos tempos verbais, tem um carácter aparentemente didático, com a diferença fulcral na segunda metade, em que se ironiza com a ideia inicialmente pensada. Em termos de estrutura gramatical, o antiprovérbio respeita as regras aplicáveis ao provérbio tradicional: é geralmente composto por duas orações coordenadas ou uma subordinante e outra subordinada. A segunda parte do antiprovérbio representa a conclusão da hipótese exposta na primeira parte do enunciado. Para ilustrarmos esta afirmação, citaremos o exemplo de um provérbio tradicional e do seu antípode antiproverbial. “Quem para os outros abre buracos neles cai” indica que uma maldade, feita de propósito aos outros, é sempre retribuída da mesma forma; porém, o antiprovérbio, “Quem para os outros abre buracos trabalha nas obras/na construção civil”, frequente na linguagem falada, pode denunciar a exploração dos trabalhadores por parte dos patrões podendo também limitar-se a constatar a existência de empregadores e de empregados, sem qualquer conotação didática implícita. Em última análise, uma das possibilidades interpretativas desta frase antiproverbial é a denúncia da incapacidade de o trabalhador encontrar um emprego melhor, tendo de trabalhar para



outra pessoa e conformar-se com uma tarefa difícil e pouco valorizada na sociedade, como a construção civil. A última variante interpretativa está aparentemente afastada dos dados que nos oferece o material antiproverbial, porque nenhuma das palavras usadas indica, diretamente, tratar-se de um trabalho humilhante e duro; a interpretação é derivada do processo associativo e das conotações atribuídas aos termos “outros”, “abrir buraco” e “trabalhar nas obras/na construção civil”, sempre imaginadas como difíceis ou pouco agradáveis. O vocabulário do antiprovérbio é modernizado, mencionam-se elementos da vida contemporânea, podem aparecer palavras da gíria de uma determinada profissão, elementos de linguagem coloquial ou calão, banalizando o conteúdo do enunciado, ou camuflando uma ideia humorística por detrás de uma estrutura, da qual se espera um carácter axiomático ou mais sério do que o da linguagem quotidiana. Deste modo, o antiprovérbio parodia ou ridiculariza elementos da sabedoria tradicional, defendendo novos postulados e valores, com frequência radicalmente opostos aos valores que o provérbio tradicional apregoa. Daí, o carácter cómico, lúdico e antididático do antiprovérbio.

No que respeita aos tempos e modos verbais, nos antiprovérbios portugueses, tal como nos provérbios tradicionais, usam-se o presente do indicativo, a combinação presente/futuro simples, e a combinação futuro do conjuntivo/futuro simples, particularmente depois dos conectores “se” e “quando”. Desta forma, salienta-se a credibilidade no conteúdo do antiprovérbio e a relação causal entre os constituintes da frase, implicando uma maior certeza da verdade dos enunciados.

Justamente pela facilidade de associar o antiprovérbio e o seu antepassado tradi-

cional, estas breves fórmulas linguísticas usam-se muito em grafitos, *slogans* publicitários, livros de autoajuda e de psicologia destinados a públicos mais vastos, títulos de jornais, desenhos animados e caricaturas, bandas desenhadas, *t-shirts*, materiais turísticos, conversas na Internet e nas redes sociais, campanhas políticas e eventos sociais, porque chamam a atenção, são divertidos e fazem refletir.

Muitos antiprovérbios são conhecidos como “leis de Murphy”, ou seja, sentenças humorísticas com um olhar para situações quotidianas e para o seu lado negativo: “Tudo o que pode correr mal, correrá mal” é apenas um exemplo, com o qual se poderá identificar um grande número de pessoas, particularmente quando enfrentam determinados contratempos, quer na esfera profissional, quer na pessoal. Por vezes, trata-se de permutar apenas uma letra ou uma palavra no provérbio, outras vezes moderniza-se um termo antigo ou usa-se uma palavra de múltiplas conotações e possibilidades interpretativas, outras vezes ainda altera-se o tempo verbal na segunda parte da frase, perturba-se a lógica da frase inicial, rompe-se a relação de causa e efeito, exposta no provérbio tradicional. Embora, aparentemente, não mantenham qualquer relação, no antiprovérbio, as duas orações da frase estabelecem uma nova relação, baseada na confusão, na ironia e no equívoco, formando um novo enunciado, que denuncia determinados comportamentos sociais (problemas conjugais, instabilidade económica, desemprego, intolerância cultural com os emigrantes ou em relação à liberdade de expressão). De forma lúdica e cómica, os antiprovérbios também ensinam, questionam, transmitem ideias e não deixam indiferentes os participantes das conversas. Surgiram primeiramente na oralidade, para depois serem transpostos para o registo escrito,



dando-se-lhes, desta forma, uma maior visibilidade e relevância científica.

Anna T. Litovkina explica como usou os provérbios e antiprovérbios americanos no contexto do ensino das línguas nas universidades e colégios húngaros (LITOVKINA, 2008, 134). O resultado das suas pesquisas forneceu-lhe muito material para os estudos “A proverb a day keeps students awake” e “A proverb a day keeps boredom away”, este último em coautoria com Oleg Dobrovol’skiy e outros investigadores. A autora é da opinião de que quem não adquire competências que lhe permitam utilizar provérbios tradicionais terá limitações na comunicação oral, na leitura dos meios de comunicação, na compreensão da literatura e da civilização americana, e não compreenderá os antiprovérbios, que mantêm uma estreita relação com os provérbios originais. A experiência desta investigadora enquanto docente de inglês como língua segunda ou língua estrangeira na Hungria demonstrou que os seus alunos, quando começavam a estudar inglês, não tinham quase nenhuma noção dos provérbios, e muito menos dos seus equivalentes em português, nessa língua. Daí, a necessidade que sentiu de abordar este fenómeno numa perspetiva científica e pedagógica. Com o uso dos antiprovérbios na sala de aula, a autora confirma a criação de um ambiente relaxado, que facilita a aprendizagem da língua inglesa e que, simultaneamente, demonstra as variedades das possíveis utilizações do material proverbial na atualidade. Os provérbios e os antiprovérbios podem servir para os alunos escreverem histórias ou para recontarem contos tradicionais, geralmente parodiando o conteúdo moralista ou pedagógico dessas narrativas.

No que respeita ao nome, o termo “antiprovérbio”, hoje em dia, é mundialmente aceite, embora, no espaço cultural

anglo-saxónico, exista também “perverb”, provérbio permutado, um termo considerado menos científico. Em Portugal, como refere Arnaldo Saraiva, propuseram-se designações como “trocavérbio”, “contravérbio”, entre outras, até ser aprovado o nome “antiprovérbio” (SARAIVA, 2009, 32). Segundo este autor, foram criados antiprovérbios na imprensa portuguesa graças a vários mecanismos: ampliações, intercalações de elementos, modificações na ordem das palavras, fusões de dois provérbios conhecidos e outros. Para falar de qualquer uma das primeiras duas designações poder-se-ia testemunhar a existência de construções como: “Em abril, gaitas mil”, derivada do provérbio tradicional português “Em abril, águas mil”. Este antiprovérbio, usado como *slogan* de um evento cultural que teve lugar em abril, em que participaram várias bandas portuguesas e em que um dos membros tocava gaita de foles transmontana, poderia entender-se mais como um trocavérbio (provérbio trocado), porque é alterada apenas uma palavra e o novo provérbio não tem nenhum sentido irónico. No entanto, atualmente, nos estudos paremiológicos, qualquer desvio da forma proverbial canónica é considerado antiprovérbio.

Wolfgang Mieder define os antiprovérbios como “provérbios parodiados, retorcidos ou fraturados que revelam um jogo de palavras humorístico ou satírico com a sabedoria proverbial tradicional” (MIEDER, 2004, 28). Neste contexto, o investigador austríaco sublinha o carácter abrangente do antiprovérbio, englobando frases de sentido cómico e de conteúdo irónico. No antiprovérbio, a alusão, o equívoco, o contexto inapropriado e o uso pragmático incorreto desempenham um papel relevante, acentuando ainda mais o efeito humorístico ou antididático. Para reconhecermos



um antiprovérbio, devemos primeiro dominar muitos provérbios tradicionais, para podermos estabelecer alguma relação entre o antiprovérbio e o seu antepassado tradicional.

Dorđe Otašević, autor e organizador do *Dicionário dos Antiprovérbios Sérvios*, entende este conceito da seguinte forma: “Os antiprovérbios são expressões ilustrativas que surgiram como resultado das transformações semântico-estilísticas não apenas de provérbios, mas também de ditados, adágios, aforismos, conhecidos *slogans* políticos, frases, enunciados e eufemismos. Habitualmente, usam-se para comentar satírica, irônica ou humoristicamente determinadas situações, acontecimentos e afins” (OTAŠEVIĆ, 2012, 10). No dicionário deste autor, não se encontra um único antiprovérbio baseado nos provérbios tradicionais sérvios, sendo todos os exemplos derivados de anúncios publicitários, ideias políticas e frases de escritores ou jornalistas célebres. A absoluta ausência, neste dicionário, de antiprovérbios baseados na sabedoria tradicional poderia ser uma desvantagem para a obra, uma vez que, na língua sérvia, sobretudo no seu registo coloquial, abundam exemplos de material antiprovérbio. Porém, a data de publicação da obra pode ser um indicador de que, neste país, há um crescente interesse em investigar os antiprovérbios, coligi-los e analisá-los do ponto de vista científico. Neste dicionário, são inevitáveis as referências à realidade da antiga Jugoslávia, a personagens políticas, a Tito, a figuras importantes da vida política durante a desintegração do país que teve lugar nos anos 90 do séc. xx, a algumas abordagens menos tolerantes entre as diversas etnias e nacionalidades desse espaço cultural, a meros jogos de variantes dialetais de determinadas palavras, que enriquecem este domínio da investigação, podendo forne-

cer material valioso para outros estudos (sociológicos, antropológicos, linguísticos, políticos, identitários, culturais e outros).

Anna T. Litovkina, no seu artigo “Paronomasia, homonymy and homophony on the anglo-american anti-proverbs”, refere que um dos mecanismos para a criação dos antiprovérbios é a paronomásia, ou seja, a utilização de parónimos, palavras de sonoridade e significados semelhantes, sendo o equívoco entre a semelhança de sons e a diferença nos significados o principal efeito humorístico no novo provérbio. Como exemplos, esta autora cita “Children must be seen and not hurt/and not had” e “Children must be obscene and not heard”, derivados do provérbio tradicional “Children must be seen and not heard” (LITOVKINA, 2009, 299). Com estes antiprovérbios, denuncia-se a violência contra as crianças, afirma-se a que a beleza das crianças é agradável, mas que elas representam uma grande obrigação para os seus responsáveis, sendo quase recomendável não as ter, e, por último, sugere-se que é melhor não prestar atenção à linguagem e a algumas atitudes menos próprias das crianças.

Um dos critérios formais, pelo qual se reconhecem os antiprovérbios, é o mecanismo da associação. Desta forma, o antiprovérbio “The early worm gets caught first” resulta da sua associação ao provérbio “The early bird catches the worm”, que tem um significado próximo do provérbio tradicional português “Quem madruga, Deus o ajuda”. Neste caso, o substantivo “bird” (pássaro) é substituído pelo substantivo “worm” (verme), constante do verdadeiro provérbio, porque é muito provável que ele seja conhecido do público. Realizada a associação, desenvolve-se um novo raciocínio, não completamente desprovido de lógica. Com a imagem do verme que aparece cedo e é o primeiro a ser apanhado, sugere-se



que, na vida, a imprudência é castigada. Outros mecanismos formais mediante os quais se constroem antiprovérbios são a permutação, a combinação de dois provérbios ou aforismos, a troca de palavras homónimas, bem como formas de resumir o provérbio, omitindo uma parte, geralmente a menos esperada. Quando dizemos que “Tudo está bem quando acaba”, perdemos a parte moralizadora expressa no advérbio “bem”. Deste modo, banaliza-se a ação, sendo o seu fim o único facto que realmente importa, o que pode implicar o carácter monótono, aborrecido ou inútil da atividade a que faz alusão a primeira parte do antiprovérbio. Katlalin Vargha e Anna T. Litovkina citam, como mecanismos de criação de material antiproverbal, os jogos de palavras com nomes próprios, a divisão de palavras compostas nos elementos que as integram, a paronímia, a inversão da ordem das palavras do provérbio tradicional, o equívoco de determinados sons, entre outros. Ao traduzir antiprovérbios (como ao traduzir provérbios), têm de se ter em conta as referências culturais que estes comportam, o contexto linguístico e cultural em que surgiram e as características da própria língua, porque não é frequente que o efeito cómico, irónico ou inusitado de uma língua possa permanecer, como tal, noutra. Por outro lado, um fenómeno social censurável numa sociedade e digno da ironia dos antiprovérbios pode, noutra cultura, ser completamente aceitável; por isso, o antiprovérbio não teria a devida compreensão no segundo contexto.

Em termos de temas, no antiprovérbio podem surgir questões relativas à situação política, económica ou social, à sexualidade, às novas tecnologias (“Palavras, leva-as o Skype”), às doenças descobertas no séc. XX, sobre as quais não existiam dados ou não se falava anteriormente,

às guerras, à globalização, à imigração, numa aproximação progressiva da realidade imediata do homem contemporâneo e dos seus problemas quotidianos.

Os efeitos humorísticos na linguagem, de acordo com Sigmund Freud, estão estreitamente relacionados com o subconsciente, expressando as verdadeiras preocupações e inquietações humanas. Freud considera que os erros linguísticos, as piadas e os jogos de palavras são a verdadeira expressão do pensamento, que é habitualmente censurado pelo ego e superego. É possível que esta tenha sido uma das razões pela qual se introduziram alterações aos provérbios considerados consagrados.

Isso acontece também com os antiprovérbios que, por vezes, surgem espontaneamente, e outras, como já se referiu, são inovações deliberadas dos provérbios tradicionais. Quer as alterações ao provérbio tradicional sejam introduzidas inconscientemente ou com algum propósito, é necessário salientar a sua sabedoria retorcida (*twisted wisdom*), como a qualificam Wolfgang Mieder e Anna T. Litovkina no seu livro homónimo. Estes autores, recolhendo e investigando os antiprovérbios, pretendem dar-lhes o devido valor científico, lado a lado com os seus antepassados tradicionais.

A visibilidade dos antiprovérbios torna-se cada vez maior na Internet, que constitui também um dos modos mais frequentes de os pesquisar. Para além dos motores de busca, Melita Aleksa cita os questionários em que é pedido aos informantes para inventarem antiprovérbios a partir de provérbios conhecidos. A mesma autora menciona um *software* específico, intitulado Ngram Statistic Package, da língua programática Perl, usado para verificar a existência e frequência de provérbios, antiprovérbios, sequências de palavras, colocações e fraseologismos; este



software já foi experimentado em várias línguas, entre elas, o inglês, o alemão e o croata, possibilitando a criação de bases de dados proverbiais e antiproverbiais. As fontes literárias ou gnômicas (máximas, aforismos e citações) britânicas e americanas também são fontes preciosas de material antiproverbial.

No espaço linguístico lusófono, a matéria antiproverbial ainda não está devidamente estudada, sendo principalmente aplicada na prática. Como acontece noutros países, os antiprovérbios são usados para efeitos publicitários, como títulos de textos jornalísticos, aparecem em grafitos, nas conversas informais e nos meios de comunicação virtuais. Apenas para darmos alguns exemplos, em algumas variedades portuguesas existe o antiprovérbio “À falta de pão, boas são as tortas”, que representa uma clara alusão ao provérbio tradicional português “À falta de capão, cebola e pão” (PARENTE, 2005, 53). Nas fontes eletrônicas, estes provérbios encontram-se, muitas vezes, qualificados como “provérbios humorísticos”, “provérbios engraçados”, “provérbios cómicos”, “novos provérbios”, etc., podendo encontrar-se exemplos como: “O importante não é ganhar, é fazer o outro perder”, aludindo ao ditado “O importante não é ganhar, mas participar”, frequentemente usado nos eventos desportivos; “Nem tudo o que baloiça está no parque”, que se associa facilmente a “Nem tudo o que brilha é ouro”, desta vez transportado para o mundo das crianças e para o universo dos baloiços; “Ter a consciência limpa é ter a memória fraca”, que questiona os valores de honestidade e de preocupação com a consciência, por motivos morais ou por medo de uma punição, implicando que todos os seres humanos cometem erros ou recorrem a atitudes desonestas ou censuráveis; “Errar é humano, persistir no erro é americano, acertar no

alvo é muçulmano”, mais um exemplo de antiprovérbio que reflete estereótipos culturais e elementos da realidade contemporânea (a ideia de que os norte-americanos não desenvolvem muito o seu raciocínio e que, na resolução de problemas concretos, permanecem à superfície do assunto, o que se pode dever à ideia estereotipada de que o sistema de ensino americano é demasiado simplista e facilitista, e o estereótipo dos muçulmanos terroristas suicidas); “Quem ri por último, é de raciocínio lento” e “Quem ri por último, Ri quelme”, que são variantes do provérbio tradicional português “Quem ri por último, ri melhor”; outra transformação do mesmo provérbio deu título à famosa peça de teatro do humorista brasileiro Jorge Paulo “Quem ri por último, ou é loira, ou é português”, que põe em evidência estereótipos sobre as mulheres louras e características negativas do povo português (*e.g.*, que os Portugueses não têm um sentido de humor particularmente desenvolvido).

O discurso antiproverbial também parece estar presente em *O Livro da Treta*, uma obra que surgiu após o grande sucesso, nos começos do séc. XXI, da peça de teatro e da série televisiva *Conversa da Treta*, de António Feio e José Pedro Gomes. As personagens de Toni e Zezé, dois lisboetas desocupados, passam o tempo a comentar a atualidade, expressando a sua opinião sobre múltiplos assuntos. Os antiprovérbios que criam baseiam-se mais em versos de canções populares, em versos mal interpretados de poetas célebres e em títulos errados de filmes (como “A perna é mobile” em alusão à ária “La donna è mobile”, da ópera *Rigoletto*, de Giuseppe Verdi). Com este uso inadequado das citações, os autores pretendem denunciar a ignorância e a superficialidade das conversas e da vida quotidiana em Portugal.



No espaço linguístico sérvio, para além do dicionário de Otašević, têm-se realizado investigações esporádicas do tema, tendo sido os antiprovérbios aplicados em vários contextos e situações. Como exemplo mais flagrante, referiremos os dez mandamentos montenegrinos, conjunto de fórmulas utilizadas frequentemente nos postais e no material turístico que promove as férias de verão neste país. Este facto merece uma explicação: existe uma ideia estereotipada de que os montenegrinos são preguiçosos, o que se pode dever tanto a fatores climáticos (a proximidade do mar Adriático, a beleza das praias e as temperaturas muito altas nos meses de verão), quanto a fatores históricos e geográficos (devido às numerosas guerras nos Balcãs, uma grande parte da população masculina do Montenegro morreu, e as mulheres ficaram sozinhas para se dedicarem, não apenas às tarefas domésticas, mas também aos trabalhos tradicionalmente destinados aos homens, ficando assim sobrecarregadas), mas também ao sistema patriarcal, no qual o homem dava ordens e a mulher cumpria; por último, a “preguiça” montenegrina derivará do facto de algumas zonas deste país, especialmente no norte, serem muito pobres. Por tudo isto, os dez mandamentos montenegrinos englobam antiprovérbios como: “Ama a tua cama como a ti mesmo”, derivado do mandamento cristão: “Ama o teu próximo como a ti mesmo” e “Não trabalharás, o trabalho mata”, aludindo ao quinto mandamento: “Não matarás”.

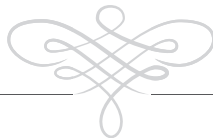
Note-se ainda que, tal como os provérbios tradicionais, os antiprovérbios têm equivalentes em várias línguas, sendo “Quem ri por último...” um dos exemplos mais transformados. O antiprovérbio português “Há duas palavras que abrem muitas portas: ‘Puxe’ e ‘Empurre’” faz recordar o provérbio sérvio “Uma palavra

bonita abre portas de ferro”; o antiprovérbio português põe em evidência o sentido literal (abrir as portas), e o provérbio sérvio refere uma boa comunicação, capaz de fazer ceder o interlocutor mais rígido.

Irónicos, atuais, por vezes obscenos, outras vezes triviais, negando os valores antigos e apregoando novos (frequentemente contrários aos tradicionais), baseados em jogos de palavras, fontes populares ou eruditas, os antiprovérbios convidam à reflexão, revelam uma determinada sabedoria, transmitem-se rapidamente e de forma oral, fornecendo material precioso para futuros estudos científicos, ideias criativas na área do *marketing* ou do humor e da comédia. Abundantes em “sabedoria retorcida”, procuram afirmar-se e ganhar estatuto proverbial junto dos provérbios tradicionais.



Bibliog.: impressa: ALEKSA, Melita, “Finding anti-proverbs in large scale corpora: automatic corpus analysis with NSP”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Ouri (coords.), *1st Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2008, pp. 298-308; APPERSON, G. L., *The Wordsworth Dictionary of Proverbs: A Lexicon of Folklore and Traditional Wisdom*, Hertfordshire, Wordsworth, 1996; BAPTISTA, Adriana, “Prefácio”, in SANTOS, Maria Alice Moreira dos (comp.), *Dicionário de Provérbios, Adágios, Ditados, Máximas, Aforismos e Frases Feitas*, Porto, Porto Editora, 2000, pp. 9-13; CASTELEIRO, João Malaca, “Provérbio”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. 2, Lisboa, Verbo/Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2994; FREUD, Sigmund, *The Psychopathology of Everyday Life*, New York/London, W. W. Norton Company, 1989; LITOVKINA, Anna Tóthné, “A proverb a day keeps students awake”,



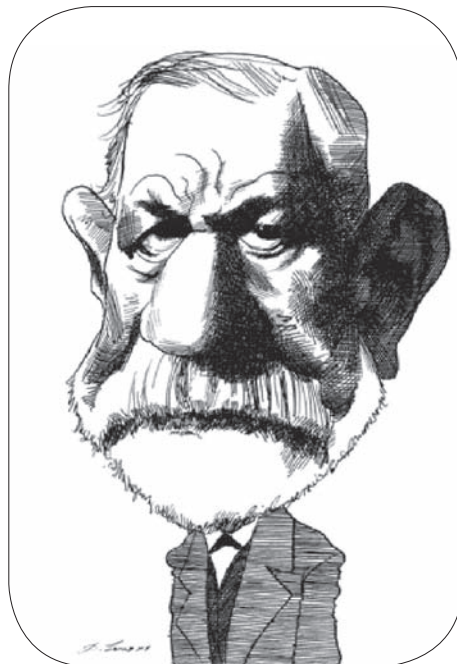
NoVelty, dez. 1996, pp. 58-69; *Id.*, “A proverb a day keeps boredom away: proverbs and anti-proverbs in the language classroom”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *1st Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2008, pp. 133-145; *Id.*, “Paronymasy, homonymy and homophony in the anglo-american anti-proverbs”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *2nd Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2009, pp. 298-308; *Id.*, e DOBROVOLSKIY, Oleg, *A Proverb a Day Keeps Boredom away*, Kóny, Pécz-Szekszars, 2000; LITOVKINA, Anna Tóthné, e VARGHA, Katalin “Proverb is as proverb does: a preliminary analysis of a survey on the use of hungarian proverbs and anti-proverbs”, *Acta Ethnographica Hungarica*, n.º 52, jun. 2007, pp. 135-155; LITOVKINA, Anna Tóthné *et al.*, *Old Proverbs never Die, They just Diversify: A Collection of Anti-Proverbs*, Burlington, University of Vermont, 2006; MIEDER, Wolfgang, *Proverbs: A Handbook*, Westport/London, Greenwood Press, 2004; *Id.*, “New proverbs run deep: prolegomena to a dictionary of modern anglo-american proverbs”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *1st Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2008, pp. 69-87; *Id. et al.*, *A Dictionary of American Proverbs*, New York/London, Oxford University Press, 1992; OTAŠEVIĆ, Đorđe, *Rečnik srpskih Antiposlovica*, Beograd, Alma, 2012; PARENTE, Salvador, *O Livro dos Provérbios*, Lisboa, Âncora, 2005; SANTOS, Maria Alice Moreira dos, “Os meus provérbios”, in SANTOS, Maria Alice Moreira dos (comp.), *Dicionário de Provérbios, Adágios, Ditados, Máximas, Aforismos e Frases Feitas*, Porto, Porto Editora, 2000; SARAIVA, Arnaldo, “A citação proverbial em Portugal: estratégias, marcas, modalidades”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *2nd Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2009, p. 32; “A survey on the use of hungarian proverbs and anti-proverbs”, *Acta Ethnographica Hungarica*, n.º 52, n.º 1, 2007, pp. 35-56; **digital:** *Frases e Provérbios, Uma Coletânea com as Melhores Frases e Provérbios*: www.proverbiosesfrases/provebios-engracados/php (acedido a 15 dez. 2017).

ANAMARIJA MARINOVIC

Antipsicanálise

A psicanálise foi criada por Sigmund Freud, na Áustria, em 1890, como um método de investigação, uma forma de tratamento das perturbações mentais e um conjunto de teorias acerca do funcionamento mental. Deve a sua origem ao método clínico, principalmente à observação de produções negativas da consciência – sonhos, lapsos linguísticos, omissões de memória, somatizações – que Freud concluía serem perturbações do pensamento por intrusão de um conteúdo traumático na consciência do sujeito. Este conteúdo, normalmente de natureza sexual, e tão mais invasivo e perturbador quanto mais proveniente

Sigmund Freud, de David Levine.





da impulsividade e imaturidade infantis, deu origem à ideia de inconsciente. O escândalo provocado pelas afirmações de Freud deveu-se não tanto à ideia de que o eu racional estaria subordinado ao domínio de um conjunto de instintos irracionais, mas sobretudo à forma como essa irracionalidade criava um conteúdo incompatível com as exigências da cultura e da civilização. Assim, Freud considera que o inconsciente não é o reservatório de movimentos selvagens que constituem uma verdade com a qual o sujeito se deve identificar, mas o lugar de uma verdade insuportável sobre si mesmo com a qual ele tem de aprender a viver. É nesse sentido que terá afirmado que o homem é muito mais imoral do que imagina, mas também muito mais moral do que pensa.

De uma forma geral, a antipsicanálise divide-se em três fases: a primeira, durante a vida de Freud, aquando da disseminação da nova disciplina pela classe médica e pelo grande público; a segunda, durante a déc. de 70, em França, pelo grupo dos chamados filósofos pós-modernistas da Univ. Paris-Sorbonne, para quem, muito embora a psicanálise fora uma referência incontornável, se tinha tornado num símbolo do poder médico com autoridade suficiente para ser integrado nas experiências teóricas da antipsiquiatria (que também devia os seus fundamentos teóricos e métodos clínicos a um hibridismo entre a psicanálise e o Maio de 68); e uma última, que aparece no séc. XXI, proveniente de um grupo de autores associados às terapias cognitivo-comportamentais, à filosofia de inspiração positivista e à psiquiatria biológica, que, com o objetivo de “desmascarar a psicanálise”, fez e publicou uma lista de alegados erros teóricos e clínicos que Freud teria deliberadamente ocultado.

A divulgação pública e científica da psicanálise custou a Freud 30 longos

anos de rejeição, ataques ferozes e uma receção irónica, principalmente por parte dos seus pares da classe médica. Estes anos de tempestade e ímpeto, como Freud os caracterizaria na sua correspondência, seriam esperados, sobretudo numa sociedade pouco habituada a que fossem tecidas considerações públicas sobre a sexualidade, ainda que da forma algo esquemática e mecanicista com que Freud – inspirado por uma herança positivista proveniente da sua formação médica, que vai abandonando aos poucos – o faria nos seus *Três Ensaios*. Assim, Freud encontrou-se, durante grande parte da sua vida, numa situação de relativo isolamento, que duraria até por volta do seu 50.º aniversário, e, mesmo por essa altura, apesar de usufruir de um enormíssimo reconhecimento internacional (uma consulta com Freud custava várias vezes a diária no melhor hotel de Viena), de lhe ter sido atribuído o prémio Goethe, de ter recebido o doutoramento *honoris causa*, em 1910, pela Univ. de Clark, em Massachusetts, nos Estados Unidos, o alto oficial para os assuntos médicos, Wilhelm Weygandt, ainda o qualificava como um caso de polícia.

Após a sua morte, é em França, pouco depois do Maio de 68, que a psicanálise é entendida como uma disciplina afinal conservadora e tradicionalista, facto que se deveu também às circunstâncias sociais e políticas que o país atravessava, ainda muito influenciado pelos ideais de liberdade e de revolução. Deleuze e Guattari publicam, em 1972, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* – na verdade, uma reapropriação da obra de Freud contra a interpretação de Lacan – onde acusam a psicanálise de inscrever o desejo num sistema de dívida e pagamento, ao colocá-lo como uma usurpação dentro da família edipiana, restringindo assim as potencialidades desterritorializadoras, sobretudo



vitalistas e afirmativas, da vida pulsional. Com efeito, segundo estes autores, se a psicanálise tinha descoberto o imenso potencial de uma libido sem significado específico nem intenção manifesta, logo se teria posto a moralizar com a ideia de culpa do complexo de Édipo. Anos antes, em 1969, na sua *Lógica do Sentido*, Deleuze já tinha revisto a teoria edipiana, alegando que “jamais a criança teve melhores intenções na sua confiança narcísica, jamais se sentirá tão boa e, longe de se lançar num empreendimento angustiante e culpável, jamais, nesta posição, acreditou-se tão próxima de conjurar a angústia ou a culpabilidade das posições precedentes” (DELEUZE, 1969, 238), sendo Édipo, antes de tudo, um herói pacificador.

Por sua vez, Michel Foucault associaria a técnica psicanalítica a uma forma de controlo social, que teria instituído rituais de confissão dentro das normas de regularidade científica, reprimindo e controlando assim os movimentos de libertação dos indivíduos a partir da regulamentação do corpo e da sexualidade. Na mesma altura, também tiveram início protestos provenientes do movimento feminista, que se mantiveram, acusando a psicanálise de se determinar através de um heterossexismo falocêntrico, devido sobretudo à associação freudiana entre feminilidade e passividade.

No séc. XXI, um conjunto de autores associados a modelos de intervenção alternativos às psicoterapias de orientação psicanalítica – tendo as últimas entretanto conquistado, de forma discreta, mas nem por isso menos preponderante, os serviços de saúde mental e apoio psicológico prestados nas instituições e serviços de saúde pública – lança, em 2005, *Le Livre Noir de la Psychanalyse*, onde caracteriza a psicanálise como uma fábrica de contos de fadas sem valor clínico ou gnosiológico, em oposição à objetividade científica



D.R.

Gilles Deleuze (1925-1995).

das terapias cognitivo-comportamentais e do tratamento através da prescrição de medicação. Freud é caracterizado como mentiroso e charlatão, e a profissão de psicanalista como devendo a sua existência e a sua propagação a uma multidão crédula, disposta a abdicar da sua soberania mental e a transferir a responsabilidade da sua vida para outra pessoa. Imediatamente após esta publicação, um grupo de psicanalistas lacanianos, liderados por Jacques Alain Miller, responde com o *L'Anti-Livre Noir de la Psychanalyse*, onde apresenta uma série de argumentos contra a abordagem positivista e científica das teorias da mente propostas pelo modelo biológico e pelas terapias cognitivo-comportamentais, destacando que os seus paradigmas visam apenas o restabelecimento dos comportamentos funcionais e normalizadores dos sujeitos, ignorando o seu sofrimento mental e o seu desejo de subjetivação.

A psicanálise foi introduzida em Portugal durante o regime do Estado Novo e foi dentro do regime democrático que espoletou mais antipatias. Devido sobretudo ao contexto político, a psicanálise



foi introduzida, num primeiro momento, de forma prudente, tendo por isso obtido uma receção discreta. No primeiro livro de Freud, chegado em 1932, pela editora Ática, e denominado somente *Sexualidade* – mais tarde reeditado com o título *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* –, o tradutor, Osório de Oliveira, introduz uma nota explicativa, afirmando que das teorias de Freud resultaria um verdadeiro pansexualismo, que contrariava a sua própria concepção da vida, filha do platonismo, do cristianismo e do romantismo. Em 1945, o psiquiatra João Seabra-Dinis critica o entusiasmo renovado, após a Segunda Guerra Mundial, em relação à psicanálise e à sua abordagem às regiões abissais do inconsciente.

No entanto, a Sociedade Portuguesa de Psicanálise, inicialmente denominada Grupo de Estudos Português, tendo recebido, na altura da sua constituição, em 1973, um parecer negativo das secções regionais de Psiquiatria de Lisboa e do Porto da Ordem dos Médicos, obteve a autorização de constituição devido aos pareceres positivos das restantes secções e do ministro da Educação, José Hermano Saraiva. Paralelamente, também o Instituto Superior de Psicologia Aplicada, responsável pela formação psicanalítica de inúmeros psicólogos portugueses sob a direcção posterior de Frederico Pereira, fora introduzido no país pela Congregação das Ordens Religiosas Católicas, em 1962, com a designação de Instituto de Ciências PsicoPedagógicas.

Finalmente, em 1990, o antropólogo cultural José Gabriel Pereira Bastos, professor da licenciatura em Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Univ. Nova de Lisboa, na qual lecionava a cadeira de Antropologia e Psicanálise, é, segundo o próprio, levado a abandonar o ensino da cadeira através de uma reconversão curricular, e a lecionar exclusivamente

Psicologia I e II, Psicologia Geral e Psicologia Social. Esta situação, que se manteve durante seis anos, foi considerada pelo professor como “um claro bloqueio departamental do exercício da [sua] formação de antropólogo”, que atribuiu ao aumento da resistência à abordagem psicanalítica da cultura a partir da aliança entre biólogos e antropólogos disciplinares, “tanto mais defensivos quanto o ensino [de Pereira Bastos] ganhava fôlego e discípulos” (BASTOS, 2014). Em 2001, concretizou a agregação à mesma universidade com um relatório de cadeira em Antropologia e Psicanálise, que lhe é atribuída cinco anos depois, e que vem a lecionar, enfim, sob o nome de Antropologia do Simbólico – atividade que manteve até à data da sua reforma, em 2010. Nos anos seguintes, assistiu-se a um abrandamento destes conflitos, permanecendo a psicanálise integrada, quer no espaço académico, quer clínico.

Freud deixaria inúmeros discípulos distribuídos por instituições de ensino, formação e tratamento psicanalítico em todo o mundo e um legado intelectual que influenciaria de maneira definitiva o campo da psicologia, da medicina, da filosofia, das ciências sociais e dos estudos culturais, da crítica de arte, dos estudos cinematográficos, dos estudos literários e mesmo das neurociências (com o surgimento posterior da neuropsicanálise). Em 2011, a Associação Americana de Psicologia realizou 103 comparações entre tratamentos de orientação psicanalítica e outras formas de psicoterapia, tendo-os considerado empiricamente válidos e com resultados terapêuticos mais definitivos. Ainda, no campo da psicanálise aplicada às humanidades, a Sociedade de Psicanálise Teórica da Eslovénia efectuou, a partir da déc. de 80, um extenso trabalho de desenvolvimento conceptual da psicanálise em relação com a filosofia,

que constitui grande parte da vitalidade da chamada filosofia continental a ser desenvolvida no séc. XXI, e na qual participam, entre outros, Giorgio Agamben e Slavoj Žižek.

Bibliog.: impressa: DELEUZE, Gilles, *Logique du Sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; *Id.*, e GUATTARI, Felix, *O Anti-Édipo, Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 1, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; FOUCAULT, Michel, “The subject and power”, in DREYFUS, Hubert L., e RABINOW, Paul (coords.), *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226; FREUD, Sigmund, “Three essays on sexuality”, in STRACHEY, J. (coord.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7, London, The Hogarth Press, 1968, pp. 125-243; HORNEY, Karen, *The Collected Works of Karen Horney*, 2 vols., New York, W.W. Norton, 1964; KOFMAN, Sarah, *The Enigma of Woman: Woman in Freud’s Writings*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; MEYER, Catherine et al., *Le Livre Noir de la Psychanalyse*, Paris, Les Arènes, 2005; MILLER, Jacques-Alain et al., *L’Anti-Livre Noir de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 2006; QUEIRÓS, Alírio, *A Recepção de Freud em Portugal: 1900-1956*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009; STANNARD, David, *Shrinking History: on Freud and the Failure of Psychohistory*, Oxford, Oxford University Press, 1982; WEBSTER, Richard, *Freud Esta-va Errado. Porquê?: Pecado, Ciência e Psicanálise*, Porto, Campo das Letras, 2002; **digital:** BASTOS, José Gabriel Pereira., “Da investigação por objetivos à antropologia dos processos identitários: um ponto de vista transdisciplinar e integrativo”, *Etnográfica*, vol. 18, n.º 2, 2014, pp. 341-364: <http://etnografia.revues.org/3718> (acedido a 3 nov. 2017).

MARIA JOÃO NOBRE

Patologia

O vocábulo “patologia” deriva etimologicamente dos étimos gregos “pathos” e “logos”. O primeiro deles, e a despeito da sua longuíssima tradição enquanto *terminus technicus*, significa aquilo que sucede a uma pessoa ou a uma coisa, uma experiência, emoção ou paixão, ou seja, designa um sofrimento – qualquer coisa em relação à qual se é passivo ou que se sofre; o segundo, e também a despeito das suas múltiplas traduções, utilizações e derivações, inclusive enquanto *terminus technicus*, introduz, no caso em questão, a ideia de discurso, razão, explicação ou estudo. Assim, a patologia é o estudo do sofrimento, ou, na sua aceção moderna, o estudo da doença – a tentativa de produzir um discurso que dê conta do que é o sofrimento ou a doença.

Entendida deste modo, a patologia tem uma história tão antiga quanto a própria medicina. No âmbito da tradição ocidental, ou, por outras palavras, no âmbito das diversas tradições que compõem aquilo que designamos uniformemente como tradição ocidental, a sua origem remonta aos antigos egípcios. Prova disso são o papiro Edwin Smith (séc. XVII a.C.), que regista 48 casos de feridas e fraturas (algumas na medula espinal), cada um deles acompanhado de um texto introdutório, uma lista de sintomas significativos, um diagnóstico e ainda um tratamento recomendado, aos quais se acrescenta, por vezes, uma explicação dos termos menos familiares; e o papiro Ebers (séc. XVI a.C.), que, apesar do seu carácter mágico, porquanto abre com um feitiço a ser dirigido aos deuses e executado aquando da



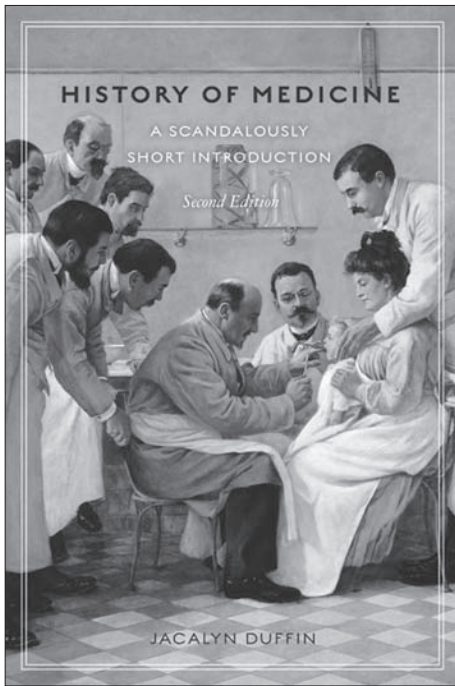
aplicação de um medicamento a qualquer parte do corpo, não deixa de conter informação considerada médica, como seja a identificação de remédios para problemas gástricos e unguentos para problemas de pele.

No entanto, e por mais relevantes que possam ser, o facto de serem tratados fragmentários e com resquícios de fetichismo leva a que o documento decisivo para a constituição de uma arte ou perícia médica seja o *corpus hippocraticum* – a coletânea de textos que resta da escola de Hipócrates (c. 460 a.C.-c. 375 a.C.). De entre o *corpus*, com importância determinante para a patologia, destaca-se a obra *Sobre a Doença Sagrada*, mais conhecida pelo seu título latino *De Morbo Sacro*. As razões que fazem com que este texto mereça especial atenção desenham-se logo nas suas primeiras linhas. Nelas, o autor declara a sua intenção de tratar da doença sagrada (epilepsia), não enquanto sagrada, *i.e.*, de origem divina, mas enquanto doença natural, com causas que são perfeitamente identificáveis assim que se supera a in experiência daqueles que lidam com ela, o espanto perante as suas manifestações sintomáticas e a falta de conhecimento acerca das coisas que são propriamente divinas e das que não são. Opõe-se, por isso, à conceção falsamente médica ou terapêutica daqueles que designa por magos, purificadores (que se servem de processos purgativos), sacerdotes mendicantes (da deusa Cibele) e charlatães errantes. São esses que, sob o pretexto de serem piedosos e detentores de um conhecimento superior, apontam os deuses e os *daimones* como responsáveis pelas enfermidades de que sofrem os humanos, bem como pelas respetivas curas; ao fazerem uso de purificações, encantamentos e sacrifícios, pretendem aplacar o agente ou os agentes que se encontram na origem da corrupção corporal.

Ora, aquilo que está em causa na medicina e na patologia hipocráticas é precisamente o esforço de demonstrar que a conceção fetichista da saúde e da doença humanas é, na verdade, ímpia e profana, assim como desajustada. Nesse sentido, acaba por ser simultaneamente uma reformulação do pensamento religioso da Antiguidade e a instituição da medicina propriamente dita, agora compreendida como investigação racional das causas naturais das doenças: as entidades sobrenaturais são preteridas a favor dos humores (sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra ou melancolia), de cujo equilíbrio depende a saúde e que podem ser influenciados quer por causas internas (deficiências orgânicas), quer por causas externas (*e.g.*, alimentação, traumas, águas contaminadas), e de tratamentos baseados na observação, na experiência, e, sobretudo, no conhecimento da natureza do corpo.

