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*

ISBN 978-972-27-2716-7
9 789722 727167 01

DIREÇÃO DE
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

VOLUME 1
DICIONÁRIO: AA – AJ

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 1

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 IMPRENSA NACIONAL

DICIONÁRIO DOS ANTIS

DIREÇÃO DE

José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

A Cultura Portuguesa em Negativo

VOLUME 1

DICIONÁRIO: AA–AJ

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

IMPRENSA NACIONAL

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 1

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

SUMÁRIO

NOTA EDITORIAL
Duarte Azinheira
vii

PREFÁCIO
Fabrice d'Almeida
ix

ORGANIGRAMA
xiii

TÁBUA DE AUTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL
xvii

TÁBUA DE CONSULTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL
xxiii

ABREVIATURAS E SIGLÁRIO
xxv

INTRODUÇÃO
xxxi

DICIONÁRIO
1

ELUCIDÁRIO
DE CONCEITOS E CORRENTES AFINS
1945

À LAIA DE ANTIPREFÁCIO
António Araújo
2299

ÍNDICE GERAL
2305

NOTA EDITORIAL

Esta é uma obra singular, rara e inesperada no panorama editorial do nosso país e, inclusivamente, a nível internacional.

A Imprensa Nacional entendeu apostar na preparação deste projeto manifestamente interdisciplinar, que envolve especialistas e investigadores das mais diversas universidades públicas e privadas portuguesas, em articulação com colegas de universidades internacionais, para o estudo sistemático e exaustivo dos Antis e da cultura em negativo de que são expressão.

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. O escopo de abarcar as mais diversas correntes, as várias áreas culturais e ideológicas, juntando instituições e figuras, assim como novos campos de germinação de ideias e abordagens da realidade, faz deste dicionário uma obra de conhecimento crítico, em favor da construção de uma democracia mais sólida, capaz de gerar uma cultura social mais integradora e plural. Para tal, é importante desfazer, no plano das heranças culturais, os estereótipos simplificadores que criam barreiras de intolerância e que enfraquecem o espírito de inclusão dos diferentes modos de pensar, de crer e de viver, no quadro de um desígnio de cidadania livre, próprio das nossas sociedades abertas mais avançadas.

O Dicionário que o leitor tem nas suas mãos é, pois, o resultado de um projeto científico que visa oferecer um conhecimento criticamente enquadrado das heranças negativas da nossa cultura que produziram e inspiraram visões que, atualmente, podem impedir-nos de olhar o *Outro* ou *Outros* com quem convivemos de forma acolhedora e respeitadora da diferença.

Assim, é de grande significado a edição, neste ano de celebração de uma data histórica tão significativa para a Imprensa Nacional, desta obra dicionarial com produção científica pioneira, através da qual se inaugura a publicação dos resultados de um projeto de pesquisa financiado pela nossa Instituição, e que começa a ser bem acolhido e a ter seguimento como linha de investigação de ponta noutros países.

Duarte Azinheira
Diretor da INCM

PREFÁCIO

Foi há sete anos. José Eduardo Franco estava em Paris e apresentou-me o seu projeto de fazer uma história dos antis e da cultura em negativo que estes produziram. Dada a diversidade de domínios que teria de abordar, concluiu que só a forma de dicionário permitiria fazer justiça à amplitude desta questão. A ideia seduziu-me imediatamente e, olhando para trás, perguntei a mim próprio como era possível que tal projeto nunca tivesse sido realizado. Estava diante de um daqueles conceitos simples e evidentes que mudam o ângulo de interpretação de toda a evolução humana, mas de cuja eficácia ainda ninguém se tinha apercebido. Existem, com efeito, numerosas mobilizações e organizações que foram criadas unicamente para se oporem a uma opção política, a uma ideologia, a uma religião; ou simplesmente a uma lei, a um decreto; ou então a um espetáculo ou a uma moda. Existem mesmo gerações inteiras de movimentos de oposição que forjaram múltiplos vocábulos para assinalar a radicalidade do seu desacordo.

Para um historiador contemporâneo, surgem em primeiro lugar aqueles que se ergueram contra os princípios que mudaram a sociedade em que viviam: a contrarreforma, a contrarrevolução, que manifestam o desejo de bloquear movimentos de transformação que colocavam em perigo, segundo os seus promotores, o equilíbrio do mundo. Ora, os que eram contra esperavam uma erradicação completa desses processos destrutores.

No século XX, desenvolveram-se movimentos anti fortemente implicados no terreno ideológico e partidário. É a grande época dos anticomunistas,

dos antifascistas, dos antimarxistas, dos antinazis, dos antimaçónicos..., de tal modo que estes termos entraram na linguagem corrente e se tornaram tema de teses e de obras de investigação. Os antis têm como ponto comum serem simétricos e pressuporem que os seus adversários se manterão ativos durante muito tempo.

De algumas décadas a esta parte, houve um sufixo que entrou na linguagem corrente para desqualificar um adversário: "fóbico". Com os islamofóbicos, os homofóbicos e outros judeofóbicos, deixou de haver uma oposição racional; o que há é uma espécie de atribuição de loucura, de doença mental, que obrigará à exclusão da sociedade dos "fanáticos" que fazem tais discursos. Estamos perante um testemunho vivo daquela "eufemismização" da violência pensada por Norbert Elias em *La Dinamyque de l'Occident*, onde o pensador alemão profetizou, já antes dos anos de 1960, uma psicologização das relações sociais, que iria ao ponto de transformar o debate público numa polémica clínica...

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? Vemos assim que os antis não constituem apenas uma história reduzida às oposições pontuais, mas uma história de cada século, de tal modo que cada geração escreve a sua própria redefinição intelectual e alimenta a criação de novas instituições para efeitos de contradição e afronta.

Em suma, José Eduardo Franco e os seus colegas mostram-nos, através dos antis, como se tem desdobrado uma dimensão negativa da cultura desde a Antiguidade. Prolongando o seu propósito, compreendemos que a crítica acabou por se tornar uma forma de arte: o confronto promove o saber-fazer, modela maneiras de pensar que constituem uma afirmação. Um olhar sobre o panorama dos antis permite observar as grandes questões da civilização ocidental e as tensões que subjazem aos seus enredos. As entradas sobre ateísmo e antiateísmo ilustram bem esta perceção e lançam-nos na longa duração, demonstrando que a atitude de pôr em causa as crenças está relacionada com os sistemas religiosos de cada época.

O leitor pode usar este livro para tomar conhecimento dos verbetes saborosos que aguçam a sua curiosidade e navegar aleatoriamente na história;

ou regalar-se, por assim dizer, lendo a entrada sobre anticarnivorismo (antiantropofagia); ou ficar admirado ao ver o antidonjuanismo impor-se como doutrina literária. As ilustrações pertinentes favorecem esta vagabundagem ao sabor do humor, entre retratos de personagens importantes e cenas inesperadas.

Mas este dicionário permite também uma leitura contínua, como quem lê um ensaio, repleto de uma série de curtos capítulos ricos em aproximações entre os valores e os acontecimentos.

Desta leitura, podem retirar-se duas conclusões fundamentais. A primeira é que o *Dicionário dos Antis* constitui uma verdadeira história pluridisciplinar de Portugal, através de cujas entradas se revisitam as grandes rotações do país: a reconquista, a afirmação do poder da monarquia, os movimentos eclesiásticos, nomeadamente os Jesuítas, seguidos das tensões coloniais e partidárias... Também se pode observar de que modo filósofos, historiadores, juristas e sociólogos contribuíram, ao lado dos escritores e juntamente com os políticos, para este movimento. As mudanças, até mesmo da língua portuguesa, encontram-se nas obras pioneiras que influenciaram o futuro do estilo académico e político. Por esta via, distingue-se claramente como se formaram as normas do bem crer, do bem pensar, do bem agir.

Em segundo lugar, a obra ilustra de forma notável a grande utilidade dos estudos globais aos quais se consagra a equipa responsável por este projeto. Ao longo das suas muitas páginas, este dicionário manifesta a extraordinária conexão de Portugal com a história do mundo: reencontramos os contactos aventurosos dos navegadores, bem como o desenvolvimento de uma esfera lusófona onde circulam as palavras e os discursos de oposição; viajantes e migrantes são os promotores de uma circulação transnacional das ideias que aparecem depois com grande vitalidade em Portugal, provindas de paradigmas imaginados noutros países. É o caso, por exemplo, do anticomunismo, cujas raízes remontam, no mundo ocidental, à luta contrarrevolucionária, que atingiu o seu cume após 1917; e do antifascismo, que, nascido em Itália em 1919, se transplantou em seguida, ao ritmo da radicalização europeia, para a península Ibérica.

No fundo, os antis não têm fronteiras. As bibliografias que concluem os artigos são a maior prova da variedade de referências e da diversidade da sua proveniência. O leitor constata de que modo os argumentos passam de

um país a outro, ora alumiando um debate, ora relançando uma polémica, ora inspirando certas ondas intelectuais em movimento perpétuo.

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
Professor catedrático da Université Paris II,
Panthéon-Assas
Antigo diretor do Institut d'Histoire
du Temps Présent de Paris

Paris, 14 de fevereiro de 2018

ORGANIGRAMA

DIREÇÃO:

José Eduardo Franco

COORDENAÇÃO DAS ÁREAS CIENTÍFICAS:

CIÊNCIAS BIOMÉDICAS:	Adelino Cardoso Manuel Silvério Marques
CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO:	Joaquim Pintassilgo
CIÊNCIAS ECONÓMICAS:	António Castro Henriques
CIÊNCIAS JURÍDICAS:	Pedro Barbas Homem
CIÊNCIAS LITERÁRIAS:	Micaela Ramon
CIÊNCIAS POLÍTICAS:	João Relvão Caetano
FILOSOFIA E CULTURA:	Luís Machado de Abreu
HISTÓRIA:	Ricardo Ventura
HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA:	Carlos Fiolhais
LINGUÍSTICA:	Aida Sampaio Lemos
FILOSOFIA DA MENTE, PSICOLOGIA E ESOTERISMO:	Manuel Curado
SOCIOLOGIA:	Helena Mateus Jerónimo
ESTUDOS DA RELIGIÃO/TEOLOGIA:	José Carlos Lopes de Miranda

COORDENAÇÃO DO PROJETO NO BRASIL:

Luiz Eduardo Oliveira

CONSELHO CIENTÍFICO CONSULTIVO INTERNACIONAL:

Ana Gabriela Macedo
António Araújo
Arthur M. Melzer
Christine Vogel
Cristina Montalvão Sarmento
Fabrice d'Almeida
Francisco Proença Garcia
Guido Giglioni
Guilherme d'Oliveira Martins
Henrique Leitão
† Hermínio Martins
Isabel Morujão
Isaías Hipólito
Jacinto Jardim
Jean Lauand
João Paulo Oliveira e Costa
José Álvaro Moisés
José Ignacio Ruiz Rodriguez
† José Manuel Paquete d'Oliveira
Luís Miguel Bernardo
Marcia Arruda Franco
Maria do Carme Fernández Pérez-Sanjulián
Maria Isabel Morán Cabanas
Onésimo Teotónio de Almeida
Patrick Boucheron
Paulo Ferreira da Cunha
Paulo Maria Bastos da Silva Dias
Pedro Calafate
Pierre Antoine Fabre
Robert W. Wallace
Rosa Sequeira
Teresa Pinheiro
Timothy Walker
Ursula Hoffmann-Lange
Valérie Devillard

SECRETARIADO EXECUTIVO:

Carolina Soares
Cristiana Lucas Silva
Helena Costa Carvalho
Luís Pinheiro
Mariana de Soveral Gomes da Costa
Paula Carreira
Rita Balsa Pinho
Sofia A. Carvalho
Vanda Figueiredo

COORDENAÇÃO DE REVISÃO: Maria José Figueiredo

EQUIPA DE REVISÃO: Álvaro Almeida
Bruno Venâncio
Helena Costa Carvalho
Joana Lima
Margarida Nobre Bábau
Milene Alves
Samuel Carvalhais de Oliveira
Sara Carvalhais de Oliveira

ENTIDADE PROMOTORA E FINANCIADORA:

Imprensa Nacional-Casa da Moeda

INSTITUIÇÕES CIENTÍFICAS COORDENADORAS:

Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização (CIDH), Universidade Aberta (UAb)/Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa (CLEPUL-FLUL)

Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes

UNIDADES DE INVESTIGAÇÃO ASSOCIADAS:

Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM)

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

Centro de Física da Universidade de Coimbra (CFisUC)

Centro de Humanidades – Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores (CHAM-UNL/UAc)

Centro de Investigação Teoria e História do Direito, da Universidade de Lisboa (THD-ULisboa)

Centro Nacional de Cultura (CNC)

Faculdade de Economia da Universidade do Porto (FEP)

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL)

Instituto de Educação da Universidade de Lisboa (IE-UL)

Instituto de História e Teoria do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa

Centro de Investigação em Sociologia Económica
e das Organizações, Instituto Superior de Economia e Gestão
da Universidade de Lisboa (CSG/SOCIUS-UL)

Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro (CLLC-UA)

C.A. – Centro Ciência Viva da Universidade de Coimbra (RÓMULO-CCVUC)

Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional de Braga (UCP-Braga)

TÁBUA DE AUTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA
(CEPS, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho)

Adelino CARDOSO
(CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

† Alberto VIEIRA
(CEHA, Direção Regional de Cultura, Secretaria Regional do Turismo e Cultura do Governo Regional da Madeira)

Alexandra Soares RODRIGUES
(Escola Superior de Educação, Instituto Politécnico de Bragança/CELGA-ILTEC, Universidade de Coimbra)

Álvaro ALMEIDA
(IEF, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Álvaro GARRIDO
(CEIS20, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra)

Amélia POLÓNIA
(CITCEM, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Ana Caldeira FOUTO
(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Ana Catarina ROCHA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/CLLC, Universidade de Aveiro)

Ana Cristina ARAÚJO
(CHSC, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra)

Ana CRUZ
(Movimento SOS Racismo)

Ana GONÇALVES
(ICS, Universidade de Lisboa/CRIA, ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa)

Ana Leal de FARIA
(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ana M. Bijóias MENDONÇA
(CFE, Centre for Functional Ecology: Science for People & the Planet, Universidade de Coimbra/Bolsa FCT – SFRH/BD/116623/2016)

Ana María S. TARRÍO
(CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ana Paula Beja HORTA
(CEMRI, Universidade Aberta)

Ana RIBEIRO
(CEHUM, Universidade do Minho)

Ana Rita ALVES
(CES, Universidade de Coimbra)

Anamarija MARINOVIC
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/Faculdade de Filologia, Universidade de Belgrado)

André PACHECO
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Annabela RITA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António Castro HENRIQUES
(Faculdade de Economia, Universidade do Porto)

António Graça de ABREU
(Departamento de Ciências Sociais, Políticas e do Território, Universidade de Aveiro)

António M. Amorim da COSTA
(Departamento de Química, Universidade de Coimbra)

António MONIZ
(CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António PEREIRA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António VENTURA
(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Armando MAGALHÃES
(ILCH, Universidade do Minho)

Armando Malheiro da SILVA
(CIC.Digital, Faculdade de Letras, Universidade doPorto)

Artur Henrique Ribeiro GONÇALVES
(Universidade do Algarve/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Artur MANSO
(IE, Universidade do Minho)

Beatriz MIRANDA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Bruno BARREIROS
(CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Bruno Cardoso REIS
(CEI-IUL, ISCTE)

Bruno VENÂNCIO
(IEF, Universidade de Coimbra/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Cândido dos SANTOS
(Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Carlos BEATO
(Investigador independente)

Carlos F. Clamote CARRETO
(IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Carlos FIOLHAIS
(CFisUC, Universidade de Coimbra/ Rómulo-Centro Ciência Viva da Universidade de Coimbra)

Carlos Manique da SILVA
(UIDEF, Instituto de Educação, Universidade de Lisboa)

Carlos VIDAL
(Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa)

Carolina Esteves SOARES
(CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/ CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Catarina Barceló FOUTO
(King's College London)

Cláudia FERNANDES
(IER, Universidade de Viena, Áustria)

Conceição Meireles PEREIRA
(CEPESE, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Cristiana Lucas SILVA
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Daniel GAMITO-MARQUES
(CIUHCT, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa)

Décio Ruivo MARTINS
(CFC, Universidade de Coimbra/Centro de Geofísica da Universidade de Coimbra)

Diogo DUARTE
(Universidade Nova de Lisboa/IHC, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas)

Enrico BORGHETTO
(CICS.NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Ernesto Castro LEAL
(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ernesto RODRIGUES
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Eugénia MAGALHÃES
(IEAC-GO/CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/CH, Universidade de Lisboa)

Everton V. MACHADO
(CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Fernanda SANTOS
(Universidade Federal do Amapá)

Fernando Augusto MACHADO
(CEHUM, Universidade do Minho)

Fernando AZEVEDO
(CIEC.UM, Universidade do Minho)

Fernando GRILO
(ARTIS, Instituto de História da Arte, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Fernando Mendonça COSTA
(ISCSP-UL/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/Universidade Aberta)

Filipe Arede NUNES
(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Giuseppe MARCOCCI
(Exeter College, University of Oxford, UK)

Gonçalo M. TAVARES
(Faculdade de Motricidade Humana, Universidade de Lisboa)

Helena BACELAR-NICOLAU
(ISAMB, Faculdade de Medicina, Universidade de Lisboa/ Faculdade de Psicologia, Universidade de Lisboa)

Helena Costa CARVALHO
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Helena Isabel JORGE
(Agrupamento de Escolas Dr. António Augusto Louro, Seixal)

Helena Mateus JERÓNIMO
(ISEG, Universidade de Lisboa & CSG/Advance)

Henrique Manuel PEREIRA
(CITAR, Universidade Católica Portuguesa, Porto)

Hilson Cunha FILHO
(CICS.NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Ignacio Chato GONZALO
(Universidad de Zaragoza, I.E.S. "Jaranda", Junta de Extremadura)

Inês LOURINHO
(CH, Universidade de Lisboa)

Isabel BALTAZAR
(IHC, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa/CEIS20, Universidade de Coimbra)

Isabel Drumond BRAGA
(CIDEHUS, Universidade de Évora/Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Isabel LOUSADA
(CICS.NOVA, Universidade Nova de Lisboa/ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/CIDH-MCCLA)

Isilda Braga da Costa MONTEIRO
(ESE de Paula Frassinetti/CEPESE, Universidade do Porto)

Jerónimo TRIGO
(Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa)

Jesué Pinharanda GOMES
(Academia Portuguesa da História)

Joana Balsa de PINHO
(CLEPUL, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ ARTIS, Instituto de História da Arte, Universidade de Lisboa)

Joana LIMA
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

João CAMBADO
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

João Carlos Gonçalves SERAFIM
(CITCEM, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

João Carlos GRAÇA
(SOCIUS/CSG, ISEG, Universidade de Lisboa)

João Carlos LOUREIRO
(IJ, Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra)

João Diogo R. P. G. LOUREIRO
(CECH, Universidade de Coimbra)

†João Francisco MARQUES
(CITCEM, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

João FREIRE
(ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa)

João Manuel DUQUE
(CITER, Universidade Católica Portuguesa/CEFH, Universidade Católica Portuguesa)

João Oliveira DUARTE
(IHA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

João Pedro Silva NUNES
(Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

João PEIXE
(CEH, Universidade do Minho)

João PEIXOTO
(ISEG, Universidade de Lisboa)

João Relvão CAETANO
(CEMRI, Universidade Aberta/IJI, Faculdade de Direito, Universidade do Porto)

Joaquim BARRADAS
(Serviço Nacional de Saúde)

Joaquim PINTASSILGO
(IE, Universidade de Lisboa)

Jorge Augusto MAXIMINO
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Jorge Bastos da SILVA
(CETAPS, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Jorge Freitas BRANCO
(ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa/CRIA-IUL)

José Adelino MALTÊS
(Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa)

José António ALVES
(CEHUM, Universidade do Minho)

† José Augusto MOURÃO
(Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

José BARRETO
(ICS, Universidade de Lisboa)

José BERNARDINO
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

José Carlos Lopes de MIRANDA
(Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Católica Portuguesa)

José Carlos Seabra PEREIRA
(CIEC, Universidade de Coimbra)

José Eduardo FRANCO
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

José Jorge BARREIROS
(ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa)

José Luís GARCIA
(ICS, Universidade de Lisboa)

José Manuel FERNANDES
(IEP, Universidade Católica Portuguesa)

José Maria Silva ROSA
(Faculdade de Artes e Letras, Universidade da Beira Interior)

José Pedro ZÚQUETE
(ICS, Universidade de Lisboa)

Justino MAGALHÃES
(Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação do IE, Universidade de Lisboa/CH, Universidade de Lisboa)

Laurinda ABREU
(CIDEHUS, Universidade de Évora)

Luís Machado de ABREU
(CLLC, Universidade de Aveiro)

Luís Salgado de MATOS
(CEHR, Universidade Católica Portuguesa)

Luísa Antunes PAOLINELLI
(Universidade da Madeira/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Luiz Eduardo OLIVEIRA
(Núcleo de Estudos de Cultura da Universidade Federal de Sergipe)

Manuel CORREIA
(CEIS20, Universidade de Coimbra)

Manuel CURADO
(CEHUM, Universidade do Minho)

Manuel Silvério MARQUES
(CFUL, Universidade de Lisboa)

Manuela FLEMING
(ICBAS, Universidade do Porto/Sociedade Portuguesa de Psicanálise)

Manuela SOBRINHO
(Agrupamento de Escolas Fernando Pessoa – Santa Maria da Feira)

Marcelo G. OLIVEIRA
(Universidade Europeia/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Marco Daniel DUARTE
(Departamento de Estudos do Santuário de Fátima/ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Margarida SEIXAS
(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Maria Carmen de Frias e GOUVEIA
(CELGA-ILTEC , Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra)

Maria João NOBRE
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Maria Luísa GAMA
(CIDEHUS, Universidade de Évora)

Maria Luísa MALATO
(ILCML, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Maria Luísa Ribeiro FERREIRA
(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Maria Manuela Tavares RIBEIRO
(CEIS20, Universidade de Coimbra)

Mariana Gomes da COSTA
(CIDH, Universidade Aberta/ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Mário CAEIRO
(LIDA, Escola Superior de Artes e Design de Caldas da Rainha, Instituto Politécnico de Leiria/CECC, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa)

Mário Lopes da SILVA
(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Marta Marecos DUARTE
(CLP, Universidade de Coimbra/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Martinho SOARES
(Universidade Católica Portuguesa/CECH, Universidade de Coimbra)

Micaela RAMON
(ILCH/CEH, Universidade do Minho)

Miguel REAL
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Míriam Afonso BRIGAS
(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Moirika REKER
(CFUL, Universidade de Lisboa)

Nuno DOMINGOS
(ICS, Universidade de Lisboa)

Nuno MIRANDA
(IPO de Lisboa Francisco Gentil)

Orlando GROSSEGESSE
(CEH, Universidade do Minho)

Orlando Miguel GAMA
(Escola Superior de Educação-Instituto Politécnico de Bragança/CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Patrícia Ferraz de MATOS
(ICS, Universidade de Lisboa)

Paula CARREIRA
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

† Paula LAGO
(CEH, Universidade do Minho)

Paula Oliveira e SILVA
(Universidade do Porto)

Paulo Drumond BRAGA
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Paulo Fernando Rocha ANTUNES
(CFUL, Universidade de Lisboa)

Paulo Mendes PINTO
(CICPRIS, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Paulo R. C. JESUS
(INPP/Universidade Portucalense & CF/Universidade de Lisboa)

Pedro Cabral SANTO
(CIAC, Universidade do Algarve)

Pedro Caridade de FREITAS
(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Pedro Carlos Lopes de MIRANDA
(Escola de Teologia e Ministérios, Diocese de Coimbra)

Pedro VISTAS
(CEFi, Universidade Católica Portuguesa/ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/ Labcom. IFP, Universidade da Beira Interior)

Porfírio PINTO
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rafael COUTINHO
(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rafael MARQUES
(Socius, Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações/ISEG, Universidade de Lisboa)

Ricardo de BRITO
(CH, Universidade de Lisboa)

Ricardo FRANCO
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ricardo VENTURA
(FCT/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rita Balsa PINHO
(Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rita CACHADO
(CIES-IUL)

Rosa Maria FINA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rui FILIPE
(CLEPUL, Universidade de Lisboa/ PRAXIS-Practical Philosophy)

Rui Maia REGO
(CFUL, Universidade de Lisboa)

Rui Manuel Grácio das NEVES
(Ordem dos Pregadores – Dominicanos, Convento de São Domingos de Lisboa)

Rui SOUSA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sandra LEANDRO
(Universidade de Évora/Universidade Nova de Lisboa/ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sara AUGUSTO
(CPCLP/Instituto Politécnico de Macau)

Sara Carvalhais de OLIVEIRA
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/IEF, Universidade de Coimbra)

Sara TOTTA
(CFUL/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

†Sebastião FORMOSINHO
(Universidade de Coimbra)

Sérgio BARROS
(CLUNL, Universidade Nova de Lisboa)

Sérgio Guimarães de SOUSA
(CEHUM, Universidade do Minho)

Simão FONSECA
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sofia A. CARVALHO
(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sofia SANTOS
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Susana ALVES-JESUS
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Susana VIEIRA
(CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Teresa CARVALHO
(CECH, Universidade de Coimbra)

Teresa Duarte MARTINHO
(ICS, Universidade de Lisboa)

Teresa Margarida JORGE
(Agrupamento de Escolas Terras de Larus – Seixal)

Teresa NUNES
(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa/IHC, Universidade Nova de Lisboa)

Tiago Rego RAMALHO
(IHC, Universidade Nova de Lisboa)

Vanda FIGUEIREDO
(CEHUM, Universidade do Minho/CIDH, Universidade Aberta/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Vera Rocha PRESCOTT
(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Viriato SOROMENHO-MARQUES
(CFUL, Universidade de Lisboa)

TÁBUA DE CONSULTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

Ana Gabriela MACEDO
(Universidade do Minho)

António ARAÚJO
(Universidade de Lisboa)

Arthur M. MELZER
(Michigan State University)

Christine VOGEL
(Universität Vechta)

Cristina Montalvão SARMENTO
(Universidade de Lisboa)

Fabrice d'ALMEIDA
(Université de Paris II Panthéon-Assas)

Francisco Proença GARCIA
(Universidade Católica Portuguesa)

Guido GIGLIONI
(Università di Macerata)

Guilherme d'Oliveira MARTINS
(Fundação Calouste Gulbenkian)

Henrique LEITÃO
(Universidade de Lisboa)

† Hermínio MARTINS
(University of Oxford/Universidade de Lisboa)

Isabel MORUJÃO
(Universidade do Porto)

Isaías HIPÓLITO
(Universidade de Coimbra)

Jacinto JARDIM
(Universidade Aberta)

Jean LAUAND
(Universidade de São Paulo)

João Paulo Oliveira e COSTA
(Universidade Nova de Lisboa)

José Álvaro MOISÉS
(Universidade de São Paulo)

José Ignacio Ruiz RODRIGUEZ
(Universidad de Alcalá de Henares)

† José Manuel Paquete d'OLIVEIRA
(Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa)

Luís Miguel BERNARDO
(Universidade do Porto)

Marcia Arruda FRANCO
(Universidade de São Paulo)

Maria do Carme Fernández PÉREZ-SANJULIÁN
(Universidade da Coruña)

Maria Isabel Morán CABANAS
(Universidade de Santiago de Compostela)

Onésimo Teotónio
de ALMEIDA
(Brown University)

Patrick BOUCHERON
(Collège de France)

Paulo Ferreira da CUNHA
(Universidade do Porto)

Paulo Maria Bastos
da Silva DIAS
(Universidade Aberta)

Pedro CALAFATE
(Universidade de Lisboa)

Pierre Antoine FABRE
(École des Hautes Études en Sciences Sociales)

Robert W. WALLACE
(Northwestern University)

Rosa SEQUEIRA
(Universidade Aberta)

Teresa PINHEIRO
(Technische Universität Chemnitz)

Timothy WALKER
(University of Massachussets-Dortmouth)

Ursula HOFFMANN-LANGE
(Universität Bamberg)

Valérie DEVILLARD
(Université Paris II Panthéon-Assas)

ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

ABREVIATURAS:

a.C.	antes de Cristo
ac./acs.	acórdão/acórdãos
al.	alínea
Alf.	alferes
Alm.	almirante
anot.	anotada/anotação
apres.	apresentação
art./arts.	artigo/artigos
atr.	atribuído
aum.	aumentada
Av.	avenida
Bibliog.	bibliografia
c.	cerca
cân.	cânone
cap./caps.	capítulo/capítulos
cc	centímetros cúbicos
cf.	conferir
cód./códs.	códice/códices
col./cols.	coluna/colunas
Com.	comandante
coment.	comentário
comp.	compilador/compilação
Cón.	cónego
coord./ coords.	coordenador/coordenação/ coordenadores
Cor.	coronel
corrig.	corrigida
cx.	caixa
D.	Dom/Dona
d.C.	depois de Cristo
déc./décs.	década/décadas
dec.	decreto
dec.-lei	decreto-lei
dir./dirs.	diretor/dirigida/direção/diretores
doc.	documento
Dr.	doutor
e.g.	*exempli gratia*
ed./eds.	editor/edição/editores
ed. lit.	editor literário
Eng.º	engenheiro
est.	estrofe
et al.	*et alii*
etc.	*et cetera*
fasc./fascs.	fascículo/fascículos
fig./figs.	figura/figuras
fl./fls.	fólio/fólios
Fr.	frei
frag.	fragmento
g	grama
Gen.	general
gr.	grego

Ibid.	*ibidem*
Id.	*idem*
i.e.	*id est*
ilust.	ilustração
introd.	introdutória/introdução
Ir.	irmão (religioso), irmã (religiosa)
l	litro
lat.	latim
Lg.	largo
Lic.	licenciado
liv./livs.	livro/livros
m.	morte
m²	metro quadrado
M.ᵉ	madre
M.ᵐᵉ	madame
Maj.	major
Mar.	marechal
mç.	maço
Mons.	monsenhor
ms.	manuscrito
n.	nascimento
N.ª Sr.ª	Nossa Senhora
n.º/n.ºˢ	número/números
org./orgs.	organizador/organização/ organizadores
p./pp.	página/páginas
P.ᵉ	padre
Pç.	praça
port.	portaria
pref.	prefácio
proc./ procs.	processo/ processos
Prq.	parque
pseud.	pseudónimo
pt./pts.	parte/partes
publ.	publicadas
q.	questão
Qt.	quinta
R.	rua
reimpr.	reimpressão
Rev.	reverendo
rev.	revista
S.	São
s.d.	sem data
s.l.	sem lugar
s.n.	sem editor
s.p.	sem página
S.ᵗᵒ/S.ᵗᵃ	santo/santa
sec.	secção
séc./sécs.	século/séculos
sel.	seleção
sem.	semestre
sep.	separata
sér.	série
Sr.	senhor
ss.	seguintes
sup./sups.	suplemento/suplementos
sup. lit.	suplemento literário
t.	tomo/tomos
t	tonelada
Tip./Typ.	Tipografia/Typographia ou Typografia
tít.	título
trad.	tradutor/tradução
transcr.	transcrição
Trav.	travessa
Univ.	universidade
v./vv.	verso/versos
verific.	verificação
vol./vols.	volume/volumes
vs.	*versus*
§/§§	parágrafo/parágrafos

SIGLAS:

ACIDI Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural

ACL Academia das Ciências de Lisboa

ACM Alto Comissariado para as Migrações

AHU Arquivo Histórico Ultramarino

AI Amnistia Internacional

ANP Acção Nacional Popular

ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo

AO 45 Acordo Ortográfico de 1945

AO 90 Acordo Ortográfico de 1990

APF Associação de Propaganda Feminista

ARP Acção Realista Portuguesa

AT Antigo Testamento

BAC *Boletim Anti-Colonial*

BACL Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa

BCE Banco Central Europeu

BGUC Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

BME Biblioteca Municipal de Évora

BNE Biblioteca Nacional de Espanha

BNP Biblioteca Nacional de Portugal

CDC Código de Direito Canónico

CEC Centro de Estudos Clássicos

CECC Centro de Estudos de Comunicação e Cultura

CECH Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

CED Comissão Europeia de Defesa

CEE Comunidade Económica Europeia

CEEN Comissão de Estudos de Energia Nuclear

CEFi Centro de Estudos de Filosofia

CEHA Centro de Estudos de História do Atlântico

CEHUM Centro de Estudos Humanísticos

CEI-IUL Centro de Estudos Internacionais-Instituto Universitário de Lisboa

CEIS20 Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX

CELGA-ILTEC Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada da Universidade de Coimbra

CEMRI Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais

CEP Corpo Expedicionário Português

CEPESE Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade

CEPS Centro de Ética, Política e Sociedade

CES Centro de Estudos Sociais

CFAERC Centro de Formação a Associação de Escolas Rómulo de Carvalho

CFC Centro de Física Computacional

CFE Centre for Functional Ecology: Science for People & the Planet

CFisUC Centro de Física da Universidade de Coimbra

CFUL Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

CGT Confederação Geral do Trabalho

CH Centro de História

CHAM Centro de Humanidades

CHSC Centro de História da Sociedade e da Cultura

CIAC Centro de Investigação Arte e Comunicação

CIC.Digital Centro de Estudos em Comunicação, Informação e Cultura Digital

CICDR Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial

CICPRIS Centro de Investigação em Ciência Política, Relações Internacionais e Segurança

CICS.NOVA Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais

CIDEHUS Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades

CIDH Cátedra Infante Dom Henrique

CIEC Centro de Investigação em Estudos da Criança

CIES-IUL Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa

CITAR Centro de Investigação em Ciência e Tecnologia das Artes

CITCEM Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

CITER Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião

CIUCHT Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia

CLEPUL Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias

CLLC Centro de Línguas, Literaturas e Culturas

CLP Centro de Literatura Portugesa

CM *Correio da Manhã*

CNL Centro do Nacionalismo Lusitano

CO2 anidrido carbónico

COPCON Comando Operacional do Continente

CPCLP Centro Pedagógico e Científico da Língua Portuguesa

CPLP Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

CRIA Centro em Rede de Investigação em Antropologia

CRP Constituição da República Portuguesa

CSE Centre for Science and Environment

DDT diclorodifeniltricloroetano

DN *Diário de Notícias*

DUDH Declaração Universal dos Direitos Humanos

EDP Eletricidade De Portugal

EI Estado Islâmico

ESE de Paula Frassinetti Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti

FCG Fundação Calouste Gulbenkian

FCP Futebol Clube do Porto

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

FEP Federação Espírita Portuguesa

FLA Frente de Libertação dos Açores

FLUP Faculdade de Letras da Universidade do Porto

FP-25 Forças Populares 25 de Abril

FPLN Frente Patriótica de Libertação Nacional

FT Faculdade de Teologia

GODIP Grupo Organizador de Debates sobre as Instituições Psiquiátricas

GOL Grande Oriente Lusitano

IAO Information Awareness Office

ICS Instituto de Ciências Sociais

IE Instituto de Educação

IEAC-GO Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização

IEF Instituto de Estudos Filosóficos

IELT Instituto de Estudos de Literatura e Tradição

IER Instituto de Estudos Românicos

IHA Instituto de História da Arte

IHC Instituto de História Contemporânea

IJ Instituto Jurídico

IL Integralismo Lusitano

ILCH Instituto de Letras e Ciências Humanas

INCM Imprensa Nacional-Casa da Moeda

INPP Instituto de Desenvolvimento Humano Portucalense

IOR Istituto per le Opere di Religione

IPO Instituto Português de Oncologia

IS Internacional Situacionista

ISAMB Instituto de Saúde Ambiental

ISCSP Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

ISCTE-IUL Instituto Superior de Ciências Sociais e Instituto Universitário de Lisboa

ISEG Instituto Superior de Economia e Gestão

ISESE Instituto Superior Económico e Social de Évora

JEN	Junta de Energia Nuclear
JN	*Jornal de Notícias*
LIDA	Laboratório de Investigação em Design e Artes
LRMP	Liga Republicana das Mulheres Portuguesas
LXCN	Lisboa Capital do Nada
MAI	Ministério da Administração Interna
MDLP	Movimento Democrático pela Libertação de Portugal
MDP/CDE	Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral
MES	Movimento de Esquerda Socialista
MFA	Movimento das Forças Armadas
MIPEX	Migrant Integration Policy Index
MJD	Museu João de Deus
MLM	Movimento de Libertação das Mulheres
MND	Movimento Nacional Democrático
MNS	Movimento Nacional-Sindicalista
MRPP	Movimento de Reorganização do Partido do Proletariado
MUD	Movimento de Unidade Democrática
MUNAF	Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista
NSA	National Security Agency
NT	Novo Testamento
OMS	Organização Mundial de Saúde
ONG	Organização Não Governamental
PCA	Partido Comunista Alemão
PCC	Partido Comunista Chinês
PCP-ML	Partido Comunista Português Marxista-Leninista
PCP(R)	Partido Comunista Português (Reconstruído)
PCUS	Partido Comunista da União Soviética
PEN	Plano Energético Nacional
PP	Partido Popular
PPD	Partido Popular Democrático
PREC	Processo Revolucionário em Curso
PRISM	Planning tool for Resource Integration, Synchronization and Management
PRP	Partido Republicano Português
PS	Partido Socialista
PSP	Partido Socialista Português
PUF	Presses Universitaires de France
PVDE	Polícia de Vigilância e Defesa do Estado
SARL	Sociedade Anónima de Responsabilidade Limitada
SEDES	Associação para o Desenvolvimento Económico e Social
SIS	Serviço de Informações de Segurança
SJ	Societas Jesu/Sociedade de Jesus
SLB	Sport Lisboa e Benfica
SNI	Secretariado Nacional de Informação/Secretariado Nacional da Informação, Cultura Popular e Turismo
SOCIUS	Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações
SPD	Partido Social-Democrata Alemão
SPN	Secretariado da Propaganda Nacional
THD	Teoria e História do Direito
TIA	Total Information Awareness
UCAT	Unidade de Coordenação Antiterrorismo
UDP	União Democrática Popular
UEM	União Económica e Monetária
UIDEF	Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação
UN	União Nacional
UPM	União do Povo da Madeira
USPD	Partido Independente Social-Democrata Alemão

INTRODUÇÃO

Compreender já é princípio de cura.

José Augusto Mourão

O outro não ocupa mais que uma posição
comparável à minha, mas contígua e complementar;
é necessário à minha própria completude.

Tzvetan Todorov

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.

Fomos habituados, na escola, a aprender fundamentalmente aquilo a que podemos chamar a cultura positiva, a visão afirmativa da história. 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. Algumas imagens podem ajudar-nos a compreender esta obra. 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.

Com efeito, aquilo que estudiosos como François Hartog bem designaram como a "retórica da alteridade" é uma componente estruturante da construção das culturas da identidade, onde o outro se constitui como contraponto, o espelho necessário e instrumental do processo de mapeamento do nós. Com melhores palavras reflete Hartog sobre este papel fundamental e fundante da alteridade: "Dizer o outro é enunciá-lo como diferente – é enunciar que há dois termos [...]. Desde que a diferença é dita e transcrita, torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita. Começa então esse trabalho, incessante e indefinido como o das ondas quebrando na praia, que consiste em levar do outro ao próprio. A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas" (HARTOG, 2014, 243).

Este *Dicionário* pretende, pois, apresentar o resultado da investigação e da análise crítica das correntes e dos discursos centrados numa perceção negativa dos outros (o judeu, o padre, o inglês, o muçulmano, o castelhano...) na história de Portugal, desde o séc. XII até aos nossos dias; esta abordagem permitirá compreender em que medida tais discursos criaram e demonizaram diferenças. Trata-se de apresentar a história da cultura numa imagem em negativo, para empregar uma metáfora fotográfica.

Como acontece com as nações mais antigas, a cultura e a história de Portugal conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizavam outros. Apesar dos seus diferentes veículos e impactos, todos estes discursos (que designamos por anti) têm recorrido a diversas estratégias para apresentar a mundividência, o estilo de vida, as crenças e a ideologia de outros como ameaças aos valores positivos de cada sociedade. Na medida em que respondem a debates ideológicos em curso ou a conflitos e tensões existentes entre grupos, classes, etnias, géneros e religiões, estes discursos

são novos; no entanto, raramente originais e importando argumentos de situações de confronto passadas, eles são também velhos. Por isso, a melhor forma de compreender o seu alcance e significado é estudá-lo através da história, mais exatamente através de uma história que atenda à longa duração e a aspetos genealógicos. Assim, este estudo, que é necessariamente interdisciplinar, deve ter em conta os arquivos, por vezes cronologicamente profundos, a que os discursos anti recorrem.

Este projeto de vários anos pretendeu localizar, de forma precisa, tais discursos e as práticas em que se fundam na sua espessura temporal, através de uma série de monografias críticas de cada movimento anti identificado, que no seu conjunto constituem as entradas deste dicionário de carácter enciclopédico. Além do seu contributo empírico, o *Dicionário* possibilita uma reflexão mais profunda sobre os fundamentos teóricos das produções discursivas anti, permitindo uma reflexão profunda sobre os limites da modernidade. A opção metodológica pela longa duração revela-se indispensável, porque permite testar as ruturas entre modernidade, pré e pós-modernidade.

O período pré-moderno não ignorou a produção de discursos anti, que podem ser compreendidos no quadro da chamada "civilização de combate" (CURTO, 1988, 14): uma sociedade estruturada por uma ortodoxia, com modelos religiosos e sociais fixos, afirmados em antagonismo com outras sociedades. Todavia, como mostraram Popper e Chomsky, estes tipos de discurso permanecem nas sociedades abertas e estão genealogicamente ligados ao seu passado; e a modernidade, com as suas oposições ideológicas e com profundas divisões religiosas e políticas, foi fértil em semelhantes movimentos. Mas importa também perceber as suas relações com construções discursivas pós-modernas centradas num outro hostil, que constituía uma ameaça real ou imaginária aos valores comunitários, construções essas que foram essenciais para a criação de identidades mais amplas. E nem a atual morte das ideologias erradicou práticas e discursos que demonizam ideias, grupos e comunidades dentro da sociedade. Aliás, na chamada história do tempo presente, têm-se desenvolvido novos discursos anti, sob a forma de teorias da conspiração que alegam denunciar, quer a atividade de um outro maligno, quer riscos coletivos impessoais (é o caso do antiterrorismo e do antitabagismo), bem como as chamadas questões fraturantes. Em todos

estes casos, existe uma perceção em negativo do outro que deriva de uma compreensão positiva do nós.

Há pouco anos, Umberto Eco fez uma tentativa brilhante de desconstrução de algumas correntes de complô célebres, que prosperaram no séc. XIX e nos princípios do séc. XX. O seu romance *O Cemitério de Praga* e o livro de ensaios complementar, *Construir o Inimigo*, relevam o sucesso e a proliferação de uma cultura de combate e dos seus discursos, que fundam as teorias da conspiração da história moderna e contemporânea. Eco argumenta que a queda e a ascensão de regimes, a sucessão de correntes culturais e ideológicas, o nascimento de novas instituições em concorrência com instituições seculares, a hegemonia de umas etnias e confissões religiosas 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. Os discursos de complô e o recurso intensivo que se tem feito a esta estratégia propagandística nas sociedades modernas e contemporâneas colocam o imaginário construído em torno do inimigo como um património cultural importante que também faz parte inseparável da história do outro, objeto de ataque e de mitificação. Escreve Eco que o inimigo é um elemento instrumental incontornável: "Parece que não se pode passar sem o inimigo. A figura do inimigo não pode ser abolida dos processos civilizacionais. A necessidade é congénita, mesmo no homem brando e amigo da paz. Nos nossos dias, a imagem do inimigo é transferida sobretudo de um objeto humano para uma força natural ou social, que de algum modo nos ameaça e que tem de ser vencida, seja ela a exploração capitalista, a poluição ambiental, a fome no Terceiro Mundo. Mas, mesmo que estes sejam casos 'virtuosos', como nos recorda Brecht, também o ódio à injustiça desfigura o rosto" (ECO, 2011a, 31).

Os discursos anti no seu conjunto permanecem território desconhecido. Um primeiro ensaio de estudo dos mais familiares (Antissemitismo, Anticlericalismo, Anti-islamismo, Antijesuitismo, Antifeminismo, Antiliberalismo, Antiprotestantismo, Antimaçonismo, Anticomunismo, Antiamericanismo) encontra-se no livro coordenado por António Marujo e José Eduardo Franco. Esta obra permitiu usar como base para a análise dos estudos de caso portugueses caminhos hermenêuticos propostos por obras francesas e inglesas sobre teorias de conspiração, demonização, representação

do outro e estereótipos, em concreto os trabalhos de Léon Poliakov, Karl Popper, Umberto Eco, Raymond Aron, René Rémon, Lucian Boia, Michel Leroy, Michel de Certeau, Gilbert Durand e outros.

Já Manuel Antunes evidencia, nos anos do seu fecundo magistério na segunda metade do século passado, que houve um grande interesse em movimentos rotulados como anti: "Nesta aparente e universal deriva de tudo é que, em certos contextos, o uso linguístico da partícula "anti" atinge um grau de significado histórico-cultural e sociocultural. É que, por mais que o homem afirme a sua radical e inteira mortalidade, por mais que ele se dedique a todos os deuses e demónios do presente, existe, bem no fundo da sua personalidade, algo que se recusa a desaparecer, algo que aspira a viver e a previver além do horizonte do imediato, além do horizonte do tempo" (ANTUNES, 2005, 75).

Existe também um conjunto significativo de estudos produzidos nas últimas décadas sobre alguns movimentos e discursos anti, nomeadamente o anticlericalismo e uma das suas manifestações, o antijesuitismo. O primeiro foi campo de estudo, que merece ser assinalado, de uma equipa de pesquisa do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, dirigida por Luís Machado de Abreu, de que resultaram duas publicações; e de vários trabalhos do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, publicados na revista *Lusitania Sacra*, no *Dicionário de História Religiosa de Portugal* e na *História Religiosa de Portugal*. A prolixa corrente do antijesuitismo na longa duração foi objeto de uma análise de José Eduardo Franco. No seu conjunto, estes trabalhos podem servir de referências metodológicas e teóricas para movimentos anti outros menos conhecidos.

Através de *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, de Herman e Chomsky, a teoria da comunicação deu outro contributo importante. Estes autores cunharam o conceito de anti-ideologia (o anticomunismo durante a Guerra Fria e o antiterrorismo hoje), que é a visão negativa de um inimigo externo com a intenção de silenciar os críticos internos e forçar um consenso. Neste modelo, a anti-ideologia é um filtro que perverte a informação pública por ação consciente de um agente identificável (as elites), com o objetivo de forjar a anuência. Embora as relações entre os *media*, a criação de antis e a manipulação consciente façam da anti-ideologia um conceito útil, é evidente que estas são questões que se esbatem num projeto

centrado no discurso. *The Myth of Nations* é, a este respeito, exemplar, ao confirmar que os discursos nacionalistas extremamente agressivos foram muitas vezes manipulações conscientes da memória, mas também continham elementos que permaneciam latentes nos arquivos e que não serviam nenhum propósito imediato. Por oposição à compreensão dos antis a partir da manipulação consciente, os conhecidos trabalhos empíricos e teóricos de Foucault enfatizam a autonomia do discurso e dos seus arquivos, além de escolherem o discurso (a clínica, a economia política, etc.) como unidade metodológica para a historiografia, uma das ideias-base deste projeto – que, uma vez que pretende compreender os discursos anti numa perspetiva mais histórica e, em alguns casos, mesmo genealógica, atribui menor relevância à questão da intencionalidade.

O propósito de pensar os antagonismos de movimentos ou correntes nas suas concretizações histórico-discursivas favorece, não tanto uma crítica às atitudes anti-ideológicas ou de consenso, mas sobretudo uma sucessão de operações mais profundas, de recuperação do negativo enquanto protagonista histórico. A opção de associar o sufixo "ismo" à designação de cada anti não deve, pois, ser interpretada como mero formalismo. Pelo contrário, ela denuncia um intuito de valorização, e em certa medida de reessencialização de atitudes e argumentos que, nas narrativas históricas positivas, foram tendencialmente anulados, secundarizados ou remetidos para um estatuto subalterno ou contingente.

O resultado da presente proposta de estudo sistemático de antis na cultura portuguesa não deverá ser visto como uma tentativa de fazer a história dos vencidos e dos silenciados, por oposição a uma crónica dominante, encomendada pelos vencedores, nem será muito consequente procurar nela um tribunal moral das virtudes, das misérias e dos horrores da história portuguesa. Mais adequadamente, pode ser lida como uma história da dialética entre movimentos e correntes, que toma como ponto de partida a negação.

Nessa medida, a nossa proposta ecoa alguns termos da reflexão de Theodor W. Adorno, na sua *Dialética Negativa*, no quadro da demolidora crítica que o filósofo empreendeu à conceção hegeliana da história e ao projeto de reformulação da dialética filosófica. Com propósitos naturalmente mais limitados, este dicionário de história da cultura portuguesa em negativo

procura explorar as virtudes de uma abordagem que valorize o antagonismo, o particular, aquilo que é entendido como exceção, considerando que eles são cruciais para uma compreensão mais vasta das dinâmicas de tensão inerentes à transformação da realidade e às infinitas mediações concretas verificáveis na transição entre paradigmas de pensamento.

O estudo do negativo revela-se, mais do que um pretexto para o estudo das margens ou exceções das grandes correntes e dos grandes movimentos históricos, uma metodologia possível para o aprofundamento do estudo das mediações entre fases históricas e da intersecção entre grupos normalmente vistos como antagónicos. Estabelecem-se, assim, linhas de continuidade e de interdependência entre diferentes atitudes e correntes, como as que – e limitando-nos aos começos da modernidade – Michel de Certeau mostrou existirem entre heresia e ortodoxia, Robert Mandrou entre a Reforma protestante e o catolicismo, e Serge Ginzburg entre o europeu e o outro americano e asiático.

Na sua componente discursiva, ao abordar as mutações e reformulações de grandes tópicos identitários – como a fundação nacional, a legitimação do império, a constituição étnica do povo português –, numa longa linha histórica e em contexto de tensão ou de disputa entre correntes, o estudo do negativo parece também instabilizar estas narrativas e devolvê-las à sua historicidade. Ora, a dissecação dos elementos discursivos que compõem estas narrativas identitárias, bem como a contextualização das suas reproduções, encerra diversos contributos para uma maior compreensão, não só da mentalidade dos homens passados, mas também dos usos que delas são feitos ainda nos nossos dias.

Por outro lado, há nesta obra um importante grupo de verbetes que se caracteriza pela falta de distância histórica a respeito das problemáticas discutidas. Trata-se de temas que motivam as pessoas e a respeito dos quais ainda não há uma identificação precisa da verdade que reside nas teses em conflito.

Assim, *e.g.*, seguindo uma sugestão que Platão faz na *República*, as mulheres têm hoje uma igualdade de direitos completa nos países ocidentais. Esta igualdade está longe de estar assegurada noutras áreas civilizacionais. A forte evidência de que o Ocidente detém a verdade sobre este assunto implica necessariamente a recusa do ponto de vista de outras civilizações. A história cultural interna do Ocidente impossibilita um olhar neutro sobre

este assunto. Para além de se ter tornado impensável uma opinião alternativa, muitos países ocidentais vivem problemas complicados devido à presença de imigrantes provenientes de outras partes do mundo, já para não falar do modo como outras partes do mundo entram de modo sub-reptício no quotidiano destes países, por influência dos meios de comunicação social. A proximidade das questões, por um lado, e a impossibilidade de as pensar com a profundidade necessária, por outro, impedem qualquer avaliação sábia do passado histórico que essas problemáticas revelam. É pouco provável que se consiga ler hoje com a necessária sabedoria os documentos de épocas passadas que assinalaram a questão do papel social da mulher.

Temos consciência de que o desafio, sem dúvida ambicioso, de reconstituição da densa e complexa rede de argumentos e de atitudes que se digladiaram e/ou se influenciaram mutuamente numa linha histórica de longa duração não está isenta de dificuldades. Elas derivam, antes de mais, da dependência que a abordagem ao negativo parece manter em relação às abordagens ao positivo, não só em termos conceptuais, mas também metodológicos. O confronto, por vezes desigual, com uma longa tradição historiográfica positiva (que nunca poderia, obviamente, ser desconsiderada); a tentação de identificar o negativo com a exceção ou com uma parte marginal da história, para que possamos devolvê-lo prontamente à unidade da grande história; a escassez de fontes – eis alguns dos problemas com que depararam os autores das diversas entradas deste *Dicionário*.

Com efeito, um elemento que irmana as diferentes áreas temáticas é a dificuldade do acesso documental. Um caso particular merece ser destacado. Desde o séc. XVII, uma boa parte dos debates intelectuais em Portugal aconteceu nas páginas das publicações periódicas. Ora, a falta de um programa nacional de digitalização completa dessas publicações periódicas faz com que a investigação das problemáticas seja difícil e até mesmo impossível em muitos casos. É também manifesto que as famílias de muitas figuras que tiveram intervenção pública de relevo não foram boas guardiãs dos espólios literários dos seus familiares. Muito há ainda a fazer para a localização, a inventariação e o estudo desses conjuntos documentais. Uma rede nacional dos espólios literários poderia auxiliar estudos futuros mais desenvolvidos. O número elevado de documentos relevantes para a história cultural portuguesa que estão em países estrangeiros aconselharia também

a que o Estado português promovesse diligências sistemáticas para realização de cópias desses documentos estrangeiros, que pudessem ser arquivadas em Portugal. Há exemplos doutros países que poderiam ser seguidos a este respeito, nomeadamente o de Israel. A contextualizar tudo isto há ainda a tormentosa, porque subtil, questão linguística. A associação imediata, e não crítica, entre cultura e língua portuguesa impede que se veja a riqueza vastíssima da cultura portuguesa que se expressou noutras línguas. No topo dessa lista está obviamente o latim, mas haveria que acrescentar o hebraico, o ladino e línguas modernas como o espanhol, o italiano e o francês. Faltam programas públicos de tradução e edição de obras nessas línguas.

Note-se, por outro lado, que a história cultural trabalha sobretudo os documentos que foram publicados. Contudo, quando se trata de questões que afetam o presente de quem escreve, haveria outras fontes a que ir beber para se ter uma perspetiva profunda destes assuntos. Com efeito, há uma linha de fronteira muito ténue a apartar os diferentes movimentos que se digladiam na defesa dos seus valores; assim, *e.g.*, um ato de boa educação para com a presença de uma senhora pode ser considerado uma atitude sexista inaceitável para um defensor da total igualdade dos sexos; a defesa de uma educação humanística baseada no livro pode ser considerada uma atitude contra a tecnologia digital. E muitos outros atritos desta natureza poderiam ser inventariados. É pois provável que as fontes de informação mais interessantes para se compreender as áreas a respeito das quais ainda não há suficiente distância histórica sejam de acesso problemático, porque se confundem com muitos eventos da vida quotidiana desta época. O debate intelectual e os processos culturais são apenas uma pequena parte do que acontece no mundo; parte certamente interessante, mas cumpre afirmar sem ambiguidades que ainda se desconhece se essa parte é meramente decorativa ou se conduz de facto o destino dos povos. Todo o Ocidente se alimentou da doce crença de que a cultura é decisiva na vida humana. Desconhece-se a sabedoria que permite ver claro a este respeito. É provável que ela não exista, mas é certo que temos saudades dela.

Ainda assim, mesmo quando as dificuldades metodológicas se mostraram praticamente insuperáveis, observamos que elas acabam por introduzir, com alguma frequência, disrupções nas formas de entender as narrativas e os "ismos" predeterminados, que não visam necessariamente a formulação

e a cristalização de novas teses acerca de cada tema ou movimento histórico, mas a sua constante complexificação e problematização.

Somos filhos dos vencedores das polémicas antigas. Ao trabalhar em história cultural e intelectual, é difícil vencer a sensação de se estar a trair alguém, uma sensação incómoda que deriva do estudo dos movimentos que foram contestados pelos próprios avós das pessoas que vivem na época contemporânea. O olhar do presente sobre o mundo foi forjado nesses debates antigos. Poderemos, para os nossos próprios debates, aprender muito com os que já passaram. Contudo, reabrir feridas antigas, a benefício de uma racionalidade curiosa, pode impedir que algumas delas sarem para sempre, e, pior ainda, pode originar dores futuras que temos dificuldade em antecipar. O verbo "compreender" sempre teve uma semântica positiva, para não dizer bondosa; contudo, pode acontecer que abrir algumas dessas feridas conduza a tragédias. "Compreender" pode significar, por vezes, que é melhor esquecer. Em particular, compreender pode vir a significar trair o respeito que devemos aos que lutaram contra demónios passados. Só há, pois, um modo de compatibilizar estas tendências opostas da investigação. Como tudo na vida humana, a história da cultura portuguesa em negativo também deverá procurar a sabedoria que sempre nos escapa.

O presente estudo dicionarial, com fito de sistematicidade dos discursos anti na longa duração, permite responder a uma carência concreta da historiografia portuguesa e europeia. Com efeito, não existe, que saibamos, nenhum trabalho de investigação semelhante em países como o Reino Unido, a França e a Alemanha. O carácter inédito do projeto assegura-lhe desde já indiscutível relevância internacional, uma vez que, de acordo com alguns consultores externos e membros estrangeiros da equipa de trabalho, começa a ser precursor de tentativas semelhantes noutros países.

Este carácter pioneiro implicou uma reflexão metodológica e epistemológica sobre o anti. Desde logo, "anti" é um prefixo operatório, que remete para operações diversas: a mais óbvia é o trabalho do negativo ou a contraposição, mas poderá igualmente assumir a forma de um exercício crítico de problematização ou, mesmo, de um processo de autoquestionamento.

Enquanto objeto de estudo, o anti revela-se extremamente volátil: o que, num determinado contexto, se afirma pela negativa pode conter o gérmen de uma nova forma cultural. Por outro lado, o anti transporta uma estratégia de olhar para aquilo a que se opõe: *e.g.*, o antinaturalismo foca uma determinada visão da natureza, levando porventura a uma recontextualização e não a um apagamento da mesma. O negativo é, pois, uma forma de inteligibilidade do positivo.

Esta é uma obra que assume o risco de ser, em boa medida, de carácter exploratório e até laboratorial, tendo os seus responsáveis consciência dos seus limites e da necessidade de continuar a reflexão e a pesquisa deste que é mais um porto de partida. Importa, pois, deixar salvaguardado que os diferentes domínios de especialidade científica em que as várias correntes anti são estudadas oferecem problemas de graus diversos, conforme a complexidade epistemológica e a maior ou menor dificuldade de dispor de fontes razoáveis para permitir uma abordagem suficientemente englobante.

Todos eles oferecem porém, na sua pregante multiplicidade e também devido ao facto de aparecerem como um conjunto, em que as forças e as fraquezas se equilibram mutuamente, uma visão interessante de um momento, de um período, de um conceito, de uma tese, de uma atitude, cuja análise se torna mais rica pelo facto de ser feita pelo seu lado surpreendente: o lado negativo, que – à semelhança do que acontecia na fotografia analógica –, sem ser uma negação, dá cor ao que a não tinha e retira colorido ao que se impunha com veemência, abrindo portas insuspeitadas de compreensão do mundo.

Bibliog.: impressa: ABREU, Luís Machado de (coord.), *O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002; *Id., Ensaios Anticlericais,* Lisboa, Roma Editora, 2004; ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, vol. I, t. II, coord. Guilherme d'Oliveira Martins, Lisboa, FCG, 2008; ARAÚJO, António de, *Jesuítas e Antijesuítas no Portugal Republicano,* Lisboa, Roma Editora, 2004; AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-01; *Id.* (dir.), *História Religiosa de Portugal*, 3 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-02; CURTO, Diogo Ramada, *O Discurso Político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa, Edições 70, 1988; ECO, Umberto, *O Cemitério de Praga*, Lisboa, Gradiva, 2011; *Id.*, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Ocasionais*, Lisboa, Gradiva, 2011a; FOUCAULT, Michel, *La Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 1963; *Id.*, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969; FRANCO, José

Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; GEARY, Patrick, *The Myth of Nations*, Princeton, Princeton University Press, 2002; HARTOG, François, *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a Representação do Outro*, Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2014; HERMAN, Edward S., e CHOMSKY, Noam, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1998; KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962; LEROY-BEAULIEU, Anatole, *Les Doctrines de Haine: l'Antisemitisme, l'Antiprotestantisme, l'Anticléricalisme*, Paris, Calmon Lévy, 1902; MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009; **digital:** CURADO, Manuel, "O mito da tradução automática", conferência proferida no colóquio A Cultura na Galáxia da Pós-Modernidade, Braga, 19 out. 1999: https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/7740/1/O%20MITO%20DA%20TRADUCAO%20AUTOMATICA%20repositoriUM.pdf (acedido a 30 ago. 2017).

Direção e Coordenação da Obra

Dicionário

AA – AJ



Antiabolicionismo

A questão da pena de morte, da sua legitimidade moral e jurídica e da sua oportunidade, resolvida em Portugal em 1867, volta por vezes a colocar-se perante crimes particularmente violentos, relançando a questão do antiabolicionismo.

Este debate é, evidentemente, maior a nível mundial. Em começos do séc. XXI, a tendência geral é pelo abolicionismo, mas há Estados em que se mantém e é aplicada. Mesmo nos países abolicionistas, há sempre grupos significativos que propõem o seu regresso para punir crimes particularmente graves. Por outro lado, vários organismos internacionais têm usado a sua influência em vista da abolição, nem sempre com sucesso.

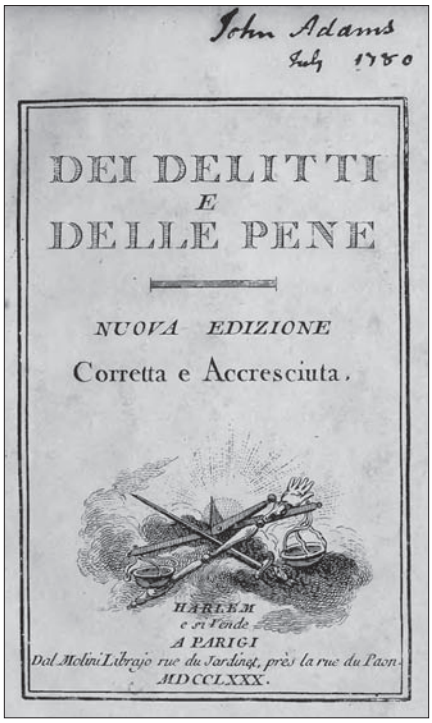
A pena de morte foi justificada e aplicada durante séculos, praticamente sem oposição. Assim, pode dizer-se que o conceito de antiabolicionismo, por oposição a abolicionismo, não tem grande razão de ser referente ao passado, porque não havia movimentos, fracos que fossem, que lutassem pela abolição. Os grupos e as pessoas que o fizeram eram muito minoritários, quase desconhecidos e até considerados marginais. Assim, de modo genérico, todos eram antiabolicionistas, porque todos defendiam a sua existência. Era a linha da tradição fundamentada numa amálgama de pressupostos e argumentos culturais, filosóficos, teológicos e jurídicos. O que variava era o uso e a incidência que deles se fazia, e a extensão, mais ou menos ampla, ao tipo de crimes.

A contestação à legitimidade moral e jurídica da pena de morte e à sua utilidade prática, surgiu no âmbito do iluminismo do séc. XVIII. De entre os autores que propuseram a sua abolição, sobressai Cesare Beccaria (1738-1794) com a obra *Dei Delitti e delle Pene,* de 1764. Pretende demonstrar que a pena de morte "nem é útil nem necessária" (BECCARIA, 1998, 118), baseado em dois pontos: um filosófico, a doutrina do contrato social, e outro de natureza utilitarista. A propósito daquele, Beccaria considera que existe um pacto entre os cidadãos e a autoridade que os governa, que só tem os direitos que os cidadãos nela delegam; a origem da autoridade está neles. Ora, os cidadãos não podem delegar na autoridade civil o que não têm, a saber, o direito sobre a sua vida e a dos outros, pois ninguém pode dispor da vida. Por outro lado, o autor relevava a inutilidade prática de tal pena, considerando, com outros autores, que a prisão perpétua em condições penosas, sendo mais cruel, é mais dissuasora e que, portanto, deve ser preferida por ser mais útil.

A pena de morte foi abolida no grão-ducado da Toscânia, em 1786, 22 anos depois

Ilustração de uma edição de *Dei Delitti e delle Pene*, de Cesare Beccaria.





Rosto de um exemplar de *Dei Delitti e delle Pene*, de Cesare Beccaria, que pertenceu a John Adams.

da publicação da obra, em 1786. A comissão encarregada de propor tal abolição era presidida pelo próprio Beccaria. Mas a experiência durou apenas quatro anos, pois esta pena foi restabelecida em 1790.

Começava assim o movimento abolicionista que, de minoritário, com o passar do tempo passou a maioritário.

Os teólogos em geral continuavam a defender as teses tradicionais, sobretudo porque o grande pressuposto da nova proposta, a teoria do contrato social, entrava em conflito com a perspetiva teológica que, durante séculos, tinha sido defendida como legitimadora. Mas não foram apenas os teólogos que resistiram à proposta de abolição. Alguns dos maiores representantes da filosofia iluminista afirmaram expressamente, e em termos contundentes, a legitimidade da pena de morte. É o caso de Immanuel Kant (1724-1804) e de Georg Hegel (1770-1831), contemporâneos de Cesare Beccaria.

Kant defende e justifica a pena de morte para garantir a igualdade e o equilíbrio entre o crime e a punição, já que a medida da pena não é dada por "nenhum outro [princípio], a não ser o princípio da igualdade". Não resta pois outra alternativa, a não ser erigir a lei de talião como princípio da fixação das penas. "Só a lei de talião *(ius talionis)* pode oferecer com segurança a qualidade e a quantidade do castigo; mas, claro está, no seio do tribunal (não no teu juízo privado)" (KANT, 2004, 147). A falta pede uma expiação, mesmo que esta não sirva de exemplo a ninguém. "Se [alguém] cometeu assassinato deve morrer. Não há nenhum equivalente que satisfaça a justiça. Não existe equivalência entre uma vida, por penosa que seja, e a morte; portanto também não há igualdade entre o crime e a represália, a não ser matando o culpado por disposição judicial" (*Id.*, *Ibid.*, 148). Kant critica em termos ásperos a posição de Beccaria, "que defendeu que toda a pena de morte é ilegal", considerando que deriva de "um sentimentalismo compassivo de uma humanidade afetada *(compassibilitas)*", e rebate o seu pensamento sobre o contrato social (*Id.*, *Ibid.*, 150).

Hegel é também partidário da pena como retribuição e expiação, considerando que castigar o malfeitor é honrá-lo como ser racional, seguindo a lógica do seu ato, tendo em atenção a sua responsabilidade e a sua liberdade. "A pena que o criminoso sofre não é apenas justa em si. Justa que é, é ao mesmo tempo o ser em si da sua vontade, o ser da sua liberdade; ela é o seu direito. Mas ela é também um direito do criminoso como tal; *i.e.*, um direito presente no ser da sua vontade, na sua ação" (HEGEL, 1998, 180). Por outro lado, considera o Estado como um ente superior aos indivíduos, que a ele podem

ser legitimamente sacrificados, inclusivamente com a pena de morte.