Apesar de ter mudado muito ao longo dos séculos, e desde o tempo de Hipócrates, a patologia permaneceu sempre como um sistema de conhecimento usado para tirar conclusões acerca da enfermidade. Validada pela ciência e pela filosofia de cada época, constitui-se como: etiológica, na medida em que procura explicar o sofrimento pelas suas causas; diagnóstica, porquanto procura identificar e categorizar a enfermidade de que se sofre; prognóstica, ao justificar o curso de determinados tratamentos mediante a previsão dos resultados; e probatória, na verificação da razoabilidade do curso de ação que foi seguido na terapêutica, pelo que é assim, também, autótica, no sentido em que vê pelos seus próprios olhos e depende da observação na primeira pessoa, *i.e.*, do testemunho ocular do patologista.

Jacalyn Duffin, na sua obra *History of Medicine: A Scandalously Short Introduction*, apresenta três teorias fundamentais da



Capa de *History of Medicine. A Scandalously Short Introduction* (1999), de Jacalyn Duffin.

doença com que a medicina e a patologia trabalham ao longo da sua história: a orgânica, a ontológica e a fisiológica. De acordo com o modelo orgânico, as doenças são más, descontínuas, e afetam os indivíduos; porém, e apesar de se focar naquele que sofre de uma doença, este modelo é insuficiente no que concerne à explicação das causas da doença. Já o modelo ontológico defende que as doenças são diferentes umas das outras e existem independentemente do indivíduo, uma vez que são provocadas por causas externas – a doença existe enquanto ente separado. Por outro lado, o modelo fisiológico sustenta que as causas são internas ao próprio organismo doente, ou seja, as doenças não existem enquanto entes separados dos indivíduos afetados. Esses modelos, acrescenta o autor, fazem-se acompanhar, na contemporaneidade,

de uma distinção – já de si antiga, mas pensada noutros termos – entre doença e enfermidade: por doença, deve entender-se o conjunto de ideias médicas sobre a enfermidade (sofrimento individual) e não a própria enfermidade enquanto tal. Da mesma maneira, e a propósito, não se deve confundir patologia com enfermidade, pese embora algum mau uso dos termos. Isto significa, então, que os conceitos da doença, construídos a partir de observações feitas a muitos indivíduos de natureza similar, são precisamente isso – conceitos. A doença, enquanto distinta de enfermidade, é a teoria construída para explicar a enfermidade, e são as doenças, no plural, quer dizer, as diferentes teorias ou complexos organizados de saber, que compõem a patologia. De sorte que daqui resulta o seguinte: a patologia é uma representação, mais especificamente uma representação do sofrimento individual (ou seja, da dor e da corrupção do corpo) e das causas que o provocam, dependente da experiência, da observação e da interpretação do médico. Trata-se, essencialmente, do cumprimento do programa contido no 1.º aforismo de Hipócrates: “A vida é breve, a arte é longa, a ocasião passageira, a experiência traiçoeira, o juízo difícil” (*Hippocrates*, 1959). Enquanto forma eficaz de saber que intervém num determinado campo de realidade (a saber, o corpo humano, o indivíduo doente) – ou enquanto pretensão disso –, a medicina (e, com ela, a patologia) procura superar, de alguma maneira, as limitações a que se encontra sujeita, ou, para dizer melhor, as circunstâncias da vida humana que impedem a constituição de um saber rápido e imediato acerca da doença e da enfermidade: a formulação de um juízo é difícil porque a especialização do saber em questão é demorada e o próprio saber é extraordinariamente extenso, ao mesmo



tempo que os meios de que dispomos são falíveis. Temos indícios de que assim é, por um lado, na enorme dificuldade que tem a patologia em distinguir, com precisão, entre o normal e o anormal, ou seja, em fixar uma natureza a ser encontrada em todos os casos, e, por outro, na sua longa história.

Depois do abandono das descrições sobrenaturais a favor das descrições naturais (científicas), nomeadamente da patologia hipocrática, que descrevia, previa, interpretava e justificava a doença segundo a teoria humoral, o grande marco na história do pensamento médico e patológico (respeitante à patologia) foi Galeno (129-c. 210 d.C.), o médico nascido em Pérgamo cujas ideias dominaram a Europa até aos tempos modernos. O seu profundo estudo dos muitos saberes disponíveis, a extensão do seu trabalho e o diálogo permanente com a escola médica de Hipócrates e com as grandes escolas filosóficas herdeiras do platonismo e do estoicismo, para nomear apenas algumas, bem como as suas investigações em anatomia (circunscritas ainda, à época, a dissecações e vivisseccões de animais) levaram a que a sua influência se estendesse, inclusivamente, ao mundo árabe, onde o seu pensamento encontrou um fecundo acolhimento. Dos seus muitos trabalhos, destaca-se a obra *De Placitiis Hippocratis et Platonis Libri Novem* [*Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão em Nove Livros*], na qual se encontra uma discussão absolutamente central para a medicina e a patologia da época, herdada de Platão, que era a da tripartição da alma (que Galeno defendia, em detrimento daquilo que considerava ser a tese monista dos estoicos).

No séc. IX, justamente no mundo árabe, encontramos Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razi, mais conhecido por Rasis (c. 854-c. 930), o médico e filósofo muçulmano que estabeleceu a distin-

ção clínica entre as duas grandes doenças febris que se faziam acompanhar de erupções cutâneas: a varíola e o sarampo. Uma das suas principais obras, intitulada *al-Hawi* (*Continens Liber*, em latim, *i.e.*, *Livro Abrangente*), com uma significativa extensão de notas médicas postumamente compiladas, foi traduzida para latim em 1280 com o objetivo de a difundir pelo mundo latino.

Posteriormente, no Renascimento, assistiu-se a um revivalismo de Hipócrates contra Galeno, e a uma recuperação da experimentação fisiológica, promovida pelo iatromecanismo e pela iatroquímica, quer dizer, pela redução (*i.e.*, recondução) do fenómeno vital a forças físicas e químicas, em que todas as manifestações de vida mais não são do que ações mecânicas governadas pelas leis da física. Compreende-se, assim, que uma das principais inovações diagnósticas deste período tenha sido a uroscopia, que analisava as propriedades químicas da urina para auxiliar o diagnóstico.

De entre os autores renascentistas, merece especial destaque Antonio Benivieni (1443-1502), responsável pela preeminência da patologia enquanto especialidade separada. A sua obra *De Abditis Nonnullis ac Mirandis Morborum et Sanationum Causis* [*Sobre Algumas Causas Desconhecidas e Surpreendentes das Doenças e Tratamentos*] foi publicada postumamente em 1507; contém o registo de 111 casos médicos e autópsias.

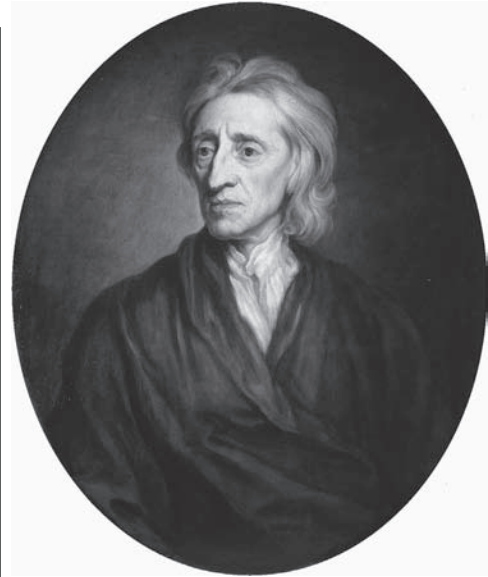
Chegada ao séc. XVII, a patologia recebeu nova contribuição decisiva, desta feita por Thomas Sydenham, “o Hipócrates inglês”. Além de ter ficado conhecido pela distinção que fez entre a escarlatina e o sarampo, este médico foi determinante para a fundação da epidemiologia e para o estudo da importância da observação nos casos clínicos e dos perigos da teoria para a prática médica. O índice da

sua obra *Observationes Medicae* [*Observações Médicas*] terá sido escrito por John Locke, o renomado filósofo inglês, o qual, suspeita-se, seria também médico ou conhecedor das artes médicas, ainda que sem prática clínica atestada.

No séc. XVIII, a patologia sofre nova contribuição decisiva, desta feita motivada pelo estabelecimento sério da nosologia, que passa a classificar as doenças segundo árvores conceptuais com ramificações destinadas às classes, às ordens, aos géneros e às espécies de cada perturbação. Das personalidades representantes dessa área, destacam-se François Boissier de Sauvages e Philippe Pinel, de França, William Cullen, da Escócia, e Carolus Linnaeus, da Suécia.

Feita a olho nu até 1830, a anatomia patológica passou a ser ajudada, no séc. XIX, pelos avanços tecnológicos do microscópio. Pouco tempo depois, cerca de 1880, a teoria dos germes como agentes externos responsáveis pelas agressões aos organismos foi comprovada e o modelo ontológico adquiriu particular preeminência, sobretudo com os estudos e as experiências de Louis Pasteur, Joseph Lister e Robert Koch (prémio Nobel em 1905). Os postulados deste último passaram a determinar as orientações das pesquisas médicas a respeito dos micro-organismos: o organismo em causa teria de ser encontrado em todos os casos; ser isolado e cultivado numa cultura pura; produzir a mesma doença quando injetado em animais; e ser recuperado em todos os casos experimentais. Depois da descoberta da estrutura do ADN, em 1952, a genética levou a que o modelo seguido nos sécs. XX e XXI fosse uma combinação entre o ontológico e o fisiológico.

No que diz respeito a Portugal, e à patologia em particular, é também difícil separar a evolução desta da evolução da própria medicina. Na origem dos



John Locke (1632-1704).

estudos de medicina estão as ordens religiosas, responsáveis pela receção, apropriação e transmissão (sob a forma de ensino e prática) dos textos médicos clássicos, desde logo a partir do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que inaugurou um hospital escolar no séc. XII. O Rei D. Dinis, no séc. XIII (1288 ou 1289), contribuiu decisivamente para o trabalho que tinha sido iniciado ao permitir a fundação do Estudo Geral de Lisboa, fundação essa confirmada em 1290 pelo Papa Nicolau IV com a bula *De Statu Regni Portugaliae*, no mesmo ano em que o Estudo se converte em Universidade; aí passou a ser lecionada medicina de acordo com os estudos de Aristóteles sobre os animais e as obras conhecidas do *corpus hippocraticum* e do *corpus gallenicum*. Mais tarde, no séc. XV, conjugam-se duas iniciativas fundamentais: a construção do Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa, ordenada por D. João II, e a fundação das Misericórdias, para a qual contribuiu decisivamente a Rainha D. Leonor. No séc. XVI, destaca-se Garcia de Orta, cujos estudos sobre plantas providas



Rainha D. Leonor (1926), de José Malhoa.

da Índia se tornaram sobejamente conhecidos. Durante o séc. xvii, Portugal sofreu as consequências da presença e influência da Inquisição, bem como da expulsão dos judeus (muitos deles médicos). Essas consequências só não tiveram um impacto mais nefasto porque, no séc. xviii, algumas importantes personalidades influíram positivamente no progresso médico, mais especificamente no campo da patologia médica. Os nomes mais reconhecidos são Francisco Henriques, João Mendes Sachetti Barbosa, Simão Felix da Cunha, e António Nunes Ribeiro Sanches, com a sua obra *Tratado de Conservação da Saúde dos Povos* (1750). Este último recebeu, inclusive, um convite da parte do marquês de Pombal para empreender uma reforma do ensino médico na universidade portuguesa, para a qual foi fundamental não só o texto *Método de Aprender a Estudar a Medi-*

cina (1763), como também as investidas prévias de Luís António Verney contra o domínio jesuíta. Graças a essa reforma, a disciplina de patologia tornou-se obrigatória como parte integrante dos estudos em Medicina. Essa obrigatoriedade permaneceu, de uma maneira ou de outra, ao longo dos anos e até aos dias de hoje, nomeadamente, e para sublinhar apenas dois marcos, como componente dos estudos em cirurgia, a partir de 1815, e, nas últimas décadas do séc. xix, no ensino de patologia geral ministrado por José Tomás de Sousa Martins (1843-1897) na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa.

Bibliog.: DUFFIN, Jacalyn, *History of Medicine: A Scandalously Short Introduction*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999; *Hippocrates*, vols. II e IV, London/Cambridge, William Heinemann Ltd./Harvard University Press, 1959; LAKHANI, Sunil R. et al., *Basic Pathology: An Introduction to the Mechanisms of Disease*, 4.ª ed., s.l., Hodder Arnold, 2009; MAULITZ, Russell C., *Morbid Appearances: the Anatomy of Pathology in the Early Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; OLIVEIRA, A. J., *História da Medicina em Portugal: Apontamentos*, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1883; SILVA, J. Martins e, “Anotações sobre a história do ensino da medicina em Lisboa, desde a criação da universidade portuguesa até 1911 – 1.ª Parte”, *Revista da Faculdade de Medicina de Lisboa*, sér. III, vol. 7, n.º 5, 2002, pp. 237-249.

ÁLVARO ALMEIDA





Anti-renascença portuguesa

Uma leitura que incida sobre a renascença lusitana ou, como é comumente referida, renascença portuguesa, não poderá ser intentada sem uma referência contextual que aluda, de imediato, à sua relação com a república e o surgimento de movimentos culturais afins no séc. xx. O alvor do movimento, fundado no Porto, surgiu pouco depois da proclamação da república (1910). A este propósito, a cidade do Porto assume aguda relevância com as lutas liberais – lembrem-se a Revolução de 1820, os “bravos do Mindelo” e, com eles, as figuras de Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877) –, às quais os fundadores da renascença não ficarão indiferentes, perfilhando dos ideais do liberalismo romântico e patriótico, do idealismo puro já de feição messiânico-sebastianista e, outrossim, desse espírito revolucionário que inunda a época Questão do Bom Senso e Bom Gosto, tal como defendido por José-Augusto França. Nesta época, as correntes do cientismo e do positivismo, bem como as correntes literárias do realismo e do naturalismo logravam apoiantes e defensores. Ainda que a renascença, sob alguns aspetos poliédricos, se insurgisse contra o seu pendor pessimista e cético, não se poderá ignorar a importância dessa figura de relevo maior – entenda-se, Antero de Quental – naquele movimento, tal como sugere a leitura de Alfredo Ribeiro dos Santos. Passados 22 anos do Ultimato (1890), podemos descobrir desígnios reformadores comuns aos da Junta

Patriótica do Norte num claro e inequívoco encómio ao ideal da república.

Vasta e ilustre é a nomenclatura deste movimento, porém os seguintes vultos afiguram-se como os seus proeminentes fundadores: Álvaro Pinto, Jaime Cortesão, Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos (Teixeira de Pascoaes) e Leonardo Coimbra. Certo é que, precedentemente à fundação do órgão representativo da renascença, *A Águia*, Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, e, posteriormente, Álvaro Pinto, assumem a direção de uma revista literária, *Nova Silva* (fev. a abr. de 1907), cujos cinco números dados à estampa apontam para uma declarada inclinação anarquista, sobretudo com a iniciativa Os amigos do A. B. C., ao resgatar os ideais presentes em os *Miseráveis* de Victor Hugo e Les amis de L’Abaissé, como apontado por Alfredo Ribeiro dos Santos. É assim que, poucos meses depois da Implantação da República e sob a égide diretiva e exclusiva de Álvaro Pinto, surge a primeira série da *Revista Ilustrada de Literatura e Crítica*, *A Águia* (datada de 1 de dezembro de 1910 a julho de 1911, com a publicação de 10 números), que “alarga as asas no gesto impetuoso de arranque e já devora os ares, com fervor de vida e luta. [...] Para lá, para longe, para o alto – sempre mais para longe e para mais alto!...” (“Vária – A Águia”, 1910, 16). Para esta primeira série já contribuem, entre tantas outras, figuras como Manuel Laranjeira, Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno, Jaime Cortesão e Teixeira de Pascoaes, que lhe imprime o tom poético e filosófico ao exaltar esse sentimento-ideia que é a saudade, enquanto *acme* do movimento, proclamando Pascoaes em carta a Álvaro Pinto que “A Renascença é revelação, não é regresso ao Passado” (PASCOAES, 1953).

À segunda série da revista *A Águia* (1 de janeiro de 1912 a outubro de 1921, com



a publicação de 120 números), sob a direção literária de Teixeira de Pascoaes, acresce a denominação de *Órgão da Renascença Portuguesa*, propondo como subtítulo *Revista Mensal de Literatura, Arte, Ciência, Filosofia e Crítica Social*. Encontra-se aqui um acentuado relevo do *locus* artístico, cujas expressões lírica e romântica, ainda que sofrendo um inciso impacto do modernismo – lembra Alfredo Ribeiro dos Santos, a este propósito, o I Salão dos Humoristas Portugueses em 1912 e o II Salão dos Modernistas –, denotam uma clara sensibilidade contemplativa, tão presente no movimento portuense de índole poético-metafísica. Esta mesma sensibilidade atinge o seu apogeu pictórico e escultórico com o tríptico *A Vida*, de António Carneiro, e o *Desterrado*, de Soares dos Reis.

A terceira série (julho de 1922 a dezembro de 1927, com a publicação de 60 números) tem como diretor Leonardo Coimbra, que esteia como axiais as ações pedagógica e filosófica, justamente com a sua tese sobre o criacionismo. A quarta série (janeiro de 1928 a dezembro de 1929, com a publicação de 12 números) apresenta na comissão diretiva Hernâni Cidade, Leonardo Coimbra, José Teixeira Rego e António Carneiro, que, a partir de janeiro-março de 1929, passa a ser constituída por Leonardo Coimbra, Sant'Anna Dionísio, António Carneiro e Adolfo Casais Monteiro, integrando-se este último, posteriormente, no movimento da *Presença*. Aqui foram apresentadas novas secções dedicadas à prosa, ao verso, à ilustração e à bibliografia, contendo pela primeira vez, segundo Alfredo Ribeiro dos Santos, a indicação de revisão pela Comissão de Censura. A quinta e última série, com um hiato de dois anos entre as duas edições (janeiro a junho de 1932, apenas com três números), mantém como diretores Leonardo Coimbra e Sant'Anna Dionísio



Leonardo Coimbra (1883-1936).

e, posteriormente, Delfim Santos e Aarão de Lacerda.

Ficaria incompleta esta abordagem se se não referisse que, a par da publicação da revista *A Águia*, sai a lume no Porto, registada como propriedade da renascença portuguesa, *A Vida Portuguesa – Quinzenário de Inquérito à Vida Nacional*. Este boletim promove a discussão e aponta medidas de resolução dos problemas nacionais de índoles religiosa, pedagógica, económica e social, entre outras. Porém, as forças do boletim são dirigidas, sobretudo, para o problema educativo, com a criação das universidades populares (Porto, a 9 de junho de 1912; Coimbra, a 24 de novembro de 1912; Vila Real, a 1 de dezembro de 1913, e Póvoa de Varzim, a 27 de dezembro de 1913), congregando lições públicas, cursos especiais noturnos e outras ações educativas, e para a questão editorial, com a ideação de bibliotecas temáticas como, *e.g.*, a Biblioteca Lusitana,



José Sant'Anna Dionísio (1902-1991).

a Infantil e Popular, a direcionada para a educação, a Histórica, a Jurídica, a de edições escolhidas, entre outras, conforme regista Paulo Samuel.

Desde o seu dealbar, este grupo heterogéneo congregou descoincidentes vozes, a par de intervenções e posições antitéticas, atestando não tanto fissuras nos propósitos inaugurais do movimento, mas uma plasticidade gnósica inerente ao pensamento livre, crítico e isento que inundava a época. É neste contexto que, parafraseando Paulo Samuel, se indigítam, a título exemplar, três das principais controvérsias que marcaram o perfil desta sociedade organizada e regida por estatutos constitutivos. A primeira sobreveio em 1912 com a publicação do jornal lisboeta *República*, cujo Inquérito Literário, da lavra de Boavida Portugal, intimou posicionamentos discordes, ora em tom de clara apologética do programa do movimento e dos seus pressupostos (destacan-

do-se aí, *e.g.*, as figuras de Raul Proença e Fernando Pessoa), ora de teor antagónico e hostil, tais como os depreciativos pareceres, ainda que regidos por princípios diversos, de Júlio de Matos e Gomes Leal. Optando por não inserir neste ponto os desacordes de Pessoa (conduzindo à posterior autodesvinculação do movimento) e de Proença, pela especificidade pontual dos mesmos, dir-se-ia que aquele primeiro sinal dissonante se distingue dos ulteriores pela matriz extrínseca ao grupo, posto que as subsequentes colisões teóricas, de elevado pendor filosófico, não poucas vezes mordaz e corrosivo, reunirão dois dos seus fundadores – Jaime Cortesão e Teixeira de Pascoaes – e a figura comum de António Sérgio.

Ora, a notável e extensa segunda controvérsia (1912-1914), ainda que cronologicamente entrecortada, entre o “arcanjo da espada dum relâmpago”, Pascoaes, e o “homem da espada de pau”, Sérgio, é um ponto axial da polémica, *grosso modo*, entre uma perspetiva positivista e uma posição saudosista-universalista. É, com efeito, Pascoaes o primeiro a firmar “a plena identificação do Porto com a Renascença e o seu programa” (PASCOAES, 1912, 113), considerando o saudosismo como “nada incompatível com o moderno espírito europeu, mas antes acompanhando o, embora sem poder [perder] o seu perfil inconfundível” (*Id.*, *Ibid.*, 114). Explica, ainda, os pressupostos do sentimento-símbolo da nova renascença e da gradação inerente dessa “ideia-mãe” que não deverá ser entaipada “entre as quatro paredes sem buracos do Positivismo” (*Id.*, 1914, 33), porque intraduzível, “invulnerável e incombustível” (*Id.*, *Ibid.*, 35), enquanto “a grande criadora do Futuro” (*Id.*, 1913, 106), que, à semelhança das grandes verdades, se afirma e não discute. O segundo, numa perspetiva “voluntarista-intelectualista” (SÉRGIO, 1914, 1)



e numa leitura de manifesto cariz positivista, materialista e economicista, diz ser o saudosismo “uma ideia artificial e convencional da literatura” (*Id.*, 1913a, 98), contrapondo o argumento da mobilidade e do avanço para a ação e para o novo à suposta imobilidade e inércia cristalizante da saudade. Apresenta, assim, António Sérgio uma “estrada não-saudosista, não-isoladora, ou não-purificadora” (*Id.*, 1914a, 109) que faz das afirmações saudosistas “*precisamente o contrário da realidade*” (*Id.*, 1914b, 174). A este propósito, leiam-se, ainda, os ecos deste pleito na tessitura posterior portuguesa, em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* de António Quadros.

Por fim, e talvez de menor impacto posterior, irrompe a terceira divergência ideológica, de inequívoco foro histórico-pedagógico, no boletim *A Vida Portuguesa*, com um escrito de António Sérgio intitulado “Golpes de malho em ferro frio”. Aqui, Sérgio aponta erros de cronologia às três causas de decadência dos povos peninsulares analisadas por Antero de Quental e não deixa de lançar farpas ao “viver parasitário” lusitano, propondo uma “*revolução construtiva*” (SÉRGIO, 1913, 128). A redarguição não se deixa tardar e é dado à estampa o escrito “O parasitismo e o anti-historismo”, em defesa do génio peninsular e dos sentimentos que o definem – o misticismo e o individualismo –, bem como a hábil e vigorosa desconstrução do argumentário estrangeirista “apoucado, estreito, fracionário até” (CORTESÃO, 1913, 139) de Sérgio, segundo a leitura de Jaime Cortesão. A réplica assume contornos de cáustica e mordaz ironia, com o título “O parasitismo peninsular” de Sérgio, que opõe à suposta “fantasia do poeta” Jaime Cortesão as “doutrinas que se apoiam em factos” (SÉRGIO, 1913b, 159). As epístolas públicas terminam; contudo, os artigos

anteriores do boletim, condutores deflagrantes da polémica, bem como os consequentes, não deixam de ser altissonantes da divergência destas duas figuras no seio de um dos mais altos movimentos da cultura e do pensamento portugueses, cujos ecos se pressentem ainda no surrealismo português, tal como defende António Cândido Franco.

Bibliog.: CORTESÃO, Jaime, “O parasitismo e o anti-historismo”, *A Vida Portuguesa*, n.º 18, 2 out. 1913, pp. 137-139; FRANÇA, José-Augusto, *O Romantismo em Portugal: Estudo de Factos Socioculturais*, Lisboa, Livros Horizonte, 1993; PASCOAES, Teixeira de, “O saudosismo e a *Renascença*”, *A Águia*, sér. II, n.º 10, out. 1912, pp. 113-115; *Id.*, “Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio”, *A Águia*, sér. II, n.º 22, out. 1913, pp. 104-109; *Id.*, “Resposta a António Sérgio”, *A Águia*, sér. II, n.º 26, fev. 1914, pp. 33-38; *Id.*, “Mais palavras ao homem da espada de pau”, *A Águia*, sér. II, n.º 31, jul. 1914, pp. 1-5; *Id.*, “Carta a Álvaro Pinto, 24 de setembro 1911”, *Ocidente*, n.º 178, fev. 1953, p. 51; SAMUEL, Paulo, *A Renascença Portuguesa, Um Perfil Documental*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990; SANTOS, Alfredo Ribeiro dos, *A Renascença Portuguesa, Um Movimento Cultural Portuense*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990; SÉRGIO, António, “Golpes de malho em ferro frio”, *A Vida Portuguesa*, n.º 16, 2 ago. 1913, pp. 121-128; *Id.*, “Epístolas aos saudosistas”, *A Águia*, sér. II, n.º 22, out. 1913a, pp. 97-103; *Id.*, “O parasitismo peninsular”, *A Vida Portuguesa*, n.º 20, 1 dez. 1913b, pp. 153-159; *Id.*, “Regeneração e tradição, moral e economia”, *A Águia*, sér. II, n.º 25, jan. 1914, pp. 1-9; *Id.*, “Despedida de Julieta”, *A Águia*, sér. II, n.º 28, abr. 1914a, pp. 109-112; *Id.*, “Explicações necessárias do homem da espada de pau ao arcanjo da espada dum relâmpago”, *A Águia*, sér. II, n.º 30, jun. 1914b, pp. 170-175; “Vária – *A Águia*”, *A Águia*, sér. I, n.º 1, dez. 1910, p. 16.

SOFIA A. CARVALHO



Anti-Renascimento

Falar hoje de anti-renascimento já não reveste um carácter tão inovador nem tão polémico como quando o conceito foi enunciado na obra provocadora do historiador italiano Eugénio Battisti, publicada em 1962, com reedição em 1989, em 2 volumes, com notas e revisão do autor.

Verdadeiro “explorador de margens”, como o definiu Umberto Eco em artigo de homenagem (ECO, 1993, 167), Battisti colocava várias questões à historiografia italiana, e também europeia, em especial àquela que discutia e procurava fixar a identidade do renascimento italiano quatrocentista, considerado então como verdadeira matriz essencial do movimento cultural e artístico. Algumas dessas questões, mantidas precisamente nas margens da *main stream* da investigação então levada a cabo, ainda hoje, passados mais de 50 anos da data da publicação, nos continuam a interessar.

A questão essencial era saber como se implantam em contexto histórico, cultural e sociológico as novas tendências artísticas, mas, mais do que isso, o problema era saber como coexistem essas novas tendências artísticas e culturais com o tecido cultural preexistente. Como reage o classicismo florentino, compreendido e cultuado por uma franja da sociedade, por mais significativa e em plena expansão que ela esteja, em face da arte que já existia? Como reage a sociedade portuguesa, nesse reino profundo, cuja geografia histórica hoje conhecemos muito melhor, em face das novidades culturais e formais que as intervenções régias,

quer de D. João II quer principalmente de D. Manuel I e de D. João III, introduzem, rapidamente emuladas por poderes mais locais? Como entidade coletiva, aprovam, rejeitam ou englobam no seu quotidiano esse racionalismo do pensamento e da plasticidade modernos, com *groteschi* ou grutescos a coexistirem com formas vegetalistas tradicionais? Como foi, no dizer hodierno, o impacto efetivo e profundo destas novas práticas culturais e artísticas sobre o homem comum de finais do século de Quatrocentos e de início do seguinte?

Falamos, bem entendido, de conjuntura artística e cultural que em nenhum momento deixa de estar intimamente ligada aos conceitos alargados de cristandade e de catolicismo, mas falamos igualmente de uma arte que se instrumentaliza ao serviço de uma ideia imperial manuelina e joanina, de uma Igreja Católica cada vez mais universal, englobando os novos mundos descobertos e rapidamente comunicados, falamos de uma monarquia que cada vez mais se vê a si própria como providencial, assumindo como seu desígnio a missão de trilhar os caminhos de um apostolado renovado.

A resposta tem necessariamente de ser complexa e depende do contexto da amostragem em que historicamente se pretendam tirar conclusões, pois, como é compreensível, a traça destas geografias culturais, todas elas baseadas em complexas e variadas interações entre os vários membros da sociedade e suas práticas, é de difícil concretização sem o recurso a várias ciências e a várias teorias que apenas agora foram gizadas no âmbito das ciências sociais, obrigando ao cruzamento interdisciplinar com áreas tão distintas como a biologia, a ecologia, a economia, a arte e a literatura, a história das ideias e das práticas científicas e até a ciência política. É esta complexidade analítica de



um fenómeno cultural de contornos poliédricos e tridimensionais, quer no tempo, quer no espaço, que explica a sua resistência a uma análise simplista na qual os sintagmas se sucedem linearmente no seio de um sistema linguístico e formal ordenado e coerente. A questão interessa, mesmo intimamente, ao campo da história da arte, área científica cujo objeto de estudo é uma das mais criativas e interessantes manifestações da humanidade, dos seus anseios, da sua compreensão do mundo e da sua inventiva cultural e estética. Sabemos comprovadamente que a arte que um determinado tempo histórico concebe, realiza e frui é reveladora, para além de características expressivas que lhe são específicas como linguagem, de um conjunto de valores que são, a um tempo, próprios da conjuntura histórica em que aquela é criada, mas igualmente universais, quer dizer, transversais ao tempo, ao espaço e à história.

Nesse sentido, a arte cumpre o desígnio essencial de contribuir para a visão alargada do modelo tridimensional que constitui a existência e a prática cultural e sociológica do *homo socialis*. Muito se tem escrito sobre a transição entre a Idade Média e o Renascimento, e deste para o maneirismo, partindo de definições mais ou menos abrangentes de cada uma das correntes e tempos de representação artística. Estabelecidas as principais características culturais de cada época, definidas as formas e as linguagens artísticas que as caracterizam, tenta perceber-se que pensamentos e obras de arte são de vanguarda e quais as que, pelo evidente carácter mais arcaico, constituem bloqueios à evolução de uma prática artística dominante.

Este modo de ver o fenómeno artístico parte do modelo analítico criado na obra *Le Vite*, de Vasari, publicada em 1550 e reeditada em 1568, segundo a qual a arte tem uma evolução linear, seguindo



Frontispício de *Le Vite* (1550), de Vasari.

um modelo biológico natural, no qual a tendência predominante exclui, por obsoletas, todas as outras práticas artísticas e culturais, catalogando-as de retrógradas. A sequência de biografias que o erudito de Arezzo traçou tem o objetivo de identificar e, evidentemente, validar uma linha de evolução nas artes na Toscana, linha essa que se desejava demonstrar que havia constituído o fio condutor essencial entre o séc. xv e os inícios do século seguinte. Naturalmente, para o artista e teórico de Arezzo era importante que essa linha, que assumia claros contornos estéticos, políticos e mecenas, pudesse ser retomada com proveito na déc. de 50 e seguintes. Vasari criou um modelo que não só justificava a importância do sistema oficial na transmissão de conhecimentos e de práticas que conduziam à evolução da arte, qual saber cumulativo das sociedades e das práticas anteriores,



cujos desembocar era a proposta da criação da academia; paralelamente, criou também, em *Le Vite*, um modelo de análise baseado única e exclusivamente no que entendia como o alinhamento das vanguardas artísticas, cuja atividade era revelada nas obras de arte que podiam ser lidas e interpretadas segundo cânones estéticos e formais, assim como sequenciadas cronológica e geograficamente, e justificadas pela ligação estreita com uma ação mecânica forte e esclarecida.

Muita da reflexão historiográfica sobre a arte do Renascimento seguiu, consciente ou inconscientemente, este modelo biunívoco e maniqueísta. A questão colocada deste modo falseia o fenômeno cultural e artístico que o Renascimento efetivamente foi, pois oblitera a relação que, naturalmente, o pensamento novo, expresso em obras de arte ou não, manteve com outras correntes de pensamento e de prática artística, preexistentes, e em alguns casos mesmo divergentes. Este processo não é único, sabemos hoje, nem decorre em sincronia, sendo importante perceber o modo como artistas, encomendadores e fruidores, articularam as novidades com as expressões artísticas e culturais vigentes com forte expressão, em especial em zonas mais afastadas dos grandes centros cosmopolitas italianos ou nórdicos nos quais eram produzidas, fundamentadas e ensaiadas as novas ideias e soluções formais. Contudo, constata-se que o esforço de reflexão em torno da necessidade de sabermos como coexistiram o Renascimento e o humanismo com as outras correntes de pensamento e de prática cultural que, naturalmente, continuaram a existir ao longo dos sécs. xv e xvi, principalmente no que concernia à compreensão profunda da natureza e do papel que nela desempenhava o Homem, é muito mais reduzido do que aquele que foi necessário para o forjar de um cami-

nho evolutivo aparentemente arrumado e único.

Não nos interessa já compreender a arte de um determinado período unicamente do ponto de vista das elites culturais, no caso em análise estritamente na área régia, da alta aristocracia e do alto clero; interessa sim compreender o modo como a sociedade se relacionava com as novidades formais e teóricas que iam sendo introduzidas. E, neste caso, as reações raramente eram de entusiástica recepção das novidades vindas de Itália, só matizadas as críticas pela continuada referência formal à natureza e pela possibilidade de leitura sistemática e quase exclusivamente associada à iconografia católica. Assim, a questão em relação ao renascimento não passa somente por considerar a possibilidade de existência de um anti-renascimento, consubstanciado ou não numa contracorrente em conflito aberto com o modelo anterior, identificada como maneirismo, mas sim por equacionar a realidade de um renascimento outro, percorrendo outros caminhos culturais e recorrendo a outras soluções formais, que não as estritamente baseadas na mimese da natureza e no modelo cultural e plástico da Antiguidade greco-latina. Ou pela necessidade que hoje é reconhecida de a história e a história da arte pensarem os seus campos de estudo a partir de uma arquitetura tridimensional do saber – quer dizer, não exclusiva mas inclusiva de práticas e de prevalências formais e culturais –, obrigando à consciência da existência de várias camadas de conhecimento e de vivência cultural e artística que, na mesma cronologia, coexistem sobrepondo-se, umas vezes interligando-se de modo estreito, outras, aparentemente sem qualquer relação, desconhecendo-se mutuamente.

Esta visão do fluir histórico e artístico, orgânica e tridimensional, mantém



Giorgio Vasari (1511-1574).

plena atualidade científica, e reapresenta a questão essencial do Homem como constante essencial em todo o devir histórico, não apenas de um ponto de vista marxista-hauseriano, mas sociológico e cultural. No contexto da arte e da cultura do Renascimento em Portugal, a necessidade de entender e equacionar esta simples questão na análise das práticas culturais e artísticas dos sécs. xv e xvi reveste extrema importância, porque permite salientar a singularidade do percurso cultural do nosso país, no qual se fundem várias tendências, como é reconhecido por muitos autores. No tempo que estudamos, a diversidade de percursos e de soluções estéticas e formais na arte portuguesa é espantosa e, por isso mesmo, tem sido transversalmente catalogada e categorizada como tardo-gótico, manuelino, mudéjar, renascimento, estilo-chão e maneirismo, revelando uma miríade de influências que evidentemente passam pela Europa culta (Flandres, Itália, França e reinos peninsulares), mas que não podem deixar de ecoar igualmente

as mais longínquas geografias que atingimos, presentes em algumas soluções estéticas, no gosto de encomendadores, e até nos materiais utilizados, principalmente no universo da ourivesaria, da cerâmica – seja faiança, seja porcelana – e dos revestimentos cerâmicos.

A arte e a cultura que ilustra o Portugal quinhentista, encarada no quadro mental traçado anteriormente, não é nem medievalizante, nem retrógrada em relação a outros modelos europeus, nem está ainda presa a atávicos sistemas de representação da imagem. Sendo a arte um sistema de representação/linguagem que recorre a vocábulos formais para transmitir conceitos, considerando que a eficácia da linguagem é independente da estética, no sentido em que um conjunto de formas já conhecidas pode transmitir novos conceitos, então, o que verdadeiramente acontece no Portugal da primeira metade de Quinhentos é a inexistência generalizada de uma verdadeira recusa da linguagem expressiva da arte que vinha de período anterior; desta afirmação estão propositadamente excluídos os mais eruditos membros da sociedade.

Existe, efetivamente, uma clara, inequívoca e valorizada ligação à natureza, enquanto veículo comunicativo e valorativo da qualidade dos artistas e do pensamento, continuamente presente na representação da figura humana, no uso da cor natural, no recurso à construção perspéctica empírica ou, em obras mais eruditas, com raiz aritmética, no uso da decoração vegetalista e naturalista, decorrente de uma herança tardo-gótica de matriz peninsular e centro-europeia. Acontece, sim, a inclusão, em linguagens artísticas preexistentes, de vocábulos que revelam a modernidade do presente e de conjunturas vanguardistas, principalmente abarcando o campo da decoração; seja pintada ou esculpida, assumindo a forma



dita “ao romano”, os grutescos e as *fero-neries* bebidos, sem exceção, em gravuras, no saber de artistas viajantes e em modelos desenhados que circularam.

Não houve, em Portugal, uma reação antigótica, consubstanciada, como aconteceu na península italiana, num movimento cultural e artístico de clivagem profunda com modelos anteriores que recorreu a valores culturais e artísticos da Antiguidade, a partir do qual foi gerado todo um novo sistema formal, decorativo e iconográfico que havia de perdurar quatro séculos. Entre os Portugueses, o modelo de comunicação formal que a arte representa nunca foi recusado ou considerado obsoleto pela sociedade; limitou-se a evoluir na direção que sabemos hoje ter sido a que maior universalidade recolheu na Europa de Quatrocentos e de Quinhentos. Nem de outro modo poderia ser, pois não só a sociedade quinhentista portuguesa era cosmopolita e mantinha profundas relações com os dois mais importantes centros de inovação artística, como os nossos literatos estavam em contacto estreito com a vanguarda intelectual da Europa culta do tempo, como bem nos mostraram repetidamente Américo da Costa Ramalho, Pina Martins, Banha de Andrade, Luís Filipe Barreto, entre outros. Nessa vanguarda, as questões de representação do Homem e do seu lugar na criação, assim como a influência da cultura da Antiguidade clássica eram temas recorrentes, ecoados, naturalmente, nos textos dos nossos mais influentes literatos, como André de Resende e muitos outros.

A segunda questão levantada por Battisti passava pela necessidade, por ele sentida, de traçar o *limes*, as zonas de oposição e as complementaridades entre os conceitos de anti-renascimento e de maneirismo, então recentemente traçados por Briganti (em 1961) e outros. Battisti sem-

pre defendeu a individualidade de cada um dos conceitos, a sua não semelhança nas respostas encontradas para questões com a mesma raiz semântica, procurando, deste modo, evitar o risco de profesar uma visão maniqueísta da realidade histórica ao considerá-los sinónimos.

Precisamente em Portugal, na segunda metade de Quinhentos, no dizer de Vítor Serrão, a sociedade evolui para uma prática cultural e artística em que se reconhece a presença de críticas eivadas de anticlassicismo que, do nosso ponto de vista, devem ser entendidas no seu sentido cultural mais do que estético, mais como anti-italianismo do que ecoando a recusa frontal da forma e da decoração “ao romano” de que atrás falámos. A importância da viagem, quer para Luís de Camões e outros literatos, quer para Francisco de Holanda e Campelo, igualmente destacada por Vítor Serrão, não pode aqui deixar de ser referida, pela revelação da verdadeira cultura de modernidade que este tempo aparentemente assume em Portugal e que o maneirismo que o representa ecoa, permitindo a entrada de novas ideias e formas providas da conjuntura cultural e artística italiana. Esta é, ao tempo, já assumidamente maneirista, permitindo também o gosto e o reconhecimento da validade do modelo antuerpiano, como bem se revela no testemunho que Damião de Góis presta perante a Inquisição, defendendo a sua ortodoxia, citando a aquisição e oferta de obras de arte sacra de diversas proveniências, e revelando, assim, não haver oposição estética entre elas, antes prevalecer a funcionalidade da leitura iconográfica e os valores plásticos reconhecíveis como de qualidade técnica e mimética do real.

No entanto, contraditoriamente a esta aparente liberdade, quer Holanda quer António Campelo constituirão, como se sabe, oportunidades não aproveitadas em



pleno, provocando o que já foi definido como a “desilusão do retorno”, que Holanda combate publicando os seus tratados e os seus textos quase panfletários de uma modernidade neoplatónica, que já não é. Assim, com este maneirismo à italiana – ou, ainda e sempre, “ao modo da Flandres”, que nos agrada porque de clivagem –, incompreendido na nossa cultura dominante, coexiste, como não poderia deixar de ser, um outro maneirismo, que abarca as décs. de 50 a 60 de Quinhentos, de raiz católica contrarreformista, que, como afirmou Adriano de Gusmão, acontece deste modo: “sem uma subordinação perfeita aos modelos italianos [...] seguimos, discretamente, os novos padrões do Maneirismo [...] sobretudo na sua feição mais austera e clássica dos romanistas” (GUSMÃO, 1955, 26), o que revela bem, apesar de tudo, o carácter estrutural da adoção desta linguagem e deste modelo cultural. Vítor Serrão vai mais longe, considerando que neste contexto se produz uma reação que trilha percursos vernaculares, revelando uma “continuidade de tradições e linguagens singulares, numa busca de afirmação original que toca todos os ramos da nossa produção” artística (SERRÃO, 2002, 171).