Joseph de Maistre (1753-1821), campeão do pensamento antirrevolucionário, denuncia o que considera ser a raiz irreligiosa e ateia do iluminismo, ao mesmo tempo que combate a ideia de que o poder soberano vem do povo, se opõe à teoria do contrato social e se coloca na linha da teoria tradicional. Ao príncipe compete promover a correção e o castigo do malfeitor, incluindo, evidentemente, a pena de morte. "Tendo Deus querido governar os homens por meio de homens, ao menos exteriormente, concedeu aos soberanos a eminente prerrogativa da punição dos crimes. É nisto que são principalmente seus representantes". Este pensador apresenta o processo da execução como um ritual litúrgico, como cerimónia cúltica de expiação, e o cadafalso como "um altar" onde se realiza o rito que resgata a humanidade (MAISTRE, s.d., 27).

Esta posição antiabolicionista foi seguida por alguns; mas houve também muitos autores do catolicismo liberal que se afastaram da tradição antiabolicionista, e mais concretamente de Maistre, propondo, a partir dos valores evangélicos, um repensamento da moralidade e legitimidade da pena de morte.

Cesare Beccaria (1738-1794).



Um grande adversário da pena de morte foi Victor Hugo (1802-1885) que, embora sem se referir explicitamente à fé, apela muitas vezes aos valores cristãos da misericórdia, do amor e do perdão, recordando a pena de morte sofrida por Cristo na cruz. Hugo congratula-se com a abolição da pena de morte em Portugal em cartas a dois amigos: Eduardo Coelho, em 2 de julho de 1867, e Pedro de Brito Aranha, em 15 do mesmo mês e ano.

O movimento geral que alastrava pela Europa, com origem na filosofia iluminista, chegou também a Portugal e provocou uma evolução na conceção da lei penal, levando à superação do direito vigente que previa, além de penas rigorosas e cruéis, a pena capital, mesmo para crimes banais. Alexandre Herculano (1810--1877), *e.g.*, em 1838, distancia-se das teses de Joseph de Maistre, cujo nome cita expressamente, e insurge-se contra a pena de morte. À acusação que lhe foi feita "de alimentar nos criminosos a esperança da impunidade", responde dizendo que no "código criminal" se encontram outras penas "para livrar a sociedade dos homens que a ofendem, e fazer sentir a estes o castigo dos seus crimes". Na linha de Beccaria, propõe a substituição da pena capital por "trabalhos públicos", mesmo nas "colónias da África deserta" (HERCULANO, 1984, 33 e 35).

A partir da década de 50 do séc. XIX, intensificou-se o movimento que levou à abolição da pena de morte, do qual sobressaíram duas personalidades: Francisco Ferrão (1798-1874) e António Aires de Gouveia (1828-1916). As vozes contrárias, a nível de estadistas, eram poucas, e indicavam o grave risco para a segurança e garantia da vida e da propriedade dos cidadãos. A favor,

argumentava-se dizendo que tal perigo não se verificava, e que a abolição era um ato de humanidade e de progresso.

Em Portugal, a pena de morte foi legalmente abolida para crimes políticos em 1852, no art. 16 do primeiro ato adicional à Carta Constitucional de 1826; mas desde 1772 que não havia execuções de mulheres, e desde 1846 de homens, por crimes comuns.

O primeiro projeto de abolição total, portanto também para crimes militares, foi apresentado à Câmara de Deputados em 1863, por Aires de Gouveia, que já em 1860, num estudo sobre a reforma das cadeias em Portugal, chamara à pena de morte "assassinato jurídico" e "homicídio legal", e propusera a substituição da "forca para a morte" pela "penitenciária para a vida" (GOUVEIA, 1860, 29). Contudo, o projeto não vingou.

A abolição para crimes civis deu-se na sequência da proposta apresentada à Câmara dos Deputados pelo ministro da Justiça, Augusto Barjona de Freitas (1834-1900), que, a 28 de fevereiro de 1867, propôs a reforma do sistema prisional e penal: "Entre outras inovações no sistema proposto ficavam abolidas a pena de morte, a de trabalhos públicos e ainda a prisão maior celular perpétua, exceto quando aplicada para punição de crimes a que pela legislação anterior coubesse a pena de morte" (PERES, 1935, 372).

No debate, Aires de Gouveia propôs que o projeto fosse emendado, de modo a incluir a abolição total, ou seja, também para crimes militares; nas suas palavras, o ministro "propõe apenas meia abolição" (CRUZ, 1967, 543); mas tal moção não teve acolhimento. No dia 18 de junho de 1867, foi feita a votação nominal da proposta do ministro. 90 deputados votaram a favor da abolição e 2 contra. A 26 de junho, a proposta foi aprovada, quase sem discussão, na Câmara dos Pares, e promulgada por D. Luís em 1 de julho de 1867. Publicada a lei, surgiu a dúvida se se aplicava também aos territórios ultramarinos; ficou esclarecida com um decreto com força de lei, de 9 de junho de 1870, que diz no seu art. 1: "É abolida a pena de morte nos crimes civis em todas as províncias ultramarinas".

Restava a pena capital para crimes militares. No debate que se gerou, abolicionistas e antiabolicionistas tomaram as suas posições. O ambiente era favorável à abolição, mas entretanto verificou-se um incidente que deu argumentos e fôlego aos contrários, e levou a que as coisas se orientassem de outro modo: a 18 de outubro de 1874, o soldado António Coelho assassinou o alferes José Augusto de Brito numa rixa. Dois crimes semelhantes tinham sido cometidos por outros dois soldados; em 1872, em Elvas, e em 1874, em Torre de Moncorvo. Segundo o Código de Justiça Militar, o soldado devia ser fuzilado. Gerou-se grande comoção e amplo debate, em que a imprensa teve um papel relevante. Tratava-se da necessidade e conveniência da pena capital para manter a disciplina no foro militar e, colateralmente, da pena de morte em geral e da sua reintrodução.

As posições eram de ordem política, com o partido governamental a apoiar o movimento que pedia a pena de morte para o assassino, e a oposição a manifestar-se contra. Várias personalidades publicam, em 1875, opúsculos apoiando o não fuzilamento; outros são publicados em sentido contrário. De entre estes, sobressai o de Cunha Barbosa, um dos dois deputados que, em 1867, tinham votado contra a proposta de abolição, advogando que a pena de morte "aplicada militarmente", é não só "de direito e legal", mas também "necessária" e, em geral "legítima". Argumenta ainda que "agora e sempre se reconheceu que para conter

em rigorosa disciplina uma aglomeração de homens de tão diversas índoles e instintos, são necessárias leis especialíssimas, para o que não basta a lei comum ou civil" (BARBOSA, 1875, 14-15); e acentua os efeitos repressivos da pena: "parece-nos axiomático que nada mais eficaz poderá conter o homem perverso e de instintos ferozes, do que o temor e a certeza da perda infalível da sua vida. Ao contrário, a pena do degredo, que não deixa de ser grave, é para muitos (a quem escasseiam os meios de transporte) uma vantagem e até incitamento ao crime, mormente para alguns soldados maus que, constrangidos na vida militar, assim se eximem do serviço e recuperam a liberdade, na esperança ainda, que a todos consola e risonha acena, de um potosi inesgotável que só proporciona a emigração, embora para a África" (*Id.*, *Ibid.*, 18-19).

O opúsculo é uma resposta a Emídio Navarro (1844-1905), que se mostrara contrário. A sua posição é a seguinte: "Aceitamos em tese a legitimidade da pena de morte. Para nós a inviolabilidade da vida humana não é um princípio absoluto. […] Mas não aceitar como princípio absoluto a inviolabilidade da vida humana, reconhecer em tese a legitimidade da pena de morte, não equivale a conceder à sociedade o direito de a inscrever livremente nos seus códigos, ou de usar dela quando bem lhe pareça fazê-lo, porque lho reclame um capricho partidário ou a impressão apaixonada de um acontecimento lastimoso" (NAVARRO, 1874, 21). E mais adiante: "Armar novamente os governantes com um gládio de dois gumes, perigoso sempre, pode ser de funestíssimas consequências. Não é uma questão individual; é uma questão social. Não se fuzila António Coelho, fuzila-se a tradição, um princípio e esse princípio envolve o presente e o futuro" (*Id.*, *Ibid.*, 39).

Contra a pena de morte é também António Falcão Rodrigues que escreve: "A consciência, a razão e o direito proclamam bem eloquentemente a inviolabilidade da vida humana, o mais sagrado de todos os nossos direitos. A luta está, pois, travada. A pena de morte é uma afronta ao progresso, à civilização e ao direito. A pena de morte é um ultraje à humanidade. O nobre ministro da justiça Sr. Barjona de Freitas fundamentou em bons argumentos, a proposta que apresentou, abolindo a pena de morte 'pela sua inutilidade'. Foi, pois, abolida a pena de morte para crimes civis. O soldado é um cidadão. Existe, porém, um artigo de guerra que impõe a pena de morte nos crimes militares! É admirável!!!" (RODRIGUES, 1874, 17).

No mundo literário destacam-se Guerra Junqueiro (1850-1923), contra, e Ramalho Ortigão (1836-1915), a favor. Aquele escreveu, a propósito do soldado António Coelho, o poema "O crime", dedicado "ao Senhor Barjona de Freitas, ministro da justiça", que termina assim: "Eu que prescrevo o algoz, eu exigi-lo-ei/para enforcar somente esse bandido: a lei" (JUNQUEIRO, 1895, 29). Por sua vez, Ramalho Ortigão, em "A disciplina militar e a pena de morte; o caso do soldado António Coelho", não aceita a distinção entre disciplina e jurisprudência civil e militar, observando: "Esta distinção, diz-se, tem por fim salvaguardar a disciplina do exército. Como se a disciplina fosse exclusivamente militar! Como se no resto da sociedade se dispensasse a disciplina" (ORTIGÃO, 1928, 118). É em nome da defesa da ordem pública que defende a pena de morte, e considera "razões poéticas e sentimentais" os argumentos contrários. Protesta contra a incongruência de estar abolida para os crimes civis e continuar presente para os crimes militares: "A pena de morte aplicada ao soldado António Coelho para desagravo

militar repugna-nos como absurda: não nos repugna, porém, a aplicação da pena de morte como pena geral do homicídio" (*Id.*, *Ibid.*, 123). Noutro texto, "As facadas", de maio de 1872, Ramalho Ortigão faz notar que "em Lisboa todos os dias" se dão facadas mortais pelos motivos mais fúteis, e comenta: "a lei que aboliu a pena de morte está provado que não tem força para abolir a faca de ponta […]. Abolimos a morte por sentença, não podemos abolir a morte por facada" (*Id.*, *Ibid.*, 224).

O soldado António Coelho foi condenado à morte em 1877, mas a pena foi-lhe comutada, pouco depois, pela de prisão celular perpétua. O Código de Justiça Militar de 1875, que vigorou até à instauração da república, incluía a possibilidade da pena de morte por fuzilamento num número considerável de crimes.

Com a mudança de regime, debateu-se a questão da pena de morte na justiça militar. L. M. Marrecas Ferreira, a propósito da discussão no Parlamento sobre o projeto do novo Código de Justiça Militar, apresenta os argumentos antiabolicionistas, assentes sobretudo na necessidade da disciplina militar e no exemplo de exércitos estrangeiros. O seu juízo é o seguinte: "Ponhamos já de parte todos os demais argumentos apresentados em prol da abolição, e, levando de vencida por uma força irresistível, os adversários dela, cingindo-nos ao característico da espécie sujeita, basta o referido para se julgar de imediata necessidade o banir do código esta pena, a qual não sofre gradação nem reparação. Em suma: a ninguém se pode hoje afigurar como curial ao alistar-se um soldado nas fileiras, dizer-se-lhe que será fuzilado se praticar este, aquele ou aqueloutro ato" (FERREIRA, 1911, 15).

Um decreto com força de lei do Governo Provisório, de 16 de março de 1911, determinava no seu art. 3: "É abolida, em absoluto, a pena de morte". A Constituição de 1911 confirmou essa orientação. O seu art. 3, n.º 22 estipula: "Em nenhum caso poderá ser estabelecida a pena de morte". Mas nem todos eram da mesma opinião. Havia quem fosse antiabolicionista: "A República devia ser, acima de tudo, moralização. Basílio Teles (1856-1923) chegou a imaginá-la como uma feroz ação redentora do Estado. Em maio de 1911, com o aplauso de Machado dos Santos (1875-1921), propôs o programa de uma 'ditadura revolucionária' que incluía a pena de morte" (RAMOS, 1994, 445). Em "Esclarecimento" a "O regime revolucionário; súmula de decretos", Basílio Teles diz que o projeto que propõe "foi entregue ao Dr. Teófilo Braga, em mão própria, na manhã de sábado, 8 de outubro de 1910, […] como contribuição indireta por me ter sido impossível diretamente intervir para a obra revolucionária do Governo Provisório. […] Ele é a expressão fiel do que deveria ter sido, a meu ver, a revolução republicana na sua fase inicial. […] Trata-se de expropriar um regime funesto e de juntar elementos preciosos para as grandes reformas a empreender na segunda fase" (TELES, 1975, 44). Os n.os 11 e 12 da sua proposta são claros: "Decreto suspendendo as garantias por tempo não inferior a três meses, punindo com a pena de morte sumária quem quer que seja surpreendido a roubar, a matar ou a forçar casa alheia" (*Id.*, *Ibid.*, 48).

A entrada de Portugal na Primeira Guerra Mundial obrigou a alterar o texto constitucional. A lei 635, de 28 de setembro de 1916, fixou a redação do art. 59/A do seguinte modo: "A pena de morte […] não pode ser restabelecida em caso algum, nem ainda quando for declarado o estado de sítio com a suspensão total ou parcial das garantias constitucionais. § único: Excetua-se somente o caso de guerra com país estrangeiro, em tanto quanto a aplicação dessa pena seja

indispensável, e apenas no teatro da guerra". A lei foi regulamentada pelo dec. n.º 2867, de 30 de novembro de 1916, estabelecendo o art. 5 que seria por fuzilamento. No contexto da Primeira Guerra Mundial, o soldado João Augusto Ferreira de Almeida foi condenado por crime de traição e foi fuzilado, na Flandres, a 16 de Setembro de 1917. A Constituição de 1933, art. 8, n.º 11, manteve, com alguns retoques de texto, a legislação anterior. A Constituição de 1976, diz simplesmente, no seu art. 25, 2: "Em caso algum haverá pena de morte".

Depois de 1916, só foi possível encontrar um autor com uma posição antiabolicionista: João de Lebre e Lima (1889-1959), que dá relevo às posições dos criminologistas Jean-Gabriel Tarde (1843-1904) e Enrico Ferri (1856-1929), defendendo a "legitimidade do direito de matar": "Não se diga que também à sociedade não assiste o direito de exterminar aquele dos seus membros que se torne um elemento de desordem grave" (LIMA, 1920, 65). Considera este autor que "a pena de morte não constitui uma ofensa ao direito" (*Id.*, *Ibid.*, 66), e "que no século passado quando o movimento humanitarista se generalizou com maior intensidade, algumas nações europeias tomaram a iniciativa de suprimir a pena de morte dos seus códigos. Mas passada que foi a maré cheia de tão insensata piedade, uma enérgica reação se manifestou por quase toda a parte proclamando alto e claro a urgência de restabelecê-la, onde ela tivesse sido suprimida, e de aplicá-la rigorosamente" (*Id.*, *Ibid.*, 71-72). E conclui: "A execução capital dos indivíduos que aponto, efetivada nas condições que pretendo, não é injusta e aproveita à sociedade, não ofendendo a natureza, nem a ciência, nem o direito, nem a piedade dos homens" (*Id.*, *Ibid.*, 124); trata-se de "liquidar de tal forma esses monstruosos



Joseph de Maistre (1753-1821).

espécimes de uma fauna da qual eles são os mais temíveis e odiosos representantes" (*Id.*, *Ibid.*, 125).

No prefácio a este ensaio, José Caeiro da Mata (1877-1963) escreve: "Há mais de um século que se discute se é necessário opor ao criminoso a indulgência ou o rigor: discutia-se isto quando na clara luz do céu de Itália, Beccaria glorificava a humanidade, ao mesmo tempo que, nas brumas de São Petersburgo, de Maistre se pronunciava pelo algoz" (*Id.*, *Ibid.*, XVI-XVII). A sua opinião é a seguinte: "Se defendo a sua legitimidade (como contestá-la, se a pena de morte desempenha, no mais alto grau, a função eliminatória, realizando, pela forma mais eficaz e mais rápida, a seleção social dos malfeitores?), não defendo a sua necessidade" (*Id.*, *Ibid.*, XXIX-XXX).

Uma menção para a perspetiva da Igreja Católica na sua representação mais alta. A partir da tradição e dos grandes teólogos, a opinião unânime favorável à pena de morte, dizendo que ela não é contrária ao mandamento que proíbe matar, ficou suficientemente consolidada. Se alguma divergência havia, era sobre a sua extensão e sobre a justeza ou não de a aplicar em determinadas circunstâncias; não no

princípio. Posições contrárias, abolicionistas, mesmo fundamentadas no evangelho e em alguns autores dos três primeiros séculos da Igreja, não tiveram êxito. É o caso dos valdenses e dos cátaros, nos sécs. XII e XIII, que foram considerados hereges, embora por outros motivos. A posição favorável à pena de morte enraizou-se de tal maneira, que foi considerada, durante muito tempo, como doutrina definitiva.

A situação alterou-se em meados do séc. XX, de tal maneira que causou alguma estranheza e até indignação na opinião pública que o *Catecismo da Igreja Católica*, na sua 1.ª edição, afirme: "Reconhece-se aos detentores da autoridade pública o direito e a obrigação de castigar com penas proporcionadas à gravidade do delito, incluindo a pena de morte em casos de extrema gravidade se outros processos não bastarem" (*Catecismo…*, 1992, n.º 2266). A encíclica *Evangelium Vitæ*, de João Paulo II (1978-2005), moderou esta posição, embora sem a alterar no fundamental. Começa por afirmar que entre os "sinais positivos" da sociedade deste tempo, está "a aversão cada vez mais geral na opinião pública à pena de morte, mesmo vista só como instrumento de 'legítima defesa' social, tendo em consideração as possibilidades de que a sociedade moderna dispõe para reprimir eficazmente o crime". A seguir refere o "problema da pena de morte, à volta do qual se regista, tanto na Igreja como na sociedade, a tendência crescente para pedir uma aplicação muito limitada, ou melhor, a abolição da mesma" (JOÃO PAULO II, 1995, n.º 27). Mas não deixa de considerar que, na punição dos crimes, "a medida e a qualidade da pena hão de ser atentamente ponderadas e decididas, não se devendo chegar à medida extrema da execução do réu senão em casos de absoluta necessidade, ou seja, quando a defesa da sociedade não fosse possível de outro modo" (*Id.*, *Ibid.*, n.º 56). Esta posição mais mitigada será recolhida numa edição posterior do *Catecismo*: "A doutrina tradicional da Igreja não exclui […] o recurso à pena de morte, se for esta a única solução possível para defender eficazmente vidas humanas de um injusto agressor" (*Catecismo…*, 1997, n.º 2267).

Por outro lado, em várias ocasiões o mesmo Papa pediu a sua abolição, e noutros casos a clemência para os condenados. Assim, na mensagem *urbi et orbi* proferida no Natal de 1998, disse: "Do Natal recebe novo vigor no mundo o consenso quanto a medidas urgentes e adequadas para […] acabar com a pena de morte" (JOÃO PAULO II, Natal 1998, 5); e, em 12 de dezembro de 1999, na alocução do *Angelus*: "Renovo o meu apelo para a abolição da pena de morte" (*Id.*, 12 dez. 1999, *in fin.*).

O Papa Francisco, em discurso à Associação Internacional de Direito Penal, proferido a 23 de outubro de 2014, refere a encíclica e o *Catecismo*, que interpreta como "condenação" da pena de morte, e diz: "Os argumentos contrários à pena de morte são muitos e bem conhecidos. […] Todos os cristãos e homens de boa vontade estão chamados hoje a lutar pela sua abolição. […] A prisão perpétua é uma pena de morte escondida" (FRANCISCO, 23 out. 2014, II.a). Esta posição foi reafirmada, com mais vigor e desenvolvimento, em carta de 20 de março de 2015, ao presidente da Comissão Internacional contra a Pena de Morte. A 24 de setembro de 2015, em discurso no Congresso dos Estados Unidos da América, afirmou: "a regra de ouro ['o que quiserdes que vos façam os homens, fazei-o também a eles', Mt 7, 12] põe-nos diante também da nossa responsabilidade de proteger e defender a vida humana em todas as fases do seu desenvolvimento. Esta convicção levou-me, desde o início do meu ministério, a sustentar a vários níveis a abolição

global da pena de morte" (FRANCISCO, 24 set. 2015). Por ocasião do 25.º aniversário da publicação do *Catecismo da Igreja Católica*, Francisco voltou a reforçar esta ideia, afirmando que a pena de morte "é uma problemática que não pode ficar reduzida a uma mera recordação histórica da doutrina" pois trata-se de uma "pena que lesa gravemente a dignidade humana. Deve afirmar-se energicamente que a condenação à pena de morte é uma medida desumana […] que humilha a dignidade pessoal. Em si mesma é contrária ao Evangelho. […] Nunca homem algum, nem sequer o homicida, perde a sua dignidade pessoal" (*Id.*, 11 out. 2017). Esta posição foi vivamente recusada por alguns sectores sociais e eclesiais.

Em 29 de junho de 2016, 45 teólogos consideram que a afirmação da exortação *Amoris Lætitia*, 83: "a Igreja rejeita firmemente a pena de morte", é "herética, contrária à Palavra de Deus; perniciosa".

A partir de 2 de agosto de 2018, por determinação do Papa Francisco, o n.º 2267 do *Catecismo da Igreja Católica* passa a ter a nova redação, concluindo: "a Igreja ensina, à luz do Evangelho, que a pena de morte é inadmissível, porque atenta contra a inviolabilidade e dignidade da pessoa, e empenha-se com determinação a favor da sua abolição em todo o mundo".

A 15 de agosto de 2018, 45 intelectuais, referindo-se a esta alteração, escreveram um "apelo aos cardeais da Igreja Católica", pedindo-lhes para "aconselhar Sua Santidade", a "pôr fim e este escândalo […] e a transmitir a Palavra de Deus de forma não adulterada". Consideram que "é uma verdade contida na Palavra de Deus e ensinada pelo Magistério ordinário e universal da Igreja, [que] os criminosos possam ser legalmente levados à morte".

Francisco, em discurso à delegação da Comissão Internacional contra a Pena de Morte, a 17 de dezembro de 2018, refere os seus pronunciamentos anteriores, entra no debate dos argumentos, sobretudo a questão da legítima defesa, e afirma: "asseguro-vos que continuarei a trabalhar juntamente convosco pela abolição da pena de morte". Reafirma a sua posição em videomensagem aos participantes do VII Congresso Mundial contra a Pena de Morte, realizado entre 27 de fevereiro e 1 de março de 2019.

Em Portugal não são conhecidos movimentos que explicitamente proponham a reintrodução da pena de morte. É muito raro que pessoas com responsabilidade social, política e cultural se tenham pronunciado publicamente em perspetiva antiabolicionista.

A nível de opinião pública, não existem muitos dados. A 7 de julho de 1996, o jornal *Público* dava conhecimento de uma sondagem em que 26,3 % dos interrogados se declaravam favoráveis à sua reintrodução. O semanário *Expresso,* por sua vez, publicava, no dia 5 de outubro de 1996, os resultados de outra sondagem em que, à pergunta: "Que agravamento da pena máxima?", 13,5 % dos inquiridos responderam: "A pena de morte". Uma consulta da estação televisiva SIC, tornada pública no dia 29 de setembro de 1996, dava como favoráveis à pena de morte 81,8 %. Esta consulta foi considerada, pela generalidade dos especialistas em estudos de opinião, não credível cientificamente, devido à metodologia utilizada.

No espaço lusófono não há nenhum país onde vigore a pena de morte. Causou embaraço, sobretudo em Portugal, o pedido de adesão da Guiné Equatorial, onde tal pena está prevista, à Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, sendo-lhe colocada, entre outras condições, "a adoção da moratória da pena de morte até à sua abolição". Na altura da admissão, 23 de julho de 2014, foi reafirmada a necessidade da prossecução da abolição total.

Bibliog.: impressa: BARBOSA, Cunha, *Duas Palavras sobre o Opúsculo do Sr. Navarro, os Fuzilamentos. Militarmente: o Direito e a Necessidade; Em geral: a Legitimidade da Pena de Morte*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1875; BECCARIA, Cesare, *Dos Delitos e das Penas*, Lisboa, FCG, 1998; BRUNO, Sampaio, *Portuenses Ilustres*, vol. II, Porto, Livraria Magalhães e Moniz, 1907; *Catecismo da Igreja Católica*, 1.ª ed., s.l., s.n., 1992; 2.ª ed., s.l., s.n., 1997; CATTANEO, M., "Morale e politica nel dibattito dell'Illuminismo", in *La Pena di Morte nel Mondo,* Marietti, Casale Monferrato, 1983, pp. 105-133; CRUZ, Guilherme Braga da, "O movimento abolicionista e a abolição da pena de morte em Portugal (resenha histórica)", in *Pena de Morte. Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, vol. II, Coimbra, Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1967, pp. 427-557; FERNANDES, R., "A pena de morte em Portugal", *Revista da Ordem dos Advogados*, vol. XXXI, jan.-jun. 1971, pp. 3-52; FERREIRA, L. M. Marrecas, *A Pena de Morte; Extrato da Revista de Sciencias Militares*, Lisboa, Typographia da papelaria Estevão Nunes, 1911; GERSÃO, E., "Acerca da abolição da pena de morte nos crimes militares", in *Pena de Morte. Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, vol. II, Coimbra, Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1967, pp. 205-218; GOUVEIA, Aires de, *A Reforma das Cadeias em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1860; HEGEL, Georg, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998; HENDRICKX, M., "Le magistère et la peine de mort: réflexions sur le catéchisme et *Evangelium Vitæ*", *Nouvelle Revue Théologique,* t. 118, 1996, pp. 3-22; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, vol. III, Lisboa, Presença, 1984; HUGO, Victor, *Écrits sur la Peine de Mort*, Paris, Babel, 1992; JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitæ*, 1995; JUNQUEIRO, Guerra, *O Crime (a propósito do Assassinato do Alferes Brito)*, Porto, Lello e Irmão, 1895; KANT, Immanuel, *Metafísica dos Costumes*, pt. I, Lisboa, Edições 70, 2004; LIMA, João de Lebre e, *Da Pena de Morte*, Paris/Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, 1920; MAISTRE, Joseph de, *Les Soirées de Saint-Petersburg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence,* vol. I, Paris, Garnier, s.d.; NAVARRO, Emídio, *Os Fusilamentos; o Direito, a Política, a Ordem Social*, Lisboa, Typographia do Jornal O Paiz, 1874; ORTIGÃO, Ramalho, *As Farpas*, 6.ª ed., vol. VII, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1928; PERES, Damião, *História de Portugal*, vol. VII, Barcelos, Portucalense, 1935; PINA, L., "O Porto, a reforma das prisões e a abolição da pena de morte", in *Pena de Morte. Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, vol. II, Coimbra, Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1967, pp. 399-409; RAMOS, Rui, *A Segunda Fundação,* in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal,* vol. VI, Lisboa, Estampa, 1994; RODRIGUES, António Falcão, *Qual É o Princípio Que Fundamenta a Pena de Morte?*, Coimbra, Imprensa Comercial e Industrial, 1874; SAVEY-CASARD, P., *La Peine de Mort; Esquisse Historique et Juridique,* Genève, Librairie Droz, 1968; TELES, Basílio, *As Ditaduras; o Regime Revolucionário*, Coimbra, Atlântida, 1975; TRIGO, Jerónimo, "Santo Agostinho sobre a pena de morte: a *Intercessio Episcopalis* entre o direito e o evangelho", *Didaskalia*, vol. XLI, fasc. 1, 2011, pp. 191-220; **digital:** FRANCISCO, "Discurso à delegação da Associação Internacional de Direito Penal", 23 out. 2014: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141023_associazione-internazionale-diritto-penale.html (acedido a 16 maio 2016); *Id.*, "Carta ao presidente da Comissão Internacional contra a Pena de Morte", 20 mar. 2015: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150320_lettera-pena-morte.html (acedido a 16 maio 2016); *Id.*, "Discurso no Congresso dos Estados Unidos da América", 24 set. 2015: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html (acedido a 16 maio 2016); *Id.*, "Discurso aos participantes no encontro por ocasião do XXV aniversário do *Catecismo da Igreja Católica*", 11 out. 2017: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html (acedido a 20 nov. 2017); JOÃO PAULO II, "Mensagem *urbi et orbi*", Natal de 1998: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_25121998_urbi.html (acedido a 16 maio 2016); *Id.*, "Angelus", 12 dez. 1999: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/1999/documents/hf_jp-ii_ang_12121999.html (acedido a 16 maio 2016).

Jerónimo Trigo

Antiabortismo

A transmissão natural da vida humana pela fecundação de um óvulo por um espermatozoide é um processo muitas vezes interrompido por causas naturais e também pela ação deliberada do Homem. No primeiro caso, falamos de aborto espontâneo; no segundo, de aborto voluntário.

A prática do aborto é muito antiga, sendo diferentemente assumida e executada em função do quadro cultural. De facto, as técnicas utilizadas (infusões, substâncias químicas, cirurgia) variam com as tradições locais e com o contexto em que o aborto é praticado. Por seu lado, as motivações que levam à decisão de abortar revelam-se muito heterogéneas: intenção de esconder uma relação sexual ilegítima, recusa de viabilizar a existência de um novo ser fruto de um ato de violação ou incesto, impossibilidade de garantir meios de sobrevivência ao nascituro, correção de falhas nas técnicas contracetivas.

Em contexto médico, o aborto pode ser terapêutico ou não terapêutico, em função das razões que o justificam: terapêutico, quando a prática abortiva visa salvar a vida da mãe ou evitar o nascimento de uma criança com malformações graves; não terapêutico, quando os motivos que subjazem ao ato em causa não têm a ver com a saúde ou a vida da mãe nem do nascituro.

O abortismo é a atitude favorável ao aborto voluntário, cujo impacto se fez sentir em especial ao longo do séc. xx, muito especialmente a partir da revolução sexual dos anos 60, em que o direito ao aborto surge como parte intrínseca do direito da mulher a dispor do seu próprio corpo. O livro *Aborto, Direito ao Nosso Corpo* de M.ª Teresa Horta, Célia Metrass e Helena de Sá Medeiros, publicado em fevereiro de 1975 e que inaugura de certa maneira o movimento abortista em Portugal, acentua justamente essa articulação.

O antiabortismo é a atitude contrária ao abortismo, que, de uma forma absoluta ou mitigada, defende a ilegitimidade do aborto enquanto negação do direito à vida e cuja intervenção no debate público se tornou marcante a partir dos anos 80 do séc. xx. Com efeito, a posição antiaborto está expressa no juramento de Hipócrates e na doutrina da Igreja Católica. No entanto, só nos finais do séc. xx é que a temática do aborto se tornou objeto de debate público, suscitando o confronto de posições e levando à formação de movimentos culturais antagonistas, em que a componente ideológica e política joga um papel muito importante. Tal não tem nada de surpreendente porquanto, se o aborto espontâneo interpela a biologia e a medicina, o aborto voluntário interpela a consciência humana, colocando questões de ordem moral, religiosa, filosófica, jurídica e política.

No caso português, o movimento antiabortista forma-se em larga medida na luta contra o intento de introduzir exceções na lei, em casos bem determinados: gravidez resultante de violação da mulher grávida; malformações graves no feto; risco de morte ou de lesão física ou psíquica grave da futura mãe. De facto, a lei n.º 6/84, de 11 de maio, ao legitimar o aborto, mesmo que em circunstâncias muito especiais, tem o efeito de relativizar a proibição incondicional do aborto. O movimento pró-vida, com forte impacto no espaço público a partir de 1983-1984, assume a vida do nascituro como um princípio universal e absoluto, que não deve ser posto em questão mesmo quando está em causa a vida da mãe.

O ponto alto da sua intervenção pública foi a campanha que culminou na vitória do não à despenalização do aborto no referendo de 28 de junho de 1998. A inversão dos resultados, com a vitória do sim à despenalização no referendo de 11 de fevereiro de 2007, não silenciou a voz de um movimento muito forte na sociedade portuguesa de começos do séc. XXI, na qual existem mais de vinte instituições antiabortistas, na sua maioria de carácter associativo, que, a par da defesa do valor da vida, prestam apoio a mães e crianças, entre elas: Ajuda de Mãe, Ajuda de Berço, Ponto de Apoio à Vida, Vida Norte e Associação de Defesa e Apoio da Vida Coimbra. A exigência de um novo referendo é, pois, um dos pontos da agenda do movimento pró-vida.

O debate entre abortistas e antiabortistas tem a ver com aspetos práticos, nomeadamente com as condições indignas em que a população com menores recursos pratica o aborto clandestino, no caso da sua criminalização. Mas é sobretudo um conflito de princípios e de valores. Tais princípios e valores são comuns ao movimento pró-vida na Europa e nos Estados Unidos da América e inspiram-se em conceções religiosas e políticas em que a doutrina da Igreja Católica e o legado político da direita conservadora têm um peso considerável.

Capa de *Evangelium Vitae*, de João Paulo II.



A tese fundamental do movimento antiabortista é a de que o aborto é sempre moralmente errado, já que, como defende Stephen D. Schwarz, "o aborto é primariamente um ato de matar" "deliberadamente" (GALVÃO, 2005, 55). Esta tese é reforçada por um conjunto de princípios que afirmam o valor incondicional da vida e o carácter especial do vínculo entre a mãe e o nascituro. Assim: o crime do aborto constitui uma prepotência, tanto mais condenável quanto é praticado por quem tem o dever de proteger uma criança indefesa; a prática do aborto é um atentado contra a dignidade humana que não admite exceções, nomeadamente em função do grau de desenvolvimento biológico; o aborto rompe o vínculo especial entre mãe e filho, que, em circunstância alguma, pode ser tratado como um intruso; o ato de abortar traz sequelas psíquicas à mulher que o pratica, pelo que a legalização do aborto não só não protege a mulher como a fragiliza; usar o aborto como meio de compensar eventuais falhas de meios contracetivos é uma atitude irresponsável; a legalização do aborto é um retrocesso civilizacional, em especial no que respeita aos direitos humanos.

Para o antiabortismo, a defesa do aborto é parte intrínseca de uma cultura que não respeita a vida e a integridade da pessoa humana. O Papa João Paulo II reafirmou-o muito claramente, assumindo os termos da constituição pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II: "Tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho, em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não

como pessoas livres e responsáveis. Todas estas coisas e outras semelhantes são infamantes; ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem do que os que padecem injustamente" (JOÃO PAULO II, 1995, 3).

Abortismo e antiabortismo são movimentos muito fortes no espaço público europeu e português. No plano científico, permanece em aberto a questão crítica: uma vida humana é, desde o momento da fecundação, uma pessoa com os direitos que lhe são inerentes? Em caso de resposta negativa, quando é que se pode assinalar uma verdadeira continuidade entre os dois planos? A nível ético, a veemência do conflito entre abortistas e antiabortistas decorre, em larga medida, do facto de o confronto envolver uma situação dilemática, na medida em que, seja qual for a escolha, a decisão envolve sempre uma dimensão problemática, como bem diz Miguel Oliveira da Silva: "O ponto está em que a reflexão sobre o aborto, traduzindo um conflito direto entre a liberdade da mulher e o direito do embrião, envolve dois seres humanos que são e constituem fins em si mesmos" (SILVA, 2007, 13).

Bibliog.: CANGIAMILA, Francesco, *Embriologia Sacra*, Palermo, Valenza, 1745; CRUZ, Manuel Braga da, "O aborto em Portugal", *Brotéria*, vol. 146, fascs. 5-6, maio-jun. 1998, pp. 591-595; GALVÃO, Pedro (org.), *Ética do Aborto. Perspectivas e Argumentos*, Lisboa, Dinalivro, 2005; HORTA, Maria Teresa *et al.*, *Aborto, Direito ao Nosso Corpo*, Lisboa, Presença, 1975; JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae*, 1995; REICH, Warren (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 2.ª ed., New York, Macmillan Publishing Company, 1995; SILVA, Miguel Oliveira da, *Sete Teses sobre o Aborto*, Lisboa, Caminho, 2007; TAVARES, Manuela, *Aborto e Contracepção em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

Adelino Cardoso

Antiabrilismo

O antiabrilismo expressa um conjunto de sentimentos, ideologias e comportamentos existente na sociedade portuguesa no período posterior ao derrube do Estado Novo (regime autoritário e nacionalista de direita) pelo Movimento das Forças Armadas (MFA), a 25 de abril de 1974, de rejeição da possibilidade de instauração de um regime político de tipo marxista-leninista. Essa possibilidade existiu no período de vigência dos II, III e IV Governos provisórios, liderados por Vasco Gonçalves, até que o golpe militar de 25 de novembro de 1975 estabeleceu, em definitivo, o caminho para uma democracia de tipo ocidental.

O conceito de antiabrilismo integra as várias manifestações de rejeição de uma via marxista-leninista, mas não as pretensões de regresso ao regime deposto pelo golpe militar de 25 de abril de 1974, as quais, tendo embora existido, tiveram pouco significado na política e sociedade portuguesas. A maioria dos Portugueses, independentemente do seu posicionamento político anterior ao golpe militar de 25 de abril de 1974, aceitou como facto irreversível a mudança do regime e depressa se identificou com a promessa do MFA de instauração de uma ordem democrática pluripartidária, como ficou patente nos elevados níveis de participação nas eleições constituintes, parlamentares, presidenciais e autárquicas de 1975 e 1976, que deram a vitória às forças políticas moderadas.

O antiabrilismo é o contraponto do abrilismo, enquanto tentativa de captura e dominação hegemónica, por uma parte

do movimento revolucionário ligada ao Partido Comunista Português (PCP), do ideário da Revolução de Abril ou, simplesmente, de Abril.

Pelo seu longo período de vigência, primeiro como Ditadura Militar e, após a aprovação da Constituição de 1933, como Estado Novo, o regime saído do golpe militar de 28 de maio de 1926, que pôs termo à Primeira República, marcou a sociedade portuguesa. Porém, nas décs. de 50 e 60 do séc. xx, o Estado Novo perdeu fulgor, acabando por cair, em 1974, dada a sua incapacidade de evolução para uma democracia, como era exigido por parte significativa das elites portuguesas. Falharam, *e.g.*, na fase final do Estado Novo, os esforços, de carácter essencialmente político-legislativo, da Ala Liberal, constituída por um grupo de deputados independentes que, nas eleições legislativas de 1969, no início da chamada primavera marcelista (período de abertura política encetada por Marcelo Caetano em 1968, quando substituiu Salazar como presidente do Conselho de Ministros), aceitou integrar as listas da União Nacional (braço parlamentar do regime) com um ideário que visava a instauração de um quadro de liberdades fundamentais e a transição para a democracia.

A Assembleia Nacional rejeitou, porém, discutir as propostas legislativas dos deputados da Ala Liberal em matéria de direitos políticos, incluindo uma proposta de revisão constitucional, o que motivou a demissão, em 1973, de Sá Carneiro (líder do grupo, após a morte de Leite Pinto) e de outros deputados. Falharam, também, as tentativas dos militares afetos ao Estado Novo que defendiam uma mudança controlada do regime, se necessário pela força. No romance *Alvorada Desfeita*, de Diogo de Andrade (pseud. do professor da Faculdade de Direito de Lisboa Carlos Blanco de Morais), que se inscreve no género literário da ficção alternativa, o golpe militar de 25 de abril de 1974 é esmagado pelo regime existente, mas este evolui para um sistema democrático bipartidário. O livro mostra não só que o regime estava esgotado, mas também que a população portuguesa estava preparada para uma transição democrática. Essa transformação não foi realizada dentro do regime, mas contra o regime, tendo sido explicitamente assumida pelo MFA no seu programa político, sob o lema "democratizar, descolonizar e desenvolver". O MFA apoiou-se em militares de um vasto espectro político, nomeadamente colaboradores críticos do regime deposto, de que são exemplo os dois Presidentes da República do período de transição democrática, António de Spínola e Francisco Costa Gomes, que eram, à data de 25 de abril de 1974, respetivamente, vice-chefe e chefe do Estado-Maior general das Forças Armadas. O livro de Spínola *Portugal e o Futuro*, publicado em fevereiro de 1974, foi lido avidamente nos quartéis, sabendo os militares que podiam contar com os seus chefes para promoverem um golpe de Estado que não só fosse vitorioso, mas tivesse legitimidade aos olhos da população, por ser moderado e visar a instauração de uma democracia de tipo liberal.

O facto de o MFA integrar e se apoiar em militares de um vasto espectro político-ideológico granjeou-lhe o apoio da população e dos principais partidos políticos e forças sociais, mas o novo regime, ainda em construção, rapidamente se transformou num campo de acesa disputa entre, por um lado, os defensores da instauração de um modelo de democracia pluripartidária de tipo ocidental e, por outro lado, os defensores da instauração de uma democracia socialista, de partido único.

Embora constituíssem uma minoria política e social, o PCP e os seus aliados, com o apoio de um importante sector

das Forças Armadas, conseguiram, no período dos denominados governos provisórios (1974-1976), importantes vitórias que agudizaram o combate político. A sociedade portuguesa teve clara perceção do que se estava a passar e criaram-se dinâmicas contrárias, em torno do que ficou conhecido como o Processo Revolucionário em Curso.

O imaginário simbólico, cultural e ideológico do período revolucionário revelou-se rico e variado, incorporando novas conceções e práticas não só sobre o modo de fazer política, mas também sobre os caminhos a seguir.

Ainda no plano simbólico, o antiabrilismo representou a reação das forças políticas e sociais moderadas contra as posições do PCP e seus aliados. O sentimento antiabrilista modelou o sistema político português, nomeadamente o processo de implantação e comportamento dos partidos e agentes políticos. No Norte de Portugal, em particular no Minho, a região com maior prática religiosa, o Partido Socialista (PS) tornou-se um aliado objetivo da Igreja Católica contra o PCP, o que contribuiu para que aquele partido se tivesse tornado a principal força política da região nos primeiros atos eleitorais. De igual modo, uma parte das elites conservadoras urbanas viu no PS, pela sua moderação, a opção mais favorável para travar os excessos revolucionários. A manifestação da Fonte Luminosa, de 19 de julho de 1975, em Lisboa, convocada pelo PS e em que avultou o discurso do seu secretário-geral, Mário Soares, juntou mais de 100.000 pessoas, constituindo uma vitória das forças moderadas, que abriria caminho para o golpe de 25 de novembro de 1975, que pôs fim às tentativas de controlo dos destinos da revolução pelas forças da esquerda radical, particularmente do Partido Comunista.

Como é típico de períodos políticos conturbados, as posições extremaram-se e as alternativas tornaram-se claras. A gestão dos sentimentos das pessoas e dos atores políticos constituiu um exercício nem sempre bem sucedido. A direção política no período revolucionário, com a representação das diversas sensibilidades nos governos provisórios, foi muito difícil e desencadeou um novo golpe militar. Em todo o caso, a eleição da Assembleia Constituinte no tempo previsto e a aprovação de uma nova Constituição foram notáveis exercícios de subtileza política. Fizeram-se alianças contra a esquerda radical, mas garantiu-se o pluralismo político-partidário. A Constituição da República de 1976 proibiu a existência de partidos fascistas, mas o PCP foi reconhecido como força politicamente relevante, logo no 25 de Novembro de 1975 (avultando aqui o posicionamento de Melo Antunes, membro do MFA e ideólogo do processo revolucionário). A nova Constituição consagrou uma democracia de tipo ocidental com elementos específicos de um sistema político "à portuguesa", alguns dos quais em continuidade com a Constituição de 1933 (*e.g.*, na definição do papel e funções do presidente da República, ou ainda na previsão de amplas competências legislativas para o governo).

Fotografia da manifestação na Fonte Luminosa, de 19 de julho de 1975.



D.R.

O carácter programático da Constituição de 1976, inscrito no seu preâmbulo e na definição do elenco dos direitos económicos, sociais e culturais de uma sociedade a caminho do socialismo, não deve ser visto como um contraponto à definição da estrutura democrática do Estado e do catálogo dos direitos, liberdades e garantias, mas como um compromisso político-cultural entre posições ideológicas diversas, no âmbito de uma democracia de tipo ocidental. Curiosamente, na votação final da Constituição na generalidade, o Partido do Centro Democrático e Social (CDS), embora sendo defensor do modelo democrático prevalecente, votou contra, por considerar o texto constitucional excessivamente socializante, ao invés do PCP, que, apesar de estar contra pontos essenciais do novo texto, votou favoravelmente. Em termos político-culturais, este facto é um claro indicador de que a Constituição de 1976 se constituiu, com base num determinado quadro de valores, num instrumento de compromisso entre posicionamentos diferenciados que passaram a ter liberdade para se afirmar publicamente. Esses posicionamentos persistiram, em torno do eixo que foi a Revolução de abril de 1974.

Bibliog.: MAXWELL, Kenneth, "The consolidation of political democracy: some unanswered questions", *Portuguese Studies*, vol. 5, 1989, pp. 161-177; *Id.*, *The Making of Portuguese Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; PINTO, António Costa, "Authoritarian legacies, transitional justice and State crisis in Portugal's democratization", *Democratization*, vol. 13, n.º 2, abr. 2006, pp. 173-204; REZOLA, Maria Inácia, *25 de Abril. Mitos de Uma Revolução*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007; TORGAL, Luís Reis *et al.*, *História da História em Portugal. Sécs. XIX-XX*, 2 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

João Relvão Caetano

Antiabsolutismo

A definição de absolutismo não é unívoca, mas encontra-se necessariamente marcada pelo surgimento do próprio termo durante a Revolução Francesa, quando é usado para designar pejorativamente o Antigo Regime. Recolhido da célebre fórmula de Ulpiano "princeps legibus solutus est", fixada no *Corpus Iuris Civilis* do imperador Justiniano (*Digesto*, 1, 3, 31), conhecida e desenvolvida pelos jurisprudentes medievais, o termo "absolutismo" referia-se genericamente ao carácter ilimitado do poder do soberano pela afirmação da sua não vinculação às leis. Em termos mais restritos, o absolutismo seria identificado historiograficamente com o modelo de poder que sucede ao feudalismo, e que se caracteriza pelo fortalecimento e pela centralização do poder régio, em detrimento das instituições políticas que tradicionalmente sustentavam os privilégios estamentais. A par de elementos essenciais de natureza jurídico-política, e a sustentá-los no plano doutrinário, o absolutismo consolidou-se historicamente com apoio na interpretação moderna de uma ideia medieval de direito divino dos soberanos. Foi na negação destes elementos que se estruturaram as reações adversas ao modelo absolutista do poder e é nela que se encontram de forma mais particular as manifestações deste fenómeno anti na cultura portuguesa.

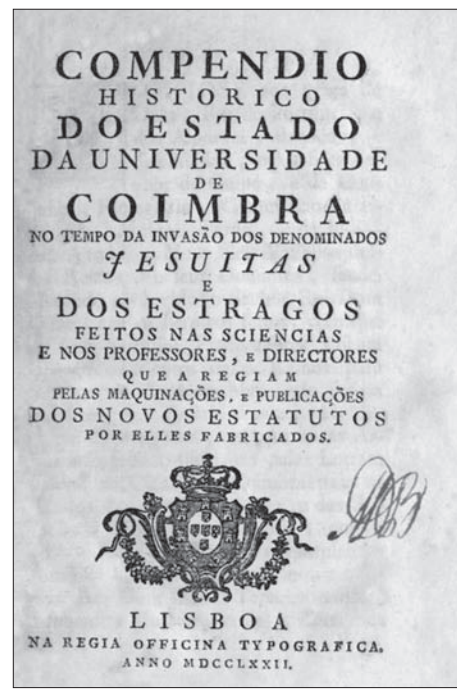
Desta forma, verifica-se que a sistematização dos princípios negadores do absolutismo em Portugal ocorre em dois momentos fundamentais, cronologicamente associados à emergência e à deca-

dência deste modelo de poder. Além do mais óbvio momento histórico da crítica liberal que a partir do final do séc. XVIII começa a fazer-se sentir em Portugal, há que recuar ao discurso jurídico-político do séc. XVII para encontrar uma primeira contestação moderna de formulações teóricas de poder absoluto.

Uma vez superadas as primeiras desconfianças inquisitoriais que incidiram sobre a doutrina do poder indireto dos papas formulada por Belarmino, a doutrina neoescolástica da soberania popular torna-se um poderoso instrumento de afirmação do *ethos* político católico no quadro da Contrarreforma, usado desde logo na contestação das doutrinas do poder divino e absoluto dos reis que haviam (re)emergido com a rutura da *Respublica Christiana* e com as quais se pretendia, então como antes, afirmar a autoridade régia contra quaisquer focos de interferência, temporal ou espiritual. Prova da utilidade desta doutrina foi a refutação das teses propugnadas por Jaime I de Inglaterra pelo então teólogo da Univ. de Coimbra Francisco Suárez, em 1613, por incumbência papal, na sua *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*. Assim se compreende como a perseguição setecentista aos Jesuítas, acusados pelos autores do *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra* de serem "perturbadores dos tronos", "amotinadores dos povos" e de "armarem os vassalos contra os seus soberanos" (*Compendio Historico…*, 1771, 176 e 97), respondia também ao ensejo de consolidar a conceção política pombalina da monarquia pura. É ainda o discurso jurídico-político de Seiscentos que define a primeira matriz teórica da contestação dos postulados teóricos do absolutismo e que está igualmente ainda latente no debate ocorrido em 1789, entre Pascoal de Melo Freire e António Ribeiro dos Santos, a propósito do Novo Código de Direito Público, que pôs a claro como as tensões presentes na "viradeira" pós-pombalina tinham, de facto, raízes mais profundas.

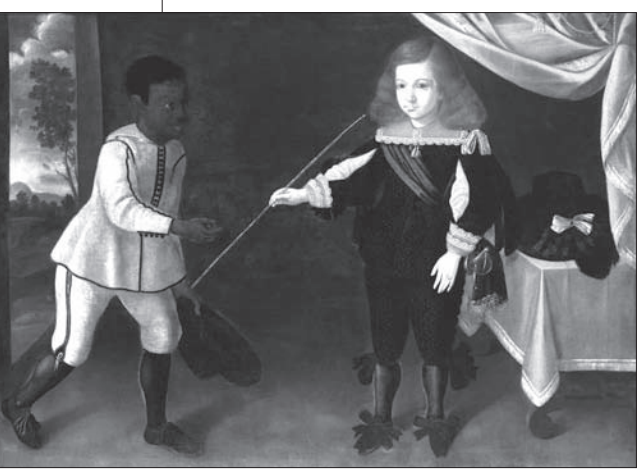
Analisando o processo de consolidação do absolutismo régio em Portugal, verifica-se que, depois de a doutrina jurídico-política da Restauração se ter apoiado na formulação neoescolástica da soberania popular – doutrina do poder limitado, de origem divina, mas mediado pela comunidade, e do direito de resistência à tirania (em que se sustentou largamente a atuação diplomática do reino após 1640, com a edição de obras como *Da Justa Aclamação do Sereníssimo Rei de Portugal Dom João o IV* [1644], de Francisco Velasco de Gouveia) –, a ação de D. Pedro, ainda enquanto regente, face ao papel político das Cortes, marca uma viragem substancial, tanto prática como teórica,

Rosto de *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra*.


COMPENDIO
HISTORICO
DO ESTADO
DA UNIVERSIDADE
DE
COIMBRA
NO TEMPO DA INVASÃO DOS DENOMINADOS
JESUITAS
E
DOS ESTRAGOS
FEITOS NAS SCIENCIAS
E NOS PROFESSORES, E DIRECTORES
QUE A REGIAM
PELAS MAQUINAÇÕES, E PUBLICAÇÕES
DOS NOVOS ESTATUTOS
POR ELLES FABRICADOS.
LISBOA
NA REGIA OFFICINA TYPOGRAFICA.
ANNO MDCCLXXII.

adequada à sua estratégia de afirmação do poder régio depois do atribulado processo que o levara ao poder pelo afastamento de seu irmão D. Afonso VI. É num contexto de instabilidade dinástica que deve ser entendido o fortalecimento da linha absolutista em detrimento do papel das Cortes. A ausência de herdeiro varão estimulava a atuação diplomática dos agentes de Espanha (que até muito tarde não desistiu de Portugal) e, entre as alterações à lei sucessória saída das Cortes de 1697-1698 (as últimas até 1820) que visavam garantir a posição da herdeira jurada nas Cortes de 1674, D. Isabel Luísa Josefa, encontrava-se precisamente a limitação da capacidade eletiva das Cortes, reforçando-se as prerrogativas da regência e dispensando-se a reunião dos três estados. Para consolidar a legitimidade da infanta e a posição de Portugal no quadro geopolítico europeu, era necessária a derrogação das Leis de Lamego, documento mítico, mas fundamental no discurso político-jurídico do Portugal restaurado. A preterição da doutrina inscrita naquele texto – através do qual se pretendera verter num (forjado) ato político da fundação da nacionalidade as teorias da soberania popular neoescolástica – reveste-se de particular significado no processo de afastamento de uma matriz teórica que tivera o seu lugar no imaginário político da nação e a sua utilidade na consolidação da independência após 1640, em favor de uma conceção absoluta do poder, mais eficaz para a solução dos problemas que o reino ainda enfrentava na segunda metade de Seiscentos. A independência do reino assegurara-se assim a dois tempos, com recurso a duas distintas conceções políticas.

***Infante D. Afonso e Um Pajem Negro* (c. 1653), de Avelar Rebelo, Museu de Évora.**



É apenas com o pombalismo que se promove um verdadeiro projeto de doutrinação e se assume a importância da formação ideológica das elites na consolidação do poder, tomando a reforma dos estudos universitários como assunto de Estado, e com ela a necessidade de expurgar os elementos perniciosos que se opunham ao ideário absolutista. Assim, o afastamento da doutrina política da Restauração (chegando Seabra da Silva a negar que fosse o ilustre jurista Velasco de Gouveia o verdadeiro autor de *Da Justa Aclamação…*) é uma peça essencial no processo de afirmação do modelo da monarquia pura, ao mesmo tempo que expõe, pela negação dos seus contrários, os princípios fundamentais do absolutismo. É o que resulta de obras como *Deducção Chronologica e Analytica* (1768) ou *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), em que se pretende expor claramente o erro de interpretação histórica promovida pelos teóricos da Restauração, quer das Leis de Lamego (cuja autenticidade, todavia, só a partir do final do séc. XIX será questionada), quer das Cortes de 1385, quer da própria aclamação de D. João IV, ao identificarem estes momentos com a materialização dos princípios teóricos da teoria da soberania popular, que era na sua essência uma teoria do poder

limitado. Como verdade, o pombalismo apresentava o patriarcalismo regalista, a "benigna clemência de pais aos seus vassalos" (SILVA, 1767, I, 410) que não deixa dúvidas sobre o domínio absoluto do soberano, liberto de quaisquer limitações ou interferências temporais. Esta negação de qualquer subordinação do poder do soberano exigia não só o afastamento da ideia de que os reis haviam recebido o poder por traslação dos povos (da doutrina monarcómaca de que podia a comunidade determinar se o soberano era ou não tirano e exercer o direito de resistência), mas também a demarcação clara da teoria do poder dos papas no plano temporal, ainda que indireto e em ordem ao fim espiritual, eliminando a sobreposição e confusão de jurisdições e assegurando, assim, a exclusividade do poder régio sobre os seus súbditos, elemento necessário à definição de um poder absoluto, como o corte de relações diplomáticas com a Santa Sé, em 1760, e talvez, mais ainda, a clarificação do Tribunal do Santo Ofício como tribunal régio, em 1774, bem atestam.

É neste contexto que a Companhia de Jesus se torna alvo da perseguição de Pombal. Encarada como inimigo poderoso – fosse pela sua preponderância no plano do ensino universitário, fosse pelo papel que historicamente assumira na conformação doutrinária da Restauração, fosse ainda pela ligação de Portugal ao papado, que tornara o reino, desde cedo, avesso à influência jansenista –, será sobretudo o poder da Ordem nos territórios da América do Sul e a oposição que aí movia aos interesses da Coroa portuguesa a motivar a perseguição dos Jesuítas que, apoiada por um poderoso e inovador processo de propaganda, culminaria com a expulsão da Ordem em 1759. A questão fora assumida, desde o início e em toda a linha, como um problema político, corporizando a Companhia e os seus mais destacados doutrinadores todos os erros e sedições, a "mortífera peçonha" que tinha de ser removida para sossego e progresso dos povos. Neste aspeto, a ação pombalina foi precursora da queda do Jesuítas na Europa, catalisada pela supressão da Companhia de Jesus em França, em 1764.

Além do contexto que previamente enformou o desenvolvimento neoescolástico das teorias de poder limitado, a sistematização de um corpo doutrinário antiabsolutista durante o período da monarquia pura em Portugal é feita e divulgada eficazmente pelo próprio absolutismo. A título de exemplo, e entre as mais representativas deste fenómeno, encontram-se a *Relaçaõ Abbreviada da Republica, Que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, Estabeleceraõ nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarchias, e da Guerra Que Nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exércitos Hespanhoes, e Portuguezes* (1758); *Josepho I Lusitanorum Regi Fidelissimo, Augusto, Invicto, Pio, Doctrinam Veteris Ecclesiae de Suprema Regum Etiam in Clericos Potestate* (1765); *Tentativa Theologica em Que Se Pretende Mostrar, Que Impedido o Recurso à Sé Apostolica Se Devolve aos Senhores Bispos a Faculdade de Dispensar nos Impedimentos Publicos do Matrimonio, e de Prover Espiritualmente em Todos os Mais Cazos Reservados ao Papa* (1766); *Demonstração Theologica, Canonica e Historica do Direito dos Metropolitanos de Portugal* (1769); *Deducção Chronologica e Analytica* (1768); *De Sacerdotio, et Imperio: Selectae Dissertationes queis Premittitur Dissertato de Deo, de Religione Naturali, ax Revelata, tanquam Earum Basis, et Fundamentum, pro Supremo Juris Canonici Gradu Obtinendo, in Academia Conimbricensi Publice Propugnandae* (1770); o *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771); os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772).



Ruínas da missão jesuíta de S. Miguel Arcanjo (Brasil), em 1846.

A ação pombalina não se repercutiu apenas numa conveniente revisão da história e da doutrina política portuguesas. A orientação racionalista e empírica que guiara a reforma do ensino no reino trouxera consigo a difusão de métodos e ideias novas, incluindo as que começavam a agitar nos espíritos do tempo o ideal da liberdade cívica contra os abusos do despotismo e inspiravam as revoluções. Mesmo sob o controlo da Inquisição secularizada por Pombal, divulgava-se a leitura dos filósofos das Luzes, incluindo os enciclopedistas – também os que estavam proibidos, e não raras vezes por especial autorização régia. Com a sucessão de D. Maria I e a queda de Pombal, o período da "viradeira", época de "compromisso do absolutismo" (CASTRO, 1993, 11) é marcado pela "descompressão" do absolutismo pombalino (RAMOS, 2007, 11), de que a revisão dos processos políticos e reabilitação dos condenados são exemplo. Interessa particularmente este período porque é nele que se desenvolve uma importante corrente de contestação do absolutismo, inspirada pelo espírito das Luzes, pela abertura demonstrada pela nova Monarca e por alguma tolerância censória, mas ao mesmo tempo estimulada pela manutenção do modelo político e das estruturas de poder consolidados por Pombal. Além da circulação de periódicos estrangeiros, o ressurgimento da *Gazeta de Lisboa* em 1778 (depois da sua suspensão em 1762) e a fundação do *Jornal Enciclopédico*, uma das primeiras revistas filosóficas portuguesas, foram essenciais na formação de uma opinião pública antiabsolutista, não só pela divulgação da doutrina de autores como os proscritos Montesquieu, Voltaire ou Rousseau, mas também pelas notícias que deram das revoluções europeias e americana, e em especial dos acontecimentos ocorridos em França, de tal forma entusiastas, que foram alvo da ação censória para impedir que continuassem a propagar o que se seguiu no ano de 1789.

O atrativo que a ideologia antiabsolutista exercia também sobre os círculos intelectuais setecentistas tinha, pois, duas

raízes ideológicas distintas: a de uma conceção de monarquia tradicional e a do reformismo iluminista animado pelas experiências revolucionárias. Estas tendências encontram-se ambas vertidas do debate sobre o projeto do Novo Código de Direito Público concluído por Melo Freire, em 1789, no âmbito de uma tentativa de reforma das Ordenações que procurava concretizar uma promessa de D. João IV. A censura que lhe dirigiu Ribeiro dos Santos é também ela ilustrativa do ânimo reformador da "viradeira": Ribeiro dos Santos, que fora um dos mais destacados vultos teóricos do pombalismo e apoiante da sua ação na reorganização do ensino em Portugal, demarcara-se já no reinado de D. Maria I dos abusos do marquês ("A primeira, principal e mais importante obrigação de um ministro que o príncipe põe à testa do governo, é manter a primeira lei constitucional e fundamental de toda a sociedade civil, *i.e.*, a da segurança pessoal e real dos cidadãos, que foi o por que os homens se ajuntaram em sociedade […]. O marquês de Pombal violou esta lei, em todo o tempo do seu governo" [DIAS, 1955, 445-446]) e reconhecia agora a necessidade de superar as insuficiências do seu projeto político e a utilidade de o atualizar. A censura da realização do Novo Código de Melo Freire por parte de Ribeiro dos Santos demonstra como as duas linhas de contestação do modelo absolutista se posicionavam no novo momento político. À acusação de que o projeto de Código de Direito Público falhava por não começar por definir as leis fundamentais do reino (entre as quais contava as das Cortes de Lamego), respondera Melo Freire com a denúncia do censor como monarcómaco. É ainda a matriz discursiva definida pelo pombalismo que aqui se encontra. Ribeiro dos Santos era muito mais adepto da limitação do poder absoluto por via da reabilitação do tradicional consensualismo do que de um novel ideário liberal, mas é também na confluência destas duas linhas que Melo Freire tenta demonstrar o perigo das propostas do censor no sentido de reafirmar as prerrogativas das Cortes, mormente as legislativas ("não sendo as leis fundamentais outra coisa mais que uma convenção e contrato entre os súbditos e o imperante sobre a ordem da sucessão e regimento do reino […] não convinha nem política, nem economicamente falando, que se chamassem à capital do reino os povos para deliberarem sobre assunto tão perigoso, delicado e implicado. Que bulha não faria na Europa um semelhante ajuntamento neste século! […] Basta lembrarmo-nos hoje das assembleias de França e das suas consequências" [SANTOS, 1844, 64-65]; "Se eu não me engano, o censor ou quer fundar em Portugal uma monarquia nova e uma nova forma de governo, ou quer temperar e acomodar a atual aos seus desejos e filosofia" [*Id.*, *Ibid.*, 85]; "o chamado pacto social é um ente suposto, que só existe na cabeça e imaginação alambicada de alguns filósofos", [*Id.*, *Ibid.*, 8]).

Melo Freire procurava detetar na censura de Ribeiro dos Santos os elementos que permitiam associá-lo às consequências temíveis de uma experiência revolucionária de matriz teórica distinta. E um desses elementos, além de os de natureza político-jurídica já referidos, era o do tratamento dado à religião, a propósito do qual Melo Freire acusa também injustamente o lente de Cânones do filosofismo naturalista típico das Luzes que, nas transigências racionalistas, fazia perigar a fé. Trata-se de uma observação especialmente importante (ainda que insidiosa), porque identifica o que será um dos elementos mais característicos do antiabsolutismo do séc. XIX português – o laicismo, reconhecido traço da clivagem

entre liberais e ultramontanos. O olhar retrospetivo de quem, no final de Oitocentos, aferia a experiência do século, é perspicaz na identificação dos fatores de perturbação da antiga ordem: "Os deuses desceram do Olimpo; humanizaram-se. Os reis, entrando no constitucionalismo, ficaram reduzidos á pompa efémera das grandes galas. Só Deus ficou onde estava, apesar de alguns bons racionalistas e de alguns maus teólogos" (PIMENTEL, 1893, IX).

O período que se seguiu a 1789 refletiu a inquietação com o curso da Revolução em França e, também por isso, o debate em torno do projeto do Código do Direito Público foi visto como potencialmente perigoso. Ficou a reforma legislativa sem efeito ("O projeto de um novo Código tem sido empreendido em diversos reinados, porém impossível fazer-se cousa boa sem uma revolução, que quebrasse as bases dos Direitos estrangeiros e do feudalismo, adotadas para o nosso regime, e que suplantasse os caprichos e preocupações, com que sempre se queria proceder nesta matéria" [CARNEIRO, 1821, 12]), e agravou-se o controlo censório, num esforço de tranquilização social que, todavia, não foi suficiente para reprimir a circulação de ideias e a leitura de obras proibidas, nem o debate que se desenvolvia desde o final do reinado de D. José, não apenas em círculos intelectuais mais notórios, como fora o da marquesa de Alorna ou o da sociedade literária Grupo da Ribeira das Naus, os de Coimbra ou Valença do Minho, mas de forma relativamente disseminada socialmente.

Será este o esteio cultural, avesso ao absolutismo, de parte importante das elites portuguesas, quando as tropas napoleónicas invadem o reino, e que explica em parte o acolhimento das ideias dos ocupantes, manifestado paradigmaticamente na "Súplica dirigida a Napoleão" pela Junta dos Três Estados em 1807: "Dignando-se o imortal Napoleão patentear-nos a sua vontade por órgão dos nossos deputados, quer que sejamos livres […]. Pedimos uma constituição e um rei constitucional, que seja príncipe de sangue da vossa real família" (SORIANO, 1870, 2.ª época, t. 1, 212-214). As circunstâncias políticas do país após a derrota das forças francesas, não só económicas e administrativas, mas em que o estatuto de colónia pesava cada vez mais notoriamente, precipitaram a revolução de 1820, proclamando-se no *Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos, e Povos da Europa* que "O Povo Português terá uma justa liberdade, porque a quer ter". Se na longa exposição de motivos do *Manifesto* se apela à situação de desgoverno do país, à dignidade ferida do reino e à "justa liberdade" e às "verdadeiras e sãs noções do Direito Público", proclamando igualmente "a mais firme adesão ao seu Rei", o propósito de rutura é também claro: "o de uma nova ordem de coisas" (*Manifesto…*, 15 dez. 1820, 9).

Ainda assim, o propósito de rutura convive inicialmente com a recuperação da antiga doutrina política que o pombalismo combatera. É o que se retira de textos fundamentais dos primeiros momentos do liberalismo, como as Bases da Constituição Política da Monarquia Portuguesa, estabelecidas pelos deputados constituintes em 9 de março de 1821 (dec. n.º 23, de 13 de março de 1821), ou a Constituição de 1822, que no preâmbulo identificam a origem das "desgraças públicas" que caracterizaram o período anterior "no desprezo dos direitos do cidadão e no esquecimento das leis fundamentais da monarquia", que deveriam ser restabelecidas, ampliadas e reformadas. Na *Proclamação da Junta Provisional do Governo Supremo do Reino*, feita no Porto em 24 de agosto de 1820, invocam-se os "foros e direitos" violados e os "louváveis



***As Cortes Constituintes de 1820*, de Óscar Pereira da Silva (1865-1939).**

costumes que nos caracterizavam sempre desde o estabelecimento da monarquia" (*Proclamação...*, 24 ago. 1820). Os discursos parlamentares fazem eco desta recuperação, pretendendo ver-se na própria elaboração da Constituição em Cortes um regresso às tradições políticas do reino, surgindo ainda algo isoladas as reticências que Silvestre Pinheiro Ferreira ou Mouzinho da Silveira punham, na déc. de 30, a esta pretensa continuidade. Assim, numa proclamada prolongação com o consensualismo tradicional, o novo regime afirma-se, pela negação, intrinsecamente antiabsolutista.

A identificação de uma corrente anti no contexto da revolução de 1820 é tão mais apropriada quanto é certo que o liberalismo promoveu a criação da imagem maniqueísta de uma sociedade dividida, manifestada na eleição, por oposição à ideia de coesão típica do Antigo Regime. Além das demarcações ideológicas que ao longo do séc. XIX se firmaram no campo político do novo regime (designadamente a que opõe o jacobinismo ao reformismo moderado), a primeira e mais vincada das divisões – e que caracteriza o período que medeia entre 1820 e 1823 – foi a que radicalmente se traçou entre absolutistas e liberais. Ela havia de conformar o carácter violento da experiência política da primeira metade de Oitocentos, assumindo a clara influência dos modelos ideológicos revolucionários franceses e afastando-se do modelo liberal contrarrevolucionário de matriz anglo-saxónica. Já o pensamento contrarrevolucionário que se desenvolve em Portugal desde o final do séc. XVIII até à queda do regime miguelista, em 1834, é também claramente antiliberal, essencialmente de carácter polémico ou apologético, assumindo o mais das vezes carácter panfletário e satírico, e apoiando-se doutrinariamente numa conceção anti-individualista de matriz corporativista, no que respeita à relação entre os indivíduos e a sociedade, divergindo internamente quanto à explicação da origem do poder, respondendo à proposta liberal com formulações

Mouzinho da Silveira (1780-1849).



providencialistas, voluntaristas ou ainda de contratualismo absoluto, de reconhecível raiz hobbesiana.

De tal forma a detração do absolutismo se instala no discurso político que o termo chega a ser usado com conotação pejorativa mesmo pelos que se consideravam antiliberais, devolvendo as acusações de absolutismo àqueles que alguns anos volvidos violavam as leis fundamentais e se recusavam a respeitar a legitimidade de D. Miguel. A corporização daquelas que acabaram como fações de uma sangrenta guerra civil na figura de dois irmãos desavindos, que na disputa ideológica disputavam também o trono (por mais simplista e caricatural que fosse essa representação), acentuou e consolidou no imaginário político português a demarcação clara e insuperável dos dois campos.

Elemento incontornável dessa demarcação, que exige uma referência particular pelo impacto que teve na conformação do discurso e das práticas no séc. XIX em Portugal, foi o laicismo. O liberalismo assumiu a associação (que havia de ter longa vida na cultura portuguesa) do trono e do altar como imagem por excelência do absolutismo, a "tirania em nome do céu" nas palavras de Alexandre Herculano, em carta a Oliveira Martins, datada de fevereiro de 1877 (MARTINS, 1895, II, 326). A rápida extinção da Inquisição, em 1821, era uma exigência do corte com o atavismo, ao mesmo tempo que pretendia alterar a conceção, típica do Antigo Regime, da religião como mecanismo de enquadramento social. Fenómeno complexo que não cabe aqui desenvolver, a relação do novo regime com a religião reflete as divisões que se cavam desde cedo no seio do movimento liberal, mas genericamente caracteriza-se pela recondução da vivência religiosa à esfera da liberdade individual e pela negação da legitimidade divina do poder. As dificuldades que se levantaram na compatibilização deste entendimento com a consagração da tutela civil da defesa da ortodoxia e da disciplina da Igreja Católica, que resultava do art. 10.º da Constituição de 1822 – que já em 1821 levara o cardeal-patriarca D. Carlos da Cunha e Menezes a recusar jurar as Bases da Constituição e que faria dos "negócios eclesiásticos" um assunto de Estado e uma pasta ministerial num regime que se pretendia laico –, serão objeto de uma das discussões mais persistentes do liberalismo, mas permanecem também no discurso dos adeptos da velha ordem como libelo acusatório de profunda contradição. Além do problema político da relação do Estado com as instituições eclesiásticas, o liberalismo tinha um projeto de reforma da religião (como atesta o debate em torno da utilidade social das ordens religiosas, com a suspensão das admissões de noviços e noviças em 1821 e em 1822), que se acentua com as movimentações reacionárias, sobretudo a partir da Vila-Francada, em 1823, e da adesão de parte do clero ao partido miguelista, em 1828, generalizando-se a imagem do clérigo como antiliberal. O anticlericalismo da ação liberal – materializado na figura de Joaquim António de Aguiar – no contexto da Guerra Civil que dura até 1834 (patente na extinção das ordens religiosas, na proibição de admissão às ordens sacras e na integração dos bens eclesiásticos na Fazenda Pública, em 1834) reforça-se, assim, também como fator distintamente antiabsolutista.

O extremar das posições favoreceu uma delimitação mais clara dos caracteres essenciais do movimento liberal e o absolutismo conhece a sua mais definitiva e derradeira negação no consenso que progressivamente se estabeleceu na sociedade portuguesa em torno de princípios e doutrinas – como a proclamação



D. Carlos da Cunha e Menezes (1759-1825).

de direitos naturais inalienáveis como a liberdade, a propriedade e a segurança; a igualdade dos cidadãos perante a lei e a exclusão dos privilégios; o reconhecimento de princípios políticos como o da soberania nacional, o da representação política e o da separação de poderes; a afirmação dos princípios da tolerância religiosa e da liberdade de pensamento e de expressão; o reconhecimento de direitos de participação política –, que formam um corpo identitário que sintetiza na experiência portuguesa o credo antiabsolutista.

Bibliog.: CARNEIRO, Manuel Borges, *Juízo Crítico sobre a Legislação de Portugal ou Parabola VIII Acrescentada ao Portugal Regenerado*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; CASTRO, Zília Osório de, "Poder régio e os direitos da sociedade. O 'absolutismo de compromisso' no reinado de D. Maria I", *Ler História*, n.º 23, 1993, pp. 11-22; *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasao dos Denominados Jesuitas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores, e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados*, Lisboa, Régia Officina Typografica, 1771; DIAS, Luís Fernando de Carvalho, *Luxo e Pragmáticas no Pensamento do Século XVIII*, Coimbra, Coimbra Editora, 1955; *Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos Povos da Europa*, Lisboa, 15 dez. 1820; MARTINS, J. P. de Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, 2 vols., Lisboa, Livraria de António Maria Pereira Editor, 1895; PIMENTEL, Alberto, *A Última Corte do Absolutismo em Portugal*, Lisboa, Livraria Ferin, 1893; *Proclamação da Junta Provisional do Governador Supremo do Reino*, Porto, 24 ago. 1820; RAMOS, José de Oliveira, *D. Maria I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; SANTOS, António Ribeiro dos, *De Sacerdotio et Imperio Selectae Dissertationes*, Lisboa, Typografia Regia, 1770; *Id.*, *Notas ao Plano do Novo Codigo do Direito Publico de Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1844; SILVA, José de Seabra da, *Deducção Chronologica e Analytica Parte Primeira, na Qual Se Manifestão pela Successiva Serie de Cada Hum dos Reynados da Monarquia Portugueza, Que Decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. João III até o Presente, os Horrorosos Estragos, que a Companhia Denominada de Jesus Fez em Portugal, e Todos os Seus Dominios por Hum Plano, e Systema por Ella Inalteravelmente Seguido desde que Entrou neste Reyno, até que Foi delle Proscripta, e Expulsa pela Justa, Sabia, e Providente Ley de 3 de Setembro de 1759*, 3 vols., Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-68; SILVEIRA, Mouzinho da, "Memória sobre a reunião das Cortes", in PEREIRA, Miriam Halpern (coord.), *Obras*, vol. I, Lisboa, FCG, 1989, pp. 593-598; SORIANO, Simão José Luz, *História da Guerra Civil e do Estabelecimento do Governo Parlamentar em Portugal Comprehendendo a História Diplomática Militar e Política deste Reino desde 1777 até 1834*, 2.ª época, t. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870.

Ana Caldeira Fouto

Antiacademismo

Não se encontra na história da cultura portuguesa um corpo de ideias ou teorias bem definidas que possam dar forma e consistência a um conceito homogéneo de antiacademismo. Não obstante, será lícito intuir atitudes e expressões culturais que se afiguram como suscetíveis de serem catalogadas como tal. Por essa via, atente-se desde logo no âmbito da estética, donde emergiu o oposto, academismo, significando a observância rígida e servil de preceitos estético-pragmáticos estandardizados ou como transmitidos pelo magistério académico. Daqui é legítimo inferir-se para o antiacademismo os vários conflitos que, no quadro histórico da cultura portuguesa, opuseram discípulos a mestres ou membros de gerações e sensibilidades ideológicas, estéticas e literárias antagónicas. Assim, torna-se oportuno evocar a consabida "questão coimbrã", designativa da querela estético-literária alimentada pelo jovem Antero de Quental e seus correligionários, da corrente realista, contra toda uma escola de índole academista e formalista de poetas românticos, acobertados sob o pontificado de Feliciano de Castilho. De forma desassombrada, cabe igualmente qualificar de anticademista a famosa polémica que opôs o jovem e irreverente Almada Negreiros ao conservador Júlio Dantas, consubstanciada no truculento e virulento "Manifesto anti-Dantas" em que, procurando abrir caminho para o futurismo, Almada zurze o academismo instalado e os valores tradicionais que pretendia abalar. Em ambos os exemplos aduzidos, assistimos a ataques de membros de gerações mais novas e impulsionadoras de valores estéticos de vanguarda contra o edifício cultural e artístico vigente, acusado de impedir o surgimento de novas correntes estéticas.

Ao anticademismo poderíamos ainda estender a reação negativa contra as academias e o espírito social (julgado elitista) e literário (por alguns apodado de fútil) por elas cultivado. Efetivamente, as primeiras academias surgidas em solo luso, a partir do segundo quartel do séc. XVII, onde figuram como pioneiras a Academia dos Singulares (1628) e a Academia dos Generosos (1647), tinham um cunho eminentemente humanista, expresso no incremento de atividades literárias. A produção literária destas Academias foi vista como frívola pelos positivistas, à cabeça dos quais estava Teófilo Braga, mas também por parte de figuras como Hernâni Cidade e outros,

Teófilo Braga (1843-1924).



que desvalorizaram o labor destas instituições seiscentistas, considerando-as "escolas de puerilidade e de propagação de um gosto decadente" (CALAFATE, 1989, 48). Vai-se contemporaneamente compreendendo que esse julgamento era parcial e superficial, essencialmente porque se ateve ao estritamente textual (que se tomou como má literatura) e não atendeu à função convivencial e social das academias.

Abrindo o conceito para o domínio da reação negativa ao saber ou ao ensino ministrado nas academias estatais ou universidades, não é descabido inscrever no âmbito do antiacademismo a iniciativa republicana que levou ao surgimento das universidades livres e das universidades populares em inícios do séc. XX, como alternativa ao ensino académico oficial assegurado pelo Estado. Com efeito, as universidades livres distinguiam-se claramente tanto das academias tradicionais como das universidades estatais. As academias, pelo seu elitismo, e por estarem votadas a um saber mais teorético, eram inacessíveis às camadas populares; as universidades do Estado cumpriam uma função acima de tudo profissionalizante, seguiam vias de estudo bem delimitadas e com elevado grau de complexidade. As universidades livres, com um raio de ação muito mais amplo e democrático, pautavam o seu ensino pela simplicidade, pela objetividade, pelo poder de sugestão. Por conseguinte, faz sentido especular sobre o anti-intelectualismo e o antiacademismo latente na intenção que preside à criação destas universidades. O mesmo se pode indagar em iniciativas posteriores de difusão científica de abrangência popular, como as levadas a cabo por António Gedeão na famosa coleção Ciência para Gente Nova, ou por Agostinho da Silva através da publicação dos Cadernos de Informação Cultural – obras de intenção pedagógica, vocacionadas para um público que extravasa em larga medida o mundo académico, quando não em reação ao esotérico intelectualismo universitário.

Ademais, a paródia à linguagem esotérica, pomposa e enfadonha dos académicos atinge por essa época um dos seus apogeus na pena verrinosa e mordaz de Jorge de Sena, revelando-nos uma outra faceta possível do antiacademismo. O prefácio do poeta e académico às *Quybyrycas* de Fr. Ioannes Garabatus é um texto repleto de ironia e sarcasmo que visa satirizar e descompor o arquetípico discurso científico: hermético, enxundioso, sobrecarregado de erudição, notas e contrastantes informações teóricas de domínio muito restrito. Neste ponto, porém, anti-intelectualismo e antiacademismo já convivem em indiscernível fusão, estabelecendo os possíveis limites teóricos de um conceito ainda por validar.

Bibliog.: impressa: BORRALHO, M. L. Malato, e MELO, Gladstone Chaves de, "Academias", in *Biblos*, vol. I, Lisboa, Verbo, 1995, cols. 32-41; CALAFATE, Pedro, "Academias em Portugal", in *Logos*, vol. I, Lisboa, Verbo, 1989, cols. 47-49; FALCÃO, R., "Academias literárias", *Revista da Academia Fluminense de Letras*, vol. VIII, 1954, pp. 183-194; FERREIRA, J. Palma, *Academias Literárias dos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982; PITA, A. Pedro, "O poder de saber – competência e cultura nas universidades republicanas de educação popular", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.os 27-28, jun. 1989, pp. 249-274; **digital:** CEIA, Carlos, "Academismo", in CEIA, Carlos (org.), *E-Dicionário de Termos Literários*: http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6540/academismo/(acedido a 16 nov. 2016).

Martinho Soares
Teresa Carvalho

Antiacordismo

Conjunto de posicionamentos contra o Acordo Ortográfico de 1990 (AO 90) estabelecido entre os países de língua oficial portuguesa – Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste –, que teve por objetivo unificar ortograficamente as duas normas da grafia do português de então, a escrita no Brasil e a escrita nos restantes países referidos, de forma a fortalecer a língua ao nível do seu prestígio internacional e organizacional, ao estabelecer uma unidade ortográfica de 98 % entre estes países, ao contrário da anterior, de cerca de 96 %. Foi inspirado pelo caso do castelhano, que, embora apresentando pronúncias e vocabulários diferentes nos vários países de língua oficial castelhana, tem uma ortografia comum a todos. Apesar de o acordo ter sido elaborado por linguistas representantes de todos os países em causa (à exceção de Timor-Leste, que só aderiu a ele em 2004), muitas foram as vozes que se pronunciaram negativamente acerca do mesmo, rejeitando-o completamente. Este facto traduziu-se na publicação de diversos artigos de opinião em jornais e outros órgãos de comunicação apontando os problemas do AO 90; e na criação do manifesto *Cidadãos contra o "Acordo Ortográfico" de 1990*, assinado por 20.000 pessoas, entre as quais famosos linguistas, escritores, professores, artistas, bem como cidadãos comuns, pedindo a desvinculação de Portugal desta norma ortográfica, em vigor desde 2009, dirigido às mais altas figuras do Estado e entregue na Assembleia da República em 2017. Os argumentos antiacordismo prendem-se com a sua pouca eficácia e com motivos fonológicos, morfológicos, históricos, educativos, sociológicos, diplomáticos, económicos e da ordem da preservação patrimonial.

Primeiramente, os antiacordistas argumentam que o AO 90 é pouco eficaz, visto que, contrariamente ao seu intuito de uniformização e devido à introdução de dupla grafia em palavras escritas num mesmo país, aumentou consideravelmente o número de palavras que se escrevem de forma diferente. Segundo M.ª Regina Rocha, 2691 palavras que se grafavam diferentemente mantêm-se diferentes, enquanto 569 palavras que se escreviam de forma diferente se tornaram iguais, e 1235 palavras que se escreviam de forma igual se tornaram diferentes (existindo cerca de 200 palavras desnecessariamente alteradas em Portugal, como "aceção", "conceção" ou "deceção", que perderam a sua consoante muda <p>, quando, no Brasil, esta e assim a grafia europeia de raiz latina se mantêm, continuando a escrever-se "acepção", "concepção" e "decepção"). Na mesma linha de pensamento, Isabel Pires de Lima caracteriza o AO 90 como sendo um ato de unificação ortográfica demasiado permissivo, que, ao possibilitar duplas grafias num só país, está a criar uma heterografia, e, consequentemente, a ir contra a normatividade inerente ao conceito de ortografia; ideia igualmente defendida por Vasco Graça Moura e desenvolvida por António Emiliano, quando afirma que o uso generalizado da dupla grafia relativamente à acentuação, às consoantes mudas e à maiusculização, ao invés de contribuir para uniformizar a ortografia dos países lusófonos, compromete o uso, a difusão e o ensino da língua portuguesa.

Seguidamente, o antiacordismo prende-se com questões fonológicas, morfoló-

gicas e de história da língua portuguesa, que têm consequências ao nível do ensino, levantando os defensores do término ou da revisão do AO 90 vários problemas. Um deles é a a elevação das vogais átonas – característica do português europeu, que consiste no facto de, no caso de Portugal, a pronúncia das vogais <a>, <e> e <o> em posição tónica não ser igual àquela que têm em posição átona (como se verifica nos primeiros <a> de "c**a**sa" e "c**a**sinha", em que uma primeira sílaba é tónica e a vogal aberta, e a outra primeira sílaba é átona e a vogal fechada) –,que era aprendida intuitivamente, ou através do uso de acentos ou de letras etimológicas que indicavam que as vogais precedentes eram abertas (como em "no**c**turno", "espe**c**tador" e "tra**c**tor"). Com o AO 90, esta diferenciação entre a pronúncia fechada e aberta das vogais foi grandemente dificultada, na medida em que foram retirados acentos a palavras como "para" (2.ª pessoa do imperativo do verbo "parar"), que, passando a escrever-se "p**a**ra", facilmente se confunde com a sua agora homógrafa "p**a**ra" (preposição essencial); e em que as letras etimológicas desapareceram da ortografia, passando a escrever-se "noturno", "espetador" e "trator", gerando confusão ao nível da pronúncia, e, assim, um grande aumento das exceções a uma regra fonológica que permitia uma leitura intuitiva das vogais e que acaba por dificultar a aprendizagem da língua no 1.º ciclo de escolaridade.

Do mesmo modo, os antiacordistas apontam falta de coerência morfológica a este acordo, que segue apenas a produção fonética das palavras, conduzindo a que, *e.g.*, se passe a escrever "Egito" em vez do anterior "Egi**p**to", mas que se continue a escrever "egí**p**cio", na medida em que o <p> é aqui pronunciado, perdendo-se totalmente a ligação gráfica entre o nome do país e o povo que o habita.

Destes últimos exemplos, sobrevém uma nova crítica feita pelos que se posicionam contra o AO 90: o facto de o português ser um produto histórico, etimológica e maioritariamente derivado do latim, para além de ter raízes gregas e árabes e neologismos decorrentes da expansão ultramarina, e de o acordo destruir, em parte, essa herança cultural no que diz respeito ao processo de derivação de palavras. Com efeito, diversas palavras derivadas de um étimo latino perderam a raiz deste último – como "no**c**turno" > "noturno", que não deriva da portuguesa "noite", mas da latina "*nox*", étimo que, com o AO 90, é apagado da história da língua portuguesa, tornando-a patrimonialmente mais pobre. Assim, critica-se, para além da destruição de uma memória linguística e cultural, uma tentativa de simplificação da língua.

Estabelecendo-se a partir daqui uma maior dificuldade na sua aprendizagem pelos jovens que crescem com o AO 90, é igualmente apontado um problema sociológico relacionado com o acordo, que consiste no facto de os estudantes do ensino secundário de Portugal serem penalizados nas notas da disciplina de português por escreverem com a ortografia do Acordo Ortográfico de 45 (AO 45), segundo o qual aprenderam a escrever na primeira década do séc. XXI (sendo-lhes descontado 1 ponto em 200 por cada palavra escrita com a grafia anteriormente em vigor, num teste ou exame nacional); ou por escreverem de forma ortograficamente difusa, dada a confusão que já fora criada pelo AO 45 (relativamente à acentuação de vogais em advérbios, *e.g.*) e que foi acentuada pelo AO 90, potenciada ainda pelo uso simplificado da ortografia presente nas novas tecnologias, que difunde exponencialmente esta duplicidade, falta de apreensão das normas e confusão ortográfica, desmotivando

ainda mais para a aprendizagem da língua. Carlos Heitor Cony refere este problema sociológico, acrescentando que, à imagem das tentativas de acordo ortográfico desenhadas por Getúlio Vargas ou por António de Oliveira Salazar no passado, o AO 90 não prevalecerá, visto que são os povos que criam as línguas e não as academias ou os governos.

Para além destes argumentos antiacordistas, salientam-se ainda as críticas tecidas ao AO 90 devido a questões diplomáticas e económicas. Estas sustentam que o objetivo de uniformização ortográfica e consequente união cultural entre os países de língua oficial portuguesa não foi cumprido, na medida em que Portugal terá imposto uma grafia com a qual nem todos os países envolvidos terão concordado, facto expresso na não ratificação do Acordo por Angola e Moçambique (apesar de estes países terem tido representantes presentes na Academia das Ciências de Lisboa aquando da criação do mesmo), que não foi tida em conta por Portugal quando, ainda assim, decidiu prosseguir com a imposição do Acordo, criando-se algum ruído diplomático entre Portugal e estes Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, ao invés do pretendido. Acrescentam que o AO 90 foi criado não com o objetivo de fortalecer os laços lusófonos no mundo, mas com o de aumentar a venda de livros portugueses no Brasil, tornando obsoletas, e assim desvalorizando, as bibliotecas lusófonas existentes. Argumentam que se tratou de um gesto capitalista, que é questionado especialmente por cidadãos de países de língua oficial portuguesa com menor acervo bibliográfico e menores orçamentos de Estado para a educação e a cultura; e que os seus potenciais resultados positivos são postos em causa pela experiência empírica de autores como Miguel Sousa Tavares, que, publicando no Brasil após a ratificação e entrada em vigor do AO 90, escolheu manter a grafia do AO 45 e conseguiu vender 50.000 exemplares de um romance, ao contrário do que sugeria a lógica de expansão editorial tida em conta pelos especialistas que criaram o AO 90.

Bibliogr.: impressa: MOURA, Vasco Graça, *Acordo Ortográfico: a Perspectiva do Desastre*, Lisboa, Alêtheia, 2008; **digital:** EMILIANO, António, "Fixar o caos ortográfico", *Jornal de Notícias*, 15 jun. 2008: http://emdefesadalinguaportuguesa.blogspot.pt/2008/06/fixar-o-caos-ortogrfico.html (acedido a 14 jun. 2017); FERREIRA, Manuela Barros, "Nove argumentos contra o Acordo Ortográfico de 1990", *Expresso*, 15 maio 2016: http://expresso.sapo.pt/opiniao/2016-05-11-Nove-argumentos-contra-o-Acordo-Ortografico-de-1990 (acedido a 16 jun. 2017); LIMA, Isabel Pires de, "Em favor da revisão do Acordo Ortográfico: três ordens de razões culturais", *Diário de Notícias*, 2 jun. 2008: http://dn.sapo.pt/2008/06/02/artes/em_favor_revisão_acordo_ortografico.html (acedido a 14 jun. 2017); MOTTA, Sérgio Barreto, "Brasil também critica o Acordo Ortográfico", *Diário de Notícias*, 10 jun. 2009: http://www.dn.pt/artes/livros/interior/brasil-tambem-critica-o-acordo-ortografico-1259098.html (acedido a 14 jun. 2017); ROCHA, Maria Regina, "A falsa unidade ortográfica", *Público*, 19 jan. 2013: https://www.publico.pt/opiniao/jornal/a-falsa-unidade-ortografica-25921941 (acedido a 15 jun. 2017); TEIXEIRA, Jerônimo, "A riqueza da língua", *Revista Veja*, 12 set. 2007: https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/controversias/a-riqueza-da-lingua/1424 (acedido a 14 jun. 2017).

Joana Lima

Antiafricanismo

A distorção da história africana está entre os maiores responsáveis pela perpetuação da imagem equivocada dos africanos. O discurso eurocentrista e antiafricanista condena os africanos e os seus descendentes à condição de objetos, e não de sujeitos, da sua história (NASCIMENTO, 1996, 31). Outros discursos antiafricanistas foram produzidos ao longo da história, como o relacionado com a questão do cativeiro e o estereótipo do africano submisso. A questão religiosa é igualmente estereotipada, contrapondo as religiões cristãs às seitas ou crenças de origem africana, classificadas, muitas vezes, num plano inferior ao da religião.

A autora Susan Sontag refere a crença, enraizada ao longo da história, de que doenças contagiosas como a SIDA teriam tido origem no continente africano, sendo consideradas infeções de Terceiro Mundo, um flagelo que depois se espalhara às restantes partes do globo. Estes estereótipos racistas e antiafricanistas provocaram reações por parte de médicos, universitários e jornalistas africanos, que aventaram a hipótese de que o vírus nada mais seria do que uma guerra bacteriológica desencadeada pelos EUA com o objetivo de diminuir a natalidade dos países africanos, ação que acabou por atingir o continente dos seus perpetradores, como castigo. Uma versão africana refere a crença de que a enfermidade teria tido origem num laboratório da CIA, unidade de Maryland, e que daí o vírus teria sido enviado ao continente africano e, depois, regressado ao país de origem, por intermédio de missionários estadunidenses homossexuais. A catástrofe teria assim começado em África. A tese de a doença incurável nascer em território africano representa, para Sontag, a metáfora das visões pessimistas do futuro do mundo.

Este quadro referencial antiafricanista só pode ser contestado pela escrita de uma nova história de África. Conforme afirma Joseph Ki-Zerbo, a história de África conhecida até então não fora escrita por africanos, mas por estrangeiros que acabaram por fixar uma visão sobre África, aventando o autor a hipótese de uma reescrita da história africana. Não se trata de escrever uma história-*revanche*, mas de mudar a perspetiva de uma historiografia eurocêntrica para uma historiografia africana construída a partir de uma tomada de consciência autêntica sobre África. A visão da unidade e diversidade africana apresentada por Ki-Zerbo é seguida por diversos outros autores, particularmente por aqueles radicados na perspetiva teórica e epistemológica entendida como africanismo.

Já o panafricanismo é definido, do ponto de vista conceptual, como um movimento político anti-imperialista que procura realizar o governo dos africanos, por africanos e para os africanos. Esta componente política, por sua vez, fundamenta a própria noção do conceito, que significa todo o africanismo, exprimindo, deste modo, uma visão sociopolítica mundial, na medida em que busca a unificação e elevação de todos os nativos e descendentes de africanos na diáspora como parte de uma comunidade africana. Sendo a mais importante corrente de pensamento político em África, o panafricanismo aparece como um movimento teórico que sustenta um conjunto de ideias de aspirações à liberdade, reivindicando a dignidade do africano no quadro da política mundial, já definida

na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Embora a corrente panafricana comece a dar os primeiros sinais da sua formação nas primeiras décadas do séc. XX, as suas manifestações só se tornaram notáveis nos anos 50, com as frequentes conferências panafricanas realizadas por grupos de intelectuais descendentes de africanos nas grandes capitais europeias. Originalmente, o panafricanismo, enquanto movimento de ideias, surgiu fora de África.

Os teóricos do panafricanismo coincidem na ideia da defesa dos direitos dos africanos a disporem da sua terra mãe e dos destinos desta, procurando, assim, a afirmação da autenticidade da personalidade política de África, cuja autonomia constitui o objetivo da ideologia do movimento, desde o início, tendo como horizonte a fundação de um Estado soberano. Todas as formulações panafricanas que foram concebidas no quadro da presença europeia no continente africano têm como fim a construção desta personalidade política africana, consubstanciada na ideia de um Estado. Dentro do debate panafricanista desenvolvido perto do começo do séc. XXI, destaca-se a figura de Frantz Fanon. Na sua vasta produção bibliográfica, o autor defende o movimento da negritude e acabou por influenciar, de forma significativa, como intelectual e ativista, os movimentos contra o racismo e o *apartheid*, na América e em África.

A perspetiva antiafricanista de diversos pesquisadores nega a África uma unidade, buscando seccioná-la, tal como fizeram os colonialistas europeus no séc. XIX, a partir de referências que não condizem com as experiências forjadas pelos negros africanos. Segundo Elisa Nascimento, "a imagem difundida pelo eurocentrismo desenha a ideia de uma África branca e civilizada ao norte do continente, e outra África, negra e selvagem, ao sul do Saara" (NASCIMENTO, 1996, 31). A autora assevera que a própria realidade do continente desmente tal hipótese, e que os povos que constituem as civilizações egípcias, e outras da parte norte de África, são negros – núbios, cushitas, etc. A esta perspetiva Joseph Ki-Zerbo chama "espelho de Narciso" (KI-ZERBO, 2010, XXXIII), ou seja, a construção do mundo à imagem e semelhança daquilo que a referida visão eurocêntrica de sociedade consegue observar como reflexo da sua própria imagem. Tal visão, radicada no colonialismo europeu, também intenta propagar uma divisão de África a partir do Sara, separando a África localizada acima da linha do deserto do Sara – supostamente branca, dita civilizada e evoluída, devido à sua proximidade com os povos europeus – da África subsaariana – supostamente negra, não civilizada, não evoluída, exatamente pela sua distância dos povos ditos civilizados.

Este pensamento atribui a um suposto povo branco, não africano, o progresso civilizatório da África do norte, negando à África subsaariana o seu protagonismo na construção de importantes civilizações e avanços científico-tecnológicos em todas as áreas do conhecimento. Procurou-se apagar das páginas da história humana a memória de grandes centros urbanos, caracterizados pela erudição e pela sofisticada organização política de Estados e impérios soberanos como Mali, Songai, Gana, Quíloa, Zimbabué, e tantos outros, estabelecidos na região que compreende esta dita "África negra, selvagem" (NASCIMENTO, 1996, 34).

Um primeiro grupo de pesquisadores a debruçar-se sobre os estudos africanos, a partir da conceção fundamentada no escravismo e nos estudos sobre a escravidão, foi formado por estudiosos que



Traficantes de escravos árabes e seus cativos ao longo do rio Rovuma. Autor desconhecido, c. 1870.

alicerçaram a ideia de que o escravo e a escravidão de facto existiram e são incontestes, bem como determinantes nas relações entre África e Brasil, nos mais de 300 anos de regime de escravidão. Neste sentido, conhecer a origem dos escravos africanos e a sua posição na ordem escravista é importante para entender o lugar que os negros descendentes destes africanos escravos ocupam na sociedade, no limiar do séc. XXI.

Um segundo grupo é formado por aqueles que concebem uma África representada, sobretudo, pela costa da Mina, pelo reino do Congo e pelo Benim – lugares de entrepostos –, delimitação imaginada e construída a partir do mercantilismo europeu. A menção à costa da Mina, ao reino do Congo e ao Benim, muitas vezes, consiste em referências genéricas aos locais de entrepostos e não à realidade africana e às suas formações culturais, sociais, económicas e, principalmente, identitárias.

O terceiro grupo é aquele que fundamenta as suas conceções na ideia da África pela África. Os estudos empreendidos por estes pesquisadores e historiadores não têm como foco o conhecimento do continente africano e das suas *nuances*, mas sim a confirmação de uma visão preconcebida que, independentemente da realidade confrontada, terá sempre a mesma conclusão.

O quarto grupo fundamenta-se na conceção que intenta articular os conhecimentos e saberes das diversas culturas e histórias do povo africano com os conhecimentos e saberes produzidos nas várias diásporas africanas pelo mundo, entre as quais a diáspora afro-brasileira. Estes pesquisadores compreendem que a questão da unidade africana vai além das fronteiras territoriais do continente, abrange as experiências das diásporas do povo africano, independentemente da pertença racial, étnica ou populacional. Compreendem que o africano é um ser diaspórico – a diáspora está impressa na memória e na história individual e coletiva de cada negro, descendente de africano espalhado pelo globo, seja na

sua cosmovisão ou nas suas tradições culturais, a que chamamos cultura africana ou legado cultural africano.

Se é consensual que o colonialismo resultou da concorrência económica e do expansionismo dos países europeus, vale a pena incorporar como dimensão própria desses processos algumas considerações apresentadas por Hannah Arendt. A autora identifica três aspetos fundamentais do alegado imperialismo colonial europeu, na sua fase de 1884 a 1914, apresentando-os como prefigurações dos fenómenos totalitários do séc. XX, como o nazismo e o estalinismo. A novidade da argumentação de Arendt reside na afirmação de que o imperialismo colonial apresenta como traços fundamentais o expansionismo, a burocracia colonial e o racismo. Conforme a autora observa, pela distância e pela dispersão geográfica dos impérios, faz-se necessário exportar o poder político, obedecendo a um processo no qual os instrumentos da violência do Estado – a polícia e o exército – são separados das demais instituições e promovidos à posição de representantes nacionais nas colónias, tendo por função controlá-las. Sob essas condições, o imperialismo colonial instrumentaliza o poder político da burguesia, inventando a burocracia colonial como o seu corpo político, ao mesmo tempo que lhe atribui o exercício da violência e da força como essências da ação política.

Em relação aos totalitarismos, no imperialismo colonial há, segundo Arendt, um pequeno controle exercido por parte dos representantes do fator imperial, composto pelo Parlamento e pela livre imprensa. A história dos imperialismos (britânico, francês, belga, alemão e português) tem inúmeras referências de conflitos nos quais os representantes do fator imperial criticam a dominação dos administradores coloniais e as suas desastrosas consequências para as populações africanas. Poucas vezes as contendas tiveram como resultado diminuir o espaço político dos administradores coloniais. Tomando como instrumento teórico as análises de Hannah Arendt, é possível observar que as práticas políticas criam e mantêm relações sociais fundadas na assimetria, na hierarquia e na extrema desigualdade entre europeus e nativos. Um dos elementos fundamentais de enraizamento e sustentação desse domínio é o racismo. Nessa elaboração, o racismo advém da quebra do valor atribuído ao ser humano – no caso, o negro, que perde a possibilidade de ser tratado como semelhante. As experiências históricas efetivas demonstram que o imperialismo colonial dispôs de mecanismos ideológicos que levaram as massas a identificar-se com o Estado e a nação imperiais, conferindo justificação e reconhecendo legitimidade ao sistema político e social do seu país. As exposições universais apresentaram manifestações culturais de afirmação dos grandes impérios, com representação de si próprios como pertencentes a um mundo civilizado e dos outros povos como pertencentes a um mundo exótico, selvagem, bárbaro, perpetuando, assim, uma historiografia eurocêntrica e antiafricanista.

A conceção de antiafricanismo articula-se, muitas vezes, com as noções de imperialismo e de neocolonialismo. O neocolonialismo dividiu África em fronteiras artificiais, de acordo com os interesses europeus. Desse modo, tribos aliadas foram separadas e tribos inimigas foram unidas. Essa divisão ocorreu em 1884-1885, na Conferência de Berlim, que instituiu normas para a ocupação de África. As potências coloniais negociaram a divisão de África, propondo a não invasão de áreas ocupadas por outras

potências. No início da Primeira Guerra Mundial, 90 % das terras estavam já sob o domínio da Europa. A partilha foi feita de maneira arbitrária, não respeitando as características étnicas e culturais de cada povo. Os principais países participantes da Conferência foram: Grã-Bretanha, França, Espanha, Itália, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Suécia, Portugal.

No caso português, as extensões territoriais africanas faziam parte de um contexto histórico que remonta aos finais do séc. XV, com a expansão marítima europeia. A presença de negros africanos em Portugal é uma consequência social da política expansionista e um fruto dos processos de desenvolvimento económico, o que resultou no crescimento da área urbana da cidade de Lisboa. A condição dessa presença faz parte de um regime de escravidão imposto aos derrotados em guerras, como a de Ceuta, e decorre da ação do comércio e da pirataria, que Portugal conhece desde as suas origens. No séc. XIV, havia postos de vendas de escravos nas ruas de Lisboa e também já existia o tráfico. Muitos escravos de pele escura, como se dizia então, entraram em Portugal em resultado da troca de prisioneiros mouros. É difícil determinar o número de escravos que chegaram a Portugal desde o início do séc. XV, uma vez que os Portugueses empregavam o termo "negro" para todos os tipos raciais de pele morena com quem se relacionavam, incluindo aí os mouros e todos os não cristãos. O trabalho escravo só entra em declínio no séc. XVIII, quando se torna mais produtivo na exploração do ouro brasileiro em Minas Gerais, ocorrendo, então, o desvio dessa mão de obra para o Brasil. Na segunda metade do séc. XIX, Portugal empenha-se em livrar-se dos excedentes de mão de obra através do degredo de pequenos infratores para as colónias africanas.

África foi incorporada na órbita da jurisdição dos impérios coloniais, processo formalmente legitimado pela já referida Conferência de Berlim, que ocorreu perto do termo do séc. XIX. Em resultado, no final da Segunda Guerra Mundial, cerca de 800 etnias, falando mais de 1000 idiomas, conviviam no continente africano, que estava dividido em áreas de exploração colonial pertencentes a França, Itália, Portugal, Alemanha, Espanha, Bélgica e Grã-Bretanha. Essas divisões eram étnicas e as rivalidades tribais aumentaram, acabando por beneficiar os europeus, que as estimularam para melhor dominar os territórios. Na verdade, os colonizadores dividiram os territórios segundo os seus interesses políticos e económicos, estabelecendo fronteiras artificiais, que consistiam muitas vezes na reunião, em um mesmo território, de grupos étnicos inimigos, como notámos, não respeitando as tradições nem a história desses povos. Mais tarde, na época da Guerra Fria, começou a surgir um grande movimento de libertação nacional em África. Como as antigas potências colonialistas já estavam desgastadas pela Segunda Guerra Mundial, não havia alternativas a oferecer aos movimentos que lutavam pela independência desde a primeira metade do séc. XX. Os EUA e a URSS, interessados em ampliar a sua influência no contexto da Guerra Fria, também se posicionaram como favoráveis aos projetos de descolonização, mas os movimentos de independência tiveram de conviver com essas divisões arbitrárias. No limiar do 3.º milénio, as fronteiras fixadas pelos colonizadores foram preservadas, adiando a tarefa de redesenhar politicamente o continente de acordo com as suas tradições.

Na questão geopolítica portuguesa, o discurso colonial prevaleceu, tendo em conta que Portugal foi um dos pri-

meiros, e também dos últimos países do continente europeu com um número significativo de colónias. Perante a política antiafricanista de Portugal, que não reconhecia a independência aos países africanos, a descolonização dos territórios ocupados não foi um ato voluntário do Estado português, declarando este a continuidade da sua jurisdição imperial em África. Durante o regime salazarista, o país retardou, por mais de uma década, o processo independentista, obrigando as colónias a partirem para uma luta armada que confirmou a inflexibilidade do comando português.

A construção de novos Estados africanos resultou da afirmação e da ação dos movimentos nacionalistas anticoloniais, que se formaram a partir do despertar da consciência, face ao impacto político-administrativo da soberania portuguesa. Neste sentido, deparamos com os cenários do nacionalismo africano desenvolvido pelos movimentos de libertação, por um lado; e, por outro, com a guerra desencadeada pelos mesmos movimentos contra o poder colonial, rumo à conquista da independência nacional, de acordo com a revolução empreendida.

No período pós-25 de Abril de 1974, famílias africanas provenientes das ex-colónias acompanharam o movimento de retorno dos portugueses que aí residiam e passaram a engrossar o contingente de população africana que já tinha chegado a Portugal, procedente de Cabo Verde, na déc. de 60. Portugal e Brasil foram os polos acolhedores dessa população de africanos-portugueses emigrantes. A transformação da ordem política, aliada à modernização e à reorientação da política exterior lusa permitiu a Portugal restabelecer relações diplomáticas com as suas ex-colónias de África entre 1986 e 1991, na sua crescente integração na Comunidade Europeia.

Bibliog.: ARENDT, Hannah, "Imperialismo", in ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Totalitarismo, Imperialismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 146-338; CAPOCO, Zeferino, *O Nacionalismo e o Estado: Um Estudo sobre a História Política de Angola (1961-1991)*, Dissertação de Doutoramento em Ciência Política e Relações Internacionais apresentada à Universidade Católica de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2013; FANON, Frantz, *Pele Negra Máscaras Brancas*, Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008; HAMENOO, Michael, "África na ordem mundial", in NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.), *Cultura em Movimento: Matrizes Africanas e Ativismo Negro no Brasil*, vol. 1, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1996, pp. 109-133; KI-ZERBO, Joseph (org.), *História Geral da África*, 2.ª ed. rev., vol. I, Brasília, UNESCO, 2010; NASCIMENTO, Elisa Larkin, "*Sankofa*: significado e intenções", in NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.), *Cultura em Movimento: Matrizes Africanas e Ativismo Negro no Brasil*, vol. 1, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1996, pp. 29-55; PAULA, Benjamin Xavier de, "Os estudos africanos no contexto das diásporas", *Revista Educação e Políticas em Debate*, vol. 2, n.º 1, jan.-jul. 2013, pp. 10-26; SONTAG, Susan, *Ilness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1978; *Id.*, *AIDS and Its Metaphors*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1989; TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal: Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1988.

Fernanda Santos

Antiagnosticismo

O termo "agnosticismo" foi cunhado em 1869 pelo biólogo inglês Thomas Henry Huxley, como resposta à pretensão de saber dos membros da Metaphysical Society, que se apelidavam a si mesmos gnósticos. Por meio daquela noção exprime-se, em sentido lato, a orientação de pensamento que afirma a incognoscibilidade das verdades metafísicas ou suprassensíveis, bem como o conjunto de sistemas doutrinais em que esta orientação se verte, que negam a possibilidade de resolução do problema da verdade enquanto tal, a conceção de uma verdade absoluta. O domínio do conhecimento fica, assim, restringido àquilo que pode ser submetido a uma verificação objetiva (ou seja, sujeito a alguma forma, logicamente válida, de comprovação). Não se trata, por conseguinte, de uma corrente ou de um movimento filosófico em sentido estrito; na realidade, existem perspetivas sobre a vida de cariz agnóstico pelo menos desde a Grécia Antiga.

Prenunciada pelo Iluminismo, na sequência da Reforma, a fratura entre a razão e a fé, bem como a rejeição da precedência da teologia sobre a filosofia e o enciclopedismo, abririam caminho para uma filosofia "sem gnose". No séc. XX, o modernismo, ao circunscrever o domínio da racionalidade ao âmbito meramente fenoménico, explicitará as suas bases agnósticas. Em Portugal, a reforma pombalina terá aberto a via ao positivismo e materialismo filosóficos, afins do agnosticismo, na medida em que cindiu a filosofia natural da racional; os antiagnósticos oitocentistas portugueses serão, nomeadamente, opositores do cientismo.

No contexto português, não parece ter havido um debate explícito ou aberto em torno do agnosticismo no interior do qual pudessem emergir personalidades que assumissem a defesa de teses antiagnósticas. Não significa isto, no entanto, que o antiagnosticismo (ou a refutação do agnosticismo) não tenha, de algum modo, perpassado a cultura portuguesa; pelo contrário, parece ter sido isso mesmo que aconteceu em finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, em anos subsequentes à publicação de três importantes textos papais: em 1864, a carta encíclica *Quanta Cura*, do Papa Pio IX, com o respetivo apêndice, *Syllabus Errorum*, e, em 1907,

Papa Pio X (1835-1914).



D.R.

a encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X. Contudo, o maior contributo para um debate totalmente permeado por uma conceção antiagnóstica da própria vida, no panorama cultural português, foi dado, no séc. XX, pelo *motu proprio Doctoris Angelici*, de Pio X, publicado em 1914, sobre a centralidade do estudo de S. Tomás de Aquino (não esquecendo os importantes estímulos fornecidos tanto pela encíclica *Aeterni Patris*, de 1879, do Papa Leão XIII, na qual já se afirmava a importância da filosofia tomista, como, com pendor negativo, pela encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, que tinha denunciado o "modernista reformador" que pretendia erradicar o pensamento escolástico).

Deste modo, embora não tenha havido, na cultura portuguesa, um movimento que, em sentido estrito, assumisse como programa a refutação do agnosticismo enquanto tal, o horizonte no seio do qual surgiram algumas manifestações culturais portuguesas foi notoriamente antiagnóstico. Neste sentido, o antiagnosticismo de alguns autores é meramente deduzido de outras afirmações suas (bem como do âmbito cultural concreto que habitualmente frequentavam); noutros termos, o que é próprio do panorama português não é tanto o puro antiagnosticismo, como são conceções reflexivas assentes em premissas antiagnósticas por vezes não declaradas.

Convém, além disso, distinguir agnosticismo filosófico de agnosticismo teológico ou religioso. Em termos genéricos, poder-se-ia dizer que o agnosticismo filosófico suspeita da própria capacidade racional do sujeito, ao passo que o agnosticismo religioso ou teológico suspende – na prática, recusa – qualquer fixação de sentido do que corresponda a "Deus". Esta oposição é de natureza formal, e tem um carácter tão-só elucidativo. Naturalmente, a oposição a ambas as formas de agnosticismo – *i.e.*, ao antiagnosticismo filosófico e ao antiagnosticismo teológico ou religioso – andam a par. De facto, o antiagnosticismo teológico (predominante no contexto português) sustenta sempre, num certo sentido, um antiagnosticismo filosófico, na medida em que defende que a razão natural é capaz de verdade (o que a torna apta a ter conhecimento de Deus). Embora esta seja uma delimitação meramente abstrata, dado que ambos os fenómenos se encontram historicamente entrosados, ela pode ajudar a compreender como, em Portugal, houve formas de recusa do agnosticismo que se centraram ora na discussão filosófica, ora no âmbito teológico.

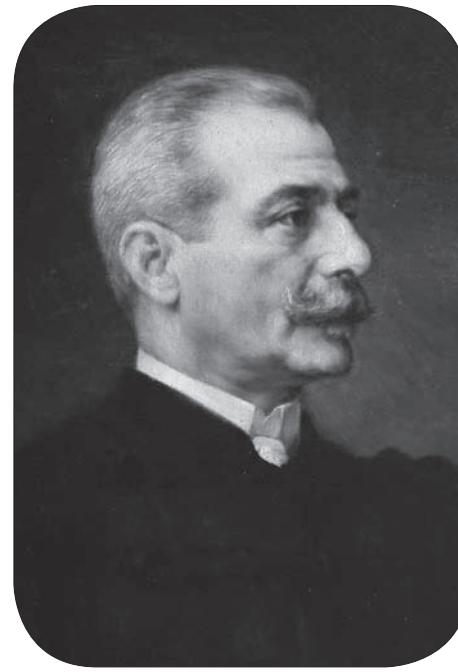
Não é de estranhar que, numa nação historicamente ancorada no catolicismo, a receção de textos papais se tenha constituído como a força motriz subjacente a algumas iniciativas. A encíclica *Quanta Cura* denunciava os "erros" modernos; o sílabo que a acompanhava consistia na condenação de várias proposições ilustrativas dessas falácias (*e.g.*, acerca do racionalismo absoluto ou moderado, do indiferentismo, do latitudinarismo, etc.). No ano seguinte à publicação destes documentos pela Santa Sé, alguns membros do clero de Braga, desafiando a lei do beneplácito régio – que poderia ser concedido ou negado pelo Monarca, e sem o qual o texto seria tido como nulo no espaço do reino –, assinam um documento, que remetem para o arcebispo, D. José Joaquim de Azevedo e Moura, no qual lhe manifestam o seu assentimento. No domínio da imprensa periódica, são de destacar várias das edições do jornal católico *Bem Público*, que assumiu a defesa da carta encíclica. Além disso, foram diversos os prelados que escreveram sobre os textos emanados do magistério da Igreja, entre os quais D. João de França Castro e Moura, bispo do Porto.

O Governo acabaria por permitir a divulgação da encíclica, mas apenas na sua versão truncada; não obstante, tanto o jornal católico *O Amigo da Religião* como o jornal liberal *O Portuguez* procederam, desde o início de 1865, à publicação do conteúdo integral do documento. Já a *Defesa da Carta Encíclica* de Antero de Quental, de 1865, na medida em que está tomada de distanciamento irónico, não pode, em sentido estrito, enquadrar-se no conjunto dos escritos antiagnósticos.

No entanto, já em 1845, vários anos antes do surgimento destes documentos, o marquês de Saldanha, face à evolução da ciência, tinha publicado a obra intitulada *Concordancia das Ciencias Naturais e principalmente da Geologia com o Genesis*, numa tentativa de afirmar a compreensão – antiagnóstica – da realidade em concordância com a fé. Roberto Guilherme Woodhouse pode ser aduzido como outro exemplo de antiagnosticismo; o anglicano convertido ao catolicismo escreve, em 1875, *A Sciencia Hodierna e o Dogma Christão*, onde perfilha a ideia de que a rejeição de verdades absolutas conduzirá necessariamente ao estilhaçamento da sociedade, recusando quer o ateísmo, quer um puro teísmo.

Em 1907, a já mencionada carta encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, acerca das doutrinas modernistas, condenaria explicitamente o agnosticismo, no sentido em que é portador da tese que reduz a capacidade da razão humana aos limites do percetível, do fenoménico – desse modo, é negada ao indivíduo a possibilidade de se relacionar com Deus e de conhecê-lo, não podendo Deus ser nem objeto da ciência nem da história; consequentemente, o filósofo modernista (uma das figuras analisadas pelo documento papal) acaba por ser, de facto, imanentista.

Acresce ao impacto que estes textos poderiam produzir no contexto português a



Miguel Bombarda (1851-1910).

forte tendência agnóstica que se vivia nos alvores do séc. XX. Essa inclinação era explícita nos pontos de vista, de cariz cientista, de autores como Miguel Bombarda, que recusava a conceção metafísica da existência (e, consequentemente, qualquer causa final que estivesse na origem do próprio Homem) e afirmava que a razão do existente corresponde ao limite do incognoscível. Manuel Fernandes Santana, padre jesuíta, viria a contestar a cosmovisão determinista de Bombarda, recusando o materialismo mecanicista e reconduzindo a realidade humana ao seu Criador. Numa série de artigos publicados no periódico *Correio Nacional*, posteriormente editados em dois volumes sob o título *O Materialismo em face da Sciencia*, em 1899-1900, Fernandes Santana atacaria veementemente o materialismo, em geral, e o professor da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, em particular. Esta acesa discussão configura um exemplo

do que se referiu anteriormente, a saber, o facto de haver, no panorama português, debates cujo tema não é expressamente o (anti)agnosticismo, que estão, não obstante, pejados de teses (anti)agnósticas.

Os documentos emanados da Santa Sé, em conjunto com o clima positivista e cientista que grassava no meio intelectual português, pareciam criar as condições propícias para a emersão da denominada renascença católica, em forte tensão de oposição com a cultura dominante, a partir de finais do séc. XIX. Um aspeto deste movimento católico, radicalmente assente em pressupostos antiagnósticos, consiste na renovação escolástica – também designada neoescolástica ou terceira escolástica –, mais especificamente, no neotomismo: por seu intermédio, procurou oferecer-se ao sistema de ensino português um modelo seguro de pensamento, *i.e.*, uma via intelectual passível de ser posta ao serviço da busca da verdade. *O Progresso Católico* publicaria, em 1879, um texto do conde de Samodães, Francisco d'Azeredo Teixeira d'Aguilar, sobre a *Aeterni Patris*, onde se refere que as "novas filosofias" obscureceram o método escolástico "durante séculos" (D'AGUILAR, 1879, 234); de resto, já numa outra obra o conde se havia manifestado contra a "febre de propagar a incredulidade", sobre cujos alicerces nada é possível edificar (*Id.*, 1872, 23-24). De facto, apenas dois meses volvidos sobre a carta encíclica, era criada no Seminário de Coimbra, uma aula de filosofia tomista. Luís Maria da Silva Ramos teria um importante papel neste domínio, tendo estado por detrás de revistas como *Estrela d'Alva*, de Braga, *A Sciencia Catholica*, de Coimbra, e *A Civilização Catholica*, do Porto, esta última fortemente inspirada pelo pontificado de Leão XIII.

Também os periódicos *A Palavra*, *A Ordem*, *O Amigo da Religião* e *Voz da Verdade* fariam eco da mensagem tomista da *Aeterni Patris*. A título de exemplo, refiram-se: a nível institucional, as conferências da Academia de S. Tomás de Coimbra, fundada em 1881, que tiveram cariz fortemente antimodernista – consequentemente, estiveram em tensão com o agnosticismo; noutro sentido, as reflexões do P.e Martins Capela, que considerava o ensino da filosofia tomista como sendo da maior utilidade para os indivíduos e também para as nações em que a fé se perdera, que "se afundam na descrença" (CAPELA, 1992, 165).

Em 1874, Manuel Eduardo da Mota Veiga, nas suas conferências religiosas, proferidas aos domingos de Quaresma na Sé de Coimbra, fala contra a conceção da vida segundo a qual o fito do Homem se cinge ao âmbito do material; estas preleções destinavam-se sobretudo à população universitária, mais sujeita ao influxo das correntes filosóficas permeadas por pressupostos agnósticos. O Congresso Internacional Católico, que teve lugar em Lisboa no ano de 1895, inscreve-se no âmbito da mobilização para o reavivar da fé católica e para torná-la operativa sob várias formas de organização institucional e social – tem, por isso, uma motivação radicalmente antiagnóstica.

Especial menção merece ainda J. Sena Freitas, cuja crítica ao positivismo foi medularmente antiagnóstica. Sena Freitas considerava ser um "vício" do positivismo – ao qual é inerente a atitude agnóstica – o facto de "pretender ser mais que uma filosofia das ciências" (FREITAS, s.d., 19). É curioso que ele próprio tenha frequentado, em Londres (no South Kensigton Museum), as lições de Thomas Henry Huxley – precisamente quem forjou, como se referiu, o termo "agnosticismo". Sena Freitas (em "O naturalismo na litteratura"), bem como Joaquim Alves da Hora (numa edição do periódico *Instituí-*

ções Christãs, de 1883), pronunciar-se-ão sobre a finalidade da literatura: o primeiro, criticando uma das formas da escola naturalista, na medida em que proscreve o ideal; o segundo, rebatendo o realismo literário – que, a seu ver, dava ao ideal o estatuto de mera quimera – e condenando o materialismo na literatura e na arte.

Refira-se, também, a constituição de associações várias, cujas diretrizes exprimem as suas orientações antiagnósticas pela sua adesão à Igreja Católica, nomeadamente entre os anos 70 do séc. XIX e a déc. de 20 do séc. XX, e de que são exemplo os arts. 3.º e 4.º dos estatutos da Associação Católica em Portugal.

No séc. XX, é ainda de salientar a *Pastoral Collectiva do Episcopado Português*, publicada menos de três meses depois da Implantação da República, que, aludindo às circunstâncias históricas suas contemporâneas, adverte para o carácter idólatra de uma ciência divorciada da fé e para o absurdo de uma vida humana assente em convicções materialistas. Posteriormente, o cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, na sua obra *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, tentará combater o agnosticismo (nomeadamente o spenceriano), ao fornecer um esclarecimento sobre a linha divisória entre ciência e religião, as quais não têm o mesmo objeto formal, e, simultaneamente, ao vincar que tanto a fé como a ciência proclamam a cognoscibilidade da verdade, bem como a sua imutabilidade, afirmando, assim, o valor da razão.

Nos anos posteriores ao termo da Segunda Guerra Mundial, manteve-se o impulso de cariz neotomista no âmbito académico português; assim, terão sido convicções antiagnósticas a estar, designadamente, na base da fundação da revista *Filosofia*, publicada entre 1954 e 1961, e ligada ao Centro de Estudos Escolásticos, radicado em Lisboa.

O fenómeno antiagnóstico prolonga-se no tempo, sendo uma realidade nos começos do séc. XXI. Tal fenómeno está patente em diversas iniciativas sociais, movimentos e publicações. Refira-se apenas, no âmbito da literatura impressa, a edição da *Revista Portuguesa de Filosofia*, de Braga, fundada em 1945, que, não só pelas temáticas abordadas ao longo dos anos (*e.g.*, as relações entre fé e razão, a natureza humana, a filosofia e o cristianismo, a bioética), como também pelo seu projeto de fundo (de declarada inspiração cristã), reflete, sem dúvida, uma vincada preocupação em lutar contra o agnosticismo.

Bibliog.: CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 1-2, Lisboa, Caminho, 2004; CAPELA, Martins, *Escritos Dispersos. Edição Comemorativa do 150.º Aniversário do Seu Nascimento*, Terras de Bouro, Câmara Municipal de Terras de Bouro, 1992; D'AGUILAR, Francisco d'Azeredo Teixeira, *Breves Reflexões sobre a Incredulidade*, Porto, Typographia de Manoel José Pereira, 1872; *Id.*, "Leão XIII e a encyclica", *O Progresso Catholico*, vol. I, n.º 24, 15 out. 1879, pp. 233-234; vol. II, n.º 1, 30 out. 1879, pp. 1-2; FREITAS, José Joaquim Sena, *A Doutrina Positivista*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense, s.d.; *Id.*, "O naturalismo na litteratura", in FREITAS, José Joaquim Sena, *Luctas da Penna*, Lisboa, Typographia Universal, 1901, pp. 204-212; HORA, Joaquim Alves da, "O realismo na litteratura. Sua influência na ordem moral e social", *Instituições Christãs*, n.º 9, 5 maio 1883, pp. 243-246; n.º 10, 20 maio 1883, pp. 267-270; HUXLEY, Thomas Henry, *Collected Essays*, t. V, New York/London, D. Appleton and Company, 1913; PIO IX, *Quanta Cura*, 1864; PIO X, *Pascendi Dominici Gregis*, 1907.

SARA CARVALHAIS DE OLIVEIRA

Antiagostinianismo

Numa definição genérica, diríamos que o antiagostinianismo consiste num conjunto de movimentos que contestaram o pensamento de Aurelius Augustinus (Tagaste, 354-Hipona, 430), mormente conhecido como S.to Agostinho, teólogo, filósofo, bispo e doutor das Igrejas Católica e Anglicana, figura axial na história do pensamento filosófico e do cristianismo no Ocidente. Contudo, a tentativa de determinar o que será o antiagostinianismo depara, desde logo, com uma incontornável dificuldade: a de delimitar o objeto teórico contra o qual tal movimento se constitui, ou seja, a de estabelecer com precisão o que é o agostinianismo. Em virtude da longa e imbricada rede de leituras, apropriações e deturpações do pensamento agostiniano, teremos de assumir uma conceção de agostinianismo – e, por conseguinte, de antiagostinianismo – que, na impossibilidade de pressupor um corpo teórico de claros contornos, se constrói no cruzamento de vários ângulos, perspetivas

***Santo Agostinho Ensinando em Roma*, de Benozzo Gozzoli (1420-1497).**



e dimensões, fios, muitas vezes díspares, nos quais reverberam as disposições e tonalidades que animaram os diferentes séculos.

S.to Agostinho, também conhecido como o bispo de Hipona, é autor de uma vasta e plural obra que não se confina nos limites do domínio teológico, espraiando-se ao solo filosófico, nomeadamente à gnosiologia, à metafísica, à antropologia filosófica e à ética, razão pela qual surge como um dos maiores vultos da patrística. A sua matizada produção literária denota uma estreita relação com o seu percurso biográfico, úbere em vivências e metamorfoses, o que se revela não apenas no conjunto de temas que foi tratando, mas também no facto de as suas obras serem o palco de uma reflexão pautada pelos seus próprios dramas individuais, especialmente pela sua jornada espiritual e pela sentida necessidade de salvação. Tal gesto adquire maior sentido se tivermos em consideração que, para Agostinho, o caminho da interioridade é aquele pelo qual, ao mesmo tempo, o Homem se encontra a si mesmo e a Deus.

Tendo seguido os preceitos maniqueístas durante cerca de nove anos, Agostinho irá, por influência do neoplatonismo – mais especificamente das *Enéadas* de Plotino, dos textos de Mário Vitorino e das explicações de Simpliciano e Ponticiano, em Milão –, de sua mãe S.ta Mónica, uma convicta cristã, e sobretudo do poder oratório de S.to Ambrósio, o bispo de Milão, abandonar tal teoria e converter-se, em 386, ao cristianismo, inaugurando uma disruptiva viragem no seu modo de vida, tecido de longos anos de dissoluta devoção às paixões da carne, e no seu pensamento, tornando-se padre e, depois, bispo e Doutor da Igreja. São fruto desta mudança os principais conceitos e teses que associamos a S.to Agostinho, precisamente aqueles que viriam a ser alvo de inumeráveis críticas e mote para polémicas que persistem pelo menos até ao início do séc. XXI, como a sua conceção do pecado original – Agostinho foi o responsável pela elaboração teológica do conceito de pecado original, embora não pela sua introdução no corpo dogmático da Igreja: "Não fui eu quem inventou o pecado original, que a fé católica sustenta desde tempos antigos", observa em *De Nuptiis et Concupiscentia* –, a defesa da natureza corrompida do Homem (*massa damnata*), o lugar que atribui à graça, a tese da iluminação da mente pelo Mestre Interior ou a sua conceção da Cidade de Deus.

A QUERELA COM O PELAGIANISMO

O primeiro grande movimento de oposição ao pensamento de Agostinho surge ainda durante a sua vida. Trata-se do pelagianismo, uma corrente cristã representada por Pelágio e pelos seus discípulos, como Celéstio e Juliano de Eclana, contra os quais escreverá Agostinho várias obras (entre 412 e 416 contra Pelágio e entre 418 e 430 contra Juliano de Eclano): *Sobre a Culpa e sobre a Remissão dos Pecados e sobre o Batismo dos Meninos* (412), *A Graça de Cristo e o Pecado Original* (418) e *A Predestinação dos Santos* e *O Dom da Perseverança* (428/429), entre várias outras. As razões que espoletam a querela derivam das diferentes conceções antropológicas propostas por Agostinho e pelos pelagianos, mais especificamente do entendimento diverso que têm da relação entre a liberdade e a salvação, temática que convocará as noções de livre-arbítrio, pecado original e graça, em torno das quais se desenvolverá, ao longo dos séculos, o debate por excelência entre agostinianos e antiagostinianos no Ocidente.

Pelágio, um monge bretão, tornou-se conhecido em Roma, no dealbar do séc. V,



Pelágio da Bretanha (350-423).

como mestre espiritual de uma parte da aristocracia cristã. Tomando conhecimento da doutrina agostiniana da graça, sintetizada na célebre invocação que, nas *Confissões*, Agostinho faz a Deus, "Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres" (AGOSTINHO DE HIPONA, 2000a, 29, 40), e, paralelamente, da sua conceção do pecado original, Pelágio irá contrapor às propostas do bispo de Hipona uma visão otimista e voluntarista da natureza do ser humano e da sua liberdade. Neste sentido, contra a pessimista perspetiva agostiniana segundo a qual toda a humanidade pecou em Adão, carregando cada homem em si, desde o nascimento, o pecado original, os pelagianos irão defender a contingência do mal e interpretar o ato adâmico apenas como um mau exemplo que deve ser observado com vista a uma ação virtuosa. Por conseguinte, contra a consequente ideia agostiniana de que a possibilidade de exercer a virtude e o bem é apenas concedida pela graça divina a alguns eleitos, sendo imperscrutáveis as razões divinas para a predestinação de alguns homens, os pelagianos defenderão que a liberdade e a possibilidade de fazer o bem é apanágio de todos os homens sem que seja necessária a intervenção de algo exterior e eletivo, como seria a graça.

Quase concomitantemente, surge uma corrente mais moderada que foi apelidada de semi-pelagianismo, não obstante, na verdade, ser simpatizante de Agostinho e não de Pelágio. João Cassiano foi o mais destacado representante desta teoria teológica que, pretendendo fugir do radicalismo agostiniano, reafirmou o papel da graça na salvação, aliando-a, no entanto, à vontade e à iniciativa humanas enquanto abertura essencial do Homem a Deus.

Agostinho, o homem convertido aos 32 anos por ação de uma força que só poderia entender como graça e empenhado em consolidar a sua Igreja, não poderia aceitar os pressupostos pelagianos, claramente perigosos para os cânones ortodoxos da Igreja Católica, desde logo porque colocavam em causa a universalidade do sacrifício redentor de Jesus Cristo. É, pois, em virtude disso que pelagianos e semi-pelagianos serão atacados e reduzidos a um grupo de dissidentes, sendo as suas teorias consideradas heréticas em importantes concílios – Concílio de Éfeso (431) e Concílio de Orange (529), *e.g.* – e muitos deles condenados por tribunais episcopais. No entanto, será interessante notar que foi esta mesma querela, que terá ocupado Agostinho durante cerca de 20 anos, o fator que mais impulsionou e determinou a sua escrita e o desenvolvimento dos seus pressupostos filosófico-teológicos.

CRÍTICAS À TEORIA DO CONHECIMENTO AGOSTINIANA

Também a teoria agostiniana do conhecimento, formulada em linha com a referida convergência entre liberdade e graça na alma humana, motivou longas

disputas que se prolongam até à filosofia contemporânea. Sofrendo a influência do neoplatonismo, nomeadamente da teoria platónica da reminiscência e da noção de Deus como sol do espírito, Agostinho irá desenvolver a tese da iluminação da mente pelo Verbo, o Mestre Interior, em obras como *O Mestre* (389), *A Doutrina Cristã* (396-426) e *A Trindade* (399-419). Animado pelo desejo, expresso já nos *Solilóquios* (386-387), de apenas conhecer Deus e a alma, Agostinho defenderá que se trata de uma só e mesma investigação. Desta forma, o filósofo cristão irá propor que o mais elevado conhecimento se encontra no "coração" ou no homem interior, pelo que, pelo processo de interiorização, que nos leva da razão à fé e destas ao amor, e de confissão (entendida simultaneamente como admissão de culpa e como louvor a Deus), o indivíduo poderá transcender-se e aceder às mais altas verdades universais, vivendo, assim, uma vida beata e feliz. Neste sentido, à incontornável questão de saber como é que uma alma temporal pode produzir verdades eternas, responderá Agostinho que é Deus, enquanto Mestre Interior, que ilumina tais verdades na mente. A verdade é ser que se revela e fala ao Homem, coincidindo, assim, com o Logos ou Verbo de Deus, que é sempre e simultaneamente revelação e transcendência. Neste processo, a dúvida adquire um valor positivo, convertendo-se no fundamento de uma certeza: a de que pensamos e assumimos a peleja pela verdade, o único caminho de acesso ao conhecimento verdadeiro, filosofema que será o ponto de partida de Descartes e da filosofia moderna.