É exatamente esta questão da originalidade, da linguagem outra e do problema da não subordinação a modelos, por muito eruditos que sejam, que constitui uma das mais interessantes constantes na arte portuguesa de Quinhentos, que já havia estado bem patente nas manifestações híbridas e miscigenadas do manuelino, que bem patente está também nas manifestações da arte do Renascimento, que revela influências italianas, francesas, castelhanas, aragonesas, alemãs. Esta característica continua no maneirismo, não necessariamente como expressão de uma cultura ou de uma arte anti, mas precisamente como mais uma proposta de modernidade, um

aggiornamento, que cedo verá a liberdade expressiva da sua linguagem conformada com as necessidades de expressão universal contrarreformista, e a sua linguagem recondicionada, ainda que não inteiramente abandonada. Em minha opinião, é precisamente essa necessária contextualização, centrada no Homem, criador e fruidor da obra de arte, mas também na crescente liberdade do artista que então é forjada, que nos permite hoje defender, com Walter Benjamin, Vítor Serrão e outros, a transcontextualidade da arte e a sua universalidade através do espaço e do tempo; precisamente porque em todas as épocas existem denominadores comuns de humanidade, chamemos-lhes assim, que permitem reconhecer e sentir as manifestações artísticas de outras épocas, quer munidos de um conjunto de conhecimentos históricos e artísticos que nos permitem a contextualização *ad tempora*, quer munidos apenas da nossa capacidade de ver e de criar empatia com objetos invocadores. A questão do anti-renascimento ilustra perfeitamente a reflexão necessária sobre esta espessa tridimensionalidade da história, da arte e da cultura, os parâmetros que a enquadram, as suas geografias e as diferentes respostas que conjunturas culturais e artísticas diversas lhe dão.

Bibliog.: ATANÁZIO, Manuel Cardoso Mendes, *A Arte do Manuelino*, Lisboa, Presença, 1984; BASTOS, Maria Antónia Pinto de, *Global by Design: Chinese Ceramics from the R. Albuquerque Collection*, catálogo de exposição patente no Metropolitan Museum of Art, 25 abr.-5 set. 2016, Londres/Lisboa, Jorge Welsh Research & Publishing, 2016; BATTISTI, Eugénio, *Rinascimento e Barocco*, Torino, Einaudi, 1960; *Id.*, *L'Antirinascimento*, Milano, Feltrinelli, 1962; ECO, Umberto, “Un ricordo di Eugenio Battisti”, *Arte Lombarda*, n.ºs 2-4, 1993, pp. 167-169, GINTIS, Herbert, e HELBING, Dirk, “*Homo socialis*: an analytical core for sociological theory”, *Review of Behavioral Economics*,



vol. 2, n.ºs 1-2, 2015, pp. 1-59; GRILLO, Fernando, *Andrea Sansovino em Portugal no Tempo de D. Manuel I*, 3 vols., Dissertação de Mestrado em História da Arte apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1991; *Id.*, “Flandes em Portugal, la escultura de influencia nórdica en el Portugal de los Descubrimientos”, in *El Fruto de la Fé. El Legado Artístico de Flandes en la Isla de la Palma*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 168-191; *Id.*, “Nicolau Chanterene na corte de D. João III em Évora (c. 1532-c. 1542). Cultura e arte no Renascimento em Portugal”, *Artis*, n.º 3, 2004, pp. 141-160; *Id.*, “O retábulo da igreja do Mosteiro de Nossa Senhora da Pena (1528-c. 1532). Fontes literárias e gráficas: de Vitruvius e Sagredo à Bíblia dos Jerónimos dos Attavanti”, in *Actas do II Congresso Internacional de História da Arte*, Porto, s.n., 2004, pp. 361-382; *Id.*, “A escultura flamenga em Portugal ao tempo dos Descubrimientos. Artistas, obras e influências”, in *Ao modo da Flandres. Disponibilidade, Inovação e Mercado da Arte na Época dos Descubrimientos (1415-1580)*, Lisboa/Madrid, Universidade de Lisboa/Fundación Carlos de Amberes, 2005; *Id.*, “Francisco de Arruda no contexto da arquitectura tardo gótica em Portugal. Mestres e estaleiros na disseminação de ideias, modelos, técnicas e formas”, in *Sphera Mundi, Arte e Cultura no Tempo dos Descubrimientos*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2015, pp. 201-225; GSCHWEND, Annemarie Jordan, e LOWE, Kate, *A Cidade Global, Lisboa no Renascimento*, catálogo de exposição patente no Museu Nacional de Arte Antiga, 24 fev.-9 abr. 2017, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga/INCM, 2017; GUEDES, Natália Correia, *Oito Séculos de Missionação Portuguesa*, catálogo de exposição patente no Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1994, Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, 1994; GUSMÃO, Adriano, *Diogo Teixeira e Seus Colaboradores*, Lisboa, *Artis*, 1955; HAUSER, Arnold, *Mannerism, the Crisis of the Renaissance and the Origin of Modern Art*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1986; MARINHO, Fernanda, “Eugenio Battisti e o Antirrenascimento: uma nova proposta historiográfica”, in *Anais do XXX Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2010, pp. 319-324; MOREIRA, Rafael, “Alberti et Francisco de

Melo: renaissance cartographique et architecturale au Portugal”, *Albertiana*, vol. xvii, 2014, sep.; MUSEU NACIONAL DE ARTE ANTIGA, *Encompassing the Globe - Portugal e o Mundo nos Séculos XVI e XVII*, catálogo de exposição patente no Museu Nacional de Arte Antiga, 15 jul.-11 out. 2009, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 2009; RÊGO, Raul, *O Processo de Damião de Góis na Inquisição*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007; SERRÃO, Vítor, *O Maneirismo e o Estatuto Social dos Pintores Portugueses*, Lisboa, INCM, 1983; *Id.*, “Entre a maneira moderna e a ideia de decoro: bravura e conformismo na pintura do maneirismo português”, in *A Pintura Maneirista em Portugal – A Arte no Tempo de Camões*, catálogo de exposição, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descubrimientos Portugueses/Fundação das Descobertas, 1995, pp. 16-57; *Id.*, “Il pittore portoghese Antonio Campelo e la maniera moderna italiana 1550 - 1580”, in *Atti del Convegno Internazionale Pontormo e Rosso. La Maniera Moderna in Toscana 1494 - 1994*, Volterra/Empoli, Editori Marsilio, 1996, pp. 185-188; *Id.*, *História da Arte em Portugal. O Renascimento e o Maneirismo, 1500-1620*, Lisboa, Presença, 2002; SILVA, Jorge Henrique Pais da, “Rotas artísticas no reinado de D. Manuel I”, *Panorama*, sér. iv, n.º 32, 1969, pp. 12-20; *Id.*, *Estudos sobre o Maneirismo*, Lisboa, Estampa, 1983; SILVA, Nuno Vassalo e, e DIAS, Pedro, “A arte da ourivesaria na Índia portuguesa = The art of the goldsmith in the portuguese Asia”, in *A Herança de Rauluchantim = The Heritage of Rauluchantim*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descubrimientos Portugueses, 1996, pp. 16-29; VASARI, Giorgio, *Le Vite de' Più Eccellenti Pittori, Scultori, e Architettori*, Firenze, Giunti, 1550.

FERNANDO GRILLO
JOANA Balsa de PINHO





Antirromance

Embora utilizado pela primeira vez por Charles Sorel para caracterizar a sua obra *Le Berger Extravagant* (1627), evidenciando um claro ataque ao romance pastoral então em voga, o termo apenas viria a adquirir plena relevância conceptual no âmbito dos estudos literários no séc. xx, nomeadamente após a sua utilização por Jean-Paul Sartre no prefácio a *Portrait d'Un Inconnu*, de Nathalie Sarraute.

Indicando o rompimento com a tradição do romance realista/naturalista que se afirmara no século precedente, o conceito viria a ser utilizado para caracterizar obras de ficção narrativa em que as tradicionais categorias de tempo, espaço, personagens, ação e narração são subvertidas por novas estratégias e técnicas composicionais, como a anulação de uma ordem temporal linear, a indeterminação espacial, a descrição superficial ou indireta das personagens, a ausência de um enredo evidente, a fragmentação da narração, experiências a nível do vocabulário, da sintaxe e da pontuação, ou mesmo a manipulação da dimensão física do livro, com a utilização de, e.g., páginas em branco, colagens, jogos com elementos tipográficos, etc.

Associado às tendências mais vanguardistas do modernismo e à sua reação a uma cultura burguesa que se afirmara na segunda metade do séc. xix (Antiburguesismo), o termo viria a ser utilizado em relação a algumas das grandes obras literárias do séc. xx, como *Ulysses* (1922), de James Joyce, *The Waves* (1931), de Virginia Woolf, *La Nausée* (1938), de Jean-Paul Sartre, *L'Étranger*



Charles Sorel (1602-1674).

(1942), de Albert Camus, ou *Pale Fire* (1962), de Vladimir Nabokov, bem como a obras de autores associados ao *nouveau roman*, como Alain Robbe-Grillet, Claude Simon, Michel Butor ou Robert Pinget.

Em Portugal, e pesem embora certas experiências ficcionais anteriores, nomeadamente de autores ligados ao modernismo inicial e ao surrealismo, as práticas associadas ao conceito de antirromance apenas despontariam de forma sistemática na segunda metade do século, durante o período que Miguel Real designa como a fase desconstrucionista do romance português, com autores como Augusto Abelaira, Almeida Faria, Fernanda Botelho, José Cardoso Pires, Maria Gabriela Llansol, Maria Velho da Costa, Nuno Bragança e Ruben A., entre outros, indicando a desagregação das mundivisões prevaletentes e a busca por novas formas e novos horizontes ficcionais.

O termo viria a cair em desuso nas últimas décadas do séc. xx, embora o legado do antirromance continuasse a ser

sentido na produção ficcional posterior a 1974, nomeadamente em José Saramago e António Lobo Antunes, autores que, inclusivamente, viriam a pôr em causa o uso do conceito de romance em relação às suas obras. Haverá, porém, que considerar a conceção restrita de romance implícita em tais afirmações, bem como no próprio conceito de antirromance, tal como geralmente utilizado no período descrito, uma conceção que tem como referência primordial o romance realista/naturalista do séc. XIX e que tende a relegar para segundo plano a extrema versatilidade demonstrada pelo género ao longo da sua história.

Bibliog.: impressa: BRADBURY, Malcolm, e PALMER, David, *The Contemporary English Novel*, Londres, Hodder Arnold, 1979; JOSIPOVICI, Gabriel, *The World and the Book*, London, MacMillan, 1994; LOPES, Óscar, e MARI-NHO, Maria de Fátima (orgs.), *História da Literatura Portuguesa*, vol. 7, Lisboa, Alfa, 2012; OLIVEIRA, Marcelo G., *Modernismo Tardio*, Lisboa, Colibri, 2012; REAL, Miguel, *O Romance Português Contemporâneo (1950-2010)*, Lisboa, Caminho, 2012; REIS, Carlos (org.), *História Crítica da Literatura Portuguesa*, vol. 9, Lisboa, Verbo, 2005; ROBBE-GRILLET, Alain, *Pour Un Nouveau Roman*, Paris, Minuit, 1963; SARTRE, Jean-Paul, “Préface”, in SARRAUTE, Nathalie, *Portrait d’Un Inconnu*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 7-14; **digital:** CEIA, Carlos, “Anti-literatura”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6624/anti-literatura/> (acedido a 27 dez. 2016).

MARCELO G. OLIVEIRA

Revanchismo

O termo francês “revanchisme”, do qual deriva o termo português, ter-se-á generalizado no contexto das aspirações da Terceira República Francesa, presidida por Louis Adolphe Thiers, à recuperação dos territórios da Alsácia-Lorena, perdidos na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). A partir de então, o termo foi sendo mais especificamente associado à ideologia de cariz nacionalista que sustenta um propósito político e, em versões mais extremistas, bélico de recuperação de territórios perdidos por uma nação após uma guerra, uma mudança de sistema político ou um período de convulsão social. Assim, para além da vontade de vingança ou de retribuição pelas perdas impostas por uma nação vizinha, o revanchismo funda-se também em sentimentos de comunhão étnica e linguística com a população do território em disputa, e na convicção da posse de direitos históricos ancestrais sobre o mesmo. Nessa medida, o revanchismo é também associável ao irredentismo, ou à aspiração de anexar um território ou um povo sujeito a uma nação estrangeira, com o qual se entende existirem afinidades étnicas e linguísticas, de modo a completar a unidade nacional.

Ainda que o termo “revanchismo” se adegue mais rigorosamente a movimentos surgidos em consequência das profundas transformações geopolíticas sucedidas no centro da Europa entre o final da Guerra Franco-Prussiana e o começo da Segunda Guerra Mundial, ele não só tem sido adaptado a outros contextos, como também tem adquirido novos sentidos.



Metralhadora de fabrico francês usada na Guerra Franco-Prussiana.

Com efeito, em diversas situações discursivas, sobretudo na comunicação social e nos discursos políticos, este conceito é usado amiúde numa aceção menos específica, enquanto culto de uma atitude de vingança promovido por um indivíduo ou por um grupo em relação a um adversário. Aplicado à história de Portugal, esta aceção pouco rigorosa do conceito poderia vagamente adequar-se a vários períodos-chave em que ocorreram mudanças políticas profundas ou em que se agudizaram os conflitos entre partes opostas, *e.g.*, as reformas pombalinas, as guerras liberais e a Implantação da República.

Todavia, na história de Portugal é possível identificar alguns fenómenos que podem ser descritos como revanchismo numa aceção mais precisa do termo. A reivindicação da soberania portuguesa sobre Olivença será, talvez, o exemplo mais óbvio.

Pertencente ao reino de Portugal desde o Tratado de Alcanizes, celebrado entre Fernando IV de Leão e Castela e

D. Dinis em 1297, Olivença caiu sob o domínio espanhol em 1801, no contexto da Guerra das Laranjas, tendo a anexação sido confirmada pelo Tratado de Badajoz, celebrado nesse mesmo ano. D. João VI declararia nulo este tratado a 1 de maio de 1808, considerando inválidos os títulos de conquista. Na ata do Congresso de Viena (1814-1815), previa-se a restituição de Olivença à Coroa portuguesa, determinação que foi subscrita por Espanha em 1817, mas que nunca chegou a ser cumprida. Desde então, a Questão de Olivença permanece como um litúgio diplomático entre Portugal e Espanha, que não suscita, todavia, grande animosidade entre os Estados ou as populações.

A perda de territórios coloniais, no contexto das disputas com os impérios emergentes ao longo dos sécs. xvii e xviii, do Ultimato de 1890 e da descolonização, suscitaram também atitudes e discursos aproximáveis ao revanchismo. Porém, nestes casos, o discurso de legitimação do domínio português sobre estes territórios dependia não tanto do irredentismo, como da reformulação de tópicos da ideologia imperialista portuguesa, que a realidade colocou constantemente em causa.



Bibliog.: CONTAMINE, Henry, *La Revanche: 1870-1914*, Paris, Berger Levrault, 1957; COUTINHO, Lourenço Pereira, *Do Ultimato à República: Política e Diplomacia nas Últimas Décadas da Monarquia*, Lisboa, Prefácio, 2003; PINTO, António Costa, *O Fim do Império Português: a Cena Internacional, a Guerra Colonial e a Descolonização, 1961-1975*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; VENTURA, António, *A Guerra das Laranjas, 1801*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 2008.

RICARDO VENTURA



Antissubjetividade

Na introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, de 1790, Kant afirma que “aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo, isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com objeto, é a natureza estética dessa representação” (KANT, 1992, 73). A fruição do belo, *i.e.*, o sentimento de prazer implicado na relação estética, não depende, por conseguinte, de uma qualidade ou atributo imanente, mas sim de uma apreensão sensível do objeto, o gosto definindo-se então como a faculdade de julgar o belo. Caberá aos pensadores da escola de Constança (nomeadamente Wolfgang Iser e Hans-Robert Jauss) teorizar, nos anos 60 e 70 do séc. xx, as modalidades e as implicações desta distância ou deste hiato entre o espaço da criação e o universo da receção no qual se funda a relação estética e da qual depende o estatuto da própria obra de arte, cujo sentido (tanto na aceção espacial como semântica do termo) apenas se cumpre, se consuma plenamente através do ato de leitura. Da constante assimetria entre os dois polos nasce uma dinâmica que, ao perturbar incessantemente o nosso “horizonte de expectativa” (segundo a expressão de Jauss), permite alargar as fronteiras do cânone estético e redefinir a geometria das relações entre a repetição do mesmo e a experiência da alteridade que estrutura a ordem cultural. Como dirá Paul Ricoeur, é através da “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (última fase do tríptico movimento mimético que constitui a dinâmica de criação do tex-

to literário na sua relação mutuamente transformadora com o mundo, o discurso e o recetor) (RICOEUR, 1983, 109) que a temporalidade específica da obra se reconfigura e expande e, com ela ou através dela, a nossa própria “identidade narrativa” (*Id.*, 1990, 137-166). Depreende-se, por conseguinte, que o princípio de prazer, necessariamente subjetivo e parcialmente intransmissível, inerente a toda a relação estética, não instaura uma dimensão meramente gratuita, mas sim uma relação estruturante, na medida em que impulsiona a atividade cognitiva subjacente à “imersão mimética” nos dispositivos ficcionais criados pela obra literária (SCHAEFFER, 1999, 160). A fruição estética, na dupla vertente ontogenética e filogenética, cria assim um espaço privilegiado, onde a nossa relação com o outro, o mundo e connosco próprios é infinitamente “renegociada, reparada, readaptada e reequilibrada” (*Id.*, *Ibid.*, 327).

Esta extrema revalorização da subjetividade por algumas correntes teóricas contemporâneas tende a fazer-nos esquecer que a inscrição do sujeito no espaço da criação nem sempre é uma questão particularmente pacífica. Com efeito, um dos problemas filosóficos (e não só) implicados na crítica do gosto reside em grande parte no facto de este não depender de um assentimento externo nem de qualquer contrato social para existir. Mesmo que cem vezes, exemplificava Kant, se ergam para celebrar a beleza de um dado objeto no qual eu não reconheço beleza alguma, tal assimetria nunca poderá constituir “um argumento empírico capaz de impor um juízo de gosto” (KANT, 1992, I, § 33, 185-186). Sendo o juízo de gosto “sempre proferido como um juízo singular sobre o objeto” (*Id.*, *Ibid.*, 186), torna-se impossível formular qualquer princípio objetivo e universal, assente em fundamentos cognitivos, sobre o gosto e



Selo comemorativo dos 250 anos do nascimento de Immanuel Kant.

o belo. Poderá, quando muito, levar-me a duvidar do meu gosto, mas nunca a pôr em causa a sua legitimidade. Por conseguinte, a questão que se coloca é a da (im)possível articulação ou conciliação entre a relação estética e a atividade crítica entendida como “arte de julgar obras de espírito”. É, pelo menos, desta forma que as primeiras duas edições do *Dictionnaire de l'Académie Française* [*Dicionário da Academia Francesa*] (1694, 1718) definem a atividade crítica no verbete consagrado ao termo “critique”. A 3.^a edição (1740) acrescenta que o objetivo último desta arte ou faculdade de julgar consiste em “explicar” e “esclarecer” estas obras, incorporando assim na atividade crítica as ambições da filosofia iluminista de dobrar os recantos secretos da máquina do mundo numa superfície finalmente inteligível. Em 1798, a 5.^a edição específica que a operação de esclarecimento consiste na “discussão dos factos obscuros”, das datas incertas, na crítica como hermenêutica, juntando-se agora as preo-

cupações filológicas de ajuizar da “pureza dos textos” e da “autenticidade dos manuscritos”. Curiosa, mas significativamente, a 8.^a edição (1932-35) do mesmo dicionário volta a restringir o campo de atuação da crítica: apaga do seu horizonte as ambições hermenêuticas e, ao fazê-lo, regressa ao terreno mais estável da etimologia da palavra como “arte de julgar”, definição que predomina, de resto, na maior parte dos dicionários de língua portuguesa contemporâneos. Nesta lancinante hesitação, vislumbram-se as dificuldades em definir o estatuto da atividade crítica na sua relação paradoxal, e nem sempre pacífica, com uma subjetividade que nunca abandonará os estudos literários. Como efeito, ao mesmo tempo que era reconhecida como “presença da experiência incomunicável [do sujeito] no centro da crítica [que] sempre manterá a crítica na condição de arte” (FRYE, 1973, 35), a afirmação do processo crítico começava a implicar, na primeira metade do séc. xx, o afastamento do critério subjetivo (JÚDICE, 2010, 93), *i.e.*, a erradicação dos juízos de valor ou das afirmações de predileção, desenhando-se assim uma tendência “claramente proveniente do *ethos* filológico [que] encontra um excelente alibi nas técnicas e análise textual” (COELHO, 1987, 175) de que o estruturalismo ou a semiótica serão exemplos eloquentes.

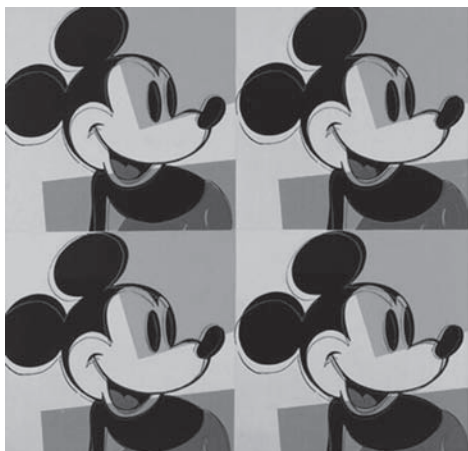
Não se julgue, contudo, que esta mutação afetou apenas o campo da crítica literária: como veremos, na mesma altura em que a crítica da subjetividade se assume como condição indispensável à legitimação e à autonomização dos estudos literários, é também em torno das polémicas relações entre objetividade e subjetividade que se desenham os novos desafios com que se deparam as ciências sociais. Recorde-se, a título de exemplo, o famoso debate que opôs Émile



Durkheim – cujo método insistia na neutralidade do observador, e para quem a orgânica social resultava de uma dinâmica coerciva que condicionava inelutavelmente o indivíduo, sempre subordinado a uma consciência coletiva (modelo determinista das ciências naturais) – a Max Weber, que colocava o indivíduo na origem e no centro da dinâmica da vida social. No campo da filosofia, poder-se-iam referir as importantes correntes de pensamento que irradiaram da extrema valorização cognitiva do sujeito em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*) face às correntes empirista e racionalista, que valorizavam o mundo empírico (*e.g.*, Hume) ou a pura razão como critério *a priori* (Kant). A psicologia, que se afirma como ciência a partir da segunda metade do séc. XIX, não foi alheia a esta tensão epistemológica – através, nomeadamente, da relação de oposição e de complementaridade entre teorias construcionistas (primado das estruturas e do meio) e teorias construtivistas (Piaget, entre outros), que inscrevem o sujeito no centro do processo cognitivo e identitário, resultado de uma constante interação com o meio e o outro. O próprio conceito ricœuriano, atrás referido, de “identidade narrativa” enquanto espaço dinâmico de mediação e refiguração da experiência e do sujeito, com implicações tanto do ponto de vista ontológico como hermenêutico, desempenhou, de resto, um papel decisivo na hipervalorização da subjetividade, com influências marcantes tanto no campo da filosofia como nos da teoria da literatura e da psicologia construtivista subordinada a uma abordagem interpretativa da cognição. Recordemos a noção de “paradigma narrativo”, em Bruner, ou a conceção do sujeito, patente em Sarbin, entre muitos outros, como construtor de significados implicando uma compreensão de si e do mundo que passa pela produção/

regulação de sistemas narrativos de significação que determinam toda e qualquer experiência humana, do sonho à mais racional das decisões, da fantasia ao ato de rememoração. Em contrapartida, a “condição pós-moderna”, tal como a descrevia e antevia Jean-Francois Lyotard, em 1979 (condição que nasce, recorde-se, em finais dos anos 50, com a era pós-industrial e a “decomposição das grandes narrativas” (LYOTARD, 1989, 36) referenciais ligadas a uma conceção unitária e linear da história), se caracteriza, em todos os campos das sociedades informatizadas (práticas e rituais linguísticos, relações sociais, conceção do saber científico, ensino, etc.), por uma notável diluição da subjetividade. Inserido “numa textura de relações mais complexas e mais móveis que nunca” (*Id., Ibid., 37*), o sujeito torna-se análogo a um átomo em constante deslocação, vendo-se envolvido num jogo, de contornos agonísticos, onde dominam, entre muitos outros aspetos, a descontinuidade, a desorientação labiríntica face à perda de marcadores de origens e à diluição das *auctoritates* discursivas, a indeterminação do sentido, a des-sacralização e a perda de transcendência precipitada pela massificação, mediatização e mercantilização do objeto estético (veja-se a *pop art*, a estética do *ready-made* de Duchamp ou as colagens artísticas de Warhol), a multiplicidade de perspetivas, o desmembramento ou a reorganização das categorias e dos modelos cognitivos e estéticos, a vertiginosa multiplicação cibernética das subjetividades.

No universo da literatura e da crítica literária, onde os campos das ciências sociais e humanas acabam, de certo modo, por confluir de forma privilegiada, Northrop Frye foi, porventura, um dos autores que melhor expressou, nos limiares da aporia, os paradoxos desta dinâmica subjetividade/antissubjetividade que marcou,



Mickey Mouse e Marilyn (1981), de Andy Warhol.

de forma indelével, todo o séc. xx. Com efeito, ao insistir, na “introdução polémica” à sua *Anatomy of Criticism* de 1957, na ilusão de qualquer juízo de valor demonstrável assente numa técnica supostamente definitiva (FRYE, 1973, 27), *i.e.*, na “ilusão da história do gosto”, afirmava perentoriamente que, se “os juízos se fundam no estudo da literatura, o estudo da literatura jamais pode fundar-se nos juízos de valores” (*Id., Ibid.*, 28), ou seja, que, sendo a experiência subjetiva do crítico um elemento imprescindível e impulsionador do processo crítico enquanto ato de criação singular, nunca a crítica pode todavia ser “construída sobre ela” (*Id., Ibid.*, 35).

Esta afirmação – na qual é já visível a centralidade do texto literário no processo crítico e a dimensão essencialmente relacional da função crítica assente num método de cariz científico – faz eco, na verdade, de duas expressões maiores do pensamento crítico europeu. Aponta, por um lado, para a crítica considerada como discurso cúmplice da literatura, numa relação de duplicidade que atingiu provavelmente o seu auge num período que é também o da idade da crítica: o romantismo. De uma parte, o romantismo

que assiste à intensa e poderosa (apesar de tantas vezes efêmera) divulgação do discurso crítico, através da florescente e lucrativa indústria da imprensa, contra a qual vocifera, sarcástica e ironicamente, um Théophile de Gautier, no seu prefácio ao romance *Mademoiselle de Maupin* (1835), defendendo a utilidade da arte (pela arte) contra a sua utilização e instrumentalização por uma crítica sensacionalista e hipócrita na forma como subitamente redescobre os encantos da moral e dos bons costumes. Mas também o romantismo de Novalis, dos irmãos Schlegel e da revista *Athenaeum*, que consagra, em vários dos seus fragmentos, a simbiose e a reflexividade totais entre poesia, teoria e crítica, unidas numa mesma energia *poiética* que transfigura o ser e o mundo. Designa, por outro lado, a crítica como desejo de neutralizar a subjetividade, ou seja, de regular a comunicação estética. Usurpação ilícita do lugar da criação, juízo de valor legítimo, mas indemonstrável, ou olhar indiscreto e impuro, que contamina e corrompe tanto o espaço textual como o juízo crítico que tende a ser concebido como o espaço neutral, controlado e regido por códigos e métodos



reprodutíveis que equilibram as relações de forças entre os polos criador e estético e instituem as regras do jogo hermenêutico, a subjetividade parece incomodar e perturbar profundamente a relação de significação entre o sujeito, a obra e o leitor que a crítica visa instaurar. Seria, no entanto, extremamente redutor considerarmos esta antissubjetividade (tão frequentemente associada ao novo paradigma da crítica moderna que se desenvolve no séc. XX) como uma pura questão estético-filosófica, debatida apenas no seio de um círculo restrito de intelectuais, sem qualquer impacto sobre o estatuto dos estudos literários e o lugar que deve – ou não – ocupar na sociedade. A questão não podia ser mais premente.

Com efeito, não somente a crítica do gosto e da subjetividade, que emerge no séc. XIX, romântico e positivista, marca o nascimento da crítica literária moderna, como está na origem de profundas mutações epistemológicas ligadas à legitimação dos estudos literários como disciplina acadêmica, o que implicou a promoção da crítica ao estatuto de ciência (moral ou humana) – uma ciência que começa por se construir recorrendo às ferramentas metodológicas, conceptuais e cognitivas das ciências naturais e do paradigma biológico. A questão tornou-se particularmente sensível (e também mais difundida) quando a Univ. de Oxford procurou criar, em finais do séc. XIX, uma Escola de Línguas e Literaturas Europeias Modernas, tendo, nessa altura, ficado célebre a posição de Edward Augustus Freeman, professor catedrático de História. Com efeito, pese embora reconheça a utilidade cultural e formativa do conhecimento da literatura, que tem consistido essencialmente, segundo ele, na leitura e na crítica dos livros a partir de uma elucidação da vida dos escritores (Antibiografismo), daquilo que são, do

que fizeram ou pensaram, conclui Freeman que esta prática se tem resumido fundamentalmente a uma questão de gosto. Por mais interessante, proveitosa e sedutora que seja, a crítica da literatura – reduzida a trivialidades e a discursos frívolos em torno de Addison, Pope ou Mary Shelley – é incapaz de produzir e de transmitir um novo conhecimento, não possuindo nem a solidez metodológica necessária, nem um campo de estudo suficientemente complexo, estruturado e estabilizado que lhe permita ascender ao nobre e prestigiado estatuto de uma disciplina académica cujas matérias possam ser – e esta questão é das mais determinantes – objeto de uma rigorosa avaliação em contexto pedagógico. Em idêntico sentido vai a violenta reação de John Churton Collins contra a ignorância, o descuido, as incongruências históricas e os erros de interpretação que grassam em tantos estudos de crítica literária em finais do séc. XIX. Movido, como muitos dos seus contemporâneos, pelo fervoroso e urgente desejo de criar os alicerces científicos de uma disciplina de literatura inglesa plenamente autónoma em relação aos tradicionais e consagrados domínios da filologia e dos estudos sobre a linguagem, Collins, nas primeiras linhas do prefácio a um ensaio publicado em 1901 (*Ephemerá Critica or Plain Truths about Literature*), começa por constatar “quão deplorável e humilhante” é o contraste entre a condição e o estado de desenvolvimento da ciência, com os seus ramos perfeitamente estruturados de conhecimento, os seus objetivos claramente delineados, os seus métodos e regras, e esse misto de insipiência, amorismo, estagnação e caos degradante que caracteriza a literatura, não existindo qualquer razão válida para que esta não siga os mesmos padrões rigorosos, tanto nos métodos como nos objetivos a



atingir, que a ciência (COLLINS, 1901, 3). A Collins se deve a clara distinção entre a crítica jornalística – tão irresponsável na sua tendência para a generalização e na sua indiferença para o com dever de exatidão – e a crítica académica, cuja missão consiste em engendrar um saber consistente, assente num profundo conhecimento da tradição literária, numa rigorosa e sistemática aplicação de métodos de observação e de interpretação, na clareza da expressão e da argumentação e numa constante avaliação/validação, por pares, de um corpo homogêneo de conhecimentos e de práticas partilhados por toda a comunidade académica (ideia absolutamente inédita à época).

A partir dos anos 30 do séc. xx, observa-se uma profunda viragem na conceção de crítica literária de que a revista *Presença*, fundada em 1927 por João Gaspar Simões e Branquinho da Fonseca, constitui um testemunho importante em Portugal. Na esteira das intuições de Novalis, quando compara a autonomia da linguagem poética a fórmulas matemáticas que criam um universo em si mesmo, da filosofia de Bergson, do pensamento de um Walter Benjamin e dos novos rumos tomados pela linguística graças aos contributos decisivos da semiologia saussuriana, a modernidade, enquanto consciência aguda da perda da transparência da linguagem, favorece a emergência de uma reflexão de cariz formalista sobre a linguagem e a literatura. Contrariamente ao que por vezes se tem afirmado, esta mutação não radica apenas num novo ideal poético, que resulta de um constante “autossacrifício do artista, de uma contínua extinção da personalidade” (ELIOT, 1950, 53) e da criação dessa “espécie de máquina de produção do estado poético através das palavras” (VALÉRY, 1957, 1337), cujos efeitos serão sempre incertos. Este imenso e complexo “drama em gente”, diria

Pessoa, caminha de mãos dadas com um ideal de crítica que sonha com a formação de um “juízo verdadeiro”, *i.e.*, com uma elucidação da obra literária suscetível de corrigir o gosto (ELIOT, 1961, 23-34) e de neutralizar os efeitos adversos ou perversos da subjetividade. Nesta perspectiva, tanto o *Practical Criticism* (1929), proposto por Ivor Armstrong Richards e centrado na técnica do *close reading* (parcialmente inspirada, de resto, em práticas de leitura que a sólida tradição dos estudos clássicos já implementara na Academia), como o *new criticism*, desenvolvido nos Estados Unidos, ou a *explication de texte*, advogada por Gustave Lanson (e cuja ambição de “ler atenta e fielmente” os textos para neles se encontrar “o que lá está, tudo o que lá está e apenas o que lá está” (LANSON, 1925, 40), de “ler para compreender e de forma a compreender; ler não apenas para criar impressões fortes ou impressões múltiplas, mas para adquirir uma inteligência clara, precisa e distinta dos textos” (*Id., Ibid.*, 44), a transformou numa autêntica e duradoura instituição crítica em França), vieram dar corpo à ambição, outrora formulada por Collins, de transformar a literatura num objeto e num campo autónomo de conhecimento e de a erguer finalmente ao estatuto de uma disciplina científica. Modernidade poética e crítica moderna reemergem assim, no início do séc. xx, sob o signo de uma singular gemeidade e de uma notável cumplicidade, fortalecida em torno desse combate comum à subjetividade ou à crítica do gosto e desse urgente imperativo de legitimar os estudos literários.

O outro lado do canal da Mancha não foi menos pródigo em tentativas, mais ou menos conseguidas, de cientificização da crítica. Marcando, de certo modo, o apogeu desta epistema da ordem, através da qual Michel Foucault definia o período



clássico, o séc. XIX positivista viu emergir uma importante – embora tantas vezes mal interpretada, estereotipada e deneigrada, décadas a fio, pelo império das abordagens formalista, estruturalista ou semiótica – corrente de pensamento que incansavelmente procurou, com as ferramentas cognitivas que tinha ao seu alcance, romper, por um lado, com “o gosto imoderado da forma [que] conduz a monstruosas e desconhecidas desordens” (BAUDELAIRE, 1885, 308) – entenda-se essencialmente a tradição retórica, na qual a significação da obra tendia a esgotar-se inteiramente na análise estilística –, e, por outro lado, distanciar-se de uma subjetividade que impedia o estudo rigoroso do texto literário. Essas tentativas respondem, cada uma à sua maneira, ao apelo profético que Baudelaire lançou em 1851, num pequeno artigo de contornos panfletários intitulado “A escola pagã”: “É preciso que a literatura regenere as suas forças numa atmosfera mais saudável. Não está longe o tempo em que toda a literatura que se recusa a caminhar fraternalmente entre a ciência e a filosofia é uma literatura homicida e suicida” (*Id., Ibid.*, 309).

É neste contexto que importa compreender e reabilitar a figura mal-amada de Charles Augustin de Sainte-Beuve, personagem complexa, plural, de múltiplas facetas em equilíbrio instável, algo camaleónico, que cedo desiste da sua carreira poética para se dedicar inteiramente, durante mais de 40 anos (1826-1869), à atividade crítica, que exerce em total e quase eremítica reclusão; personagem-palimpsesto de uma obra imensa e monumental, heterogênea, caleidoscópica, por vezes contraditória, em constante evolução, que revisita tanto os poetas da Antiguidade como autores franceses do período clássico, consagrando, no entanto, a maior parte da sua energia

à leitura e à avaliação ou reavaliação dos seus contemporâneos; personagem-chave da história da crítica literária, cuja trajetória se inicia nomeadamente com o desejo de romper com uma tradição crítica puramente retórica e normativa, descontextualizada, pouco preocupada com a verdade biográfica e excessivamente entregue ao falacioso e sempre mutável juízo do gosto. Percorrido por um incansável desejo de exaustividade e de sistematização, oscilando entre a análise psicológica e a minuciosa e sensível atenção à biografia e ao contexto histórico – sem, no entanto, ceder a uma mecânica transposição mimética da vida para a obra (ou vice-versa) –, Sainte-Beuve cria, nos limiares entre a biografia (prática que contava, de resto, com uma já longa e complexa história entre o século das Luzes e o romantismo) e a literatura, um género novo, que aperfeiçoa e sistematiza, para progressivamente o transformar em método e em sistema. Neste sentido, apesar das violentas – e em parte injustas e injustificadas – críticas que lhe dirigiram ilustres nomes como Planche, Vigny, Lanson e, provavelmente o mais célebre, Marcel Proust (Antibiografismo), Sainte-Beuve emerge claramente como o vulto fundador de um novo conceito de crítica literária. Num longo capítulo, datado de 1844 e consagrado a uma nova edição dos “*Pensées, fragments et lettres*” [“Pensamentos, fragmentos e cartas”] de Pascal (SAINTE-BEUVE, 1874, 193-224), inicia um breve balanço dos “diversos modos” (*Id., Ibid.*, 197) segundo os quais a crítica tem olhado para as obras-primas do período clássico. Em finais do séc. XVIII, constata, impera ainda o panegírico do gosto e a confirmação das teorias clássicas; tendência que começa, no entanto, a inverter-se no início do séc. XIX – o século de Sainte-Beuve, mas também o de Madame de Staël e de Benjamin Constant, que



Charles Augustin de Sainte-Beuve (1804-1869).

o autor refere nesta ocasião –, a teoria dando progressivamente lugar à história, através de uma análise crítica das obras (das suas qualidades, mas também das suas lacunas e dos seus defeitos) que passa a ter em consideração as circunstâncias e a sociedade na qual emergem. Da teoria à história, da sincronia à diacronia, do texto ao contexto, como abertura a uma alteridade constitutiva, da obra como entidade atemporal e imanente à obra como singularidade temporal irrepitível, vislumbram-se, na lúcida análise de Sainte-Beuve, os fundamentos epistemológicos das duas grandes correntes críticas que, na sua diversidade de expressão e de modelizações teóricas, dividiram entre si o espaço dos estudos literários no séc. xx: uma crítica que privilegia a forma e a obra como sistema fechado (formalismo, estruturalismos, semiótica, etc.) face a uma crítica atenta ao universo exterior que enforma a literatura (do biografismo de Sainte-Beuve aos estudos culturais, passando pela história literária, a filologia ou a sociocrítica, entre muitos outros). Mas voltemos um pouco atrás.

Nos seus comentários sobre Corneille, onde critica a atitude de um certo M. Taschereau, por se limitar a ordenar cronologicamente as obras do autor e a dar conta dos debates que estas motivaram, renunciando assim totalmente “à pretensão literária de julgar as obras, de caracterizar o talento [para] se contentar habitualmente com as conclusões que o tempo e o gosto consagraram” (*Id.*, 1862, I, 33), Sainte-Beuve levanta parcialmente o véu sobre o método (reduzidamente designado de biográfico) a que ficou para sempre associado. Para distinguir aquilo que pertence ao puro génio criador de um novo autor dos elementos externos que o influenciaram e que moldaram o seu estilo e a sua obra, é necessário, afirma, ter em consideração o peso relativo do “estado geral da literatura no momento em que o novo autor começa a escrever [e] a educação particular que recebeu” (*Id.*, *Ibid.*, 33). Na verdade, tal como Gustave Lanson via, na explicação de texto, uma forma privilegiada de alcançar a dimensão social e humana da atividade literária (ou, como dizia em *L'Éducation de la Démocratie*, de 1924, uma possibilidade única de “observar a vida humana inscrita nas formas literárias” (JEY, 2004, 22), também o método biográfico de Sainte-Beuve se reveste de uma ambição primordialmente antropológica: “O escritor – reitera Sainte-Beuve no seu prefácio a *Critiques et Portraits Littéraires* – é sempre fácil de julgar, mas o homem não [...]. Depois de anos de intimidade, descobrimos sempre algo de novo. Ah! Que um homem é difícil de conhecer, mesmo quando esse homem não somos nós, mas simplesmente um outro” (SAINTE-BEUVE, 1836, 3). Não estamos, por conseguinte, perante uma simples subordinação da obra ao homem, mas sim face a uma frenética e apaixonada busca do autor como outro “sob a máscara do



livro”, como ele próprio confessava num poema de 1843 dedicado a Boileau (*Id.*, 1862, I, 675). Mas é essencialmente nos seus *Nouveaux Lundis*, obra em 13 volumes publicada entre 1863 e 1870, que Sainte-Beuve expõe as ambições epistemológicas do seu monumental projeto: criar, a partir do paradigma das ciências naturais (da botânica, nomeadamente) e da sua metodologia de observação e de classificação sistemática das espécies, uma “ciência dos espíritos” (*Id.*, 1884, III, 17), *i.e.*, uma ciência moral da literatura. Assim, “um dia virá, que julgo já ter vislumbrado no decorrer das minhas observações, em que a ciência será constituída, em que as grandes famílias de espíritos e as suas principais divisões serão determinadas e conhecidas. Então, uma vez estabelecida a principal característica de um espírito, poder-se-ão deduzir várias outras” (*Id.*, *Ibid.*, 16). Reconhecendo a complexidade inerente ao ser humano, cuja liberdade confere à sua natureza uma “grande mobilidade de combinações possíveis” (*Id.*, *Ibid.*, 17), Sainte-Beuve não cede contudo à frieza da “autópsia moral” pela “dissecção anatómica” da vida dos autores que estuda (DIAZ, 2000, 66). Com efeito, se deseja, árdua e obsessivamente, perscrutar e desvendar a alma humana em toda a sua nudez por detrás da personagem e da falácia (do verniz) do discurso retórico, procura quase sempre matizar certas verdades, inconfessáveis ou inconvenientes, sob o véu diáfano da delicadeza e do respeito pelos recônditos segredos que nela habitam. Se o seu método ambiciona tudo questionar e elucidar, Sainte-Beuve nunca esquece, por outro lado, que a essência da obra literária está na sua eterna resistência à interpretação, nela existindo sempre “uma certa parte inexplicada, inexplicável, na qual consiste o dom individual do génio” (SAINTE-BEUVE, 1884, IX, 70). Neste sentido, rejeita sistemática-

mente a acusação de determinismo materialista ou mecanicista, afastando-se de um modelo que, de certa forma, enformava as teorizações românticas de Madame de Staël, com as suas conhecidas teses sobre a influência do clima e da geografia na formação da sensibilidade poética (*De l’Influence des Passions sur le Bonheur de l’Individu et des Nations*, de 1796; *De la Littérature Considérée dans Ses Rapports avec les Institutions Sociales*, de 1800; *De l’Allemagne*, de 1813-14), e que continuam a transparecer, embora com uma vindicação teórica e doutrinária cada vez mais pronunciada, nos ensaios de pensadores como Hypolyte Taine ou Ferdinand Brunetière.