Esta perspetiva do conhecimento será posteriormente atacada por autores que, animados pela questão dos universais (e sua contestação pelo nominalismo), que dominou toda a escolástica, e sob a influência do pensamento aristotélico, desenvolverão uma teoria que tem na noção de abstração a sua pedra de toque. De uma forma geral, defendiam que as ideias nem são inatas nem são essências captadas por intuição intelectual, resultando antes de um processo pelo qual abstraímos elementos universais das coisas individuais e concretas, o inteligível a partir do sensível.

Os grandes representantes desta doutrina na Idade Média foram, desta forma, os escolásticos, especialmente S. Tomás de Aquino, monge dominicano do séc. XIII, que assume especial relevo neste contexto, na medida em que a sua perspetiva foi a que exerceu maior influência em autores posteriores, como o português João de S. Tomás e o cardeal Caetano, tendo sido igualmente acolhida pela neoescolástica, particularmente por Jacques Maritain. Procurando conciliar o empirismo aristotélico e o cristianismo, S. Tomás de Aquino elabora uma doutrina gnosiológica e antropológica que, contrariamente ao pensamento platónico-agostiniano, concebe que todo o conhecimento parte da perceção sensível, considerando que é apenas a partir dela que se pode extrair depois, no plano da abstração inteligente, não só as representações abstratas, como um conjunto de teses que encerram em si a verdade. É, pois, a partir do plano da experiência sensível do mundo, das coisas concretas, que é possível, segundo S. Tomás de Aquino, subir até à certeza de Deus, o seu Criador, e às verdades universais. Neste sentido, o mestre dominicano recupera a distinção aristotélica entre intelecto ativo e intelecto passivo, afirmando que o intelecto ativo ou agente atua sobre as imagens recolhidas pelos sentidos externos e trabalhadas pelos sentidos internos, como a imaginação, elaborando, a partir delas, imagens abstratas ou representações inteligíveis, libertando das imagens a

sua forma universal. Consequentemente, contra a tese segundo a qual o corpo e os sentidos têm essencialmente um efeito limitante na alma, S. Tomás defenderá que a alma é a forma substancial do corpo, sendo este, portanto, essencial ao conhecimento humano.

Neste diferencial que se abre entre as perspetivas de S.to Agostinho e de S. Tomás de Aquino encontrarão vários tomistas – e não o seu mestre – razões para forjar uma oposição entre tomismo e agostinianismo, que se constitui como veio de diversas disputas que marcaram os diferentes tempos da história da filosofia e que subsistem até aos alvores do séc. XXI. Na Modernidade, são, pois, vários os autores que se ocuparão da questão da natureza do conhecimento e do estatuto das ideias, ora tendendo mais para a perspetiva agostiniana – Descartes, Leibniz, Husserl –, ora para a tomista – Locke, Berkeley, Hume, Kant –, bem como no pensamento posterior, mais avesso à ideia de abstração, como é visível em Bergson e Heidegger.

CRÍTICAS À *CIDADE DE DEUS*

Também a teoria defendida por Agostinho na sua extensa e célebre obra *Cidade de Deus* (413-427) não ficaria imune a variegadas apropriações, deturpações e ataques. Tendo intentado descrever e problematizar a evolução histórica da humanidade, o pensador cristão irá inscrevê-la na mesma tensão entre carne e espírito inerente ao homem singular, reconhecendo na história da humanidade uma luta entre duas cidades ou reinos: a cidade terrena ou cidade do diabo, o reino dos ímpios, e a cidade celeste ou cidade de Deus, o reino dos justos. Desenvolvendo-se sobre esta tensão, a história humana divide-se em três períodos fundamentais: no primeiro, os homens vivem sem leis; no segundo, a humanidade vive sob a lei; no terceiro, vive-se o tempo da graça.



Papa Bonifácio VIII (1230-1303).

Embora o fito agostiniano fosse sobretudo fazer uma reflexão teológico-filosófica sobre a história da comunidade humana na sua relação com Deus e com a possibilidade da graça, apartada de preocupações ou fins políticos, a verdade é que a obra em questão cedo foi alvo de interpretações e extrapolações que a tornaram um importante marco da história da política ocidental. Logo após a queda do Império Romano do Ocidente, na segunda metade do séc. V, uma visão de cariz político pretensamente inspirada no pensamento de Agostinho irá defender a primazia do poder espiritual sobre o poder temporal, dominando nos séculos seguintes as instituições e as relações de poder no Ocidente. Tal é visível em vários marcos históricos, como na carta do Papa Gelásio (492-496) ao Imperador Anastácio; na luta de Carlos Magno – leitor apaixonado da *Cidade de Deus* – por um novo império cristão; no célebre *Dictatus*

Papae (1075) de Gregório VII e na bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifácio VIII, que havia de acabar por fundar a teoria da "plenitudo potestatis papalis in rebus temporalibus" [plenitude do poder papal nas coisas temporais], clara deturpação do pensamento agostiniano que se viu reproduzida por teólogos como Tiago de Viterbo na obra *De Regimine Christiano* (1301), Egídio Romano na obra *De Ecclesiastica Sive de Summi Pontificis Potestate* (1302), e Álvaro Pais na *Epistula ad Quosdam Cardinales de Auctoritate Papae* (1328) e em *De Statu et Planctu Ecclesiae* (1330-1340), entre outros. É, pois, por via desta pluralidade de vozes, na qual se integra também o agostiniano Henrique de Ghent (1217-1293), que S.to Agostinho se constituirá como um incontornável alvo daqueles que defendiam a independência do poder temporal face ao espiritual.

CRÍTICAS À TEOLOGIA AGOSTINIANA ENTRE OS SÉCULOS XIV E XVI

No séc. XIV, a crítica ao papado surge simultaneamente como uma crítica aos agostinianos que defendiam a subordinação do rei ao papa, como Egídio Romano e o seu discípulo Tiago de Viterbo, dois grandes teóricos da hierocracia. Tal conceção conhecerá aguerridas críticas por parte de vários teóricos, como Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, que, diferentemente, advogavam a diferença primacial entre lei humana e lei divina, razão e fé, e, assim, a separação entre poder espiritual e poder temporal.

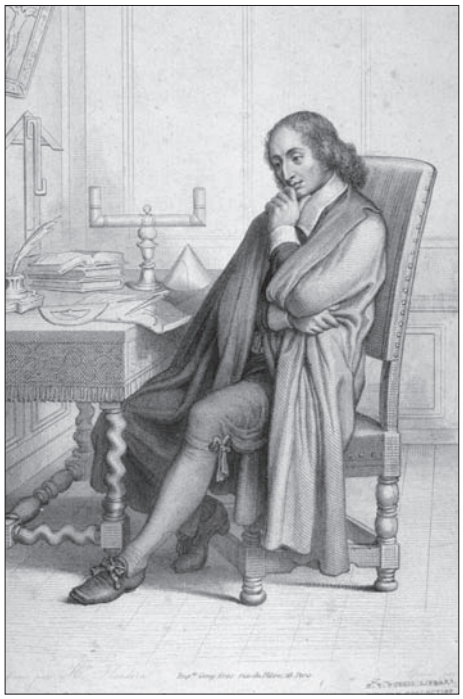
No séc. XVI, também o Concílio de Trento e os seus mentores não deixaram de lançar suspeitas sobre o pensamento de Agostinho. Tendo a sua obra constituído uma importante inspiração para o protestantismo – nomeadamente as ideias da relação direta entre crente e Deus e da suficiência da fé para se alcançar a salvação –, passou a ser olhada com suspeita pelos católicos, sendo algumas das suas teses acusadas de caucionar a Reforma protestante. É, pois, neste sentido que a Contrarreforma saída do Concílio de Trento, privilegiando em boa medida o pensamento de S. Tomás de Aquino em detrimento do de S.to Agostinho, irá identificar e reafirmar os principais dogmas da Igreja Católica, advogando a fé e as boas obras como o dúplice meio para a salvação (sendo recusada a ideia de predestinação e o livre exame da Bíblia), a Tradição religiosa como fonte dos dogmas religiosos e a Igreja Católica como o único hermeneuta e transmissor de tais verdades sagradas. Esta tendência confirma-se nos séculos seguintes nas diretrizes emanadas do Concílio Vaticano I (1869-1870) e do Concílio Vaticano II (1962-1965), nos quais o tomismo é assumido como filosofia oficial da Igreja Católica, ainda que o segundo represente, segundo alguns autores, um concílio mais de crise que de confirmação no que respeita à proposta tomista.

AGOSTINHO NA MODERNIDADE

O período que medeia entre a segunda metade do séc. XVI e os finais do séc. XVII representa um "século de ouro" para o estudo e a assimilação do pensamento de Agostinho, sendo várias as compilações, traduções e publicações da sua obra e vasta a plêiade de seguidores do seu pensamento filosófico e teológico. No entanto, é interessante notar que a Modernidade tanto é agostiniana como antiagostiniana, incorporando fervorosamente alguns dos pressupostos do filósofo cristão e colocando outros sob cerrada suspeita, de tal forma que é precisamente no séc. XVII que a peleja entre agostinianos e antiagostinianos assume contornos mais agudos. Vemos, assim, que, por um lado,

Agostinho exerceu uma clara e decisiva influência na viragem para a subjetividade que reconhecemos no pensamento moderno e na configuração do *cogito*, representadas sobretudo por Descartes. A declaração agostiniana "si enim fallor ergo sum" [se me engano, logo existo] (AGOSTINHO DE HIPONA, 2000, XI, 26) terá, neste sentido, antecipado a famosa fórmula cartesiana "penso, logo existo" (DESCARTES, 1637, pt. IV), e a sua teoria da iluminação terá adiantado a noção de *semina veritatis* do filósofo francês. Podemos dizer que encontramos em Descartes, sobretudo nas *Meditações Metafísicas* (1641), a instituição de um agostinianismo metafísico fundado sobre os pressupostos da importância do conhecimento de si (do *cogito*) e da evidência da presença de Deus na alma. Ao mesmo tempo, Agostinho será também uma importante influência do Pascal anticartesiano, nomeadamente da sua defesa da fé e das razões do coração como meio fundamental para o conhecimento da verdade, e de Malebranche e da sua teoria do ocasionalismo, segundo a qual as ações da alma sobre o corpo e deste sobre a alma decorrem necessariamente da vontade divina.

Por outro lado, como dizíamos, o pensamento moderno também se constitui como agudamente antiagostiniano, sendo palco de aguerridos combates teóricos que se centravam mormente na questão da conciliação entre a omnipotência de Deus e a liberdade humana, tratada não tanto com o intuito teológico de esclarecer a natureza de Deus, mas sobretudo com o fito antropológico de interrogar a possibilidade da existência de uma vontade livre no ser humano. Neste contexto, várias foram as teorias que absorveram e radicalizaram as teses agostinianas, merecendo destaque o jansenismo, particularmente a obra *Augustinus* (1640) de



Blaise Pascal (1623-1662).

Jansénio, o que contribui não só para aumentar o número e o ímpeto dos antiagostinianos, como também para gerar oposições entre os próprios agostinianos, sendo a querela entre Pascal e Fénelon, em torno da questão da relação entre liberdade e graça, um exemplo disso.

Neste sentido, a Modernidade será também tempo de uma singular recusa das teses de Agostinho, particularmente em virtude da exaltação de um certo pelagianismo moral, patente na ética de Kant, mais especificamente na sua tematização da razão prática. Ora, contrariamente a Agostinho, Kant defende que a autonomia e a ação boa não coincidem nem resultam de nenhum elemento exterior, seja ele a lei humana ou a graça divina, mas tão-somente da razão, na medida em que esta não se deixar influenciar pelas inclinações dos sentidos. Nesse sentido, ao conceber a liberdade e a moralidade

como possibilidades que derivam exclusivamente da autonomia da vontade humana, a sua ética tem sobretudo um tom pelagianista. Assim, ainda que Agostinho tenha sido o primeiro filósofo a discorrer sobre o livre-arbítrio da vontade, a vontade em Kant torna-se outra coisa, uma faculdade distinta do desejo e da razão teórica, ou seja, uma razão prática que é responsável por todo o agir moral.

AGOSTINHO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

No pensamento contemporâneo, avultam igualmente querelas em torno do pensamento agostiniano, embora estas adquiram um tom diferente. Na verdade, o séc. XX, e já antes o séc. XIX com Søren Kierkegaard, haveria de confirmar o pendor protestante da obra do teólogo, que se vê bastante apreciada por pensadores protestantes e por filósofos agnósticos ou ateus, nomeadamente Albert Camus e Hannah Arendt, cujas teses de doutoramento se debruçaram precisamente sobre Agostinho.

Em virtude daquilo a que, retrospetivamente, alguns chamam existencialismo cristão, patente sobretudo nas *Confissões* enquanto reflexão biográfica sobre as condições da existência humana na sua relação essencial com Deus, Agostinho é arrolado como um dos principais precursores da filosofia da existência. Camus é o filósofo em que melhor se compreende esta linha de continuidade entre o teólogo e o existencialismo, na medida em que, ao mesmo tempo que assimila de Plotino a desconfiança face à arbitrariedade da fé e a demanda da racionalidade, absorve de Agostinho a inquietude e a angústia trágica que explorará nas suas obras.

Também Hannah Arendt é um expressivo exemplo da assimilação do agostinianismo no pensamento contemporâneo. Sentindo a necessidade de acrescentar ao estudo dos seus professores existencialistas, Heidegger e Jaspers, o estudo de filósofos cristãos, a filósofa alemã dedicou a S.to Agostinho a sua tese de doutoramento, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* (1929), e fez dele um interlocutor privilegiado ao longo da sua obra. Assim, ao burilar a sua filosofia política, recuperou essencialmente os conceitos agostinianos de *amor mundi*, *caritas* e, sobretudo, o de Homem como *initium* e *principium*, que serviram de pilares à sua conceção da *polis* enquanto lugar de novidade, abertura, pluralidade e diálogo. É possível encontrar ecos e referências também muito acolhedoras de Agostinho noutros autores, *e.g.* em Paul Ricoeur, que confessa: "Agostinho sempre gozou, a meus olhos, de uma espécie de preferência" (RICOEUR, 1995, 212).

Contudo, o pensamento contemporâneo é também úbere em críticas ao edifício teórico de Agostinho, provenientes, em grande parte, da filosofia da linguagem e de defensores do pragmatismo, como Wittgenstein, Austin e Peirce. Na obra *Investigações Filosóficas* (1953), texto que condensa o essencial da segunda fase do seu pensamento, Wittgenstein irá opor-se à conceção agostiniana de linguagem e, de um modo geral, a toda a teoria clássica da linguagem, de inspiração marcadamente platónica. Tal torna-se manifesto logo no início da referida obra, quando o filósofo apresenta uma citação das *Confissões* na qual Agostinho associa o significado de uma palavra à relação que esta estabelece com um objeto (I, 8), comentando-a da seguinte forma: "Nestas palavras encontramos, parece-me, uma certa imagem da essência da linguagem humana, nomeadamente a seguinte: as palavras da linguagem designam objetos. […] Nesta imagem da

linguagem encontramos também as raízes da seguinte ideia: cada palavra tem uma denotação. Esta denotação está em relação com a palavra. É o objecto que a palavra representa" (WITTGENSTEIN, 1995, §1, 172). Contrariamente à perspetiva semiótica que encontra em Agostinho, Wittgenstein irá desenvolver uma conceção pragmática da linguagem assente na teoria do uso e na noção de jogos da linguagem. Nesta medida, pondo em causa as ideias de que o significado decorre do próprio objeto que a palavra substitui e que a relação entre objeto e palavra se dá através de um ato mental, Wittgenstein advoga que a significação das palavras deriva do seu uso dentro de um determinado jogo de linguagem, de contextos regidos por conjuntos de regras comungadas por uma comunidade, de tal forma que as mesmas palavras podem assumir diferentes usos e significados em função dos vários grupos e jogos. Ainda que o alvo do filósofo austríaco não fosse exatamente Agostinho, mas uma certa linhagem teórica, certo é que a sua crítica, ao partir da citação apresentada, não tem em consideração a amplitude da conceção agostiniana da linguagem que, na verdade, é bastante mais complexa e percorre várias obras.

Na contemporaneidade, muitas outras são as correntes e as áreas nas quais se desvelam críticas ou posições que indiretamente se afastam do pensamento de Agostinho, sendo disso exemplo as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche e a sua exaltação da vontade enquanto vontade de poder, as éticas utilitaristas, a psicanálise e o primado do inconsciente, os empirismos radicais, os ceticismos teístas e o niilismo. No séc. XXI, o antiagostinianismo é representado por nomes como Jacques Duquesne e Kurt Flasch.

A RECEÇÃO DE AGOSTINHO NA CULTURA E NO PENSAMENTO PORTUGUESES

Em espelho com o que aconteceu noutros países da Europa, Agostinho surge, em Portugal, como o autor patrístico mais lido, comentado e respeitado durante a Idade Média e o Renascimento. O livro *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa: Contributo Bibliográfico* dá-nos conta da existência, em solo nacional, de mais de 900 títulos de edições e manuscritos do próprio Agostinho e de estudos, biografias e hagiografias que lhe foram dedicadas desde a época medieval até ao início do séc. XXI. A presença do filósofo cristão em contexto nacional é, nas palavras de Pinharanda Gomes, "multímoda, tanto por referência à Igreja, como por referência fora do quadro eclesial", surgindo, assim, "nas áreas de saber mais inesperadas: na teologia monástica, na filosofia escolástica, na ascese e na mística, e também na política como fonte para o que se tem designado por augustinismo político" (GOMES, *Agência Ecclesia*, 3 nov. 2004).

A QUESTÃO PRISCILIANA

Em virtude da sua grande proximidade ao presbítero bracarense Paulo Orósio, S.to Agostinho foi um importante ator na patrística lusitana do séc. V. Orósio foi seu discípulo em África e um acérrimo defensor das ideias do mestre em obras como *Liber Apologeticus Contra Pelagianos* (415) e *Historiae adversus Paganos* (416-417), livro escrito por sugestão do próprio Agostinho. Retribuindo o apoio, o teólogo de Hipona interveio pessoalmente a favor de Orósio aquando do confronto entre este e Prisciliano, um gnóstico cristão do ocidente galaico-lusitano do séc. VI, fortemente inspirado pela gnose oriental e pelo maniqueísmo, em torno das questões da liberdade, da graça, da fé e da gnose.

Prisciliano defendia uma exigente vida ascética, cristocêntrica, com forte disponibilidade para a graça, que entendia como dom de Deus, ponto em que se aproxima do espírito agostiniano. Para além disso, advogava a salvação universal e um desprezo férreo relativamente às coisas mundanas, de carácter fugaz, sendo-lhe também atribuída a leitura e assimilação de livros apócrifos – como o *Memoria Apostolorum*, que alumbra mistérios teosóficos –, e uma apologia da astrologia, fazendo corresponder os 12 signos às partes do corpo e, mais do que isso, aos nomes dos patriarcas.

Com base na proposta doutrinal e ascética de Prisciliano, mas também muito para além dela, gerou-se um movimento que rapidamente se espalhou pela Hispânia, mais concretamente pela Galécia, território que, a certa altura, se encontra claramente dividido entre os seguidores do priscilianismo e aqueles que, considerando a sua doutrina avessa à ortodoxia, a combatiam. Neste sentido, vários foram os protagonistas e os momentos que marcaram o combate ao priscilianismo, sendo de realçar o Concílio de Saragoça, em finais de 380, o Concílio de Toledo, em 397, e o Concílio de Braga, em 561, no qual, e na senda dos anteriores, o combate ao priscilianismo haveria de culminar em 17 anátemas que repudiavam a crença na preexistência das almas, o dualismo bem/mal e a substancialidade do demónio, a crença nos signos astrais e a doutrina sabeliana sobre a Trindade.

Ainda que S.to Agostinho só tenha contactado tardiamente com esta doutrina, não deixou de se pronunciar e rebater os princípios priscilianistas em obras como *Contra Mendacium* (420), nas quais denunciou a corrupção e o perjúrio que os animavam, bem como a deturpação dos textos bíblicos. Nesta medida, os seus escritos fizeram claro eco da posição da ortodoxia, influenciando decisivamente o combate da Igreja contra o priscilianismo.

Contudo, e não obstante a oposição de Agostinho e o combate feroz da Igreja Católica face a Prisciliano e a todos os que depois falariam por ele, o priscilianismo estendeu-se por toda a península Ibérica, chegando a França. Assim, paralelamente ao movimento oficial de eliminação de tal corrente, a verdade é que, na Galécia, eminentemente no seio da população rural, continuou a reverberar nas práticas religiosas o culto astral, o panteísmo e a ideia da redenção cósmica operada por Cristo. Neste contexto, apesar de ter ingressado na lista católica das heresias, o priscilianismo persistiu na cultura galaico-portuguesa como uma espécie de cripto-gnosticismo, latente e subterrâneo, que, no entanto, assomou muitas vezes nalguns dos maiores vultos do nosso pensamento e da nossa literatura.

AGOSTINHO NA ESCOLÁSTICA E NA SEGUNDA ESCOLÁSTICA PORTUGUESAS

Não obstante o peso que a obra de Agostinho manteve na cultura (pré-)portuguesa, Portugal não ficou imune à influência do pensamento de S. Tomás de Aquino e à reabilitação do aristotelismo, tendo a escolástica, logo no séc. XIII, feito eco das novas propostas de pensamento que, na altura, se espraiavam pela Europa.

Pedro Hispano, eminente filósofo, teólogo e médico do séc. XIII, bem como o primeiro Papa português, terá sido colega, na Univ. de Paris, dos três grandes nomes da escolástica da época – Alberto Magno, Roger Bacon e Tomás de Aquino –, tornando-se, como eles, alto membro da Igreja. Seguindo o espírito da época, também Pedro Hispano procurou conciliar a fé cristã com a lógica e a razão aristotélicas, o que é visível na sua obra filosófica maior, *Summulae Logicales*

(c. 1245) e nos comentários que faz a várias obras do filósofo grego. Assim, no que respeita à teoria do conhecimento, Pedro Hispano procurou conciliar o (neo)platonismo com o aristotelismo, advogando que o Homem tem ao seu dispor duas vias ou modos de conhecer: um modo inato e superior, no qual se inscreve o conhecimento que tem de Deus, do bem e da sua própria alma, e um conhecimento adquirido, obtido *per phantasmata*, perspetivado como inferior ao primeiro. Para além disso, o autor cruzará a sua perspetiva sobre a alma e o conhecimento com o neoplatonismo e com a teoria de Avicena da emanação e das inteligências, síntese que coteja o agostinianismo avicenizante da primeira metade do séc. XIII. Podemos assim dizer que, ainda que ecoe, muitas vezes, as teses de Agostinho, o sincretismo de Pedro Hispano representa já uma ultrapassagem do quadro agostiniano.

A influência aristotélico-tomista no pensamento português tornar-se-á mais manifesta nos autores da chamada segunda escolástica, como Pedro da Fonseca, Luís de Molina e João de São Tomás. Pedro da Fonseca, à semelhança da maioria dos mestres conimbricenses, debruçou-se atentamente sobre a obra de Aristóteles, numa clara opção pelo tomismo em detrimento do agostinianismo, do escotismo ou do nominalismo, pois considerava-se que o pensamento do estagirita era o mais universal em diversas matérias. Neste sentido, Pedro da Fonseca aproximar-se-á do tomismo em diversas questões, nomeadamente no problema dos universais, burilando uma teoria singular que assenta numa interpretação inovadora do pensamento de S. Tomás de Aquino e dos escolásticos. Assim, contrariamente ao que foi sobejamente proposto, que Fonseca seria defensor de um realismo radical, autores como Cassiano Abranches defendem que o filósofo seguiu um realismo moderado coincidente com a tese que surpreende em Tomás de Aquino, a de que os universais são abstrações intelectuais apoiadas na realidade.



Pedro Hispano (1215-1277).

Deve-se também a Pedro da Fonseca a construção dos alicerces de uma doutrina original sobre a relação entre a ciência divina e a liberdade humana, que se imporia nos meios académicos da Europa, e cujo desenvolvimento teria em Luís de Molina o seu protagonista. Trata-se da teoria da ciência média, uma doutrina conciliadora da presciência, da providência e da liberdade, que, ao procurar abrir espaço para a liberdade humana na salvação, ultrapassou a visão agostiniana, não obstante inspirar-se nela. Tal proposta haveria de dar origem a uma acesa discussão entre duas escolas teológicas, entre os finais do séc. XVI e inícios do XVII: o banezianismo (Dominicanos), que advogava o primado da graça, e o molinismo (Jesuítas), que frisava o papel da ação da criatura.

Luís de Molina, intelectual espanhol do séc. XVI que teve estreita relação com Portugal, onde viveu a maior parte da sua vida, preocupando-se sobretudo em estabelecer a distinção entre a dimensão natural e sobrenatural dos atos humanos, de tal forma que a primeira fosse adequadamente valorizada, representará a mais radical na rejeição de algumas teses agostinianas. Molina enfrentará as doutrinas teológicas aceites na época e o pensamento agostiniano, ao defender que o Homem é naturalmente bom e tem em si capacidade e força suficiente para optar pelo bem e assentir às verdades da fé sem necessidade da iluminação interior ou da intervenção da graça, tão enfatizadas por S.to Agostinho. Tais pressupostos conhecerão o seu corolário na obra *Concordia* (1588) e na sua teoria da ciência média, através da qual irá conciliar a liberdade humana com a graça divina, questão que já havia animado a querela pelagiana, integrando-as num *concursus simultaneus* [concurso simultâneo].

João de São Tomás, frade dominicano, foi, nos sécs. XVI-XVII, um dos grandes representantes do tomismo. Conhecendo bem as teses de Pedro da Fonseca e de Luís de Molina, bem como o jansenismo, estudou e assimilou profundamente a obra de S. Tomás de Aquino, movido por princípios não só de razão, mas também de fé, visto que S. Tomás era, a par de Aristóteles e desde o capítulo geral de Saragoça (1309), o autor de base da formação filosófico-teológica dos Dominicanos e, desde 1567, por ação de Pio V, Doutor da Igreja Católica. A recuperação de S. Tomás de Aquino, em detrimento de S.to Agostinho, manifestar-se-á em vários capítulos do pensamento de João de São Tomás, destacando-se a importância que a noção de abstração tem na sua filosofia da linguagem, domínio no qual o frade desenvolverá uma original conceção cujo eco se estendeu até ao séc. XX.

No entanto, é de ressaltar que, tendo Agostinho sido objeto de incontestável respeito nas duas fases da escolástica (*si Augustinus adest, sufficit ipse tibi* [se Agostinho está contigo, ele te basta]), a opção por linhas de pensamento diversas, nomeadamente no que respeita à teoria do conhecimento e à relação entre salvação, graça e liberdade, não é nunca avançada pelos vários pensadores como sendo antiagostiniana – mesmo que, como vimos, acabe em muitos momentos por ser –, mas tão-somente como uma preferência intelectual.

O NEOTOMISMO OU A TERCEIRA ESCOLÁSTICA: A RECEÇÃO DE SANTO AGOSTINHO NOS SÉCULOS XIX E XX

Se o séc. XVIII está impregnado de S.to Agostinho, de tal forma que os seus sermões tinham de ser lidos na Faculdade de Teologia, no séc. XIX, com o movimento restauracionista do tomismo – o neotomismo ou, como é frequentemente designado, a terceira escolástica –, cujos alicerces são firmados pelo Papa Leão XIII na encíclica *Aeterni Patris* (1879), assistir-se-á de novo a uma tensão entre os recetores de S. Tomás e os de S.to Agostinho e a uma certa desvalorização do pensamento do hiponense.

Tal nota-se na renovação do método tomista nos estudos regulares e nos cursos seminaristas, e na consequente rejeição dos textos de Agostinho nos seminários, realidade que se estenderia até ao Concílio Vaticano II, nos anos de 1960. Neste sentido, e seguindo o pensamento de Pinharanda Gomes, talvez tenhamos de dizer que, nesta terceira escolástica, a tradição agostiniana não se apresentou como escola própria, o que se explica pela restauração tardia de algumas comunidades

agostinianas, ao contrário do que sucedeu com o tomismo e com o escotismo.

Não obstante, assistir-se-á, em Portugal, na primeira metade do séc. XX, a um movimento de recuperação do pensamento de S.to Agostinho que contou com dois grandes vultos do clero secular: Manuel da Trindade Salgueiro (1898-1965), arcebispo de Évora, e José Augusto Rodrigues Amado (1900-1974), presbítero e professor do Seminário de Coimbra. Tendo ambos vivido no Seminário conimbricense, alvorar-se-á pela sua mão uma onda agostiniana no mesmo lugar onde, no século anterior, tinha reinado o neotomismo. O estudo de Agostinho conheceu, assim, um renovamento tal, que se tem denominado tal movimento por neoagostinianismo, movimento que se estenderá pelo séc. XX com motivos diversos.

A recuperação da figura e do pensamento de S.to Agostinho – ainda que muitas vezes como tema e não propriamente como filosofia seguida – será, assim, visível nalguns autores fundamentais no pensamento português da primeira metade do séc. XX, como Leonardo Coimbra – atente-se na proximidade entre *Confissões* e *O Homem às Mãos com o Destino* – e Teixeira de Pascoaes – que dedicará uma das suas biografias a S.to Agostinho –, importando, no entanto, sublinhar que, mesmo nesses autores, o pensamento de Agostinho nos é já dado na forma de um ecletismo espiritual no qual o hiponense, S.to Anselmo e S. Tomás de Aquino se mesclam. No séc. XX, é ainda de destacar o escritor Francisco Costa e os nove romances que constituem o ciclo denominado "vida portuguesa", no qual a figura de S.to Agostinho é frequentemente evocada. Posteriormente, a figura e o *opus* de Agostinho são indispensáveis para aceder a fundo ao pensamento de homens como Francisco da Gama Caeiro, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves.

Bibliog.: impressa: ABRANCHES, Cassiano, "A teoria dos universais em Pedro da Fonseca", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 12, n.º 3, 1956, pp. 291-298; AGOSTINHO DE HIPONA, *O Mestre*, introd. e coment. Maria Leonor Xavier, Porto, Porto Editora, 1995; *Id.*, *A Cidade de Deus*, 2.ª ed., Lisboa, FCG, 2000; *Id.*, *Confissões*, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira/INCM, 2000a; *Id.*, *A Verdadeira Religião*, Porto, Afrontamento, 2012; BRÉHIER, Émile, *Histoire de la Philosophie*, 3.ª ed., vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1985; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vols. I-V, Lisboa, Caminho, 2000; DESCARTES, René, *Discours de la Méthode*, Leyde, Jan Maire, 1637; DEVILLAIRS, Laurence, "Augustin au XVII siècle", *Le Magazine Littéraire*, n.º 439, fev. 2005, pp. 44-45; DOMINGUES, Joaquim *et al.*, "Agostinho (Santo)", in *Logos*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1997, cols. 90-98; DUQUESNE, Jacques, *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer-Benard Grasset, 1997; GOMES, Jesué Pinharanda *et al.*, *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa: Contributo Bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2000; RICOEUR, Paul, *La Critique et la Conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995; ROSA, José (org.), *Da Autonomia do Político: entre a Idade Média e a Modernidade*, s.l., Instituto de Filosofia Prática/Documenta, 2012; SALAMITO, Jean-Marie, "La controverse pélagienne", *Le Magazine Littéraire*, n.º 439, fev. 2005, pp. 40-41; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vols. I-XVII, Madrid, La Editorial Católica, 1953; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, 2.ª ed., Lisboa, FCG, 1995; **digital:** GOMES, Jesué Pinharanda, "Santo Agostinho na cultura portuguesa", *Agência Ecclesia*, 3 nov. 2004: http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/dossier/santo-agostinho-na-cultura-portuguesa (acedido a 2 nov. 2015); RICOEUR, Paul, *O Pecado Original: Estudo de Significação*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2008: http://www.lusosofia.net/textos/ricoeur_paul_pecado_original_estudo_de_significacao.pdf (acedido a 2 nov. 2015).

Helena Costa Carvalho

Antiagrarismo

O termo "antiagrarismo" foi cunhado por Jorge Miguel Pedreira para descrever o conjunto de escritos polémicos das duas primeiras décadas do séc. XIX, em que se reagia contra o predomínio da agricultura nas preocupações dos autores portugueses de economia política ligados à Academia das Ciências de Lisboa (ACL). Com efeito, a designação "agrarismo" captura bem o eixo de preocupações deste grupo de autores, normalmente rotulados de "fisiocratas". Títulos como "Memoria sobre a Preferencia Que em Portugal Se Deve Dar à Agricultura sobre as Fabricas", de Domingos Vandelli, são eloquentes quanto aos objetivos desta escola. Como refere Pedreira, as aspirações políticas dos autores ligados à ACL estavam relacionadas com o restabelecimento da primazia da agricultura, que entendiam como um regresso a uma idade de ouro portuguesa, que corresponderia ao período prévio às conquistas (anteriores ao pretenso predomínio do comércio e da indústria, que teria deixado sem braços e sem capitais os campos portugueses). José Acúrsio das Neves (1766-1834), a principal referência no âmbito do antiagrarismo português, observa que já no séc. XVI se verificara uma correlação entre a decadência da agricultura e o progresso de outras atividades (como faz notar, *e.g.*, o velho do Restelo).

O antiagrarismo é uma reação direta à apologia da agricultura por parte dos memorialistas da ACL, sendo seus protagonistas os letrados Silva Lisboa, Azeredo Coutinho e Bacelar Chichorro (estando os dois primeiros, sintomaticamente, ligados ao Brasil e aos interesses mercantis). Conhecedores da teoria do valor smithiana, contestam a ideia de que apenas a agricultura cria riqueza, mostrando que a indústria é complementar à agricultura. Uma crítica ainda mais clara ao agrarismo surge com o já mencionado José Acúrsio das Neves, que exalta a capacidade multiplicadora da tecnologia aplicada à indústria e arremete contra o predomínio da agricultura. Para Neves, a posição dos memorialistas fisiocráticos da Academia é anacrónica: "Não se esperaria que houvesse ainda no século XIX quem nos aconselhasse a renunciar à ideia de ter fábricas, para nos entregarmos somente à agricultura, como vejo em algumas memórias recentemente publicadas" (PEDREIRA, 1988, 77). Para ele, fábricas e lavoura eram complementares; observa mesmo que, nas vilas onde se estabeleciam as primeiras (muitas vezes por fundações pombalinas), prosperava igualmente a segunda. No seu estilo vigoroso, Acúrsio das Neves afasta o mito da decadência portuguesa provocada pelas descobertas, alegando que, se as conquistas asiáticas fossem tão prejudiciais, não teriam suscitado tanta cobiça de Ingleses e Holandeses. Este tipo de discurso volta a ocorrer durante o Vintismo: as Cortes, ecoando ainda o velho mito da decadência da terra causada pelas conquistas, aprovaram medidas protecionistas que beneficiavam sobretudo a agricultura. É durante este período que ocorre um "alvoroço panfletário" (PEDREIRA, 1988, 79), provocado pelo confronto entre os adeptos do agrarismo e os seus críticos.

O antiagrarismo conheceu um segundo fôlego no séc. XX, quando aquilo a que se pode chamar "ideologia agrarista" gozou de uma influência determinante no aparelho do Estado Novo (ROSAS, 1988, 193-194). Ao contrário do que aconteceu no caso do agrarismo da ACL,



Alegoria do vintismo.

que agregava funcionários, académicos e proprietários sem grande afinidade de interesses, a ideologia agrarista constituiu-se como um sistema doutrinal, político e social com um discurso próprio que, na prática política, constituía um autêntico lóbi de latifundiários. A voz mais emblemática desta ideologia foi Anselmo de Andrade, autor de *Portugal Económico* (1918), que afirmava a incompatibilidade entre Portugal e a industrialização, exaltando as virtudes da economia rural. Em menor grau, aproximam-se deste novo agrarismo, ao afirmar a prioridade da agricultura sobre a indústria, autores como Oliveira Martins e a influente dupla composta por Quirino de Jesus e Ezequiel de Campos.

O antiagrarismo será defendido por alguns engenheiros que foram ganhando peso na estrutura do Estado Novo, sendo José do Nascimento Ferreira Dias a sua figura de referência. Para este defensor acérrimo da eletrificação do país, Portugal estava manietado pela primazia dos interesses agrários: os latifundiários desconfiavam da indústria e, para disfarçar o interesse que tinham em manter os salários baixos, usavam argumentos estéticos (a defesa do "bucolismo"), morais (a indústria representava um "nível de vida inferior […] que por eufemismo se chama sobriedade") e ideológicos (a recusa da "agitação social") (DIAS, 1945, 15). Ora, Ferreira Dias chega a afirmar em *Linha de Rumo* – obra ao mesmo tempo apologética e programática – que os baixos rendimentos da maioria dos lavradores impediam a procura de bens industriais modernos, cuja falta não poderia ser suprida pelo trabalho caseiro ou pelas manufaturas tradicionais. Na perspetiva assumida por Ferreira Dias, a eletrificação, primeiro, e a industrialização, mais tarde, teriam de romper este equilíbrio económico malsão. O engenheiro clamava por uma intervenção "de cima para baixo", indiferente aos reduzidos níveis de procura da eletrificação e de produtos com maior intensidade tecnológica. Esta atitude voluntarista pe-

rante a estagnação do mercado faria escola entre os engenheiros nos anos 40 e 50 do séc. XX, no contexto da promulgação da Lei do Fomento e da Reorganização Industrial de 1945. Naturalmente, não era contra a agricultura que se insurgiam Ferreira Dias e os seus continuadores, mas sim contra as poderosas influências que afirmavam que a produção industrial portuguesa era adequada e que a industrialização punha em causa a especialização da economia portuguesa no sector da agricultura. Esta cruzada contra o ruralismo, afirma Ferreira Dias em 1943, já subsecretário de Estado do Comércio e da Indústria, teve como inimigos "o derrotismo de Oliveira Martins, o exclusivismo agrário de Anselmo de Andrade e a mentira aduladora dos que fazem, não sei com que convicção, o elogio da nossa estrutura económica" (BRITO, 1988, 222).

Bibliog: BRITO, José Maria Brandão de, "Os engenheiros e o pensamento económico do Estado Novo", in CARDOSO, José Luís (ed.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 211-234; JÚNIOR, José Nascimento Ferreira Dias, *Linha de Rumo. Notas de Economia Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Livraria Clássica, 1945; *Memorias Economicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa para o Adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Indústria em Portugal e Suas Conquistas*, t. I, Lisboa, Academia das Ciências, 1789; NEVES, Acúrsio das, *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, SNI, 1946; PEDREIRA, Jorge Miguel, "Agrarismo, industrialismo, liberalismo – algumas notas sobre o pensamento económico português (1780-1820)", in CARDOSO, José Luís (ed.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 63-83; ROSAS, Fernando, "As ideias sobre o desenvolvimento nos anos 30: Quirino de Jesus e Ezequiel de Campos", in CARDOSO, José Luís (ed.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 185-208.

António Castro Henriques

Antialfabetismo

O antialfabetismo desenvolveu-se como realidade discursiva em contraponto ao antianalfabetismo. Tratou-se, assim, de um movimento ou tendência que procurava contrariar, do ponto de vista da retórica político-pedagógica, o processo de alfabetização entendido como componente essencial da construção da modernidade pedagógica em Portugal. Os sectores que se manifestavam em prol da alfabetização tinham raízes iluministas e desenvolveram-se no Portugal oitocentista acompanhando a instalação e consolidação do liberalismo. A posse dos fundamentos da cultura escrita por parte dos então considerados cidadãos surgia como um elemento central do processo de construção da própria cidadania liberal e conduziu à consagração legal dos princípios da obrigatoriedade e da gratuidade.

A par do que acontece com o antianalfabetismo, cremos só se poder falar com propriedade de antialfabetismo a partir do séc. XIX (↗Antianalfabetismo). A ideia de que o ensino dos rudimentos da leitura e da escrita não tinha como destinatária a população em geral era, na verdade, uma ideia corrente ainda em pleno séc. XVIII, como pode ser ilustrado pelas posições de um intelectual renovador como era Ribeiro Sanches, ainda que se possam encontrar exceções, a mais ilustre das quais é a protagonizada por Luís António Verney (↗Antiescolarismo).

A reforma pombalina de 1772 plasma na lei uma ideia corrente na época, a de que "bastariam às pessoas destes grémios [empregados nos serviços rústicos e nas artes fabris] as Instruções dos Párocos"

(*Colecção da Legislação Portuguesa…*, 1987, 613). A maioria da população, segundo se acreditava, não necessitava da leitura e da escrita para as tarefas do seu quotidiano. A integração social ficava garantida por via da transmissão oral dos valores e das regras subjacentes ao catolicismo, e pela prática regular dos seus rituais. Numa sociedade simbolicamente hierarquizada e imaginada como estável, as referidas aprendizagens de base podiam ser propiciadoras de fenómenos de mobilidade social, o que era considerado indesejável do ponto de vista da preservação dos equilíbrios sociais.

O antialfabetismo é, por outro lado, uma realidade muito próxima do antiescolarismo, não obstante serem expressões com sentidos diferentes. No caso português, como já foi notado, tendo sido incipientes as modalidades de alfabetização fora do âmbito escolar, ao contrário do que aconteceu no Norte da Europa, os dois processos acabaram por se desenvolver de forma paralela. A escola foi o lugar por excelência da alfabetização dos Portugueses. Pela mesma razão, não é fácil destrinçar os discursos que recusam ou desvalorizam a alfabetização dos que tomam idêntica posição em relação à escolarização.

A prevalência de uma retórica alfabetizadora ao longo dos períodos liberal e republicano é nítida, e faz com que o antianalfabetismo pareça ser o único discurso legítimo nessas circunstâncias. Mesmo assim, podemos encontrar pontualmente manifestações de sentido diferente, o que nem sempre significava de sentido contrário, por vezes através de referências indiretas dos seus opositores. É o que acontece no texto de Alexandre Herculano "Da educação e instrução das classes laboriosas", inserto em *Composições Várias* (1838), onde o autor começa com a seguinte afirmação: "Há quem diga que o povo não deve ser ilustrado porque pretenderia ser mais do que é […]. Outros repetem, sem saberem o que dizem, que os conhecimentos superficiais, únicos possíveis para o comum dos cidadãos, são coisa muito danosa". A posição do historiador a este respeito é clara: "É esta uma ficção que hoje ninguém poderia sustentar" (FERREIRA, 1971, I, 151-152). Aparentemente, os argumentos provenientes do séc. XVIII mantêm-se, provavelmente no seio da corrente tradicionalista, legitimista e contrarrevolucionária, que conhece um primeiro afloramento com o miguelismo e que manterá uma presença discreta ao longo do séc. XIX, conduzindo, já no primeiro quartel do séc. XX, ao Integralismo Lusitano. De resto, esses mesmos argumentos aflorarão de forma clara, como veremos, na transição da República para o Estado Novo.

Em alguns casos, não se trata de uma recusa da alfabetização, mas, antes, da relativização da sua importância. É isso que parece estar subjacente à posição manifestada, em 1886, por Oliveira Martins no âmbito de uma polémica travada com Bernardino Machado, um inequívoco defensor da corrente alfabetizadora. Na ótica do autor da *História de Portugal*, "fazer do ensino o fito primário das nossas ambições é inadequado, porque não se pode aprender quando se tem fome que é má conselheira". E acrescenta um argumento a que outros autores darão desenvolvimento futuro: "O ensino sem educação, as letras sem os costumes, o saber sem o carácter, são absolutamente estéreis, são até anárquicos e perniciosos" (FERNANDES, 1985, 34-35).

Foi entre as últimas décadas do séc. XIX e as primeiras do séc. XX que se desenvolveu um dos mais importantes debates sobre a temática da alfabetização. Foi este um dos grandes momentos, sob o influxo do republicanismo, de difusão dos

discursos contra o analfabetismo. Mas foi também este o momento em que um conjunto importante de intelectuais e educadores, acima de todos Adolfo Coelho e António Sérgio, se procurou distanciar dessa retórica, relativizando, de alguma maneira, a importância de tal combate. Não é, obviamente, adequado catalogar as suas posições, que de resto primam pela complexidade, no quadro do antialfabetismo, mesmo sendo adversários do antianalfabetismo. Isso seria distorcer a verdade. É, no entanto, impossível deixar de apresentar neste lugar as posições muito próprias destes educadores, na tentativa de delimitar, de forma mais precisa, os termos do debate.

A figura que mais profunda influência exerceu, neste como noutros terrenos, foi Adolfo Coelho. Em *Cultura e Analfabetismo* (1916), edição que junta dois artigos publicados em 1910, um deles "A cultura mental no analfabetismo", ao qual nos reportamos, o autor valoriza a cultura daqueles a que chama "o povo analfabeto", considerando que este "tem as suas artes, indústrias, saber, a sua educação e até a sua pedagogia reduzida a preceitos" (COELHO, 1916, 20). Para argumentar em prol do valor deste "saber popular" ou "tradicional" dá, entre outros, o exemplo dos valiosos trabalhos agrícolas executados por analfabetos conhecedores dos "variados ramos da tecnologia rural e das outras tecnologias" (*Id.*, *Ibid.*, 21-22). Também no terreno da estética, na opinião de Adolfo Coelho, ser-se ou não alfabetizado não demarcava uma linha de fronteira. O mesmo acontecia em relação à ideia de pátria ou à posse de conhecimentos geográficos. Nessa conformidade, o autor contesta a tese, assumida como dogma, de que "o analfabetismo é em si um grande mal, que urge extirpar, como se ler, escrever e contar fossem o passaporte para o país da ciência, do patriotismo e de todas as outras virtudes, assim como da capacidade prática" (*Id.*, *Ibid.*, 12). Em face disso, apresenta as seguintes duas conclusões: "que grandes períodos da cultura da humanidade foram possíveis sem o conhecimento da escrita, outros com conhecimento pouco vulgarizado dela"; e "que ainda hoje é possível educação adequada a várias condições sociais ou nacionais sem esse conhecimento" (*Id.*, *Ibid.*, 49).

Num sentido próximo, embora em tom mais radical, vão as posições de uma das mais ambivalentes figuras de entre as que percorrem o arco de mais de meio século que liga a Monarquia Constitucional ao Estado Novo, passando pela República – Agostinho de Campos. Em *Educar. Na Família, na Escola e na Vida* (1918), o autor refere-se ironicamente a uma das palavras de ordem então mais proclamadas pela corrente alfabetizadora: "O cancro do analfabetismo! Ainda hoje vi escrito este irritante lugar-comum, que veio ocupar, nas teologias ateístas da hora presente, os lugares vagos do Diabo ou do Inferno de outros tempos. Cancro és tu – tu que escreveste aquilo […]. Cancro é este jesuitismo vermelho dos nossos dias" (CAMPOS, 1918, 69-70). Agostinho de Campos não é contrário à educação popular, mas também não acredita que o progresso da sociedade resulte da instrução do povo. Atribui, antes, um papel central às elites, que, no entanto, critica profundamente, considerando-as responsáveis pelo atraso do país. Segundo o autor, "a doença nacional portuguesa não é o analfabetismo intelectual dos governados, mas sim o analfabetismo moral dos governantes", que não sabem dirigir nem educar a excelente "matéria prima popular" que o país possui (*Id.*, *Ibid.*, 73-74). Em face disso, "mais valia ao povo ser cego e ser surdo", consistindo a sua única defesa "em ser cético e em ser analfabeto" (*Id.*, *Ibid.*, 69).

Em jeito de provocação, adianta que a escola primária do futuro deveria ensinar as crianças "a evitar os inconvenientes e os perigos de saberem ler" (*Id.*, *Ibid.*, 68).

Outra das mais prestigiadas figuras de entre as que questionaram publicamente a crença simplista, então em voga, nas virtudes da alfabetização, sem que se possa considerar um opositor da educação do povo, bem pelo contrário, foi o ensaísta António Sérgio. No ensaio intitulado "O ensino como factor do ressurgimento nacional", datado de 1918, o autor proclama: "extinguir o analfabetismo não deve ser o nosso fim, porque é um meio", acrescentando a seguir: "a leitura na escola primária há de ser o simples acompanhamento de um treino científico e moral que tenda a fazer do educando um melhor produtor e um melhor cidadão" (SÉRGIO, 2008, 227). Noutro texto, as "Cartas do terceiro homem", inserto na coletânea *Democracia*, Sérgio coloca retoricamente a questão: "Combater o analfabetismo? Intenção louvável; mas pergunta-se: deverá ter-se o alfabeto como um bem absoluto? Ensinar a ler e a escrever como um fim em si? […] A mera alfabetização pode tornar-se um mal se não for um meio para aperfeiçoar o trabalho e o trabalho um meio para a autolibertação do povo a respeito dos parasitas que no nosso país o esmagam" (SÉRGIO, 1974, 253 e 256).

A questão decisiva é, pois, a que se refere à distinção, segundo os termos da época, entre instrução e educação. Nos autores que temos vindo a analisar, a crítica ao que consideravam ser a "superstição do alfabeto" (António Sérgio), fomentada pelos "cavaleiros do ABC" (Adolfo Coelho), surge associada a uma valorização da educação em relação à instrução. Assim se compreende a importância que António Sérgio atribui, *e.g.*, à educação cívica e à educação profissional. Posições próximas das já indicadas chegaram a ser defendidas, entre outros, por Leonardo Coimbra e por Aquilino Ribeiro. Um artigo deste último, "Do absurdo de criar escolas", publicado em 1927 no jornal *O Século*, chegou a causar algum escândalo, por ter afirmado que "em toda a aldeia que não seja servida, ao menos, pelo macadame, a escola é vã e absurda" (MÓNICA, 1977, 324), e valeu-lhe uma polémica com César Anjo que lhe respondeu em *A Federação Escolar*. As duas correntes continuavam presentes no espaço público num momento que era já de Ditadura Militar, e ambas usavam os recursos proporcionados pela retórica.

A passagem dos anos 20 para os anos 30 foi, de resto, um dos principais momentos em que se manifestaram posições, estas sim, já claramente passíveis de ser catalogadas no âmbito do antialfabetismo, tendo o debate então ocorrido sido profundamente analisado por M.ª Filomena Mónica. Alguns intelectuais dos sectores mais conservadores do regime em fase de instalação fizeram afirmações bem significativas a este propósito. Uma das mais paradigmáticas saiu da pena da escritora Virgínia de Castro e Almeida, e foi publicada em 1927 no jornal *O Século*: "Sabendo ler e escrever, nascem-lhes ambições: querem ir para as cidades ser marçanos, caixeiros, senhores; Querem ir para o Brasil. Aprenderam a ler! Que leem? Relações de crimes; noções erradas de política; livros maus; folhetos de propaganda subversiva. Largam a enxada, desinteressam-se da terra e só têm uma ambição: serem empregados públicos. Que vantagens foram buscar à escola? Nenhumas. Nada ganharam. Perderam tudo. Felizes os que esquecem as letras e voltam à enxada. A parte mais linda, mais forte e mais saudável da alma portuguesa reside nesses 75 por cento de analfabetos" (MÓNICA, 1977, 327). Este excerto

fixa, de forma bem expressiva, alguns dos principais lugares-comuns do pensamento conservador relativamente à alfabetização: o receio do abandono dos campos e do favorecimento da mobilidade social; o medo das más leituras e, em particular, do seu potencial subversivo; a idealização do bom povo português, simples, feliz e analfabeto. No entanto, como sabemos, essa não foi a opção oficial do Estado Novo, que procurou usar a alfabetização como estratégia para a inculcação dos valores do salazarismo e como forma de contribuir para a preservação do regime.

O próprio António de Oliveira Salazar tem, nas famosas entrevistas a António Ferro, afirmações de alguma ambiguidade a respeito da alfabetização popular. Na quarta entrevista, realizada no final de 1932, ao abordar o "problema da instrução" e referindo-se concretamente ao analfabetismo, Salazar afirma que "não podemos cruzar os braços diante desse grande problema" e proclama: "ensinar toda a gente a ler, escrever e contar" é um "degrau essencial para a educação cívica de um povo". A solução que apresenta, "a única forma prática de resolver o problema" segundo afiança, baseia-se naquilo a que chama "o método dos países pobres", do qual fazem parte a criação de "postos de ensino", mantidos "à custa de uma pequena gratificação" em "todas as aldeias, povoações escondidas e inacessíveis" (FERRO, 2003, 70-71). No entanto, na sétima entrevista, datada já de 1938, Salazar tem afirmações um pouco mais equívocas sobre o tema do analfabetismo, que dão bem conta da sua visão elitista do mundo: "O nosso grande problema, responde o chefe do Governo português – é o da formação de elites, que eduquem e dirijam a Nação […]. Considero até mais urgente a constituição de vastas elites do que ensinar toda a gente a ler. É que os grandes problemas nacionais têm de ser resolvidos, não pelo povo, mas pelas elites enquadrando as massas" (*Id.*, *Ibid.*, 183).

O contexto pós-guerra e as políticas de fomento económico que ele possibilita deixam menos espaço para este olhar ruralista e conservador, dando um novo fôlego aos discursos em prol da alfabetização que vão conhecer um novo clímax já nos anos 50, no quadro do Plano de Educação Popular.

Bibliog.: CAMPOS, Agostinho de, *Educar. Na Família, na Escola e na Vida*, Lisboa/Rio de Janeiro, Livrarias Aillaud e Bertrand/Francisco Alves, 1918; CANDEIAS, António, "Modernidade e cultura escrita nos séculos XIX e XX em Portugal", in CANDEIAS, António (coord.), *Modernidade, Educação e Estatísticas na Ibero-América dos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Educa, 2005, pp. 53-108; COELHO, F. Adolfo, *Cultura e Analfabetismo*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916; *Colecção da Legislação Portuguesa desde a Última Compilação das Ordenações: 1763 a 1774*, vol. V, Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1987; FERNANDES, Rogério, *Bernardino Machado e os Problemas da Instrução Pública*, Lisboa, Livros Horizonte, 1985; FERREIRA, Alberto, *Antologia de Textos Pedagógicos do Século XIX Português*, 3 vols., Lisboa, FCG, 1971-75; FERRO, António, *Entrevistas de António Ferro a Salazar*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 2003; MÓNICA, Maria Filomena, "'Deve-se ensinar o povo a ler?': A questão do analfabetismo (1926-39)", *Análise Social*, vol. XIII, n.º 50, 1977, pp. 321-353; RAMOS, Rui, "Analfabetismo", in BARRETO, António, e MÓNICA, Maria Filomena (coords.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. VII, sup., Lisboa/Porto, Figueirinhas, 1999, pp. 95-100; SÉRGIO, António, *Obras Completas. Democracia: Diálogos de Doutrina Democrática; Alocução aos Socialistas; Cartas do Terceiro Homem*, Lisboa, Sá da Costa, 1974; *Id.*, *Ensaios sobre Educação*, Lisboa, INCM, 2008.

Carlos Manique da Silva
Carlos Beato
Joaquim Pintassilgo

Antialquimismo

Encontrar a pedra filosofal que permitisse transformar os metais vis em metais nobres e preparar o elixir da longa vida que, ingerido, permitisse a transformação do próprio Homem, decuplicando-lhe as faculdades intelectuais e espirituais, com pleno acesso ao verdadeiro conhecimento e ao segredo de se ultrapassarem os contrários para fazer do infinitamente pequeno a imagem exata do infinitamente grande e para fazer do Homem o reflexo perfeito do cosmos, foi o grande objetivo da alquimia. Arte e religião, mistura de misticismo e espiritualismo, servindo-se de uma prática que sempre usou, em grande medida, os métodos laboratoriais do labor científico, não é possível considerar a alquimia como uma ciência.

Podemos referir a origem da alquimia remetendo-a para a *Ars Magna* difundida entre Egípcios e Caldeus, que a atribuíam a Hermes Trismegisto, o três vezes grande, filósofo, príncipe e poeta, muitas vezes identificado com o deus Thot, filho de Zeus e da ninfa Maia, a quem tinham como autor da *Tábua de Esmeralda*, o texto base da alquimia islâmica e ocidental. O caráter holístico e místico do entendimento mágico-vitalista da natureza foi o arcabouço propício ao seu desenvolvimento, quer na Antiguidade, quer ao longo da Idade Média, na cultura que informou o mundo do Ocidente europeu.

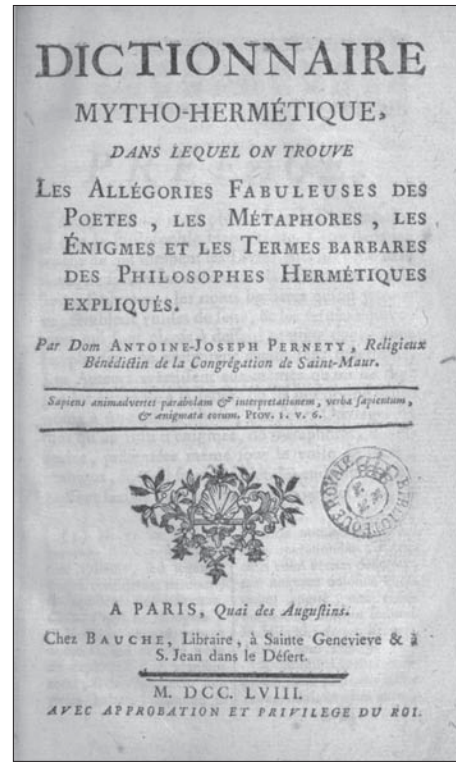
A alquimia foi praticada durante muitos e muitos séculos por adeptos e por assopradores, sendo os primeiros praticantes convictos do objetivo confessado e da eficácia das técnicas que para tanto usavam; e os segundos, autênticos charlatães que, ignorando, na maioria dos casos, os princípios fundamentais da *Ars Magna* que diziam praticar, punham fosse o que fosse nos seus cadinhos ou nas suas retortas e procediam às mais extravagantes experiências, impelidos pela insaciável sede do ouro e pela fama que de suas práticas lhes podia advir.

À alquimia praticada pelos adeptos na Idade Média, em particular, deve a ciência contributos muito positivos. Sem a confundir nunca com a ciência química, podemos dizer que esta tem nela um precioso precursor, sobretudo pelos métodos de análise laboratorial que desenvolveu e aperfeiçoou. E muitos foram e de grande valor os seus contributos para a química médica, possibilitando a preparação de mais e melhores medicamentos, seja no âmbito da química galénica, seja no âmbito da iatroquímica. Já nos sécs. XIII-XIV, os alquimistas Roger Bacon (c. 1214-1292/94), Arnaldo Villanova (1235-1311) e John Rupescissa (?-c. 1362), entre outros, haviam insistido na possibilidade de prolongar o tempo médio da vida humana por recurso a drogas cada vez mais aperfeiçoadas e eficazes, obtidas por meio das técnicas laboratoriais que a alquimia estava a desenvolver, nomeadamente os processos e as técnicas de destilação; e o mesmo para prolongar e manter a boa saúde e vitalidade do tempo da juventude. Para eles, a prática da alquimia podia e deveria ser usada para beneficiar a humanidade através de uma medicina cada vez mais eficaz.

No tratado *Alchimia,* que lhe é atribuído, Alberto Magno (1206-1280) descreve o perfil dos verdadeiros alquimistas como sendo homens cuja sabedoria estaria acima de toda a suspeita, modestos, sinceros e místicos. Era-lhes pedido que fossem silenciosos e discretos, abstendo-se de revelar, fosse a quem fosse, o resultado das

suas experiências. Deveriam habitar em lugares afastados, longe das multidões, reservando em suas casas três compartimentos para as operações da obra e escolhendo muito judiciosamente o tempo e as horas do seu trabalho. Havia muitas razões para que os verdadeiros alquimistas assim procedessem. Tidos por muitos como autênticos "agentes do demónio", eles eram olhados com desconfiança pelos tribunais e por quantos se consideravam na obrigação de defender a ortodoxia da fé e dos costumes. Mais: votados à obtenção do ouro puro a partir de metais vis, arriscavam-se a ser vítimas indefesas de príncipes e pretensos protetores, muito menos interessados em promover a ciência do que em usufruir e atulhar os seus cofres, dominados por uma insaciável sede dum ouro fácil e maravilhoso que alimentasse a sua fama e riqueza. Por isso se compreende que os alquimistas propriamente ditos, os verdadeiros adeptos da arte da transformação dos metais vis em ouro e da procura do elixir da longa vida, sempre se tenham tentado manter no máximo anonimato, não só trabalhando em lugares o mais recônditos possível, como também escondendo cuidadosamente os seus pensamentos debaixo de símbolos e metáforas, que conferiam aos seus escritos um aspeto misterioso, quais oráculos de interpretação múltipla.

Com o progressivo abandono da visão mágico-vitalista do Universo, cedendo lugar, a par e passo, a uma visão mecanicista, em que o Universo é visto como uma grande máquina inanimada, explicável pelo racionalismo pragmático, com o conhecimento científico da natureza cada vez mais dominado pelo empirismo racional de que se tornaria expoente máximo o *Novum Organum* de Francis Bacon (1561-1626), a prática da alquimia e a filosofia em que assentava pareciam votadas ao desaparecimento. Não foi o

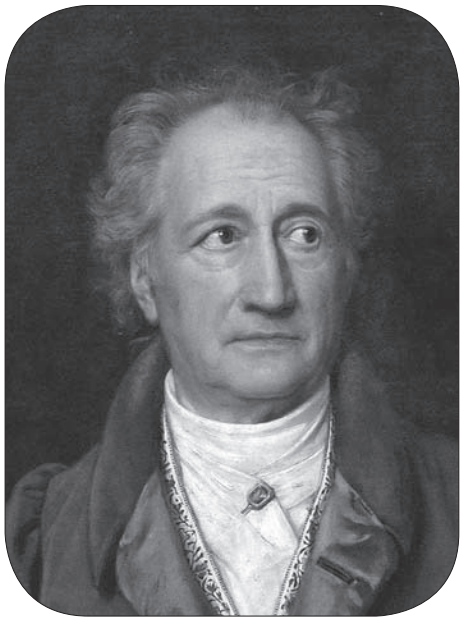

DICTIONNAIRE
MYTHO-HERMÉTIQUE,
DANS LEQUEL ON TROUVE
LES ALLÉGORIES FABULEUSES DES POETES, LES MÉTAPHORES, LES ÉNIGMES ET LES TERMES BARBARES DES PHILOSOPHES HERMÉTIQUES EXPLIQUÉS.
Par Dom ANTOINE-JOSEPH PERNETY, Religieux Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur.
Sapiens animadvertet parabolam & interpretationem, verba sapientum, & ænigmata eorum. PROV. 1. v. 6.
A PARIS, Quai des Augustins.
Chez BAUCHE, Libraire, à Sainte Genevieve & à S. Jean dans le Désert.
M. DCC. LVIII.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

Rosto de *Dictionnaire Mytho-Hermétique*, de Antoine J. Pernety.

que aconteceu. Em atitude de denodada autodefesa, ao sentir as ameaças ao dogmatismo da visão mágico-vitalista de que se alimentava, a atividade alquimista recrudesceu fortemente nos sécs. XV e XVI. As obras de Marsilio Ficino (1433-1499), G. Pico della Mirandola (1463-1494), H. Cornelius Agrippa (1486-1535), G. della Porta (1535?-1615) e Paracelso (1493--1541), bem como as coleções de velhos tratados alquímicos, são disso prova bastante, em renhida luta de sobrevivência a que um deficiente extremar das atividades científica, mística e mágica proporcionaria grande resistência ao longo dos sécs. XVII e XVIII. As questões da *Ars Magna* suscitaram redobrada atenção com a impressão da extensa *Bibliotheca Chemica Curiosa*, em 1702, em Genebra,

por Jean Jacques Manget (1652-1742), e do *Museum Hermeticum*, em Frankfurt, em 1678; do princípio do séc. XVIII até 1775, os escritos alquímicos de Basílio Valentim (1394-?) tiveram cinco edições; e em 1758, o abade beneditino Antoine J. Pernety (1716-1796) publicava, em Paris, o *Dictionnaire Mytho-Hermétique*. Mas era por demais evidente que, com o novo espírito científico decorrente do empirismo racionalista, dominado por uma filosofia mecanicista, crescia, dia a dia, uma atitude de antialquimia. Preocupados cada vez mais em conhecer a natureza quantitativa e mecanisticamente, os filósofos naturais passaram assumidamente a deixar de fora a sacralidade da matéria.

As práticas laboratoriais dos alquimistas e muita da aparelhagem que usavam continuaram a ser tidas como contributos dignos de serem considerados muito válidos, o que levaria John Read a agraciar a alquimia como um prelúdio para a química. Todavia, a alquimia, no seu conteúdo místico-filosófico e tal como era praticada pelos chamados assopradores, tornou-se cada vez mais objeto de uma forte atitude de rejeição, desprezo e reprovação, em assumidas tomadas de posição de antialquimismo. Generalizaram-se atitudes que já não eram novas, mas que até então se restringiam a círculos relativamente pequenos. À imagem negativa da alquimia criada pelos maus feitos cometidos em nome dela pelos assopradores, juntaram-se com especial relevo e destaque as posições de vários mestres tidos como os grandes defensores e fazedores de opinião nas grandes instituições de ensino, em particular as maiores universidades, que consideravam que estava em oposição frontal à filosofia de Aristóteles, ao defender a possibilidade de transformar uns metais noutros, pois não era possível transmutar umas espécies noutras: o ouro artificial nunca poderia ser ouro verdadeiro. Estes mestres também a tinham como em oposição frontal à doutrina teológica dominante da Igreja, que nela via um pacto com o Diabo.



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).

Recorde-se aqui o *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832): embora relativamente tardio ao período áureo da alquimia, nele se conta a história de um doutor Fausto do séc. XVI que, evocando os espíritos, negoceia com Mefistófeles, o demónio, assinando com ele um contrato selado com o seu próprio sangue, nos termos do qual, em troco da sua alma, o serviria durante todo um longo período em que ele lhe assegurasse viver sem envelhecer. Sabemos o que aconteceu: entregue aos prazeres durante todo esse tempo, no fim não se conseguiu libertar do pacto feito e foi levado para o Inferno. Lembre-se de igual modo a posição clara de S. Tomás de Aquino (1225-1274), o teólogo que tentou conciliar as pretensas contradições dos filósofos gregos com a dogmática da Igreja cristã. Ele

rejeitava a alquimia, considerando-a derivar fundamentalmente de práticas diabólicas. Sem refutar a possibilidade e as virtudes da pedra filosofal e do elixir da longa vida, consta que, tendo herdado a pedra filosofal confecionada por seu mestre Alberto Magno, logo que este morreu, ele próprio a destruiu, desaprovando com veemência todo o tipo de experiências alquímicas que se dizia haviam sido realizadas por Alberto Magno. E lembre-se também o queixume de uma alma da *Divina Comédia* de Dante Alighieri (1265--1321) que, no oitavo círculo do Inferno, o círculo dos alquimistas, se lamentava de que "foi meu crime a alquimia traiçoeira" (XXVII, 120).

Mestre muito respeitado por papas, imperadores, príncipes e prelados, o Jesuíta alemão Atanásio Kircher (1602-1680), no seu tratado *Mundo Subterrâneo* (1664), não negando embora a possibilidade da pedra filosofal, impugnou com todos os argumentos possíveis o que era considerado o grande mistério da *Ars Magna.*

Ilustração de Eugène Delacroix (1798-1863) para *Fausto*, de Johann Wolfgang von Goethe.



Outro tanto fez Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), tido como um dos maiores filósofos e ensaístas do seu tempo, no seu *Theatro Critico Universal* (1726). Não teve grande repercussão no meio dos adeptos e demais cultores da alquimia o tratado alquímico *Ennœa ou Applicação do Entendimento sobre a Pedra Filosofal* (1732-33) da autoria do português Anselmo Caetano Munhós de Abreu, que refutava os argumentos avançados por estes dois "Reverendíssimos Padres" contra a *Ars Magna.*

Não se pode igualmente deixar de referir o caso de James Price (1752-1783), químico inglês da Real Sociedade de Londres. Em 1782, vários relatos tornados públicos davam conta de que ele teria solidificado uma certa porção de mercúrio e, logo de seguida, a teria transmutado em ouro, operação que afirmava ter realizado por duas vezes, na presença de várias testemunhas, e prontificando-se para que os equipamentos que usara para o efeito fossem examinados pelo seu público, que incluía três membros da Câmara de Lordes, quatro altos dignitários da Igreja e dois mestres refinadores. Price quebrou o cadinho em que efetuara a operação na sua presença, e dentro dele havia de facto uma pepita de ouro puro, confirmada pelos testes dos refinadores. Intrigados com tais relatos, vários membros da Real Sociedade decidiram pedir-lhe que lhes apresentasse algumas amostras do ouro e da prata produzidos, bem como dos pós transmutadores. O químico alegou ter gastado todas as reservas do pó na experiência que fizera, e declarou que estava demasiadamente exausto para realizar novamente qualquer tipo de trabalho alquímico. Joseph Banks, que presidia à Real Sociedade, insistiu, ameaçando expulsá-lo da Sociedade caso ele, no prazo de um ano, não apresentasse as provas que lhe haviam sido pedidas. James prometeu que o faria na primavera



Capa de *Ennoea*, de Anselmo de Abreu.

do ano seguinte, oferecendo-se para ir a Londres e aí se reunir com os membros da Sociedade para com eles discutir o assunto. Porém, quando o dia marcado para o efeito chegou, James permaneceu trancado no seu laboratório a escrever o seu testamento, após o que ingeriu uma dose letal de cianeto de hidrogénio que ele mesmo havia preparado, e morreu. O acontecido redundou em crescente descrença na alquimia por quantos se viram envolvidos na situação.

A forte influência da Igreja contribuiu também decisivamente para o crescer do antialquimismo. Para proteger os seus fiéis dos embusteiros e na tentativa de evitar a disseminação de práticas e doutrinas que tinha como não ortodoxas e de as extirpar do seu seio, a Igreja, desde muito cedo, interditou-as e proibiu que os seus principais responsáveis a elas recorressem, mesmo que em segredo, e fossem os primeiros a delas tirar partido.

A bula *Spondent, quas non Exhibent,* publicada pelo Papa João XXII em Avinhão, em 1317, censurando e reprovando tudo quanto devia ser tido como falso crime, é um repositório completo das razões por que a alquimia devia ser proibida e erradicada, deixando aos tribunais inquisitórios a missão de agir em conformidade.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 6213, Bernardo Estrucio, *Contra Alchimistas*, c. 1404, fl. 18; Bibliothèque Nationale de Paris, ms. lat 3171, Nicolas Eymerich, *Contra Alchimistas*, 1376, fl. 50; British Library, ms. royal sig. 7-E-X, E. Friedberg, *Corpus Juris Canonici*, II, 1879, fl. 47v. **impressa:** ABREU, Anselmo Caetano Munhoz, *Ennœa ou Applicação do Entendimento sobre a Pedra Filosofal,* vols. 1-2*,* Lisboa, Officina Mauricio Vicente de Almeida, 1732-33; AMORIM-COSTA, António Marinho, *Alquimia, Um Discurso Religioso*, Lisboa, Vega, 1999; ELIADE, Mircea, *Forgerons et Alchimistes,* Paris, Flammarion, 1956; FEIJOO, Benito Jerónimo, *Theatro Critico Universal*, Oviedo, Colegio S. Vicente, 1726; HOLMYARD, Eric John, *Alchemy*, Middlesex, Penguin Books, 1957; HUTIN, Serge, *A Alquimia*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; KIRCHER, Athanasius, *Mundus Subterraneus*, Amsterdam, apud Joannem Janssonium à Waesberge & filios, 1664; READ, John, *Prelude to Chemistry*, London, George Bell & Sons Ltd., 1936.

António M. Amorim da Costa

Antiambientalismo

A preocupação com a natureza radica profundamente na tradição cultural e filosófica portuguesa. A passagem da ideia de natureza para o conceito de ambiente é, contudo, um processo tardio e complexo. Tanto a política pública de ambiente como o ambientalismo enquanto movimento social refletem as características da sociedade portuguesa, que chegou atrasada à Revolução Industrial, com um perfil fortemente rural, uma população pouco escolarizada, sem tradições de vida urbana e de participação cívica. Também por isso se explica a fragilidade do antiambientalismo, que nada tem de semelhante à dimensão empresarial que assume, *e.g.*, nos EUA.

Quer a política de ambiente, quer o movimento ambientalista nasceram ainda durante o Estado Novo. A primeira, com a criação da Comissão Nacional do Ambiente, liderada por José Correia da Cunha. A segunda, com a fundação da Liga para a Proteção da Natureza, em 1948, impulsionada pelo poeta Sebastião da Gama e por um grupo de professores universitários da Faculdade de Ciências da Univ. de Lisboa. A expansão do movimento associativo ambientalista exibe uma relação complexa com a construção de um regime de democracia representativa após o processo revolucionário iniciado com o 25 de Abril de 1974. Se, por um lado, as alterações constitucionais e institucionais proporcionadas pelo 25 de Abril criaram as condições de possibilidade para a constituição de organizações ambientalistas em clima de plena liberdade de associação e de expressão, por outro lado, a urgência de lançar as fundações basilares de uma sociedade democrática funcionou como um fator de despromoção das causas ambientais no processo social de seleção de prioridades.

EM BUSCA DE UM MODELO DE DESENVOLVIMENTO

A primeira década de democracia é assinalada, no plano do movimento ambientalista, por três questões fundamentais, a saber: a luta contra a opção nuclear; a tentativa de estabelecer uma aliança entre a herança rural e as correntes de contestação "pós-industrial" que chegavam a Portugal provenientes da Europa e dos EUA; um estilo de intervenção fortemente fragmentário, polivalente e individualista. Em novembro de 1974, o Eng.º Torres Campos, membro do Governo provisório, colocava a opção nuclear como um dos objetivos estratégicos nacionais em matéria de luta pela autonomia energética nacional. Essa declaração iniciava um processo de combate cívico, que se desenrolaria ao longo de uma dezena de anos, atingindo grandes picos de atenção e mobilização públicas, como foi o caso do grande protesto em Ferrel (1978).

A luta contra o nuclear foi o fator catalisador para o aparecimento de uma variegada literatura em que – para além de se apresentarem os argumentos técnicos clássicos sobre a insegurança das centrais nucleares – se procuravam lançar os fundamentos conceptuais, não apenas para a recusada opção nuclear, mas também para a sua compreensão como metonímia de um modelo de sociedade considerada nefasta e percorrida por uma lógica interna de autodestruição. Afonso Cautela foi uma das figuras mais salientes do associativismo ambiental no

período da luta contra o nuclear. Jornalista e orador de discurso firme e convincente, Cautela representava a contestação que voluntariamente se colocava à margem do *establishment*. Ouçamo-lo, na condição de diretor do órgão do Movimento Ecológico Português, a propósito da candente questão das alternativas energéticas ao nuclear: "Não compete ao militante ecológico arranjar soluções para o sistema que ele *a priori* e radicalmente rejeita. Ou apontar soluções para as crises que o sistema capitalista engendra […]; no caso da energia elétrica, se problemas há, os técnicos que os resolvam" (CAUTELA, 1976, 6).

A luta antinuclear mobilizaria também figuras do meio académico, como Delgado Domingos, um dos mais jovens catedráticos da Universidade portuguesa, com uma vasta experiência internacional, sobretudo norte-americana. Delgado Domingos efetuou a mais pioneira e séria reflexão sobre o que se encontrava em jogo na questão do nuclear. O engenheiro ultrapassou o simples horizonte da razão instrumental para se alcandorar à perspetiva do filósofo da civilização. A energia nuclear colocava problemas de escala e de tempo de uma tal dimensão que se desaconselhava por completo a sua adoção.

Outra figura proeminente, tanto da política de ambiente como do movimento ambientalista, é a do arquiteto e professor Gonçalo Ribeiro Telles. O seu percurso na causa ambiental tem raízes muito anteriores ao período inaugurado pela revolução democrática. Em novembro de 1967, ainda Salazar era Presidente do Conselho de Ministros, Ribeiro Telles ganhou notoriedade pública pela sua denúncia do desordenamento urbano, responsável pelas terríveis cheias de Lisboa, causadoras de mais de 500 vítimas mortais. Depois do



Afonso Cautela (n. 1933).

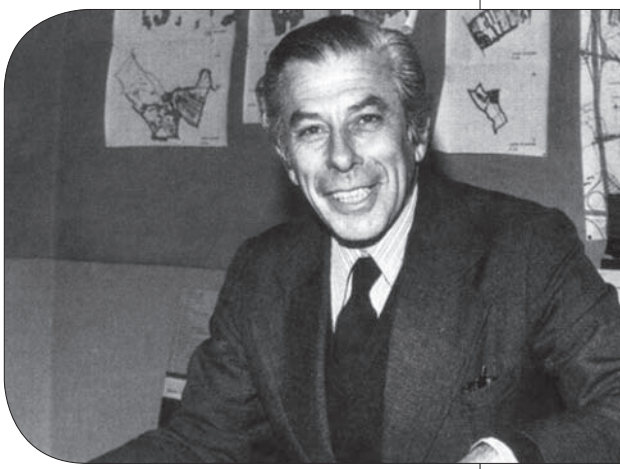
25 de Abril de 1974, torna-se num dos principais obreiros do edifício jurídico, administrativo e político do Estado democrático no domínio do ambiente e do ordenamento do território, chegando a ser ministro da Qualidade de Vida durante a governação da coligação Aliança Democrática, na transição dos anos 70 para os anos 80, de que foi um dos mentores e líderes. A grande tese de Ribeiro Telles consistia em considerar que o "atraso" económico de Portugal, a sua ruralidade, a ausência de mecanização generalizada poderiam constituir um fator muito positivo no saltar da etapa de degradação ambiental representada pela intensificação da industrialização e da urbanização, típicas do modelo de crescimento das sociedades ocidentais. A alternativa proposta por Ribeiro Telles era a do "ecodesenvolvimento".

UM ESTILO FRÁGIL E FRAGMENTÁRIO

Se comparamos o escasso grau de influência do movimento ambientalista, no período de 1974 a 1985, com aquele de que viria a desfrutar a partir de 1990, facilmente compreenderemos as razões

que levam a afirmar que essa dificuldade em ganhar influência se prende com a conjugação de dois fatores. Por um lado, evidentemente, a vivência, por parte da sociedade portuguesa, de um estádio de amadurecimento ainda muito precário no que concerne à temática ambiental, numa época em que as tarefas da refundação da democracia e do combate à pobreza tinham toda a prioridade. Por outro lado, contudo, um estilo de intervenção do movimento ambientalista fortemente individualista, fragmentário e desconexo, que dificilmente sabia capitalizar os grandes investimentos de energia e de generosidade cívicas envolvidos nas grandes lutas desses anos aurorais, como foi o caso, já aludido, da luta contra a opção nuclear.

Esse carácter fragmentário tornou o movimento ambientalista uma presa fácil daqueles que queriam usar a seu favor o prestígio que aquele começava a ganhar além-fronteiras, em particular depois de março de 1983, quando o partido ambientalista alemão, Die Grünen, conseguiu entrar no Bundestag (Parlamento alemão), vencendo a barreira constitucional de 5 % dos votos. Estranhamente, o principal ato de antiambientalismo seria praticado nessa altura, com a constituição artificial, numa atitude de puro oportunismo político, de um partido português com o mesmo nome, Os Verdes, mas que jamais disputou eleições, sendo apenas um conveniente satélite eleitoral do Partido Comunista Português (PCP). Entre 1984 e 1985, dezenas de organizações ambientalistas, reunidas na Foz do Arelho e depois em Troia, tentaram federar-se, mas sem sucesso. Contudo, a reunião nacional de Troia marcaria o começo do fim da fragmentação, dando início ao aparecimento de um menor número de associações



Gonçalo Ribeiro Telles (n. 1922).

com influência nacional, e até internacional, de que se destaca a Quercus, fundada em outubro de 1985.

AMBIENTALISMO E SOCIEDADE EM PORTUGAL: UMA INFLUÊNCIA PECULIAR

Em Portugal, o nível de participação e envolvimento cívicos na causa ambiental é incomparavelmente menor do que o registado na média dos países europeus. Em meados da déc. de 90 do séc. XX, apenas dois em cada 1000 Portugueses tinham filiação em alguma associação ambientalista. Apesar disso, a capacidade de influência desse movimento tinha crescido exponencialmente, comparativamente com a situação nos anos 60 e 70. O nível de formação científica e social dos seus quadros, a capacidade de trabalho sobre temas atuais de grande complexidade, a credibilidade junto do público, ganha ao longo de campanhas e lutas concretas, permitiram que algumas das organizações não governamentais (ONG), resultantes do processo de "seleção" do final da déc. de 80, se transformassem num fator de determinação da agenda ambiental portuguesa. ONG

como a Quercus, a Liga para a Proteção da Natureza e o Grupo de Estudos de Ordenamento do Território e Ambiente foram capazes, apesar da extrema fragilidade da sua base social de suporte, de se afirmar através do desencadear de um conjunto de intervenções, onde o protesto foi sempre acompanhado pela busca de propostas visando alternativas concretas. Elas foram capazes de ajudar a determinar a agenda da política ambiental portuguesa em temas tão diferentes como: a política de resíduos (urbanos, industriais, hospitalares), a qualidade de água para consumo humano, a saúde ambiental, a qualidade do ar, a conservação da natureza, a política do mar, as alterações climáticas, a energia, as cidades e a política de transportes, a diplomacia ambiental, entre muitos outros.

Salientam-se as seguintes características, que ajudaram a definir um perfil de intervenção ambientalista inovador, embora não isento de deficiências e falhas: a importância da capacidade de iniciativa; a otimização do recurso a todos os instrumentos legais no tempo oportuno; a capacidade de combinação, com imaginação e criatividade, de todos os meios de intervenção disponíveis; o conhecimento exaustivo do enquadramento jurídico dos temas em apreço; a prioridade conferida à construção de redes seguras e transparentes de contacto com a comunicação social, condição essencial para que as ONG se pudessem tornar representantes indiretos do interesse público; a importância da preparação técnico-científica de todas as campanhas e da sua posterior monitorização, elemento essencial da credibilização da intervenção das ONG; a afirmação da autonomia das ONG perante os diversos interesses em conflito (condição essencial para permitir às ONG o estatuto de mediadores em casos de atrito, procurando encaminhar processos específicos para soluções de consenso construído); por último, no começo do séc. XXI, o aspeto mais insuficiente e o ponto mais fraco das ONG portuguesas era a sua ainda insuficiente capacidade de aproveitar algumas vitórias para arriscar ganhos institucionais mais duradouros (criar rotinas democráticas, *e.g.* de conselhos do Plano Diretor Municipal). Estas características ajudam a compreender a dificuldade de formação de um sólido movimento antiambientalista.

A robustez académica das posições ambientalistas, as suas profundas raízes no meio universitário e a sua influência sobre a comunicação social tornaram muito pouco recompensadora uma atitude de direta hostilidade contra o movimento ambientalista. Alguns sectores, como o das celuloses ou o das energias fósseis, tenderam a manifestar a sua discordância perante as propostas das ONG que lesavam diretamente os seu interesses, mas sem ir mais longe do que isso.

Nesta altura, o antiambientalismo subsistia, pois, num registo nómada, indigente e individualista, como foi o caso de Rui Gonçalo Moura (1930-2010), um engenheiro eletrotécnico que fundou o blogue *Mitos Climáticos* contra os cientistas que trabalhavam na área das alterações climáticas, em particular contra Filipe Duarte Santos, o especialista nacional mais destacado nesse domínio. Ou de Luís Mira Amaral (ministro com várias pastas entre 1985 e 1995), que nos anos 90 do séc. XX chamou aos eucaliptos "o nosso petróleo verde" e, enquanto banqueiro, combateu reiteradamente na imprensa todas as posições e personalidades que defenderam as energias renováveis e um modelo sustentável de desenvolvimento para Portugal.

Em síntese, num mundo em transição, numa época onde a reinvenção da

política era uma necessidade crescente, embora de contornos incertos, o movimento ambientalista português, com todas as suas fragilidades e limitações, contribuiu, desde os seus começos, para que o país, também neste domínio vital, não ficasse à margem de debates e opções civilizacionais inadiáveis.

Bibliog.: impressa: BARROS, Henrique de, *Economia e Ecologia. Dois Textos*, Lisboa, Livros Horizonte, 1981; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1987; CABRAL, Francisco Caldeira, *Fundamentos da Arquitectura Paisagista*, Lisboa, Instituto de Conservação da Natureza, 1993; CAUTELA, Afonso, "Para uma economia... económica", *Frente Ecológica*, n.º 5, jan. 1976, p. 6; CUNHA, José Correia da, *Diário das Sessões*, n.º 97, 27 abr. 1971, pp. 1927-1932; DOMINGOS, J. J. Delgado, *Inteligência ou Subserviência Nacional?*, 2 vols., Porto, Afrontamento, 1978; PESSOA, Fernando Santos, *Ecologia e Território. Regionalização, Desenvolvimento, Ordenamento do Território numa Perspectiva Ecológica*, Porto, Afrontamento, 1985; SCHMIDT, Luísa, *Portugal Ambiental. Casos e Causas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1999; SOROMENHO-MARQUES, V., *Regressar à Terra. Consciência Ecológica e Política de Ambiente*, Lisboa, Fim de Século, 1994; *Id.*, *O Futuro Frágil. Os Desafios da Crise Global do Ambiente*, Mem Martins, Europa-América, 1998; *Id.*, *Metamorfoses. Os Desafios da Crise Global do Ambiente. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Europa-América, 2005; TELLES, Gonçalo Ribeiro, *Para além da Revolução*, Lisboa, Salamandra, 1985; **digital:** MOURA, Rui Gonçalo, *Mitos Climáticos*, http://mitos-climaticos.blogspot.com (acedido a 21 maio 2016).

Viriato Soromenho-Marques

Antiamericanismo

Se existe uma constante na história comum de Portugal e dos EUA, é a posição inversa que ambos os países vão ocupando na balança do poder mundial. Com efeito, quando os norte-americanos arriscaram a afirmação da sua independência a 4 de julho de 1776, por entre as vicissitudes de uma guerra em que a relação de forças não augurava um sucesso fácil, ou mesmo provável, Portugal era ainda um império marítimo com dimensão mundial, ocupando um dos seis lugares de topo a nível europeu (o mesmo é dizer mundial), de acordo com uma escala da autoria do abbé de Saint-Pierre, profeta setecentista da unidade europeia.

Com o passar das décadas, todavia, Portugal vai perdendo fôlego, capacidade de afirmação e energia para manter até uma aparência de soberania, como foi o caso de quase toda a primeira metade do séc. XIX. Pelo contrário, os EUA crescerão a um ritmo sem paralelo na história mundial, ocupando, primeiro, o papel determinante no seu hemisfério, e transbordando depois para o centro da hegemonia mundial, onde ainda se encontravam no início do séc. XXI. A relação de uma nação que caminha para o ocaso com uma outra que se ergue para ocupar o seu zénite no firmamento da conturbada sociedade internacional parece conter todos os ingredientes para a produção de fenómenos de hostilidade ideológica. Contudo, o estudo das representações dos EUA na cultura portuguesa revela que, mesmo nos momentos de maior tensão entre os dois países, ocorreram mecanismos de apaziguamento que não só ex-

plicam a ausência de conflito militar, mas também ajudam a compreender o modo como as clivagens foram rapidamente colmatadas antes da atualização destrutiva dessas tensões. Adaptação estratégica e negligência conceptual conjugam-se para produzir o nível muito baixo de hostilidade para com os Estados Unidos registada em terras lusas desde o aparecimento desse novo país. Ela foi sempre e apenas funcional e conjuntural, dirigida aos interesses divergentes. Jamais estrutural, colocando em causa a essência ontológica do outro.

QUANDO PORTUGAL ERA AMERICANO

Portugal foi um dos três Estados (juntamente com a França e a Holanda) que reconheceram a independência dos EUA mesmo antes de a Grã-Bretanha, o principal aliado estratégico de Lisboa, ter aceitado a soberania das suas colónias rebeldes através da assinatura do Tratado de Paris, em 1783.

Contudo, as relações entre Portugal e o novo país estiveram longe de ser isentas de dificuldades e tensões. Lisboa não poderia esquecer o risco por ele representado para o futuro do Brasil, a joia do Império colonial Português, pelo possível alastramento do exemplo emancipador dos EUA – como, de facto, viria a suceder alguns anos mais tarde. Estavam lançados os dados estratégicos para um longo período de hostilidade funcional entre os dois países. No entanto, o que poderia ter sido uma rota de colisão acabou por ser consideravelmente atenuado pela figura do primeiro embaixador português nos EUA, o grande vulto intelectual do abade Correia da Serra.

Correia da Serra é uma das veneráveis figuras das Luzes, um verdadeiro estrangeirado, homem de múltiplos talentos, botânico e naturalista de grande mérito,



Abade Correia da Serra (1750-1823).

uma personalidade longamente familiarizada com a realidade política e cultural dos EUA, amigo de muitos dos seus mais altos dirigentes políticos, entre os quais se contam Thomas Jefferson e James Madison. Na sua estadia de oito anos em solo americano (1812-1820), Correia da Serra estabeleceu mesmo uma relação particularmente afetuosa com o terceiro Presidente dos EUA. Com efeito, Jefferson reservava ao sábio português um quarto especial na sua mansão em Monticello, que era conhecido como "the abbé's room" ["o quarto do abade"] (TEAGUE, 1997, 66).

A atitude determinada e confiante, talvez em demasia, de Correia da Serra, na véspera de ocupar o seu posto diplomático nos EUA, está bem patente na carta pessoal, datada de 19 de julho de 1816, que envia ao Presidente James Madison. Nessa missiva, Correia da Serra confessa a sua esperança fundamental para o futuro: "Tenho a firme expectativa de que – durante a minha missão, pelo menos – o ministro português será tido pelos Estados

Unidos como uma espécie de ministro de família. As nossas nações são agora de facto ambas potências americanas e serão sempre as duas principais, cada uma na sua parte do Novo Continente" (MAGALHÃES, 1991, 76).

O que Correia da Serra pretendeu entre 1816 e 1820, para além da gestão de inúmeras crises relacionadas com ataques de corsários e rivalidades comerciais, foi defender a visão grandiosa, mas insustentável, de um sistema internacional no Novo Mundo, onde os Estados Unidos e Portugal seriam os dois fatores essenciais de equilíbrio, o primeiro a norte e o segundo a sul.

UMA LONGA NORMALIDADE DE LUZES E SOMBRAS

O séc. XIX marcaria, todavia, o início do progressivo distanciamento entre Portugal e os EUA. Sobretudo depois da independência do Brasil e do crepúsculo do efémero império luso na América, o Atlântico começou a ser mais um fator de separação do que de unidade. Como bem caracterizou um antigo embaixador de Portugal em Washington, entrou-se no limbo da normalidade: "A normalidade foi a nota dominante, sofrendo as relações de uma certa monotonia, com os Estados Unidos por vezes desatentos dos sinais de amizade que partiam de Lisboa" (THEMIDO, 1997, 17).

No Portugal do séc. XIX, desapossado do seu império, varrido pela paixão política, mergulhado em sucessivas guerras intestinas, não surpreende que também tivesse sido no domínio da semântica política que as alusões aos EUA e à sua influência se tivessem feito sentir com maior incidência. Com efeito, a sombra da América seria projetada essencialmente a partir do tema do federalismo. Num país em busca de um novo rumo, o êxito do modelo constitucional norte-americano, federalista e republicano, seria objeto de múltiplas apreciações e comentários, verdadeiramente transversais à sociedade portuguesa. Desse entusiasmo comungam tanto José da Gama e Castro – médico pessoal do Rei D. Miguel, que fez a primeira tradução da obra *O Federalista* a partir do seu exílio brasileiro – como J. Félix Henriques Nogueira, Antero de Quental e Sebastião de Magalhães Lima, cujas conceções estão marcadas por diversas variantes de federalismo, onde o pano de fundo dos EUA não deixa de ocupar um lugar importante.

O rasgo de génio na avaliação lusa dos EUA, reflexo de uma inteligência aguda, capaz de avaliar para além do imediato, pertence, todavia, a João de Andrade Corvo, ministro dos Negócios Estrangeiros da monarquia portuguesa. Em 1870, um ano antes de ocupar a sua pasta no Governo, Andrade Corvo escreve um ensaio onde lança um olhar verdadeiramente profético sobre as relações entre Portugal e os Estados Unidos, antecipando a futura intervenção desse país nas guerras europeias e o papel estratégico que o arquipélago dos Açores estava destinado a desempenhar, com benefício para as relações entre Lisboa e Washington.

Mais profundamente crítica da complexa identidade norte-americana é a visão que Eça de Queirós dela nos vai dando ao longo da sua obra. A sua perspetiva é inaugurada por um trabalho jornalístico sobre um couraçado americano fundeado no Tejo, que o escritor transforma numa metonímia da própria alma, poderosa e contraditória, dos EUA: a força terrível e ameaçadora do poderio técnico, aliada a uma manifestação de fria e intocável serenidade; uma força, ao mesmo tempo, artificial e transcendente. É uma América onde cabe quase tudo: a capacidade de inovação técnica, o gosto pelas ciências



Eça de Queirós (1845-1900).

positivas, o dinamismo industrial, a expansão urbana desregrada, a dominação impiedosa da natureza, um niilismo axiológico caracterizado pela predominância do dólar como símbolo da avidez capitalista. Os EUA representam, assim, a exaltação do poderio moderno da tecnociência, uma cosmovisão que começa e termina com os valores materiais (matizada, contudo, pela referência aos valores e ideais humanistas que se jogaram na então recentemente travada Guerra Civil). A visão queirosiana dos Estados Unidos é, assim, perfeitamente coerente com o fio condutor da sua obra, a avaliação crítica da Modernidade. Para o bem e para o mal, a América terá mesmo representado, para o grande escritor luso, uma espécie de janela panorâmica sobre o futuro da civilização. Deste modo, a reflexão sobre os EUA contribuiu para o amadurecimento de uma visão do mundo já patente na obra de Queirós; reciprocamente, o olhar do escritor português sobre a América ganha o sentido e a proporção adequada quando integrado na referida compreensão. Trata-se de uma interpretação considerada por uns como conservadora e mesmo reacionária, e, por outros, como um alerta precursor da tragédia ambiental em que a sociedade do séc. XXI virá a encontrar-se mergulhada.

Muito próxima da visão de Eça de Queirós é a de Natália Correia: o seu relato de uma viagem aos EUA, em 1950, revela a estrutura problemática e labiríntica da América para um europeu, bem como a tendência para considerar a mentalidade média do povo norte-americano como estando marcada por uma "crise" de "puberdade física e mental" (CORREIA, 2002, 196).

SALAZAR: DA "HEGEMONIA PLEBISCITADA" À DIVERGÊNCIA DIRETA

O auge da manifestação de sinais de hostilidade funcional relativamente aos EUA, com alguns laivos de hostilidade estrutural, ocorrerá no longo consulado de António de Oliveira Salazar. Dividiremos a nossa breve consideração deste tema em dois períodos. O primeiro, que vai até ao final da déc. de 1940, será marcado pelo conflito mundial e pelo início da Guerra Fria; o segundo será dominado pela questão da Guerra Colonial.

Assim, o Estado Novo olhará para os EUA sob o prisma da *Realpolitik*, contrastando com a Primeira República, em que as representações dos EUA são ainda fortemente idealizadas, quer devido ao papel do Presidente Wilson na construção da Sociedade das Nações, quer, igualmente, devido à receção, em Portugal, de novas ideias e métodos, nomeadamente educativos, desenvolvidos nos EUA.

Salazar era um conservador de raízes fundamentalmente nacionais. O seu realismo escondia um profundo pessimismo acerca das capacidades nacionais e sobretudo das disposições mais profundas da condição humana. O seu horizonte político era o da estabilidade e não o do

progresso ou crescimento. Nessa medida, a sua desconfiança em relação às ideologias totalitárias, alimentadas por uma espécie de teologia invertida e profana, era acompanhada por uma atitude de desconforto também em relação à sociedade americana, com todo o seu frenesim dinâmico e o seu culto da ideia de progresso e exaltação da vontade individual e da liberdade. George Kennan, diplomata norte-americano que ficaria conhecido para a história como a personalidade que mais depressa compreendeu o que se jogava estrategicamente na Guerra Fria, trabalhou na Embaixada dos EUA em Lisboa durante a Segunda Guerra Mundial. Num relatório, datado de 4 de fevereiro de 1943, Kennan traça um curioso esboço da personalidade política de Salazar: "Salazar tem em relação ao mundo ocidental uma posição simples mas conflituosa. Em primeiro lugar conhece-o muito mal. A sua educação foi puramente continental e, quando não foi clerical, seguiu o modelo francês […]. Nunca se sentiu verdadeiramente à vontade com os ingleses […]. Para ele a vitória da Rússia significa em primeiro lugar uma Espanha vermelha […]. A vitória dos EUA, por outro lado, significa o triunfo do materialismo de Wall Street e da imoralidade de Hollywood, para já não falar na ameaça às ilhas do Atlântico" (TELO, 1991, 112). Embora Kennan possa ter razão, a verdade é que António Ferro, o homem que mediatizou Salazar tornando-o um líder com carisma simbólico, visitou os EUA e de lá trouxe muitas impressões positivas, particularmente quanto à indústria de Hollywood.

Por muito grande que fosse a distância ideológica de Salazar aos EUA, a verdade é que ela nunca o impediu de ver claramente as colossais mudanças nas relações de força mundiais que a Segunda Guerra Mundial, mais do que despoletar, havia intensificado e esclarecido. Os destinos de



António de Oliveira Salazar (1889-1970).

Portugal e do seu império colonial, outrora ligados à Grã-Bretanha, passariam a estar associados à nova grande potência marítima, os EUA; e os Açores seriam a marca deste duradouro vínculo estratégico. Em 1946, Salazar efetua uma síntese da sua leitura do mundo do pós-guerra, chegando mesmo a cunhar uma designação para o novo tipo de hegemonia que os EUA exerciam, nomeadamente através da criação das Nações Unidas: "uma hegemonia plebiscitada" (SALAZAR, 1954, 311).

Se, como resultado da dupla crise originada pela Segunda Guerra Mundial e pela eclosão da Guerra Fria, o regime português colocou de lado divergências ideológicas, aproximando-se do sistema de poder construído a nível global pelos EUA, em favor do interesse superior da conservação da integridade territorial do império colonial, seria precisamente a integridade do império que estaria na raiz de uma das duas mais graves crises no relacionamento entre os dois países.



John F. Kennedy (1917-1963).

Uma crise que saltaria das chancelarias para a rua, ganhando os contornos de um antiamericanismo de massas, mesmo que orquestrado pelo Governo de Salazar.

A subida ao poder do jovem Presidente John F. Kennedy seria a causa direta da agitação nas relações entre Lisboa e Washington (de acordo com o embaixador Marcelo Matias, Salazar várias vezes terá afirmado que considerava Kennedy "um garoto" (ANTUNES, 1991, 67)). Acentuando linhas de orientação já existentes na Casa Branca, Kennedy iniciou o seu mandato com a firme resolução de desenvolver uma política africana favorável à descolonização, mesmo com o risco de hostilizar os seus aliados europeus, com um duplo objetivo de longo prazo: a) retirar espaço de manobra aos Soviéticos junto dos movimentos de libertação emergentes em África; b) vincular as novas elites africanas a uma imagem favorável dos EUA, como grande potência fiel aos ideais de liberdade que estiveram na sua génese. A implementação dessa estratégia colocou a América em rota de frontal colisão com o Império Português. O terreno para uma escalada da hostilidade funcional em direção a patamares mais elevados de antiamericanismo seria facilmente criado. A ocasião surgiu com a eclosão sangrenta dos ataques levados a cabo pelos guerrilheiros da União dos Povos de Angola, comandados do exterior por Holden Roberto, no Norte de Angola, em 15 de março de 1961. O ataque, de enorme violência – custaria a vida a mais de 6000 pessoas, entre europeus e africanos –, foi planeado para coincidir com a discussão, em Nova Iorque, de uma moção contra o colonialismo português, apresentada pela Libéria, a que os EUA dariam o seu voto favorável.

A reação portuguesa não se fez esperar. No dia 27 de março, a oposição aos EUA, que vinha ecoando na comunicação social, derramou-se para a rua. Mais de 20.000 manifestantes, entre os quais muitos dignitários do regime, entoando palavras de ordem patrióticas e contra os EUA, dirigiram-se à Av. Duque de Loulé, na capital portuguesa, onde estava sediada a representação diplomática dos EUA. Aí, os manifestantes quebraram 47 janelas à pedrada, para além de terem manchado de negro a entrada do edifício.

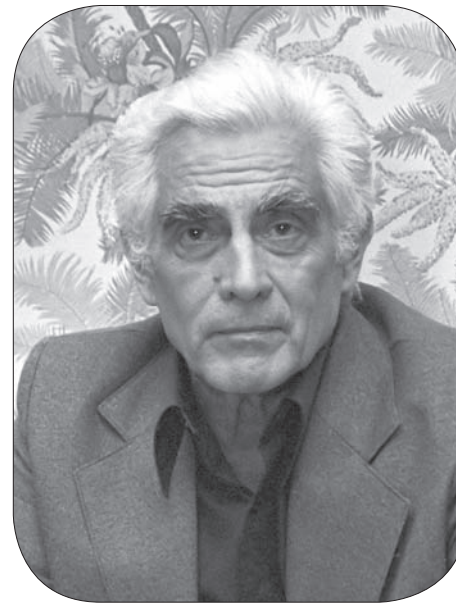
A importância estratégica dos Açores e a necessidade de não criar ondas de choque no seio dos aliados da Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO), onde Lisboa contava com forte apoio francês, em conjunto com as próprias contradições no interior da administração americana, acabaram por levar Washington a recuar na sua posição. A derrota da tentativa de pronunciamento palaciano de Botelho Moniz, um militar do regime fortemente ligado aos EUA, acabaria por anular qualquer esperança de mudança de rumo na política africana

de Lisboa. A normalização das relações diplomáticas com os EUA acentuou-se com a entrada na Casa Branca de Richard Nixon, que era favorável à política africana de Portugal. Nessa altura, o antiamericanismo deslocou-se, progressivamente, do regime para os círculos da oposição, cada vez mais radicalizada e próxima de diferentes orientações marxistas.

NOVOS RUMOS E DESAFIOS

Em 1999, dezenas de milhares de pessoas voltariam a concentrar-se junto da Embaixada dos EUA em Lisboa. Desta vez, a manifestação não foi orquestrada pelo Governo, embora muitas figuras de primeira grandeza da sociedade portuguesa lá se encontrassem. À semelhança de 1961, a razão da manifestação estava relacionada com o secular passado colonial de Portugal, mas a parecença ficava por aí. O desejado apoio da administração Clinton à causa da autodeterminação do povo de Timor-Leste (mesmo contra a lógica da usura geoestratégica, que levara Kissinger e Ford, em 1975, a dar carta-branca à invasão indonésia) é revelador das expectativas portuguesas em relação aos EUA. Os manifestantes de 1999 não pretendiam defender o Império Português, desaparecido para sempre. O que pretendiam é que os EUA estivessem à altura das ideias e ideais universais que lhes foram conferindo, em muitos lugares do mundo, um capital simbólico suplementar.

Mesmo sem império, os Portugueses continuaram a ter fortes razões para olhar para os Estados Unidos com interesse e expectativa. Tal como em épocas anteriores, e mesmo no período revolucionário, o antiamericanismo jamais ultrapassou o limiar da hostilidade funcional. De facto, nos anos do processo revolucionário, a maioria das forças da extrema-esquerda era mais antissoviética



Álvaro Cunhal (1913-2005).

do que antiamericana. O próprio Partido Comunista Português (PCP) limitou-se a um antiamericanismo ritual, completamente superficial e sem consequências, como pode ser testemunhado nas obras de Álvaro Cunhal. A margem de manobra do PCP estava altamente condicionada pelo interesse da URSS em não perturbar o processo de desanuviamento com os EUA, o que implicava a permanência de Portugal na NATO, apesar da ameaça permanentemente lançada por Kissinger contra os frágeis governos provisórios.

O alinhamento do Governo de Durão Barroso com a invasão do Iraque em 2003, liderada por George W. Bush, foi visto mais como um motivo de vergonha nacional do que como uma razão para hostilizar os EUA. Na mesma linha, a eleição do Presidente Obama, em 2008, foi celebrada com entusiasmo em Portugal, numa altura em que, face à incapacidade de resposta aos problemas financeiros iniciados nos EUA, se tornavam já visíveis as sementes da

discórdia numa União Europeia incapaz de resolver a crise quanto ao seu modelo político. Maior preocupação geraria o desinvestimento dos EUA na base aérea das Lajes, em 2015, porque entendida como um sinal de afastamento do mais forte aliado atlântico de uma nação que continuava a perder terreno numa Europa ameaçada pelo vírus da desintegração.

A relação de Portugal com os EUA manifesta bem como um povo antigo não precisa de diabolizar outro para reforçar a sua identidade.

Bibliog.: ANTUNES, José Freire, *Kennedy e Salazar. O Leão e a Raposa*, Lisboa, Difusão Cultural, 1991; CORREIA, Natália, *Descobri Que Era Europeia*, Lisboa, Notícias, 2002; CORVO, João de Andrade, *Perigos. Portugal na Europa e no Mundo*, Lisboa, Fronteira do Caos, 2005; MAGALHÃES, José Calvet de, *História das Relações Diplomáticas entre Portugal e os Estados Unidos da América (1776-1911*), Mem Martins, Europa-América, 1991; QUEIRÓS, Eça de, *Prosas Bárbaras*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001; SALAZAR, António de Oliveira, *Salazar, 1909-1953. Discursos, Notas, Relatórios, Teses, Artigos e Entrevistas. Antologia*, Lisboa, Vanguarda, 1954; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, "Antiamericanismo: a hostilidade improvável", in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp. 580-624; TEAGUE, Michael (comp.), *Abade José Correia da Serra. Documentos do Seu Arquivo. 1751-1795. Catálogo do Espólio*, Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 1997; TELO, António, *Portugal na Segunda Guerra (1941-1945)*, vol. II, Lisboa, Vega, 1991; THEMIDO, João Hall, "Portugal e os Estados Unidos. Dois países predispostos para um bom relacionamento", in *Relações entre Portugal e os Estados Unidos da América na Época das Luzes*, catálogo de exposição patente na Torre do Tombo, jan.-mar. 1997, Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 1997, pp. 17-21.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

Antianalfabetismo

A problemática do antianalfabetismo só se começa a colocar como realidade discursiva no séc. XIX. Embora alguns autores, como é sem dúvida o caso pioneiro de Luís António Verney, já tivessem defendido antes posições em prol da generalização da educação, a posição maioritária ia no sentido da restrição da aprendizagem das primeiras letras a alguns sectores sociais. O articulado da reforma pombalina de 1772 é uma expressão clara da conceção de que o ensino aí previsto não se destinava a todos os Portugueses, dele sendo excluídos "os empregados nos serviços rústicos" e nas "artes fabris". A instauração do Liberalismo em Portugal, entre os anos 20 e 30 de séc. XIX, cria a esse respeito uma situação nova, pelo menos do ponto de vista doutrinário. A educação passa a ser considerada um direito daqueles que, a partir desse momento, ascendem à categoria de cidadãos. A universalização potencial da educação assume, entre outras, finalidades de natureza política. Trata-se de uma estratégia privilegiada para integrar a população nos valores e nas regras da nova sociedade liberal. Se a gratuitidade já vinha sendo esboçada, marcando presença na Carta Constitucional de 1826, a obrigatoriedade do ensino, elemento central da referida estratégia, conhece uma primeira formulação na efémera reforma de 1835, de Rodrigo da Fonseca Magalhães, logo retomada, no ano seguinte, pela reforma de Passos Manuel. A reforma de Costa Cabral, de 1844, procura viabilizar a sua consecução, ao prever penalidades para as famílias que não enviassem os seus



Luís António Verney (1713-1792).

filhos à escola. O eventual cumprimento parcelar desta disposição não obstou a que a obrigatoriedade permanecesse num plano fundamentalmente retórico, sem grandes possibilidades de se plasmar nas realidades sociais e educativas. Os processos paralelos tendo em vista a alfabetização e a escolarização dos jovens portugueses vão ter um percurso lento e complexo na longa duração dos sécs. XIX e XX, o mesmo acontecendo no que se refere ao acesso à cidadania, sempre muito limitada por circunstâncias várias, entre elas o regime censitário e a exclusão de amplos sectores sociais da participação política por via do voto (mulheres e analfabetos, em particular), para não falar dos momentos futuros de autoritarismo.

O facto anteriormente enunciado não obstou, no entanto, à proliferação, na segunda metade do séc. XIX, de discursos que já caberão na categoria de que aqui procuramos traçar uma genealogia, os quais são protagonizados por intelectuais e educadores liberais. O antianalfabetismo, como retórica, integra-se numa narrativa mais ampla que incorpora não só a já referida consideração do papel central da educação no sentido da construção da cidadania liberal como, muito em especial, a assunção da crença, de raiz simultaneamente iluminista e positivista, no carácter redentor do acesso às primeiras letras, fonte de progresso e de moralização social. Como vários autores têm notado (António Candeias, em particular), os processos de alfabetização e de escolarização, tendo naturezas diferentes, no caso português, ao contrário do que acontece em outros contextos, surgem profundamente imbricados. Essa consideração tem naturais consequências numa tentativa de definição do conteúdo do antianalfabetismo. A uma intensa retórica em defesa da aprendizagem de competências de leitura e de escrita por parte de todos os potenciais cidadãos, junta-se a exigência da sua integração no interior da instituição que passa a ser entendida como o único espaço onde essas aprendizagens são possíveis, a escola. O antianalfabetismo surge, também, associado a um olhar antropológico. O acesso

Manuel da Silva Passos, conhecido por Passos Manuel (1801-1862).



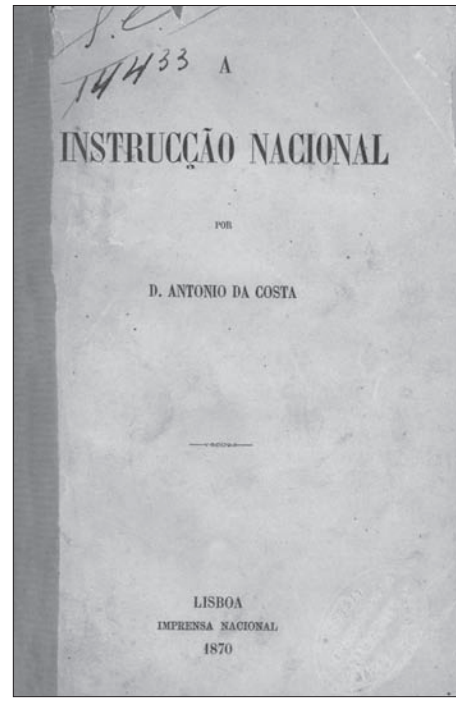
à cultura escrita aparece metaforicamente como a entrada na civilização, o que tem fortes implicações nas conceções que se difundem, em particular na transição do séc. XIX para o XX, sobre a figura do analfabeto. O antianalfabetismo é, por fim, apropriado pelos discursos políticos, surgindo como argumento no combate político, o que é especialmente visível no caso do republicanismo.

Vejamos então, feita que está uma tentativa paralela, ainda que breve, de contextualização e de conceptualização, alguns momentos e alguns exemplos do percurso do antianalfabetismo. A afirmação do papel fundamental a ser desempenhado pela educação, tendo em vista a construção da nova sociedade, está presente nos discursos dos principais pensadores da época. É o caso de uma das grandes referências doutrinárias do Liberalismo português, Alexandre Herculano. No texto "Da educação e instrução das classes laboriosas", incluído em *Composições Várias* (1838), o autor afiança que "antes de se haverem espalhado na Europa as luzes e os conhecimentos, o povo nada era", tendo sido, na sua ótica, "a instrução quem enobreceu certas classes, até aí abjetas e grosseiras". Partindo da pergunta retórica – "E, então, porque há de esta classe produtora e laboriosa ser excluída dos benefícios da instrução e dos cómodos e satisfação que ela gera?" –, Herculano rebate alguns dos principais argumentos que, naquele como noutros momentos, procuravam contrariar a instrução do povo: "Há quem diga que o povo não deve ser ilustrado porque pretenderia ser mais do que é […]. Outros repetem, sem saberem o que dizem, que os conhecimentos superficiais, únicos possíveis para o comum dos cidadãos, são coisa muito danosa. É esta uma ficção que hoje ninguém poderia sustentar" (FERREIRA, 1971, I, 150-152).

Um dos intelectuais que, à volta de meados do séc. XIX, mais batalharam pela instrução do povo foi, inequivocamente, o poeta e educador António Feliciano de Castilho. No capítulo XIII de *Felicidade pela Agricultura* (1854), intitulado "Sétimo serão do casal", no qual retoma o texto de uma conferência proferida nos Açores em agosto de 1849, o autor proclama: "todos serão obrigados a cultivar o seu espírito"; "a todos se facilitarão meios para o conseguirem" (CASTILHO, 1854, 174). Referindo-se concretamente ao problema do cumprimento da escolaridade obrigatória, à luz do estipulado na reforma de 1844, encontramos a enérgica declaração que se segue: "Os castigos devem ser graves, e severamente aplicados: as pequenas multas em dinheiro, arbitradas pela atual legislação, para os remissos, que não mandam os filhos à escola, ainda quando à risca se executassem, não seriam suficientes". O autor sugere um conjunto bem pesado de penas como o não reconhecimento de direitos cívicos, o impedimento do exercício de determinadas atividades, a proibição do casamento ou a incorporação militar, o que, na sua opinião, resolveria o problema: "Com o medo e terror destes castigos, com a esperança e cobiça daqueles prémios, e logo por cima com todas aquelas paternais e assíduas exortações, havendo à mão bons mestres, e sendo o ensino, como pode e deve ser, breve, aprazível, e gratuito; quem duvida de que em cinquenta anos, em vinte e cinco, e em menos, com o dedo se apontaria homem ou mulher, que não soubesse ler, e que não lesse?" (*Id.*, *Ibid.*, 180-181). Para além de elencar um conjunto de condições visando "pôr a instrução ao alcance de todos" (*Id.*, *Ibid.*, 179), Castilho manifesta, ao mesmo tempo, uma grande confiança, típica da época, na concretização, no médio prazo, desse desiderato.

Mas nem todos os intelectuais do período se mostram tão crentes nas vantagens decorrentes da penalização das famílias. No artigo "Instrução pública", publicado no jornal *A Época* (1848), Rebelo da Silva manifesta as suas dúvidas em relação a essa estratégia, procurando focar a sua atenção nas condições sociais e culturais necessárias para que o projeto alfabetizador tenha sucesso: "A instrução não se inventa também; não basta mesmo decretá-la e assinar-lhe uma larga dotação. Duvidamos até da eficácia tão gabada do método coercitivo. A violência cria sempre resistências ou pelo menos repugnâncias e o ensino, como todas as coisas humanas, para difundir depende de duas condições essenciais: facilidade de tempo e de estudo; utilidade positiva ou prémio do que aprende" (FERREIRA, 1975, III, 78).

A crença nas potencialidades e no carácter transformador da educação vai continuar a estar muito presente nos discursos difundidos ao longo da segunda metade do séc. XIX. D. António da Costa, o primeiro, ainda que efémero, ministro da Instrução Pública, e um dos grandes publicistas educativos do período, é um dos autores onde os principais tópicos associados a essa crença marcam presença. É na obra *A Instrução Nacional* (1870) que podemos encontrar algumas das suas mais paradigmáticas afirmações a esse propósito. Uma delas é a relativa à necessária articulação entre a instrução e a liberdade: "Concebe-se que o absolutismo é ignorante, e só ignorante se concebe. A liberdade, essa não se pode conceber senão inteligente […]. Amigos da instrução pública, lutai a favor da escola primária. Não há liberdade nacional sem instrução nacional" (*Id.*, 1971, I, 210 e 220). A afirmação e preservação da sociedade liberal é assim vista como indissociável da difusão da instrução e da promoção da educação. Mas, para além de instilar os novos


14433 A

INSTRUCÇÃO NACIONAL

POR

D. ANTONIO DA COSTA

LISBOA
IMPRENSA NACIONAL
1870

Rosto de *A Instrucção Nacional*, de D. António da Costa.

valores – o da liberdade acima de todos – no coração dos Portugueses, importa, segundo o autor, formar verdadeiros cidadãos, desenvolvendo neles as competências necessárias à participação cívica: "Mas não basta só o amor à liberdade. Nos governos livres, o povo é chamado a realizar por si próprio a vida política. É-lhe portanto indispensável conhecê-la e realizá-la. Sem instrução do povo não pode haver cidadãos que a executem […]. Na prática do sistema representativo, o direito de eleger é o mais importante […]. Como é que um povo ignorante pode desempenhar a sagrada missão do voto?" (*Id.*, *Ibid.*, 212-213).

Eis aqui, pois, claramente enunciada a principal preocupação dos doutrinadores liberais quando pugnam pela difusão das primeiras letras. A grande finalidade é a de formar os cidadãos necessários à nova

ordem liberal, passando a escola a ser vista como o local privilegiado para essa formação. O exercício do direito, simultaneamente um dever, de voto nos regimes representativos pressupõe a existência de cidadãos conscientes dos seus direitos e deveres, e essa consciência decorre, acredita-se na época, de um patamar mínimo de conhecimentos que só a escola pode proporcionar, em particular ao nível da leitura e da escrita.

Mas não é só a cidadania que se constrói na escola. A esse respeito, D. António da Costa é ainda mais radical. É a própria humanidade que existe em cada um de nós que resulta do contacto com a cultura escrita: "O ignorante é um vidente, não é um homem […]. A instrução eleva o homem pela dignidade pessoal" (*Id.*, *Ibid.*, 211). Encontramos, no pensamento do autor, uma imagem profundamente negativa do analfabeto, que vai perdurar ao longo das décadas de transição entre os sécs. XIX e XX, e que o associam à barbárie ou à animalidade. Só a instrução permitiria o acesso pleno à civilização. Encontramos, na verdade, no pensamento de D. António da Costa algumas das mais cândidas e genuínas manifestações de uma crença absoluta no poder quase miraculoso da educação para conduzir ao aperfeiçoamento económico, cultural e moral da sociedade. As palavras que se seguem são um exemplo claro desse idealismo profundo e sincero, muito marcado pela crença otimista no progresso da humanidade por via da instrução: "É facto averiguado que a instrução diminui os crimes e restringe a miséria. A cadeia, o desterro, a matrícula da prostituição, a casa corretiva, todo esse complexo de instituições que o hábito nos faz considerar modelos civilizadores da organização social e que são unicamente o exemplo vivo do vagaroso caminhar da humanidade, encontrará na escola um elemento vigoroso para a sua diminuição […]. A escola há de vencer. […] Dissipar-se-ão as trevas sem que a ordem se perturbe, antes sendo a instrução que alumie a paz entre os homens baseando-se no princípio religioso, na liberdade, no amor de todos" (*Id.*, *Ibid.*, 211-212).

Nas últimas décadas do séc. XIX, os discursos centrados na questão do analfabetismo vão subir de tom e conhecer uma nova fase, desencadeada pelo conhecimento dos resultados dos primeiros censos populacionais. É a partir de 1864 e, de forma mais clara, de 1878, que a elite intelectual do país toma verdadeiramente consciência de que a esmagadora maioria da população portuguesa não sabe ler nem escrever. Como nota António Nóvoa, "a partir deste momento histórico, o analfabetismo é encarado como um 'problema' e passa a ser objeto de uma construção teórica e discursiva" (NÓVOA, 2005, 59). É a partir daí que o "combate" contra essa "vergonha nacional", tal como muitas vezes é designada, toma verdadeiramente forma. A energia que está na base de múltiplas iniciativas é, com regularidade, contrabalançada pelo desânimo resultante da real dificuldade, sentida pelos atores da época, em inverter a situação. O espanto sentido no confronto com esses números chocantes é bem visível em palavras como as de José Simões Dias: "Isto lê-se e não se compreende; é preciso ler-se segunda e terceira vez para se acreditar […] dos 5 milhões de habitantes achados no reino em 1890, só um milhão sabe ler" (*Id.*, 1989, XI). Na primeira linha do combate vai estar o republicanismo, que usa esses dados como arma de combate político contra a monarquia, reatualizando, por ironia do destino, os argumentos antes invocados pelos liberais monárquicos contra o absolutismo: "À monarquia convém a ignorância e o boçalismo do povo […] com a República e com a liberdade está sempre

a instrução", chegou a afirmar António José de Almeida num discurso parlamentar de 1907 (*Id.*, *Ibid.*, IX).

A transição do séc. XIX para o XX foi, de resto, um período de intensas movimentações associativas em prol da alfabetização do povo, não só devidas ao republicanismo mas também à maçonaria, ao filantropismo liberal e ao operariado organizado. Entre as iniciativas mais emblemáticas, encontramos as escolas móveis pelo método João de Deus, dinamizadas por uma associação criada em 1881 por Casimiro Freire e que virão a ser oficializadas em 1913, já em plena República. A finalidade principal das respetivas "missões" era clara: "Combater o analfabetismo em localidades onde não houvesse frequência justificativa da criação duma 'escola fixa'" (SAMPAIO, 1969, 10). Muitas outras iniciativas foram, entretanto, desenvolvidas, tendo entre os seus objetivos a alfabetização dos Portugueses, como escolas operárias (destacando-se entre elas a rede de escolas subordinadas à associação Voz do Operário, criada em 1883 pelos manipuladores de tabaco), asilos, escolas anexas aos centros republicanos, e cursos dominicais e noturnos.

Os discursos de dirigentes políticos, intelectuais e educadores republicanos estavam impregnados, tanto no período da propaganda como no da própria República, por *slogans* contra o analfabetismo. Para João de Barros, o grande ideólogo da "educação republicana", "o primeiro dever [da República] consiste, pois, em atacar o analfabetismo com toda a violência e com toda a pertinácia indispensáveis". Na sua ótica, "extinguir o analfabetismo" deveria ser o "desiderato supremo", "um dos mais queridos e insistentes da República" (BARROS, 1916, 73-74). Noutra obra, João de Barros, na linha da tradição liberal já aqui enunciada, procura articular a instrução com a formação do cidadão: "Sem ela [instrução] – não há o homem que se possa considerar completo. E não há, por conseguinte, o homem completo do mundo moderno – *i.e.*, o cidadão" (*Id.*, 1979, 25-26). No entanto, no que se refere ao debate, muito vivo na época, sobre a importância relativa da instrução e da educação, o autor não toma uma posição exclusiva, sublinhando a importância de ambos os termos e a necessidade de os conjugar: "A instrução não basta, porém. É fundamental, mas não basta. Não basta em parte nenhuma, e muito menos em Portugal, onde a iniciativa, a energia refletida, a audácia criadora tanto faltam. É preciso educar o carácter. É preciso fornecer à criança uma aprendizagem moral – que a fará honesta; e uma aprendizagem de energia – que a tornará forte e decidida" (*Id.*, *Ibid.*, 26).

O que está aqui em causa é, também, a importância do projeto de educação moral e cívica que a República procurou desenvolver como alternativa laica relativamente ao papel integrador desempenhado até aí, segundo se acreditava, pelo catolicismo. É por via desse projeto que os republicanos intentam republicanizar a consciência e o coração dos Portugueses, transformando-os no sustentáculo do novo regime. Em todo o caso, o ponto de partida deve ser sempre, na sua opinião, a aprendizagem do abc. Sem essa base, a própria educação não seria possível. É esta a razão que leva João de Barros a distanciar-se das posições dos autores que, como António Sérgio, Adolfo Coelho, Agostinho de Campos, entre outros, criticam o que consideram ser a "superstição" ou o "fetichismo do alfabeto" (↗Antialfabetismo e ↗Antiescolarismo). O inspetor escolar Albano Ramalho, *e.g.*, não obstante considerar o analfabetismo como "um inimigo" a abater, à semelhança do que já acontecera em toda a Europa, conclui

o seguinte: "Destruir o analfabetismo é útil, é alguma coisa, mas não é tudo. Temos pensado só em instruir e temo-nos esquecido de educar, de fortificar a raça, de a valorizar" (RAMALHO, 1918, 18). João de Barros não se situa nessa linha de argumentação, como faz questão de sublinhar: "É por isso que eu entendo ser um erro muito grave a afirmação de certos escritores portugueses, aliás ilustres, que, reclamando contra a nossa falta de educação, acham ao mesmo tempo que é pelo menos infantil a preocupação de querer extinguir o analfabetismo (BARROS, 1979, 25).

Não obstante, a posição típica do publicismo republicano é bem mais extremada. A luta contra o analfabetismo é aqui entendida como um combate e aquele como o inimigo a abater. No Terceiro Congresso Pedagógico, de entre os realizados pela Liga Nacional de Instrução, César da Silva manifestou a seguinte opinião: "A mais imperiosa das necessidades, no momento presente, é criar escolas, desenvolver a instrução, combater o analfabetismo […]. Não tenhamos, pois, dúvidas e preparemo-nos todos para a famosa cruzada em prol do povo português, reclamando com toda a nossa energia que se criem escolas, muitas escolas por essas ignoradas aldeias, onde mal vislumbrou ainda a luz do progresso" (SILVA, 1913, 207). Outro autor, Eusébio de Queirós, afirma o seguinte, em artigo publicado em 1922: "O ABC – o segredo da cultura de um povo! O ABC abre as portas do futuro. Esse futuro é de luz, amor e felicidade! […]. O ABC é iluminado e vivificado pela grandeza dum ideal […]. O ABC é o símbolo da Humanidade" (QUEIRÓS, 1922, 5-6).

O abundante conjunto de metáforas presente nos magníficos exemplares, anteriormente apresentados, daquilo que constituía a retórica antianalfabetismo, tal como foi interpretada pelo republicanismo, remete-nos para o otimismo de base iluminista e positivista que caracterizou a ideologia republicana e que a conduziu a uma crença intensa no progresso resultante da difusão das luzes da instrução. Além disso, o discurso então difundido dramatizou até ao limite esse problema, pressupondo, na linha da tradição liberal já aqui convocada, um olhar acentuadamente desvalorizador sobre a figura do analfabeto, colocado na antecâmara da "civilização" e a quem era atribuída uma espécie de menoridade cívica. O analfabeto, pela sua incapacidade de aceder à cultura escrita, não estaria em condições de ser o cidadão eleitor, consciente e participativo, almejado pela República. Em artigo da *Educação Nacional*, constata-se que o homem sem instrução "pouco difere dos irracionais" e, noutro artigo, desta vez em *A Federação Escolar*, compara-se o homem sem instrução a "um selvagem que o professor precisa civilizar" (PINTASSILGO, 2010, 132-133).

É este tipo de representações sobre a figura do analfabeto que conduz os dirigentes republicanos à exclusão daqueles do universo eleitoral, decisão que não deixa de estar envolvida em alguma polémica, até porque a propaganda republicana havia prometido o sufrágio universal. A argumentação desenvolvida pelo campo republicano está presente, de forma bem clara, *e.g.*, em alguns dos discursos parlamentares de Afonso Costa relativos ao período 1911-1914. Num famoso discurso proferido na sessão de 12 de junho de 1913, esse proeminente dirigente republicano afirmou, entre outras coisas, o seguinte: "A República não quer votos sem consciência; quer votos que signifiquem almas conscientes, definidas, crentes e refletidas […]. Indivíduos que não sabem os confins da sua paróquia, que não têm ideias nítidas e exatas de coisa nenhuma, nem de nenhuma pessoa,

não devem ir à urna, para não se dizer que foi com carneiros que confirmámos a República. Por uma maneira precisa e categórica, digo: se quiserem fazer eleições com analfabetos, façam-nas os senhores, porque eu quero fazê-las com votos conscientes, quero que as eleições se façam com o voto das pessoas que saibam o que fazem; jamais quero seguir o mesmo processo do regime de podridão que foi a Monarquia" (COSTA, 1976, 532-533). Noutro momento do mesmo discurso, Afonso Costa reafirma a ideia anterior e compara o analfabetismo a uma doença: "Se o governo não quer fazer eleições com analfabetos é porque ele, desde a primeira hora, se tem preocupado com essa doença que é a mais grave de todas as doenças que nos legou a Monarquia". Na sua ótica, não se podem comparar, do ponto de vista da participação cívica, os que têm essa doença com aqueles "que sabem o que fazem, que leem, que apreciam, que discutem, que selecionam", ou seja, que são detentores de competências resultantes da sua imersão no mundo da escrita (*Id.*, *Ibid.*, 534). Noutro discurso parlamentar, proferido no dia 29 de junho do mesmo ano, o tribuno faz as seguintes proclamações enfáticas: "É necessário tirar todas as armas aos adversários da República […]. Acabe-se com os analfabetos, que são o instrumento de toda a reação" (*Id.*, *Ibid.*, 568).

Os excertos anteriormente citados têm, entre outras, a enorme virtude de tornar completamente transparentes as motivações políticas do combate republicano contra o analfabetismo. Desconfia-se dos analfabetos, vistos, potencialmente, como "instrumento de toda a reação", e pretende-se, assim, "tirar todas as armas aos adversários da República". É bem explícito o preconceito que é associado ao ser analfabeto, visto como uma "doença", isto numa época em que a esmagadora



Afonso Costa (1871-1937).

maioria da população se mantinha no analfabetismo. Não obstante este enorme investimento retórico, a taxa de analfabetismo conheceu uma redução bem moderada no período republicano, cerca de 7 %. Como diz António Nóvoa, "o insucesso do combate ao analfabetismo constituiu, sem margem para dúvidas, um dos grandes fracassos da República. Fracasso tanto mais doloroso quanto as promessas tinham sido grandiosas e, provavelmente, desmedidas" (NÓVOA, 1989, XIII). Esse insucesso não foi, e provavelmente não poderia ter sido, compreendido na época, pelo menos na sua globalidade. Na verdade, o voluntarismo de um poder político iluminado não era suficiente, como nunca foi, para ultrapassar todo um conjunto de circunstâncias, de natureza diversa, mas profundamente enraizadas na nossa cultura, na nossa organização social e na nossa vida económica, em especial sendo o investimento educativo, na maior parte das vezes, insuficiente.

Na tentativa de explicação do nosso ancestral analfabetismo, foram sendo invocadas razões como o atraso económico do país, a concentração da população no mundo rural, a ausência da pressão religiosa, em parte coincidentes com toda a Europa do Sul, mas que tiveram certamente o seu papel, ainda que Portugal se tenha manifestado, a este nível, como duplamente periférico. Conforme têm sublinhado diversos autores, as razões principais são, porventura, as de natureza cultural e, mesmo, antropológica, ainda que em relação com as anteriores. Como nota António Candeias, "a alfabetização e a escola estão intimamente ligadas às formas de vida e cultura das pessoas" (CANDEIAS, 2001, 82). Segundo Rui Ramos, a incapacidade para ler e escrever não era sentida como um problema pelo povo português, por não o incapacitar para a vida e para o trabalho. Além disso, o analfabetismo era tão elevado que se perpetuava a si próprio (RAMOS, 1998, 46-48). A escola não era sentida como uma necessidade por comunidades mergulhadas numa cultura oral e que não vislumbravam essa mesma escola como veículo de promoção social. "Pelo contrário, é corrente que as comunidades a vejam como uma imposição, como uma violência inútil" (NÓVOA, 2005, 38). Convém não esquecer ainda que essas comunidades recorriam às suas crianças como mão de obra nas pequenas explorações familiares. "De facto, em nome de que benefício iria uma família abdicar de mais um instrumento de trabalho?" (CANDEIAS, 2005, 91). Fontes como os relatórios de inspeção mostram-nos à evidência que essa foi, historicamente, uma das principais causas da fuga à escola, não resolvida por uma obrigatoriedade retórica nem por punições que não passavam de letra de lei. As transformações económicas, sociais e culturais de Portugal ao longo do séc. XX, a par da política minimalista do salazarismo, acabaram, paradoxalmente, por tornar possível uma ultrapassagem, ainda que gradual e limitada, desse problema.

A Ditadura Militar, instaurada na sequência do movimento de 28 de maio de 1926, e o Estado Novo que se lhe seguiu, em particular na sua fase inicial, constituíram um período de alguma complexidade e ambiguidade no que diz respeito aos discursos sobre a problemática do analfabetismo. É inquestionável que entre as primeiras medidas tomadas, tendo em vista o desmantelamento da educação republicana, constaram a redução da escolaridade obrigatória (primeiro para quatro e, depois, para três anos), a par da redução dos conteúdos de ensino, da criação da figura da regente escolar, entre outras. Também é verdade, como foi amplamente demonstrado por M.ª Filomena Mónica, que encontramos, entre os anos 20 e 30, um conjunto vasto de textos, produzidos por intelectuais conservadores próximos do regime, defendendo as virtudes do analfabetismo e os perigos da alfabetização (↗Antialfabetismo e ↗Antiescolarismo). A posição do próprio Salazar parece dúbia. No entanto, como nota António Nóvoa, é preciso não esquecer o outro lado da questão e, em particular, as estatísticas (NÓVOA, 2005, 97). O que estas mostram é que a taxa de analfabetismo vai baixando regularmente ao longo do Estado Novo, a um ritmo moderado, é certo, em todo o caso mais intenso do que nos períodos liberal e republicano. Além disso, continuamos a encontrar, para esse mesmo período, manifestações bem visíveis da luta contra o analfabetismo, de que é exemplo a campanha desencadeada em 1931 pelo jornal *Diário de Notícias* cujo anúncio proclamava, em tom grandiloquente, o seguinte: "A maior vergonha nacional. Vai começar

o grande combate contra o analfabetismo. A patriótica campanha do *Diário de Notícias* fará brevemente sentir os seus benéficos efeitos em todos os concelhos de Portugal. […] Abaixo o analfabetismo; eis o grito de guerra que se repercute em todas as aldeias e vilas de Portugal. É este o clamor da sagrada e patriótica revolta que se ouve em toda a parte" (MÓNICA, 1977, 329).