Com efeito, num eterno intuito de reconciliar génio e ciência, subjetividade e método experimental, Hypolyte Taine desenvolve, no prefácio aos seus *Essais de Critique et d’Histoire* [*Ensaio de Crítica e de História*] (1858), uma extensa e sistemática analogia entre o estudo das “coisas físicas” (ligadas à história natural) e o estudo das “coisas morais” (que caracterizam a filosofia e a psicologia da história humana), ambas ligadas por comuns relações de dependência e de necessidade, como a variação num único elemento (raça, meio ou contexto histórico), que desencadeiam alterações proporcionais em todos os restantes elementos de um “sistema [constituído] como um corpo organizado” (TAINÉ, 1866, IV). À semelhança de Sainte-Beuve, Taine procura também ele afastar ou neutralizar a subjetividade na compreensão da obra através de uma perspectiva antropológica da vida do autor, entendida como autêntica visão do mundo baseada tanto nos escritos como nas dimensões, ética, moral ou estética do autor, *i.e.*, no “seu olhar de conjunto sobre o bem e o belo” (*Id.*, *Ibid.*, III). Como o seu contemporâneo, também Taine ambiciona, em última



análise, integrar, através do seu método experimental, as características de um autor nessa intangível totalidade que forma “o coração invisível de que falam os poetas, que circula através das coisas e através do qual o universo eterno palpita” (*Id.*, *Ibid.*, XIII-XIV). O seu objetivo imediato consiste, no entanto, no conhecimento mais aprofundado possível das engrenagens que constituem a natureza humana, de forma a corrigi-la, a aperfeiçoá-la, a torná-la previsível, preservando-se assim a coesão e a integridade desse “grande mecanismo” (*Id.*, *Ibid.*, XX) que é o universo. Fortemente imbuído das teorias de Darwin (o tratado *Sobre a Origem das Espécies* é publicado em 1859, ou seja, apenas um ano depois dos *Ensaios de Crítica e de História*), o determinismo naturalista de Taine (com os seus conhecidos ecos na estética literária cultivada um pouco por toda a Europa durante esse período) reflete-se em vários ensaios publicados na segunda metade do séc. XIX: refira-se a obra de Émile Hennequin, *La Critique Scientifique* [*A Crítica Científica*], publicada em 1888, que se propõe revisitar os domínios da estética, da psicologia, da história e da sociologia à luz do paradigma biológico das ciências naturais. É nessa época de ouro do cientismo literário, que inaugura – volte-se a sublinhar – a ascensão da crítica literária ao estatuto de ciência e de disciplina académica autónoma, através da apropriação de ferramentas concetuais e metodológicas transferidas de um modelo cognitivo dominante, que surgem os contributos, porventura menos conhecidos, de Hermann von Helmholtz (*Handbuch der Physiologischen Optik* [*Ótica Fisiológica*], de 1867), de Ogden Rood (*Modern Chromatics, with Applications to Art and Industry* [*Teoria Científica das Cores*], de 1879), de John Addington Symond (“On the application of evolutionary principles to art and literature”

[“Sobre a aplicação da Teoria da Evolução na arte e na literatura”], de 1884) ou de Léon Dumont (*Théorie Scientifique de la Sensibilité* [*Teoria Científica da Sensibilidade*], de 1881), mas também o nome mais familiar de Ferdinand Brunetière, que, numa obra de 1890 (*L'Évolution de la Critique depuis la Renaissance jusqu'à Nos Jours* [*A Evolução da Crítica do Renascimento à Atualidade*]), procurou aplicar a teoria da evolução à dinâmica dos géneros literários, admitindo existir “na história da literatura e da arte algo análogo ao que é designado, na história natural, por concorrência vital, persistência do mais apto ou, mais genericamente, seleção natural” (BRUNETIÈRE, 1890, 22). A sua teoria sobre o nascimento, o desenvolvimento, a maturação e o declínio de qualquer género poético – teoria emblematicamente ilustrada pela tragédia e cujo objetivo era constituir e legitimar um cânone literário – pode não ter conhecido um grande sucesso (esta obra conheceu apenas uma edição), mas teve o mérito de transferir, pela primeira vez, o foco interpretativo do exterior (biografia ou contexto) da obra para o próprio sistema literário. E, mostrando, *e.g.*, que as escolas e as tradições poéticas resultam essencialmente da influência que as obras exercem umas sobre as outras, abria caminho para as teorias contemporâneas assentes no género e na estética da receção, ao mesmo tempo que apontava para a natureza intrinsecamente dialógica e intertextual da obra literária.

Não se julgue, no entanto, que o paradigma biológico ou naturalista, como modelo para o conhecimento da literatura (e da literatura como modelo de conhecimento), se esgota na e com a visão positivista do mundo. Nas primeiras linhas do seu prefácio à *Morphologie du Conte* [*Morfologia do Conte*], de 1928, o formalista russo Vladimir Propp estabelece



as leis que regem a estrutura do conto popular a partir da sua analogia com as formas orgânicas, nomeadamente da botânica, onde o termo “morfologia” designa “o estudo das partes constitutivas de uma planta, da sua relação [das plantas] umas com as outras e no seu conjunto; ou seja, o estudo da estrutura de uma planta” (PROPP, 1970, 6). E, já no contexto posterior ao *new criticism*, continua a ser à teoria da evolução biológica que o crítico canadiano Northrop Frye faz apelo para refundar a estrutura concetual e metodológica da crítica literária. Depois do triunfo dos estruturalismos e de uma visão autotélica e isolacionista dos estudos literários, é, entre outros, o campo das neurociências que vem oferecer inúmeras perspetivas inovadoras e relançar os desafios inerentes a um diálogo verdadeiramente interdisciplinar entre ciência e literatura, intuído e ensaiado pela crítica oitocentista.

Contra a crítica normativa e retórica, que se limitava a confrontar as obras com as suas fontes e os seus modelos, considerando-as à luz de uma conceção idealista e apriorística do belo; contra os biógrafos ultrarromânticos, cuja subjetividade tendia a usurpar totalmente o espaço da escrita; contra a “crítica anticrítica” (FRYE, 1973, 12) que, durante a segunda metade do séc. XIX essencialmente (recorde-se a questão coimbrã e a polémica em torno de *Bom Senso e Bom Gosto*), assombrou a obra, dilacerada entre a excessiva complacência da “escola do elogio mútuo” – na conhecida farpa lançada por Antero de Quental a Feliciano de Castilho – e uma rivalidade destruidora entre o crítico e o autor, que matava, “na mesma pulsão suicidária do escorpião” (JÚDICE, 2010, 14), o objeto sem o qual não existe, vemos emergir e desenvolver-se, nos limiares da modernidade, uma crítica positiva, que procura explicar a gênese de uma

obra e a genealogia do talento criador, oferecendo ao leitor um método (*i.e.*, um caminho) seguro para a sua compreensão e a sua interpretação. Partindo do desejo de legitimar a literatura e os estudos literários a partir de um modelo epistemológico reconhecido, coeso, estável e unificado, a história atribulada da autonomização da crítica como ciência, entre o séc. XIX e o início do séc. XX, ajuda-nos também, em última análise, a questionar e a responder aos desafios inerentes à crise que afeta os estudos literários nos inícios do séc. XXI; crise que, paradoxal ou ironicamente, resultou, em parte, do segregacionismo ao qual a própria crítica como instituição se foi voluntariamente remetendo, a dado momento da sua trajetória, por razões de afirmação estratégica, e que implica novamente uma urgente e aprofundada reflexão sobre o estatuto epistemológico da literatura e a legitimidade dos estudos literários.

Bibliog.: impressa: BAUDELAIRE, Charles, “L’école païenne”, in BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, Calmann-Lévy, 1885, pp. 301-309; BRUNETIÈRE, Ferdinand, *L’Évolution des Genres dans l’Histoire de la Littérature. Leçons Professées à l’École Normale Supérieure*, t. 1, Paris, Hachette, 1890; COELHO, Eduardo Prado, *Os Universos da Crítica. Paradigmas nos Estudos Literários*, Lisboa, Edições 70, 1987; COLLINS, J. Churton, *Ephemera Critica or Plain Truths about Literature*, Westminster, Archibald Constable and Co. Ltd., 1901; DIAZ, José-Luis, “Aller droit à l’auteur sous le masque du livre. Sainte-Beuve et la biographie”, *Romantisme*, n.º 109, 2000, pp. 45-67; ELIOT, T. S., “Tradition and the individual talent”, in ELIOT, T. S., *The Sacred Wood. Essay on Poetry and Criticism*, London, Methuen, 1950; *Id.*, *The Function of Criticism. Selected Essays*, London, Faber and Faber, 1961; FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, NRF-Gallimard, 1966; FREEMAN, E. Augustus, “Literature and language”,



Contemporary Review, n.º 52, 1887, pp. 549-567; FRYE, Herman N., *Anatomia da Crítica*, São Paulo, Cultrix, 1973; JÚDICE, Nuno, *ABC da Crítica*, Lisboa, Dom Quixote, 2010; KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, INCM, 1992; LANSON, Gustave, *Méthodes de l'Histoire Littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1925; LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989; OLSEN, Stein H., "Progress in literary studies", *New Literary History*, vol. 36, 2005, pp. 341-358; PROPP, Vladimir, *Morphologie du Conte*, Paris, Seuil, 1970; RICHARDS, Ivor A., *Practical Criticism. A Study of Literary Judgment*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1929; RICOEUR, Paul, *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983; *Id.*, *Soi-Même comme Un Autre*, Paris, Seuil, 1990; SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, *Critiques et Portraits Littéraires*, t. II, Paris, Eugène Randuel, 1836; *Id.*, *Portraits Littéraires*, nova ed. rev. e corrig., t. I-II, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1862; *Id.*, *Portraits Contemporains*, t. V, Paris, Michel Lévy Frères Éditeurs, 1874; *Id.*, *Nouveaux Lundis*, t. III e IX, Paris, Calmann-Lévy, 1884; SARBIN, Theodore R., "The narrative as root metaphor for psychology", in SARBIN, Theodore R., *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*, New York, Praeger, 1986, pp. 3-21; SCHAEFFER, Jean-Marie, *Pourquoi la Fiction?*, Paris, Seuil, 1999; TAINÉ, Hyppolyte, *Essais de Critique et d'Histoire*, 2.ª ed., Paris, Librairie de L. Gachette et C^{ie}, 1866; VALÉRY, Paul, *Œuvres*, ed. Jean Hytier, t. 1, Paris, NRF-Bibliothèque de la Pléiade, 1957; **digital:** JÉY, Martine, "Gustave Lanson: de l'histoire littéraire à une histoire sociale de la littérature?", *Le Français aujourd'hui*, n.º 145, 2004, pp. 15-22: www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2004-2-page-15.htm (acedido a 18 nov. 2016).

CARLOS F. CLAMOTE CARRETO



Antissubúrbio

Em *Bourgeois Utopias*, Fishman estabelece a gênese do subúrbio moderno na Inglaterra de finais do séc. XVIII. A emergência deste tipo de espaço urbano traduz-se então na edificação de *villas* nos arredores das cidades, em territórios concebidos para uma ocupação burguesa e abastada. Enquanto forma planificada de urbanização dos arredores das urbes, este tipo de subúrbio representa uma fuga à cidade, à sua congestão interna, ao empilhamento das suas gentes e atividades, e configura uma resposta burguesa à desordem espacial da cidade de finais de Antigo Regime, acelerada e diversificada, mais tarde, pela industrialização. Às famílias privilegiadas, os primeiros subúrbios britânicos e norte-americanos facultam espaço, quer para a invenção de valores paisagísticos e estéticos, quer para a criação de uma esfera doméstica apta à criação e ao exercício da moral familiar burguesa e sua afirmação de prestígio social. Enquanto "utopia burguesa" (FISHMAN, 1987, 39-50), o subúrbio anglo-americano opõe-se então às imagens e aos discursos acerca da perigosidade das multidões populares, à desordem social e urbana, à pobreza, à delinquência e à degenerescência moral como fenómenos da cidade industrial. Intensificando-se ao longo da primeira metade do séc. XX, a suburbanização anglo-americana incorpora, segundo Hayden, progressivamente maior diversidade nos modos de ocupação do espaço e nas formas residenciais produzidas. A comercialização dos empreendimentos e das habitações suburbanas alarga-se às classes médias e a sua relação com



a cidade é baseada nos movimentos pendulares diários – prática tornada economicamente mais acessível pelas redes de transporte como o metropolitano, o elétrico e, para maiores distâncias, o comboio.

A partir dos anos de 1950, as imagens comuns dos subúrbios norte-americanos dão a conhecer uma paisagem dominada por longas extensões de habitações unifamiliares, idênticas entre si ou exibindo pequenas variações de um mesmo modelo, dispostas ao longo de ruas bordadas de relvados, com garagens e árvores recém-plantadas na envolvente – em suma, um espaço residencial monofuncional, apoiado pela escola e pelo centro comercial, alojando o supermercado. Os movimentos pendulares diários mantêm-se como a pedra de toque da relação com a cidade mas agora, às antigas formas de deslocação casa-trabalho, junta-se a utilização do automóvel. A crítica ao subúrbio e à suburbanidade baseia-se na ideia de que em tais espaços e na relação cidade-subúrbio se desenvolve um modo de vida pautado pelo conformismo de atitudes e o consumismo das suas populações, por uma sociabilidade hipertrofiada e por forte competição aquisitiva. Em 1960, o pioneiro do estudo sociológico dos subúrbios de classe operária, Berger, interroga-se sobre o valor explicativo das propriedades do espaço suburbano na constituição daquele modo de vida. Anos mais tarde, em dois trabalhos sociológicos particularmente influentes, o sociólogo Gans defende que o modo de vida suburbano deve ser entendido através da posição no ciclo de vida e na classe social das famílias. Para Gans, a crescente suburbanização da classe média deve ser entendida no quadro da criação de mercado de compra e venda de habitação, fortemente subvencionada pelo Estado federal norte-americano, e em estreita relação com a ação dos promotores imobiliários e das

empresas de construtores, que orientam a sua produção para as preferências residenciais dos casais de classe média com filhos. Em obra recente, Hanlon, Vicino e Short salientam os recentes contributos da sociologia, da história e da geografia urbanas na revelação de que o subúrbio norte-americano é historicamente bem mais diverso do que se imagina: os autores passam em revista uma variada gama de tipos: dos subúrbios operários associados à industrialização aos subúrbios negros decorrentes de segregações rácicas instituídas no mercado de habitação; dos subúrbios “porta de entrada” de imigrantes aos subúrbios em decadência. Hoje, o crescimento suburbano continuado suscita, nos EUA, um debate académico e político acerca da constituição e do devir de vastas regiões metropolitanas, multinucleadas em termos de centralidades, onde mais de 4/5 da população reside. Tópicos como o governo dessas regiões e a sustentabilidade ambiental de territórios altamente urbanizados e povoados com extensão superior a 200 milhas revelam um entendimento claramente metropolitano do subúrbio contemporâneo.

No continente europeu, a suburbanização deu origem a espaços residenciais com tonalidades sociais e conteúdos culturais distintos face aos subúrbios anglo-americanos. Como salienta Fishman, na Europa continental a suburbanização oitocentista foi predominantemente industrial e de classe operária. O caminho de ferro suportou assim, em dois contextos urbanos distintos, suburbanizações de sentido oposto. A criação dos modernos centros urbanos das cidades europeias de Oitocentos ocorre em paralelo com a permanência da residência dos estratos sociais mais abastados. Se é no centro que se localizam as funções de direção e controlo das estruturas da administração pública, as administrações e estruturas de



comando e gestão das grandes empresas, as bolsas e os grandes mercados, é igualmente aí que se localizam novos espaços de consumo, como os *magazines*, de instrução e recreação, como os museus, os teatros, e, mais tarde, os cinemas. Enquanto forma de ocupação do espaço, o centro urbano das cidades europeias continentais articulava então a residência burguesa com as atividades e os espaços hierarquicamente superiores das novas funções urbanas. A oposição cidade/subúrbio recobre, neste contexto europeu e continental, a oposição centro/periferia. Para Fishman, a história da suburbanização de Paris é elucidativa da forma como a *banlieue* foi radicalmente transformada pela instalação industrial, pelo povoamento operário e pela edificação de habitação. Como bem mostra Fourcaut, no período entre guerras (1918-1939) e na periferia de Paris, a condição suburbana das populações das camadas populares é marcada pela crise de alojamento e de infraestrutura, ambas decorrentes de processos de transformação especulativa do solo, geradores de efeitos de desordem espacial. A *banlieue* torna-se então terreno de ação política para grupos conservadores e reformistas. Entre a Primeira Grande Guerra e a crise econômica de 1929, emerge e consolida-se uma representação particularmente influente: a *banlieue rouge*, território constituído por municipalidades onde o Partido Comunista Francês governa (doravante será um “partido de gestão municipal”) e onde as suas vereações procuram oferecer melhorias no quadro de vida local e enquadrar, por via associativa e da sociabilidade local, a formação de uma identidade operária e suburbana. A oposição cidade/subúrbio recobre então um forte sentido político e de classe social.

Nos alvares da déc. de 1950, o investimento em habitação social marca terri-

torial e simbolicamente os subúrbios de Paris e das principais cidades francesas. Aos loteamentos de moradias edificadas nas primeiras décadas do séc. xx, junta-se então o *grand ensemble*. São vastos conjuntos de edificado residencial, baseados num urbanismo e numa arquitetura funcionalistas, originários do investimento de capitais predominantemente públicos, cujos alojamentos são distribuídos por populações social e administrativamente “pré-construídas” (CHAMBOREDON e LEMAIRE, 1970, 3). O grande conjunto residencial reveste-se então de vários significados: resposta à crise de alojamento, meio de institucionalização do Estado-providência, instrumento de política social e de habitação e, não menos importante, mecanismo de estímulo à produção industrial e à modernização produtiva. Enquanto elemento de paisagem suburbana em rápida transformação, o grande conjunto residencial suscita a retoma de vocábulos e evocações antigas como “dormitório”, mas engendra também novas imagens difundidas nos *media*, associando a condição suburbana das populações ao anonimato, ao vazio social e cultural, e ao isolamento, elementos bem analisados por Fourcaut no *Dossier: le Grand Ensemble, Histoire et Devenir*. A sociologia urbana francesa tomará o grande conjunto residencial como objeto de estudo, seja do ponto de vista da economia política da sua produção, seja do ponto de vista da experiência urbana de populações em situação de “proximidade física”, evidenciando uma acentuada expressão de “distância social”, visível no famoso texto de Chamboredon e Lemaire. A partir dos anos de 1980, o discurso sobre as cidades francesas surge fortemente polarizado pelos subúrbios e pelo destino dos grandes conjuntos residenciais edificados nas décadas de 60 e 70 do séc. xx. Domínio de ação pública



continuada, os grandes bairros de habitação social franceses sofreram um processo de pauperização e os seus primeiros habitantes foram substituídos por populações migrantes recém-chegadas à cidade, em condição social vulnerável, como sublinha Vieillard-Baron. Estes bairros, inclui Stébé, surgem no discurso corrente como “lugares simbólicos da crise social, [encarnando] o sofrimento e a miséria, a exclusão e a marginalidade, a violência e o risco do *ghetto*, o fracasso urbanístico e a mediocridade arquitetural” (STÉBÉ, 1999, 5). Todavia, como bem alerta o autor, às interpretações correntes e aos discursos, por vezes hipermediatizados, no caso das metrópoles francesas, que constroem os subúrbios como problemáticos, e à tendência para representar os subúrbios como lugares simbólicos da crise social, importa contrapor uma análise fundamentada da pluralidade suburbana e da condição desigual de territórios e de populações uns face aos outros e face às grandes cidades.

Durante a primeira metade do séc. xx, a urbanização da capital portuguesa ocorre maioritariamente no interior da fronteira administrativa da cidade de Lisboa. Não apenas o crescimento demográfico da cidade se cifra então na ordem dos 100.000 habitantes por década, como o processo é fortemente apoiado pelas migrações internas com origem nos campos. Através da comparação de cartas da cidade relativas a 1911 e 1940, efetuada pelo Eng.º Augusto Vieira da Silva, fica patente quer a densidade e o carácter compacto da urbe lisboeta, quer o facto de o seu tecido urbano se encontrar, nos anos de 1940, ainda longe de atingir o limite administrativo, dispondo assim a cidade de um vasto território arrabaldino e expectante. Durante a primeira metade de Novecentos, o crescimento demográfico e urbano na cidade de Lisboa tem particular rela-

ção com a expansão da rede de elétricos, como estabelece Vieira, e com a ação de urbanizadores e loteadores privados, que Baptista tipifica como “construtores de bairros” e “construtores de prédios”, dois tipos de atores urbanos cujas práticas de loteamento e construção o autor analisa e discute sociologicamente a partir da história de edificação de um bairro “às portas da cidade” (BAPTISTA, 1994, 183-195). Em 1960, o peso demográfico dos principais núcleos suburbanos de Lisboa é ainda reduzido: nos concelhos situados a norte do Tejo (Sintra, Cascais, Oeiras, Loures e Vila Fraca de Xira) registam-se 376.000 habitantes e nos concelhos da margem Sul (Alcochete, Montijo, Barreiro, Moita, Seixal e Almada) registam-se 195.000 almas – sobretudo se em conta se tiver a população recenseada na cidade de Lisboa, cerca de 802.000 habitantes (NUNES, 2011, 70).

Não obstante esta morfologia suburbana, detetada à grande escala territorial, o mundo dos subúrbios de Lisboa é diferenciado em termos económicos, sociais e culturais, combinando, ao longo dos sécs. xix e xx, em graus diversos, indústria, vilegiatura e residência. A visão das elites acerca do subúrbio tende a privilegiar a apazibilidade, o pitoresco e o resguardo social face à experiência urbana na cidade industrial e comercial, e tende a denotar formas de apropriação do espaço suburbano associadas ao uso de quintas de recreio ou de estâncias balneares – descritas, *e.g.*, por Ramalho Ortigão em *As Praias de Portugal*, de 1876, nos capítulos “A Foz”, “Leça e Matosinhos”, em redor do Porto, “Pedrouços” e “De Pedrouços a Cascais”, em redor de Lisboa. Todavia, outras especializações suburbanas marcavam distintivamente os arredores da capital.

Desde meados do séc. xix que um importante e complexo mundo industrial



e operário se desenvolve na frente ribeirinha oriental de Lisboa. Como salienta José Sarmiento Matos, na apresentação à obra *Caminho do Oriente: Guia do Património Industrial*, a indústria foi ocupando os vazios deixados pelo fim da ocupação do Antigo Regime, bem expressa nas quintas, nas praias e nos cais que pontuavam o curso do Tejo e organizavam a vida comercial e agrícola que o rio suportava. Progressivamente, um mundo suburbano industrial foi ocupando a estreita faixa entre as colinas e o rio, constituindo-se como o maior centro industrial de Lisboa, de acordo com os *Inquéritos Industriais* de finais de Oitocentos. Uma forma específica de ocupação do espaço emerge nesse território a partir da concentração de trabalho industrial e de residência operária, forma essa que alimenta uma vida associativa local rica e uma “particular relação com a cidade” (NUNES e SEQUEIRA, 2011, 35). À imagem de outros subúrbios industriais europeus, Marvila, Xabregas, Beato e Sacavém funcionaram como moldes de socialização urbana, integrando população que rumava à cidade e servindo de base para trajetórias de mobilidade ocupacional e urbana.

Em *Memórias da Linha de Cascais*, obra publicada em 1943, encontra-se uma descrição de um outro histórico mundo suburbano de Lisboa, estruturado a partir das quintas e residências de veraneio que suportaram uma particular gama de usos suburbanos, balneares e de vilegiatura por parte da aristocracia e da burguesia. As suas autoras, Branca Colaço e Maria Archer, dão conta dos modos pelos quais se constituiu e diferenciou, de Pedrouços a Cascais, ao longo do séc. XIX e dos primeiros decénios de Novecentos, uma sucessão de formas de ocupação e de hierarquização das praias da linha e das famílias que as frequentavam. Com a abertura da estrada marginal, Colaço e

Archer diagnosticam o fim de uma era, antevendo talvez os efeitos esperados do Plano da Costa do Sol, instrumento de planeamento regional promovido por Duarte Pacheco, enquanto ministro das Obras Públicas: o reforço da ocupação residencial dos lugares suburbanos da linha de Cascais pelas camadas sociais médias com maior poder aquisitivo e o incremento da vocação turística do território.

A historiografia da Amadora é rica em imagens da natureza residencial deste subúrbio lisboeta ao longo das primeiras décadas do séc. XX. Através da história e da ação da Liga dos Melhoramentos da Amadora, com facilidade se deteta a dinâmica de transformação do quadro suburbano protagonizada pelas camadas burguesas com interesses na vila, patente nas ações de embelezamento urbano e recorte higienista, como os projetos de abertura de ruas e de parques, mas também de orientação reformista, como a criação da Escola Alexandre Herculano e a abertura dos Recreios da Amadora, que marcaram a Amadora nas décadas de 1910 e 1920. Mas a historiografia revela também o surto de industrialização, que arranca na década de 1930, e o concomitante surto de construção residencial, com forte cunho especulativo, que atingirá grandezas superiores a partir dos anos de 1960.

No final dos anos de 1950, emerge na esfera governativa e da alta administração do Estado Novo um entendimento “regional” de Lisboa. O Eng.º Arantes e Oliveira, ministro das Obras Públicas, estabelece as bases legais para a conceção do Plano Diretor do Desenvolvimento Urbanístico da Região de Lisboa (1959) – instrumento destinado a ordenar o crescimento urbano e o desenvolvimento industrial da aglomeração de Lisboa e a “estudar a construção de uma travessia rodoviária do Tejo” (LÓBO, 1988, 145). A dinâmica industrial da



região e os fluxos migratórios campo-cidade, que alimentam quer uma intensa procura de alojamento, quer a atividade de loteadores e construtores, constituem o pano de fundo de uma influente análise à suburbanização de Lisboa subsequente à Segunda Grande Guerra. Afirma o ministro: “À falta de um plano diretor do desenvolvimento da área de influência da capital, não tem sofrido praticamente limitações a instalação de indústrias nos seus arredores, nem tem sido possível impedir o crescimento desordenado das povoações suburbanas e a criação de novos núcleos populacionais, ao sabor das iniciativas particulares. Estas são movidas na maioria dos casos por simples propósitos de especulação de terrenos ou com o intuito de se evadirem da disciplina dos planos de urbanização a que estão sujeitos os centros populacionais mais importantes, incluindo a capital, reduzindo assim gravemente a eficiência desses planos e comprometendo até em muitos aspetos a sua utilidade” (Ministério das Obras Públicas, 1960, 10). Entre a ineficiência do Estado e os fortes interesses económicos dos investidores privados, o antigo carácter suburbano é entendido como em dissolução: “É assim que os subúrbios de Lisboa têm sido progressivamente invadidos por uma intensa actividade de construção que, tão depressa destrói a expressão tradicional e a beleza particular das povoações arrebalinas, como faz nascer múltiplos povoados amorfos e incaracterísticos que tendem a rodear a cidade por uma cintura asfíxica – cada vez mais profunda, à medida que aumentam as facilidades de transporte que eles próprios reclamam” (*Id., Ibid.*, 11). Uma categoria de leitura do fenómeno é avançada – o dormitório – e as suas propriedades são estabelecidas: “meros amontoados de construções inestéticas, desprovidos de personalidade e de vida própria, verda-

deiros dormitórios de massas populacionais muito importantes que diariamente afluem à capital para exercer nela a sua atividade” (*Id., Ibid.*, 11).

Em 1964, os autores da memória descritiva do Plano Diretor da Região de Lisboa elegem os subúrbios que melhores características apresentam para poderem vir a constituir núcleos autónomos: Olivais, Lumiar, Amoreiras, Benfica e Belém, no interior, perímetro administrativo de Lisboa, Moscavide, Portela, Sacavém, Olival de Basto, Odivelas, Loures, Pontinha, Amadora, Queluz, Algés, Dafundo, Carnaxide, Almada e Cova da Piedade, no exterior. O modelo das zonas concêntricas e da divisão sectorial do espaço da aglomeração é utilizado pela equipa ao serviço do Ministério das Obras Públicas para identificar as faixas de dormitórios e os riscos de alastramento entre si “em mancha de óleo”. Estabelecendo a origem destas novas propriedades espaciais e sociais suburbanas, bem como os seus efeitos, a equipa propõe medidas corretivas: “O grande desenvolvimento de construções residenciais que nessas áreas se tem processado [...] licenciadas ou clandestinas, permite afirmar que os seus males sociais e urbanísticos se agravam progressivamente: deverão portanto ser organizados de modo a viverem tanto quanto possível independentes, com elementos de vida própria capazes de satisfazer as conveniências económicas e culturais das suas populações, através do fomento do equipamento de interesse colectivo [...]. A parte da população que continuar a trabalhar em Lisboa sentir-se-á devidamente enquadrada, e não socialmente segregada, como vivendo em simples dormitórios, sem organização e vida local adequada” (*Id.*, 1964, 110).

Nas décadas de 1960 e 1970, o crescimento suburbano de Lisboa será rápido, volumoso e intenso. Com cerca de 9000



Retiro da Perna de Pau (1939), Areiro, Lisboa.

habitantes em 1940, 49.000 em 1960 e 112.000 em 1970, a vila da Amadora é um caso exemplar da suburbanização de Lisboa. Em 1963, uma reportagem publicada na revista *Eva* classifica e desclassifica a vila: “A Amadora, uma aldeia que é a sexta cidade do país e o maior dormitório de Lisboa” (NUNES, 2011, 216). O repórter utiliza o termo “dormitório” para descrever a desolação, a falta de serviços públicos e comércios, a população desenraizada da respetiva origem geográfica e sem ligação ao lugar de residência, deslocando-se de comboio da Amadora para Lisboa. Nos anos seguintes e de forma incessante, as redações dos jornais nacionais e locais praticam uma sintomatologia do dormitório e do mais populoso subúrbio de Lisboa – a Amadora. Tópicos como a ineficiência de serviços públicos (recolha de lixo, estação dos correios, instalação de telefones, manutenção dos espaços públicos) e a desordem espacial, identificada não apenas nas urbanizações clandestinas, são recorrentemente tratados. Progressivamente mais elaboradas, as peças publicadas revelam a violenta transformação territorial e social

engendrada pela instalação de vastos contingentes populacionais em novos espaços residenciais, como a Reboleira, grande conjunto edificado pela Empreendimentos Urbanos e Turismo J. Pimenta SARL, ou a Quinta da Brandoa, emblema do loteamento ilegal e da construção clandestina em altura. Mesmo sob censura prévia, a imprensa denuncia a fraca regulação do crescimento urbano por parte do Estado Novo e das suas estruturas político-administrativas. Sintomaticamente, em 1973, na revista *Observador*, uma longa reportagem acerca da Amadora culmina na expressão “pesadelo suburbano” (*Id., Ibid.*, 219). Estas imagens da desqualificação do espaço suburbano desdobram-se enquanto representação negativa do estatuto dos seus habitantes e da sua posição face às amenidades urbanas oferecidas em outras zonas da metrópole, sobretudo os espaços centrais e os bairros das camadas burguesas. Em fevereiro de 1974, Alberto de Alarcão, deputado da Ala Liberal, relata à Assembleia Nacional, em tom crítico, o percurso que efetuou pela Amadora e pelos seus subúrbios qualificando os resultados do



urbanismo praticado e consentido como “florestas de cimento armado” (*Id., Ibid.*, 306-308), dando assim um sentido político à vasta série de denúncias tornadas públicas pelas redações, tanto originárias de trabalho jornalístico como resultantes das cartas enviadas pelos residentes na freguesia às direções dos jornais.

Entre 1960 e 1981, a população de Lisboa e dos seus subúrbios aumenta em cerca de 900.000 habitantes; parte deste contingente é originário do retorno das ex-colónias portuguesas. As ciências sociais e o urbanismo dão conta da transformação territorial suburbana dessas décadas – na geografia e no urbanismo, é conferida atenção à edificação de vastos “pacotes residenciais”, na sociologia da habitação, são levantados e analisados os protagonistas e as estratégias subjacentes ao fenómeno do *habitat* “clandestino”, e.g.

Na obra *Bourgeois Utopias*, Fishman argumenta que a história dos subúrbios norte-americanos termina quando as condições tecnológicas associadas à circulação e à comunicação refizeram territórios predominantemente residenciais em regiões com vocação e uso produtivo e lúdico. A forma urbana que, dos anos de 1970 em diante, emergiu nos territórios suburbanos norte-americanos deve ser apreendida enquanto *technoburb*. Com a expansão e disseminação de tecnologias de informação e comunicação, a localização de atividades económicas adquire e desenvolve independência face às centralidades urbanas anteriormente estabelecidas. A inserção territorial da *technoburb* é a região com múltiplos centros, um território estruturado ao longo de vias de circulação rodoviária e de corredores de expansão que pode atingir mais de 100 km de extensão. *Technocity* e *technoburb* são designações que remetem para o facto de as funções urbanas se encontrarem cada

vez dispersas ao longo de paisagens que, como refere Fishman, não são nem urbanas, nem rurais, nem suburbanas.

Num influente artigo, o sociólogo Castells sugere que as áreas metropolitanas europeias têm vindo a ser redesenhadas por novas relações entre centros e periferias. Ao colocar em relação transformações urbanas e a globalização económica, o autor mostra como os processos globais originam e simultaneamente encontram resistência e oposição nas formas urbanas e nos processos sociais que subjazem à sua produção. A pluralidade espacial metropolitana das maiores cidades europeias é passada em revista. Se, acerca dos centros, é salientada a importância que os complexos processos fundiários, económicos e sociais têm vindo a ter na produção de condições de marginalidade social, de apropriações por sectores da contracultura e de processos de gentrificação, acerca do espaço suburbano, o autor identifica tendências de segmentação social e territorial, bem expressas nos bairros pobres e periféricos.

Em Lisboa, como noutras grandes cidades pelo mundo fora, as mudanças nas infraestruturas de comunicação e no transporte rodoviário implicaram um incremento na divisão territorial do trabalho na metrópole. A circulação de bens, informações e pessoas entre os antigos e os novos espaços de trabalho, residência e lazer, localizados nos vastos e populosos subúrbios, tornou-se mais volumosa e segmentada. Daí que nos subúrbios da capital portuguesa se observem vastas estruturas de *back-office*, sedes de empresas, *campus* universitários, laboratórios e espaços industriais de ponta, mas igualmente campos de golfe, grandes superfícies comerciais e grandes superfícies cultivadas e exploradas por agroindústria intensiva, lugares turísticos e lugares de lazer, e ainda lugares de acumulação e



de distribuição de variadas mercadorias. Estes espaços polarizam novos padrões de mobilidade, estruturam uma procura de mão de obra para atividades muito diferenciadas e, por fim, colocam os residentes na metrópole perante a condição da mobilidade generalizada. Nestas condições pós-suburbanas, o território que constitui a parte maior da metrópole de Lisboa é profundamente desigualitário. A jornalista Fernanda Cândia, na obra *Cidades sem Nome: Crónica da Condição Suburbana*, oferece uma profícua entrada para equacionar as desiguais condições biográficas e sociais, económicas e culturais dos residentes nos subúrbios de Lisboa, e vai ao encontro das suas práticas e dos seus discursos em lugares como a Brandoa (Amadora), o bairro da Bela Vista (Setúbal), o condomínio Belas Clube de Campo e Vila Franca de Xira. O argumento da jornalista é transponível para outros espaços suburbanos das grandes cidades portuguesas: “Talvez sejamos todos suburbanos. Mas uns, como no ditado orwelliano, são mais que os outros. É desses que trata este livro. É o ponto de vista deles – esse ponto de vista que por sistema o olhar sobre a periferia ilide e rasura, porque impróprio no poema – que se procura. Porque eles vivem” (CÂNCIO, 2008, 19).

Bibliog.: BAPTISTA, Luís Vicente, “Crescimento urbano e coexistência residencial: um caso de edificação não planeada ‘às portas da cidade de Lisboa’ (1900-anos 40)”, *Ler História*, n.º 26, 1994, pp. 171-195; BERGER, Bennett, “Myths of american suburbia”, in PAHL, R. E., *Readings in Urban Sociology*, Oxford, Pergamon Books, 1978, pp. 119-135; CÂNCIO, Fernanda, *Cidades sem Nome. Crónica da Condição Suburbana*, Lisboa, Tinta da China, 2008; CASTELLS, Manuel, “European cities, the informational society, and the global economy”, in LEGATES, Richard, e STOUT, Frederic, *The City Reader*, New York, Routledge, 2000,

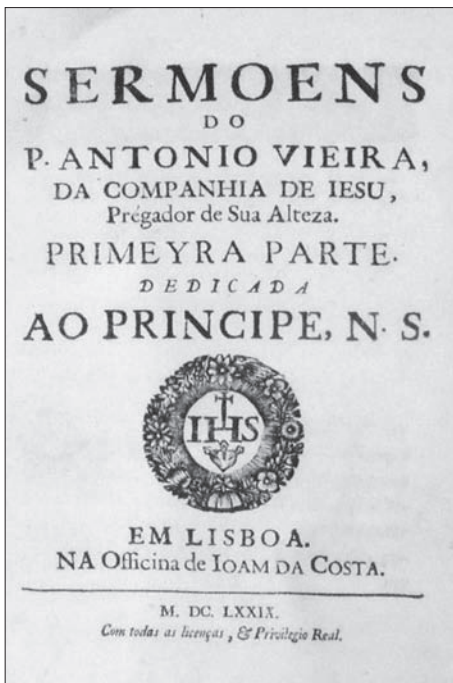
pp. 557-567; CHAMBOREDON, Jean-Claude, e LEMAIRE, Madeleine, “Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement”, *Revue Française de Sociologie*, vol. xi, n.º 1, 1970, pp. 3-33; COLAÇO, Branca de Gonta, e ARCHER, Maria, *Memórias da Linha de Cascais*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1943; CUSTÓDIO, Jorge, e FOLGADO, Deolinda, *Caminho do Oriente. Guia do Património Industrial*, Lisboa, Livros Horizonte, 1999; FISHMAN, Robert, *Bourgeois Utopias: the Rise and Fall of Suburbia*, New York, Basic Books, 1987; FOURCAUT, Annie, *La Banlieue en Morceaux: la Crise des Lotissements Défectueux en France dans l'entre-Deux-Guerres*, Paris, Creaphis, 2000; *Id.* (coord.), *Dossier: le Grand Ensemble, Histoire et Devenir, Urbanisme*, n.º 322, 2002; GANS, Herbert, “Urbanism and suburbanism as ways of life”, in ROSE, Arnold M., *Human Behaviour and Social Process*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, pp. 625-648; HAYDEN, Dolores, *Building Suburbia: Green Fields and Urban Growth, 1820-2000*, New York, Vintage Books, 2003; LÔBO, Margarida Sousa, “Antecedentes de planeamento na Área Metropolitana de Lisboa”, in *Actas do 1.º Seminário Internacional Área Metropolitana de Lisboa: Que Futuro?*, Lisboa, Departamento de Geografia e Planeamento Regional/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa/FCG, 1988, pp. 143-149; MINISTÉRIO DAS OBRAS PÚBLICAS, *Plano Diretor do Desenvolvimento Urbanístico da Região de Lisboa*, Lisboa, Ministério das Obras Públicas, 1960; *Id.*, *Plano Diretor da Região de Lisboa. Antepiano*, vol. I, Lisboa, Ministério das Obras Públicas/Conselho Superior de Obras Públicas, 1964; NUNES, João P. S., *Florestas de Cimento Armado. Os Grandes Conjuntos Residenciais e a Constituição da Metrópole de Lisboa (1955-2005)*, Lisboa, FCG/FCT, 2011; *Id.*, e SEQUEIRA, Ágata D., “O fado de Marvila. Notas sobre a origem citadina e o destino metropolitano de uma zona industrial em Lisboa”, *Fórum Sociológico*, n.º 21, 2011, pp. 33-41; ORTIGÃO, J. D. Ramalho, *As Praias de Portugal: Guia do Banhista e do Visitante*, Lisboa, Frenesi, 2002; STÉBÉ, Jean-Marc, *La Crise des Banlieues: Sociologie des Quartiers Sensibles*, Paris, PUF, 1999.

JOÃO PEDRO SILVA NUNES

Simulação e dissimulação

A definição de simulação e dissimulação passa pela fronteira fina que separa o ser do parecer. São dois conceitos marcados por níveis diversos de negação. A simulação pode ser considerada a ação de mostrar o que não se é. E a dissimulação é o ato de não mostrar o que se é. O P.^o António Vieira escreveu que “benevolência e dissimulação são afetos da mesma cor”, parecendo admitir o ato de dissimular como não necessariamente pecaminoso e moralmente

Folha de rosto do tomo I dos *Sermoens*, de P.^o António Vieira.



reprovável. Todavia, noutra passagem, escreve que a dissimulação teatralizada em nome da prudência pode ser mais uma estratégia de engano, relevando a fronteira muito ténue entre ambos: “Aonde a maior arte é o engano, a dissimulação prudência, a mentira, e a lisonja merecimento, quem se envergou-nhará de mentir?” (FRANCO e CALAFATE, 2013, 84).

Esta foi, recorde-se, muitas vezes, uma das estratégias ou artes que historicamente foram atribuídas aos Jesuítas pelos seus detratores. Aliás, é uma das técnicas mais utilizadas no exercício delicado da diplomacia, em que não mostrar o que se é pode constituir uma via eticamente aceitável em sede negocial.

Bibliog.: DOMINGOS, Simone Tiago, *Política e Memória: a Polêmica sobre os Jesuítas na Revista do IHGB e a Política Imperial (1839-1886)*, Jundiaí, Paco Editorial, 2013; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. II, vol. 4, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013; MARTÍNEZ, Gregorio Bartolomé, *Los Clérigos a la Greña: Sátiras, Mascaramas, Insultos, Infundios, Descaros, Libelos y Trampas entre Sí de la Gente de Púlpito y Altar*, Alicante, Editorial Clun Universitario, 2010.