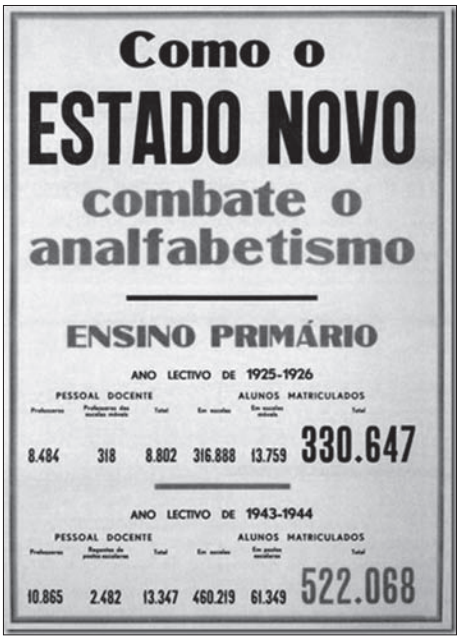
Na verdade, mesmo dando conta de algumas cautelas e sem assumir este tipo de retórica, a opção tomada pelo Estado Novo foi a de promover a escolarização dos Portugueses e, muito em particular, a de aproveitar essa escolarização como estratégia para promover a interiorização dos valores caros ao salazarismo e a modelação dos comportamentos no sentido da pretendida conformidade social. As referidas cautelas tiveram que ver, entre outras coisas, com a tentativa de travar processos de mobilidade social que pudessem abalar a ordem instituída. António Nóvoa refere-se a esta opção como sendo uma manifestação clara do "pragmatismo do Estado Novo, orientado por conceções de escolaridade mínima, de enquadramento moral e de controlo da mobilidade social" (NÓVOA, 2005, 97). O próprio Salazar considerava essa opção alfabetizadora como sendo "o método dos países pobres" (RAMOS, 1999, 97).

O contexto subsequente à vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial conduziu o regime a um esforço de adaptação às novas circunstâncias, designadamente no que se refere a alguma abertura internacional e a uma aposta, ainda que moderada, no desenvolvimento económico. Em termos comparativos, o atraso continuava a ser o nosso estigma. O regime aposta, então, de forma mais visível e decidida, no combate ao analfabetismo. A iniciativa mais emblemática desenvolvida nesse terreno foi o Plano de Educação Popular, inaugurado em 1952, e que teve a si agregada uma Campanha Nacional de Educação de Adultos. Os discursos de mobilização contra o velho mal nacional regressaram em força, agora com novos e inesperados atores. O grande propagandista da boa nova foi, então, o subsecretário de Estado Henrique Veiga de Macedo, o ideólogo da campanha, sendo ministro da Educação Nacional Fernando Pires de Lima (1947-1955). Ambos se afastam, claramente, sem abandonar a ortodoxia do regime, das posições de desconfiança e reserva em relação à alfabetização presentes na fase anterior. São de Veiga de Macedo as seguintes palavras: "Não enfileiramos com aqueles que, numa visão superficial e deformada das coisas, se convencem de que os analfabetos constituem, por definição, reserva moral dos povos, como se a ignorância e o atraso intelectual fossem sinónimos de perfeição e de virtude" (NÓVOA, 2005, 97). Pelo contrário, como salienta Rui Ramos, para esses atores era o "baixo panorama moral, material e cultural" que explicava "a falta de higiene, o alcoolismo, a imprevidência, a ociosidade". O Plano de Educação Popular visava, assim, sujeitar o analfabetismo a um "tratamento de choque", tendo sido prevista "a utilização de grandes meios de propaganda (imprensa, rádio, cinema, missões culturais), o recurso a penalidades e à intervenção da polícia, o estabelecimento de inibições e incapacidades para os analfabetos" (RAMOS, 1999, 99).

O discurso havia claramente mudado de tom. De alguma condescendência em relação ao analfabeto, mesmo que acompanhada de um esforço visando a escolarização, passa-se a uma crítica mais contundente da situação de analfabetismo e a uma valorização das implicações económicas dos saberes escolares. Como em meados do séc. XIX, em que as

penalidades atingindo os analfabetos foram vistas como uma boa estratégia para forçar a escolarização. Embora os objetivos mais imediatos da campanha remetessem para a aprendizagem da leitura, da escrita e da aritmética, mantinham-se as preocupações com a necessidade de um forte enquadramento moral, de carácter nacionalista, corporativo e católico, e com a conveniência de não incentivar estratégias de "mobilidade social e profissional" (BARCOSO, 2002, 40). De acordo com António Nóvoa: "Ao procurar assegurar um investimento escolar, ainda que limitado, sem contudo promover a mobilidade social, o Estado Novo enuncia uma equação que não tem solução" (NÓVOA, 2005, 97). Tratava-se de um equilíbrio difícil e, a médio prazo, destinado ao insucesso, como o percurso futuro mostraria. Mesmo assim, o regime conseguiu, por esta e por outras vias, a escolarização quase plena das crianças em idade escolar, embora se devam ter em conta os patamares limitados da época, tendo-se permitido, na transição dos anos 50 para os anos 60, alargar a escolaridade obrigatória, que, em 1964, se fixou em seis anos para ambos os sexos. Não obstante as tentativas de travagem do processo, encontrávamo-nos já em pleno movimento de massificação. Continuava elevada a percentagem do analfabetismo adulto, mas, como nota com acuidade Rui Ramos, "esperava-se porventura que o 'decurso do tempo', como enfaticamente se disse em 1953, limparia as estatísticas. Os cemitérios fariam aquilo que a escola não fez" (RAMOS, 1999, 100).

Não estando o tema do analfabetismo no centro da agenda do debate suscitado pelo voluntarismo reformista do ministro Veiga Simão, recuperou alguma visibilidade e uma forte presença nos debates políticos e pedagógicos com a Revolução de 25 de abril de 1974. A produção



Cartaz do Estado Novo.

discursiva do período revolucionário foi muito marcada – como, provavelmente, a de todas as revoluções da Modernidade – por uma espécie de mitologia do novo. O ambicioso projeto de construir uma sociedade nova, uma escola nova, um homem novo está permanentemente presente. A maioria dos discursos produzidos no campo da alfabetização sublinha a necessidade de investir, por essa via, na referida construção. Afirma-se, de forma veemente, que os cidadãos da nova sociedade inaugurada pela revolução necessitavam de possuir competências mínimas ao nível da leitura, da escrita e do cálculo para poderem intervir de forma consciente e ativa na vida democrática. Nessa conformidade, viram a luz do dia ações de natureza e origem diversas (movimento associativo estudantil, organizações partidárias, Movimento das Forças Armadas (MFA), grupos católicos, organizações populares, etc.), total ou

parcialmente dedicadas à alfabetização, com particular destaque para as Campanhas de Alfabetização e Educação Sanitária, realizadas no verão de 1974, e para o chamado Movimento Alfa, com expressão no verão de 1976, os dois movimentos mais mediáticos e polémicos a este nível, se não contarmos com as campanhas de dinamização cultural do MFA, em que a componente de alfabetização era residual, ou, mesmo, com o serviço cívico estudantil, que também incluía a dimensão alfabetizadora. As iniciativas desenvolvidas acabam por combinar, em graus diferentes, alfabetização e socialização política, para além da educação sanitária e da animação cultural, entre outras vertentes.

Outra característica fundamental do discurso pedagógico do período revolucionário, que entronca diretamente no debate sobre o analfabetismo, é a ideia de que a revolução política – no caso, representada pelo 25 de Abril – não seria suficiente no sentido da construção da nova sociedade. Tornar-se-ia necessário desencadear uma verdadeira revolução cultural. Esta tese surge amplamente afirmada num documento produzido no contexto de elaboração do plano nacional de alfabetização – o *Esquema de Anteprojeto do Programa Nacional de Alfabetização* (1975) –, *e.g.*, quando se diz, em jeito de síntese: "Numa palavra, a alfabetização deve ser parte integrante da necessária revolução cultural" (*Esquema de Anteprojeto…*, 1975, 8). Alfabetizar é importante, neste contexto, não só especificamente por via da aquisição das competências necessárias à leitura e à escrita, mas, particularmente, por ser parte integrante de um projeto mais vasto e ambicioso e que aponta para uma mudança das mentalidades. A questão é igualmente desenvolvida num artigo da revista *O Professor*, subscrito por A. M., e significativamente intitulado "Revolução cultural": "A revolução cultural terá como programa 'levar o conhecimento ao povo', porque a 'liberdade está intimamente ligada ao conhecimento' [Vasco Gonçalves]. Há de consistir fundamentalmente numa tríplice alfabetização – alfabética, cultural, política – mediante a qual todos os analfabetos aprenderão a ler, a escrever, a pensar, a escolher, a intervir conscientemente na vida do seu país" (A. M., 1975, 20-21).

Podemos destacar, em primeiro lugar, a articulação que aí é feita, curiosamente tendo por base uma citação de Vasco Gonçalves, entre a "liberdade" e o "conhecimento". É a partir da tradição iluminista, liberal e republicana que se considera este último – o "conhecimento" – como essencial para o exercício da liberdade cívica. Daí a relevância que os temas do analfabetismo e da alfabetização assumiram nesses contextos. Outra das autoras presentes em *O Professor*, Helena Cidade Moura, chega mesmo a afirmar, bem na linha da referida tradição: "O analfabetismo é uma mancha mítica e fatalista na sociedade portuguesa, é um nevoeiro sebastianista em que se resguarda o real" (MOURA, 1977, 30). É, igualmente, numa perspetiva iluminista que se imagina – regressando ao texto de A. M. – poderem ser os intelectuais (designadamente os estudantes) a "levar o conhecimento ao povo". Está aqui presente a ideia do "pedagogo esclarecido" que se identifica com o povo, para utilizar uma expressão colhida em Stephen Stoer (STOER, 1986, 184). Muito interessante, finalmente, é o sentido complexo e multifacetado atribuído à noção de alfabetização, entendida como "tríplice alfabetização – alfabética, cultural, política". Para além das tradicionais competências ao nível da leitura e da escrita, associadas a essa noção, ela é alargada, particularmente, ao "saber pensar" e ao "intervir conscientemente na vida do seu país". É,

por um lado, à consciência cívica que se apela e, por outro, à já referida dimensão de participação ou de intervenção cívica.

No entanto, a fronteira entre a chamada revolução cultural e os processos de inculcação ideológica surge como muito ténue. No *Esquema de Anteprojeto* fala-se, *e.g.*, da necessidade de uma "consciencialização política de todo o povo português, que o leve a determinar-se positivamente na via de transição para o socialismo" ou, também, da pretensão de que o Plano Nacional de Alfabetização "se torne um dos pilares da mobilização popular necessária para uma autêntica revolução socialista" (*Esquema de Anteprojeto…*, 1975, 11). Convém chamar a atenção para a importância que a noção de "mobilização popular" tem nos discursos de uma época cuja vida pública estava muito marcada por uma intensa politização. A tese de que a política e a ideologia são fenómenos transversais, estando presentes em todos os domínios da vida social, era assumida sem complexos. Não obstante o apelo à "mobilização", podemos, naturalmente, perguntar se não foi a componente doutrinadora que acabou por prevalecer (ou não) relativamente à proclamada vontade de formar cidadãos participativos, ativos e conscientes. A finalidade do referido projeto alfabetizador era inquestionavelmente a construção de uma sociedade socialista. A escola não era, nessa ótica, nem poderia ser, neutral. É o que se afirma, igualmente, num manual de alfabetização já do final do período: "Assim, julgamos fundamental a origem de classe, a opção de classe, a militância, a ideologia daqueles que querem fazer um trabalho de alfabetização. Para nós a alfabetização como a educação é um ato político e consequentemente não há monitores neutros" (*Manual de Alfabetização…*, 1977, 36).

Outro dos traços marcantes do discurso revolucionário é o uso retórico de noções como "povo", "massas trabalhadoras", entre outras, expressões cuja abrangência, não obstante o seu carácter vago, torna possível concitar consensos e mobilizar vontades. O discurso pedagógico, como o político, reverencia essa espécie de entidade suprema e de força redentora. As campanhas de alfabetização desenvolvidas pelos estudantes dão conta, frequentemente, da enorme aprendizagem resultante do contacto com o povo. Numa entrevista coletiva a estudantes participantes na campanha de alfabetização do verão de 1974, um dos jovens afirma que "fundamentalmente, quem aprendeu com as campanhas fomos nós, os estudantes. Aprendemos as condições de vida do povo" ("Campanhas de alfabetização", 1974, 35).

Não obstante esta retórica e a correspondente mitificação da figura discursiva "povo", os textos – como é o caso do *Esquema de Anteprojeto* – não deixam de ser expressão de um outro olhar, menos idealizado, sobre a realidade do povo e da cultura popular. O documento considera que "o analfabetismo português está concentrado nas zonas rurais" e que esses "ambientes analfabetos" – assentes numa "cultura baseada na tradição oral" – são "fundamentalmente conservadores do passado", possuindo "uma consciência mítica, mágica ou ingénua de toda a realidade". Apesar de também se considerar essa cultura como "coerente, rica e impregnada de reais valores", o que prevalece é um olhar desvalorizador sobre o mundo rural, que sublinha o seu atraso, a prevalência da ignorância e dos preconceitos, e a ausência de hábitos de higiene, situação cuja responsabilidade é, no entanto, atribuída ao regime anterior (*Esquema de Anteprojeto…*, 1975, 1-2). É esse diagnóstico que está na base da opção por fazer incidir as campanhas dessa fase (1974 e 1975) no interior norte de

Portugal, onde "o processo revolucionário ainda não chegou", sendo a população influenciada por "caciques" (*Ibid.*, 2).

Curiosamente é essa mesma situação que legitima a inclusão de algumas reflexões críticas sobre as eleições entretanto realizadas (em abril de 1975) para a Assembleia Constituinte, fazendo lembrar – ainda que com outro envolvimento ideológico – os discursos liberais e republicanos que historicamente procuraram justificar a não atribuição do direito de voto à população analfabeta. "Mas o que está em causa é saber se os camponeses, ligados a um pedaço de terra, a uma aldeia, a hábitos ancestrais, a uma tradição bem definida, devem ser forçados a entrar num processo eleitoral que obedece a uma cultura, mentalidade e lógica que são o suporte da revolução burguesa […]. Eleger representantes para um organismo nacional, através ainda de outros organismos nacionais (os partidos), implica um sofisticado grau de consciência, que um camponês vulgar dificilmente pode ter" (*Ibid.*, 4).

Com a devida distância, não são palavras muito diferentes das proferidas seis décadas antes por Afonso Costa e já citadas. Mantém-se a desconfiança em relação ao analfabeto e à sua cultura. Continua a não se acreditar na possibilidade de esses homens e mulheres desenvolverem uma consciência cívica e, portanto, participarem na vida pública. Permanece o receio de que a sua ingenuidade possa ser aproveitada pelos então chamados agentes da reação. Percorremos, ao fazer a genealogia do antianalfabetismo, momentos diferenciados nos quais foram sendo atribuídos novos sentidos a esta categoria e lançados novos temas para um debate mais que secular. A produção discursiva em torno do antianalfabetismo acompanhou, na verdade, o esforço de construção da modernidade pedagógica em Portugal. Sendo residual, no caso português, uma alfabetização prévia à generalização da escola, a luta contra o analfabetismo foi entendida como uma estratégia essencial tendo em vista a escolarização dos jovens. Para o combate ao analfabetismo adulto recorreu-se, em geral, a modalidades mais informais, mesmo assim com características próximas do paradigma escolar (escolas móveis, escolas noturnas, cursos dominicais, etc.). A centralidade assumida por esta campanha em momentos vários dos sécs. XIX e XX teve como um dos seus fundamentos uma forte crença, inspirada nas Luzes, nos potenciais benefícios decorrentes da aprendizagem das primeiras letras, entre eles o desenvolvimento económico, a resolução dos problemas sociais, a regeneração moral ou, mesmo, um progresso civilizacional. As culturas tradicionais, de base oral, foram deslegitimadas, sendo o domínio da cultura escrita visto como um indicador de modernidade. No caso dos regimes representativos, como a monarquia constitucional ou a Primeira República, o desenvolvimento de competências básicas de participação política, tradicionalmente por via do voto, surgia associada



Cartaz do Movimento das Forças Armadas.

ao domínio da leitura e da escrita. Mas, acima de tudo, os dirigentes políticos entendiam a imersão no ambiente e no trabalho escolar como uma oportunidade privilegiada para integrar os futuros cidadãos nos valores emergentes e nas regras de comportamento social. De alguma maneira, embora com objetivos e enquadramentos ideológicos muito diferenciados, a irrupção da retórica antianalfabetismo em alguns momentos do período salazarista, assim como no período revolucionário, poderá ser interpretada na sua articulação com uma vontade política de integração e de mobilização social.

Bibliog.: A. M., "Revolução cultural: do exercício da alienação para o exercício da liberdade", *O Professor*, n.º 8, 1975, pp. 20--21; BARCOSO, Cristina, *O Zé Analfabeto no Cinema: o Cinema na Campanha Nacional de Educação de Adultos de 1952 a 1956*, Lisboa, Educa, 2002; BARROS, João de, *Educação Republicana*, Paris/Lisboa/Rio de Janeiro/São Paulo/Belo Horizonte, Livrarias Aillaud e Bertrand/Livraria Francisco Alves, 1916; *Id.*,"Campanhas de alfabetização", *O Professor*, n.os 4-5, out. 1974, pp. 30-36; CANDEIAS, António, "Educação e democracia", in *A Pedagogia e o Ideal Republicano em João de Barros*, sel. de textos Maria Alice Reis, nota introd. Joaquim Romero Magalhães, Lisboa, Terra Livre, 1979, pp. 23-42; *Id.*, "Processos de construção da alfabetização e da escolaridade: o caso português", in STOER, Stephen *et al.* (orgs.), *Transnacionalização da Educação: Da Crise da Educação à Educação da Crise*, Porto, Afrontamento, 2001, pp. 23-89; *Id.*, "Modernidade e cultura escrita nos séculos XIX e XX em Portugal", in CANDEIAS, António, (coord.), *Modernidade, Educação e Estatísticas na Ibero-América dos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Educa, 2005, pp. 53-108; CASTILHO, António Feliciano de, *Felicidade pela Agricultura*, Ponta Delgada, Tipografia da Rua das Artes, 1854; COSTA, Afonso, *Discursos Parlamentares: 1911-1914*, comp., pref. e notas A. H. de Oliveira Marques, Amadora, Livraria Bertrand, 1976; *Esquema de Anteprojeto do Programa Nacional de Alfabetização*, Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1975; FERREIRA, Alberto, *Antologia de Textos Pedagógicos do Século XIX Português*, 3 vols., Lisboa, FCG, 1971-75; *Manual de Alfabetização: para Quem Quer Aprender com o Povo*, Lisboa, Edições Base, 1977; MÓNICA, Maria Filomena, "'Deve-se ensinar o povo a ler?': a questão do analfabetismo (1926-39)", *Análise Social*, vol. XIII, n.º 50, 1977, pp. 321-353; MOURA, Helena Cidade, "Alfabetização: participação das populações", *O Professor*, n.º 2 (nova sér.), 1977, p. 30; NÓVOA, António, "A república e a escola: das intenções generosas ao desengano das realidades", in *Reformas do Ensino em Portugal. Reforma de 1911*, t. I, vol. I, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1989, pp. IX--XXIV; *Id., Evidentemente: Histórias da Educação*, Porto, ASA, 2005; PINTASSILGO, Joaquim, "Analfabetismo e educação popular", in *25 Olhares sobre a I República: do Republicanismo ao 28 de Maio*, Lisboa, Público, 2010, pp. 129--137; QUEIRÓS, Eusébio de, "No meu posto: Fémina", *Educação Portuguesa*, ano II, n.º 19, 1922, pp. 5-6; RAMALHO, Albano, *Ensino Primário e Educação Popular*, Lisboa, Aillaud & C.ª, 1918; RAMOS, Rui, "'O chamado problema do analfabetismo': as políticas de escolarização e a persistência do analfabetismo em Portugal (séculos XIX e XX)", *Ler História*, n.º 35, 1998, pp. 45-70; *Id.*, "Analfabetismo", in BARRETO, António, e MÓNICA, Maria Filomena, (coords.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. VII, sup., Lisboa/Porto, Figueirinhas, 1999, pp. 95-100; SAMPAIO, José Salvado, "Escolas móveis (contribuição monográfica)", *Boletim Bibliográfico e Informativo: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro de Investigação Pedagógica*, n.º 9, 1969, pp. 9-28; SILVA, César da, "A república e a instrução popular", in *Liga Nacional de Instrução: Terceiro Congresso Pedagógico (Abril de 1912)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913, pp. 195-208; STOER, Stephen R., *Educação e Mudança Social em Portugal: 1970-1980, Uma Década de Transição*, Porto, Afrontamento, 1986.

Carlos Beato
Carlos Manique da Silva
Joaquim Pintassilgo

Antianarquismo

As manifestações de oposição ao anarquismo são tão antigas quanto a sua própria existência enquanto doutrina política claramente identificada. Crítico de quase todos os pilares em que assentam muitas das diferentes conceções de ordem social (como o Estado, a religião, a família ou a propriedade privada), o anarquismo sempre gerou antagonismos tão ferozes quanto a sua radicalidade crítica. Mas é possível ir mais longe e afirmar que a oposição ao anarquismo antecede a sua existência enquanto doutrina política. Desde a Revolução Francesa que se tornou recorrente usar "anarquia" e "anarquismo" num sentido bastante amplo para designar manifestações de violência, caos e desordem social. Portugal não foi exceção e é possível verificar, ao longo de todo o séc. XIX, o recurso a essas palavras (por vezes através da invocação dum partido anarquista) para caracterizar situações, tanto de desordem popular e social, como de desordem nas instituições políticas (*e.g.*, apontando a anarquia financeira do Governo para responsabilizá-lo pela frágil situação financeira do país).

Uma análise do antianarquismo não é possível sem ter presente estas manifestações prematuras. Não só porque nunca desaparecerá por completo um entendimento do anarquismo que é indiferente à sua existência enquanto cultura política, e que o vê como algo meramente destrutivo e, portanto, total ou essencialmente negativo, mas também porque a própria origem do anarquismo, enquanto doutrina política, não é totalmente alheia a esse carácter negativo que assume para outras ideologias políticas. Se considerarmos o primeiro momento em que Pierre-Joseph Proudhon declara ser anarquista, verificamos que esse gesto pioneiro surge precisamente enquanto subversão positiva da negação representada pelo anarquismo ou pela anarquia. A coexistência que persiste posteriormente entre um uso a que podemos chamar banal (essencialmente negativo) e um uso que remete para o conteúdo ideológico e doutrinário das palavras "anarquia" e "anarquismo" permite-nos começar por apontar que muitas das expressões de antianarquismo são mais comummente fundadas no receio face a algo indefinido do que propriamente na oposição a um ideal ou a uma cultura política concreta. Tendo esta ambiguidade presente, torna-se necessário esclarecer que, neste texto, "antianarquismo" remeterá, especialmente, para as expressões ou medidas que visaram anular ou combater, direta ou indiretamente, a existência política do anarquis-

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865).



mo. O período em que nos focaremos será o que compreende a sua emergência e o seu desaparecimento quase total da sociedade portuguesa, indo portanto do último quartel do séc. XIX à déc. de 30 do séc. XX.

É importante distinguir as diferentes formas em que as expressões antianarquistas podem ser encontradas. Em alguns casos, estas visam específica e explicitamente o anarquismo, através da crítica teórica e ideológica, através de leis e da criação de polícias ou corpos repressivos especializados, ou, também, através da organização de manifestações e protestos ou mesmo de eventos com uma ambição maior, como os encontros secretos antianarquistas que reuniam dezenas de representantes governamentais e polícias de diferentes países com o propósito de definir estratégias para melhor combater e erradicar o anarquismo (*e.g.*, a Conferência Anti-Anarquista de Roma, em 1898, que durou um mês, e uma conferência semelhante realizada em São Petersburgo, em 1904). No entanto, o antianarquismo não pode ser procurado apenas nas expressões que lhe são exclusivamente dirigidas, já que há muitos casos em que se procura combatê-lo através de medidas com uma maior abrangência ou com um carácter mais difuso. Apesar das suas particularidades e idiossincrasias, as fronteiras do anarquismo confundem-se, muitas vezes, com ideologias e culturas políticas com as quais partilha certos valores mundivideniciais, como acontece com o socialismo, o comunismo ou certas formas de sindicalismo. Muitos deputados, intelectuais e figuras religiosas, quando se referiam à ameaça sindical ou socialista, incluíam nesses termos o anarquismo e até podiam tê-lo como alvo principal sem nunca o nomear diretamente; não só pela sua preponderância entre os operários e as classes populares de alguns países, como por representar o expoente mais radical dessas correntes ideológicas. Em Portugal este tipo de referência é importante, pois a presença do socialismo, mesmo entre alguma da intelectualidade urbana, pautou-se recorrentemente por uma influência libertária, mais do que pelo marxismo (com a obra de Marx a ser quase sempre lida em segunda mão ou superficialmente até aos anos 20 do séc. XX, como demonstrou Alfredo Margarido em *A Introdução do Marxismo em Portugal*). Por tudo isto, não é possível deixar de identificar alguns dos exemplos de antissocialismo deste período como expressões de antianarquismo.

A primeira expressão de antianarquismo com grande simbolismo surge precisamente no campo político que o anarquismo disputava com outras ideologias políticas, ou seja, o do socialismo. Em 1872, como consequência das divergências quanto ao caminho a seguir para alcançar a revolução, dá-se uma cisão entre os partidários de Karl Marx e os partidários de Mikhail Bakunin, culminando com a expulsão destes últimos da Primeira Internacional. Nesse período, percebe-se que um sentimento antianarquista começa a disseminar-se pelas mais diversas culturas políticas e sectores da sociedade. Em Portugal, nos primeiros anos da déc. de 1870 e quase em simultâneo, representantes da Primeira Internacional visitavam Lisboa, aconteciam as Conferências do Casino e chegavam com estrondo as notícias da Comuna de Paris. As elites e os poderes instituídos assustavam-se com a propagação das ideias socialistas no país e os "internacionais" eram vigiados e perseguidos. Em Portugal, a cisão entre marxistas e anarquistas não teve um impacto visível e imediato. Foram, no entanto, as ideias federalistas de Proudhon que ganharam, desde cedo, maior popularidade entre as elites inte-

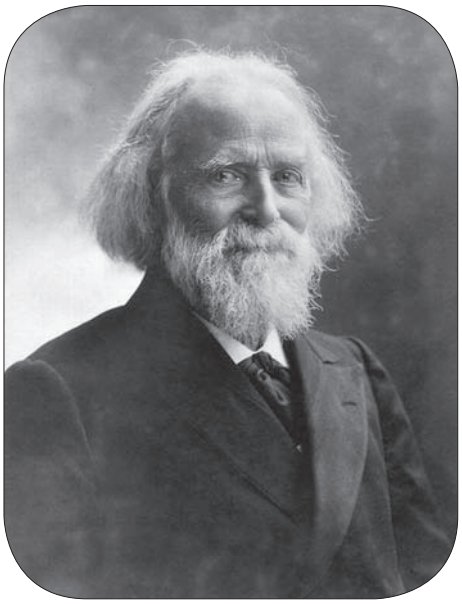
lectuais portuguesas atraídas pelas ideias socialistas. Entre os operários, apesar de os referidos visitantes da Primeira Internacional serem próximos da linha antiautoritária de Bakunin, dominou uma certa indefinição ideológica, pelo menos até à primeira década do séc. XX. Uma das exceções às tendências libertárias no terreno do socialismo foi Azedo Gneco, um dos fundadores do Partido Socialista Português (PSP) e o principal impulsionador da linha marxista no Partido. Em julho de 1896, Gneco marca presença no Congresso Internacional Socialista, em Londres, e, representando o PSP, vota favoravelmente a expulsão dos anarquistas. A relação sempre tensa entre ambos os grupos atingia um novo nível e crescia para lá das comuns acusações dirigidas pelos socialistas aos anarquistas de que estes eram agentes provocadores ao serviço da polícia.

Mas se é nos anos 70 que geralmente se identifica a chegada das teorias anarquistas a Portugal, somente a partir de 1886, depois da visita ao país do célebre geógrafo e teórico anarquista Élisée Reclus, vemos o seu crescimento tornar-se visível e regular. Rapidamente aumenta o número de periódicos e grupos que se reclamam do anarquismo comunista e que exprimem a ambição de destruir o Estado, a religião e o capital para fundar uma sociedade igualitária, solidária e horizontal. Uns anos antes, entre 1882 e 1883, as autoridades espanholas agitavam-se com as ações atribuídas à obscura organização Mano Negra, na Andaluzia, e as autoridades portuguesas, alarmadas pelas notícias que chegavam do país vizinho, em março de 1883 solicitam informações aos governadores civis para apurar se algo de semelhante podia ocorrer em Portugal. À exceção dos governadores civis de Lisboa e do Porto, que pedem, respetivamente, um aumento de reforços policiais e a abertura de novas esquadras, e declaram as detenções de anarquistas já realizadas, todos os outros afirmam categoricamente não haver sinais de indivíduos ou associações anarquistas nos seus distritos, o que, no mínimo, revelava uma certa insignificância dos anarquistas no contexto nacional.



Azedo Gneco (1849-1911).

Na última década do séc. XIX, a relativa indiferença que as autoridades portuguesas votavam ao anarquismo deixa de ser possível; essa mudança de atitude foi impulsionada sobretudo por fatores de ordem internacional. O anarquismo começa a espalhar-se pelo meio operário dos grandes centros urbanos nacionais e a Europa é abalada por uma série de atentados terroristas – muitos deles com o propósito de assassinar chefes de Estado – reclamados ou atribuídos a indivíduos anarquistas. Era o tempo da propaganda pelo facto, o método privilegiado por muitos militantes libertários num período em que o anarquismo se definia ideologicamente e em que a opção pela parti-



Élisée Reclus (1830-1905).

cipação nas organizações e nos sindicatos operários ainda não era a mais generalizada. Em Portugal, se compararmos com outros países, a propaganda pelo facto só residualmente se traduziu em atentados e o seu impacto foi tímido. Contudo, os governos monárquicos nacionais aprovaram e subscreveram as medidas e os acordos antianarquistas que lhes eram sugeridos. Em 1893, Espanha propõe a diversos países uma ação coordenada contra o anarquismo e apenas Portugal, a Áustria e a Rússia responderam positivamente. É em sintonia com este tipo de iniciativas internacionais que é aprovada, em 13 de fevereiro de 1896, pela mão de João Franco, uma das leis antianarquistas mais violentas de todas as que surgiram na Europa na mesma década. Nos seus sete artigos, decretavam-se penas de prisão correcional até seis meses, seguidas de deportação para as províncias ultramarinas, por período indefinido, para todo aquele que "professar doutrinas de anarquismo" e "defender, aplaudir, aconselhar ou provocar, embora a provocação não surta efeito, atos subversivos quer da existência da ordem social, quer da segurança das pessoas ou da propriedade". A imprensa ficava proibida de "ocupar-se de factos ou de atentados do anarquismo" ou "dar notícia das diligências e inquéritos policiais e dos debates que houver no julgamento de processos instaurados contra anarquistas" (lei de 13 fev. 1896). Os réus eram julgados sem direito a júri, podiam ser presos sem culpa formada e a lei tinha efeitos retroativos.

A aprovação da chamada "lei dos anarquistas" não se fez sem uma longa discussão, quer na Câmara dos Deputados, quer na Câmara dos Pares do Reino. Os críticos da mesma apontavam a sua severidade e revelavam-se receosos das suas potenciais consequências pela amplitude e pela arbitrariedade dos seus termos, suscetíveis de abarcar indivíduos sem vínculo com as ideias anarquistas. Pediam o seu adiamento ou a clarificação de alguns dos artigos, e afirmavam mesmo ser impossível votá-la. Os seus defensores, ao mesmo tempo que descreviam a enorme ameaça da "seita perigosa e nefasta do anarquismo" (*Diário da Câmara dos Senhores…*, 10 fev. 1896, 261) e comparavam o que acontecia em Portugal com o que acontecia em França, afirmavam, não sem alguma contradição, que a lei tinha um fim mais preventivo do que repressivo. Para reforçar a dimensão dessa ameaça, o anarquismo era esvaziado de conteúdo político e ideológico, equiparado a uma manifestação niilista e reduzido a uma expressão criminal ou patológica. O ministro da Justiça, António d'Azevedo Castelo Branco, em resposta aos que criticavam a deportação dos anarquistas por tempo indeterminado, argumentava que "os vadios são menos perigosos que os anarquistas" e não podia por isso considerar-se "como

uma grande violência dar-se-lhes destino idêntico" àquele que a lei de 21 de abril de 1892 dava aos primeiros. Além disso, em sintonia com as principais teorias da criminologia então em voga, defendia que os anarquistas eram "indivíduos que os antropologistas classificam de degenerados, desequilibrados e destituídos de senso moral" e não aspiravam a mais do que "às trevas do barbarismo estúpido das tribos selvagens" (*Ibid.*, 257). No fim, provavelmente convencidos pelos esclarecimentos dos ministros proponentes, todos retiraram as propostas de alteração sugeridas e aprovaram a lei. A sua força seria sentida até à eclosão da Primeira República, em 5 de outubro de 1910, apesar das críticas que recebeu, vindas de todos os quadrantes políticos, ao longo da sua vigência, e apesar também de todas as ações organizadas no sentido de revogá-la. Até à revolução republicana, seriam deportadas centenas de pessoas; algumas nunca regressariam à metrópole, outras regressaram apenas após a sua revogação, em 1910.

Nos últimos anos da monarquia, os anarquistas participam em força no movimento operário e aproximam-se dos republicanos, colaborando em diversas atividades, como a Liga Contra a Lei de 13 de Fevereiro. Por via da forte repressão a que estavam sujeitos, participam em organizações clandestinas, como a carbonária, e assumem um papel fundamental no sucesso da Revolução de outubro de 1910. Mas, apesar de todas as esperanças depositadas no novo regime, os conflitos cedo emergem.

Em dezembro de 1910, chegava a ansiada lei que regulava o direito à greve: era a primeira grande desilusão e a lei ficaria conhecida como o "decreto-burla", motivando a oposição de todo o movimento operário. Ao longo de 1911, algumas das greves que acontecem são reprimidas com brutalidade pela polícia, levando inclusivamente à morte de alguns operários, e o divórcio com o regime é definitivo. O confronto entre a república e o movimento operário, cada vez mais dominado por sindicalistas revolucionários e anarquistas, levaria, ao longo dos 16 anos de duração do regime, a perseguições e prisões por vezes tão arbitrárias quanto as dos tempos da monarquia. Nos últimos dias de janeiro de 1912, era declarada greve geral em solidariedade com os trabalhadores rurais eborenses. Em resposta, as autoridades entregavam o governo do distrito de Lisboa às autoridades militares e eram suspensas as garantias individuais, encerrada a Casa Sindical (fundada no final de 1911, após a realização do 2.º Congresso Sindicalista, era a casa da União dos Sindicatos de Lisboa, entre outras organizações operárias, bem como, desde então, do importante jornal *O Sindicalista*), presos centenas de sindicalistas, e o ministro da Justiça, António Macieira, submetia à aprovação da Câmara dos Deputados uma lei excecional, que entregava os detidos a tribunais militares. Para o referido ministro, "Lisboa tinha sentido a verdadeira anarquia" (*Diário da Câmara dos Deputados*, 1 fev. 1912, 10) e predominava entre a grande maioria dos deputados a tese de que essa "conspiração" tinha origem numa conjugação de esforços entre anarquistas e agitadores monárquicos infiltrados nas organizações operárias, acusação recorrente nos anos seguintes. Em junho de 1913, no seguimento de um atentado à bomba, a Casa Sindical era novamente encerrada. Afonso Costa declarava que se fechava um "foco de perturbações de carácter sindicalista e anarquista" e procurava distinguir estes operários do "bom e ordeiro trabalhador" (SAMIS, 2009, 328-329). O Partido Socialista, pela voz

do deputado Manuel José da Silva, aproveitava a ocasião para se distanciar dos anarquistas e afirmava que, se "o partido republicano não houvesse sempre embaraçado o engrandecimento de um partido operário", há muito que o país se teria livrado do "idealismo anárquico" (*Id.*, *Ibid.*, 326). Nos anos seguintes, nos momentos de maior conflituosidade, as estruturas sindicalistas e anarquistas continuariam a sofrer ataques semelhantes, com os seus militantes a serem detidos e condenados, muitas vezes, à deportação.

A Primeira Guerra Mundial tinha contribuído para a degradação das condições sociais e nem o seu termo tinha feito abrandar os conflitos. A partir de 1920, voltou a crescer o número de atentados pessoais, nomeadamente contra polícias, juízes e contra quem fosse considerado inimigo das classes trabalhadoras. Em 11 de maio de 1920, era aprovada a criação de um tribunal especial, o Tribunal de Defesa Social, para julgar "os fabricantes, os portadores e os detentores de bombas explosivas" e aqueles que instigassem à prática de crimes por esses meios. O Tribunal seria constituído por um "membro da magistratura especial ou do Ministério Público e por dois indivíduos formados em direito, de nomeação do Governo" (lei n.º 969, de 11 maio 1920). No projeto de lei sujeito a discussão no Parlamento em 15 de abril de 1920, a sua disposição era ainda mais arbitrária, propondo-se que o Tribunal fosse constituído "pelo Diretor da Polícia de Investigação Criminal, pelo Diretor da Polícia de Segurança do Estado e pelo Comissário Geral de Polícia" (*Diário da Câmara dos Deputados*, 15 fev. 1920, 5). Foram muitas as vozes que se levantaram contra o projeto e o debate prolongou-se por várias sessões. Era apontada a sua "barafunda jurídica" (*Ibid.*, 7), que permitia que o detido fosse julgado duas vezes (por um tribunal regular e por um tribunal excecional), e era constantemente recordada a lei de 13 de fevereiro de 1896, combatida sem concessões pelos republicanos. Para o deputado Álvaro de Castro, o Tribunal em questão era constituído "duma maneira tão excecional que ultrapassa[va] as excecionalidades da lei de 13 de fevereiro" (*Ibid.*, 6). A sua aprovação não foi unânime, apesar de todas as alterações que sofreu. Até à extinção deste Tribunal, em 19 de dezembro de 1923, realizar-se-iam diversos protestos contra a sua existência e para apelar à libertação de diversos militantes anarquistas e comunistas por ele condenados e detidos.

Foi também nos anos 20 que os anarquistas e os comunistas começaram a separar-se definitivamente. No mesmo período, fruto de uma dissidência pró-bolchevique das Juventudes Sindicalistas, surgia a Legião Vermelha, responsável por pelo menos uma dezena de atentados até ao seu desaparecimento em 1925. Apesar de frequentemente relacionada com os anarquistas pela imprensa e pelas autoridades da época, muitos militantes libertários distanciavam-se desta organização clandestina e repudiavam-na. Emídio Santana, militante anarco-sindicalista, recorda e reitera as palavras de Neves Anacleto, então membro do PCP, quando este afirmava que o primeiro motivo para a constituição da Legião Vermelha tinha sido assassinar Manuel Joaquim de Sousa, anarquista e secretário-geral da Confederação Geral do Trabalho (SANTANA, 1987, 74), embora os seus fins rapidamente se tivessem tornado mais ambiciosos. Numa reportagem publicada no jornal das Juventudes Sindicalistas, em maio de 1923, relatava-se um dos encontros secretos da Legião e era descrito o discurso de um dos participantes em que se falava de "matar anarquistas e traidores à causa" (*Id.*, *Ibid.*, 358). Para alguns comunistas,

por outro lado, a organização era da responsabilidade de militantes anarquistas e libertários. Não é possível confirmar a veracidade dessas afirmações, nem se havia ou não anarquistas na Legião Vermelha, ou mesmo que parcelas do seu "mito" eram alimentadas pela própria polícia, mas estes exemplos indiciam a animosidade crescente entre comunistas e anarquistas e um novo foco de antianarquismo oriundo das fileiras do PCP. As acusações de "traição" e "colaboracionismo", "primitivismo ideológico", "sectarismo", "aventureirismo" ou "pequeno-burguesismo" eram frequentemente arremessadas aos anarquistas na propaganda e na imprensa ligada ao Partido. A gota de água na relação conflituosa entre os dois campos políticos chegaria com a greve geral revolucionária de 18 de janeiro de 1934, que o histórico secretário-geral do PCP, Bento Gonçalves, consideraria uma "pura anarqueirada" (PATRIARCA, 2000, 73).

Em 28 de maio de 1926, dava-se o golpe militar que instauraria uma ditadura militar e colocaria um ponto final na República que, segundo escreveu Salazar mais tarde, tinha levado à "anarquia nas fábricas, nos serviços, na rua" (CEREZALES, 2008, 391). Com a ditadura os tribunais militares tinham-se tornado a regra e a reorganização das polícias consolidava e estendia os poderes das polícias políticas nascidas na Primeira República durante o período sidonista. Os anarquistas enfrentavam desde então uma forte repressão, com a prisão e perseguição a muitos dos seus militantes e a censura e o encerramento dos seus órgãos de imprensa. As estruturas sindicais a que sempre tinham estado ligados viam a sua ação seriamente dificultada pela ação do regime, situação para a qual também contribuía a sua incapacidade de adaptação à crescente influência dos comunistas e a uma condição de semiclandestinidade. Com a constitucionalização do Estado Novo, em 1933, essa clandestinidade tornava-se praticamente absoluta. O fracasso da greve geral revolucionária de 1934 consagrava o fim do sindicalismo livre, e os anarquistas, já então debilitados, desapareceriam praticamente de cena nos anos seguintes, incapazes de estabelecer uma atividade coletiva regular, com muitos dos seus principais militantes enclausurados nas prisões políticas do regime ou entregues à morte lenta no campo de concentração do Tarrafal. O seu último grito significativo seria um eco dos atos de propaganda pelo facto, popularizados décadas antes: o atentado fracassado a António de Oliveira Salazar, em julho de 1937.

Bibliog.: CEREZALES, Diego Palacios, *Estado, Régimen y Orden Público en el Portugal Contemporáneo (1834-2000)*, Dissertação de Doutoramento em Ciência Política apresentada à Universidad Complutense de Madrid, Madrid, texto policopiado, 2008; *Diário da Câmara dos Deputados*, 1 fev. 1912; 15 fev. 1920; *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 10 fev. 1896; FREIRE, João, *Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: o Anarquismo e o Operariado em Portugal, 1900-1914,* Porto, Afrontamento, 1993; JENSEN, Richard Bach, *The Battle Against Anarchist Terrorism: an International History, 1878-1934*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; MARGARIDO, Alfredo, *A Introdução do Marxismo em Portugal (1850--1930)*, Lisboa, Guimarães, 1975; PATRIARCA, Fátima, *Sindicatos contra Salazar: a Revolta do 18 de Janeiro de 1934*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2000; SAMIS, Alexandre, *Minha Pátria é o Mundo Inteiro: Neno Vasco, o Anarquismo e o Sindicalismo Revolucionário em Dois Mundos*, Lisboa, Letra Livre, 2009; SANTANA, Emídio, *Memórias de Um Militante Anarco-Sindicalista*, Lisboa, Perspectivas & Realidades, 1987; VENTURA, António, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal: as Convergências Possíveis (1890-1910)*, Lisboa, Cosmos, 2000.

Diogo Duarte

Antiantropocentrismo

Na Idade Média, o sistema matemático homocêntrico do Universo tinha correspondência com uma interpretação antropocêntrica e teocêntrica do mundo. A interpretação filosófica segundo a qual os seres humanos eram as entidades centrais ou mais importantes do mundo estava em harmonia com os modelos cosmológicos que atribuíam à Terra um lugar central no Universo. Os fundamentos do antropocentrismo identificam-se com a interpretação teocêntrica da criação narrada no *Génesis*, segundo a qual os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus e instruídos para subordinar a Terra, instalando o seu domínio sobre todos os outros seres vivos.

A interpretação dos textos bíblicos que colocava o Homem num lugar central no mundo está patente nas palavras do Jesuíta setecentista Inácio Monteiro, que afirmava que a figura aparente do Universo é uma esfera, cujo centro sensível Deus destinou para nossa morada, fazendo girar à nossa volta portentosos e inumeráveis corpos, movidos com admiráveis movimentos, diversas direções e grandíssima velocidade, tudo destinado a incompreensíveis fins que a mesma Providência nos ocultou. Estes movimentos são um perpétuo despertador, que movem a curiosidade humana para os conhecer.

Contudo, a evolução da astronomia viria a mostrar um Universo diferente, tendo o Homem sido retirado da posição geométrica central. No *Almagestum Novum,* o italiano Giovanni Battista Ricciolo apresentou 126 argumentos, 49 dos quais eram a favor do movimento da Terra em torno do Sol e 77 a favor de uma Terra estacionária. Este livro foi considerado por Monteiro uma biblioteca inteira de vastíssima erudição, tendo constituído uma obra de referência para muitas gerações de Jesuítas portugueses. Nele se podiam encontrar todas as observações antigas e modernas, às quais foram acrescentadas as do próprio autor. O sistema de Copérnico era o sistema adotado por quase todos os astrónomos deste tempo e nenhuma razão física ou matemática convenceria Ricciolo da respetiva falsidade: não existiam argumentos com base em causas naturais que o impugnassem com suficiente vigor. A sua aceitação estava condicionada, em exclusivo, aos argumentos teológicos. Esta opinião generalizou-se entre os astrónomos e matemáticos portugueses no séc. XVII e início do séc. XVIII. No seu *Compendio dos Elementos de Mathematica*, Inácio Monteiro transcrevia textos da Sagrada Escritura que, entendidos literalmente, como os entendiam os Santos Padres, eram muito assertivos contra o movimento da Terra.

Sobre os argumentos com base nos quais o sistema de Copérnico foi julgado herético, Teodoro de Almeida, na sua *Recreasaõ Filozofica*, afirmava ser necessário "fazer reflexão". Não deixava de afirmar que a doutrina que a Igreja romana entendia por herética ou falsa, ou errónea, assim devia ser considerada na realidade porque a Igreja não podia errar; por conseguinte, ainda que passassem muitos séculos, tal doutrina não poderia deixar de ser falsa, ou herética, ou errónea. Se, no entanto, os astrónomos encontrassem uma razão evidente pela qual provassem o movimento da Terra, a Igreja estaria pronta a consentir nessa opinião, pois devia sempre ser a

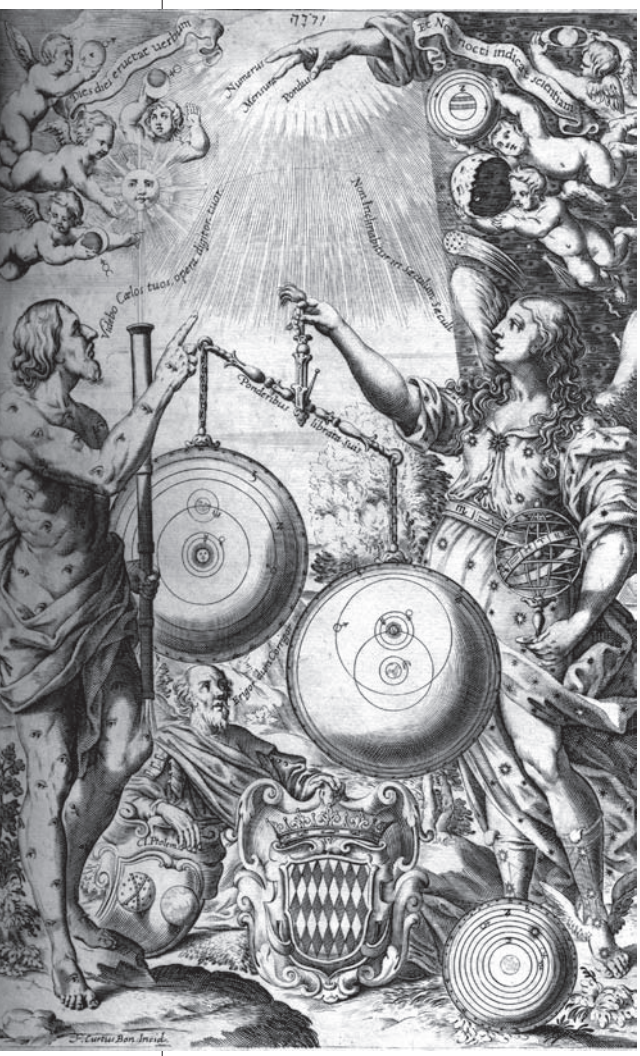
protetora da verdade e não da mentira. Almeida argumentava com a opinião do P.e Honoré Fabri, penitenciário do Sumo Pontífice, que afirmava que mais de uma vez fora perguntado aos corifeus da nova astronomia se tinham alguma demonstração que provasse o movimento da Terra, e estes nunca se tinham atrevido a dizer que sim. Logo, não existia impedimento para que a Igreja entendesse e declarasse que as passagens da Escritura deviam ser entendidas em sentido literal. Se os astrónomos modernos viessem um dia a excogitar uma demonstração convincente em contrário, a Igreja não hesitaria em declarar que as referidas passagens da Escritura se deviam entender em sentido figurado e impróprio; assim, encontrando-se razões físicas que tornassem evidente o movimento da Terra, rever-se-ia o significado das passagens da Escritura onde se diz que a Terra está quieta e firme

Giovanni Battista Ricciolo (1598-1671).



e o Sol nasce, se põe e volta ao seu lugar, gira pelo meio-dia e se revolve nos seus círculos (Ecl 1, 4-6). Teodoro de Almeida destacava que muitas outras proposições semelhantes das Sagradas Escrituras, relativas ao movimento aparente e *quiete* aparente, eram entendidas pelos copernicianos no sentido natural e comum à inteligência das gentes (ALMEIDA, 1762, 242). Deus não quis ensinar astronomia na Sagrada Escritura; os sagrados escritores apenas se acomodavam ao senso comum e à inteligência dos povos. Se na Escritura se afirmasse que a Terra anda pelos seus círculos, e o Sol está firme e imóvel no seu lugar imóvel, como poderiam os povos que lessem, ou ouvissem ler, os livros sagrados entendê-los sem primeiro receberem lições de astronomia? Certamente ficariam espantados. E, como Deus não tem empenho em que sejam todos astrónomos, acomoda-se à inteligência dos homens e fala no sentido e segundo a opinião comuns.

Enquanto não surgisse prova em contrário, a Igreja considerava-se detentora da "literal e rigorosa inteligência dos factos". Enquanto não houvesse um motivo "urgentíssimo" que a obrigasse à aceitação de um argumento oposto, considerado validamente reconhecido, não havia razão para que os argumentos teológicos não prevalecessem sobre os outros. Enquanto persistissem dúvidas em relação à validade de um modelo explicativo do sistema do mundo, quer fosse no âmbito dos estudos da astronomia, quer fosse por argumentações matemáticas, ou ainda pelas leis da física, a atitude deveria ser de respeitosa acomodação à "literal inteligência" das passagens da Escritura. No entanto, logo que os argumentos físico-matemáticos se revelassem isentos de quaisquer dúvidas e recomendassem outra alternativa que não a defendida pela Igreja, deveriam ser



Rosto de *Almagestum Novum*, de Giovanni Battista Riccioli.

aceites, embora com as devidas cautelas, para não se cair em novo engano: "Se pelo tempo adiante aparecer razão convincente; então faremos nestes lugares o mesmo, que se faz em outros, que se entendem no sentido vulgar e aparente. Alguns de parte a parte adiantam-se demasiadamente; uns dizendo que o sistema Copernicano já está demonstrado; outros dizendo, que com razões naturais se convence de falso. Uns e outros se adiantam muito" (*Id., Ibid.*, 246).

Teodoro de Almeida apenas fez considerações particulares sobre dois sistemas do mundo, os quais manifestavam, na sua opinião, maior concordância com a realidade. O sistema de Ptolomeu, segundo o qual todos os astros se moviam em círculos concêntricos à Terra, já não era seguido por ninguém (↗Antigeocentrismo). Neste sistema, a região do fogo era colocada acima da do ar, seguida da órbita da Lua, depois de Mercúrio, Vénus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno, todos eles movendo-se em circunferências, cujo centro comum era a Terra. A falsidade deste sistema foi evidenciada pelos Egípcios, os quais, observando os movimentos de Mercúrio e Vénus, reconheceram que estes revolviam em torno do Sol e não da Terra. O mesmo viria a conhecer-se depois a respeito dos movimentos de Marte, Júpiter e Saturno, os quais, nas suas revoluções, não tinham por centro a Terra, mas o Sol. Este era, sem dúvida, um dado adquirido e afirmado por todos os astrónomos. No sistema idealizado pelo astrónomo dinamarquês Tycho Brahe, o Sol aparecia como centro do movimento de todos os planetas, exceção feita à Terra e à Lua. Em torno do Sol revolviam Mercúrio, Vénus, Marte, Júpiter e Saturno, cada qual a uma distância proporcionada e com períodos de revolução bem determinados. Neste sistema, a Terra permanecia imóvel e firme no centro do firmamento ou Céu. À roda da Terra revolvia a Lua, seguindo-se o Sol, transportando em redor de si como satélites os cinco planetas.

O sistema de Brahe, além de ter sido construído com base em observações efetuadas por instrumentos mais evoluídos do que os de Copérnico, era o que melhor se adequava aos preceitos antropocêntricos, pelo que, atendendo

aos argumentos teológicos, deveria ser o preferido pelos astrónomos. Ao explicar o sistema de Copérnico, Almeida começava por expressar a sua posição cautelosa, manifestando as suas preocupações: "Eu tenho embaraço para o seguir, que é a autoridade e preceito da Inquisição de Roma, que por motivos mui justos proibiu que se seguisse como tese; e só deu licença para se seguir como hipótese" (ALMEIDA, 1762, 228).

Sobre as virtudes do sistema copernicano, e com o sentido rigoroso que pretendia dar às palavras "tese" e "hipótese", Almeida justificava as suas considerações sobre os sistemas do mundo fundamentadas no modelo heliocêntrico de Copérnico e na filosofia newtoniana esclarecendo que seguir uma opinião como tese seria dizer que assim sucedia na realidade; segui-la como hipótese seria, pelo contrário, fazer só uma suposição sem dizer se, na realidade, era assim ou não era. Quem afirmasse que a Terra se movia como um planeta à roda do Sol, e que isto era assim na realidade, não diria bem, porque não havia argumento evidente que o provasse. Todos os efeitos astronómicos e físicos observados poderiam acontecer estando ela quieta. O poder e a sabedoria de Deus são infinitos, e muito grande a ignorância e equivocação humana, mesmo nas coisas palpáveis, quanto mais nas remotíssimas, como são os astros. Porém, afirmar-se apenas em suposição que a Terra se move e o Sol está quieto explicava belissimamente tudo quanto se havia descoberto na física e na astronomia, discorrendo prudentemente nessa base. Isto era o que permitia a Inquisição Romana. Almeida defendia-se afirmando o seguinte: "O que Deus fez, não o sei; e não é só essa a coisa que eu ignoro; e mais não me envergonho de o confessar em público: o que pode ser que Deus tenha feito, isso tenho obrigação de saber como Filósofo, e a isto satisfaço explicando um e outro sistema; porquanto em ambos eles se explicam os efeitos, que observamos nos Céus" (*Id., Ibid.,* 228).

O poder divino era infinito e, se Deus tivesse pretendido criar um sistema heliocêntrico, tê-lo-ia sem dúvida feito. Neste caso, poderia estar em conformidade com as opiniões dos copernicianos. Assim, admitindo-o como hipótese, não se iria contra as determinações da Inquisição Romana. Almeida não tinha dúvidas em afirmar que, se a Terra na realidade se movesse, como dizia Copérnico, nenhuma diferença seria percebida por um observador que a acompanhasse nesse movimento. Procurou dar uma ideia do sistema coperniciano ponderando os argumentos que se podiam considerar a favor e contra este sistema. Analisou os argumentos da Escritura, bem como apresentou e desenvolveu comentários acerca de alguns argumentos físicos contra o sistema coperniciano, pretendendo demonstrar a sua fragilidade. Apenas os argumentos teológicos o podiam condicionar. Não deixou, no entanto, de ponderar as razões físicas que favoreciam o sistema heliocêntrico, colocando em evidência a belíssima concordância que este sistema tinha com as leis do movimento observadas nos corpos terrestres, as quais admiravelmente Newton tinha descoberto. Afirmava que, falando com sinceridade cristã, não sabia verdadeiramente os segredos de Deus, nem o sumamente engenhoso maquinismo com que foi concebido o movimento dos astros. Porém, se Deus concebesse o movimento dos corpos celestes de acordo com as mesmas leis de movimento que estabeleceu nos terrestres, então os movimentos dos astros haveriam de ser como se supõe no sistema newtoniano. Ressalvava, porém, que, como os corpos celestes dis-

tam muito da Terra, também os princípios e leis dos seus movimentos podiam ser muito diversos dos movimentos dos corpos terrestres (*Id.*, *Ibid.*, 237).

Comparando entre si os sistemas tychonico e coperniciano, Teodoro de Almeida era de opinião de que, no sistema de Tycho Brahe, não havia tanta beleza, nem uniformidade, nem formosura (*Id.*, *Ibid.*, 237-239). Mas apenas como hipótese podia adotar o sistema de Copérnico.

Bibliog.: ALMEIDA, Teodoro de, *Recreasaõ Filozofica*, t. VI, Lisboa, 1762; MONTEIRO, Inácio, *Compendio dos Elementos de Mathematica*, t. II, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1756.

Décio Ruivo Martins

Antiapriorismo

Historicamente, no âmbito da tradição filosófica, a fixação técnica da noção de *a priori* parece estar associada a Alberto da Saxónia (c. 1320-1390), que, no seguimento de pensadores anteriores, distinguiu entre dois tipos de demonstrações argumentativas: *demonstratio procedens ex causis ad effectum* e *demonstratio procedens ab effectibus ad causas*. A primeira demonstração – demonstração procedente das causas para o efeito – ficou conhecida como *demonstratio a priori*, na medida em que se trata, logicamente, de um argumento que antecipa de algum modo o efeito a ser produzido por um qualquer conjunto de causas identificável: pela causa conhece-se o efeito mesmo antes de ele ter lugar. A segunda demonstração – demonstração procedente dos efeitos para as causas – ficou conhecida como *demonstratio a posteriori*, na medida em que se trata, logicamente, de um argumento que parte da experiência dos efeitos para a identificação da causa: pelo efeito conhece-se a causa de maneira retrospetiva (pensamento retrospetivo). Estabelece-se assim, desde logo, uma oposição entre um raciocínio a partir do anterior ou do precedente (*a priori*) e um raciocínio a partir do posterior ou do consequente (*a posteriori*), ou seja, entre aquilo que é anterior à experiência ou independente dela, e aquilo que é posterior à experiência ou dependente dela. Num momento anterior, já Tomás de Aquino tinha feito uma distinção entre a *demonstratio propter quid* e a *demonstratio quia*, uma que parte das causas e outra que identifica o efeito.

No entanto, a noção não se circunscreve a argumentos, mas diz também respeito a tipos de proposição, a modos de conhecimento e ao estatuto das ideias (a saber, à forma como são adquiridas e em que medida dependem ou não da experiência). Na Modernidade, como se sabe, a noção recebeu especial acolhimento por parte dos racionalistas, dos empiristas e dos idealistas, no contexto das longas e intrincadas discussões epistemológicas que promoveram. Será seguro dizer que o problema central dessas discussões – sobre se existe um conhecimento (ou uma fonte do conhecimento) *a priori* – tem origem, de alguma maneira, na teoria da anamnese de Platão. Nalguns passos relevantes do *corpus platonicum*, discute-se com seriedade a possibilidade de a *psyche* humana extrair de si, a partir de si, determinados conhecimentos pré-existentes, anteriores ao contacto com a realidade fáctica. O exemplo, já clássico, é o do diálogo estabelecido entre Sócrates e o escravo no diálogo *Ménon* (82b-84a), no decurso do qual, por mera interrogação maiêutica, o escravo consegue resolver um problema geométrico sem possuir, aparentemente, quaisquer rudimentos de geometria. Independentemente de o mito platónico da pré-existência da *psyche* ter alguma verdade ou não, o que a teoria da anamnese pretende pôr em evidência é que existem conhecimentos ou maneiras de chegar a certos conhecimentos que não podem depender da aprendizagem empírica.

Descartes popularizou esta questão ao perseguir o seu fundamento certo e inconcusso para todo o saber, e ao encontrá-lo (pretensamente) no *cogito*, onde descobriu ideias inatas que não poderiam ser provenientes, em caso algum, dos eventos sensoriais (ideias adventícias), nem da imaginação (ideias factícias). Seguiram-se-lhe, como é também sabido, Espinosa e Leibniz, ainda que com abordagens diferentes, mas aquele que mais decisivo foi na teorização do *a priori* foi Kant.

Ao despertar do chamado sono dogmático com a leitura das análises de David Hume, Kant instituiu a sua revolução copernicana, descrita no prefácio à 2.ª edição da *Crítica da Razão Pura* (B16-17), e que segue o modelo astronómico de Copérnico: são os objetos que se devem conformar ao nosso conhecimento e não o contrário, é o sujeito cognoscente que é o ponto fixo, não os objetos conhecidos. Só assim, pensa Kant, se poderá explicar em que medida é possível um conhecimento independente da experiência, que prevê e determina as propriedades de certos objetos anteriormente à sua intuição. A questão fundamental é a de saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, juízos em que o predicado acrescenta efetivamente algo ao sujeito, ao invés de ser uma mera análise do nome, mas de forma inteiramente independente da experiência; o exemplo clássico é aquele que o próprio Kant apresenta na primeira *Crítica*: "tudo o que acontece tem a sua causa" (A9/B13). Kant pretende aplicar este modelo à metafísica, como também à matemática e à geometria, que entende que são ciências puras (cujos princípios são determinados *a priori*). Só por meio do *a priori* se explica que existam juízos que beneficiam de universalidade e necessidade – duas características essenciais de muitos dos nossos juízos –, ao invés de estarem limitados pela particularidade e contingência resultantes da experiência. De acordo com o pensamento crítico kantiano, o nosso conhecimento depende de formas *a priori*, quer da sensibilidade (tempo e espaço), quer do entendimento (categorias), formas essas que são aquilo que permite que a multiplicidade do fenómeno – *i.e.*, o objeto indeterminado da intuição empírica – seja ordenada segundo determinadas

relações. É a essas formas que os objetos do nosso conhecimento se conformam. Por outro lado, esses objetos, porque se trata, precisamente, de objetos conformados às nossas formas, são sempre fenómenos, ou seja, objetos dependentes da nossa representação, objetos que são exclusivamente para nós, mas nunca coisas em si (coisas conhecidas independentemente da nossa representação, tais como são em si mesmas, ou conhecidas por Deus). Assim, apesar de haver uma noção pressuposta de realidade em si, aquela nunca pode ser conhecida por nós nos termos do nosso conhecimento – o realismo (ingénuo, direto, etc.) é impossível. Só o idealismo transcendental tem sentido.

Neste contexto, e no âmbito da tradição, não se pode falar propriamente de antiapriorismo na aceção de uma corrente filosófica própria e específica, teorizada como oposição ao *a priori*. Aquilo de que se pode falar, no entanto, é de teorias, pensamentos e filosofias que, na sua essência, seja de origem ou a partir de uma reformulação, são contrárias ao que está em causa no apriorismo. *E.g.*, o empirismo de John Locke exclui o apriorismo, mas é anterior à revolução copernicana de Kant; e o mesmo se passa com o empirismo cético de Hume, que serviu como ocasião para despertar Kant, como referido, mas que não se pode apresentar como reação ao idealismo transcendental. Já movimentos de renovação como o neo-escolasticismo e o neotomismo podem ser considerados antiaprioristas, apesar de não ser essa a sua especificidade, na medida em que têm características que se opõem ao idealismo transcendental. Não obstante, não podem ser tidos como "o" antiapriorismo. Seja como for, as mais fortes e típicas reações ao apriorismo são, de facto, empiristas.

Em Portugal, no quadro daquilo que pode ser considerado como resposta ao inatismo presente no pensamento cartesiano, e, por extensão, também como resposta ao problema do *a priori* (*i.e.*, daquilo que, em geral, pode ser visto como anterior à experiência na formação do conhecimento), apontem-se dois nomes: Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749) e Luís António Verney (1713-1792).

Fortes ficou conhecido, sobretudo, pela sua tentativa de conjugar o pensamento cartesiano com o pensamento empirista de Locke no âmbito das discussões sobre o inatismo atual e o inatismo virtual. Na linha cartesiana, este autor defende o dualismo substancial que distingue entre *res cogitans* e *res extensa* (alma e corpo), na separação de funções e determinações próprias a cada uma dessas substâncias (uma é pensante e a outra é extensa). Isso não impede, no entanto, que, ao mesmo tempo que existem operações pertencentes exclusivamente ao domínio da alma e operações pertencentes exclusivamente ao domínio do corpo, existam também operações que dependem do concurso de ambas as substâncias na sua união uma com a outra. Estranhamente, e apesar dos seus esforços de conjugação entre o inatismo e o empirismo, Fortes parece defender a um tempo o inatismo atual, em que existe um conhecimento de entes ou determinações que não podem depender em nada da experiência, e o inatismo virtual, segundo o qual a alma dispõe, desde a sua origem, de um conjunto determinado de disposições e faculdades que usa na elaboração dos dados recebidos pelos sentidos. Uma das características mais acentuadas do seu pensamento, e ao contrário do que se passava com Hume e o empirismo cético, *e.g.*, é a defesa de que os dados dos sentidos possibilitam um conhecimento conducente à certeza – o que implicaria, por isso, também, universalidade e necessidade. É curioso, aliás, que Azevedo Fortes, antes de Kant e na



Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749).

linha de um realismo adequado, assuma que, se o nosso conhecimento não dissesse respeito às coisas como elas são, então teríamos acesso somente a uma multiplicidade de aparências que nada teria de verdade. Nada disto quer dizer, no entanto, que não seja necessário que a sensação cumpra com os critérios já definidos por Aristóteles, a saber, a saúde dos órgãos dos sentidos, a pureza dos *media* e a presença dos objetos, e que não recaia sobre o juízo a responsabilidade da verdade.