JOSÉ EDUARDO FRANCO



Singularidade

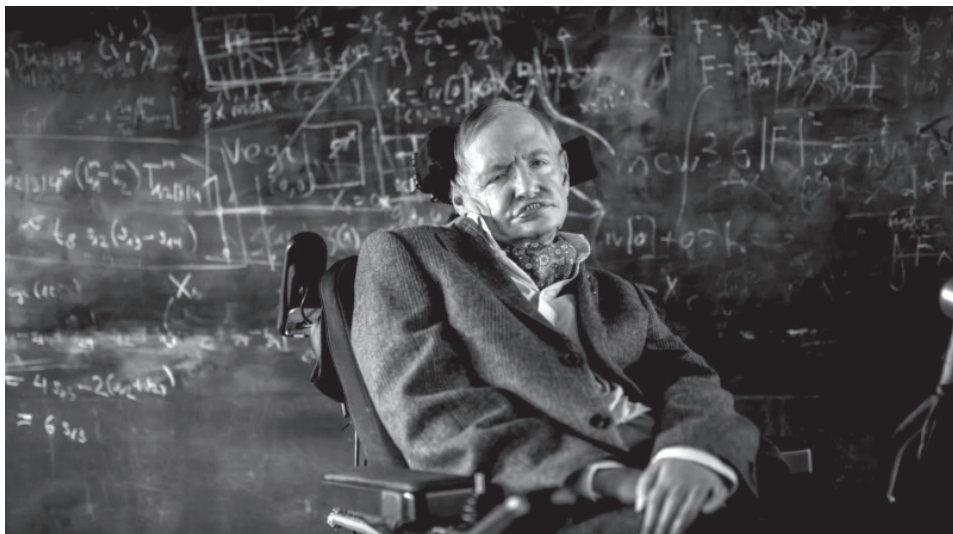
O termo “singularidade”, que em matemática designa um ponto onde um objeto matemático não está definido ou não tem um bom comportamento (e.g., a função $1/x$ tem uma singularidade no ponto $x=0$, pois o inverso de 0 é infinito), adquiriu um significado moderno: a singularidade tecnológica, muitas vezes abreviada para apenas singularidade. Trata-se da hipótese, proposta por autores como o matemático John von Neumann, o autor de ficção científica Vernor Vinge e o cientista computacional Ray Kurzweil, segundo a qual a inteligência artificial poderá ser desenvolvida a um ponto tal que desemboque numa superinteligência de alcance tão lato que implique uma mudança drástica da civilização humana, podendo-se falar do fim da humanidade tal como a conhecemos. Com efeito, de pou-

co ou nada valeria a inteligência humana se todos ou a maior parte dos problemas pudessem ser resolvidos pela hipotética superinteligência. A singularidade corresponderia, por isso, a um radical fim da história: à história humana que teve lugar até ao séc. XXI seguir-se-ia uma aceleração de base inteiramente tecnológica, que teria esse destino fatal.

A singularidade tecnológica é, evidentemente, um conceito especulativo e os cálculos e as opiniões diferem quanto à data em que poderia acontecer. Existem previsões, fundamentadas no desenvolvimento tecnológico ocorrido até ao séc. XXI (o poder de cálculo dos computadores tem vindo a duplicar num intervalo de menos de dois anos), de que a singularidade ocorreria, de uma maneira abrupta, por volta do ano 2040, altura em que a capacidade do cérebro humano seria excedida pela capacidade computacional.

Vários autores, como o psicólogo cognitivo Steven Pinker e o filósofo John Searle, não dão credibilidade à ideia de singularidade, por entenderem que as máquinas nunca poderão superar os humanos.

Stephen Hawking (1942-2018).





A questão reside na definição de inteligência: serão todos os processos da mente humana resultados de cálculo que podem ser concretizados numa máquina? Poderá, *e.g.*, uma máquina ter crenças, desejos ou empatias como nós temos?

A questão da singularidade tem contribuído para o avolumar de críticas ao progresso científico e tecnológico, que no séc. XXI é acelerado, suscitando vozes de pessoas abalizadas das áreas da ciência e da tecnologia, como a do astrofísico Stephen Hawking (autor de *Breve História do Tempo*) e a do empreendedor Elon Musk (presidente do Conselho de Administração das empresas Tesla e SpaceX), que têm sido fortemente críticas do desenvolvimento da inteligência artificial, considerando-a um dos maiores perigos para o futuro da humanidade. Mas há também vozes de alerta quanto às ameaças da inteligência artificial por parte de representantes das ciências humanas e sociais, como a do historiador Yuval Harari (autor do livro *Homo Deus*).

Alguns autores falam de singularidade num sentido diferente: seria uma mudança abrupta na história, ainda que não se baseasse em tecnologia computacional – mas, *e.g.*, tecnologia biomédica, conseguida pela aplicação da nanotecnologia, que prolongasse a vida humana para limites muito superiores. Nesse caso, os humanos não se tornariam irrelevantes, mas a sociedade seria confrontada de forma drástica com questões como a sobrepopulação e o envelhecimento, que conduziriam a problemas dificilmente imagináveis.

Bibliog.: GANASCIA, Jean Gabriel, *Le Mythe de la Singularité: Faut-il Craindre la Intelligence Artificielle?*, Paris, Seuil, 2017; HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã*, Amadora, Elnore, 2017.

CARLOS FIOLEAIS

Antitelevi^oção

Quando surgem, todos os *media* se fazem acompanhar de diferentes expectativas e receios sobre as potencialidades e os riscos que poderão comportar. A televisão não foi exceção, tendo sido alvo de diversas abordagens críticas, algumas em tom anti.

A televisão representou uma notável inovação. Proporcionava a distribuição ao domicílio de imagem sonorizada em movimento, combinando características do cinema e da rádio, numa emissão de fluxo regular destinada ao consumo doméstico, quotidianamente acessível a quem tivesse o respetivo recetor. Tornou-se especialmente relevante para os sectores menos instruídos e letrados: abria oportunidades de informação, conhecimento e entretenimento, não exigindo a alfabetização como condição de acesso e inclusão. Permitiu novas condições de desempenho social, com efeitos nos planos económico, cultural, político e geopolítico. Amplamente difundida, na segunda metade do séc. XX converteu-se em referência incontornável da vida social, familiar e pessoal.

A reação crítica à televisão – ao meio, ao projeto social de que emerge, aos programas transmitidos e aos efeitos do seu uso – iniciou-se cedo, na academia como no debate público, oriunda de diferentes orientações.

Uma das primeiras posições críticas vem dos teóricos da sociedade de massas, em reação conservadora às manifestações do projeto moderno a que a televisão se associa. Esta posição assume uma leitura negativa da cultura de massas, partilhada por sectores da academia e elites



intelectuais, desconfortáveis com modalidades de cultura e expressões de cidadania afins da sensibilidade das classes populares, consideradas “rudes, “incultas” e “impróprias”; representa o ponto de vista dos “defensores de uma posição pró-aristocrática e anticapitalista oposta a essa nova democracia burguesa industrial”. A denominada massificação da cultura e da sociedade era entendida como ameaça à erudição própria da “alta cultura” e ao mérito da “alta política”, exercida por “estadistas sábios e experimentados”, investidos com base “na tradição e nos privilégios hereditários” (BRETON e PROULX, 2000, 160).

Um tanto paradoxalmente, uma parte da matriz desta abordagem é partilhada pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, também tocada por aguda sensibilidade pró-aristocrática, apesar de a assumida posição anticapitalista inspirada no marxismo apontar para outra argumentação. Por um lado, critica-se uma “cultura unidimensional” (Marcuse), padronizada e homogeneizadora; alienante, ao amolecer a iniciativa e autodeterminação do indivíduo, contribuindo, por isso, para o conformismo e a resignação; que molda a cultura de massas, como manipulação destinada a viabilizar o *status quo* da ordem social burguesa. Por outro, condena-se a instituição de uma “indústria cultural” (Horkheimer e Adorno), dirigida como sistema de difusão sistemática da ideologia capitalista; organizada em função da lógica do consumo e do lucro, como “pura mercadoria”; contribuindo para uma mercantilização da cultura, no quadro de uma oferta de bens culturais subordinada ao seu valor como espetáculo; e formatada “em função de um valor de troca num mercado, e não pelo seu valor de uso enquanto parte integrante de uma experiência estética autêntica enraizada na tradição” (*Id.*, *Ibid.*, 162).

Boa parte da posterior crítica ao desempenho dos *media* e da televisão retoma argumentos destas abordagens pioneiras. No prolongamento da Escola de Frankfurt, desenvolvem-se dois principais eixos de questionamento. A economia política da comunicação sublinha a importância da propriedade e do controlo económico, das estratégias da indústria e das políticas dos *media*, analisando e questionando as suas repercussões em diferentes vertentes da vida social e política, nacional e internacional, com particular atenção a temáticas como: a concentração da propriedade, o espaço público e a democracia, a questão do serviço público, o papel da televisão e da indústria dos *media* na construção da hegemonia americana, e suas repercussões nas relações internacionais, na geopolítica e na globalização. Os estudos culturais preocupam-se com as modalidades, os géneros, os significados e as implicações simbólicas e sociais, tanto nos quotidianos individuais e familiares como na organização e estruturação de diferentes planos da vida em sociedade, decorrentes das transformações do entretenimento, do conhecimento e da cultura na sequência dos processos de mediatização e industrialização que a televisão integra e promove.

Ao longo de toda a segunda metade do séc. xx, a crítica à televisão mobilizou académicos e analistas, de enfoques diversos, uma boa parte deles com origem no contexto anglo-americano.

Em pleno período de afirmação da televisão e das indústrias culturais como vetor de consolidação da hegemonia geopolítica americana, esta torna-se num dos focos das abordagens críticas inspiradas na economia política da comunicação. Herbert Schiller, economista norte-americano, professor em várias universidades americanas e europeias, dedica-se à análise da emergência da televisão



comercial nos EUA e da relação entre as grandes corporações, o sistema militar e a indústria dos *media* na construção do ambiente simbólico e cultural que sustentou um império capitalista global sob hegemonia americana. Os títulos dos seus livros evidenciam o foco da sua análise. Jeremy Tunstall, sociólogo britânico, que se debruça sobre os aspetos económicos e industriais dos *media*, reflete preocupações semelhantes. Na tradição francófona, cruzando aspetos relacionados com cultura, indústria e economia política, Armand Mattelart, sociólogo belga, posteriormente radicado em França, aproxima-se destes mesmos temas.

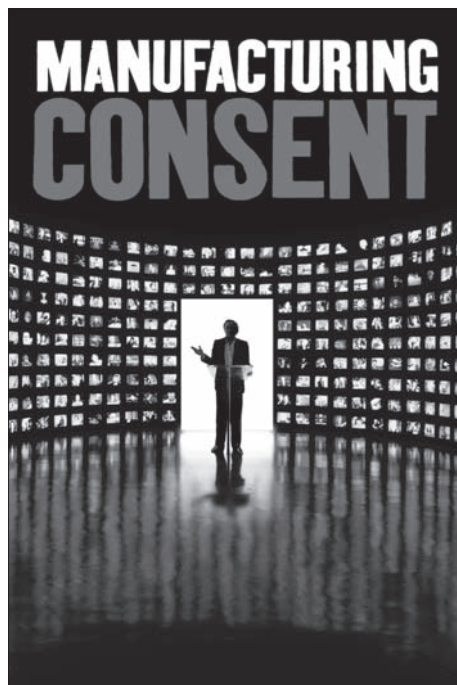
Questionando a relação entre *media* e democracia, Noam Chomsky, linguista, professor do Massachusetts Institute of Technology e ativista político, publica em 1988, com Edward Herman, *Manufacturing Consent* – passado a documentário em 1992 –, onde desenvolve uma análise das notícias de televisão com base no “modelo da propaganda”, interpretando o papel da informação televisiva como “fabrico de consentimento” para controlo da opinião pública, de modo a fazer funcionar os regimes democráticos em favor dos interesses dominantes. No ano seguinte, regressará com *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies*. Este tema será retomado posteriormente no trabalho de outros autores, como Robert McChesney.

A par do trabalho de académicos vai surgindo – nos EUA, como noutros contextos – uma crítica social face à televisão, por vezes em tom de preocupação exagerada pelos efeitos que se lhe atribuem.

Jerry Mander, um ex-executivo do mundo da publicidade, publica, em 1977, *Quatro Argumentos para Acabar com a Televisão*. Neste livro, explana a sua tese de que a televisão é irreformável e representa um perigo para a sanidade dos indiví-

duos e para a democracia, pelo que deve ser definitivamente eliminada. Considera a televisão um meio: (a) simplificador e reducionista, que limita a argumentação e o espírito crítico, tudo reduzindo a *slogans*; (b) que tolhe a capacidade de pensar e a iniciativa e autonomia próprias dos sujeitos; (c) cujos programas exibem um leque de conteúdos pouco diversificado; (d) promotor de um estilo de vida que aprisiona os indivíduos e gera sedentarismo; (e) que fecha as pessoas numa situação mental e física favorável à ocorrência de um controlo autocrático. A publicidade é vista como uma promoção do capitalismo, persuadindo o espectador a obter bem-estar, satisfazer desejos ou resolver problemas através da compra dos produtos que anuncia. A televisão, dando poder a um pequeno número de pessoas que se dirigem a todos os outros

Capa de *Manufacturing Consent* (1988), de Noam Chomsky e Edward Herman.





diariamente, acaba por afetar as ideias e a conduta de quem a vê. Em abordagem afim, Marie Winn publica, nesse mesmo ano, uma obra que perdurou como ícone da visão antitelevsão oriunda do contexto americano: *The Plug-in Drug: Television, Children, and the Family*, onde aborda os efeitos negativos da televisão nas crianças e nas famílias, um dos temas sucessivamente glosados na crítica negativa à televisão.

Neil Postman, professor universitário, comentarista e conferencista, desenvolve uma forte crítica às consequências da mediatização tecnologicizada, a partir de uma ecologia dos *media* de inspiração humanista. Defende que a tecnologia não pode substituir os valores humanos, criticando uma cultura rendida ao entretenimento, em prejuízo da formação e educação, o que afeta a compreensão humana e o sentido da existência, nomeadamente na infância. Alguns dos seus textos adquiriram notoriedade no debate público sobre a televisão e os *media*.

O discurso da crítica radical antitelevsão perdura na atualidade. Num estudo da Sociedade Americana de Pediatria, publicado em março de 2013 na revista *Pediatrics*, compilando 25 anos de pesquisa em crianças e adolescentes, conclui-se que “os jovens adultos que passaram mais tempo a ver televisão durante a infância e a adolescência mostram uma maior propensão para comportamentos antissociais que se traduzem em cadastro criminal, distúrbios de personalidade e agressividade, quando comparados com jovens adultos que viram menos televisão” (PRATT, 2013).

Analisando os alicerces culturais da crítica antitelevsão dos anos 70-80 do séc. XX, no contexto dos EUA, Jason Mittell alinha vários aspetos: (1) surge em “reação ao que então era entendido como uma hipermediatização da vida americana”; (2) encara a televisão como

“baixa cultura”, de estatuto inferior a outras práticas culturais; (3) toma-a como causa de problemas e disfunções sociais: comportamentos violentos e criminosos, problemas de saúde pública (inatividade, obesidade), degradação mental que prejudica o cérebro das crianças; (4) nomeia a televisão como “droga” (Marie Winn), comparável à adicção a narcóticos.

Situando-lhe o contexto, anota que o movimento antitelevsão: (a) esteve associado à campanha de Reagan e Bush contra os males da sociedade americana; (b) inscreveu-se na tendência de procura de estilos de vida mais simples, em torno de movimentos como o regresso ao campo e à vida em comunidade; (c) assenta numa leitura saudosista, mitificação nostálgica de um passado idealizado, “onde as famílias eram felizes, as crianças liam e brincavam em paz, e as comunidades eram integradas e livres de crime” (MITTEL, 2000, 219); (d) define-se em torno da “construção cultural da esfera doméstica e familiar como sede legítima da disciplina e do controlo social”, em palavras de Donzelot (*Id., Ibid.*, 219); (e) aborda a vida familiar e social a partir do comportamento individual, confinando-as à bitola do “natural” e “normal” da ciência médica e da psicologia; (f) sobrevaloriza a problematização dos riscos da televisão, enfatizando potenciais impactos nas crianças, cuja necessidade de proteção é consensual, sendo que “as crianças são usadas para justificar a necessidade de legislar contra e reprimir os utilizadores de drogas” (*Id., Ibid.*, 230). A televisão é responsabilizada, em exclusivo, por transformações sociais decorrentes de diferentes aspetos da modernidade, descontextualizadas do conjunto de fatores de que interdepende.

Importa assinalar que as reações antitelevsão constituem um fenómeno multifacetado, transversal a diferentes sectores



e ideologias. “Não sendo apenas um produto de forças conservadoras focadas no passado de uma América remota, inclui um *habitus* social liberal, exemplificado por elementos de esquerda como Neil Postman e Todd Gitlin”, assim como pelo livro da então primeira-dama Hillary Clinton, *It Takes a Village to Raise a Child*, de 1996 (*Id.*, *Ibid.*, 236).

As diferentes abordagens críticas da televisão tiveram repercussão em Portugal, sobretudo nos anos 90 do séc. xx, durante o processo de abertura da emissão televisiva a grupos privados, quando do debate público sobre as suas opções de programação, em particular no que tocou a *reality shows*, como “Big Brother”, emitido pela TVI em 2000.

Muitas das críticas à televisão podem ser consideradas justas. A consideração da televisão como algo a abater ou eliminar parece contudo excessiva. O muito que há a questionar nos desempenhos da televisão não anula a possibilidade do seu uso saudável, nem o seu potencial no exercício de cidadania.

Bibliog.: impressa: BRETON, Philippe, e PROULX, Serge, *A Explosão da Comunicação*, 2.ª ed., Lisboa, Bizâncio, 2000; CHOMSKY, Noam, e HERMAN, Edward S., *Manufacturing Consent*, New York, Pantheon Books, 1988; CHOMSKY, Noam, *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies*, Boston, South End Press, 1989; KELLNER, Douglas, “Critical perspectives on television from the Frankfurt School to postmodernism” in WASCO, Janet (org.), *A Companion to Television*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 29-49; MANDER, Jerry, *Quatro Argumentos para Acabar com a Televisão*, Lisboa, Antígona, 1999; MATTELART, Armand, *La Cultura como Empresa Multinacional*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1974; *Id.*, *L'Internationale Publicitaire*, Paris, La Découverte, 1989; *Id.*, e PIEMME, Jean-Marie, *Television: Enjeux sans Frontiers. Industries Culturelles et Politique de la Communication*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980; MATTELART, Armand *et al.*, *La Culture contre la*

Démocratie? L'Audiovisuel à l'Heure Transnationale, Paris, La Découverte, 1983; MCCHESENEY, Robert, *Corporate Media and the Threat to Democracy*, New York, Seven Stories Press, 1997; *Id.*, *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*, Champaign, University of Illinois Press, 1999; *Id.*, e HERMAN, Edward, *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism*, London, Cassel Academic, 1997; MCCHESENEY, Robert, e NICHOLS, John, *It's the Media, Stupid!*, New York, Seven Stories Press, 2000; *Id.*, *Our Media, not Theirs: the Democratic Struggle against Corporate Media*, New York, Seven Stories Press, 2002; MITTEL, Jason, “The cultural power of an anti-television metaphor: questioning the ‘plug-in drug’ and a TV-free America”, *Television & New Media*, vol. 1, n.º 2, 2000, pp. 215-238; POSTMAN, Neil, *The Disappearance of Childhood*, New York, Delacorte Press, 1982; *Id.*, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, New York, Viking Penguin Publications, 1985; *Id.*, *Tecnopolia. Quando a Cultura Se Rende à Tecnologia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1992; SCHILLER, Herbert, *Mass Communications and American Empire*, New York, Augustus M. Kelley, 1969; *Id.*, *The Mind Managers*, Boston, Beacon Press, 1973; *Id.*, *Communication and Cultural Domination*, New York, International Arts & Sciences Press, 1976; *Id.*, *Culture, Inc.: the Corporate Takeover of Public Expression*, New York, Oxford University Press, 1989; TUNSTALL, Jeremy, *The Media Are American*, New York, Columbia University Press, 1977; *Id.*, *Communications Deregulation. The Unleashing of America's Communication Industry*, Oxford, Blackwell Publishing, 1986; *Id.*, e MACHIN, David, *The Anglo-American Media Connection*, Oxford, Oxford University Press, 2001; WINN, Marie, *The Plug-in Drug: Television, Children, and the Family*, New York, Viking Penguin Publications, 1977; **digital:** ACHBAR, Mark, e WINTONICK, Peter, *Manufacturing Consent*, 1992: <http://www.youtube.com/watch?v=PQHEBCWMe44> (acedido a 5 jan. 2014); PRATT, Maria João, “Estudo confirma que excesso de televisão provoca comportamentos antissociais”, *Crescer Sapo*, 5 mar. 2013: <http://crescer.sapo.pt/atualidade/noticias/estudo-confirma-que-excesso-de-televisao-provoca-comportamentos-antissociais> (acedido a 12 out. 2017).

JOSÉ JORGE BARREIROS



Antiteodiceia

A antiteodiceia, como fenómeno socio-cultural, encontra a sua origem num dos muitos nascimentos da era contemporânea: o terramoto de Lisboa de 1755. Ainda que o ambiente social e ideal do séc. XVIII já preparasse uma mudança qualitativa na mentalidade europeia, a reação ao terramoto concretizou a mudança que germinava. Tal alteração das mentalidades foi considerada por muitos pensadores o maior choque social desde a queda de Roma. Com o abalo da terra, ter-se-ão abalado de vez as ideias pré-iluministas, dessacralizando-se o sentido da história.

De facto, não se tratou apenas de uma colisão de placas tectónicas, do que na altura nem se desconfiava, mas de um choque civilizacional de enormes repercussões: se algo foi realmente questionado e maltratado, foi a teodiceia, não descuidando aqueles que na altura sucumbiram ao tremor, *tsunami* e incêndio decorridos.

O abalo terá provocado em Portugal uma discussão menos mediática e aprofundada do que no resto da Europa, porventura pelas necessidades imediatamente práticas de se reerguer uma capital literalmente desde os alicerces. No entanto, poder-se-á encontrar um exemplo dessas discussões no confronto entre o P.^o Gabriel Malagrida, Jesuíta de origem italiana, e o marquês de Pombal, a quem coube a responsabilidade de reconstruir Lisboa.

No que diz respeito à discussão no resto da Europa, o nome que surgirá à cabeça será, sem dúvida, Voltaire, de quem Adorno disse ter sido curado da teodiceia pelo

terramoto; logo depois, virá Jean-Jacques Rousseau, que não deixou de criticar Voltaire, em carta enviada ao próprio e tornada pública, por não referir as responsabilidades humanas dessa tragédia, nomeadamente a arquitetura lisboeta pré-terramoto; e Immanuel Kant, que procurou uma explicação natural para o sucedido e também foi influenciado pelos dois autores de língua francesa.

A dimensão do abalo causado ao pensamento europeu é tão mais assinalável quanto se podem encontrar as raízes da teodiceia na Antiguidade, em Epicuro, Filão de Alexandria e Plotino. Mais tarde, a contenda entre augustinismo, que defendia o livre-arbítrio humano mesmo aceitando a onipotência divina, e pelagianismo, que, ao contrário do primeiro, negava o pecado original, será assaz elucidativa desse distante enraizamento. A negação do dogma do pecado original, que teria como ponto alto da sua discussão o confronto entre a Reforma e os humanistas, parecia empurrar parte dos pensadores europeus para a teodiceia.

A teodiceia tratava, fundamentalmente, de uma justificação dos caminhos de Deus, o que encontra eco na junção das palavras gregas que a formam – “dikê” (justiça) e “theos” (de Deus). O conceito foi cunhado por Gottfried W. Leibniz quando procurava responder a Pierre Bayle, autor que afirmava a história como um relato de crimes e infortúnios da humanidade, chamando a atenção para o facto de que um Deus que o permitisse diretamente não poderia ser mais do que um “gigante criminoso” (NEIMAN, 2002, 18). Bayle defendia uma solução fideísta, dispensando a razão.

Pelo contrário, a teodiceia procurou uma conciliação entre a religião e a razão, uma vez que se tornava decisiva uma justificação do mal no mundo, que, à luz da razão, parecia contradizer a suma



bondade, onipotência e onisciência de uma providência como a crida. A solução foi considerar que não havia nenhum mal, nem nenhum pecado, que não estivesse compreendido dentro de um bem maior, ao qual apenas Deus teria acesso. Para Leibniz, a questão colocava-se no mal metafísico – o mundo não poderia ser tão infinito quanto o seu Criador –, e não propriamente em distinguir um mal físico de um mal moral, ambos compreendidos, por conseguinte, num plano superior.

Como Leibniz celebrou nos seus *Ensaaios sobre Teodiceia*, este é o melhor dos mundos possíveis; nem Deus poderia ter escolhido de outro modo de entre as suas possibilidades de realização; e Alexander Pope, entre outros, secundou: “O que quer que seja, é certo” (POPE, 1988, 157). Assim se superaria a contradição e não se ficaria dependente da fé. Em Deus recairia toda a responsabilidade pelo mal no mundo, ainda que este fosse visto como tal apenas por causa dos limites da compreensão humana.

Em Portugal, Fr. António do Sacramento terá tentado uma versão adaptada de teodiceia para explicar os males do terramoto: estes deveriam ser compreendidos como a correção de um pai carinhoso, e não como uma sentença de um juiz furioso. O que viria a acicatar diversos opositores.

Rapidamente se escreveram notícias, epístolas, poemas, etc. sobre este assunto. Os religiosos reclamaram os pecados dos lisboetas como causadores de um castigo divino na forma de um terramoto, o que não condiz com a subsunção dos males e pecados num plano providencial. O texto mais conhecido será de Voltaire – *Poème sur le Désastre de Lisbonne* –, que criticou quem garantia que tudo estava bem. Foi defendido com fervor por Ribeiro Sanches, que aconselhou a leitura de *Candide* (conhecida sátira voltairiana à teodiceia



O terramoto de Lisboa de 1755.

leibniziana) ao poeta Pina e Melo. Não obstante, o poema de Voltaire acabou por ser criticado pelo P.^c Teodoro de Almeida, acompanhado pelo P.^c Neves Pereira, mesmo que não em defesa de uma teodiceia, pois nem todo o fenómeno dado como antiteodiceia defendia o mesmo ponto de vista.

A teodiceia conhecia, a partir dos seus opositores, os seus contornos mais problemáticos, a saber: um otimismo fatalista, como criticou o Jesuíta francês Louis-Bertrand Castel, e um otimismo metafísico, como criticou Voltaire, pois tal otimismo – “tudo está bem” – não poderia nunca explicar o sofrimento que o terramoto causou; a teodiceia consistia ainda, segundo Kant em *Sobre o Fracasso de Toda a Tentativa Filosófica na Teodiceia*, num conformismo que apelava a ter paciência e, em última instância, em desonestidade, por via de uma defesa além do razoável para a razão humana, que assim imaginava cair nas graças da Providência.

Apesar de Voltaire também vir a reconhecer ao ser humano a responsabilidade pelo mal, é com Rousseau que a questão passa definitivamente da metafísica para a moral e a política. A partir dos dois autores de língua francesa, dá-se a unidade da natureza e da história, sentido



P.º Gabriel Malagrida (1689-1761).

que algum tempo depois ganharia a sua maior expressão como filosofia da história – a procura de um fio condutor dos factos históricos sem a responsabilidade de Deus.

A política levaria a melhor: a responsabilidade da história (entenda-se, dos males no mundo que não acontecessem por acaso ou necessidade) seria humana, consistindo numa “politicodiceia”, na expressão de Broberg, por oposição à justiça de Deus. Seguiu-se uma viragem prática, ilustrada por Kant, o ruir da razão na religião, e nem as sociedades mais conservadoras continuaram a aceitar que o seu destino se encontrava nas mãos de uma Providência.

A vitória do marquês de Pombal sobre o P.º Malagrida mostrara porventura um dos pontos de vista da antiteodiceia (onde se situavam ambos, o primeiro por via de uma adesão à racionalidade humana de tipo iluminista e o segundo pela insistência no pecado original) como vencedor. Ficou para a história o auto de fé, com a última execução da Inquisição portuguesa a vitimar o padre jesuíta por heresia; porém, não apenas por este ir contra as pretensões políticas do marquês (justificação encontrada por alguns historiadores), mas por ter apelado aos lisboetas

para que se redimissem dos seus pecados, em vez de contribuírem efetivamente para o reerguer racional da cidade.

Ao contrário da teodiceia, uma antiteodiceia apontará a responsabilidade pelo mal à sociedade humana; neste sentido, em qualquer um dos seus pontos de vista parece estar dado o espaço para a moral, até então secundarizada pela primeira. Deus não teria mais lugar na vida pública.

Bibliog.: ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1966; ALVAREZ, Evaristo, “Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa”, *Cuadernos Dieciochistas*, n.º 6, 2005, pp. 187-201; ARAÚJO, Ana Cristina, *O Terramoto de 1755. Lisboa e a Europa*, Lisboa, Clube do Coleccionador dos Correios, 2005; BENJAMIN, Walter, “Erdbeben von Lissabon”, in BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 220-226; BROBERG, Gunnar, *Tsunamin i Lissabon: Jordbävningen den 1 November 1755, i Epicentrum och i Svensk Periferia*, Estocolmo, Bokförlaget Atlantis, 2005; GUNN, Angus M., “Lisbon, Portugal, earthquake and tsunami, 1755”, in GUNN, Angus M., *Encyclopedia of Disasters. Environmental Catastrophes and Human Tragedies*, vol. 1, Westport, Greenwood Press, 2008, pp. 75-80; KENDRICK, Thomas Downing, *The Lisbon Earthquake*, New York, J. B. Lippincott Company, 1957; NEIMAN, Susan, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2002; PINNOCK, Sarah K., *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*, Albany, State University of New York Press, 2002; POPE, Alexander, “An essay on man”, in SOWERBY, Robin (org.), *Alexander Pope: Selected Poetry and Prose*, London/New York, Routledge, 1988, pp. 151-157; SHKLAR, Judith, *The Faces of Injustice*, New Haven/London, Yale University Press, 1990; VOLTAIRE, “Poème sur le désastre de Lisbonne”, in VOLTAIRE, *Pièces en Vers, Oeuvres Complètes*, Naintre, L’Association Voltaire Intégral, 2006; WALSH, William H., *Philosophy of History. An Introduction*, New York, Harper Torchbooks, 1960.

PAULO FERNANDO ROCHA ANTUNES

Antiteoria

“Quem nos poderá dizer”, questiona George Steiner, “se grande parte da nossa racionalidade, análise e percepção organizada não é constituída por ficções pueris? Durante quanto tempo, e para quantos milhares, a Terra era plana?” (STEINER, 2015, 18). Cada época, com as coordenadas culturais e ideológicas que nela se vão historicamente enunciando, engendra problematizações conducentes a teorias explicativas do mundo. Max Horkheimer (um dos tenores da Escola de Frankfurt) definiu assim a noção de teoria: “Dans la recherche telle qu’elle est habituellement pratiquée, on admet que la théorie est un ensemble de propositions concernant un domaine de connaissance déterminé, et dont la cohérence est assurée par le fait que de quelques-unes sont déduites logiquement toutes les autres [Na investigação, tal como é habitualmente praticada, admite-se que a teoria seja um conjunto de proposições relativas a um domínio do conhecimento determinado, domínio cuja coerência é assegurada pelo facto de a partir de algumas serem deduzidas logicamente todas as outras]” (HORKHEIMER, 1973, 15). Ora, as teorias – ou seja: hipóteses de sentido com pretensões universalistas –, como toda a gente sabe, estão sujeitas a perderem referentes a qualquer momento, e, como tal, a sofrerem uma drástica revisão conducente à deslegitimação do fundamento universalista que ambicionavam assegurar. E isto pelo simples e evidente facto de a história dos movimentos teóricos se fazer como parte integrante da história humana, não

havendo nenhum constructo teórico concebido para durar ininterruptamente. É destino de toda a teoria, cedo ou tarde, cair nalguma irreparável obsolescência enquanto outras triunfam.

Qualquer teoria, com efeito, por consistente e eficaz que seja em dado momento, não se exime a refutações e a tornar-se uma falsa verdade; e as revisões teóricas, pelo vigoroso afastamento das referências até então comumente aceites como válidas, não só instabilizam as teorias existentes, como (sobretudo) não raramente desembocam em extinções de teorias que redefinem por vezes muito profundamente o campo do saber, operando uma mutação paradigmática e um consequente corte epistémico. Não é ocioso assinalar, em suma, que cada nova teoria, ao apropriar-se da centralidade do conhecimento, representa uma antiteoria relativamente à teoria anteriormente em vigor e à qual se contrapõe, pondo-a em xeque, e sobre os escombros da qual se erige. Quer isto significar o seguinte: o discurso de legitimação da teoria emergente, seja qual for, mede-se, desde logo, podemos dizê-lo, pelo seu alcance anti-teórico relativamente a outras propostas teóricas. *I.e.*, pela capacidade de se legitimar esvaziando os pressupostos científicos garantes de outras teorias. Neste sentido, não custa argumentar a favor do horizonte inescapável da evolução do pensamento e das ideias, marcado por diversas e constantes querelas científico-académicas, como mais não sendo senão uma nítida sucessão, digamos, de fraturas epistemológicas: aquelas pelas quais se viabiliza um destino museológico às teorias.

Assim, se na Antiguidade clássica se pressupõe a realidade enquanto cosmos, o mesmo é dizer, enquanto realidade inscrita sob o signo de uma ordem impecável e harmoniosa (Aristóteles vê o



mundo como realidade harmoniosa, hierarquizada e finalizada), esta visão do mundo como cosmologia não perdurará, como sabemos. A mundividência medieval, adstrita ao imaginário judaico-cristão, nortear-se-á, evidentemente, por outros pressupostos e implicações teóricos, quer dizer, por crenças, padrões e expectativas ideológico-culturais e estético-expressivos assaz distintos da cosmologia grega; para não falar nas Luzes, enunciadoras da ciência em sentido moderno, período pautado pelo triunfo de reflexões teóricas assentes numa ótica antropocêntrica da realidade e das coisas, ótica através da qual se redefine profunda e extensamente o horizonte científico-cultural.

Começemos com René Descartes, de certo o primeiro grande pensador a enfatizar o conhecimento radicado na subjetividade. O que fez com que, inevitavelmente, rompesse com teorias do passado. A revolução teórica cartesiana consistiu em advogar a possibilidade de a obtenção da certeza tanto na esfera ontológica como na gnosiológica se alcançar mediante a experiência da dúvida radical e metódica. Vale dizer, uma dúvida duvidosa de tudo, não obstante, ponto crucial, a sua condição provisória, em virtude de se destinar metodologicamente a indagar o conhecimento científico com a finalidade de apurar factos e realidades precisamente indubitáveis. Ou seja, Descartes, com a sua noção basilar de dúvida radical e metódica, propôs-se oferecer ao seu tempo uma radical reavaliação do mundo de acordo com parâmetros racionais.

Numa palavra, Descartes, por via racional, munido do método de duvidar radicalmente de tudo, esforçou-se por recensear certezas resistentes em absoluto à dúvida, lançando consideravelmente as bases para uma explicação racional de tudo.

E para Descartes a certeza incontestável por excelência residiria no seu famoso “*cogito ergo sum* [penso, logo existo]”. A partir desta certeza indubitável de o sujeito existir, e existir enquanto coisa pensante, e que passa a funcionar como modelo de aferição, o filósofo descobre na clareza e na distinção o duplo critério.

Como é claro, não faltou quem questionasse a argumentação cartesiana em torno do *cogito* (e.g., Kant e Husserl). Afinal, existir porque se pensa consistirá mesmo numa evidência clara e distinta? Será, de facto, a *res cogitans* uma realidade credível? Um facto afigura-se, em todo o caso, incontestável. Se Descartes deslocou decisivamente a reflexão teórica para a esfera da compreensão do mundo e da realidade a partir do ângulo do sujeito, fê-lo de um modo, apetece dizer, cartesiano. *I.e.*, o sujeito surge entendido em moldes puramente conscientes numa conexão de pura transparência em relação a si mesmo.

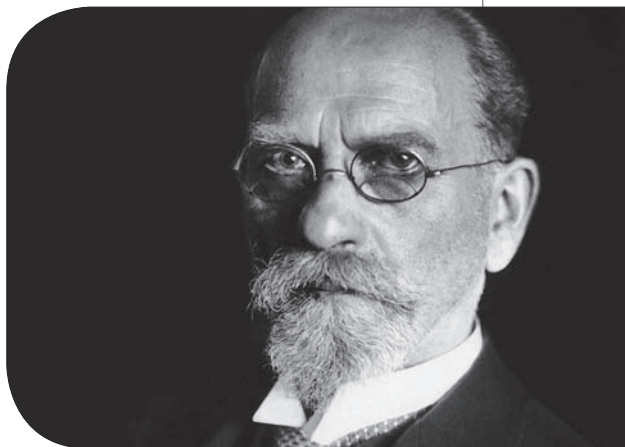
Como seria expectável, outros pontos sensíveis da teoria cartesiana foram também objeto de questionamento, como foi o caso do chamado argumento ontológico. Trata-se nada menos do que um silogismo com o qual Descartes julgava ter comprovado a existência de Deus e resumível num raciocínio pautado por três momentos: 1) Se o homem é marcado pela ideia de um Deus perfeito (omnipotente, omnisciente), 2) se a existência é uma propriedade relevante, 3) então, Deus, em perfeita lógica, sendo perfeito, não carece seguramente dessa propriedade relevante que dá pelo nome de existência! Como é evidente, semelhante silogismo torna-se refutável sem dificuldade de maior. Por pretender deduzir a existência de algo (Deus) a partir do seu conceito, Descartes comete a falácia de extrair da compreensão de algo (da definição de um conceito) a sua realidade,



uma vez que a real existência de um objeto não é deduzível da sua definição. Não basta, pois, encadear uma sequência de raciocínios para provar a infalibilidade de um conceito.

Se a teoria cartesiana, como se constata com facilidade, não se imuniza à crítica devido às suas diversas debilidades argumentativas, como sucede com o problema da representação: se a percepção do sujeito relativamente ao mundo e às realidades supõe um conhecimento interior desse mundo e dessas realidades, como poderá, em bom rigor, o sujeito estar certo da plena adequação das suas representações mentais à realidade empírica? Não estará o sujeito a reconhecer aquilo que a sua mente vê? Para Descartes, a resolução deste dilema passou por dizer simplesmente isto: embora o sujeito não possa abdicar da sua representação da realidade para ajuizar da veracidade dessa realidade, dispõe de Deus, quer dizer, da garantia divina de a sua representação das coisas coincidir com as coisas. Kant tratou de desmontar sem custo este bem frágil argumento da garantia divina: se a percepção do mundo se deve a uma garantia divina, então nesse caso quem ratifica a garantia divina, ou seja, a quem recorrer para se estar certo de a nossa imagem de Deus Lhe corresponder sem falha? Se a teoria cartesiana não se exime à crítica, dizíamos, não é menos justo, todavia, reconhecer-lhe substancialmente o estatuto de antiteoria face a presunções teóricas anteriores. Estamos, pois, já bem afastados da tradição das deidades dos Helenos, *e.g.* exposta em Homero, como se de um livro sagrado se tratasse.

E se, manifestamente, o destino reservado a uma antiteoria consiste em adquirir o estatuto de alternativa teórica em relação à teoria cujo discurso dispensou e atacou, vê-se, a partir daí,



Edmund Husserl (1859-1938).

reconhecida como teoria universalmente válida.

Por ter, por um lado, restaurado um imaginário em que avulta um entendimento místico da natureza e da realidade (em larga porção inspirado no período medieval) e por ter, por outro, proclamado em voz alta o coração como órgão vital arrebatador no processo do conhecimento, o Romantismo, em certo sentido, pode ser lido como uma antiteoria do racionalismo cartesiano. Não será preciso especial clarividência para perceber que nada custaria mais à ontologia romântica do que reduzir o mundo e, por extensão, a experiência humana à condição de realidades unificadas em torno da lógica racional e da sua razão instrumental.

E já na nossa época, em *O Erro de Descartes*, António Damásio colocará, recorde-se, em xeque os pressupostos epistemológicos do dualismo cartesiano da razão e do sentimento ao comprovar o facto de o comportamento humano não se declinar em moldes de pura racionalidade e ao enfatizar o papel decisivo da emoção não só na tomada de decisões racionais como também (e sobretudo) no regular funcionamento da mente.



Por sua vez, G. W. Leibniz e Espinosa, embora muito marcados pelo racionalismo dogmático cartesiano e, nessa medida, sensíveis a uma discursividade analítica e predicativa, não deixarão de se afastar um tanto do cartesianismo. Eis, *e.g.*, a questão de fundo da teodicéia de Leibniz: se Deus existe, então qual a origem do mal?. A esta questão central responde Leibniz com esta argumentação: o mal não será senão uma ilusão espoletada pela ignorância da maioria dos homens. Assim, com uma lógica irrepreensível, em *Discurso de Metafísica*, Leibniz afirma: “possuindo Deus a sabedoria suprema e infinita, age da maneira mais perfeita, não só no sentido metafísico, mas ainda moralmente falando, e que se pode exprimir assim no que nos diz respeito, que quanto mais esclarecido e informado se estiver acerca das obras de Deus mais se estará disposto a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias para tudo o que se teria podido desejar” (LEIBNIZ, 1995, 35-36). Leibniz desloca, por conseguinte, a questão do mal do transcendente para a limitada condição humana. Tal deslocação permite ultrapassar este dilema: ou Deus é bom, mas nesse caso não tão poderoso como supõem as religiões, uma vez que não impede a emergência do mal; ou, em alternativa, é preciso admitir Deus como todo-poderoso, mas não totalmente isento de mal. Leibniz resolve o dilema desculpabilizando Deus do mal. Como? Dizendo que o que ao homem, cujo ponto de vista é forçosamente limitado e ignorante – e daí a sua ligação ao mal –, se afigura como mal pode, na verdade, do ponto de vista da totalidade – leia-se: do ponto de vista do Criador – constituir parte integrante da perfeição global do mundo e, mais latamente, do Universo. Deste modo, segundo Leibniz, Deus seria um ser perfeito e, sendo assim, racional. Logo, sujeito aos princípios básicos da ló-



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

gica (o princípio da não contradição ou o de identidade, o princípio da razão, o princípio do melhor). O que este racionalismo absoluto supõe é a crença num mundo, qual relógio afinado, enquanto realidade (poderíamos dizer: mecânica) perfeita e inteiramente determinada. Porque tudo estaria totalmente determinado por causas ao serviço de uma engrenagem perfeita; porque *nihil est sine ratione* – é a lei da inércia, de que nos fala Descartes; ou, em versão leibniziana, o princípio de razão suficiente.

Quanto à teodicéia proposta por Espinosa, tudo se subordina a um encadeamento de causas e efeitos, e o mal, como ilusão, não existe do ponto de vista da verdade, a qual procede da instância divina. Consequentemente, não há lugar para o livre-arbítrio; e, por essa razão, o bem e o mal morais são inexistentes, não sendo mais do que paixões reveladoras da esfera das ilusões dos possíveis. Tanto Espinosa como Leibniz pretendem ratificar, no fundo, a ideia de o mundo, como se se tratasse de uma pura engrenagem,

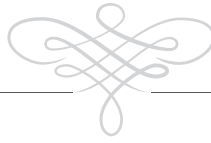


se achar governado por causas determinísticas. Ao invés do falível e não menos ilusório sentimentalismo, bastaria ao entendimento humano decifrar a lógica racional subjacente a cada causa para perceber o real funcionamento da realidade e, sendo assim, concluir pela perfeição do mundo. Como se compreende, todo este dogmatismo racional, tanto de Leibniz como de Espinosa, não se isenta de críticas e deu azo a várias refutações. Porque, como diria Luc Ferry, “le point de vue de Dieu, le point de vue de l’intelligence des causes et du déterminisme absolu n’est pas celui de l’homme, mais il est illégitime et parfaitement dogmatique, au sens philosophique du terme, de prétendre relativiser le second à partir du premier, comme si l’homme était dans l’erreur et Dieu dans la vérité alors qu’on peut à meilleur droit défendre une perspective inverse: c’est le point de vue de l’homme, de la finitude, de l’expérience réelle qui est dans la vérité, et celui de Dieu qui n’est qu’une fiction dogmatique, imaginée par l’esprit humain [o ponto de vista de Deus, o ponto de vista da inteligência das causas e do determinismo absoluto não é o ponto de vista do homem, mas é ilegítimo e perfeitamente dogmático, no sentido filosófico do termo, pretender relativizar o segundo a partir do primeiro, como se o homem estivesse no erro e Deus na verdade, ao passo que é possível com melhor razão defender uma perspectiva inversa: é o ponto de vista do homem, da finitude, da experiência real, que se encontra na verdade, e o ponto de vista de Deus não passa de uma ficção dogmática, imaginada pelo espírito humano]” (FERRY, 2014, 267).

De resto, a teoria determinística de Espinosa tinha sido já convincentemente rejeitada, em *Crítica da Razão Pura*, por Kant, por o determinismo dogmático

consistir num pseudorracionalismo. Desde logo, porque querer fazer valer o princípio da causalidade a tudo implicaria suspender as constrictões da experiência e as conjunturas espaço-temporais. E isso apenas seria possível, considera Kant, se das duas hipóteses uma: ou procurando em cada efeito uma causa e remontando assim indefinidamente a causas de causas, sem nunca desembocar numa explicação última, por haver sempre a causa de uma causa (o determinismo enreda-se, portanto, numa contradição insolúvel); ou estabelecendo arbitrariamente uma causa primeira destituída de causa, rompendo com o princípio determinista. Obviamente, a única forma de conceder validade ao princípio da causalidade consiste em restringi-lo, pondo de lado questões teológico-metafísicas, aplicando-o somente ao empiricamente verificável, os objetos circunscritos num tempo e num espaço.

No que se refere a Kant, figura maior das Luzes, digamos que o seu pensamento emancipatório foi decisivo no sentido de reformular o estatuto e o papel da ciência. Com Kant, não se trata de contemplar uma ordem já previamente estabelecida – ou seja: o mundo na porção de um universo talhado à imagem de um organismo vivo, cabendo à teoria (*théoria*) descortinar a harmonia nele inscrita –, trata-se, pelo contrário, de uma atividade prática do espírito conducente ao estabelecimento de ligações coerentes entre as coisas e os acontecimentos mediante esse conector denominado princípio da causalidade. A bem da inteligibilidade e da coerência do mundo (nada nele se verificaria sem razão suficiente para tanto), correlacionando-se causas com efeitos, produzir-se-iam explicações tão racionais quanto possível dos fenómenos biológico-naturais ou socio-históricos. Este espírito construtivista de descobrir o modo mais apropriado para *construir* as regras/leis



pelas quais se explicam racionalmente os diversos fenómenos é, claro está, vasto de implicações e fundamentos, repercutindo-se em tudo.

No domínio da moral, *e.g.*, Kant, em *Crítica da Razão Prática*, perspetiva o Homem na medida de um ser preguiçoso e egoísta, sendo a civilidade que nele se possa inculcar (polidez, altruísmo, etc.) fruto precisamente da educação e não resultante da condição humana por inerência, digamos assim. Dizer isto significa professar que o bem é construído e interiorizado pelo homem à custa da aprendizagem. Tudo isto, como é óbvio, traduz a imperativa necessidade de um mundo moral novo.

O mesmo em relação ao estético. Se do ponto de vista clássico é belo o que favorece a harmonia e dela não destoa, em *Crítica da Faculdade de Julgar* Kant enfatiza a questão estética essencialmente em termos de subjetividade.

A todos estes filósofos até agora elencados, poderíamos acrescentar sem problema o nome de Hegel, já que também nele se nota a ambição de abarcar a compreensão do mundo e das coisas, expurgando desse mundo a contingência; tal como em Descartes, Kant, Leibniz e Espinosa, há em Hegel a profunda convicção de a realidade, pelo menos a empírica, assentar em bases racionalmente argumentáveis, sendo o objetivo da reflexão filosófica explicá-la nas suas diversas modalidades. E se as discrepâncias entre os mencionados, como não poderia deixar de ser, são várias, a verdade é que em todos eles o comprometimento com uma leitura racional do mundo, que não é sem supor um mundo racional, constitui o elemento comum e definidor essencial.

Ora, a estas teorias crentes na organização puramente lógico-dedutiva da realidade opõem-se, abalando-as, e em claro jeito de antiteoria, as de pensado-



Baruch Espinosa (1632-1677).

res como, para referir os mais sonantes, Schopenhauer, Nietzsche ou até Freud. Questionando a validade do modelo de conhecimento propiciado pelo desígnio de aferir em tudo racionalidade e em que as verdades da natureza empírica seriam logicamente demonstráveis, cada um destes autores oferece uma contribuição singular e incontornável para descortinar, pelo contrário, a irracionalidade subjacente à representação lógico-racional sob a qual o mundo se dá a ver. Não é, por esse motivo, porventura impertinente considerá-los como antiteóricos do racionalismo dogmático.

Que propõe Schopenhauer? Schopenhauer vive na suspeita de na origem desse real, tido como não problemático, porque explicável logicamente, se alojar, em boa verdade, sub-repticiamente uma avassaladora dimensão pautada por forças pulsionais e instintivas desgobernadas. Típicas de um mundo contingente e sem uma força superior transcendente. É, aliás, assaz significativo o facto de Schopenhauer abrir o seu texto maior (*O Mundo como Vontade e Representação*, 1819) com



esta frase a todos os títulos emblemática por resumir admiravelmente a sua epistemologia: “O mundo é a minha representação” (SCHOPENHAUER, 2008, 5). Schopenhauer suspeita do que da razão clara e transparente releva. Não significa isto, evidentemente, irracionalidade. Porque se há coisa que Schopenhauer faz é não se poupar a meios para argumentar com lógica, e com não poucas implicações éticas e espirituais: o sem sentido do mundo, a sua essência radicalmente absurda, a sua contingência. Duvidando das tradicionais visões do mundo, por supô-las superficiais e ilusórias, Schopenhauer impõe-se o desafio de desmistificar esse mundo ideal da representação, ou, se quisermos, da consciência. Segundo defende, ao mundo como representação, *i.e.*, ao mundo da consciência e da claridade, caracterizado por tudo nele ser identificável, racional (logo, explicável) e com sentido, mas na verdade carente de real fundamento – porque o que nele se constata é uma série infinita de causas elas próprias destituídas de causa, sendo, em rigor, o princípio da razão construído sobre a ausência de razão, já que todas as séries concatenadas de justificações científicas se afiguram flutuantes, não se prestam a um fundo de teor racional sólido –, opõe-se um mundo como vontade. Trata-se do mundo subterrâneo, formado por pulsões múltiplas e por toda a espécie de forças (a força do crescimento das plantas, a força gravitacional, etc.) e de instintos. Universo da vontade sem causa e sem explicação credível. Flutuante e contingente. O sentido aparente do mundo da representação, e de todas as ações quotidianas nele executadas, deve-se ao facto de não questionarmos o sentido do sentido. Sob pano de fundo schopenhaueriano, digamos, com Luc Ferry: “il y a des sens *dans* l’existence, mais il n’y a pas de sens *de* l’existence [existem senti-

dos *na* existência, mas não existe sentido *da* existência]” (FERRY, 2014, 477). Hegel, recorde-se, em sentido inverso, dizia algo como “O que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1973, 13). Sendo a razão das coisas inalcançável, porque ilusória, por nada em rigor ser racional, para Schopenhauer, pelo contrário, a única racionalidade possível é a da constatação de o fundamento do mundo se afigurar irracional.

Quanto a Nietzsche, movido pela intenção de descobrir nas aparências conscientes e racionais o intrigante mundo do invisível e do obscuro, pulveriza – não é exagerado dizê-lo – todas as visões metafísicas, morais e religiosas tradicionais. O que Nietzsche almeja é nada menos do que destruir os ídolos da metafísica e da religião, por achar que, por causa da rendição dos homens a falsas teorias, a humanidade como que se tornou niilista (em sentido nietzschiano, lembre-se, niilismo define quem se deixa arrastar pela crença em ideais superiores, ou seja, Nietzsche inverte o sentido comum atribuído à noção de niilismo: vontade de nada), denegando as forças do real e vivendo na dependência ilusória de a vida possuir sentido. A consequência disso foi a desvalorização do real (*hic et nunc*) em prol de aspirações enganadoras e sem fundamento (religiosas, morais, ideológicas, políticas, etc.).

A teoria para Nietzsche, sejamos claros, é por excelência, como se vê, uma anti-teoria. Por consistir no dismantelamento crítico de todas as certezas associadas aos ídolos erguidos pelas religiões, pela metafísica clássica, pela moral platónico-cristã e inclusive pela ciência (uma crença como as outras). Nietzsche via em todas essas crenças a presença de um discurso dissimulador de escolhas irracionais e inconscientes. Nada, enfim, escapa, a bem dizer, ao radical antiteórico Nietzsche.



A sua genealogia foi, como faz notar Peter Sloterdijk, “um instrumento acerado de avaliação de tradições culturais” (SLOTERDIJK, 2014, 52). Sobre a questão moral, escreve, *e.g.*, em *Genealogia da Moral*: “Necessitamos uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o valor destes valores” (NIETZSCHE, s.d., 11). Nietzsche, em suma, contrapõe às teorias tradicionais a prática genealógica, com a qual escava até atingir a multiplicidade de pulsões vitais subjacentes ao discurso racional, pulsões a gravitarem em torno de um mundo subterrâneo de vida e de vontade de poder. Se Schopenhauer apregoava que “o mundo é a minha representação”, Nietzsche, analogamente, dirá não haver fenômenos morais, somente a interpretação moral dos fenômenos. Como é claro, coloca-se a questão: não será a antiteoria proposta pelo exercício genealógico em si mesmo uma teoria?

Finalmente, Freud. Certamente, se comparado com Schopenhauer e Nietzsche, o mais vasto em consequências. Talvez por apresentar de forma especialmente argumentada as suas descobertas (em Freud, é bom não esquecer, existe uma ostensiva preocupação de base científica: explicar detalhada e racionalmente os mecanismos psíquicos da mente humana). Efectivamente, devemos ao pai da psicanálise a presunção de haver um inconsciente onde se recalca tudo o que, por ser altamente perturbador, o consciente não consegue assumir e assimilar. Expulsas do consciente, as memórias de experiências dolorosas e traumáticas ficam soterradas nas profundezas enigmáticas do inconsciente. Filtro impeditivo do seu regresso, ou do seu regresso fácil, à superfície da consciência. Quanto maior for o recalçamento, mais fortes são, pois, as resistências ao retorno do passado indesejado à consciência.

Ao tripartir o sujeito em três instâncias fundamentais – o id (a libido, com as suas pulsões, os seus instintos e os desejos), o superego (censura moral e todo o tipo de interditos interiorizados pelo sujeito) e o ego (árbitro zeloso a mediar e regular os conflitos entre as anteriores instâncias psíquicas) –, Freud elabora um poderoso esquema explicativo das derrapagens mentais causadoras de angústia (um conflito entre o id e o superego que o ego não consiga resolver), cuja manifestação consciente mais palpável é o sentimento de culpabilidade. “A angústia é uma reacção de repúdio, por parte do ego, de desejos recalçados que se tornaram mais intensos”, diz-nos Freud (FREUD, 2009, 42). A angústia é provocadora de doença, pois impede o sujeito de gozar e de agir, bloqueando-o.

Ao ambicionar dilucidar na sua totalidade a problemática do inconsciente, numa teoria competente e fiável, Freud, repare-se, veio dizer que todos os atos provenientes da nossa vida psíquica – os *lapsi linguae* ou os sonhos, *e.g.*, sonhos de resto considerados por Freud a via régia para o conhecimento do inconsciente – se revestem, não obstante a aparência delirante que possam exibir, de uma razão de ser. E à psicanálise cumpriria explicar essa razão de ser. A teoria freudiana dos sonhos é a esse nível suficientemente elucidativa. Para Freud, um sonho consiste numa ficção engendrada pela imaginação com o intuito de ludibriar a censura moral do superego. “O conteúdo manifesto do sonho” – observa Freud – “é o substituto deformado dos pensamentos inconscientes do sonho, e esta deformação é o produto das forças de defesa do ego, de resistências que vedam o acesso à consciência e que, no estado mais vulnerável do sono, são ainda fortes o suficiente para conseguirem encobri-los” (*Id., Ibid.*, 40). E isto porque



o sonho visa antes de tudo concretizar os desejos socialmente reprimidos. Em especial, os eróticos: “Quem aceitar o ponto de vista segundo o qual a *censura* é a principal razão para a deformação do sonho não ficará surpreendido ao conhecer os resultados da interpretação dos sonhos, segundo os quais a análise remete a maior parte dos sonhos dos adultos para *desejos eróticos*” (*Id.*, 2006, 79). Desta maneira, o sujeito, contornando o moralismo do superego (daí os sonhos se apresentarem frequentemente com conteúdos delirantes), através de uma encriptação, ditada pelo motor ficcional ao serviço da imaginação, satisfaz num plano simbólico os seus desejos inconfessados e frustrados na realidade. Nas situações de pesadelo, verifica-se uma incapacidade de ludibriar o superego, o que provoca angústia insuportável, sendo a única forma de se livrar dessa angústia acordar.

Mas a etiologia freudiana não se fica por aqui e ganha sobretudo alcance no contexto das doenças psíquicas como os sintomas nevróticos e psicóticos. Para se perceber devidamente esses sintomas, forçoso é observar que Freud estabelece os parâmetros do desenvolvimento à volta de vários estádios: o estádio autoerótico, onde a libido (conjunto de pulsões e de desejos), situada num puro plano de “narcisismo primário”, é autoerótica (vai do feto e abarca os primeiros meses de vida do bebé); o estádio oral, no qual a libido começa a descentrar-se de si mesmo e transfere-se para objetos exteriores, sendo dominada pela oralidade (o prazer proveniente de tudo o que se leva à boca); o estádio sádico-anal, marcado pela aprendizagem, não raro difícil, da higiene e por um certo prazer sádico na criança (torturar animais indefesos, *e.g.*); e, finalmente, o estádio da sexualidade adulta, caracterizado pela procura de um

parceiro amoroso, querendo isto dizer que o objeto do desejo se humaniza.

Os sintomas nevróticos despontam quando o objeto desejado é obstaculizado. E ou o sujeito consegue sublimar o objeto inalcançável noutra objeto (ou numa realidade simbólica); ou, não sendo possível a sublimação, resta à libido (afetos e/ou pulsões) fixar-se numa fase anterior (infantil) do seu desenvolvimento que lhe conferiu prazer. A fixação transforma-se em regressão nas situações com contornos patológicos. Ao regredir a um estágio de prazer infantil, o sujeito é de imediato alvo da censura do superego e vai, conseqüentemente, sublimar a regressão, como se de um sonho codificado se tratasse, para deste modo escapar à crítica do superego. Mas se acaso, e ao inverso do que sucede com o sintoma nevrótico, que é capaz de recalcar a regressão (soçobrando fobias, *i.e.*, angústias irracionais com objetos ou situações do quotidiano), por alguma razão não se der a intervenção do superego, o mais certo é ocorrer um regresso (perverso) ao estágio sádico-anal (com fetichismos sádicos, etc.). Não por acaso, Freud chegou a definir o tratamento psicanalítico como “uma educação contínua que visa superar os resíduos da infância” (*Id.*, 2009, 57).

Eis a traços largos os princípios basilares da teoria freudiana. Sem entrar agora em qualquer detalhe, convirá fazer notar que as novas teorias proporcionadas pelos avanços científicos, sem precedentes, no âmbito da cognição humana e das neurociências (com os critérios do discurso científico investidos de tecnologia, investimento iniciado essencialmente com os físicos das partículas do séc. xx), parecem indicar hoje um novo espectro: o de os mundos latentes da mente humana se consubstanciarem, ao inverso do que julgava Freud, sob o prisma de uma certa ordem ao nível do inconsciente.



I.e., o inconsciente não é, no fim de contas, tão inconsciente como se supunha e revela até por vezes, muito surpreendentemente, um apurado sentido. Trabalhos como o do neurocientista Lionel Naccache, recorrendo nomeadamente à técnica da imagiologia cerebral, comprovam inequivocamente esse fenómeno ao confrontarem o inconsciente freudiano com o cognitivo. Razão pela qual não será insensato sustentar que assistimos a uma redescoberta do inconsciente humano e, em consequência, de uma reformulação, com tudo o que isso implica de antiteoria, da teoria, neste caso, freudiana.

Toda esta sucessão de teorias, cada uma norteada por axiomáticas e prioridades epistemológicas específicas e por metodologias intrínsecas, umas unificadas, outras visando a unificação, apreciadas como método, são significativas do que fatalmente foi acontecendo com cada uma: a erosão. Se uma teoria é um enunciado descritivo de um estado de coisas, nenhuma se pode arrogar a pretensão de alcançar a potência de explicar cabal e definitivamente a realidade sobre a qual incide. Porque, entretanto, surge no horizonte científico um conjunto de valores e porventura a reformulação do quadro cultural existente, o que desacredita a racionalidade da teoria em vigor, expulsando-a para a periferia do campo teórico. *I.e.*, o sistema de valores correlacionados entre si por uma rede de posições com relações lógicas começa a perder sentido face à emergência de uma outra teoria – ou se quisermos, de uma antiteoria das leis e dos princípios gerais questionados –, veiculadora de uma nova linearidade axiomática e de uma não menos nova rede de pressuposições.

Convirá assinalar, porém, que as sucessões teóricas não se inserem forçosamente na transição de uma teoria para uma antiteoria, a qual, por seu turno, se assu-

me como nova teoria. Por vezes, a fratura numa dada linha de racionalidade tendente a outra proposta racional acontece no seio de uma mesma realidade teórica, suficientemente abrangente e flexível para se reformular. Sucede isso quando uma teoria se revela reflexiva e resiste, se necessário, a parte do seu saber teórico, adaptando-o às novas circunstâncias, mesmo se por vezes à custa de alterações significativas operadas na sua lógica teórica (no seu núcleo semântico profundo, se quisermos). Desta forma, irrompe do interior da própria teoria uma nova teoria, a qual não resulta da invasão de um outro sistema de perceção e análise distinto, senão mesmo oposto, antes de uma reformulação dos seus pressupostos e fundamentos. Trata-se assim de fazer face às tensões que fatalmente, num momento ou noutra, afetam cada proposta teórica. Se muitas teorias sucumbem às tensões nelas acumuladas, tensões, não raro, instigadas por novidades teóricas em processo de emergência, a reflexividade impõe-se, como uma estratégia destinada a amortecer essas tensões, a fim de as reabsorver produtivamente em função da perdurabilidade da teoria em causa. Senão vejamos.

Um exemplo claro disto provém de uma das configurações paradigmáticas do marxismo ocidental, a teoria crítica (em rigor, teoria crítica social), cuja designação institucional dá pelo nome de Escola de Frankfurt. Associada à fundação, em 1923, do Instituto de Pesquisa Social da Univ. de Frankfurt, a teoria crítica agrupou pensadores sociais de matriz marxista, embora dissidentes do marxismo tradicional, quer dizer, do marxismo entendido como seleção limitada de ideias e propostas subordinadas ao suporte teórico dos partidos comunistas ortodoxos. Segundo estes cientistas sociais (Adorno, Horkheimer, Marcuse,

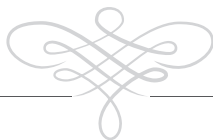


Fromm, Lowenthal, Pollock, Weil, para nos referirmos a nomes da primeira geração), o marxismo tradicional não estaria em condições teóricas de explicar a complexidade dos fenômenos sociais acarretados com a (inesperada) propagação do capitalismo e dos seus malefícios. Seria, por conseguinte, forçoso reinterpretá-lo e rejeitar as suas concretizações dogmáticas. Se a epistemologia do conhecimento da Escola de Frankfurt não deixa de residir, no essencial, no marxismo e nas suas ferramentas teóricas, socorreu-se bastante da filosofia crítica de Kant e do idealismo alemão (os conceitos hegelianos de dialética e contradição são nela cruciais), não sendo irrelevante acrescentar que, para perceber inteiramente as condições (sociais e psíquicas) da subsistência das formas de hegemonia social (sobretudo se autoritárias), cobrou ainda apoio da sociologia (Weber, Lukács), da psicanálise (Freud) e da filosofia existencialista (Sartre). Foi com esse poderoso arsenal teórico que a Escola de Frankfurt, apostada no potencial crítico das ciências humanas, ambicionou, no combate aos malefícios civilizacionais do capitalismo (especialmente a sua força na disseminação de hegemonias sociais autoritárias por via da cultura de massas, cujo poder reside na distração e na satisfação de desejos deslocados: intensifica-se a passividade dos sujeitos e afrouxa-se a sua individualidade autónoma), atingir uma alternativa ao socialismo apregoado pela União Soviética e à doxografia do comunismo em circulação por essa altura (a de uma força legisladora do marxismo assente no socialismo científico), denunciando os limites do positivismo, do materialismo e do determinismo. Engels, recordemos, acreditava ser possível, recorrendo a essa teoria que é o *Manifesto do Partido Comunista*, medir com bastante exatidão as sociedades e as

civilizações. Ora, leia-se este significativo excerto, onde um dos nomes maiores da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, se reporta ao facto de a teoria crítica explorar formas de pensar que superam a irrelevância das classificações científicas – e da teoria presumida nessas classificações –, incluindo precisamente as da ortodoxia marxista, na compreensão de fenômenos sociais e humanos, como sucede com a loucura ou, mais latamente, com a questão do mal e das suas várias declinações. Uma consequência óbvia da esquematização da realidade a classificações científicas, segundo a qual para ler a realidade social e humana com o rigor desejável teríamos de nos confiar ao bistori científico de uma tabela classificatória (ou seja, a teorias tendencialmente desprovidas de capacidade para explicar o mundo ou nulas o bastante para o deturparem flagrantemente), consiste no triunfo da teoria sobre a realidade, sempre que aquela atinja o patamar de uma reconhecida superioridade.

Em *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937), Horkheimer deteve-se a distinguir a teoria tradicional da teoria crítica. A tradicional seria aquela regida por um padrão positivista e cientificista. Daí os seus resultados assentarem na prescrição de leis relativas ao funcionamento da realidade empírica e na pregnância ostensiva de uma formalização de tipo lógico-matemático.

Ora, a compreensão do mundo acantonada no modo puramente observacional e estribada em fundamentações lógico-matemáticas, como é típico das ciências naturais, revela-se, obviamente, insuficiente se aplicada ao campo social. Fazê-lo equivaleria a distorcer a realidade, a qual não se emoldura em generalizações fundadas em experiências puramente lógico-dedutivas. Porquê? Desde logo, porque, conforme advoga Horkheimer,



o cientista social não se exime às constricções do seu contexto histórico-social, querendo isto dizer que se acha moldado por ideologias e por motivações intrínsecas ao contexto social a que pertence. Sendo assim, os factos científicos apresentados como teoria na sua expressão mais pura, na verdade, refletem intuítos subjacentes inerentes à circunstância epocal.

Deste modo, todo o saber teórico e científico presumiria interesses, cabendo à teoria crítica descortiná-los, mesmo os situados ao nível profundo e menos acessível do inconsciente. Logo, mesmo a teoria mais tradicional, supostamente objetiva e impermeável à subjetividade social, se acharia, na realidade, animada por interesses dissimulados, sendo função da teoria crítica desvelá-los, para não falar nos condicionalismos ligados ao contexto.

Como é óbvio, esta conceção teórica, em que predomina sempre a suspeita em relação ao lugar do investigador, não é isenta de crítica, e arrepiá, *e.g.*, a sensibilidade científica de um pensador como Popper, para quem recensear todos os interesses implícitos (ou supostamente implícitos) em cada proposta científica se afigura simplesmente inviável. Não somente pelo facto de poder sempre persistir uma motivação inconsciente a ludibriar o pensamento crítico, mas ainda pelo facto – e entramos aqui em pleno território teórico popperiano, o da epistemologia sem sujeito – de o único processo de assegurar uma objetividade inequívoca a uma hipótese científica consistir em submetê-la à contraprova da refutação, vendo se é ou não falsificável.

Seja como for, a implicação reflexiva da teoria crítica, operada em termos de historicização e não dogmatismo, não se esgota neste propósito de fazer saltar à vista as motivações sub-repticiamente alojadas nas hipóteses científicas e supõe

mais. A sua sensibilidade reflexiva, instigadora da sua vocação crítica, presume um comprometimento. Diferentemente da teoria tradicional, assente em padrões e na replicação de esquemas e com um poder de alcance limitado à explicação da realidade, a teoria crítica, certa de o conhecimento não significar certeza, enfatiza a sua dimensão crítica para entender a sociedade e os seus múltiplos fenómenos, afirmando-se na qualidade de uma prática teórica, onde pensamento e ação se refratam. Aquela através da qual o conhecimento é constantemente revisito e reequacionado em função das novas práticas, as quais são permanentemente reexaminadas e redefinidas em conformidade com as novas informações; mas ainda aquela prática teórica pela qual se conjuga o pensamento normativo (a identificação de normas objetivas) com uma clara finalidade prática: mudar a realidade, melhorando-a; quer dizer, dirigir-se ao futuro, nele perspectivando a emancipação dos seres humanos de (supostos) determinismos alienantes (o triunfo da razão instrumental). Quem se recordar da tese XI de Marx sobre Feuerbach perceberá aqui uma manifesta continuidade: “The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it [Os filósofos têm interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo]” (MARX, 2011, 173).

Mas as virtudes da reflexividade não incidem apenas num questionamento destinado a reformular a realidade em sentido emancipatório. Boa parte do seu indesmentível potencial crítico afere-se pela readaptação à realidade, condição indispensável à sua sobrevivência. A teoria crítica, distante tanto quanto o pode ser um saber teórico do dogma e da alienação intelectual, na senda do conceito marxista de *praxis* revolucionária,



não dispensa a experiência prática, a partir da qual se alimenta e se redefine (a experiência prática suscita a transformação de circunstâncias, transformação essa que não é sem incidir sobre a teoria que nos (sobre)determina e que, por seu turno, engendra novas experiências práticas, e assim sucessivamente). Sucedeu precisamente isso com a teoria crítica. A certa altura, evitando um anunciado desgaste, reinventou-se por intermédio de uma segunda geração de pensadores como Albrecht Wellmer, com o seu *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, e Karl-Otto Apel, com *Sur le Problème d'Une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science, l'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique*, bastante crítica (é caso para dizer) das figuras doutrinárias da primeira e das suas principais figuras patriarcais. Refira-se, muito rapidamente, um exemplo, o de Jürgen Habermas. A propósito da vinculação da cognição ao interesse, este pensador alemão substituirá a razão instrumental pela razão comunicacional, alicerçada em universos pragmáticos. Mas também poderíamos invocar o nome de Craig Calhoun, autor de *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, e considerá-lo, sem grande esforço, descendente da linha genealógica da teoria crítica. Neste caso, redefinida pela imposição de um novo corpo doutrinário, o multicultural.

Para se compreender melhor a dinâmica da substituição de certas teorias por outras, num processo em que os elementos decisivos de uma determinada hipótese teórica são refutados, muitas vezes, por argumentos e lógicas de percepção que em si mesmos configuram uma antiteoria da teoria posta em causa, forçoso se torna abordar, ainda que muito à superfície, a questão dos paradigmas

tal como a concebeu, em *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas S. Kuhn. A compreensão dos mecanismos internos ao funcionamento das ciências não se faz, para Kuhn, à margem de uma análise da atitude e das decisões dos agentes do saber científico – os cientistas. São essas decisões que explicam a opção por certos modelos e por certas representações e interpretações do mundo, os quais, se universalmente reconhecidos como tal, fomentam leis, teorias, aplicações, etc., e passam, nessa medida, a constituir uma tradição científica – um paradigma, segundo Kuhn. A função primordial do paradigma consiste em, durante um certo período, fornecer à comunidade científica que gravita à volta desse paradigma condições científicas (padrões, esquemas conceptuais, argumentativos, etc.) passíveis de fornecerem problematizações e soluções para toda a espécie de problemáticas. Que significa isto? Significa, em rigor, práticas científicas filiadas em paradigmas a desembocarem em exercícios de ajustamento da natureza (e do mundo) nas balizas conceptuais, teóricas e metodológicas e instrumentais impostas por esse paradigma. E significa, como seria previsível, a prevalência científica de certas teorias sobre outras por competição e luta entre modelos explicativos. Pensemos, no campo do saber linguístico, no que sucede entre as teorias generativistas (N. Chomsky) e as cognitivistas (G. Lakoff e M. Turner). Esta rivalidade, apelidada por Kuhn de “ciência normal” (KUHN, 1970), característica da atividade científica provida de maturidade, seria, em seu entender, o modo como a ciência evolui. Aliás, mais do que uma evolução, trata-se de uma revolução, em virtude de a substituição de um paradigma por um outro não se fazer por acumulação gradativa de saber, numa lógica de continuidade progressiva



(respeitando-se o princípio da não contradição, integrando teorias compatíveis com as anteriores), antes, enveredando pela descontinuidade, por uma drástica mutação epistemológica. Ocorre, segundo Kuhn, invariavelmente um conflito seguido de uma rutura com as regras e os padrões com os quais os cientistas se achavam consensualmente comprometidos em determinada área do conhecimento. E as até então estáveis referências deixam de o ser.

Em que ponto se verifica a revolução paradigmática? Quando ocorre a comutação dos saberes teóricos instituídos por uma camada de saberes emergentes? Ocorre, basicamente, “quando se verifica uma efervescência do teórico, um exacerbamento da reflexão metodológica, um retorno ansioso à raiz das coisas e à problemática dos fundamentos, isso significa que uma mutação se prepara a partir deste clima exaltado em que a crise se manifesta. A mudança não é apenas no fio da racionalidade, atravessa a constituição dos grupos, a trama das consciências, desejos e crenças, sonhos e pesadelos” (COELHO, 1982, 33). Em termos de teoria, nota-se aqui, muito nitidamente, uma conceção eminentemente provisória do saber teórico. Nenhuma teoria está assim em posição de ambicionar o invejável estatuto de referência explicativa incontroversa, nenhuma se pode indefinidamente elevar à esfera canónica de verdade absoluta, porque se uma teoria científica se configura por proposições ligadas entre si por uma rede de pressuposições lógicas, a génese desse sistema racional, por muito sustentável que possa ser a sua linearidade axiomática, fundamenta-se e justifica-se sempre num quadro cultural. E todo o quadro cultural se compagina com um conjunto de valores situáveis sempre num determinado presente (como bem

enfatizou a Escola de Frankfurt, como vimos). Ou seja, toda a teoria supõe um devir antiteórico, na medida em que se situa entre epistema e contextos.

Em resumo, as teses de Kuhn, embora controversas, razão pela qual suscitaram forte discussão e foram refutadas por gente proeminente (Bourdieu e Popper, para nos ficarmos por dois nomes), revelam-se, em todo o caso, elucidativas para compreender com mais nitidez as descontinuidades teóricas. De facto, Kuhn fornece uma explicação, com todas as debilidades que possa ter (como o facto de não contemplar a relevância do pluralismo teórico, em que várias teorias rivais enfatizam o potencial de cada uma), que nos ajuda a perceber como se transita do teórico para o antiteórico. O desabar de um paradigma acarreta sempre o colapso de um saber teórico, o qual se torna confuso face à realidade, incapaz de se adequar à sua cabal explicação, sendo as suas falhas denunciadas por uma contraproposta teórica – uma antiteoria – cujo sucesso se medirá pela capacidade de esmagar a teoria com a qual mede forças científicas.

Sublinhemos, ainda, duas outras modalidades da antiteoria. Não é incomum, tanto nas áreas do conhecimento com uma longa e nobre história como nas recentes – descontando os efeitos expansivos da sucessão de antiteorias de teorias que nelas se registam, capazes de redesenharem fronteiras e, mais, como se viu, reconstruírem ontologias –, o debate pormenorizado ir mais longe, descambando para um questionamento incisivo da teoria em que se fundamentam a história e a tradição estabelecidas dessas áreas. E isto como se de repente se instalasse no seio do saber especificado pela área em questão uma crise só superável pela delapidação das riquezas e grandezas teóricas desse saber. No campo dos estudos literá-



rios, cuja tradição remonta pelo menos à *Poética* de Aristóteles, deve ler-se *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, volume organizado por W. J. T. Mitchell (em particular o artigo “Against theory”, de Steven Knapp e Walter Benn Michaels). E podemos perguntar: não será a rejeição da teoria mais uma reformulação teórica de um campo que, muito salutarmente, “não permanece a mesma coisa por mais de uma ou duas gerações” (SILVESTRE, 2011, 528)? Um campo em que, continuando com Osvaldo Silvestre (a partir de Richard Rorty), “estamos a atualizar constantemente a nossa autoimagem, reescrevendo ativamente as nossas histórias, fazendo-o de forma desinibida e enérgica” (*Id., Ibid.*, 529)? Convirá não esquecer, com consequências exportáveis para outros campos teóricos, o que nos dizia, em contexto de estudos literários, Paul De Man relativamente às resistências de que padecia (e padece) a teoria literária: a resistência à teoria (neste caso, a resistência à “leitura” e à “retórica”), em vez de provir de uma contingência histórica, radicaria no próprio empreendimento teórico. Vale dizer, a resistência à teoria definir-se-ia como parte integrante, se não mesmo imprescindível, do discurso da teoria; nessa medida, o questionamento das suposições e das possibilidades metodológicas da teoria seria, na verdade, o que lhe garantiria vitalidade e validade (MAN, 1989). A teoria, enfim, nutrir-se-ia, desta forma, de um seu ceticismo congénito, digamo-lo assim.

Em Portugal, o momento maior da teorização no campo dos estudos literários registou-se, sem dúvida, com a publicação de *Teoria da Literatura*, da autoria de Victor Manuel Aguiar e Silva. A primeira edição data de 1967 e veio a lume sob a forma de fascículos, com a chancela da Livraria Almedina em Coimbra. Desde então, a obra viria a merecer

várias edições sucessivas e diversas reimpressões, o que diz muito acerca do seu prestígio, tanto em Portugal quanto em países como o Brasil e a Espanha, tendo sido – note-se – assaz repensada a partir da 4.^a edição (1981).

Apesar do largo consenso sobre o seu valor científico-didático junto da comunidade académica, que fez com que fosse, com inteira justeza, considerada uma das cem mais significativas obras editadas em Portugal no séc. xx, a verdade é que, como sucede fatalmente com qualquer proposta científico-académica, trata-se uma obra com pontos discutíveis. Um desses pontos, assinalado por Américo António Lindeza Diogo (sob o pseudónimo de Gunvald Wahlöö), tem que ver com a presunção de que a teoria que nela se apresenta carece da reflexividade, uma vez que assenta os seus pressupostos no discurso científico-didático: “Qualquer coisa designada como ‘teoria’ (da literatura) não é questionada pela prática ‘científica’. Quem recebe a literatura do mundo social, como (in)formalmente garantida – isto é, como *palavra unitária* – é uma teoria que não se pensa como tal, ou seja, é uma teoria que se dispensa a partir da sua exigência mais-que-garantida como necessidade científico-didática” (WAHLÖÖ, 2002, 110). O que está aqui em causa é a possibilidade de a teoria (assente em pilares como os do rigor e da metodologia) não se coadunar com a prática (neste caso, literária) sobre a qual teoriza. Porque a literatura, incessantemente atualizada nas suas virtualidades, não seria, em boa lógica, passível de circunscrição teórica. Não é difícil aceitar, pois, que a criação literária, norteada por intenções de originalidade e de constante inovação estético-expressiva, problematizando as suas formas genéricas e desnaturalizando a representação (pense-se no *nouveau roman*), dificilmente encaixa



os seus existentes textuais sob a autoridade de uma teoria, seja ela qual for. Ou seja: “Quando situados em atividades de leitura, os textos literários não são de todo convenientes à teoria, a qual não se lhes aplica bem” (*Id., Ibid.*, 115). *I.e.*: “A teoria da literatura é transmissível como teoria, a despeito da literatura” (*Id., Ibid.*, 115). Como diria William Faulkner, em entrevista à *Paris Review*: “Não há uma forma mecânica de escrever, nem há atalhos. O jovem escritor será um tolo se seguir uma teoria” (MARQUES, 2010, 66).

Já noutro território dos estudos literários, o do ensino da literatura, cresce a preocupação por um ensino carente de teorização. Em contexto de sala de aula, programas e manuais escolares, em nome de uma maior aproximação dos estudantes à leitura dos textos literários, abdicam, segundo Carlos Ceia, da contextualização do ponto de vista histórico-cultural dos textos; e, numa atitude claramente anti-teórica, repudiam o uso de terminologia crítica e conceptual na leitura dos textos; enfim, assumem uma defesa essencialista da literatura e rejeitam a intromissão do saber teórico. Carlos Ceia resume assim a situação: “Esta filosofia curricular não é já uma forma de resistência ao estudo da literatura, mas uma forma antiteórica de pensar a pedagogia do fenómeno literário” (CEIA, s.d., 2).

Em sentido análogo, José Augusto Cardoso Bernardes traça, com notável lucidez, o diagnóstico do movimento anti-histórico e antiteórico da literatura em contexto científico-pedagógico, movimento esse responsável por uma enorme perda de influência da história literária, a qual, por sua vez, desemboca em atitudes de resistência ou desistência descritas por Cardoso Bernardes deste modo: “Confrontados com a perda de influência da sua disciplina nos programas, os devotos da h. l. [história literária] encontram-se

hoje sujeitos a dois tipos extremos de tentação: a de resistir e a de desistir. Quem resiste, entrincheira-se muitas vezes em posições revivalistas, defendendo o regresso a soluções do passado. São os nostálgicos do ‘saber’ e os desenhadores das ‘competências’. Os seus argumentos resumem-se ao tópico do *ubi sunt*: ‘Antigamente sabia-se e hoje não se sabe’. E há os outros: os que desistem, confusos ou melancólicos, descrentes na mudança, mas também sem convicções suficientes para pugnar pelo *status quo*. Por detrás das suas diferenças, os dois grupos acabam por partilhar uma visão apocalíptica da Escola. Declaram-no ou não, temem o fim de um mundo e com ele receiam o fim da literatura ou mesmo do livro, cada vez mais entendido como produto descartável de supermercado, destinado a alguns gulosos incorrigíveis, que ainda não conseguem passar sem ele” (BERNARDES, 2002, 25).

E se estivessemos a falar de psicanálise, para referir agora um território de conhecimento razoavelmente novo? Como fica claro em *La Théorie comme Fiction*, de Maud Mannoni, as resistências à teoria parecem aí mais acentuadas. Porque na psicanálise a nítida rejeição a cada passo de um saber fixo – o da teoria – se manifestou desde logo nos, hoje míticos, pais fundadores (e refundadores) da área disciplinar (Freud, Lacan, Groddeck ou ainda Winnicott). Muito especialmente pelo receio de esse saber se vincular à custa de uma prática descartada de um espaço a-teórico para o fluxo do imaginário (e para os dispositivos ficcionais que este desencadeia) e das novas hermenêuticas. Até porque não só a teoria corre sempre o risco de rapidamente descambar para “la pure répétition de l’identique [a pura repetição do idêntico]” (MANNONI, 1979, 18), mas em igual porção porque, como todos sabemos, uma boa prática não se inibe, nalguns casos, perfeitamente



de fazer as vezes de uma teoria. Ou não fosse a teoria um produto da prática. E isso por muito que possa coincidir a teoria (ou certas teorias) com uma metodologia prática.

A segunda modalidade da antiteoria revela-se bem mais abrangente e diz respeito, a crer em Peter Sloterdijk, à liquidação da teoria contemplativa (aquela pela qual, como sucedia com Sócrates, o sábio é capaz, em nome da sabedoria, de se en-simesmar profundamente num intenso monólogo interior) a que se assiste com a emergência do modernismo cognitivo. Entre outros ataques recenseados por Sloterdijk, em *Morte Aparente no Pensamento*, registre-se a subordinação da vida teórica à prática, ou, se quisermos, “à fatal incur-são do real na esfera da teoria” (SLOTERDIJK, 2014, 108) (Sloterdijk exemplifica com a teoria marxista, que fez com que a contemplação teórica fosse substituída, com a luta de classes, pela mobilização); a inclinação, na esteira de Nietzsche, de a nova crítica do conhecimento abdicar da sabedoria transpessoal, acantonando-se na perspectiva meramente singular, o que confere ao conhecimento uma dimensão local; a subversão da tradição da racionalidade contemplativa pela análise fenomenológica; a incursão do existencialismo “contra o pensamento filosófico sistemático e a ideologia das ciências naturais” (*Id., Ibid.*, 111); a sujeição da teoria, pretensamente objetiva, a interesses conectados com padrões de sucesso académico e com os jogos de linguagem da maioria no poder; o feminismo, que vê em todas as ordens discursivas a proliferação da dominante masculina; etc.