Verney, por sua vez, critica abertamente o inatismo atual, admitindo o inatismo virtual acerca das faculdades da alma. Não sendo tão eclético quanto Fortes, a experiência é para ele fonte suficiente de todas as nossas ideias, mesmo daquelas que parecem estar enraizadas na alma desde a sua origem, como sejam as ideias de Deus e da própria alma. A dupla intencionalidade do ato cognoscente, *e.g.*, dirigida ao objeto, por um lado, e ao próprio sujeito que conhece, por outro, explica a perceção de si na existência – algo que Franz Brentano (1838-1917) exploraria mais tarde, como se sabe. De resto, a divisão e composição do intelecto, já pensada por Aristóteles no *De Anima*, basta como princípio explicativo das ideias mais abstratas de que o ser humano parece ser detentor: as muitas e variadas ideias simples que recebemos através dos sentidos desde o início da vida são reorganizadas, quer no todo, quer em parte (a partir do isolamento das suas propriedades), para darem origem a novas ideias através de raciocínios. Para Verney, ainda, a alma é, para fazer uso da conhecida metáfora, uma tábua rasa na qual não se encontram quaisquer conteúdos prévios à experiência; isso quer dizer também que a alma não é uma substância pensante no sentido em que esteja permanentemente e desde a sua origem em ato (*substantia cogitans quae in praesenti cogitat*), mas uma substância que pode pensar (*substantia quae potest cogitare*); se fosse uma substância pensante permanentemente em ato, isso implicaria que houvesse ideias inatas mediante as quais e nas quais estivesse constantemente a pensar.

Ainda que não tão relevante quanto os anteriores, chame-se ainda e brevemente a atenção para Teodoro de Almeida (1722-1804), que também rejeitou liminarmente o inatismo, nomeadamente na sua obra *Recreação Filosófica*.

Bibliogr.: BUTTS, Robert E., e HINTIKKA, Jaako (orgs.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, London, Springer-Science+Business Media, B. V., 1975; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Caminho, 1999-2004; COXITO, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa, INCM, 2006; KANT, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, Frankfurt, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, 1968; PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004.

Álvaro Almeida

Antiarabismo

O neologismo remete-nos, à partida, para o conjunto das atitudes de confronto e das perceções negativas sobre indivíduos ou grupos árabes, que se registam na história de Portugal, sobretudo no contexto da fundação do reino e dos séculos seguintes, bem como no quadro das guerras travadas no Norte de África e nas regiões costeiras do Médio Oriente durante a expansão imperial.

No que respeita à história de Portugal, a utilização do conceito de árabe implica, no entanto, algumas ressalvas e dificuldades. Por um lado, elas dizem respeito à variedade de aceções que o conceito encerra, quase todas problemáticas: a étnica ou genealógica, de acordo com a qual um fenómeno ou indivíduo árabe é aquele que é originário da península Arábica e do Norte de África; a política, que os identifica através da proveniência ou da cidadania de um país destas regiões; a histórico-cultural, que associa ao termo "árabe" um património histórico e de costumes específico; a religiosa, que o associa ao islamismo; a linguística, que o identifica com uma língua. Assim, "árabe" seria todo o indivíduo, grupo ou fenómeno que reunisse ou se identificasse com algumas destas características, sendo, todavia, necessário ter em atenção inúmeras exceções possíveis, nomeadamente os factos de nem todos os indivíduos provenientes da península Arábica e do Norte de África serem muçulmanos, nem todos os muçulmanos terem o árabe como língua materna e nem todos os indivíduos que têm o árabe como língua materna terem nascido em países árabes.

Por outro lado, é necessário ter em conta a historicidade do conceito de árabe e o dinamismo das realidades a que ele se refere. Este conceito parece hoje, *e.g.*, inevitavelmente marcado por elementos provenientes dos discursos nacionalistas árabes e pan-arabistas, emergentes sobretudo após o desmembramento do Império Otomano, no início do séc. XX, e indissociável do longo e complexo processo histórico-político que conduziu à criação da Liga Árabe, em 1945, e sua posteridade. Assim, o seu uso depreende à partida um determinado património histórico comum e um conjunto de pressupostos políticos e ideológicos, à semelhança do que acontece, *mutatis mutandis*, quando usamos um conceito como o de europeu.

Nestes termos, esta aceção mais rigorosa de antiarabismo poder-se-ia associar, *e.g.*, ao processo sinuoso de relações diplomáticas estabelecidas entre Portugal e o Egito após a Conferência de Bandung, em 1955, e à criação da Liga Árabe, no sentido de tentar garantir junto do Governo de Gamal Abdel Nasser o apoio necessário para controlar a influência soviética junto das comunidades muçulmanas de Moçambique e da Guiné, e edificar um "islão português" pacificado e alheio aos intuitos descolonizadores.

No contexto de uma história das relações interculturais em Portugal na Idade Média ou no início da Modernidade, o uso do conceito de árabe, apesar de em diversos casos ter mostrado uma assinalável operacionalidade, requer ainda, a nosso ver, alguma contenção e impõe algumas cautelas metodológicas.

Com efeito, a matriz árabe dos contingentes que invadem a península Ibérica a partir de 711 não deve imediatamente elidir os fenómenos de aculturação ocorridos no âmbito da expansão do Califado de Damasco ao longo da faixa do Norte de África, assimilando população ber-

bere, magrebina e negra. A este facto sobrepõem-se, ainda, o processo de desmembramento do Califado de Damasco, a emergência de novas instituições políticas e o desenvolvimento, ao longo de cerca de quatro séculos, de uma população nativa que conjugava a religião muçulmana e a cultura e a língua árabes com outras camadas culturais e identitárias.

O movimento de reconquista cristã terá motivado a morte, a fuga e a escravização de uma parte substancial desta população. Outra parte terá sido empurrada para os arrabaldes das cidades, remetida a uma condição subalterna.

No foral dado por D. Afonso Henriques à população de Lisboa em 1176, surge consagrado o conceito de *mauri*, mouros, que já seria anteriormente usado para designar genericamente a população islâmica nativa.

Ainda que o termo "mouro" tivesse também um significado racial e social, a componente religiosa parece ter ocupado um lugar determinante nas dinâmicas de segregação deste grupo. Sobretudo a partir da Batalha do Salado, em 1340, tornam-se particularmente visíveis na documentação várias medidas que reduzem consideravelmente a autonomia administrativa e jurídica das comunidades mouras portuguesas, sob o pretexto, confirmado pela tradição jurídica e canónica hispânica, de que seria ilegítimo permitir que os infiéis exercessem poder sobre os cristãos.

O estudo do antiarabismo na história de Portugal poderá, pois, ter como um dos pontos de partida possíveis a observação dos fenómenos de segregação e de perseguição religiosa das populações mouras (↗Anti-islamismo), no âmbito dos quais se condenavam também traços e práticas culturais árabes.

Destes elementos, a língua emerge como aquele que de forma mais óbvia e saliente testemunhava a persistência do legado árabe na península Ibérica.

O antiarabismo, tomado nesta aceção literal, enquanto atitude de oposição ou restrição à prática e ao estudo da língua árabe em Portugal, aguarda ainda um estudo detalhado. No entanto, é possível recolher alguns elementos não só na bibliografia que trata a perseguição religiosa de mouros e de mouriscos, como também naquela que reconstitui os tímidos avanços dos estudos arábicos em Portugal até aos finais do séc. XX; é o caso das obras de Luís Filipe Thomaz e de Eva Maria von Kemnitz.

Conhecem-se hoje alguns exemplos de traduções arábico-latinas produzidas até finais do séc. XIII, que prestam testemunho da vitalidade da cultura moçárabe portuguesa e da importância que as fontes árabes teriam nos meios intelectuais deste período.

Esta dinâmica parece, no entanto, ter perdido terminantemente o seu suporte social e político a partir do séc. XIV, num contexto em que se acentuavam as medidas de segregação religiosa e de redução da autonomia jurídica e administrativa das comunidades mouras, ao mesmo tempo que os cronistas e os letrados construíam narrativas da nacionalidade que simulavam a homogeneidade cristã da população portuguesa. Para além disso, com a progressiva imposição do direito cristão sobre o espaço concedido ao direito muçulmano, é provável que se tenha também verificado uma gradual latinização das práticas legais, limitando a margem de intervenção daqueles que dominavam sobretudo a língua árabe.

A partir do édito de expulsão de 1496, a língua árabe terá sido cultivada em Portugal sobretudo por mouriscos ou pseudomouriscos portugueses. Na sua maior parte, esta franja de população era consti-

tuída por cativos trazidos de diversas partes do império ou fugidos da perseguição em Espanha, que se tinham convertido ao catolicismo e que se ocupavam de ofícios subalternos e de baixa remuneração. Os seus hábitos quotidianos estavam sob a vigilância do Tribunal do Santo Ofício, e o recurso à língua árabe não era exceção, enquanto indício de que eram mantidas práticas rituais muçulmanas. Apesar disso, as autoridades eclesiásticas não parecem ter investido demasiados esforços no estudo da língua árabe ou na catequização dos mouriscos.

Na sua "Epístola aos Cristãos de como se deve instaurar o ensino do árabe e organizar a cruzada contra Mafoma", Nicolau Clenardo, humanista oriundo de Diest, na região de Lovaina, narra o estudo empreendido em Évora sob a orientação de António Filipe, um médico dessa cidade, que possuía uma biblioteca de livros árabes e era um bom conhecedor da língua, com o intuito de se preparar uma missão de evangelização dos mouros de Marrocos. Apesar de Clenardo não ter alcançado minimamente os seus objetivos e de não conhecermos qualquer testemunho dos materiais que ele terá preparado, a sua curiosidade acerca da língua e de fontes árabes, bem como do Corão, constitui um caso ímpar na cultura portuguesa do seu tempo.

Só no séc. XVIII, no contexto das reformas pombalinas e da importante ação cultural de Fr. Manuel do Cenáculo, seriam lançadas as primeiras raízes dos estudos arábicos em Portugal, com a inclusão, pelo futuro bispo de Beja, do estudo da língua árabe no plano de estudos da Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco, no ano de 1768. As aulas tiveram início em 1772. O lente, Fr. António do Rosário Baptista, viria a publicar, no ano de 1774, *Instituições da Lingua Arabiga*, a primeira gramática de árabe escrita por um autor português de que temos conhecimento.

Nas décadas que se seguiram, o estudo do árabe desenvolveu-se em diferentes cidades do país por intermédio da Ordem Terceira, que trouxe para Portugal religiosos estrangeiros habilitados para o efeito, como o padre maronita Paulo Hodar e o barbadinho Fr. João de Sousa, natural de Damasco, um dos protagonistas mais salientes desse processo.

Na apresentação do seu *Compendio da Grammatica Arabica*, publicado em 1795, Fr. João de Sousa faz notar que o árabe era então uma língua pouco cultivada no reino e que os instrumentos disponíveis para a sua aprendizagem eram ainda deficientes. E acrescenta que a aprendizagem do árabe servia diversos propósitos: para além de permitir uma melhor compreensão da etimologia de diversas palavras portuguesas, era útil no comércio, na diplomacia e na evangelização, por permitir analisar e refutar o Corão.

Durante o séc. XIX, a utilidade do conhecimento da língua árabe nos domínios da diplomacia e do comércio levaria a que o estudo se desenvolvesse em contexto laico, com alguns cultores. Todavia, as condições ideais para a constituição de uma tradição continuada de estudos árabes em contexto académico parece nunca terem estado plenamente reunidas. Com efeito, só em 1914 viria a ser criada, na Univ. de Lisboa, a cadeira de Língua e Literatura Árabe, que ficou a cargo de David Lopes.

Os estudos árabes estão, hoje, presentes em diversas instituições científicas portuguesas e são incomparavelmente mais atendidos por estudiosos de diferentes áreas científicas. Todavia, a recuperação do atraso de séculos na constituição de uma tradição de estudos árabes em Portugal implicará, provavelmente, um redobrado investimento.

Bibliog.: BARROS, Maria Filomena Lopes de, "Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique", in TOLAN, J. V., e BOISSELLIER, S. (coords.), *La Cohabitation Religieuse dans les Villes Européennes, X^e^-XV^e^ Siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 207-222; BRAGA, Isabel Drumond, *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista: Duas Culturas e Duas Concepções Religiosas em Choque*, Lisboa, Hugin, 1999; *Id.*, *Missões Diplomáticas entre Portugal e o Magrebe no Século XVIII. Os Relatos de Frei João de Sousa*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2008; CLENARDO, Nicolau, "Epístola aos cristãos de como se deve instaurar o ensino do árabe e organizar a cruzada contra Mafoma", in CEREJEIRA, Manuel Gonçalves, *Clenardo e a Sociedade Portuguesa do Seu Tempo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1949; FIGANIER, Joaquim, *Frei João de Sousa: Mestre e Intérprete da Língua Arábica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1949; KEMNITZ, Eva Maria von, "Estudos árabes em Portugal – um ensaio histórico-crítico", *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, n.^os^ 7-12, jul.-dez. 1987, pp. 19-37; MACHAQUEIRO, Mário Artur, "Relações sinuosas: Portugal e o mundo árabe, 1950-1973", *Análise Social*, vol. XLVIII, n.º 206, 2013, pp. 4-28; SIDARUS, Adel, "Os estudos árabes em Portugal (1772-1962)", in *Islão e Arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamológos (1982)*, Évora, Universidade de Évora, 1986, pp. 37-54; *Id.*, "Arabismo e traduções árabes em meios luso-moçárabes", *Collectanea Christiana Orientalia*, n.º 2, 2005, pp. 207-223; THOMAZ, Luís Filipe, "Estudos árabo-islâmicos e orientais em Portugal", *Povos e Culturas*, n.º 5, 1996, pp. 389-414; VAKIL, AbdoolKarim, "Do outro ao diverso – islão e muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades", *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n.^os^ 5-6, 2004, pp. 283-312.

RICARDO VENTURA

Antiarcadismo

O arcadismo foi o movimento literário que deu forma aos princípios do neoclassicismo, difundidos na Europa a partir da segunda metade do séc. XVII, por influência dos classicistas franceses, sobretudo Nicolas Boileau-Despréaux e a sua *Art Poétique* (1674). Ludovico Muratori (*Della Perfetta Poesia Italiana*, 1706), em Itália, e Ignacio de Luzán (*Poética o Reglas de la Poesía en General y de Sus Principales Especies*, 1737), em Espanha, foram dois eminentes ideólogos desta corrente estética, com expressão ao longo de todo o séc. XVIII. Integrado no movimento geral das ideias racionalistas e iluministas, o neoclassicismo impõe-se como reação aos excessos formais do estilo barroco. A designação de Arcádia, com origem numa região da Grécia antiga, constitui uma alusão ao pastoralismo clássico e tem subjacente um conceito de poesia baseado nos valores da simplicidade, da harmonia e da *aurea mediocritas*. No século das Luzes, o ideal bucólico inspirou a formação de academias literárias cujos membros ocultavam a sua identidade sob criptónimos pastoris.

Foi no contexto da receção do neoclassicismo que surgiu o primeiro tratado de poesia em Portugal, *Arte Poética, ou Regras da Verdadeira Poesia* (1748), de Francisco José Freire. Tendo como precursor o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney, obra que prepara o terreno para o movimento de restauração do "bom gosto" nas letras portuguesas, o texto de Freire preconiza o conceito aristotélico de *mimêsis*. À semelhança do que fazem os intérpretes modernos do

filósofo estagirita, define a poesia como "uma narração com que um representa a outro, ou por meio das ações ou pelo da voz" (FREIRE, 1748, 25). Na poesia dos árcades, esta relação entre narração e representação é fundamental. Justifica a defesa da naturalidade no verso, que se traduz na busca de um maior concretismo no dizer poético, e logo numa maior abertura aos elementos do quotidiano e às atividades que o preenchem; determina também a introdução do verso branco, que visou pôr fim aos limites da rima e do consoante, e uma apologia do uso exclusivo da língua portuguesa na poesia.

Enquanto escola literária, o arcadismo inicia-se, oficialmente, com a fundação da Arcádia Lusitana, em Lisboa, em setembro de 1756. Presidiram à elaboração dos seus estatutos três juristas de profissão, António Diniz da Cruz e Silva, Manuel Nicolau Esteves Negrão e Teotónio Gomes de Carvalho. Seguindo o modelo da Arcádia Romana (1690), a Arcádia Lusitana tinha como fim último a instrução pública, considerada indissociável da recuperação do verdadeiro gosto da poesia. No intuito de levar a cabo uma reforma das belas-letras em Portugal, foi constituído um grupo de censores cuja atividade passava por examinar com exatidão as obras dos membros associados, visando separar "o bom do defeituoso" ("Estatutos da Arcádia…", *Jornal de Coimbra,* 1820, 134). Este procedimento reflete o teor eminentemente prescritivo da sua atitude face à criação poética. A poesia é feita de regras que é necessário observar: os membros da Arcádia legislam sobre estas, redigindo dissertações nas quais fazem censura segundo os ditames horacianos. Nas composições métricas, procuram imitar os clássicos e os seus melhores seguidores (Homero e Virgílio, Camões e Ariosto, Racine e Voltaire, etc.). Considerando o século de Camões o século de ouro das letras portuguesas, pretendem resgatar a simplicidade e delicadeza dos seus autores, eliminando para tal as excrescências do ornato despido de conteúdo, comum no barroco tardio. A pretexto disso, têm como lema a frase *Inutilia truncat* ("Corta o inútil").

Desde julho de 1757, momento em que é feito o juramento dos estatutos, até cerca de 1760, as sessões da Arcádia Lusitana são frequentes e alcançam prestígio na sociedade lisboeta pós-terramoto. Depois dessa data, e após sofrer várias dissensões internas, a atividade da academia tende a paralisar-se, vigorando, apesar disso, até 1774. Várias foram as associações literárias que, na segunda metade de Setecentos, seguiram o seu modelo organizativo. Notabilizou-se particularmente a Academia das Belas-Letras (1790-94), fundada em Lisboa por Domingos Caldas Barbosa, depois chamada Nova Arcádia. Dela foram membros Curvo Semedo, Bocage, José Agostinho de Macedo e Francisco José Bingre. As convenções da estética arcádica permanecem nas obras de Paulino António Cabral, mais conhecido como Abade de Jazente, e João Xavier de Matos, membros da Arcádia Portuense. E vigoram igualmente na poesia de Nicolau Tolentino e de Filinto Elísio, ambos dissidentes da Arcádia Lusitana, o último, fundador do grupo da Ribeira das Naus, por volta de 1760. O arcadismo continua presente também nas obras de José Anastácio da Cunha e da marquesa de Alorna. Juntamente com Bocage e Xavier de Matos, estes dois autores evidenciam traços de uma dramaticidade, visível não só num anseio de exibir a dor, como também numa ênfase ao nível da expressão do eu que prenuncia o romantismo.

Mau grado o excesso de regulamentação que o caracteriza, o programa

poético dos árcades contribuiu para o estabelecimento de uma nova forma de expressão, com efeitos no lirismo moderno. Desde a fundação da academia lisboeta até à data da publicação do poema *Camões* (1825), de Almeida Garrett, em que se fixa, habitualmente, o início do período romântico em Portugal, a Arcádia compreende um momento de grande efervescência literária, quer pelas sucessivas agremiações que suscitou, quer pelo debate literário a que deu lugar, quer ainda pelas transformações que sofreu, enquanto corrente, ao longo de várias gerações de poetas. A reação ao arcadismo carece ainda, no começo do séc. XXI, de um estudo sistematizado, o que se deve, em parte, ao facto de não ter constituído um movimento organizado, como foi, em certa medida, a oposição dos árcades à prática literária do gongorismo (↗Antibarroquismo). Não obstante, é possível divisar algumas linhas de força que demonstram a formação de um pensamento contrário aos princípios da crítica clássica setecentista. Esse pensamento é evidente sobretudo no âmbito da afirmação do romantismo, mas também, de forma significativa, durante o período de funcionamento da Arcádia Lusitana. Para fazer uma cartografia da oposição ao arcadismo, há que considerar as vozes que reagiram contra os procedimentos dessa mesma crítica.

A época arcádica da literatura portuguesa primou por uma acentuada atenção às questões de teorização literária, de que dão conta as numerosas publicações da *Arte Poética* de Horácio e o elevado número de discursos, dissertações doutrinárias e até mesmo poemas marcados pela referência aos códigos e às autoridades do classicismo. A "apreciação justalinear das obras, fazendo de cada palavra pretexto para larga e erudita dissertação" (FIGUEIREDO, 1916, 98),

***Concerto no Parque*, de Nicolas Lancret (1720).**



corresponde a um modo de fazer crítica essencialmente assente no defeito e no erro, que em breve será substituída pela crítica romântica e por uma perspetiva de análise fundada no juízo do belo. Por outro lado, o arcadismo baseia-se numa visão retrospetiva das letras, procurando na Antiguidade os modelos a imitar. A emergência do novo conceito de criação artística, baseado na noção de originalidade, motivará pois uma rutura do cânone com a velha noção de mimese clássica.

Mas antes que os principais autores do romantismo português emitam pareceres críticos relativamente ao arcadismo, foram figuras contemporâneas da Arcádia Lusitana quem primeiro se manifestou contra os inconvenientes da censura neoclássica. Em primeiro lugar, há que fazer referência ao braço de ferro travado entre o poeta e fidalgo Francisco de Pina e Melo (1695-1773) e alguns dos nomes mais sonantes do arcadismo. Inicialmente devedora da estética barroca, a obra de Pina e Melo, sobretudo no plano teórico, aproxima-se pouco a pouco dos cânones do neoclassicismo. Porém, a abrangência dos seus interesses literários denuncia um ecletismo que jamais foi aceite pelos árcades, mantendo-se o autor, também por isso, à margem do academicismo da segunda metade do séc. XVIII. Uma das contendas que protagonizou situou-se no quadro da controvérsia epistolar em torno da epopeia *A Conquista de Goa*. Em busca de acolhimento, submeteu esta obra ao juízo do árcade José Xavier Valadares e Sousa, em 1757. Não aceitando a censura de que é alvo, o autor argumenta contra a obsessão dos neoclássicos pela simplicidade, própria do gosto literário francês. Opondo-se a uma estética que almeja a um universalismo supranacional (plasmado no ideal da República das Letras), Pina e Melo defende o gosto peculiar por que se distingue toda a nação, abrindo assim, indiretamente, uma janela para o futuro interesse romântico pelas culturas locais como projeto literário. Como refere: "V. Mercê está muito preocupado com a singeleza (eu quisera chamar-lhe Sensaboria) Francesa, sem querer advertir que a nossa Poesia é totalmente diferente da que agrada, àquela Nação" (*Id.*, *Ibid.*, 217-218). Mas o seu parecer não se restringe ao âmbito literário da ortodoxia neoclássica. A hostilidade de Pina e Melo para com os árcades alcança igualmente o plano social, denotando a atitude de sobranceria e conservadorismo da nobreza de sangue face aos estratos menos elevados da sociedade, em franca ascensão no período iluminista. Neste sentido, menospreza o juízo do poeta Domingos dos Reis Quita sobre as suas obras, aludindo à sua profissão e às suas origens humildes: "O cabeleireiro bem poderá deixar de meter-se também a crítico, visto não ter chegado ainda a ser poeta" (*Id.*, *Ibid.*, 206). Já na "Carta critica" dirigida a João Gomes Ferreira e no "Soneto aos arcades de Lisboa", o autor deixa verter todo o azedume sentido por um poeta cuja geração, formada ainda na escolástica e no gongorismo, foi vilmente menosprezada pelos jovens pastores da Arcádia. Destes diz: "se têm convertido em Momos não só para atassalharem as minhas Poesias, mas as minhas prosas" (ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 1052, fl. 138). E utiliza hilariantes e ácidas metáforas com o fim de ridicularizar o orgulho pedante dos críticos emergentes: "parecia-me, que seriam novos uns bigodes postiços para fazerem o papel de censores" (*Ibid.*); "Que coisa mais digna de chorar-se do que um Menino, que ainda fede aos cueiros, queira empunhar a vara censória, e queira ser Mestre antes de ser

Discípulo" (*Ibid.*, fl. 139). Mais além do despeito, há que atender ao modo como Pina e Melo perspetiva traços definidores do neoclassicismo nas críticas que adereça aos árcades. Em primeiro lugar, a importação da cultura francesa: "este ajuntamento é uma Francesada que intentou passar a moda dos vestidos para a Eloquência" (*Ibid.*). Tendo as suas éclogas sido atacadas por Cruz e Silva, por atribuir aspetos de rusticidade ao falar dos pastores, aponta com sarcasmo o idealismo das convenções da estética arcádica, em que "até as saloias possam ser espirituosas, e discretas" (*Ibid.*). Por fim, no soneto, satiriza a introdução do verso branco na poesia portuguesa, do qual diz: "não pode haver mais escuro" (*Ibid.*, fl. 140). "Fracos", "espíritos opacos", "coisa nenhuma", "cascavelada", são outros tantos epítetos que dão forma ao antiarcadismo de Pina e Melo, visivelmente ressentido pela falta de reconhecimento que a sua poesia e idade provecta obtêm junto dos poetas da segunda metade do séc. XVIII.

Em 1759, um dos sócios da Arcádia Lusitana, José Caetano de Mesquita, enumera alguns "vícios" do Arcadismo, em sessão pública da academia. Na *Oração sobre a Restauração dos Estudos das Bellas Letras em Portugal*, faz referência ao "excesso na crítica" como algo de que o cultor das belas-letras se deve precaver (FIGUEIREDO, 1916, 201-202). Em consonância, considera perniciosa a elaboração de prolixos documentos sobre questões de oratória clássica; e crê ser inútil a busca obstinada das qualidades da harmonia e da suavidade em poesia, quando o que verdadeiramente importa é "o como se hão de conhecer os homens" e como se lhes "há de ler o coração" (*Id.*, *Ibid.*, 202). À semelhança de Melo, também Mesquita reage ao formalismo da poesia neoclássica apelando para valores que a crítica romântica irá privilegiar. Neste caso, sobrepõe a capacidade de intuir e expressar o sentimento humano, figurado no "coração", à urgência de cumprir os preceitos da poética. Igualmente Garção, um dos mais ilustres poetas da academia lisboeta, em "Sátira sobre a imitação dos antigos" (1760), atenta na atitude de conservadorismo e falta de originalidade perante a receção da herança clássica. Rejeita, pois, a imitação servil dos poetas quinhentistas, fazendo uma apologia da atualização das práticas poéticas e linguísticas ("Camões dizia *imigo*, eu *inimigo*"), em suma, da adoção do "gosto livre" e da "frase nova", na idade das Luzes. À ironia de Garção não escapa ainda o simplismo dos árcades no recurso aos códigos do bucolismo: "Bastam as pinturas/de quatro bagatelas: uma fonte, um bosque, um rio, um campo" (LAPA, 1941, 3 e 5).

Embora social e politicamente forjado na matriz iluminista, o romantismo irá afirmar-se em toda a Europa através de uma ofensiva contra os limites do racionalismo clássico e as imposições de uma estética com raízes greco-latinas, alheia ao particularismo das culturas nacionais. Nessa medida, à exaltação do sentimento, antítese do pretenso intelectualismo dos árcades, soma-se então um interesse pela pesquisa dos elementos góticos do mundo medieval cristão, anterior à afirmação quinhentista do classicismo humanista. Também às lendas e contos populares próprios do folclore nacional, prenhes de um maravilhoso "inculto", se passará a dedicar atenção. Expressivo da rutura ocorrida na transição de uma época para a outra, o romance *Dona Branca*, de Almeida Garrett, publicado em 1826, funda-se na asserção de uma renúncia ao paganismo clássico, simbolizado na lira, insígnia da poesia antiga. O poeta propõe uma substituição deste

instrumento e do seu canto pelo "alaúde romântico" e pelas "coplas do amigo trovador", que se ouvem na "nossa terra" (GARRETT, 1857, 2). Já a "Noticia" que precede o volume da *Lyrica de João Minimo* (1829) começa com uma crítica ao ambiente intelectual vivido em Lisboa nas décadas iniciais do séc. XIX, e às considerações dos neoclássicos em torno das heréticas discrepâncias na poesia. Garrett lamenta serem poucos os tipos de composição poética permitidos pela "legítima, pura e ortodoxa poesia lusitana" (*Id.*, 1829, II). Educado no racionalismo iluminista, e grande apreciador de Garção e da poesia dos primeiros árcades, o autor considera negativamente, sobretudo, a fase decadente do arcadismo, a partir do final de Setecentos. Estabelece assim uma diferenciação entre o servilismo dos que se contentam em ser imitadores de Horácio e de Byron, clássicos ou românticos, fazendo "odes com *senso comum*" (*Id.*, *Ibid.*, VII), e poetas como Bocage e Filinto, a quem a formação arcádica não privou de fervor e talento, que os tornou capazes de sacudir "o jugo da imitação" para seguir "um trilho novo" (*Id.*, 1904, 358). Enquanto pioneiro do romantismo em Portugal, Garrett defende igualmente a originalidade e a liberdade de expressão do indivíduo. Na "Advertência" que antecede *Camões*, enfatiza a índole "absolutamente nova" deste poema. Opondo-se ao modo de leitura da crítica clássica, e colocando em causa o calculismo que define o seu ideal de criação poética, refere sobre *Camões*: "Conheço que ele está fora das regras; e que, se pelos princípios clássicos o quiserem julgar, não encontrarão aí senão irregularidades, e defeitos. Porém declaro desde já que não olhei a regras, nem a princípios, que não consultei Horácio, nem Aristóteles; mas fui insensivelmente de pôs o coração, e os sentimentos da natureza, que não pelos cálculos da arte, e operações combinadas do espírito" (*Id.*, 1825, V).

Os artigos de Alexandre Herculano publicados na revista *Repositorio Litterario*, em 1834 e 1835, respetivamente, "Qual é o estado da nossa litteratura? Qual é o trilho que ella hoje tem a seguir?" e "Poesia: imitação – bello – unidade", são os textos que melhor espelham uma tentativa de analisar os princípios que norteiam a crítica clássica à luz da poética romântica, bem como a pretensão de assumir, definitivamente, um novo rumo nas letras portuguesas. No primeiro, tal como Garrett, Herculano comenta o estado de decadência da crítica portuguesa do final do séc. XVIII e primeiras décadas do séc. XIX. Elogiando o trabalho de recuperação do gosto levado a cabo pelos membros da Arcádia, atribui-lhes no entanto a responsabilidade pelo presente. Adverte, nomeadamente, para a impotência da crítica clássica para travar a erupção de sucessivos litígios em torno da qualidade das obras. A querela mais significativa, neste âmbito, diz respeito ao debate travado em torno da receção da epopeia *O Gama*, da autoria de José Agostinho de Macedo, refundida em 1814 sob o título *O Oriente*. Pretendendo o seu autor igualar em excelência *Os Lusíadas*, não se abstém de emitir comentários depreciativos sobre a sua qualidade poética, o que vem a provocar acesas reações por parte de Pato Moniz (*Exame Analytico e Parallelo do Poema* Oriente *do Reverendo José Agostinho de Macedo com a* Lusiada *de Camões*, 1815) e do Morgado de Mateus (nova edição de *Os Lusíadas*, 1817), entre outros. Nesta troca de argumentos, evidencia-se já um desgaste da poética neoclássica, que tem ademais subjacente uma afirmação dos valores de uma leitura romântica da obra de Camões. Segundo Ofélia Paiva Monteiro, o

"salvado a que chegavam estes lutadores acentuava que, por muitas infrações ao preceituário da epopeia que Agostinho de Macedo e outros apontassem n' *Os Lusíadas*, o poema de Camões empolgava a imaginação e o sentimento, enquanto *O Oriente*, com a sua regularidade escrupulosa e as suas alegorias sem vida, era de uma monotonia gelada" (MONTEIRO, 2011, 177). Central no cânone do romantismo português, a obra de Camões vem, desta maneira, reverberar uma abertura crítica, que em parte se deve a uma primeira valorização do autor por parte dos primeiros teorizadores do romantismo (os irmãos Schlegel, M.me de Staël, Bouterweck, Sismondi).

Em consonância com esta abertura, Herculano, partidário de uma aproximação da metafísica ao domínio do literário, e defensor de uma "poesia mais liberal", inspirada nas ideias do mundo contemporâneo, contesta a cega obediência dos autores do neoclassicismo aos cânones da poesia antiga e ao "tropel de preceitos" que consideravam invioláveis (HERCULANO, 1889, 8-9). Propõe ainda que se substitua o interesse pela literatura de Gregos, Romanos e Franceses pelo cultivo da literatura inglesa, sugerindo igualmente uma mudança ao nível das autoridades poéticas: de Boileau e Racine para Shakespeare e Milton. Já em "Poesia: imitação – bello – unidade", cresce o tom de animosidade do autor de *Eurico, o Presbítero* para com o despotismo literário que os neoclássicos impuseram à República das Letras. Ao fazer o escrutínio dos elementos da poética clássica (imitação, belo, unidade, verdade, verosímil), procurando a sua validade enquanto pilares da mesma, Herculano mostra estranheza ante o conceito de imitação aristotélico aplicado à representação das paixões humanas: "Confessamos nossa rudeza; não entendemos como as paixões concebidas da maneira que as concebe o génio e aplicadas a um individuo, ou suposto ou histórico, sejam uma imitação" (*Id.*, *Ibid.*, 39). Falando sobre a noção de imitação do belo da natureza, tal como é descrita na *Arte Poética* de Horácio, o autor leva ainda mais longe a ironia. Se só é belo o que é verdadeiro, e se só o verdadeiro pode ser imitado, porque diz respeito ao que tem modelo na natureza, então as criações da "fantasia" não podem ser belas, porque não existe na natureza um modelo a partir do qual foram imitadas. No sentido de demonstrar a ausência de fundamento da teoria horaciana, em jeito de sátira recorda vários prodígios que figuram na *Odisseia*, relevantes no plano da inteligência: "Pobre Homero! Os teus ciclopes, o teu Polifemo, os monstros de Caríbdis, enfim teus lindos sonhos devem-nos arrancar uma gargalhada" (*Id.*, *Ibid.*, 40). Em seguida, sondando a conformidade dos textos das mais célebres epopeias europeias (*Ilíada*, *Eneida*, *Orlando Furioso*, *Os Lusíadas*, *Jerusalém Libertada*) com os fundamentos da velha poética, conclui que a todas falta o princípio essencial da unidade de ação. Tal ausência permite questionar o seu valor enquanto modelos a seguir, de acordo com o sistema de representação clássico. A presença da temática das cruzadas na obra de Tasso dá ainda ensejo a uma crítica que deixa entrever a visão de Herculano acerca do racionalismo iluminista. Descreve pois os seguidores do neoclassicismo como "gélidos filhos do século XVIII", desprovidos da generosidade, do valor e do entusiasmo que torna o homem capaz de sentir com profundidade o belo e sublime de grandes feitos históricos como o das cruzadas (*Id.*, *Ibid.*, 66). O retrato dos neoclássicos assume contornos mais definidos não só através da alusão a uma frieza de sentimento, mas

também da metáfora religiosa. Esta permite conotar a atitude de subserviência para com a autoridade literária, espelhada no imperioso cumprimento dos preceitos: "ficavam amparados por grandes nomes e pelo respeito dos séculos [...] como em nossas catedrais os cónegos à sombra do culto religioso" (*Id.*, *Ibid.*, 28).

Herculano conclui "Poesia: imitação…" com um enfático manifesto do romantismo. Aqui, constatam-se duas atitudes passíveis de definir o projeto cultural romântico: anticlassicismo e nacionalismo. A destruição do sistema da escola clássica serve, antes de mais, o objetivo de afirmar a premência da nova estética. A definição de poesia apresentada pelo autor traz para o centro da teoria estética um novo conceito, o conceito de expressão, que assim substitui o conceito clássico de imitação ("A poesia é a expressão sensível do belo por meio de uma linguagem harmoniosa"). Em vez de buscar o cumprimento de regras, o crítico deve buscar a ideia que constrangeu o poeta a revelar-se ao mundo em cantos harmoniosos, *e.g.*, a ideia de glória nacional em *Os Lusíadas*. O sentimento do belo depende de uma dimensão íntima, que parte do sujeito, e do modo como este se projeta no mundo e nas obras, e não da mera representação (distanciada, prescrita) da natureza e das paixões humanas. Para terminar, o abandono do classicismo opera-se pela instigação a que os Portugueses voltem a uma literatura sua, uma literatura entretecida no amor à pátria. No entender de Herculano, e em termos similares aos de Garrett no início de *Dona Branca*, urgia substituir todos os elementos da estética greco-romana pela mitologia nacional – mais concorde com as ideias morais que constituem a nação portuguesa – na poesia narrativa, e pela religião, a filosofia e a moral na lírica (*Id.*, *Ibid.*, 69).



Almeida Garrett (1799-1854).

Na qualidade de herdeiro do romantismo, embora exercendo o ofício de poeta num momento em que outras correntes estéticas ganham relevo em Portugal, Antero de Quental censura o classicismo do século das Luzes de forma análoga. A sua crítica insere-se, porém, numa visão de maior alcance sobre o evoluir da história cultural do país. Em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (1871), atribui a razão do "gosto pesado e insípido do Classicismo" à falta de sentimento e inventividade que afeta o povo português desde a ocupação filipina até finais de Oitocentos. Barroco e neoclassicismo são abrangidos numa mesma visão depreciativa, monolítica, sobre os últimos três séculos da cultura portuguesa. Na sua perspetiva, a literatura surge como espelho da apatia e pobreza espiritual de todo um povo. "A poesia, depois da exaltação estéril, falsa, e artificialmente provocada do Gongorismo, depois da afetação dos conceitos [...], cai na imitação servil e ininteligente da poesia latina,



Alexandre Herculano (1810-1877).

naquela escola clássica, pesada e fradesca, que é a antítese de toda a inspiração e de todo o sentimento. Um poema compõe-se doutoralmente, como uma dissertação teológica". Antero lamenta com pesar a feição quase plagiária que a produção dos árcades assume, por privilegiarem a citação e o *pastiche* de autores antigos nos seus poemas, sujeitos deste modo a um ideal de tradução em tudo antagónico ao moderno ideal de originalidade. Para Antero, a poesia clássica redunda num artificialismo estranho, por um lado, à "verdade humana" e ao "sentimento popular e nacional", e, por outro, à descrição comezinha "dos expedientes da vida ordinária" (QUENTAL, 1871, 15-16).

Dissertativo, autoritário, erudito, fradesco, servil, fautor do litígio entre poetas, mesquinho e pedante, interessado na vida ordinária e, ao mesmo tempo, alheio ao sentimento nacional e popular, são alguns dos traços que caracterizam o período arcádico da literatura portuguesa, na ótica da crítica romântica. Não obstante os comentários depreciativos, Garrett e Herculano reconhecem a importância do neoclassicismo na recuperação do "bom gosto" nas letras portuguesas, depois de mais de um século de literatura barroca. As suas críticas dirigem-se fundamentalmente ao modo de fazer censura, não tanto à qualidade das obras deste período. Contudo, pretendem traçar um novo destino para a literatura, rompendo assim com o velho classicismo, que na idade das Luzes teria assumido contornos de "fanatismo literário" (HERCULANO, 1889, 68). Com o romantismo, chega ao fim um período de 300 anos em que o fazer literário se orientou por pressupostos alicerçados na revisão do classicismo levada a efeito durante o Renascimento. O novo ascendente da filosofia e da história sobre a literatura compagina-se, agora, com o afastamento relativamente a um paradigma crítico apoiado na retórica e nas convenções poéticas clássicas.

Uma vez esboçado o percurso de uma linha de pensamento antiarcádico na cultura portuguesa, podemos concluir que o seu início se fixa, ainda de modo disperso, nas primeiras vozes que reagiram contra a crítica clássica, ao tempo de funcionamento da Arcádia Lusitana, instituição fundamental na concretização do projeto literário iluminista. O pensamento antiarcádico vem a consolidar-se posteriormente, durante o período de afirmação das ideias do romantismo, assumindo então uma consistência crítica antes inexistente. Apesar de se situarem em momentos distintos, é notória uma continuidade entre ambas as reações. Com efeito, vários dos argumentos utilizados por Herculano e Garrett estão presentes, de forma embrionária, no discurso dos autores setecentistas, árcades e não árcades, que contra o formalismo

imperante nas práticas literárias dos sócios da academia lisboeta se manifestaram. Em termos gerais, esses autores reagem contra o excesso de preceituação e de crítica, a imitação servil dos antigos e o francesismo que se apoderavam da literatura portuguesa. Em Garção, esta contestação denota uma atitude inconformista, que dá lugar a uma obra original no seio da academia.

O interesse romântico pela estética do sublime reveste-se do intento de devolver a literatura aos grandes temas do humano. Na senda de uma elevação do literário acima da pequenez do quotidiano (recorde-se o desprezo de Quental pela descrição dos expedientes da vida ordinária), institui-se uma relevante oposição aos valores da simplicidade e do objetivismo que os árcades procuraram resgatar na poesia. Contudo, a procura da autenticidade do sentir, que anima os poetas românticos, não está tão longe como parece a Herculano e à crítica romântica do princípio de verdade que os neoclássicos perseguem desde Boileau. A mudança essencial residirá na substituição de um conceito de representação baseado na razão, e na imitação como visão, por um ideal de poesia que implica o sujeito poético, e toda a exaltação do sentimento que lhe é inerente, no representado.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 1052 (16 e 17), *Colecção de Manuscriptos Historicos em especial de Algumas Sentenças*, t. VII, 1803, fls. 138-140; **impressa:** DELEHANTY, Ann T., *Literary Knowing in Neoclassical France: from Poetics to Aesthetics,* Maryland, Lewisburg Bucknell University Press, 2013; "Estatutos da Arcádia de Lisboa", *Jornal de Coimbra*, vol. 16, pt. 2, n.º 88, 1820, pp. 130-146; FERRAZ, Maria de Lourdes A., "Da Arcádia ao romantismo: a poesia entre o drama e a narrativa", in SOUSA, Maria Leonor Machado de *et al.* (coords.), *Alcipe e a Sua Época*, Lisboa, Colibri/Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, 2003, pp. 9-19; FIGUEIREDO, Fidelino de, *Historia da Critica Litteraria em Portugal da Renascença á Actualidade*, 2.ª ed. rev., Lisboa, Livraria Clássica, 1916; FREIRE, Francisco José, *Arte Poetica, ou Regras da Verdadeira Poesia em geral, e de Todas as Suas Especies Principaes, Tratadas com Juizo Critico: Composta, e Dedicada ao Senhor Filippe de Barros de Almeida, Cavalleiro da Insigne Ordem Militar de S. Joaõ de Malta, &c.*, Lisboa, Officina de Francisco Luiz Ameno, 1748; GARRETT, Almeida, *Camões, Poema*, Paris, Livraria Nacional e Estrangeira, 1825; *Id.*, *Lyrica de João Minimo*, Londres, Sustenance e Stretch, 1829; *Id.*, *Dona Branca*, 3.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional, 1857; *Id.*, *Obras Completas de Almeida Garrett*, ed. pref., rev., coord. e dir. Teófilo Braga, vol. 2, Lisboa, H. Antunes Livraria Editora, 1904; HERCULANO, Alexandre, *Opusculos*, 3.ª ed., t. IX (t. I), Lisboa, Bertrand, 1889; LAPA, Manuel Rodrigues, *Poetas do Século XVIII (Árcades e Pre-Românticos)*, Lisboa, s.n., 1941; MONTEIRO, Ofélia Paiva, "Camões e o romantismo português", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 176-182; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos: Discurso Pronunciado na Noite de 27 de Maio, na Sala do Casino Lisbonense*, Porto, Tip. Comercial, 1871; SARAIVA, A. J., e LOPES, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, 17.ª ed., Porto, Porto Editora, 2005.

Marta Marecos Duarte

Antiaristocracismo

Qualquer reflexão sobre a aristocracia é passível de se estender quase indefinidamente. O tema da aristocracia é recorrente ao longo da história da humanidade e os múltiplos sentidos deste conceito vêm complexificar a já intricada trama. O tema inclui as críticas à aristocracia enquanto forma de governo ou regime político autocrático, por um lado, e enquanto grupo social, por outro. O foco desta análise serão sobretudo os sécs. XVII e XVIII, ambos profícuos neste debate, seguindo até ao séc. XIX, no qual o debate em torno da aristocracia enquanto grupo social foi permutado para uma discussão em torno das elites.

O termo "aristocracia" deriva das palavras gregas "aristos", o melhor, e "kratos", poder/governo. Quando usados por Tucídides, Xenofonte, Platão ou Aristóteles, nos sécs. V e IV a.C., os vocábulos "aristokratia", "aristokratikos" e "aristokrateisthai" mantiveram o significado primário de "governo de poucos que são moralmente os melhores" (FISHER e WESS, 2015, 5), não indicando necessariamente um grupo cujo poder era justificado pelo nascimento; ainda que o nascimento nobre pudesse aparecer como um dos critérios de virtude moral, juntamente com a riqueza, a educação e a coragem, entre outros.

Heródoto elaborou uma classificação tripartida de sistemas de governo, em que a aristocracia surge como o governo de alguns, e é colocada em contraponto, quer com a monarquia – governo de um –, quer com a democracia e a república, governos da generalidade. Por sua vez, Platão, ao descrever as várias formas de governo, considerou a aristocracia o governo ideal, evidenciando a vantagem de ser este grupo a dirigir os cidadãos, devido à sua superioridade na filosofia e na guerra. Esta abordagem foi completada por Aristóteles, que apontava este sistema como o governo de alguns e dos melhores, e como aquele que visava garantir a prosperidade do Estado e dos seus membros. Neste cenário, a oligarquia surgia como a forma degenerada da aristocracia, sendo esta última incluída no patamar dos melhores regimes, apesar de a sua exequibilidade não ser garantida.

Miguel Morgado constatou que, curiosamente, apesar de não ter existido nenhum exemplo prático de aristocracia – enquanto forma de governo –, houve ao longo dos séculos uma persistência no valor desta alternativa. Assim, encontramos em certos teóricos, como Jean Bodin em *Six Livres de la Republique*, um reconhecimento da validade do princípio aristocrático, ao considerar que a soberania pertencia aos mais dignos; entre estes, haveria sempre um que superaria e lideraria todos os outros e, portanto, a soberania última pertenceria a esse, sendo a monarquia "a verdade última do princípio aristocrático" (MORGADO, 2008, 26).

Porém, outros autores, como Maquiavel, Hobbes, Castiglione, Montesquieu, Burke e Rousseau, consideraram que o modelo da aristocracia era incompatível com os ideais basilares instalados, sendo portanto esta alternativa reprovada. Na verdade, para Miguel Morgado, a ascensão do pensamento democrático na época moderna em muito repousou na crítica às alternativas, e, por conseguinte, na rejeição da aristocracia. Assim, e como Rui Ramos mostrou, Almeida Garrett procede, no periódico *O Português*, a uma comparação entre os efeitos de uma democracia e de uma aristocracia sobre

o povo, considerando que, no primeiro regime, os cidadãos confundiriam o seu amor próprio com o da pátria, fomentando os partidos e desprezando os interesses domésticos, enquanto numa aristocracia entregariam os assuntos do governo aos seus maiores (RAMOS, 2012, 181). Por este motivo, a aristocracia foi rejeitada, quer em termos morais, como sociais, como intelectuais.

Por sua vez, a aristocracia enquanto grupo social é por norma definida como uma elite que assume uma posição de predomínio ou de relevância sobre o coletivo, nos foros económico, militar, político e intelectual. Uma das características da aristocracia na Antiguidade clássica é a *aretê*, ou conjunto de valores e características da nobreza. Desde Platão que estes valores se demarcaram como um critério distintivo da aristocracia, um critério ou ideal que continuou a ser perseguido até ao séc. XVIII. Este critério da excelência incluía alguns elementos já referidos, como a riqueza, a destreza na guerra e nas competições atléticas, a sabedoria e a eloquência, a beleza ou a aparência elegante, a educação e a cultura. Assim, certas designações em conjunto pressupunham uma categorização dos que eram considerados aristocratas; algumas delas eram mais facilmente identificáveis em famílias nobres, mas sem haver uma conexão necessária entre nascimento nobre e poder.

Já em Roma o panorama era diferente. Aqui, o grupo dos aristocratas teve a sua origem nos *patricii*, os patrícios, que justificava a sua posição, autoridade política e religiosa não somente através do critério do nascimento, mas também reforçando a sua rede clientelar. Apesar das grandes alterações conjunturais introduzidas ao longo da República e do Império, os patrícios mantiveram-se um grupo fechado e com certos privilégios sociais. Somente com a inclusão dos plebeus no consulado, em 366, se nota uma viragem, através da criação de um precedente político e social que não dependia da linhagem (EDER, 2002, 1110).

Para A. J. Brito, a nobreza só se compreende em sistemas como a monarquia, o que não acontece necessariamente com a aristocracia. Por outro lado, o termo "elite" apresenta-se muitas vezes como um sinónimo de aristocracia – remetendo para a doutrina da circulação de elites. Pode-se assim confundir os movimentos antiaristocráticos com os antielitistas (↗Antielitismo).

Por outro lado, há um problema sistemático em muitos estudos que observam as aristocracias contemporâneas: a persistência em contar a sua história numa perspetiva de declínio. Com efeito, presume-se frequentemente que as elites, sobretudo depois da Revolução Francesa, estiveram numa posição de defesa, de desintegração e de decadência. Porém, Ellis Wasson, na sua obra *Aristocracy and the Modern World*, apresenta uma perspetiva de continuidade, resiliência e adaptabilidade; para este autor, até 1945, na grande maioria dos Estados europeus – excluindo o caso da Rússia –, a aristocracia continuou a ter um papel fulcral na política, na economia, na sociedade, na ciência e na cultura (WASSON, 2006, 4).

Se passarmos esta análise para o caso português, é interessante notar que, nos dicionários do séc. XVIII e XIX, apenas se contempla o termo "aristocracia" enquanto forma de governo, sem haver referência ao sentido de grupo social. Para Rafael Bluteau, a aristocracia consistia em "uma espécie de República, governada pelos mais nobres e melhores sujeitos do Estado", sendo o governo aristocrático constituído pelo governo de muitos senhores e de muitos tiranos, "o que for mais poderoso, arrastará os que o não

forem tanto, conservará as parcialidades e serão as decisões filhas mais do poder que da liberdade e justiça" (BLUTEAU, 1712, 495-496). Também António de Morais Silva definiu a aristocracia como uma forma de governo no qual os direitos majestáticos residiam em poucos homens, "os mais nobres por merecimento ou nascimento", que representavam a soberania nacional. Morais Silva introduz outro termo, "aristodemocracia", que é o governo dos nobres e do povo juntamente (SILVA, 1789, I, 168), que hoje é definido como um governo misto. Por sua vez, este autor qualifica a nobreza como dependente da lei ou da vontade do soberano: "Nobre quer dizer literalmente o que é conhecido: e no sentido mais particular, em que aqui o tomamos, exprime a qualidade do homem, que é distinto dos plebeus; que tem a qualificação legal da nobreza" (SILVA, 1789, II, 360), sendo esta herdada dos avós ou adquirida por merecimentos e serviços. Morais Silva referiu ainda a existência de um outro tipo de nobreza, qualificada pelos seus talentos, virtudes e ações, uma qualificação que dependia principalmente do mérito próprio e da opinião dos homens, e não da vontade da lei e dos príncipes.

Se considerarmos a conceção de nobreza como análoga à de aristocracia em certos períodos históricos, devemos referir que neste grupo se encontravam maioritariamente os núcleos responsáveis e dirigentes da sociedade, um grupo de indivíduos a quem era concedido um conjunto de privilégios que eram fonte de dignidade ou título, que podia ser concedida diretamente pelo rei ou provir dos pais.

A nobreza portuguesa, tal como a castelhana, surgiu da prestação de serviços ao rei, da ocupação de importantes cargos administrativos, da posse de bens territoriais ou, em alguns e raros casos, da continuação da chamada aristocracia visigoda. Esta nobreza representava uma elite, um pequeno grupo no vasto conjunto dos vassalos. Oliveira Marques afirma que toda a nobreza estava vinculada à noção de privilégio e à ideia de constituir a classe defensora da sociedade. Grandes ou pequenos, os nobres não deviam prestações à Coroa, estando isentos da legislação civil, criminal e processual comum aos restantes vassalos. Dispunham de tribunais próprios e não estavam sujeitos a determinadas penas. E, ainda que a linhagem nem sempre fosse um fator que os diferenciava, na verdade, o apelido surgia como um elemento de distinção entre um nobre e um vilão.

No começo da Idade Moderna surgiram obras como *Il Cortegiano* (1528), de Baldassare Castiglione, e *Civilidade Pueril*, de Erasmo de Roterdão. A primeira apresenta o cortesão perfeito como um homem universal, tão hábil com as armas como com a pena, capaz de cantar, dançar, pintar, escrever poesia e cortejar as damas, enquanto a segunda, adotando o mesmo ponto de vista, surge como um livro de conselhos de bom comportamento para os jovens; ambas se aproximam da noção de *aretê*. Tratava-se de uma nobreza subordinada ao rei mas poderosa em relação aos outros grupos sociais.

Na verdade, o processo de centralização do poder e, por conseguinte, de fortalecimento do poder régio que caracteriza o Estado moderno transformou a posição e a função da aristocracia. Foi sobretudo a partir do séc. XVI que se assistiu à consolidação territorial dos Estados europeus e esse avigoramento serviu em parte para a afirmação do poder dos monarcas. Numa progressiva legitimação e justificação do seu poder, o príncipe surgia como o garante da manutenção da ordem do Estado e da sua invulnerabilidade perante os poderes estrangeiros. Decorreu assim, por toda a Europa, um

processo de centralização do Estado que, em parte, resultou no enfraquecimento dos grandes senhores feudais, num esforço teórico que apontava para um novo conceito de soberania, inclusive popular, fundamentada em Hobbes e Espinosa.

Assim, na transição do séc. XV para o XVI, deu-se em Portugal a chamada urbanização da aristocracia, a maioria de cujos membros se instalou em palácios nas cidades, dedicando-se em grande medida à exploração africana e ultramarina. Este processo seria reforçado nos sécs. XVII e XVIII, altura em que se assistiu ao triunfo da monarquia. Em Portugal, até ao séc. XVIII, não se formaram grandes movimentos intelectuais, contra ou a favor, da aristocracia – enquanto forma de governo – nem mesmo contra a nobreza. Mas verificou-se uma alteração progressiva das funções destinadas à nobreza: este grupo deixou de se dedicar exclusivamente à guerra e à direção do Estado, e passou a ocupar um papel mais relevante na corte e a exercer um conjunto de atividades mais amplas, *e.g.*, na vida diplomática e, no caso português, no tráfego e nas capitanias navais.

Paralelamente, foram sendo inseridos em cargos governamentais membros da alta burguesia, com maiores qualificações. Poderemos considerar também esta uma tendência antiaristocrática? Na verdade, e apesar de ocorrer uma transformação do corpo que compunha os cargos estatais – sobretudo administrativos e legistas –, os membros da nobreza detinham ainda uma preponderância social e militar, que assentava na sua riqueza territorial e perícia técnica; assim, *e.g.*, a nobreza com interesses ultramarinos e intervenção governativa direta (vice-reis, governadores, capitães de fortaleza, etc.) era um elemento essencial na engrenagem do Estado e, consequentemente, gozava de grande autonomia. Assim, na última metade do séc. XVII e primeira do séc. XVIII, ocorreu em Portugal um processo que Jorge Borges Macedo denominou de funcionalismo independente e que permitiu o disciplinamento da nobreza metropolitana, deixando esta de ser o único elemento de coordenação administrativa e política; simultaneamente, ampliou-se o papel dos nobres que prestavam serviço no ultramar, mantendo-se também as funções administrativas e jurídicas da nobreza provincial, particularmente no Norte de Portugal.

Mas se, ao longo dos séculos, as características da nobreza se foram modificando, em Portugal este grupo subsistiu, pelo menos até à instauração da república, sem grandes objeções populares. Mesmo na Grã-Bretanha, ao contrário do que seria de esperar, o período entre a Revolução Gloriosa de 1689 e o início do alargamento do sufrágio, em 1832, parece ser marcadamente aristocrático, nomeadamente por haver um predomínio da Câmara dos Lordes na vida política.

As críticas que se faziam à nobreza nos sécs. XVII e XVIII apontavam a má conduta, o desleixo, a corrupção e a decadência de muitos destes indivíduos e famílias nobres, que abusavam dos privilégios e regalias que lhes eram concedidos; ver, entre outros, os trabalhos de D. Francisco Manuel de Melo e do P.e António Vieira. No fundo, criticavam-se aqueles que se afastavam da imagem idílica que se tinha desta classe, não cumprindo as suas obrigações.

Duarte Ribeiro de Macedo, um diplomata enviado às cortes de Paris e de Madrid, faz transparecer essas mesmas críticas na obra *Verdadeiras Cauzas da Prosperidade da Monarchia de França e Declinação da de Castella* (1680) e numa boa parte da sua correspondência. O diplomata português comentou maioritariamente a nobreza espanhola, que considerava ser

dominada pelo vício e a ignorância, ao contrário da nobreza francesa. Ribeiro de Macedo destacava uma diferença essencial entre França e Castela, que acabava por influenciar todos os restantes aspetos: enquanto em Castela se valorizava a ascendência do indivíduo, atribuindo-se os cargos de alta chefia com base nos títulos nobiliárquicos, em França valorizava-se o mérito individual, sendo esse o critério de escolha para as mais altas funções estatais. Nessa sociedade, cada nobre era compelido à excelência e não à indolência. O diplomata acrescentava que, em França, o estado da nobreza era fértil, porque estes indivíduos eram capazes de ocupar uma grande variedade de funções, pela boa educação que tinham. Naturalmente, verificava-se o contrário em Espanha, onde se vivia em suma ociosidade. Ribeiro de Macedo considerava que a boa preparação dos nobres ajudava ao bom governo das monarquias, pois aqueles serviam o seu príncipe com a maior qualidade possível. Pelo contrário, uma nobreza esquecida da arte militar, criada entre os passatempos da corte, segura pelo seu nascimento de ocupar os cargos mais importantes conduzia a um desleixo na sua atividade e provocava a ostentação de riqueza na corte, prejudicando o tesouro real.

Não encontrámos, porém, uma análise semelhante relativa à nobreza portuguesa, que neste âmbito não é descrita nas suas cartas. Temos ainda de acrescentar que esta visão negativa da nobreza espanhola pode ser fruto de propaganda anticastelhana (↗Anticastelhanismo), resultado de uma memória ainda recente do domínio filipino e da continuação dos esforços de afirmação de Portugal perante os outros Estados europeus.

A filosofia das Luzes materializou-se em diferentes formas na Europa; enquanto em França se revestiu em duras críticas às instituições, na Alemanha proporcionou a criação de um movimento literário de matriz aristocrática. Em Portugal, foi durante o reinado de D. José I que os ideais iluministas se disseminaram. Estes apontavam para uma sociedade mais justa e esclarecida, que acreditava no valor da razão, no espírito da tolerância e no estabelecimento de um novo tipo de organização social, que no seu extremo previa o fim dos privilégios da nobreza e do clero. Foi neste reinado que se pôs em prática políticas de limitação da autonomia e do poder da nobreza com cargos ultramarinos e de diversos grupos da nobreza regional, visando precisamente retirar-lhe a independência de que usufruía frente ao rei e ao Estado.

Neste campo, interessa-nos o trabalho de António Ribeiro Sanches, nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, publicadas em 1759. Chamado a intervir nas reformas educativas da segunda metade do séc. XVIII, "porque sua Majestade considerava necessários capitães para a defesa, conselheiros, juízes, administradores, embaixadores e outros ministros públicos doutos e experimentados", para Ribeiro Sanches a educação não ficaria completa se fosse somente dedicada à mocidade nobre. A criação das escolas públicas proporcionaria a educação a mercadores, diretores de fábricas e arquitetos de "mar e terra" (SANCHES, 1922, 3), tornando possível a sua introdução nas artes e ciências. Este autor defendia que todos os súbditos deviam ser considerados iguais, argumentando que a maior ruína de um Estado se encontrava na desigualdade de obrigações e direitos: "uns com obrigação e obedecer, e outros absolutos; uns sujeitos às justiças, e outros sem nenhum Império" (*Id.*, *Ibid.*, 4).

Ainda assim, para Ribeiro Sanches, a existência de um grupo social privilegiado como a nobreza era justificada: "Como

o Príncipe Soberano não pode exercitar todos os cargos [...] o que faz é dar estas varias incumbências àqueles súbditos que forem mais capazes de as exercitar, e cumprir [...]. Aquela distinção de Nobreza, e da Fidalguia, provém somente do Poder do Soberano, e não da ascendência, nem da geração: porque todos os súbditos pelo juramento de fidelidade são iguais, como fica demonstrado" (*Id.*, *Ibid.*, 22). E prossegue, fazendo uma abordagem evolutiva das particularidades deste grupo e critica a escolha de nobres iletrados para altas funções estatais, por conduzir a um cenário no qual tanto conselheiros como generais desconhecem os princípios do Estado civil e as obrigações da sociedade.

Ribeiro Sanches define como prioridade a abolição total das leis góticas que sustentavam os "privilégios da nobreza e as imunidades dos eclesiásticos, aos quais contrariarão sempre todo o bom governo civil" (*Id.*, *Ibid.*, 76). Enquanto existisse este tipo de obstáculos, seria impossível introduzir uma educação universal da mocidade. Considerava que os desembargadores que propunham tais ordenações não sabiam de facto a diferença entre uma monarquia fundada e conservada com a espada e aquela fundada pelo trabalho e a indústria. Eram esses mesmos privilégios e imunidades que causavam a depravação dos costumes; destruída a igualdade, não haveria justiça, propriedade de bens ou respeito aos magistrados. O abuso dos privilégios e a ausência de uma educação adequada conduzia à intolerância e ao desrespeito de muitos fidalgos pela igualdade, fazendo com que se considerassem livres para cometer qualquer excesso e destruindo o vínculo essencial da sociedade. A solução apresentada por Ribeiro Sanches passava pela criação de uma escola real para nela serem educados os nobres que, no futuro, serviriam o rei de forma mais esclarecida.



Ribeiro Sanches (1699-1783).

As reformas pombalinas na educação visaram precisamente a criação do Real Colégio dos Nobres, uma solução que, porém, não teve sucesso.

Ao se caminhar para o fim do séc. XVIII, aumentou o debate em torno da justificação dos privilégios da nobreza caso esta já não tivesse uma função social. O debate facilitou a crítica futura do liberalismo e a evolução para um conceito de nobreza como forma honorífica, sem prejuízo do princípio da igualdade perante a lei. De facto, nas últimas décadas do séc. XVIII, fervilhavam em França críticas aos privilégios que o nascimento reservava aos nobres, que muitos consideravam iletrados e ociosos, invocando os direitos humanos da liberdade e igualdade. Muito do que foi escrito pelos filósofos iluministas teve um profundo impacto e foi seguido por uma corrente satírica e de ridículo, que retratava os membros da aristocracia como parasitas e moralmente corruptos. Os ataques também eram dirigidos à Igreja e a secularização era encorajada. O mérito tornou-se o critério do progresso social. As instituições seriam julgadas pela razão e pela sua utilidade, e não pela sua antiguidade.

O que à primeira vista pode parecer contrastante é que os próprios membros

desta aristocracia desafiaram os pressupostos e as práticas fundamentais do Antigo Regime. Na verdade, eram estes indivíduos que enchiam os cafés e salões das cidades com críticas à sociedade vigente. Observa Wasson que uma boa parte da aristocracia francesa e inglesa aproveitou e fomentou a crítica e o escárnio a um pequeno grupo de nobres mais provinciais.

Foi também neste contexto que surgiu, entre tantos outros, o panfleto de Emmanuel Joseph Sieyès *Qu'Est-ce Que le Tiers-État?*, de 1789, que combateu fortemente os privilégios da nobreza e simultaneamente, se bem que de forma menos acentuada, a monarquia. Ao desenvolver o conceito de nação, Sieyès exigiu que os privilégios conferidos à nobreza fossem justificados. A nação, no ver do autor, "é um corpo de associados que vivem segundo uma lei comum e são representados pela mesma legislatura […]. O terceiro estado abrange, pois, tudo o que pertence à nação" (SIEYÈS, 2009, 78-79). Desta maneira, a nação era um soberano que suplantava o rei e a detentora de uma legitimidade respeitante apenas aos que se reconheciam nela. Assim sendo, os refratários, mesmo que fossem franceses, não pertenciam à nação – e Sieyès referia-se especificamente aos privilegiados do primeiro e do segundo estados.

Para este autor a usurpação de todos os lugares lucrativos pelos privilegiados era uma "traição à coisa pública" (*Id.*, *Ibid.*, 77). O conceito de nação identificava-se apenas com o terceiro estado, e todo aquele que era privilegiado pela lei saía da ordem comum e, por isso, não pertencia à nação. Para Sieyès, o bem comum seria entendido quando se valorizasse o mérito e não o sangue, quando todos os Franceses pudessem ter direito às isenções que até então estavam apenas ao alcance dos membros dos dois primeiros estados.

A Revolução Francesa fez eclodir por toda a Europa os princípios democráticos e liberais, fazendo tremer a ordem social vigente. Sucintamente, defendia-se a liberdade individual, a liberdade de imprensa e de religião, o livre comércio, a propriedade privada, os direitos civis e as eleições democráticas. À definição legal dos grupos sociais através de privilégios, característica das sociedades anteriores ao liberalismo, opõe este um princípio bastante diferente: o conceito de igualdade entre os cidadãos perante a lei, transferindo para outras modalidades a forma como se distinguiam os grupos sociais (o que não significa necessariamente que estes ideais fossem levados à prática). Porém, como realça Wasson, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) acompanhou os rascunhos já compostos pelo marquês de Lafayette; e muitos foram os nobres que participaram nos corpos legislativos entre 1789 e 1791 em França. Ademais, a resistência aos exércitos napoleónicos revigorou a Europa aristocrática, reforçando os membros deste grupo como líderes militares e fiéis servidores do Estado.

Em Portugal, assistiu-se, ao longo de todo o séc. XIX, à introdução de uma multiplicidade de medidas talvez antiaristocráticas, como lhes chama Joel Serrão, assentes no art. 9.º da Constituição de 1822, que consagrava a igualdade de todos perante a lei. Entre elas, contam-se a abolição das tenças e mercês, e a extinção dos morgados (1832) – ainda que esta última medida inicialmente visasse apenas a nobreza ilegítima ou com vínculos económico-sociais de menor importância.

Contudo, no início do séc. XIX, José Seabra da Silva definia a nobreza como o corpo mais respeitável dos Estados, denominado aristocracia. Já o povo era o menos considerado mas ao mesmo tempo aquele com mais potencialidade, que

Seabra da Silva designava por democracia. Estes corpos constituíam as Cortes e estas últimas representavam a nação. Seabra da Silva apontava a importância de manter estes corpos sociais no seu lugar dentro da monarquia, seguindo um governo misto. Para Rui Ramos, esta mesma perspetiva está patente numa obra anterior, a *Dissertação a favor da Monarquia*, publicada em 1799 por D. Fernando Teles da Silva, 3.º marquês de Penalva. Nesta obra, a monarquia e a república surgem como formas de administração opostas, e a democracia e a aristocracia não são tratadas como regimes, mas como corpos sociopolíticos, usando-se o caso inglês para exemplificar a união dos dois. Seabra da Silva considerava mais fácil alcançar a liberdade e a igualdade numa monarquia do que numa república, porque, nesta última, a multitude de vozes dificultaria a tomada de decisões.