Significará tudo isto o fim da teoria? Em guisa de resposta, leiam-se as palavras finais de um estudo em teoria literária já anteriormente citado: “a salvação da teoria, como do que quer que seja, implica uma teoria da salvação. Ora, a teoria,

como sabemos, é por definição agnóstica, pelo que não pode senão descrever a sua salvação. A única teoria que em rigor se pode salvar é a teoria da salvação. Essa, porém, não nos salva, no mundo da literatura, que não pode deixar de ser parte do mundo. Mas talvez nos vá ressaltando por mais algum tempo, sendo pois admissível que a teoria no seu outono possa não ser forçosamente o outono da teoria” (SILVESTRE, 2006, 299).

Bibliog.: impressa: APEL, Karl-Otto, *Sur le Problème d'Une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science, l'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987; BERNARDES, José Augusto Cardoso, “História literária e ensino da literatura”, in MELLO, Cristina *et al.* (coords.), *II Jornadas Científico-Pedagógicas de Português*, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 15-39; CALHOUN, Craig, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Cambridge, Blackwell, 1995; COELHO, Eduardo Prado, *Os Universos da Crítica*, Lisboa, Edições 70, 1982; DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes*, Lisboa, Temas e Debates, 2011; FERRY, Luc, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2014; FREUD, Sigmund, *Sobre os Sonhos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006; *Id.*, *Cinco Conferências sobre a Psicanálise*, Lisboa, Relógio d'Água, 2009; HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interest*, London, Heinemann, 1972; *Id.*, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, London, Heinemann, 1984; HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1973; HORKHEIMER, Max, *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*, Paris, Gallimard, 1973; *Id.*, *Notes Critiques (1949-1969)*. *Sur le Temps Present*, Paris, Éditions Payot, 1993; *Id.*, *O Eclipse da Razão*, Lisboa, Antígona, 2015; KANT, Emmanuel, *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Gallimard, 1985; *Id.*, *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1986; KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970; LEIBNIZ, G. W., *Discurso de Metafísica*, Lisboa, Colibri, 1995; MAN, Paul de, *A Resistência à Teoria*, Lisboa, Edições 70, 1989; MANNONI, Maud,



La Théorie comme Fiction, Paris, Seuil, 1979; MARQUES, Carlos Vaz (sel. e trad.), *Entrevistas da Paris Review*, Lisboa, Tinta da China, 2010; MARX, Karl, *Selected Writings*, Oxford, Oxford University Press, 2011; MITCHELL, W. J. T. (org.), *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press Journals, 1985; NACCACHE, Lionel, *Le Nouvel Inconscient: Freud, le Christophe Colomb des Neurosciences*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2017; NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães Editores, s.d.; SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, s.l., Rés-Editora, 2008; SILVESTRE, Osvaldo Manuel, *Revisão e Nação: os Limites Territoriais do Cânone*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006; *Id.*, “O lugar dos estudos literários”, in LOURENÇO, António Apolinário, e SILVESTRE, Osvaldo Manuel (coords.), *Literatura, Espaço, Cartografias*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2011, pp. 527-533; SLOTERDIJK, Peter, *Morte Aparente no Pensamento*, Lisboa, Relógio d’Água, 2014; STEINER, George, *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, Lisboa, Relógio d’Água, 2015; WALHÖÖ, Gunvald (pseud.), “Um pé na floresta”, in COIMBRA, Fernando (org.), *Partido em Pequenos. Literatura, Teoria, Sociedade*, Amares, Cadernos do Povo-Ensaio, 2002, pp. 107-157; WELMER, Albrecht, *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, Cambridge, Polity Press, 1991; **digital:** CEIA, Carlos, “A resistência ao ensino da história literária”, s.d., pp. 1-15: www.fcs.unl.pt/do-centes/cceia/images/stories/PDF/educare/ensino_hist_literaria.pdf (acedido a 15 dez. 2017).

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA



Antiteoria literária

Conjunto dos posicionamentos de estudiosos e escritores contra o estudo sistemático da natureza da literatura e os métodos criados pelo mundo académico para a analisar. Ainda que exista reflexão sobre o que é a literatura desde a Antiguidade clássica, com a *Poética* de Aristóteles, e que, desde então, diversos estudiosos gregos, romanos, medievais, renascentistas, neoclassicistas e românticos tenham conceptualizado o literário, é no séc. xx que a teoria literária, frequentemente associada à teoria crítica, e influenciada pela antropologia, pela filosofia continental e pela sociologia, se transforma numa disciplina autónoma no ensino universitário e num motivo de debate académico e polémica no âmbito dos estudos literários. Com efeito, as várias escolas de teorização originadas neste período que dissertaram sobre literatura – a neocrítica, o estruturalismo francês, o formalismo russo, a hermenêutica alemã, os estudos culturais, o pós-estruturalismo, a Escola de Yale, a ecocrítica, a crítica literária feminista, a crítica literária marxista, o pós-colonialismo, o pós-modernismo, a crítica literária psicanalítica e a teoria *queer*, entre outras –, criando não uma teoria literária homogênea mas várias teorias literárias, apresentaram diversas formas de ler um texto, de acordo com as suas perspectivas e áreas de interesse, constituindo esta heterogeneidade de escopo e método a base para uma grande discórdia na análise textual no séc. xx.

A oposição à teoria literária, especialmente presente nas universidades americanas entre a déc. de 70 do séc. xx e a



primeira déc. do séc. XXI, parte precisamente da dispersão hermenêutica gerada pelos vários modos de ler um texto, encontrando-se, de um lado da discussão, os novos teóricos da literatura, que seguem as escolas feminista, marxista, desconstrutivista ou pós-estruturalista, e pós-colonialista, e, do outro lado, os acadêmicos que argumentam que os primeiros estão a destruir os departamentos de estudos literários no ensino superior. Proliferam, a partir de então, livros destinados ao grande público não literato que servem de guias antiteoria literária para os amantes da leitura, frequentemente criados por acadêmicos ou escritores que creem no autotelismo do texto, seguindo a linha de pensamento da primeira grande teoria literária do séc. XX, a neocrítica. Paradigma desta tipologia de obra é *Reading like A Writer: A Guide for People Who Love Books*, em que a autora, Francine Pope, afirma que os alunos de Literatura são instruídos por professores que seguem as teorias literárias criadas a partir da déc. de 60 do séc. XX para acusar ou defender autores, como se estivessem num tribunal e não numa aula. Estes baseiam a sua argumentação em acusações relativas à origem, raça e classe social dos escritores, acrescentando ainda que o declínio da academia se deu quando esta se dividiu num campo de guerra entre professores desconstrucionistas, marxistas e feministas, que ensinam aos alunos que as ideias e a política patentes num dado texto literário são mais importantes do que o que o autor terá efetivamente escrito. Isto confluíu na criação de um fosso entre autores e críticos, bem como na divisão, ou mesmo destruição da academia.

Esta atitude antiteoria literária, que defende ser preferível ler uma obra do que a crítica sobre a obra, a última frequentemente classificada como *snoob*, é partilhada por autores de charneira como Harold Bloom, que, em *How to Read and Why*, cri-



Virginia Woolf (1882-1941).

tica os acadêmicos que acreditam que o ser humano é sempre determinado pela história social e que veem as personagens literárias apenas como marcas numa página. O famoso académico coloca os seus pares nas gavetas do multiculturalismo, da sexualidade e do género, e caracteriza-os como pensadores que, levando o texto demasiado a sério, tendo uma atitude extremamente politizada, destruíram a ironia, e estão, conseqüentemente, a destruir a leitura. É, então, crucial restaurar a ironia e a leitura, cuja destruição, para o autor, está a colocar em causa a própria civilização. Em *How to Read A Poem*, o poeta e académico Edward Hirsch também defende o autotelismo do poema, argumentando que os académicos que seguem as novas teorias literárias já não reconhecem o que estão a ler, o que mina a capacidade de leitura na sociedade atual. Em *How to Read A Novel*, de John Sutherland, encontramos a mesma ideia autotélica e verificamos que as críticas feitas aos adeptos da teoria literária consistem em caracterizá-los como professores ou literatos que falam de uma forma tagarela e pouco precisa sobre literatura, legitimadas por Virginia Woolf, em “How one should read a book”. Neste ensaio



a autora defende que o único conselho que alguém pode dar sobre a leitura é não pedir conselhos, seguir os próprios instintos, fazer uso da razão e chegar às suas próprias conclusões. O problema para estes autores é o facto de os críticos feministas, marxistas e pós-estruturalistas não olharem para o texto como autotélico, o que, paradoxal e ironicamente, se apresenta como sendo um posicionamento teórico, defendido pela neocrítica na déc. de 30 do séc. xx.

Porém, a crítica tecida por estes autores não se atém à questão do autotelismo do texto, na medida em que estes defendem que o que é hoje considerado teoria literária são, na verdade, intuítos políticos ou estudos sociais que percecionam o mundo pela lente da literatura, feitos de uma linguagem académica imprecisa e vaga, que vai afastando muitos dos estudos literários. Este entrosamento da cientificidade no campo da literatura preocupa grandemente estes autores, que creem que a crítica literária atual é influenciada pelas teorias dos estudos culturais, embora sem usar os métodos científicos e colocar as questões empíricas referentes a essas teorias. Sendo estas últimas apenas usadas na leitura dos textos, aplicam-se erroneamente técnicas das ciências sociais no estudo da literatura, usando-as como lentes para ver algo que não é uma ciência. Acresce a este facto a ausência de formação dos críticos literários em ciência ou em ciências sociais, o que não os impede de pretendem pronunciar-se com autoridade acerca da sociedade, da cultura e da natureza humana, não reconhecendo que a literatura não é uma ciência social mas uma forma de arte.

Para além destas duas grandes críticas, provenientes da crença no autotelismo do texto e na falta de cientificidade das teorias literárias, que produziram vários relatórios e livros célebres contra a ramificação da teoria literária em diversas

versões políticas e identitárias (como *To Reclaim a Legacy*, de William Bennet, e *The Closing of the American Mind*, de Allan Bloom), encontram-se sobejos artigos de opinião de académicos apresentando críticas concretas à proliferação dessas teorias nas universidades. Entre estas, encontra-se o facto de professores e conferencistas citarem teóricos nas suas comunicações mas não saberem falar sobre as fontes desses autores nas perguntas colocadas no fim das mesmas; o cariz nefasto do espírito de grupo, a rivalidade e hostilidade criadas pelos seguidores de determinadas escolas teóricas, sobrevivendo daqui uma tendência passional e não académica; o polémico episódio ocorrido na Univ. de Stanford em 1998, em que o reverendo Jesse Jackson afirmou que a cadeira de História da Civilização Ocidental teria de sair do currículo, repto imediatamente aceite pelos professores de Literatura Inglesa, que, esquecidos da importância desta disciplina, permitiram que o multiculturalismo invadisse cegamente o currículo; e ainda algumas estatísticas, que mostram que os estudantes de Literatura leem mais textos teóricos do que obras não teóricas.

Bibliog.: BENNETT, William, *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education*, Ann Harbor, University of Michigan Library, 1984; BLOOM, Allan, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987; BLOOM, Harold, *How to Read and Why*, New York, Simon & Schuster, 2000; HIRSCH, Edward, *How to Read A Poem: and Fall in Love with Poetry*, Washington, Harvest Books, 2000; POPE, Francine, *Reading like A Writer: A Guide for People Who Love Books and for Those Who Want to Write Them*, New York, Harper Collins, 2007; SUTHERLAND, John, *How to Read A Novel: A User's Guide*, London, Profile, 2006; WOOLF, Virginia, "How one should read a book", in WOOLF, Virginia, *The Second Common Reader: Annotated Edition*, New York, Harcourt Books, 2013, pp. 258-270.



Teologia negativa

A corrente de pensamento teológico que nega a possibilidade de a linguagem humana traduzir em categorias positivas, mesmo que aproximativas, a ideia de Deus e do meio divino, foi consagrada com a designação de teologia negativa. Tem, na sua base, a questão dos limites da linguagem humana e a reflexão antropológica sobre a fraqueza da razão para abarcar o absoluto.

Esta é uma linha teológica que se define nos primeiros séculos do pensamento cristão e conhece uma tradição de longa duração no quadro do cristianismo, embora possamos encontrar aspetos similares em expressões teológicas de outras tradições e religiões, como é o caso do budismo e do hinduísmo, sem falar dos filósofos gregos, em particular Platão e os seus epígonos platónicos.

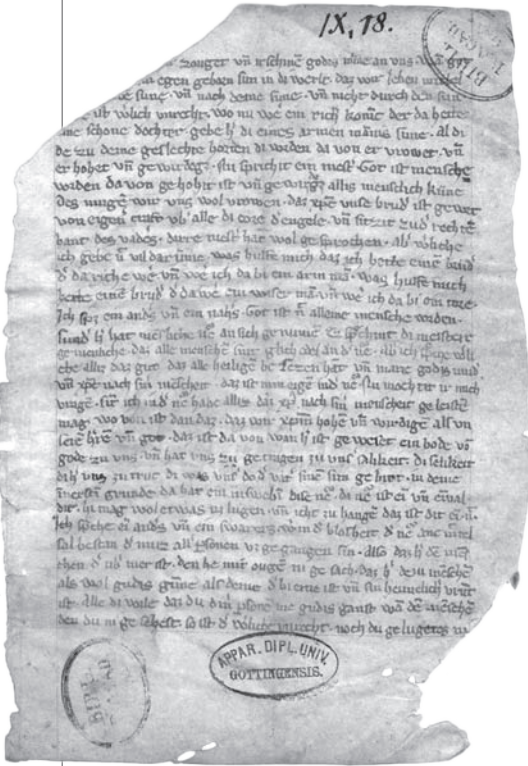
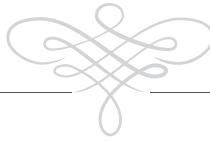
Os precursores desta corrente podem ser encontrados já entre os primeiros Padres da Igreja, ou seja, os teólogos antigos que, a partir do diálogo entre o legado da revelação bíblica e da filosofia greco-romana, estabeleceram as bases da filosofia e da teologia cristã. A impossibilidade de dizer Deus, de compreendê-lo e defini-lo através do uso da razão, por meio de categorias, ainda que traduzindo aspetos divinos com recurso a analogias e a outros artifícios da razão e da imaginação, tornou-se o grande princípio da teologia negativa. Os seus teólogos e místicos consideram que sobre Deus nada se sabe nem se pode dizer, podendo nós, apenas, referir-nos a Ele, reconhecendo e afirmando, por proposições negativas, o quanto não se sabe. Deus é para a teologia negativa

o inominável, o indizível, o impensável... A teologia negativa parte do reconhecimento da imperfeição natural do homem e da incapacidade da razão humana, marcada pela finitude, para abarcar Deus, que na sua essência é infinito. Nesta perspectiva, sobre Deus só poderemos dizer o que Ele não é e nada do que seja.

Entre os profundos desta corrente, encontramos Filon de Alexandria, Justino e o Pseudo-Dionísio, com a sua teologia apofática, ou seja, o resultado do exercício de definir Deus pelo que Ele não seria. Eminentemente teólogos medievais também se defrontaram com a momentosa questão de traduzir Deus em linguagem humana, entre eles S. Tomás de Aquino. Segundo este teólogo maior da medievalidade, a demanda incansável da união do homem com Deus consiste fundamentalmente na procura da intimidade com o desconhecido.

Mas o intelectual cristão que ficou mais conhecido como referência da teologia negativa foi o Dominicano alemão Mestre Eckhart, figura central da chamada escola mística renana, que afirmou a inefabilidade de Deus: Deus é inefável e o seu nome é inominável e, mais do que isso, omninominável. Eckhart radicaliza a perspectiva da teologia negativa, afirmando que tudo o que se possa ou se queira dizer sobre Deus terá de ser somente o que Ele não é. É a mística do despojamento cognoscente radical, que perfila a douta ignorância como a melhor via para Deus, aceitando-o como o total desconhecido.

O conceito de douta ignorância já vinha de S.^{to} Agostinho e das suas especulações teológicas para tentar compreender Deus, especialmente na expressão dogmática da teologia trinitária. O Deus uno e trino foi objeto das preocupações teológicas de Agostinho de Hipona, cuja aceitação da impotência humana para abarcar Deus é prosaicamente transmitida na



Fragmento de um sermão
de Mestre Eckhart (1260-1328).

conhecida história atribuída a este santo, que narra o aparecimento de um menino a S.^{to} Agostinho quando este andava a passear na praia a cogitar sobre a Trindade divina; estando um menino a brincar na areia, fazendo uma poça e esforçando-se por deitar a água do mar naquele pequeno reservatório, Agostinho ter-lhe-ia dito que era vão o seu empenho para meter a água do imenso oceano naquela poça, ao que o menino teria retorquido que também era impossível a cabeça de um homem querer englobar Deus.

A perspetiva da douta ignorância na sua relação com a teologia apofática vai encontrar eco, na cultura ocidental, em pensadores preocupados com o modo humano de conhecer e se relacionar com Deus, sendo de destacar ainda pensado-

res como Nicolau de Cusa, Ângelo Silésio e as figuras relevantes da mística de tradição carmelita, que tomaram por centro o tema da noite escura, muito associado à figura maior de S. João da Cruz.

Em Portugal, a teologia negativa encontra ecos precisamente na literatura mística de influência carmelita e no âmbito da corrente da descalcez (ou seja, dos descalços que criaram os ramos das ordens descalças), que promoveu reformas transversais nas ordens religiosas clássicas. Entre os muitos exemplos que poderíamos chamar aqui, recorde-se a poesia do Franciscano arrábido Fr. Agostinho da Cruz. De resto, sublinhamos a existência de perspetivas posteriores que expressam a demanda intensa de um Deus que se quer apreender, mas não se consegue abarcar.

Os campos da heterodoxia da cultura portuguesa estão recheados de poesia e de outras criações literárias que refletem a procura e a dificuldade humana em conhecer e dizer Deus, com uma ténue fronteira entre o despojamento da razão arrogante e expressões de ateísmo e agnosticismo. Um dos autores que pode situar-se, em Portugal, na longa tradição da teologia negativa ou apofática, por oposição à teologia catafática (afirmativa, positiva) é José Augusto Mourão, que, tendo refletido e pensado sobre o significado civilizacional dos chamados mestres da suspeita, como Nietzsche e Sartre, perfila a teologia negativa como o despojamento da razão humana para libertar o espírito da estereotipia cultural que o teria aprisionado em chavões que mais obscurecem do que dizem o que Deus é. Escreve neste sentido o teólogo e semiólogo: “A via mística representa um ateísmo absolutamente mais radical do que aquele que destrói a imagem de Deus como ente (supremo, perfeito, etc.). Aliás, em teologia negativa, Deus só se diz na língua

que está para além da ‘palavra’, e de que a loucura da cruz é o símbolo. A ‘palavra’ só é dita para indicar o ‘trânsito’ através da palavra: afirma-se Deus para dizer o indizível. No Deus vingador, conquistador, controlador geral do universo, providencialista; no Deus dos deístas das Luzes, no Deus que justifica a violência e o terror, os valores erigidos em absoluto, a plena posse do meu ser também eu não acredito” (MOURÃO, 2017, 1171).

De algum modo, a teologia negativa associa-se a outros negativos como a iconoclastia, o antiteologismo, propondo uma ascese pela via da purificação das imagens humanas de Deus que o excesso de linguagem teológica teria conspurcado. Propõe-se no fundo um silenciamento da palavra para abrir o espírito para um encontro com Deus na pátria do silêncio, onde as dimensões da beleza e do simbólico acabam por ser vias mais importantes para a contemplação divina.

Bibliog.: FARIAS, José Jacinto de, “Será necessário hoje uma teologia negativa?”, *Diskalia*, vol. 37, n.º 2, 2007, pp. 69-77; LA-COSTE, Jean-Yves, *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo, Edições Paulinas/Edições Loyola, 2004; MAGALHÃES, Eugénia Maria da Silva Abrantes, *Erotismo e Metáfora no Discurso Místico: Autores Portugueses do Renascimento e do Barroco*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, texto mimeografado, 2016; MOURÃO, José Augusto, *Obra Seleta*, Lisboa, INCM, 2017.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Transgressão

Movimento de ultrapassagem de um determinado limite, conforme evidencia a sua origem etimológica, a palavra latina “transgredi”, ir além de. A transgressão implica, portanto, o reconhecimento de uma determinada fronteira ou regra estabelecida, da qual o transgressor está ao corrente quando a subverte, contorna ou ultrapassa. Em *L’Érotisme*, Georges Bataille observa que o interdito, na sua variabilidade, é sempre uma construção com carácter ilógico, na medida em que não existe nenhuma proposição para a qual se possa estabelecer um determinado oposto. O espaço para a transgressão é, desta feita, definido pelo próprio gesto que delimita os dois âmbitos e é a partir deles que se estruturam a obediência e a ultrapassagem dos tabus considerados fundamentais para a organização racional da sociedade. Bataille considera que “sous le coup de l’émotion négative, nous devons obéir à l’interdit. Nous le violons si l’émotion est positive. Le viol commis n’est pas de nature à supprimer la possibilité et le sens de l’émotion opposée: il en est même la justification de la source [sob o peso da emoção negativa, devemos obedecer à proibição. Violamo-la se a emoção é positiva. A violação cometida não é de natureza a suprimir a possibilidade e o sentido da emoção oposta; pelo contrário, é a justificação da sua origem]” (BATAILLE, 1995, 72). É o equilíbrio delicado entre o estabelecimento de um determinado limiar que só ciclicamente poderá ser ultrapassado e o estado de inquietude resultante de um descontrolo permanente que define



os dois domínios organizados da estrutura social: o que se preocupa em normatizar e o que pontualmente penetra no terreno considerado proibido. Tal estrutura preocupa-se mesmo em organizar a momentânea inversão dos valores de acordo com as necessidades de libertação coletiva, como é ilustrado por episódios festivos como o carnaval.

A atitude dos libertinos do séc. XVII, conjugando a convicção de que as várias religiões se encontravam intrinsecamente associadas ao poder dominante e a consciência de que era importante que uma parte considerável da sociedade desconhecesse essa verdade essencial à manutenção de uma ordem equilibrada, é um exemplo deste entendimento negociado das interações sociais, que visa impedir aquilo que Bataille define como *transgression indéfinie* [transgressão indefinida], *i.e.*, um estado em que a lei não conseguiria conter a plena libertação do tumulto e da violência, quebrando o equilíbrio essencial entre o mundo do profano, definido por interditos, e o mundo do sagrado, no qual se relacionam os objetos sujeitos a um interdito e os momentos de transgressão consentida de acordo com os próprios rituais do divino. O erotismo emerge como uma das mais evidentes manifestações da transgressão, na medida em que o seu domínio parece opor-se às condutas e aos valores do quotidiano socialmente organizado: “L’erotisme laisse entrevoir l’*envers* d’une façade dont jamais l’apparence correcte n’est démentie: à l’*envers* se révèlent des sentiments, des parties du corps et des manières d’être dont communément nous avons *honte* [O erotismo deixa transparecer o *reverso* duma fachada cuja correta aparência nunca é desmentida: nesse *reverso*, revelam-se sentimentos, partes do corpo e modos de ser de que habitualmente temos *vergonha*]” (*Id.*, *Ibid.*, 1995, 121).

Domínio que precisa de um determinado controlo social, a sexualidade é assim sujeita a uma estrutura que define o casamento como forma de tornar lícitas determinadas ligações e práticas, condenando todas as outras manifestações independentes desse exercício e, em sociedades mais puritanas, impondo mesmo limites dentro do quadro de transgressão consentida do matrimónio.

No “Préface à la transgression”, Michel Foucault defende que, mesmo num contexto em que não se reconheçam seres, objetos, instâncias divinas a profanar – o contexto por excelência da transgressão, na medida em que a profanação é o reconhecimento de se estar a corromper algo com uma determinada aura de sacralidade, sujeitando-a a uma determinada forma de perversão dos seus códigos específicos –, a transgressão adapta-se à realidade moderna de descontinuidade face ao divino implicada na assunção da morte de Deus, que, segundo Foucault, implica que o homem se confronte com “sa propre finitude, le règne intérieur est tout entier expérience de l’impossible (l’impossible étant ce dont on fait l’expérience et ce qui la constitue) [a sua própria finitude, o reino interior é todo ele experiência do impossível (sendo o impossível aquilo de que temos experiência e aquilo que a constitui)]” (FOUCAULT, 1994, 235). Concentrando-se no seu mundo interior e na necessidade de lhe dar expressão através da linguagem, é por via da literatura que se abre um novo domínio para o confronto com o estabelecido, na medida em que, perante a ausência do ilimitado de que germinam as noções do limite, é a linguagem que estabelece os seus próprios limites do dizível e que continuamente os vai transgredindo e reinstaurando.

Maurice Blanchot, em *La Part du Feu*, sublinha aquela que se poderia considerar



a tensão dominante da arte moderna, sa-lientando que a literatura “ne peut que se contester, mais cette contestation la rend à elle-même. Elle se sacrifie, et ce sacrifie, loin de la faire disparaître, l’enrichit de nouveaux pouvoirs [...]. Écrire, c’est mettre en cause son existence, le monde des valeurs et, dans une certaine mesure, condamner le bien; mais écrire, c’est toujours chercher à bien écrire, chercher le bien. Ainsi l’art est-il le lieu de l’inquiétude et de la complaisance, celui de l’insatisfaction et de la sécurité. Il porte un nom: destruction de soi-même, désagrégation infinie, et un autre nom: bonheur et éternité [não pode senão contestar-se, mas esta contestação devolve-a a si mesma. Ela sacrifica-se e este sacrifício, longe de a fazer desaparecer, enriquece-a com novos poderes [...]. Escrever é pôr em causa a própria existência, o mundo dos valores e, em certa medida, condenar o bem; mas escrever é sempre procurar escrever bem, procurar o bem. A arte é, assim, o lugar da inquietude e da complacência, da insatisfação e da segurança. Ela tem um nome: destruição de si mesmo, desagregação infinita; e outro nome: felicidade e eternidade]” (BLANCHOT, 1984, 33). Portanto, a criação literária, na recusa permanente de se identificar plenamente com os antepassados e com o já escrito e delimitado, procura em si novas formas de se questionar e de questionar os valores estabelecidos, instaurando o clima de dinamismo inquieto que é típico da dialética entre o permitido e o proibido, o interdito e a transgressão. É nesta medida que, como lembra Jorge de Sena, criações tidas por “malditas” não têm necessariamente de ser identificadas com a “literatura não-oficial”, mas com um dos domínios fundamentais do sistema literário: “Falar do que é proibido, exhibir-se cada qual como réprobo, estardear através das artes o mais escatológico

do inconsciente coletivo, que foi ou é o tido por ‘maldito’, nunca constituiu impedimento para a tácita oficialização. Pelo contrário: que seria das artes e literaturas oficiais, sem esse reverso sinistro? A condição, apenas, é que essas sombras se deem como excepcionais, como ‘une saison en Enfer’, uma cura de águas; ou, então, que o autor se apresente como um anormal, isto é, um sujeito que reconhece implicitamente a normalidade dos outros, ou como um perverso, isto é, alguém que tenta os outros à perdição [...] sem que a ordem estabelecida seja posta em perigo” (SENA, 1988, 177). Estabelece-se assim o elemento fundamental para que a transgressão não seja uma rutura desagregadora capaz de impedir a perpetuação da linguagem enquanto repetição dinâmica de si mesma, mas uma espécie de permanência de transgressões consentidas que equilibram o sistema e que propiciam o desenvolvimento de supostos núcleos paralelos desprovidos de genuína capacidade de chocar ou de transfigurar, como ocorre com a literatura erótica ou a pornografia.



Bibliog.: BATAILLE, Georges, *L’Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995; BLANCHOT, Maurice, *La Part du Feu*, Paris, Gallimard, 1984; FOUCAULT, Michel, “Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)”, in FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, pp. 233-250; SENA, Jorge de, *Estudos de Literatura Portuguesa – II*, Lisboa, Edições 70, 1988; ZOLI, Sergio, *Dall’Europa Libertina all’Europa Illuminista*, Florença, Nardini Editore, 1997.



Anti-Ultimato

O Ultimato inglês de 1890 constituiu um momento de sobressalto na nação portuguesa, tendo despertado uma comoção generalizada e um profundo sentimento de crise, que se traduziram ora em reações imediatas e efêmeras, ora em reflexões e projetos de raízes mais fundas.

A cedência do Governo português ao memorando inglês de 11 de janeiro de 1890, que ameaçava o corte de relações caso Portugal não se retirasse do interior do território africano delineado no chamado Mapa Cor-de-rosa em 1886, veio abalar a ambição do movimento africanista que projetava no desenvolvimento de um grande domínio em África as esperanças de retomar uma grandeza nacional cujo declínio não havia ainda sido devidamente enfrentado.

No fim do séc. XIX, ressoavam ainda, na consciência coletiva portuguesa, as consequências do terramoto de 1755, das invasões napoleónicas e da ausência da família real, ou ainda da Guerra Civil; voltava a fazer-se notar a periclitante situação económico-financeira que culminaria na bancarrota de 1892; agudizara-se a percepção da perda do Império com a independência do Brasil; e ia-se tornando evidente a perda do poder e da influência de Portugal no concerto das nações europeias.

Se os projetos de regeneração de índole política, económica, geoestratégica e cultural surgidos em meados do séc. XIX se haviam desenvolvido como propostas para curar aquelas feridas, o Ultimato expô-las de forma pungente ao evidenciar

a incapacidade prática que Portugal já refletia de afirmar uma identidade e um papel próprio no mundo e de acompanhar o ritmo civilizacional protagonizado por Inglaterra. A realidade impôs-se então de forma pesada sobre a imagem idealizada, dando lugar a uma expressiva e transversal reação à humilhação patriótica sentida.

Sucedem-se manifestações públicas e atos violentos nas ruas, de carácter simbólico e exemplar, como os ataques à residência do ministro dos Estrangeiros e à Legação Inglesa; cobre-se a estátua de Camões com crepes negros em sinal de luto nacional; multiplicam-se os cartazes e os folhetos inflamados contra a “pérfida Albion”; organizam-se petições e manifestações estudantis; a imprensa periódica enche-se de críticas acrimoniosas e passa a evitar o uso de vocábulos ingleses; reúnem-se cortejos e comícios de protesto; o governo progressista demite-se; gera-se uma subscrição nacional para a compra de navios de guerra; promove-se o boicote aos produtos e aos serviços ingleses; entoia-se “A Portuguesa”, então criada; surgem associações patrióticas, como a Liga Liberal, em Lisboa, e a Liga Patriótica do Norte, no Porto, presidida por Antero de Quental.

Conta-se este entre o escol de intelectuais que manifesta o seu descontentamento no jornal de número único *Anátema*, com a participação de Camilo Castelo Branco, João de Deus, Bulhão Pato, Teófilo Braga, João Penha, Manuel Duarte de Almeida, Gomes Leal, Luís de Magalhães, Jaime de Magalhães Lima, Rodrigues de Freitas, entre outros. Na mesma cidade de Coimbra, faz-se publicar o republicanismo *O Ultimatum*, com textos de António José de Almeida e Afonso Costa. Este foi, aliás, um momento de charneira para o republicanismo em Portugal: ainda que o Partido Republicano não tenha sido

então capaz de uma ação coordenada, o movimento republicano não deixou de valer-se da insatisfação generalizada para galvanizar e polarizar a opinião pública, tática que se sobrepôs à opção de doutrinação paulatina que até à altura dominara; intensifica-se a propaganda antirregime, fazendo-se corresponder a fragilidade da nação à falência da monarquia e, cerca de um ano depois, a revolta de 31 de janeiro será a primeira tentativa de efetivação da mudança de regime.

Os efeitos da crise de consciência nacional que o Ultimato espoletou foram, no entanto, complexos: se, por um lado, se concretizaram em todas estas ações de carácter imediatista, manifestamente patético, consubstanciado num fervor anglofóbico por vezes de contornos anedóticos, ou em expressões exacerbadas de um nacionalismo aparentemente inabalável; por outro, não houve então a capacidade de polarizar a insatisfação generalizada para a transformar num projeto concertado de ação, dominando, na última década de Oitocentos, um sentimento de resignação decadentista.

No entanto, as propostas de regeneração pátria, de índole diversa, não deixariam de surgir, ainda que de forma mais distendida no tempo. Com efeito, à acesa reação dos primeiros dois meses, cujas demonstrações públicas foram sendo cerceadas pelas instituições governativas, sucedeu um conformismo imposto pelos vários problemas económicos e sociais que se impunham e por uma conceção de que os planos políticos e culturais de redefinição nacional das décadas anteriores haviam falhado irremediavelmente. Vencidos da vida estavam não apenas os que compunham o grupo assim designado, mas também a grande maioria das lideranças e da intelectualidade, dissimulando-se tais sentimentos em ações paliativas como a celebração do Centenário da Índia.



Desenhos de Rafael Bordalo Pinheiro,
Os Pontos nos ii, 7 ago. 1890.

Contudo, a longo termo, as reflexões e as propostas relativas à crise exposta pelo Ultimato foram-se patenteando. De modo mais visível, na mudança de regime que acabou por se realizar 20 anos mais tarde e nas sucessivas reconfigurações políticas. Já no plano cultural, estas evidenciaram-se, com maiores ou menores consequências práticas, quer nas reações e análises mais diretas de intelectuais como António Enes, Basílio Teles, Fialho de Almeida, João Chagas, Gomes Leal ou Henrique Lopes de Mendonça, quer nas várias reflexões sobre vias possíveis para Portugal, nomeadamente em



obras de Guerra Junqueiro (*Finis Patriae* e *Pátria*) e de Eça de Queirós (*A Ilustre Casa de Ramires* e *Cartas Inéditas de Fradique Mendes*); mas também no regresso de uma corrente messiânica afirmada em obras como *O Desejado*, de António Nobre, e *O Encoberto*, de Sampaio Bruno; e ainda nas diferentes propostas programáticas de regeneração, como a apresentada pela renascença portuguesa, encabeçada por Teixeira de Pascoaes, no anarquismo ético de Raul Brandão, no integralismo lusitano protagonizado por António Sardinha, na proposta de *Orpheu* e na visão política de Fernando Pessoa.

Tendo em conta todas estas implicações, o movimento anti-Ultimato constituiu, de facto, um ponto de viragem no panorama político, social e cultural português: no imediato, foi dos primeiros grandes fenómenos de massas em Portugal, expurgando-se pela retórica da palavra e do gesto o que se entendia não poder ser resolvido na prática; pelo efeito na consciência nacional, efetivou a crise finissecular já latente, instaurando um generalizado sentimento de falência, confusão, carência e desesperança; como símbolo referencial dessa crise, contou entre os seus efeitos a provocação dos projetos redentoristas que surgiram nas décadas seguintes.

Bibliog.: COELHO, Maria Teresa Pinto, *Apocalipse e Regeneração: o Ultimatum e a Mitologia da Pátria na Literatura Finissecular*, Lisboa, Cosmos, 1996; HOMEM, Amadeu Carvalho, “O ‘Ultimatum’ inglês de 1890 e a opinião pública”, *Revista de História das Ideias*, n.º 14, 1992, pp. 281-296; LEAL, Ernesto Castro, “Opinião pública na província em 1890. Elementos de agitação e antropologia do português durante a crise do ‘Ultimatum’ inglês”, *CLIO*, nova sér., vol. 3, 1998, pp. 39-57; SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., Porto, Figueirinhas, 1992.

JOÃO PEDRO CAMBADO

Vanguarda

A palavra “vanguarda” designa o que vai à frente. Na arte da guerra, a vanguarda é o grupo do exército que se encontra mais próximo das linhas inimigas, ou seja, são os soldados que encabeçam a força militar, por oposição aos que estão na retaguarda. No plano das ideias culturais e políticas, vanguarda designa o conjunto das pessoas, ideias ou medidas mais avançadas ou arrojadas do grupo ou movimento que vai à frente. É assim na política, na sociedade e nas artes. A palavra provém do termo francês “avant-garde”.

Nos inícios do séc. xx, surgiram vários movimentos artísticos inovadores na pintura, na literatura e, sobretudo, na arquitetura, que foram chamados de vanguardismo. Apareceram num contexto político e social em que os artistas arriscaram novas formas de expressão, em corte com o passado.

Como traço comum a todas estas correntes estético-literárias, está o artista que se sente livre e que entende ser seu dever expor publicamente o seu trabalho imaginativo e criativo, para transformar a sociedade. Um exemplo é o manifesto futurista, cujos autores exaltavam as máquinas, o movimento, o risco e a velocidade. Este movimento rejeitou as tendências e os cânones clássicos que privilegiavam o passado – *e.g.*, as academias e as bibliotecas –, para afirmar valores novos. Outra característica das vanguardas artísticas é a não aceitação das regras sociais vigentes e a vontade de experimentação de novas formas e novos elementos de produção artística, como foi o caso da poesia sem métrica nem pontuação.

A unir os vários movimentos vanguardistas, está uma ideia de rutura, não só no plano cultural, mas também no plano político e social. Subjaz, em permanência, à ação dos vanguardistas o propósito de conformação de novas realidades. Há o desejo de criar algo diferente em tudo o que se relacione com a arte em geral (do cinema à moda, passando pela pintura e a escultura) e a política.

Renato Poggioli, no seu *The Theory of the Avant-Garde*, refere-se ao vanguardismo como um fenómeno cultural com múltiplos aspetos – históricos, sociais, psicológicos e filosóficos –, que correspondem a um estilo de vida não conformista e divertido, que se repercute numa intervenção artística e política diferente da do passado. O vanguardismo é um espírito que toma a vida por inteiro e a renova profundamente. Já Peter Bürger diz que o vanguardismo foi capaz de projetar o conteúdo político do trabalho individual em toda a sua força e dinâmica, como via artística não institucional. Este autor abre novas pistas de investigação sobre a importância do vanguardismo nas sociedades do séc. xx, *e.g.*, no domínio da indústria de produção cultural). O vanguardismo europeu do séc. xx caracterizou-se fundamentalmente pela sua oposição ao academicismo ou tradicionalismo, e pelo desenvolvimento de projetos inovadores e experimentais.

Entre os principais movimentos de vanguarda europeia, temos, nas artes plásticas, principalmente na pintura, o cubismo, cujos principais autores foram Pablo Picasso, Paul Cézanne, Fernand Léger, Marcel Duchamp e Braque.

Já o futurismo, surgiu nos inícios do séc. xx, tem como autores de referência os italianos Filippo Marinetti (na literatura e no pensamento político), Giacomo Balla, Umberto Boccioni, Carlo Carrà e Ambrogio Casati (nas artes plásticas),

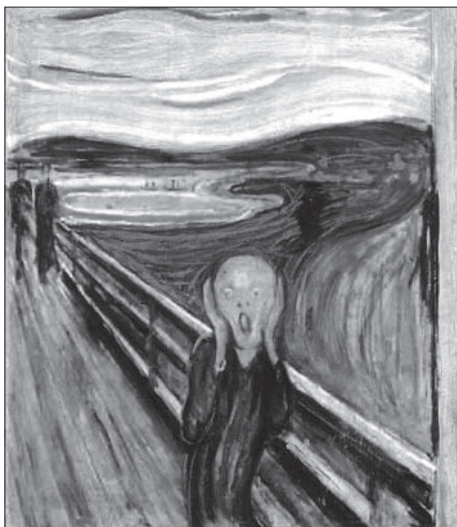
e, em Portugal, o movimento do *Orpheu* (Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros, Fernando Pessoa, Guilherme de Santa-Rita e, não menos importante, o jovem António Ferro). Como principais características, o futurismo valoriza as inovações industriais e tecnológicas, assim como temas da vida urbana. Aposta no uso de cores fortes e contrastantes e na experimentação de novas técnicas e estilos.

Outro movimento vanguardista é o expressionismo, que surgiu em finais do séc. xix e atingiu o seu esplendor nas primeiras décadas do séc. xx, caracterizando-se por traços fortes, pela aposta em formas dramáticas, pela utilização arbitrária de cores e, sobretudo, pela expressão da subjetividade. Entre os principais autores deste movimento artístico, que foi influente sobretudo no campo das artes plásticas, estão Van Gogh, Edvard Munch, George Grosz e Paul Klee.

O dadaísmo foi um movimento artístico anárquico que surgiu na Suíça, em 1916, tendo como principais rostos os artistas plásticos Hans Arp e Marcel Duchamp.

Mário de Sá-Carneiro (1964), de Almada Negreiros.





O Grito, de Edvard Munch (1863-1944).

Este movimento recorreu abundantemente aos artefactos da vida quotidiana, e fez um uso inusitado e inesperado do humor e da irreverência, principalmente na contestação ao capitalismo.

Já o surrealismo, surgido na déc. de 1920, em Paris, tem como principais características a valorização dos sonhos e das imagens inconscientes na elaboração de obras de arte, que vê como não tendo relação com a lógica e a razão. Entre os seus cultores, destacam-se os artistas plásticos Salvador Dalí, René Magritte, Joan Miró e Max Ernst.

Foi referido que uma nota marcante dos movimentos de vanguarda foi o seu desejo de influenciar a vida política e social. Além de se destacar a reiterada referência, nos discursos políticos, a movimentos ditos de vanguarda, há que referir a influência que muitos vanguardistas tiveram na política. Marinetti é um caso exemplar. Depois de, em 1910, ter escrito, com Boccioni, Russolo e Carrà, o *Manifesto del Futurismo*, ingressou, em 1919, no Partido Nacional Fascista, de que foi um dos principais ideólogos, não tendo

pejo em afirmar que a ideologia do Partido era uma extensão natural das ideias futuristas. Destacou-se como dramaturgo e ideólogo, em obras como *Le Roi Bombance* (1909), *Mafarka le Futuriste* (1910), *Guerra Sola Igiene del Mondo* (1915) e *Futurismo e Fascismo* (1924).

A revista *Portugal Futurista*, ligada ao grupo do *Orpheu*, teve uma vida efémera (só saiu um número, em novembro de 1917), mas todos os seus membros tiveram uma forte consciência política. Pelo seu estilo de intervenção, dificilmente poderiam ter tido uma participação ativa na política institucional, mas isso não impediu António Ferro, jornalista e ativista político, de aceitar o convite de Salazar, em 1933, para dirigir o Secretariado de Propaganda Nacional. Atraindo artistas portugueses de grande qualidade de todos os quadrantes políticos, António Ferro promoveu com sucesso a substituição da estética oitocentista então dominante em Portugal por um novo paradigma, designadamente no plano gráfico, como os modernistas da déc. de 1920 tinham tentado fazer, mas sem terem condições para tal.

Bibliog.: impressa: ARGAN, G. C., *Arte Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992; BÜRGER, P., *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; GOLDBERG, R., *Performance Art: from Futurism to the Present*, London, Thames & Hudson, 1979; JACKSON, K. D., *As Primeiras Vanguardas em Portugal: Bibliografia e Antologia Crítica*, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2003; OUTHWAITE, W., e BOTTOMORE, A. (orgs.). *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993; POGGIOLI, R., *The Theory of the Avant-Garde*, New York, Harvard University Press, 1981; **digital:** ROSA, Vasco, "António Ferro e os artistas", *Observador*, 27 abr. 2015: <http://observador.pt/2015/04/27/antonio-ferro-e-os-artistas/> (acedido a 4 ago. 2017).

JOÃO RELVÃO CAETANO

Veridicismo

Tal como a própria etimologia da palavra indica (*verum dicere*, dizer a verdade), o veridicismo é a concepção segundo a qual a verdade é passível de ser apreendida pelo pensamento e expressa pela linguagem discursiva. O veridicismo assume por vezes o estatuto de uma teoria filosófica, como é o caso da filosofia da representação de Antoine Arnauld (1612-1694), para quem o pensamento humano tem a capacidade de, pela sua própria eficácia, representar objectivamente tudo quanto se lhe apresenta e dar-lhe expressão lógico-linguística. No entanto, mais do que uma teoria, o veridicismo é uma crença imanente ao uso comum da linguagem. Elaboramos um discurso coerente porque estamos convencidos de que ele é portador de sentido e de verdade.

A copertença entre pensamento e linguagem, indissociável do exercício filosófico, é o terreno ou o solo próprio da verdade. O filósofo pré-socrático Heraclito exprimiu-o exemplarmente na sua teorização do *logos* como razão, no duplo sentido de razão intrínseca às coisas e ao discurso racional. Por seu lado, a escolástica medieval evidenciou essa copertença entre pensamento, linguagem e verdade através da tese de que os transcendentais – ser, uno, verdade e bem – são mutuamente convertíveis. Não obstante, trata-se de uma posição filosófica que suscita grandes dificuldades, vindas principalmente do ceticismo e do misticismo. Francisco Sanches, mantendo vivo o sentido forte da verdade, defende a sua inapreensibilidade pela razão humana, cuja tarefa



Antoine Arnauld (1612-1694).

seria então a de agitar, não a de possuir a verdade (SANCHES, 1999, 65). O misticismo, a que Mestre Eckart deu expressão insuperável, desemboca numa filosofia e numa teologia negativas, ao sustentar que aos atributos fundamentais do ser divino apenas se pode aceder por negação daquilo que é dado na experiência imediata e no pensar. Ou, nos termos de Wittgenstein, o místico é “o inexprimível”, “o que se revela” (WITTGENSTEIN, 1987, 141), mas não se deixa apreender mediante linguagem.

Também o pensamento crítico de inspiração kantiana pode acompanhar-se de uma crítica à veracidade do sistema pensamento-linguagem. Dois filósofos portugueses do séc. xx, com múltiplas afinidades entre si, José Marinho e Fernando Gil, deram passos nessa direcção. Para Marinho, o espírito entendido como insubstancial substante realiza-se no interior da linguagem, que não abarca o próprio real, mas o sinaliza: “Tal não pode jamais, por certo, ser adequadamente dito, pois transcende e intimamente precede toda



Francisco Sanches numa nota de 500 escudos.

a humana ou divina palavra. Mais não podemos do que significá-lo em adequado símbolo que implicitamente respeite tudo quanto para nós há de secreto no pensar e de oculto no ser” (MARINHO, 1961, 88). Para Gil, a alucinação pertence ao estrato fundador da percepção, da linguagem, do pensamento e das nossas crenças mais arcaicas, enquanto “modo originário da representação” ou “modelo da representação em geral” (GIL, 1986, 11), pelo que a nossa pretensão de verdade não está isenta de logros, mesmo que amplamente partilhados.

Independentemente das dificuldades e dos riscos no esforço de aproximação à verdade, a sua demanda é o horizonte de todo o pensar que aposta no sentido do seu próprio ato.

Bibliog.: BERGE, Damião, *O Logos Heraclítico: Introdução ao Estudo dos Fragmentos*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969; CARDOSO, Adelino, *Vida e Percepção de Si. Figuras da Subjectividade no Século XVII*, Lisboa, Colibri, 2008; GIL, Fernando, *Modos da Evidência*, Lisboa, INCM, 1986; MARINHO, José, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores,

1961; RIVERA, Jorge, *A Doutrina do Nada. O Pensamento Meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 1998; SANCHES, Francisco, *Obra Filosófica*, Lisboa, INCM, 1999; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Lisboa, FCG, 1987.

ADELINO CARDOSO





À LAIA DE ANTIPREFÁCIO

*Dance and laugh and play. Ignore the message we convey.
It seems we're only here to entertain.
A rebellion cut-to-fit. I refuse to be the soundtrack to it.
While we entertain we're still knee-deep in shit.
There's something wrong inside.
We've played it safe, enjoyed the ride.
You won't like this but I've something to confide.
We stand for something more than a faded sticker on a skateboard.
Now we've rained on your parade and we're out the door.
And I don't even care any fucking more.
Witness this pair in accomplice.
Witness this pair; lethargic, unconscious.
No brows furrowed in question, complacent, completing their tasks
(no questions asked)
Consider this critic a cretin,
Just resting on laurels completely invented.
Word acrobatics performed with both harness and net.
I am so full of shit.
But I will remain until this self-awareness fades
Until I defeat the purpose of this soapbox that you made.
That you made.
Hope, perseverance, a vision (some doubt).
Green ink, a 26 oz., a bad case of big-mouth.
A sum of our parts and I've never laughed harder.
A song in our hearts and I've never laughed harder.
It don't really matter cuz nothing's ever felt as right as this.
(by the way, I stole this riff)*



Em 1993, quase um século depois de Friedrich Engels ter dado à estampa o célebre manifesto *Anti-Dühring*, os Propagandhi lançaram o seu primeiro álbum, *How to Clean Everything*, que abre precisamente com a canção “Anti-Manifesto”.

Decerto ignorava aquela banda punk canadiana, de inclinações anarquistas e radicais de esquerda, que, num panfleto em *edição de auctor* saído em 1915, um jovem que se intitulou “poeta d’Orpheu, futurista e tudo” causara furor na Lisboa do seu tempo ao reivindicar a morte – com ponto de exclamação e tudo! – de um dos maiores representantes do *establishment* intelectual português da primeira metade do século xx.

Sob a pena e pelo génio de Almada, o *Manifesto Anti-Dantas e por Extenso* entrava em cena com furor e estrondo não muito depois de a República ter sido instaurada em Portugal, com ela trazendo um surto de anticlericalismo sem precedentes, que emergia ora em versão popular, expressa na violência de rua e em comícios contra a Igreja e os Jesuítas, ora com tradução institucional, vazada em letra de lei, cuja entrada em (implacável) vigor fez com que em 1912, um ano depois de ter sido aprovada a separação do Estado das Igrejas, nenhum bispo continuasse à frente dos destinos da sua diocese – todos os prelados de Portugal continental tinham sido entretanto silenciados, presos ou desterrados, e, enfim, destituídos do governo pastoral dos seus rebanhos.

Por esse tempo, a eclosão de um conflito sem precedentes entre as principais potências europeias da época, a que o país não pôde furtar-se por imperativo ultramarino e colonial, abriria funda fratura na sociedade portuguesa e na opinião pública de então, opondo *guerristas* e *antiguerristas* em dezenas ou mesmo centenas de inflamados opúsculos e panfletos, suscitando acesas discussões de café, acaloradas intervenções nos jornais e São Bento. Poucos anos sobreviveria a República às cinzas deixadas na frente da Flandres, às intermináveis dissensões político-partidárias e aos conflitos sociais que a carestia de vida fez despertar nos anos 20 sob a forma de greves e tumultos de rua, com mortos e feridos. Nesses anos – mais precisamente, em 1925 –, o publicista Mario Saa publicava o livro *A Invasão dos Judeus*, fazendo eco do antissemitismo que medrava na época, com efeitos catastróficos.

Em todos estes momentos, e porventura sem se aperceberem disso, os seus protagonistas inscrevem-se numa velhíssima tradição política que remonta, pelo menos, à Grécia antiga, em particular à democracia de Atenas.



Aí, e como observou Hannah Arendt, o emergir da esfera pública da *polis*, por oposição à esfera privada da *oikos*, pressupôs a existência de um espaço agonístico, de confronto dialógico de ideias, atitudes, pontos de vista. Um espaço circunscrito aos que tinham o privilégio da cidadania, estando arredados desse perímetro exclusivo as mulheres ou os metecos, mas ainda assim um círculo suficientemente amplo para que o possamos considerar ainda hoje modelo e linhagem, ou, pelo menos, antecedente remoto daquilo que somos ou aspiramos ser enquanto ideal de governo da cidade dos homens.

O anti, no entanto, não é exclusivo das democracias, longe disso. Muitas ditaduras nasceram à sombra de um *programa negativo*, proclamando-se antiparlamentares ou antipartidárias, como sucedeu com o Estado Novo de Oliveira Salazar. Simplesmente, uma vez instituídos e consolidados, é próprio dos regimes ditatoriais proscrever os antagonismos, se necessário por via da força, quase sempre por via da força.

Em democracia ou em ditadura, a natureza anti – política, religiosa, filosófica, ou o que quer que seja – poderá radicar num espírito de contradição que é inerente a todos os seres humanos e à sua condição finita, logo tempestuosa e agreste. E não será necessário recordar o que escreveu René Girard sobre a violência e o sagrado para percebermos que, a par dos regimes políticos, também as religiões ou demais formas de espiritualidade segregam (com diversas modulações, naturalmente) padrões de inclusão e de exclusão que remetem para as lógicas binárias de fidelidade/infidelidade que subjazem, ao cabo e ao resto, a todos os enquadramentos da ação humana.

Por outro lado, e ao contrário do que possamos pensar, o anti não revela forçosamente uma atitude iconoclasta ou contracorrente. Ele está presente, de igual sorte, na afirmação das instituições de toda e qualquer espécie (política, religiosa, económica, etc.), cujo devir e progresso supõem sempre, inelutável e necessariamente, a definição de um círculo de pertença e integração; e, portanto, assentam na rejeição ou disciplina daqueles que *a contrario sensu* se situam fora desse âmbito circunscrito, quer porque são estrangeiros e se filiam num horizonte diverso de afinidades, quer porque se afastam da norma e optam pelas margens do “sistema”.

O Estado não assume apenas o monopólio da administração da violência; para o fazer, tem de elaborar códigos e prescrições em que se preveem sanções e penas, as quais, gostemos ou não, são sempre animadas por uma



ideia repressiva que é, também ela, tributária de uma noção anti (ou reativa perante aqueles que a sociedade ordeira e o conformismo instalado catalogam como subversivos e merecedores do eloquente epíteto de “antissociais”).

Mesmo os que arvoram a mansidão como regra de vida e dão entrada em mosteiros contemplativos, os que frequentam grupos de meditação, que abraçam correntes alternativas ou que se perdem nos confins de florestas semivirgens (como sucedeu a Thoreau e aos transcendentalistas norte-americanos, e ainda acontece com frequência a milhares de adolescentes dos Estados Unidos, dos quais muitos desaparecem anualmente *Into the Wild*, para usar o título do filme dirigido em 2007 por Sean Penn), mesmo esses, dizíamos, exprimem uma atitude anti, uma atitude de recusa. Talvez não da *grande recusa* de Herbert Marcuse, que nortearia os tumultos dos anos 60 em Berkeley ou em Paris, mas em todo o caso de uma atitude que, mesmo de forma solitária e passiva, estritamente individual, rejeita em clave evasiva e sonhadora, quase sempre utópica, as coordenadas de um dado tempo ou espaço, tidos por insuportáveis e sufocantes.

Noutros registos, a pulsão adversarial manifesta-se de modo violento e agressivo, quase sempre *sangrentamente* agressivo. Os movimentos de ação direta e a atração da luta armada que flagelaram a Europa nos alvares dos anos 1970 e na década seguinte, do mesmo passo que os massacres perpetrados por homicidas isolados – de Ted Kaczynski a Timothy McVeigh, passando pelo norueguês Anders Breivik e pelos jovens *snipers* que ciclicamente matam estudantes nos liceus da América –, são sempre tributários de uma mundivisão anti, a que se procura dar um revestimento teórico e uma legitimação intelectual expressos em documentos tão díspares como o “Manifesto do Unabomber” ou a dilerante literatura neonazi consumida pelo assassino da ilha de Utøya.

Compreende-se assim que as sociedades ocidentais, e não só, vivam – ou sobrevivam – numa permanente e salutar tensão dialéctica entre dois polos contrastantes, o consenso e o conflito, para usar conceitos explorados há décadas por um conhecido cientista político, Seymour Marytin Lipset, os quais poderiam ser glosados pela dicotomia entre centro e periferia cunhada por outro nome cimeiro das ciências sociais, Edward Shils.

Se há quem afirme que foram o consenso, o espírito de compromisso e as grandes coligações governativas que permitiram à Europa do pós-guerra

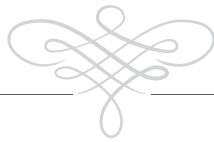


renascer dos escombros e atravessar um período de prosperidade econômica e social nunca visto nem repetido, do *Wirtschaftswunder* alemão aos *Trente Glorieuses* franceses, o bem-estar generalizado não apagou as sementes do conflito. Estas floresceram com vestes contestatárias na década de 1960, datando daí, e não por acaso, as primeiras referências a um tópico que na altura atormentou os espíritos mas que hoje está convertido em lugar-comum, o “conflito de gerações”.

Nessa época (e ainda hoje), muitos consideraram que a democracia liberal e a economia de mercado se inscreviam numa lógica opressora que não diluía o conflito, limitando-se a adormecê-lo através dos narcótipos da sociedade de consumo e da oferta desmesurada de bens materiais. Milhares de jovens em todo o mundo absorveram inebriados as teses de Foucault, que de forma inquestionavelmente sedutora e apelativa asseverava, logo na aberura de *Vigiar e Punir* que a disciplina e o controlo social instaurados “cientificamente” a partir do século XIX eram bem mais eficazes – e, logo, mais opressivos – do que as torturas e as execuções públicas de condenados à morte praticadas nos séculos antecedentes, de monarquia absoluta e despotismo iluminado.

A este propósito, não deixa de ser curioso observar que ensaístas contemporâneos como Tony Judt, em obras de sucesso mundial como *Um Tratado sobre os Nossos Actuais Descontentamentos*, evidenciam, em tempos de crise e de austeridade, uma irreprimível nostalgia pelos níveis de crescimento económico registados no pós-guerra, pelos seus padrões redistributivos e, enfim, pelas conquistas do Estado social, agora sob ameaça por causas diversas. Em larga medida, os militantes anti dos nossos tempos já não almejam uma transformação radical da sociedade e da economia, ainda que proclamem fazê-lo. O seu projeto reside muito mais, e porventura justificadamente, em preservar o património do *Welfare State* e dos “direitos adquiridos” contra a vertigem devoradora do neoliberalismo, podendo dizer-se que, a traços largos, o radicalismo contemporâneo, sob uma aparência revolucionária, é profundamente conservador, quando não conformista.

Possivelmente, a perenidade de um modelo social e político assenta na capacidade agregadora que demonstre para absorver o que lhe é adverso e anti, na força centrípeta imprescindível para lidar com o que lhe é contrário. Com a “diferença”, no fundo. Neste particular, a democracia



e os direitos fundamentais da pessoa humana, além do seu valor intrínseco, têm, digamos assim, uma importância instrumental de grande alcance. São eles que possibilitam, como nenhuns outros, que uma sociedade se desenvolva a partir de um diálogo, nem sempre fácil mas inquestionavelmente frutuoso, de todos os sufixos e prefixos, assimilando no seu interior teses e antíteses, o avesso e o direito, apocalípticos e integrados (permanece todavia em aberto a dilacerante dúvida sobre se o fervor apocalíptico não será, em direitas contas, uma forma de integração social como outra qualquer...).



Em 1967, André Malraux, ao publicar um volume expressivamente intitulado *Antimémoires*, disse ser seu propósito romper com as aproximações memorialísticas convencionais, interrogando-se, logo nas primeiras páginas, que interesse existe em recordar episódios do passado. É nesse livro que se profere uma frase célebre e de belo efeito, que o autor pretendeu recobrir com a aura da profecia: “Le XXI^e siècle sera spiritualiste... ou ne sera pas”. Podemos perguntar que pensaria o autor de *L’Espoir* das barbáries a que o século XXI tem assistido, quase todas praticadas em nome do anti e do “espiritualismo”, ou de uma visão deturpada e radical deste último.

Pouco ou nada se falou do livro que se encerra com este texto, ao contrário do que é usual nos escritos que servem de prefácio às obras que geralmente os dispensam, como acontece exemplarmente no caso presente. Daí ter-se dito, como advertência primeira, que estes parágrafos foram redigidos “à laia de antiprefácio”. Em suma, pode e deve o leitor prescindir destas linhas, escritas com a maior honra e gosto, sentimentos fundados na admiração profunda pelo dinamismo do diretor deste dicionário e pela excelência científica dos seus diversos colaboradores.

Lisboa, 25 de fevereiro de 2018

António Araújo

Jurisconsulto, Historiador,

Crítico Literário e

Conselheiro da Presidência da República



ÍNDICE GERAL

Dicionário

A

Antiabolicionismo

Jerónimo Trigo 3

Antiabortismo

Adelino Cardoso 13

Antiabrilismo

João Relvão Caetano 15

Antiabsolutismo

Ana Caldeira Fouto 18

Antiacademismo

Martinho Soares
Teresa Carvalho 28

Antiacordismo

Joana Lima 30

Antiafricanismo

Fernanda Santos 33

Antiagnosticismo

Sara Carvalhais de Oliveira 39

Antiagostinianismo

Helena Costa Carvalho 44

Antiagrarismo

António Castro Henriques 57

Antialfabetismo

Carlos Manique da Silva
Carlos Beato
Joaquim Pintassilgo 59

Antialquimismo

António M. Amorim da Costa 64

Antiambientalismo

Viriato Soromenho-Marques 69

Antiamericanismo

Viriato Soromenho-Marques 73

Antianalfabetismo

Carlos Beato
Carlos Manique da Silva
Joaquim Pintassilgo 80

Antianarquismo

Diogo Duarte 95

Antiantropocentrismo

Décio Ruivo Martins 102

Antiapriorismo

Álvaro Almeida 106

Antiarabismo

Ricardo Ventura 110

Antiarcadismo

Marta Marecos Duarte 113

Antiaristocracismo

Carolina Esteves Soares 123

Antiaristotelismo

Paula Carreira 132

Antiassistencialismo

Laurinda Abreu 139

Antiassociativismo

José Bernardino
Ana Catarina Rocha 142

Antiateísmo

Porfírio Pinto 147

Antiatomismo

Carlos Fiolhais 158



Antiautoritarismo
Filipe Arede Nunes 162

B

Antibairrismo
Bruno Venâncio 166

Antibandarrismo
João Carlos Gonçalves Serafim. 169

Antibarroquismo
Marta Marecos Duarte 176

Antibelicismo
Ricardo Franco 185

Antibiblismo
Porfírio Pinto 187

Antibigbrotherismo
Helena Costa Carvalho
Simão Fonseca 193

Antibiografismo
Carlos F. Clamote Carreto 199

Antibrasileirismo
Luiz Eduardo Oliveira 205

Antibritanismo
Luiz Eduardo Oliveira 213

Antibudismo
António Moniz 227

Antiburguesismo
Marcelo G. Oliveira 230

Antiburocratismo
Margarida Seixas 234

C

Anticabralismo
João Relvão Caetano. 243

Anticamilismo
Sérgio Guimarães de Sousa 250

Anticamitismo
Fernanda Santos 258

Anticamonismo
José Carlos Seabra Pereira 260

Anticapitalismo
António Castro Henriques 292

Anticaritativismo
Joana Lima 297

Anticarnivorismo
Isabel Drumond Braga 300

Anticartesianismo
Décio Ruivo Martins 308

Anticartismo
João Relvão Caetano
Beatriz Miranda. 313

Anticastelhanismo
Sofia Santos
Rui Sousa 320

Anticasticismo
Orlando Miguel Gama
Alexandra Soares Rodrigues 345

Anticaticismo
Luís Machado de Abreu 347

Anticavaquismo
João Relvão Caetano. 355

Anticelibatismo
Luís Machado de Abreu 357

Anticentralismo
António Moniz 360

Anticharlatanismo
Bruno Barreiros 365

Anticientismo
Carlos Fiolhais 370

Anticlassicismo
António Moniz 374

Anticlassismo
Bruno Venâncio 379

Anticlericalismo
Luís Machado de Abreu 387

Anticolonialismo
Pedro Caridade de Freitas 397

Anticomunismo
Miguel Real 405

Anticomunitarismo
Beatriz Miranda. 409

Anticonceptismo
António Moniz 416

Anticongreganismo
Luís Machado de Abreu 419

Anticonservadorismo
Adelino Cardoso 432

Anticonstitucionalismo(s)
João Carlos Loureiro 434

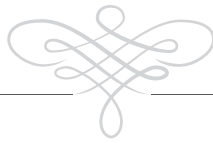
Anticonsumismo
Teresa Duarte Martinho 450

Anticontinentalismo
António Moniz 453

Anticorporativismo
Álvaro Garrido 457

Anticospopolitismo
João Relvão Caetano. 462

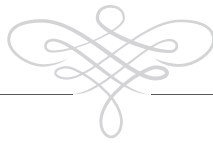
Anticriacionismo
Daniel Gamito-Marques 467



Anticristianismo	
Luís Machado de Abreu	472
Anticruzadismo	
Inês Lourinho	478
Anticurialismo romano	
Pedro Carlos Lopes de Miranda	483
D	
Antidandismo	
Manuela Sobrinho	490
Antidantismo	
Rosa Maria Fina.	491
Antidecadentismo	
† Paula Lago.	493
Antideísmo	
João Manuel Duque	512
Antidemocratismo	
João Relvão Caetano.	513
Antidescobrimetismo	
Paulo Drumond Braga	516
Antidescolonialismo	
Pedro Caridade de Freitas	519
Antidespesismo	
António Castro Henriques	522
Antideterminismo	
Carlos Fiolhais	528
Antiditatorialismo	
Bruno Venâncio	531
Antidivorcionismo	
Miriam Afonso Brigas	536
Antidogmatismo	
Luís Machado de Abreu	540
Antidonjuanismo	
Manuela Sobrinho	543
E	
Antieconomicismo	
António Castro Henriques	546
Antielitismo	
José Adelino Maltez	549
Antiempirismo	
Décio Ruivo Martins	553
Antienciclopedismo	
Adelino Cardoso	556
Antiepicurismo	
Rui Maia Rego Rafael Coutinho	559
Antierasmismo	
Catarina Barceló Fouto.	569
Antierotismo	
Eugénia Magalhães	577
Antiesclavagismo	
Margarida Seixas	588
Antiescolarismo	
Carlos Manique da Silva Carlos Beato Joaquim Pintassilgo	613
Antiescolasticismo	
Décio Ruivo Martins	618
Antieslavismo	
Anamarija Marinovic	622
Antiespagirismo	
António Moniz	625
Antiespanholismo	
Ignacio Chato Gonzalo.	627
Antiespecismo	
Luís Machado de Abreu	635
Antiespiritismo	
Manuel Curado	637
Antiestatismo	
António Castro Henriques	648
Antiesteticismo	
Rui Sousa	651
Antiestrangeirismos	
Sérgio Barros.	657
Antiestructuralismo	
Acílio da Silva Estanqueiro Rocha	660
Antieugenismo	
Paulo R. C. Jesus	674
Antieuropeísmo	
Maria Manuela Tavares Ribeiro	679
Antieutanatismo	
Nuno Miranda	684
Antievolucionismo	
Daniel Gamito-Marques	688
Antiexistencialismo	
Luís Machado de Abreu Mariana Gomes da Costa	697
Antiexotismo	
Everton V. Machado	704
Antiexpansionismo	
Ricardo Ventura	706
Antiexperimentalismo	
Décio Ruivo Martins	711
F	
Antifadismo	
Ana Gonçalves	714



Antifarisáismo		Antigeocentrismo	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	719	Décio Ruivo Martins	869
Antifascismo		Antigermanismo	
José Luís Garcia	724	Orlando Grossegeese	872
Antifatalismo		Antignosticismo	
Helena Bacelar-Nicolau	731	Ricardo Ventura	877
Antifatimismo		Antigoticismo	
José Eduardo Franco	737	Ana María S. Tarrío	880
Antifederalismo			
Viriato Soromenho-Marques	743	H	
Antifeiteceirismo		Anti-hegelianismo	
Manuel Curado		Helena Costa Carvalho	897
João Peixe	748	Anti-heliocentrismo	
Antifeminismo		Décio Ruivo Martins	901
José Barreto	766	Anti-henriquismo	
Antifeminismo literário		Amélia Polónia	903
Joana Lima	796	Anti-heretismo	
Antificcionalismo		Porfírio Pinto	908
Sara Augusto	800	Anti-hierarquia	
Antifilosofismo		Rafael Coutinho	
Artur Manso	804	Rui Filipe	913
Antifiscalismo		Anti-higienismo	
Rafael Marques	809	Bruno Barreiros	917
Antifoldlorismo		Anti-hipocratismo	
Jorge Freitas Branco	812	Adelino Cardoso	920
Antifontismo		Anti-historicismo	
Isilda Braga da Costa Monteiro	816	Justino Magalhães	923
Antifordismo		Anti-holismo	
Carlos Fiolhais	820	Rui Manuel Grácio das Neves	928
Antiformalismo		Anti-homocentrismo	
Ernesto Rodrigues	822	Décio Ruivo Martins	930
Antifrancesismo		Anti-homossexualismo	
Sara Carvalhais de Oliveira	825	Bruno Barreiros	
Antifreudismo		Adelino Cardoso	933
Manuel Silvério Marques	833	Anti-humanismo	
Antifundamentalismo		António Moniz	939
Adelino Cardoso	846	Anti-humanitarismo	
Antifutebolismo		Joana Lima	943
Nuno Domingos	852	Anti-humoralismo	
Antifuturismo		Joaquim Barradas	947
Jorge Bastos da Silva	855		
		I	
G		Anti-iberismo	
Antigalenismo		Conceição Meireles Pereira	955
António M. Amorim da Costa	859	Anti-idealismo	
Antigalicismo		Álvaro Almeida	963
Vanda Figueiredo	863	Anti-ideologismo	
Antigeneticismo		João Duarte	969
Adelino Cardoso	866		



Anti-iluminismo	
Ana Cristina Araújo	973
Anti-imigracionismo	
Ana Paula Beja Horta João Peixoto	983
Anti-imperialismo	
Bruno Cardoso Reis	987
Anti-industrialismo	
Carlos Fiolhais	995
Anti-inquisicionismo	
Ana Leal de Faria	999
Anti-institucionalismo	
Pedro Cabral Santo	1011
Anti-integralismo	
Ricardo de Brito	1015
Anti-intelectualismo	
Rui Maia Rego	1019
Anti-internacionalismo	
João Relvão Caetano	1024
Anti-islamismo	
Ricardo Ventura	1029
J	
Antijansenismo	
Cândido dos Santos	1047
Antijesuitismo	
José Eduardo Franco	1053
Antijornalismo	
Isabel Drumond Braga	1077
Antijudaísmo	
Jesué Pinharanda Gomes	1083
Antijurisdicção	
Míriam Afonso Brigas	1114
Antijusnaturalismo	
Ana Caldeira Fouto	1117
L	
Antilatinismo	
Mário Lopes da Silva	1127
Antilegitimismo	
João Relvão Caetano Beatriz Miranda	1134
Antileninismo	
António Ventura	1140
Antiliberalismo	
Ernesto Castro Leal	1142
Antilibertinismo	
Rui Sousa	1152

Antiliteralismo	
Ernesto Rodrigues	1160
Antilivre-cambismo	
João Carlos Graça	1164
Antilobotomismo	
Manuel Correia	1170
Antilusitanismo	
Orlando Miguel Gama Alexandra Soares Rodrigues	1173
Antilusofonismo	
Joana Lima	1176
Antilusotropicalismo	
Ana Ribeiro	1181
Antiluteranismo (Época moderna)	
† João Francisco Marques	1183

M

Antimaçonismo	
José Eduardo Franco Fernanda Santos	1205
Antimaniquismo	
José Carlos Lopes de Miranda	1224
Antimaoismo	
Sara Totta	1228
Antimaquiavelismo	
Giuseppe Marcocci	1232
Antimarialvismo	
Helena Isabel Jorge	1238
Antimarxismo	
Sara Totta	1240
Antimaterialismo	
Sebastião Formosinho	1246
Antimecanicismo	
Sebastião Formosinho	1253
Antimedievalismo	
Ricardo Ventura	1257
Antimercantilismo	
António Castro Henriques	1262
Antimiguelismo	
Conceição Meireles Pereira	1264
Antimilitarismo	
Ana Caldeira Fouto	1267
Antimiscigenacionismo	
Susana Alves-Jesus	1274
Antimisticismo	
Eugénia Magalhães	1278
Antimodernismo católico	
Luís Machado de Abreu	1284



Antimodernismo literário
Annabela Rita 1289

Antimonarquismo
Luís Salgado de Matos 1296

N

Antinacionalismo
Pedro Caridade de Freitas 1304

Antinapoleonismo
Cristiana Lucas Silva 1308

Antinaturalismo
Adelino Cardoso 1314

Antinaturopatismo
António M. Amorim da Costa 1316

Antinazismo
Ricardo Ventura 1319

Antineoliberalismo
João Relvão Caetano 1323

Antineologismo
Maria Carmen de Frias e Gouveia 1328

Antineorrealismo
Jorge Augusto Maximino 1331

Antinewtonianismo
Décio Ruivo Martins 1335

Antiniilismo
João Oliveira Duarte 1337

Antinormativismo linguístico
Sérgio Barros 1343

Antinormativismo
Álvaro Almeida 1345

Antinotivagismo
Rosa Maria Fina 1351

Antinuclearismo
Helena Mateus Jerónimo 1353

Antinupcialismo
Míriam Afonso Brigas 1361

©

Antiobscurantismo
Ernesto Rodrigues 1364

Antiocultismo
Manuel Curado 1367

Antipusdeísmo
Beatriz Miranda 1377

Antiorganicismo
Sebastião Formosinho 1384

Antiorientalismo
Everton V. Machado 1387

Antiotomanismo
Ricardo Ventura 1390

P

Antipaganismo
Porfírio Pinto 1395

Antipapismo
Pedro Carlos Lopes de Miranda 1402

Antiparacelsismo
António M. Amorim da Costa 1408

Antiparlamentarismo
João Relvão Caetano 1412

Antipartidarismo
João Relvão Caetano 1416

Antipastoralismo
Vera Rocha Prescott 1419

Antipatriotismo
Orlando Miguel Gama
Alexandra Soares Rodrigues 1422

Antipedagogismo
Helena Isabel Jorge 1427

Antipessoanismo
Sérgio Guimarães de Sousa 1431

Antipetrarquismo
Micaela Ramon 1437

Antipicarismo
Artur Henrique Ribeiro Gonçalves 1442

Antipimbismo
Ricardo Franco 1444

Antiplatonismo
Manuel Curado 1449

Antipluralismo
Ricardo Franco 1469

Antipolítiquismo
Filipe Arede Nunes 1471

Antipombalismo
José Eduardo Franco
Vanda Figueiredo 1474

Antipopulismo
Enrico Borghetto 1482

Antipornografismo
Patrícia Ferraz de Matos 1485

Antiportuguesismo
Cláudia Fernandes 1496

Antipositivismo
Adelino Cardoso 1501

Antipresencismo
Rosa Maria Fina 1506

Antipriscilianismo
Ricardo Ventura 1508



Antiprogressismo	
Jorge Bastos da Silva	1511
Antiproprietarismo	
Miriam Afonso Brigas	1519
Antiprotecionismo	
António Castro Henriques	1522
Antiprotestantismo (Época contemporânea)	
† João Francisco Marques	1528
Antiprovençalismo	
Maria Carmen de Frias e Gouveia	1559
Antiprovincianismo	
Tiago Rego Ramalho	1561
Antipsicologismo	
Manuel Curado	
José António Alves	1565
Antipsiquiatria	
Manuela Fleming	1573
Antipurismo	
Sérgio Barros	1578
Antipuritanismo	
Isabel Baltazar	1582
Q	
Antiqueirosianismo	
Annabela Rita	1584
Antiquietismo	
Eugénia Magalhães	1586
R	
Antirracionalismo	
Adelino Cardoso	1597
Antirracismo	
Ana Rita Alves	
Rita Cachado	
Ana Cruz	1599
Antirrealismo	
Annabela Rita	1607
Antirreducionismo	
Adelino Cardoso	1609
Antirreformismo educativo	
Carlos Manique da Silva	
Carlos Beato	
Joaquim Pintassilgo	1612
Antirreformismo linguístico	
Maria Carmen de Frias e Gouveia	1619
Antirreformismo político/administrativo	
Filipe Arede Nunes	1625
Antirregalismo	
Pedro Carlos Lopes de Miranda	1628

Antirregionalismo	
† Alberto Vieira	1632
Antirrelativismo	
Carlos Fiolhais	1640
Antirreligiosismo	
Luís Machado de Abreu	1644
Antirrepublicanismo	
Luís Salgado de Matos	1651
Antirrestauracionismo	
Ana Leal de Faria	1659
Antirromantismo	
Sérgio Guimarães de Sousa	1671
Antirusselismo	
Sofia A. Carvalho	1679
S	
Antissalazarismo	
João Relvão Caetano	
Rosa Maria Fina	1681
Antissaramaguianismo	
† Paula Lago	1687
Antissaudosismo	
Artur Manso	1690
Antissebastianismo	
Ricardo Ventura	1696
Antissegregadismo	
Adelino Cardoso	1711
Antisseiscentismo	
Maria Luísa Malato	1713
Antissemitismo	
Paulo Mendes Pinto	1718
Antissetembrismo	
Maria Luísa Gama	1724
Antissexismo	
Ana M. Bijóias Mendonça	1727
Antissidonismo	
Armando Malheiro da Silva	1731
Antissimbolismo	
Manuel Curado	
Armando Magalhães	1747
Antissindicalismo	
José Barreto	1752
Antissinismo	
António Graça de Abreu	1759
Antissoarismo	
Fernando Mendonça Costa	1766
Antissofismo	
Manuel Curado	1769
Antissolipsismo	
Manuel Curado	1778



Antissovietismo	
António Ventura	1789
Antissufragismo	
Isabel Lousada	
Isabel Baltazar	1792
Antissurrealismo	
Fernando Azevedo	1796
T	
Antitabagismo	
Hilson Cunha Filho	1798
Antitaylorismo	
Décio Ruivo Martins	1805
Antitecnologismo	
Patrícia Ferraz de Matos	1808
Antitecnoutopismo	
Carlos Fiolhais	1811
Antiteísmo	
João Manuel Duque	1814
Antiteologismo	
Porfírio Pinto	1816
Antiterceiro-mundismo	
João Relvão Caetano	1819
Antiterrorismo	
José Pedro Zúquete	1824
Antitomismo	
Paula Oliveira e Silva	1831
Antitradicionalismo	
Jorge Bastos da Silva	1847
Antitridentismo	
José Eduardo Franco	
Cristiana Lucas Silva	1856
Antitroikismo	
Fernando Mendonça Costa	1865
U	
Antiultramontanismo	
Cristiana Lucas Silva	1867
Antiuniversalismo	
João Relvão Caetano	1885
Antiuniversitarismo	
Pedro Vistas	1891
Antiurbanismo	
Moirika Reker	1897
Antiusurismo	
António Castro Henriques	1903
Antiutilitarismo	
Isabel Baltazar	1909
Antiutopismo	
António M. Amorim da Costa	1910

V

Antivacinismo	
Bruno Barreiros	1913
Antivaticanismo	
Luís Machado de Abreu	1918
Antivegetarianismo	
António Moniz	1920
Antiveirismo	
José Eduardo Franco	
Vanda Figueiredo	1922
Antivintismo	
Isilda Braga da Costa Monteiro	1933
Antivitalismo	
Moirika Reker	1937

X

Antixenofobismo	
Fernanda Santos	1941

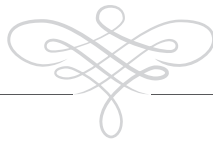
Elucidário de conceitos e correntes afins

A

Abjeção	
Rui Sousa	1947
Alternativa Zero	
Pedro Cabral Santo	1950
Anti-antiutopia	
António Pereira	1951
Antiarte	
Gonçalo M. Tavares	1954
Antiautonomia	
† Alberto Vieira	1955
Antítese eslava	
Anamarija Marinovic	1960
Ateísmo	
Porfírio Pinto	1964

C

Anticinema	
Ricardo Franco	1966
Anti-Coca-Cola	
António Moniz	1973
Anticorpo	
Vanda Figueiredo	1975



Anticristo	
José Eduardo Franco	1985
Anticultura	
José Eduardo Franco	1988
Ceticismo	
Ricardo Ventura	1989
Contracultura	
Teresa Duarte Martinho	1991
Cristãos-novos e limpeza de sangue	
José Eduardo Franco Cristiana Lucas Silva	1993
D	
Anti-design	
Sandra Leandro	1999
Decadência	
Adelino Cardoso	2003
Decadentismo	
Ernesto Rodrigues	2004
Dissidência	
Rui Sousa	2006
Dualismo	
José Maria Silva Rosa	2008
E	
Antiepopéia	
Martinho Soares Teresa Carvalho.	2011
Anti-escola nova	
Rita Balsa Pinho José Eduardo Franco	2034
Anti estrangeiro	
Cristiana Lucas Silva	2044
Estrangeirados	
Cristiana Lucas Silva	2048
F	
Antifeminino	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	2055
Antifilosofia portuguesa	
José Eduardo Franco	2059
Antifisiocracia	
Teresa Nunes	2062
Fim da história e história finimundista	
José Eduardo Franco José Manuel Fernandes	2068

G

Anti-Garrett	
José Carlos Seabra Pereira	2074
Antiglobalização	
Pedro Caridade de Freitas	2083
Antigramática	
Maria Carmen de Frias e Gouveia	2085
Glocalização	
José Eduardo Franco	2089

H

Anti-Herculano	
Teresa Margarida Jorge	2090
Anti-herói	
Anamarija Marinovic	2091
Heresia e ortodoxia	
José Eduardo Franco	2094
Hipertexto e antitexto	
† José Augusto Mourão José Eduardo Franco	2095

I

Iconoclastia	
Marco Daniel Duarte	2096
Ideologia	
Adelino Cardoso	2100
Anti-insularidade	
† Alberto Vieira	2101
Anti-Internet	
José Jorge Barreiros	2112

J

Anti-Junqueiro	
Henrique Manuel Pereira	2116

L

Anti-Lisboa	
João Diogo R. P. G. Loureiro	2120
Antiliterata	
Susana Vieira.	2123
Anti-Luzes	
Fernando Augusto Machado	2126
Libertários	
João Freire Ana Catarina Rocha Rui Sousa	2137
Libertinos	
Rui Sousa	2142



**Lisboa Capital do Nada
– Marvila 2001**

Mário Caeiro 2146

M

Antimemória

André Pacheco 2149

Antimestiçagem

Patrícia Ferraz de Matos 2156

Marginalidade

Rui Sousa 2167

Modernidade

Ricardo Ventura 2171

Mundividência

João Duarte 2172

N

Não lugares

Luísa Antunes Paolinelli 2174

Narcisismo

Sérgio Guimarães de Sousa 2182

O

Antiojetualidade

Carlos Vidal 2189

P

Anti-Papa Francisco

José Eduardo Franco 2193

Antipetróleo

António Pereira 2195

Antipoesia

Joana Lima 2199

Antiprovérbio

Anamarija Marinovic 2203

Antipsicanálise

Maria João Nobre 2213

Patologia

Álvaro Almeida 2217

R

Anti-renascença portuguesa

Sofia A. Carvalho 2223

Anti-Renascimento

Fernando Grilo
Joana Balsa de Pinho 2227

Antirromance

Marcelo G. Oliveira 2234

Revanchismo

Ricardo Ventura 2235

S

Antissubjetividade

Carlos F. Clamote Carreto 2237

Antissubúrbio

João Pedro Silva Nunes 2248

Simulação e dissimulação

José Eduardo Franco 2257

Singularidade

Carlos Fiolhais 2258

T

Antitelevisão

José Jorge Barreiros 2259

Antiteodiceia

Paulo Fernando Rocha Antunes 2264

Antiteoria

Sérgio Guimarães de Sousa 2267

Antiteoria literária

Joana Lima 2284

Teologia negativa

José Eduardo Franco 2287

Transgressão

Rui Sousa 2289

U

Anti-Ultimato

João Pedro Cambado 2292

V

Vanguarda

João Relvão Caetano 2294

Veridicismo

Adelino Cardoso 2297

Apoios

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Fundação para a Ciência e a Tecnologia



Centro Ciência Viva da Universidade de Coimbra (RÓMULO-CCVUC)



Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho



Centro de Teoria e História do Direito da Faculdade de Direito
da Universidade de Lisboa



CIDH (Universidade Aberta/CLEPUL – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)



Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação, do Instituto de Educação da Universidade de Lisboa – UID/CED/04107/2016, financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, SA.



Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes



Universidade Federal de Sergipe