A primeira constituição portuguesa, já referida e que data de 1822, estabeleceu, resumidamente, a separação dos poderes, consagrou as liberdades fundamentais e os direitos dos cidadãos, pôs fim à monarquia absoluta e implantou a monarquia constitucional. As políticas de Mouzinho da Silveira vieram depois libertar o governo dos seus intermediários feudais, nobreza e clero, centralizando os impostos. Surgiu em seguida uma disputa hierárquica entre a riqueza, a influência social – a notoriedade, a cultura – e as hierarquias eclesiásticas, políticas, administrativas e militares.

No período que se seguiu à Guerra Civil, acreditava-se que a Monarquia Constitucional de 1834 evitaria os excessos tanto da nobreza como do povo. Porém, o setembrismo trouxe uma visão diferente: nasceu, dentro do liberalismo, um partido que se definia como democrata fazendo surgir a imagem de um povo que se erguia como uma "instância moral perante a corrupção da elite" (RAMOS, 2012, 175-176). Mais do que uma oposição à aristocracia, apontavam-se críticas às elites – num movimento cada vez maior com o avançar do século – à medida que a nobreza perdia o lugar na administração e nos altos cargos do governo. Num artigo publicado no verão de 1851, Alexandre Herculano interpretou os resultados das revoluções em França como uma deslocação nas classes superiores, no sentido de substituir a fidalguia pelo "capital ou cultura intelectual" (*Id., Ibid.*, 182-183).

Na déc. de 40 do séc. XIX, um deputado setembrista, ao descrever as secções do Parlamento, apontou a democracia – do lado esquerdo – como a representante dos pobres e o lado direito – a aristocracia – enquanto representante dos ricos e das graças do governo. Não se refere aos membros da velha nobreza ou da aristocracia fixa, porque considerava que estes praticamente já não existiam. Por outro lado, a Câmara dos Pares, em funcionamento durante a vigência da Carta Constitucional (1826-1828; 1834-1836; 1842-1910), era constituída, segundo esta mesma Carta, por aristocratas, consagrando a importância da nobreza na economia, sociedade e política do país. Esta mesma Câmara foi sofrendo várias alterações ao longo dos anos – nomeadamente, a supressão da hereditariedade do pariato e alteração do número de membros vitalícios.

Desta forma, percebemos que os movimentos críticos à aristocracia passaram a ser dotados de outras dinâmicas e argumentos. E, ainda que os primeiros governos liberais não procurassem afastar a monarquia e implementar uma democracia, surgiram, a partir de 1820, alguns movimentos republicanos que começaram a pôr em causa a existência e a pertinência da própria monarquia e, portanto, da nobreza. Caminhava-se, assim, a passos lar-

gos para completar a transformação dos membros da aristocracia enquanto grupo social. Mais uma vez, estes movimentos não visavam a extinção da nobreza, *per se*, mas a sua adaptação. Joel Serrão considerou que neste período a própria burguesia tendeu à nobilitação e, consequentemente, a nobreza foi-se gradualmente aburguesando no teor das suas relações económico-sociais e jurídicas.

Quando a Primeira República decretou a extinção dos títulos nobiliárquicos, concluiu, na verdade, o plano de ordenamento jurídico que já se arrastava há décadas. Podemos considerar que, na contemporaneidade, os movimentos críticos à aristocracia se converteram paulatinamente em movimentos antielitistas, como se previu inicialmente, consolidando-se a aristocracia do séc. XX como antidemocrática (↗Antidemocraticismo).

De facto, quando se estuda o séc. XIX e início do séc. XX, os termos "elite", "classe alta", "notáveis", "nobreza" e "aristocracia" são mais facilmente confundidos, em grande medida porque, em conceitos como o de aristocracia, são reconhecidos parâmetros económicos, sociais e culturais, variando a sua aplicação e conceção no tempo e no espaço, e não existindo, assim, uma definição dita universal. Porém, se conectarmos o conceito de aristocracia ao de elite, teremos de recordar autores como Marx, Pareto, Mosca, Weber, Manheim, Schumpeter e Mills, que perspetivavam, num período próximo, diferentes e conflituosos modelos de elites.

Precisamente no séc. XX, encontramos no pensamento político e social de Raul Proença contributos fundamentais contra os elitismos e todas as formas de desigualdade que representam limitações à liberdade, ao valor e ao mérito dos indivíduos. De espírito democrático e ao mesmo tempo crítico dos vícios do regime republicano e da corrupção, este autor escreveu uma multitude de artigos de temática ético-política, nos quais insistiu igualmente na crítica à moral da burguesia e a todas as formas de ditadura. O seu socialismo democrático fez dele um crítico do Integralismo Lusitano, que recusava que os homens pudessem ser considerados juridicamente iguais.

Resta referir que muitos ainda discutem a tese de Arno Mayer, de que o fim da hegemonia política, social e militar da aristocracia se fez patente depois de 1918, acompanhando o processo de desintegração das monarquias entre as duas grandes guerras. Mesmo perscrutando a realidade portuguesa percebemos que o único sector assumido em que a nobreza resistiu em Portugal foi o da diplomacia, cada vez mais associada com a representação de um certo cosmopolitismo. Porém, outras correntes acreditam que as democracias tiveram dificuldade em afastar as elites tituladas e que a aristocracia teve um papel fulcral nas sociedades do séc. XX, pelo menos até ao final da Segunda Guerra Mundial.

Privado da oportunidade de governar, terá o mundo aristocrático conseguido sobreviver e continuar a ter algum significado? Em alguns casos a resposta é positiva. Na realidade britânica, *e.g.*, ainda há muitas famílias com riqueza e linhagem que vivem nas propriedades que herdaram, e alguns dos seus membros têm uma carreira política e um papel importante na cultura e sociedade britânicas.

Bibliog.: impressa: BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario Portuguez e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero... Autorizado com Exemplos dos Melhores Escritores Portugueses, e Latinos*, vol. 1, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712; BRITO, António José, "Aristocracia", in *Logos*, vol. 1,

Lisboa, Verbo, 1989, p. 354; EDER, Werner, "Aristocracy", in CANCIK, Hubert, e SCHNEIDER, Helmuth (orgs.), *Brill's New Pauly, Encyclopaedia of the Ancient World. Antiquity,* vol. I, Leiden/Boston, Brill, 2002, pp. 1107--1111; FARIA, Ana Leal de, *Duarte Ribeiro de Macedo. Um Diplomata Moderno (1629-1680)*, Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2005; FISHER, Nick, e WESS, Hans van (orgs.), *Aristocracy in Antiquity: Redefining Greek and Roman Elites*, s.l., The Classical Press of Wales, 2015; GRAÇA, Luís Maria P. S., *Nótulas de História Geral Contemporânea,* Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003; HESPANHA, António Manuel, *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime. Colectânea de Textos*, Lisboa, FCG, 1984; HUGON, Alain, "Prólogo", in CARRIÓ-INVERNIZZI, Diana (dir.), *Embajadores Culturales*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016, pp. 9-10; MARQUES, Oliveira *et al.*, "Nobreza", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, pp. 149-161; MARTÍNEZ, Doris Moreno, "O renascimento", in SOLLAR, David Sollar, e VILLALBA, Javier (dirs.), *História da Humanidade. Idade Moderna*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; MORGADO, Miguel, *A Aristocracia e os Seus Críticos*, Lisboa, Edições 70, 2008; RAMOS, Rui, "Entre revolução política e evolução social: uma história do conceito de democracia (Portugal, século XIX)", *Ariadna Histórica*, n.º 1, 2012, pp. 163-193; SANCHES, António Ribeiro, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; SIEYÈS, *O Que É o Terceiro Estado?*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009; SILVA, António de Morais, *Diccionario da Lingua Portugueza Composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, Reformado, e Accrescentado por António de Morais Silva Natural do Rio de Janeiro*, 2 vols., Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789; TELES, M. Galvão, "Aristocracia", in *Verbo*, vol. II, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 1120-1121; WASSON, Ellis, *Aristocracy and the Modern World*, New York, Palgrave, 2006; **digital:** CALAFATE, Pedro, "Raul Proença (1884-1941)", *Instituto de Camões*: http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/1910d.html (acedido a 19 set. 2016).

Carolina Esteves Soares

Antiaristotelismo

Entendemos por antiaristotelismo a corrente de cariz cultural, filosófico e científico que se insurgiu contra a tradição de matriz escolástico-aristotélica precedente e que recebeu, interpretou e divulgou a filosofia de Aristóteles, sobretudo desde a medievalidade. Em Portugal, a literatura expressiva sobre esta perspetiva do Outro desenvolveu-se de forma mais consistente no séc. XVIII e viria a influenciar negativamente as leituras posteriores até ao séc. XX.

O Iluminismo português insere-se na cultura europeia coeva como um momento de afirmação de novos valores, no qual o conceito de razão – simbolicamente representada na imagética da luminosidade –, aliado ao de certificação empírica, permitiria ao Homem revelar a verdade, conduzindo-o a uma época mais próspera em que o progresso científico assumiria um papel determinante. Em contrapartida, o século das Luzes deu origem a uma profícua produção de textos que elegeram como inimigo próximo aquele que representaria uma voz dissonante, um conhecimento obsoleto e, mais gravoso, um dos motivos pelo qual a Europa estaria encerrada nas trevas do obscurantismo – a escolástica.

Depois de Galileu descobrir as manchas solares, afirmando a corruptibilidade dos corpos celestes, e de perceber que a natureza era quantificável, nomeando por isso a linguagem matemática como a única válida para ler o "livro da natureza"; depois de Descartes revelar o mundo como um relógio posto em funcionamento e movido por regras mecânicas, além

de estipular a dúvida orientada pela razão como o método científico de descoberta da verdade; depois ainda de Newton comprovar a gravidade como uma lei mecânica da natureza na qual concorriam diversas forças que explicariam o movimento dos corpos; depois também de John Locke afirmar a importância dos sentidos, responsáveis por prover a mente da informação necessária ao trabalho da razão, limitando e fazendo depender esta última dos dados empíricos, os paradigmas científicos de então não poderiam manter-se inalterados. Para além deste périplo meramente ilustrativo das transformações que se processavam nos sécs. XVII e XVIII, não podemos deixar de referir o contributo dos Descobrimentos portugueses no séc. XVI, que, através da observação direta dos territórios, punham em causa as conceções ptolemaicas que vinham da Antiguidade. Como aponta Silva Dias (1982), não se tratava ainda de um empirismo, cujo método as academias haviam de adotar e veicular, mas de um experiencialismo no sentido em que a validação dos factos se fazia essencialmente pela vivência ao longo das expedições, espoletadas, é certo, por outros motivos que não os científicos.

Aristóteles, pormenor de *A Escola de Atenas*, de Rafael Sanzio (1483-1520).



A Modernidade interpelou o Homem e fê-lo colocar em causa o saber que assumia como seguro. É neste sentido que a reação contra a escolástica foi, antes de mais, uma tomada de posição relativamente à alegada aceitação acrítica de uma autoridade, em que a figura de Aristóteles se reveste de uma importância ímpar. Na verdade, a filosofia do Estagirita tinha sido alvo de contestação na Europa ainda na Idade Média, como atestam as proibições de Paris, com a carta apostólica de Gregório IX dirigida em 1231 à Faculdade de Artes daquela cidade, em que manda corrigir ou purgar os textos aristotélicos, ou ainda as condenações do bispo Estêvão Tempier, que, em 1270 e 1277, censura novamente Aristóteles. Contudo, como lembra Carlos Silva, "a maior parte destas condenações não teve tanto consequências impeditivas [...], quanto foi sintoma de uma mudança de perspetiva em relação ao agostinianismo (mesmo bonaventuriano) e até indutor de um aturado estudo de Aristóteles a partir do período do papado de Urbano IV e das traduções do texto grego do Estagirita realizadas por Guilherme de Moerbeke e Tomás de Aquino" (SILVA, 1989, 426). As consequências mais coercivas e irreversíveis relativamente ao legado do

filósofo grego viriam a ser concretizadas no período iluminista.

Em linha com as mudanças que se operavam noutros países, realizou-se em Portugal uma das reformas mais relevantes do séc. XVIII, pela mão do marquês de Pombal – a reforma da Univ. de Coimbra, com a publicação de novos *Estatutos* em 1772. Interessa-nos este momento porque simboliza a erradicação da filosofia aristotélica dos *curricula* académicos, em manifesto contraste com o que até então se veiculava, nomeadamente nos ditos "estatutos velhos" de 1653. A transformação da Universidade resulta de uma corrente de pensamento antinómica que pretende afirmar um novo tempo em detrimento de um antigo, conotado com o retrocesso do país e responsabilizado pelo estado infausto em que este se encontrava. Do lado luminoso, surgem figuras como as de Luís António Verney, António Nuno Ribeiro Sanches ou Teodoro de Almeida; do lado das trevas, emergem os Jesuítas e tudo o que era representado por eles, nomeadamente o ensino alicerçado na base escolástico-aristotélica.

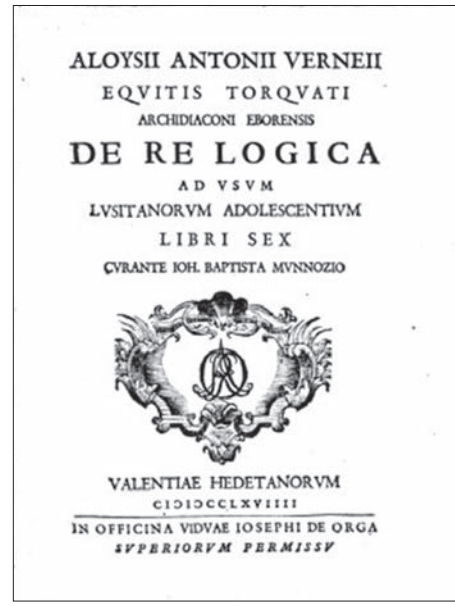
O discurso antiaristotélico português consolida-se no séc. XVIII e tem como característica o facto de se apresentar em dois registos distintos: um primeiro, de feição demonstrativa, em que o debate de ideias tem assento mediante a exposição e contraposição de argumentos de forma mais ou menos equilibrada; e um segundo, de cariz político, que se insere na propaganda antijesuítica perpetrada por Pombal, cuja linguagem faz transparecer o tom cáustico típico de obras coevas da mesma natureza. A crítica a Aristóteles e à sua herança, percorrida por ambos os registos, desenvolve-se em três linhas temáticas fundamentais: a tradição manuscrita do *corpus*; a afirmação da evidente antiguidade desta figura, que se tornara obsoleta com o avanço tecnológico e científico moderno; a leitura escolástica das obras do filósofo.

A receção das obras de Aristóteles pelo Ocidente a partir das traduções árabes resulta num dos argumentos fortes para se considerar a sua leitura inútil ou pelo menos infrutífera. Esta vicissitude da transmissão textual levou João Baptista a escrever a sua *Philosophia Aristotelica Restituta*, publicada em 1748, sob o pretexto de reler as obras do Estagirita, tentando recuperar as suas ideias originais e depurando toda a interpretação que havia sido feita pela escolástica a partir daquelas traduções e dos consequentes comentários, cujo resultado é apresentado sempre de forma depreciativa. Antes dele, Manuel de Azevedo Fortes, na *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* (1744), com uma exposição mais moderada e eclética, não deixa de apontar a receção das obras como um problema para uma leitura fidedigna do sentido de Aristóteles, que se teria adulterado devido às circunstâncias da sua difusão. Verney rematará em 1751, no seu *De Re Logica* (de que foi publicada, em 2010, uma tradução do latim por Amândio Coxito), que "dado que eles [entenda-se: os árabes] desconheciam a língua e a história da filosofia gregas e estavam desprovidos de toda a capacidade de interpretar, interpretaram Aristóteles sem talento. Por isso, eles tornaram os livros do filósofo grego muito obscuros e depravados, e ainda mais obscuros por causa das suas interpretações inábeis" (VERNEY, 2010, 85). Com efeito, as obras dos autores setecentistas portugueses são profícuas em exemplos demonstrativos deste tópico, que ganha especial relevo quando é abordada a questão da transmissão da *Metafísica* de Aristóteles. Neste contexto, recorda-se com frequência o papel de Andronico de Rodes, que terá colocado sob aquele título os textos que, não pertencendo à física e não sendo

fáceis de classificar (como sustenta o Barbadinho no *De Re Metaphysica*), viriam depois daqueles tratados, traduzindo literalmente o vocábulo "metafísica". Esta organização posterior não corresponderia à intenção do filósofo de Estagira e constituiria, por si só, uma deturpação do seu sentido, agravada com as sucessivas traduções alegadamente incompetentes.

Em relação com o ponto anterior, surge como motivo histórico a consciência manifesta da distância temporal que separa a Antiguidade da Modernidade, o que intensificaria a probabilidade de erro por desconhecimento de dados descobertos posteriormente. Se o que disse Aristóteles acerca do movimento dos corpos celestes, *e.g.*, estaria ultrapassado, qual a pertinência de continuar a estudá-lo? É por isso que Teodoro de Almeida não deixará de apontar logo no primeiro volume da sua *Recreação Filosófica* (1786-1800) que o Estagirita, sendo homem e *gentio*, era mais permeável ao erro. Por seu turno, Manuel de Azevedo Fortes, na obra citada, salienta a alteração da carga semântica de palavras como "demónio", "heresia", "tirania", entre outras, que têm significados diferentes em Aristóteles e nos autores que o interpretaram até ao séc. XVIII, aludindo à discrepância temporal que os separa. Este tema surge intimamente ligado à ideia de progresso científico, que estimula uma boa parcela das reformas pombalinas e será por isso usada para contestar em grande medida os textos escolástico-aristotélicos afetos sobretudo à filosofia natural.

Por último, o argumento que provocou as reações mais intensas foi o da nefasta interpretação que fizerem os escolásticos do legado aristotélico. No debate entre antigos e modernos que caracterizou o Iluminismo, as lições por meio de comentários e de disputas teóricas, que nada tinham de empírico ou prático, serviram


ALOYSII ANTONII VERNEII
EQVITIS TORQVATI
ARCHIDIACONI EBORENSIS
DE RE LOGICA
AD VSVM
LVSITANORVM ADOLESCENTIVM
LIBRI SEX
CVRANTE IOH. BAPTISTA MVNNOZIO
VALENTIAE HEDETANORVM
CIↃIↃCCLXVIIII
IN OFFICINA VIDVAE IOSEPHI DE ORGA
SVPERIORVM PERMISSV

Rosto de *De Re Logica*, de Luís António Verney.

de pedra de toque para depurar o ensino da influência da "escola" medieval. Autores como Verney, João Baptista, o seu discípulo Teodoro de Almeida, Manuel Álvares ou António Nuno Ribeiro Sanches encabeçaram a condenação da autoridade de Aristóteles, assumida acriticamente pelos seus sucessores, que a teriam empolado, deturpado e acrescentado a uma linguagem já obscura uma ainda mais impercetível. O valor indelével da verdade era sustentado por uma conceção de conhecimento na qual a lógica surgia como instrumento fundamental e regulador das operações da mente, com vista à aquisição e transmissão de saber válido, por forma a evitar o erro, e mediante um método de combinação ordenada de ideias claras em juízos e discursos coerentes. Neste contexto, as noções "quiméricas" e "fantásticas" da metafísica escolástico-aristotélica eram confusas, sendo o seu estudo bastante depreciado e muitas vezes posto de parte. Mesmo Verney, que escreveu a sua *De Re Metaphysica*, em 1753,

reduziu-a a uma espécie de "teoria geral da ciência, incidindo quer sobre os seus fundamentos subjetivos (ao investigar o modo de conhecer das primeiras verdades ou princípios), quer sobre a estrutura da realidade conhecida (ao expor as verdades fundamentais comuns às diversas ciências)", como recorda Amândio Coxito (CAEIRO *et al.*, 1989, 448). Também a filosofia natural, na qual se destaca a obra monumental de Teodoro de Almeida, se assume como o estudo dos corpos naturais baseado em dados empíricos e recusa quaisquer especulações vãs que não tenham suporte experimental.

As três linhas de leitura do antiaristotelismo português que temos vindo a sintetizar ganham especial elã com a intervenção do marquês de Pombal e o seu programa político de expulsão dos Jesuítas, ao instrumentalizá-las e transferi-las do foro filosófico para o político. Na vasta literatura preparada ou orientada pelo valido de D. José, surge uma imagem de Aristóteles negativamente retratada, que teria maquinado a pior de todas as fraudes da cultura ocidental. São exemplos expressivos desta construção sombria a *Relação Abreviada* (1757), a *Dedução Cronológica e Analítica* de José de Seabra da Silva (1767-1768), a *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuítas* (1771), o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), estes dois últimos escritos pela então criada Junta de Providência Literária, onde se destaca o papel de Fr. Manuel do Cenáculo, cuja orientação escolástico-aristotélica dos primeiros anos de vida intelectual viria a alterar-se posteriormente em consonância com o espírito iluminista e, mais particularmente, pombalino. Ainda que de forma mais moderada, Cenáculo não deixaria de criticar os escolásticos ao acusá-los de "aristotelomania", palavra por si só expressiva e ilustrativa, mas que tem como alvo primordial mais os próprios escolásticos do que o filósofo que inspira o novo vocábulo. Na sua quarta "Disposição", pode ler-se sobre Aristóteles que "este Filósofo, émulo da gloria de *Isocrates*, ainda que algumas vezes fosse escuro; outras prolixo; outras malicioso, e ímpio; com tudo em diversas Obras ostentou a sua agudeza eloquentemente; e ensinou coisas úteis" (CENÁCULO, 1776, I, 6-7).

Alegam ainda os autores pombalinos do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* que o filósofo grego teria intencionalmente criado uma filosofia e uma moral com vista à corrupção dos jovens. Esse plano magistral do Estagirita fora somente posto a descoberto na Modernidade, sendo todos aqueles que o lecionaram, transmitiram ou admiraram cúmplices confessos desse perverso desígnio. Por este motivo, lê-se no mesmo *Compêndio*: "Aristóteles, filósofo ateísta que nenhuma crença teve em Deus e na vida eterna, que em vez de ditar princípios para a probidade interior do ânimo e para a justiça natural, foi autor de um sistema estofado de máximas dirigidas a formarem o áulico das cortes de Filipe, de Alexandre e um hipócrita armado contra a inocência dos crédulos com virtudes externas e fingidas", ou ainda "Aristóteles não só faltou com sementes à terra, mas em lugar do limpo bom trigo lançou nela cizânia e joio para contaminá-la e fazer nocivas as suas produções. Este é o crime mais atroz, por que se deveria ter desterrado dos Estatutos da nossa Universidade a Moral que ele ensinou" (FRANCO e PEREIRA, 2008, 101 e 246). O resultado desta contenda, sem possibilidade de contraditório por uma das partes, resultaria na eliminação de Aristóteles dos novos *Estatutos* da Univ. de Coimbra, mesmo com a criação da nova Faculdade de Filosofia.

A pesada autoridade aristotélica e escolástica, fortemente conotada com o ensino dos Jesuítas, é posta em causa num processo de legitimação das medidas pombalinas, que resultarão na expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, e de tudo aquilo por ela representada. É nesta conjuntura histórica que se tecem as mais duras e absurdas críticas ao filósofo grego, cujos excertos transcritos são parcos testemunhos no conjunto da extensa literatura setecentista. Na passagem para o séc. XIX, releva-se a transformação do "antijesuitismo em anticongreganismo puro e simples" (ABREU, 2004, 87), encontrando Pombal um sucessor em Joaquim António de Aguiar, com o decreto de extinção das ordens de 1834. A aversão à escolástica continua a alimentar de forma parcial as interpretações dos pensadores portugueses, sobretudo no que ao estado do país diz respeito, mas a figura de Aristóteles em si deixa de surgir diretamente na discussão, apesar de subentendida. Com efeito, a reforma pombalina da Universidade e a produção de textos profundamente depreciativos sobre a herança aristotélica tiveram como principal consequência para o séc. XIX o desaparecimento do filósofo grego como uma das figuras centrais do debate filosófico. A crítica a Aristóteles permanece, mas de forma velada e imiscuída na ampla condenação dos Jesuítas e da sua escola, sendo Teófilo Braga, entre outros autores, disso um exemplo ilustrativo, nomeadamente nos volumes da sua *História da Universidade de Coimbra* (1892-1902). Aqui, a questão antiaristotélica transfere-se para outro plano argumentativo, no qual os Jesuítas são vistos não como a causa primordial da decadência do país, mas como a agravante de uma condição ruinosa em que a insistência num ensino ultrapassado e de base escolástica terá servido para obnubilar o avanço de Portugal. Acresce ainda o facto de os autores laicos e antijesuítas do séc. XIX, herdeiros confessos da cartilha pombalina, chegarem mesmo a acusar os Jesuítas de terem deturpado a obra original de Aristóteles, obscurecendo o seu "verdadeiro" e valioso conhecimento. Nesta ordem de ideias e seguindo as linhas temáticas do Iluminismo português que temos vindo a desenvolver, os Jesuítas seriam acusados de ter desfigurado os grandes autores clássicos, como Aristóteles, tornando a sua obra obsoleta e um obstáculo para o progresso.

O perfil negativo do Estagirita, cunhado no séc. XVIII português, veio a influenciar também autores do séc. XX, nomeadamente Leonardo Coimbra. Neste sentido, Manuel Ferreira Patrício deteta no autor um "anti-aristotelismo explícito" (PATRÍCIO, 1983), patente nas suas *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* (1927), que se terá inspirado no *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* e nos *Estatutos*, para referirmos apenas as fontes portuguesas. É certo que Manuel Ferreira Patrício tem como objetivo final lançar o estudo aturado da obra daquele filósofo português e das suas relações com o platonismo e o aristotelismo, mas não deixa de ser pertinente a base encontrada para a leitura antiaristotélica de Leonardo Coimbra, que redunda naquelas obras setecentistas.

Importa referir, no entanto, que ainda no séc. XIX surgiram alguns autores que tentaram uma reabilitação de Aristóteles, como Silvestre Pinheiro Ferreira, que ensaia uma reapreciação da lógica aristotélica, chegando mesmo a traduzir as *Categorias*. Porém, seria apenas no século seguinte que se iniciaria uma recuperação mais consistente dos estudos aristotélicos, nomeadamente pela obra de Álvaro Ribeiro e com as traduções a partir do grego da *Poética*, por Eudoro de

Sousa (1951), e do *Organon*, por Pinharanda Gomes (1985-1987). De salientar o projeto de edição e publicação das *Obras Completas* de Aristóteles pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, sob a coordenação de António Pedro Mesquita, autor de um volume introdutório de valor inestimável para o estudo desta personalidade, publicado em 2005.

A exaltação dos valores iluministas viria a criar imagens antagónicas, características de posições extremadas: ao mesmo tempo que se defendia a liberdade do Homem, instigava-se a centralização de poderes na figura inatacável do rei, cuja soberania provinha diretamente de Deus e permitia, sem contestação, algumas das ações mais repressivas; ao mesmo tempo que se entronizava a razão e o espírito crítico, repudiava-se acriticamente um legado cultural através de uma representação denegrida e pouco devedora da racionalidade. Como lembra Umberto Eco, "ter um inimigo é importante, não apenas para definir a nossa identidade, mas também para arranjarmos um obstáculo em relação ao qual seja medido o nosso sistema de valores, e para mostrar, no afrontá-lo, o nosso valor. Portanto, quando o inimigo não existe, há que construí-lo" (ECO, 2011, 12). A construção de uma imagem negativa de Aristóteles consolidou-se e teve maior expressão precisamente no período pombalino, no seio de um discurso iluminista que, para se afirmar, teve de produzir alguns mitos negros como o do Jesuíta, o do medieval ou, no que aqui respeita, o do filósofo corruptor. Com efeito, a reforma pombalina da Universidade e a produção de textos profundamente depreciativos sobre a herança aristotélica tiveram como principal desfecho para o séc. XIX o desaparecimento do filósofo grego como uma das figuras centrais da discussão filosófica.

Bibliog.: ABREU, Luís Machado de, *Ensaios Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004; ANDRADE, António Banha de, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966; *Id.*, *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários (1759-1771): Contribuição para a História da Pedagogia em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1981; CAEIRO, Francisco da Gama, *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da Sua Actuação Filosófica*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959; *Id. et al.*, "Aristotelismo em Portugal", in *Logos*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1989, cols. 433-454; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001; CENÁCULO, Manuel do, *Disposições do Superior Provincial para a Observancia Regular, e Literaria da Congregação da Ordem Terceira de São Francisco Destes Reinos, Feitas em os Anos de Mil Setecentos Sessenta e Nove, e Setenta*, 2 t., Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1776; CERQUEIRA, Luís Alberto (org.), *Aristotelismo e Antiaristotelismo: Ensino da Filosofia*, Rio de Janeiro, Ágora da Ilha, 2000; COXITO, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa, INCM, 2006; DIAS, J. S. da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia: Sécs. XVI-XVIII*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953; *Id.*, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Presença, 1982; ECO, Umberto, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Ocasionais*, Lisboa, Gradiva, 2011; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; *Id.*, e PEREIRA, Sara Marques (coords.), *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, Porto, Campo das Letras, 2008; MESQUITA, António Pedro, *Aristóteles: Obras Completas – Introdução Geral*, Lisboa, INCM, 2005; PATRÍCIO, Manuel Ferreira, "O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra: contribuição para o estudo do problema", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 39, 1983, sep.; SILVA, Carlos, "Aristotelismo", in *Logos*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1989, cols. 408-433; VERNEY, Luís António, *Lógica*, introd. e trad. Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

Paula Carreira

Antiassistencialismo

O antiassistencialismo repousa na presunção de que a coesão social é uma obrigação do Estado, a quem cabe a responsabilidade pela proteção dos mais desfavorecidos. O imperativo do Estado como redutor da incerteza foi pela primeira vez formulado por Hobbes, no séc. XVII, depois desenvolvido pelos iluministas, triunfando sob a forma de uma nova doutrina social com a Revolução Francesa. De acordo com Pierre Rosanvallon, a Revolução esforçou-se por articular o princípio da solidariedade – segundo o qual a sociedade tem uma dívida para com os seus membros – com o da responsabilidade individual. Neste binómio, a assistência social impôs-se como um direito, consignado nas condições que devem garantir a dignidade do ser humano ao nível da habitação, da alimentação, dos cuidados de saúde e da instrução, mas a que estão agregados deveres, nomeadamente o do bom uso dos recursos públicos; exige a prévia avaliação da situação dos necessitados e preocupa-se em conhecer o impacto das medidas tomadas. No limite, a assistência social nasce antiassistencialista.

O antiassistencialismo define-se, assim, pela recusa da sujeição do apoio social às vicissitudes inerentes à distribuição discricionária dos recursos disponíveis, que divide os indivíduos entre beneméritos e devedores, atores de um relacionamento que tem as características das ligações privadas, muitas vezes clientelares. No assistencialismo, o auxílio funciona como um investimento para o doador, que o pode capitalizar ou recuperar em qualquer momento, menorizando e submetendo o recetor, coagido a retribuir o que recebeu, seja pela oração, pelo voto ou pelo reconhecimento público da superioridade do outro. Geralmente atende a situações individuais, para enfrentar questões pontuais, e não visa mudanças estruturais, nem sequer das condições que conduziram à necessidade de apoio. Os antiassistencialistas reduzem-no a práticas de dominação, que perpetuam as condições de apatia social, que acentuam as desigualdades sociais, por oposição a um sistema que deve ser universal, solidário e inclusivo, assente nos valores da cidadania, nos direitos políticos e cívicos; e, por isso, regulamentado, legalmente enquadrado, avaliado e readaptado em função de resultados menos positivos. Neste sentido, para os antiassistencialistas, assistência e cidadania são duas variáveis de uma mesma equação, que também integra os comportamentos sociais e o trabalho.

Historicamente, as perceções sociais em relação à utilização indevida dos recursos assistenciais foram mais negativas que positivas. Quando a análise recua à Idade Média, ao tempo em que foi desenhado o perfil do pobre merecedor de compaixão e caridade, a incapacidade para o trabalho foi colocada ao lado da doença, da velhice e da infância desprotegida. Em Portugal, a Lei das Sesmarias, de 1375, é, a este propósito, um bom indicador do desejo de estabelecer normas claras de regulação social, condenando o ócio, a mendicidade, a vagabundagem e o embuste. À entrada do séc. XVI, D. Manuel I limitava o acesso aos hospitais, as mais importantes e generosas instituições de assistência formal do Ocidente medievo, aos doentes, procurando combater o uso indevido de bens que nunca chegavam para as necessidades.

Nas décadas finais do séc. XVIII, a crítica às práticas assistenciais nos termos em

que até então eram exercidas – sem controlo, sem regras, sem contrapartidas – ganhou uma nova dinâmica, acompanhando o debate europeu. Pelas memórias da Academia das Ciências, pela *Gazeta de Lisboa* e pelo *Jornal Enciclopédico*, em escritos avulsos e panfletários ou em obras mais elaboradas, a discussão privilegiou os malefícios da esmola e da mendicidade, "um vício nacional", no dizer de D. Rodrigo de Sousa Coutinho (COUTINHO, 1993, 205). Relativamente protegidos ficaram, quase sempre, os pilares do sistema assistencial e o modo como o mesmo era gerido: as misericórdias, em muitos casos também administradoras dos hospitais e responsáveis pelas crianças abandonadas, que funcionavam segundo os padrões estabelecidos por D. Manuel I, consolidados ao longo de Quinhentos. A reforma que o marquês de Pombal impusera à Misericórdia de Lisboa e ao Hospital de Todos os Santos só muito tangencialmente tocara o resto do país e, mesmo assim, tinha-se centrado mais nas questões administrativas e funcionais do que na filosofia subjacente às práticas assistenciais.

Sob a direção de Diogo Inácio de Pina Manique, intendente-geral da polícia (1780-1805), a quem igualmente competia a tutela da Casa Pia, ensaiou-se, a partir daquelas duas instituições, uma profunda reorganização do panorama assistencial nacional. Sob a égide de um conjunto de ideias desenvolvidas e experimentadas na Alemanha, em França e em Inglaterra, acentuou-se o discurso e a prática antiassistencialista. O pressuposto de Montesquieu, que fazia corresponder a pobreza à ausência de trabalho, funcionou como trave mestra de uma teoria, também seguida por Pina Manique, que tomou o trabalho como forma de assistência. No século seguinte, o pauperismo, dominante entre a classe operária, demonstrava os efeitos dos baixíssimos salários e da precariedade do mundo laboral e ameaçava as estruturas da sociedade liberal, que respondeu com a criação dos seguros obrigatórios para enfrentar o risco social. Foi o receio do socialismo que levou alguns Estados a investir no desenvolvimento da cidadania, associada a práticas de proteção social, de forma a prevenir conflitos. O seguro social regulado pelo Estado, introduzido na Alemanha por Otto von Bismarck em 1883, explica-se neste contexto. Em Inglaterra, em 1942, *lord* Beveridge alterava os termos desta relação e impunha a ideia do Estado como elemento protetor das necessidades coletivas, e criador de políticas sociais que conduzissem à estabilidade social.



Diogo Inácio de Pina Manique (1733-1805).

Em Portugal, foi também em ligação com o mundo do trabalho que se pro-

cessou a mudança nas políticas sociais ao longo dos sécs. XIX e XX, inicialmente na vertente mutualista, com a fundação da Sociedade dos Artistas Lisbonenses, em 1839, a primeira de muitas de idêntica índole operária, seguindo depois o modelo bismarckiano dos seguros sociais. O retrato que uma parte substantiva do país apresentara em 1827, em resposta à portaria de 7 de julho de 1827, relativamente aos recursos assistenciais existentes, mostrara o peso de um sistema que continuava dependente das misericórdias, das rodas e de um conjunto indefinido de instituições que designava por hospitais. Neste documento, as primeiras (à exceção das misericórdias de alguns dos principais centros urbanos) encontravam-se falidas, vivendo muitas delas de esmolas que recolhiam de gente pobre para as distribuírem por outros ainda mais pobres; na sua maioria, os hospitais estavam mais próximos dos medievos hospitais do que da moderna clínica, que então despontava um pouco por toda a Europa; e as rodas chegavam a consumir mais recursos que muitas misericórdias e hospitais em conjunto, sem que tal se traduzisse em resultados reais, porque os índices da mortalidade das crianças abandonadas se mantinham elevadíssimos, independentemente das somas alocadas a este serviço assistencial. Pretendendo alguma segurança que este sistema não lhes dava, as associações de socorros mútuos que surgiram na década de 1830 continham valores antiassistencialistas.

Consagrada a assistência pública na Constituição de 1911, o apoio social manteria, no entanto, muitas das características anteriores, reservando o Estado para si um papel meramente supletivo no que concernia às questões sociais; para os teóricos do regime, a pobreza continuava eivada de uma valorização moral. A previdência social, surgida em 1935 em substituição dos seguros sociais estabelecidos na Primeira República, apesar de restrita no universo e nos riscos que cobria, procurava soluções de compromisso entre as reivindicações dos trabalhadores e o poder controlador do Estado. A reforma da previdência social de 1962, considerada por alguns autores como um momento chave do desenvolvimento do Estado-providência português, alargava a incidência social dos cuidados de saúde, sem no entanto os tornar universais. Tal como então foi redesenhado, este regime manteve-se até à Revolução de 1974, evoluindo daí para a Lei da Segurança Social de 1984, assente em princípios de universalidade e solidariedade. Não escaparam, contudo, a críticas antiassistencialistas determinadas políticas de carácter social desenvolvidas neste enquadramento. Foi o caso, *e.g.*, do rendimento mínimo garantido, acossado, por um lado, como promotor de estigmatização dos utentes e fomentador de sentimentos negativos que, por sua vez, podem ser catalisadores de reações sociais de contestação; e por outro, por poder funcionar como meio de apoio ao ócio e à dessocialização.

Bibliog.: ABREU, Laurinda, *Pina Manique: Um Reformador no Portugal das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013; CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la Question Sociale. Une Chronique du Salariat,* Paris, Fayard, 1995; COUTINHO, Rodrigo de Sousa, *Textos Políticos, Económicos e Financeiros. 1783-1811*, introd. e dir. Andrée Mansuy Diniz Silva, t. I, Lisboa, Banco de Portugal, 1993; ROSANVALLON, Pierre, *La Nouvelle Question Sociale*, Paris, Points, 1995.

LAURINDA ABREU

Antiassociativismo

De entre as diferentes formas de sociabilidade humana, a experiência da associação é das mais antigas e das mais transversais a todas as culturas. O associativismo, entendido meramente como todo o tipo de relação de cooperação entre os homens, preside às mais primitivas formas de organização social como produto de dinâmicas de confluência entre o individual e o coletivo.

A associação, nesse sentido, resulta de um vínculo que, por uma série de afinidades reconhecidas e de relações de solidariedade, se estipula numa comunidade, *i.e.*, um entendimento de interesses e necessidades que, por um lado, se identificam perante um objetivo comum, mais passível de alcançar em conjunto do que individualmente; por outro, correspondem a um apelo individual ou a uma pressão social de índole religiosa, mágica ou política que necessita do coletivo para se expressar e viver dentro de uma determinada ordem e de um determinado ritual comuns para se validar; mas também, por fim, que se assumem como um meio de perpetuação de saberes e/ou de técnicas que, tendencialmente, resulta numa formulação mais restrita e de índole secreta.

Nessa medida, poder-se-á opor a essa ideia natural e primitiva de associativismo o individualismo ou a profunda repulsa à sociedade que recusa qualquer tipo de sociabilidade, como sejam a misantropia, o eremitério solipsista ou a *fuga mundi*, movimentos de homens e de mulheres que se retiram drasticamente do gregarismo e vivem nas sombras da sociedade. Também esse movimento é dos mais primitivos movimentos da humanidade.

Contudo, o associativismo enquanto positivação de uma liberdade e de um direito, consagração constitucional e livre exercício, bem como formulação institucional reconhecida, aberta e com natureza jurídica própria, é constitutivo apenas da Idade Contemporânea. É um reflexo das revoluções de 1789 e de 1848, uma consequência do fim do Antigo Regime para a passagem a uma sociedade fundada no princípio de direito, uma suposta garantia de uma sociedade que certifica as suas condutas pela declaração dos direitos universais dos homens e que tem tido um desenvolvimento nem sempre linear e nem sempre pacífico. Entenda-se, então, associação como uma instituição com natureza jurídica multiforme, como exercício do direito à liberdade da sua constituição.

O grande laboratório do associativismo será a França. Depois da Revolução, os constituintes de 1789 debatem-se com a inclusão ou não da liberdade de reunião na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, desse mesmo ano. A hesitação residia em considerar-se tal liberdade como um direito natural ou não. Ganhou a fação que não a considerava como tal, influenciada sobretudo pela filosofia de J. J. Rousseau (antiassociativista), na medida em que, se os direitos naturais preexistiam à sociedade, não era a sociedade que os poderia conferir; mas não foi apenas essa a razão pela qual esse direito não consta da primeira declaração dos direitos do Homem.

Houve, desde o início, um receio de que a liberdade de associação e de reunião perturbasse a ordem pública; *i.e.*, o direito de livre associação era entendido como uma ameaça aos poderes instalados no Estado e, como tal, houve desde sempre alguma hesitação legislativa em

concedê-lo. Mais, a Declaração de 1789 tem o propósito de romper com o Antigo Regime, e o individualismo, "o homem separado do seu conjunto e da comunidade" (BARROSO, 2006, 548), acaba por prevalecer no documento como uma afirmação extremada, e talvez necessária, desse mesmo propósito, de forma a surtir efeitos.

Tanto o associativismo como o antiassociativismo da Idade Contemporânea têm de ser lidos sobretudo à luz de todas as correntes que pensaram sobre os direitos naturais, mas também da história constitucional e da história política. Assim sendo, o antiassociativismo, mais do que o pensamento de um ou outro autor, acaba por ser uma violação que se exerce sobre a liberdade e sobre um direito do indivíduo no coletivo, que vai sendo reconhecido como natural a partir do séc. XVIII nas sociedades ocidentais. O que vai acontecendo é uma oscilação entre a positivação desse direito e a sua restrição, a sua constante vigilância ou, no extremo, a sua ausência dos documentos legislativos ou constitucionais.

A primeira Constituição francesa, de 1791, a segunda europeia a surgir (a primeira foi a Constituição da Polónia, uns meses antes), reconhece a liberdade de reunião, mas logo nesse mesmo ano surge um decreto que proíbe que qualquer sociedade, clube ou associação de cidadãos tenha qualquer tipo de existência política (decreto de 29 e 30 de dezembro de 1791), embora não tenha entrado em vigor. Apesar de a nova Constituição de 1793 prever este direito, *i.e.*, de ser também um direito defendido pelo espírito liberal, a França atravessa, até 1868, um período em que "as liberdades coletivas contaram com a desconfiança dos liberais" (*Id.*, *Ibid.*, 548), especialmente face às sociedades jacobinas. Não obstante, existe um período intercalar de apenas



Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789).

um ano, aberto pela Revolução de 1848, que fez com que o código francês consagrasse o direito absoluto de reunião e de associação. Após a queda do Império (1870), cabe à lei de 30 de junho de 1881 recuperar a liberalização do direito de associação e de reunião, entendidos como um garante da democracia. Se em França o direito de livre associação foi logo reconhecido em 1791, em Inglaterra só foi reconhecido em 1824.

Contudo, a universalização deste direito é apenas expressa bem mais tarde pela Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948: "todos têm direito à liberdade de reunião e associação pacíficas" (art. 20.º). A Convenção para a Proteção

dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais de 1950 acrescenta ainda que "toda a pessoa tem direito à liberdade de reunião pacífica e à liberdade de associação, incluindo o direito de fundar com outras pessoas sindicatos e de se filiar neles para a defesa dos seus interesses" (art. 11.º).

Quanto a Portugal, há um momento decisivo para se perceber a transição das formas de organização corporativas para as formas de organização associativas, que é quando o decreto de 7 de maio de 1834 vem abolir as antigas corporações de artes e ofícios; estas eram uma forma de organização de interesses e de proteção de classes profissionais do Antigo Regime, de traços corporativos, incompatíveis com o novo pensamento liberal.

Em termos constitucionais e legislativos, a Revolução Liberal de 1820 acarreta uma Constituição que vem reconhecer direitos fundamentais aos cidadãos. Mas também em Portugal o reconhecimento da liberdade de associação é feito de intermitências. D. João VI, após a Vila-Francada e a Abrilada, restaura a monarquia absoluta, antagónica ao direito de associação. Apesar de a Carta Constitucional de 1826, de D. Pedro IV, repor a monarquia constitucional, a liberdade do direito de associação e reunião só volta a ser preconizada pela Constituição de 1838. O Código Civil de 1867 classifica o direito de associação como natural. A 15 de junho de 1870, sai um decreto que proclama a liberdade de associação independentemente da licença da autoridade pública, mas, como seria de esperar, foi revogado logo no ano seguinte. Entre 1890 e 1894, há finalmente um fôlego legislativo que se dedica em exclusivo às associações. No entanto, impõem-se inúmeras restrições ao livre associativismo, inclusivamente a que impede as associações de tratarem de assuntos fora do seu âmbito, *i.e.*, de terem uma natureza política.

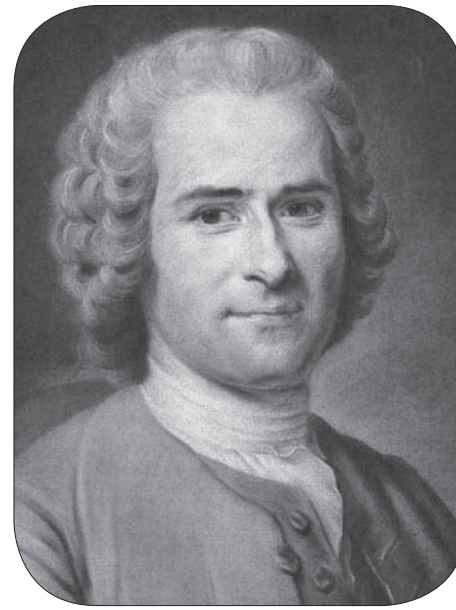
É apenas com a Implantação da República e posteriormente com a Constituição de 1933 que o direito de associação obtém reconhecimento definitivo, embora o Estado corporativo tenha garantido esse direito com severas restrições e existam diferenças substanciais entre o associativismo livre e o corporativismo, que fazem com que este último funcione quase por oposição ao primeiro. Como afirma um autor de um libelo a favor deste direito, "não basta a constituição reconhecer ao homem o direito de associação como corolário de um direito de liberdade", continuando: "com efeito o art. 8.º no seu § 2 vem atirar pela janela o que deixara entrar pela porta. Aí se diz: 'leis especiais regularão o exercício da liberdade de expressão do pensamento, do ensino, de reunião e de associação'", posto que "a garantia muda de natureza – de constitucional passa a governamental. Facilmente se imaginam as consequências" (MARTINS, 1969, 9-11).

O tipo de associativismo que vingou na segunda metade do séc. XIX em Portugal foi o defendido pela ala reformista liberal, de pendor burguês e não tanto operário, como vem a vingar mais tarde, durante o séc. XX, de onde surge também o movimento sindical. No séc. XIX e no séc. XX da Primeira República, proliferam defensores e teóricos da associação, mais facilmente detetáveis do que autores que se tenham posicionado a desfavor da mesma. Aliás, essa posição de oposição passa muito mais por um pensamento e uma ação estatais, mais ou menos ideológicos, mas sobretudo jurídicos e constitucionais, do que propriamente por um pensamento individual.

É possível determinar quatro grandes núcleos de pensadores portugueses a favor da associação: 1) o grupo dos in-

telectuais com preocupações sociais que se envolvem e estudam o movimento associativo, de entre os quais se destaca Silvestre Pinheiro Ferreira, na filosofia, Costa Godolfim (Goodolphim), nos primórdios da sociologia, com uma vasta obra sobre o tema, a começar, desde logo, por *A Associação* (1876), mas também Sousa Brandão, Lopes de Mendonça e Feliciano Castilho; 2) o grupo dos professores de Direito de Coimbra que escrevem teses onde desenvolvem e defendem o direito à associação, como foi o caso de António Costa Lobo, com *O Estado e a Liberdade de Associação* (1864), e, mais tarde, de Lobo d'Ávila Lima, com *Socorros Mútuos e Seguros Sociais* (1909), entre muitos outros; 3) o grupo dos pensadores e políticos liberais, no qual se podem inserir alguns dos autores dos grupos anteriores, mas do qual tem de se destacar incontestavelmente Alexandre Herculano; 4) o grupo heterogéneo dos participantes do próprio movimento associativo que expressaram publicamente tal defesa nos vários congressos dedicados ao tema.

Dos grandes pensadores que se opuseram ao associativismo, destacam-se Rousseau e Proudhon (um Proudhon de uma primeira fase, refira-se). Em *Contrato Social*, Rousseau teme pela liberdade do indivíduo quando se associa a outros, sendo imperativo que "ao unir-se a todos, só a si mesmo obedeça e continue tão livre como antes". Sendo a condição de associado igual para todos, torna-se "pesada", pelo que tal associação pode vir a ser alienante, ilusória ou tirânica (ROUSSEAU, 1977, 21). Rousseau distingue, porém, liberdade natural de liberdade civil. A primeira apenas é limitada pela força individual; a segunda, pela vontade geral. Concorda que haja uma possibilidade de convergência entre a vontade particular e a vontade



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

geral, "mas nunca este acordo será duradouro e constante; porque a vontade particular, pela sua natureza, tende para a preferência e a vontade geral, para a igualdade. Ainda mais impossível é ter-se uma garantia desta conformidade" (*Id.*, *Ibid.*, 33). Importa ainda a distinção entre a vontade de todos – soma das vontades particulares, votada ao interesse privado, que gera "fações e associações parciais à custa da totalidade" (*Id.*, *Ibid.*, 37) – e a vontade geral, votada ao interesse comum. Pode resumir-se o antiassociativismo rousseauniano segundo a lógica de que "para que a vontade geral esteja bem representada, cumpre que não exista sociedade parcial dentro do Estado e que cada cidadão não tenha outra opinião que não seja a sua" (*Id.*, *Ibid.*, 38). O contrato de associação aceitável aos olhos de Rousseau é o que se vincula ao Estado e, segundo ele, "este exclui todos os outros. Não se concebe qualquer outro contrato público que não seja uma violação do primeiro" (*Id.*, *Ibid.*, 115).

Por seu lado, Proudhon, em *Capacité Politique des Classes Ouvrières*, distingue dois tipos distintos de mutualismo. Considera as associações de socorros mútuos como simples organizações de caridade, que, tal como os montes de piedade, as lotarias de beneficência ou seguros de vida, são "uma verdadeira sobrecarga imposta ao trabalhador que não quer ser exposto ao abandono no caso de doença e desemprego". Por outro lado, chama verdadeiro mutualismo aquele que nega "qualquer possibilidade de especulação", e "tende a organizar sistematicamente o princípio da justiça numa série de deveres positivos" na qual "é prometido e assegurado o serviço pelo serviço, o valor pelo valor, crédito pelo crédito, a garantia pela garantia" (PROUDHON, 1982, III, 132). Assim, o autor valoriza uma forma de mutualismo que deve ser voluntária, decorrente de princípios de justiça, e não uma espécie de obrigação jurídica que transforma o risco numa possibilidade de lucro. Proudhon caracteriza o papel do crédito nestas instituições que têm em vista o lucro, como no caso das caixas económicas e associações de socorros mútuos, que é a "ocultação e a exploração sem reciprocidade do trabalho pelo capital", o que propaga e perpetua a miséria, levando a um fosso cada vez maior entre o capitalista e o trabalhador (*Id.*, 1982, I, 128-129), algo com consequências lesivas tanto para a sociedade como para o indivíduo. Refere mesmo que a caridade é da família do crédito, e que para existir equilíbrio de rendimentos e mais-valias resultantes do trabalho é necessária uma organização do trabalho em si, o que faz com que ataque frontalmente determinadas formas de associativismo subsidiárias da prossecução de lucro, ao mesmo tempo que favorece um conceito de mutualismo que respeite uma equivalência prestativa que garanta formas de correção de desigualdades e devolva ao trabalhador os resultados do seu trabalho sob forma de proteção económica e social.

Bibliog.: BAPTISTA, Eduardo Correia, *Os Direitos de Reunião e de Manifestação no Direito Português*, Coimbra, Almedina, 2006; BARROSO, Ivo Miguel, "A ausência geral de positivação das liberdades de reunião e de associação no direito português, entre 1820 e 1870", in MIRANDA, Jorge *et al.* (coords.), *Estudos em Memória do Professor Doutor António Marques dos Santos*, vol. II, Coimbra, Almedina, 2005, pp. 173-202; *Id.*, "A descontinuidade da positivação da liberdade de reunião no direito francês (1789-1868)", in PINTO, Eduardo Vera-Cruz (org.), *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Marcello Caetano no Centenário do Seu Nascimento*, vol. I, Lisboa/Coimbra, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa/Coimbra Editora, 2006, pp. 537-582; GARCIA, Santos, *Do Associativismo Livre à Organização Corporativa da Agricultura*, Évora, Gráfica Eborense, 1938; GOODOLPHIM, Costa, *A Associação – História e Desenvolvimento das Associações Portuguesas*, Lisboa, Seara Nova, 1974; LOBO, António de Sousa Silva, *O Estado e a Liberdade de Associação*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864; MARTINS, Alfredo Soveral, *O Direito de Associação*, Coimbra, Associação Académica de Coimbra, 1969; PROUDHON, Pierre-Joseph, *Oeuvres Complètes*, vols. 1 e 3, Genève, Slatkine, 1982; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Contrato Social*, Lisboa, Presença, 1977; SÁ, Victor, *Do Associativismo ao Sindicalismo em Portugal*, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1977; VENTURA, Maria da Graça A. Mateus (coord.), *O Associativismo: das Confrarias e Irmandades aos Movimentos Sociais Contemporâneos*, Lisboa, Colibri/Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2006; VERDE, Rui *et al.*, *Direito da Liberdade – Discussões de Filosofia*, Lisboa, Estúdios Côr, 2002; VICENTE, Ana, "Direito à liberdade de reunião e de associação", in RIBEIRO, Almeida *et al.*, *Repensar a Cidadania: nos 50 Anos da Declaração*, Lisboa, Notícias, 1998.

José Bernardino
Ana Catarina Rocha

Antiateísmo

A origem do fenómeno religioso perde-se nos alvores da própria história humana e, praticamente até ao séc. XVIII, este fenómeno sempre desempenhou um papel preponderante na vida das sociedades humanas. Por isso, alguns – particularmente X. Zubiri – são tentados a dizer que o Homem é naturalmente religioso. E falar de religião, obviamente, é evocar a relação do Homem com o divino, com um ser (ou seres) supremo(s).

Desde a Antiguidade, porém, houve alguns indivíduos excecionais que ousaram exprimir a sua descrença e filósofos audaciosos que propuseram novas teorias sobre a origem dos deuses, sem no entanto as levarem à prática nem rejeitarem o exercício normal da religião. Foi em referência a eles que se criou o termo "atheos" (primeiro uso com Platão), com conotação negativa, e que posteriormente – até ao séc. XVI – seria usado de maneira retórica para desacreditar alguém. Na Modernidade, o ateísmo desenvolveu-se como uma espécie de ideologia popular, alcançando grupos cada vez maiores. E, também desde a Antiguidade, foi continuamente combatido das mais diferentes maneiras, e, por isso, é possível traçar uma história do antiateísmo.



Platão, pormenor de *A Escola de Atenas*, de Rafael Sanzio (1483-1520).

O ATEÍSMO NA HISTÓRIA

Antiguidade clássica

No período clássico, e seguindo o estudo de J. Bremmer, podemos encontrar indivíduos e filósofos que negam a existência dos deuses, ou então que propõem novas teorias para explicar a origem do panteão divino. No primeiro caso, o testemunho mais antigo que se conhece é o do sofista Protágoras (c. 490-420 a.C.), célebre pela sua frase "O homem é a medida de todas as coisas" (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas*, IX, 51). Ele seria acusado de impiedade ou ofensa aos deuses (a *asebeia*, em grego), e os seus escritos queimados, provavelmente por causa da sentença de abertura do seu livro *Sobre os Deuses*: "Sobre os deuses, eu não saberei dizer se existem ou que forma têm" (DK, B4). Como viria a reconhecer Cícero em *De Natura Deorum*, essa afirmação de Protágoras é muito mais uma atitude agnóstica do que propriamente ateia.

Em relação ao segundo caso, bem mais evidente, as novas ideias sobre o divino começam a aparecer muito cedo, com os filósofos naturalistas. O primeiro a fazê-lo é Xenófanes (c. 570-475 a.C.), que combate o antropomorfismo dos poetas gregos e defende a existência de uma divindade única, o uno divino. Depois dele,

Anaxágoras (c. 500-428 a.C.), que à semelhança de Protágoras também viria a ser processado por impiedade, defendia que os astros, nomeadamente o Sol – tidos por deuses pela crença popular –, não eram mais do que massas incandescentes. Precisamente depois do processo de Anaxágoras, as novas ideias dos filósofos naturalistas começaram a ser alvo de escárnio nas comédias gregas. E, pouco depois, o próprio Sócrates (c. 470-399 a.C.) não se livraria de acusações de ateísmo.

É neste contexto que surge a primeira teoria explicativa da origem do divino, proposta por Pródico de Ceos (c. 465--395 a.C.). Segundo o testemunho de Filodemo de Gádara em *Sobre a Piedade*, ele defenderia que "os deuses da crença popular não existem nem possuem conhecimento, mas foram os homens primitivos [que, por admiração, deificaram] os frutos da terra e praticamente tudo o que melhorava a sua existência" (frag. 19). Ou seja, Pródico proporia uma teoria sobre a origem dos deuses em duas etapas: primeiro, os antigos começariam a chamar deuses aos elementos da natureza de que mais dependiam (o Sol, a Lua, os frutos, etc.); depois, começaram a deificar e a adorar as pessoas (Deméter, Dioniso, etc.) que se tinham tornado os seus principais benfeitores, ao inventar métodos para o bom uso desses bens. Portanto, segundo esta teoria, teria havido um tempo em que não existiam deuses (antes da invenção da agricultura).

Duas outras explicações complementares surgem nos escritos de Eurípides (c. 480-406 a.C.) e de Crítias (c. 460--403 a.C.). Num fragmento da tragédia *Belerofonte*, descoberto já na era cristã, o primeiro parece defender que os deuses não têm poder algum e que a religião é mera fantasia: "Quem disse alguma vez que há deuses lá nos céus? Não há, não há, não há. Não deixem que ninguém,



Belerofonte Montando Pégaso e Matando a Quimera (mosaico romano).

mesmo crente sincero nessas velhas fábulas, com elas vos engane e vos iluda ainda. [...] E vós, se em vez de trabalhar rezais aos deuses, e deixais de lutar para ganhar a vida, aprendereis que os deuses não existem. Que todas as divindades significam só a sorte, boa ou má, que temos neste mundo" (BREMMER, 2006, 16). Num fragmento atribuído ao segundo, que integra a obra *Sísifo*, parece defender-se a teoria de que a religião foi inventada para assegurar a boa conduta humana, aproveitando o temor que os fenómenos naturais inspiravam no Homem: "Houve um tempo em que a vida humana era desordenada e se vivia de um modo bestial, impondo-se pela força, porque não se premiava os virtuosos nem se punia os perversos. Num dado momento, penso que os humanos decidiram estabelecer leis para castigar, de maneira a que reinara a Justiça [lacuna] e se mantivesse o crime e a violência sob controlo. Os que continuavam a agir mal eram castigados. Mas, dado que as leis apenas castigavam os atos violentos cometidos em público, e não os que se cometiam às escondidas, então penso que um homem sábio e esperto

inventou [para os homens] o temor dos deuses, para que os malvados não fizessem nem dissessem nem pensassem nada de mal, nem sequer às escondidas. E foi essa a origem do divino" (*Id.*, *Ibid.*, 17).

Pródico, Eurípedes e Crítias refletem uma nova maneira de olhar para o divino, em finais do séc. V a.C., em Atenas, que cria apreensão entre os atenienses. E essa apreensão cresce com alguns eventos que ocorrem em 415. Em vésperas de uma expedição da frota ateniense à Sicília, para conquistar a cidade de Siracusa, a população descobre com assombro a mutilação de praticamente todas as estátuas de Hermes da cidade. Nas investigações que se fizeram, soube-se ainda que os mistérios de Elêusis também haviam sido profanados através de uma paródia de celebração em que participara o próprio Alcibíades, o estadista ateniense que comandava a expedição à Sicília. Esses eventos deram naturalmente origem a um grande processo contra a impiedade (*asebeia*) dos seus autores.

É neste contexto que há que entender a figura de Diágoras de Melos, considerado o ateu antigo por excelência – e a que viria ajuntar-se mais tarde Teodoro de Cirene. Originário da ilha de Melos, o poeta e sofista Diágoras, o Ateu (c. 475-410 a.C.), foi para Atenas, onde se tornou discípulo de Demócrito. Por volta de 416-415 a.C. (provavelmente antes dos eventos acima referidos), é também acusado de impiedade, por ter criticado os mistérios de Elêusis – ou, talvez, por ter revelado a profanos o seu funcionamento interno (o que explicaria as paródias antes referidas) –, e, por isso, é obrigado a sair de Atenas.

Mais tarde, Teodoro de Cirene, o Ateu (c. 340-250 a.C.), sendo professor do Liceu de Atenas, foi acusado (à semelhança de Sócrates) de impiedade e de corromper a juventude. Seria libertado graças à intervenção de Demétrio de Faleros, mas teve de deixar posteriormente a cidade grega. É difícil reconstruir a sua teologia, mas, segundo Diógenes Laércio (séc. III d.C.), defendia, numa obra intitulada *Sobre os Deuses*, que estes não existiam ou que eram uma criação humana. O certo é que um discípulo seu, Evémero (ver *infra*), desenvolverá mais tarde a teoria de Pródico.

Período helenístico e romano

No período helenístico e romano, ainda segundo o estudo de J. Bremmer, importa assinalar três desenvolvimentos importantes.

O primeiro tem a ver com o aparecimento e desenvolvimento de listas de ateus. A primeira terá provavelmente sido elaborada por Epicuro (341-270 a.C.), no liv. XII do seu *Da Natureza*, onde mencionava certamente Protágoras, Pródico, Crítias e Diágoras como ímpios (ou seja, ateus). Essa lista ter-se-ia ampliado no *Do Ateísmo*, de Clitómaco (c. 187-110 a.C.), que teria grande influência em autores posteriores como Cícero, o Pseudo-Aécio, Sexto Empírico e Diógenes Laércio.

O segundo concerne o sucesso posterior da teoria de Pródico. Ele deve-se sobretudo a Evémero (c. 330-250 a.C.), que, na sua *História Sagrada*, defendia que os personagens mitológicos eram seres humanos divinizados pelo medo ou pela admiração dos povos. Teve muita influência no poeta latino Énio (239-169 a.C.), que traduziu a sua obra e a difundiu em Roma, talvez preparando o ambiente para a deificação de Cipião Africano, o Velho, vencedor do general e estadista cartaginês Aníbal. Posteriormente, as suas ideias foram conservadas e difundidas por Diodoro da Sicília, Sexto Empírico e Lactâncio.

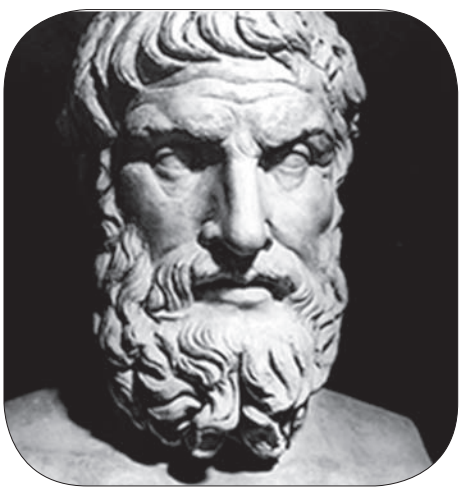
Enfim, o uso dos termos "ateu" e "ateísmo". Apesar da difusão das ideias ateias

do período clássico, não se pode dizer que durante o período helenístico e romano tenha havido praticantes de um ateísmo declarado. Antes pelo contrário, o termo "ateísmo" tornou-se sobretudo um rótulo para atacar os adversários (os judeus contra os Egípcios, os pagãos contra os cristãos, e vice-versa). Este uso vai prolongar-se durante os primeiros séculos da era cristã, até ao momento em que o cristianismo passou a ser considerado a religião do Império.

Importa ainda mencionar duas correntes filosóficas antigas que, redescobertas no Renascimento, terão um enorme impacto na Modernidade: o epicurismo e o ceticismo.

O epicurismo tira o seu nome do filósofo grego Epicuro e é uma filosofia materialista (fundada no atomismo de Demócrito), para a qual todo o ser é composto de átomos indivisíveis (mesmo a alma, que nada tem de espiritual, e por isso não faz sentido esperar uma vida futura); adota uma epistemologia de tipo empirista (sendo a sensação a origem de todo o conhecimento); e defende uma ética determinista (uma vez que tudo é agregação aleatória dos átomos) e um pouco hedonista (o prazer é o bem supremo). Do ponto de vista religioso, insurge-se contra a religião: o mundo não é obra dos deuses (ideia de Providência), mas do acaso (a combinação aleatória dos átomos). Embora a obra de Epicuro se tenha praticamente perdido, as suas ideias sobreviveram graças a um dos seus admiradores, Lucrécio (c. 95-55 a.C.), autor do poema *De Rerum Natura*, redescoberto no séc. XV e tornado conhecido graças à ação de Niccolò Niccoli.

Epicuro (341-270 a.C.).



O ceticismo é uma filosofia atribuída a Pirro de Élis (c. 360-270 a.C.) e conhecida sobretudo graças aos escritos de Sexto Empírico (sécs. II-III d.C.), nomeadamente *Hipotiposes Pirronianas* (ou *Esboços Pirronianos*). O termo "cético" vem do termo grego "skepsis", que significa exame ou o que está em exame/averiguação. Os céticos são, sobretudo, investigadores, que suspendem o juízo (opondo-se a todo e qualquer tipo de dogmatismo) e praticam a aporia (o paradoxo, a dúvida, a incerteza). Do ponto de vista religioso, põem em dúvida certas crenças ou afirmações, sendo precursores do atual agnosticismo. O livro de Sexto Empírico, embora conhecido já no séc. XV, pelas frequentes citações de Francesco Filelfo, só na segunda metade de Quinhentos seria traduzido e divulgado em grande escala. Teve uma grande influência nos pensadores dos sécs. XVI, XVII e XVIII.

Idade Moderna

O ateísmo moderno está muito relacionado com a redescoberta dos autores clássicos num contexto sociocultural menos favorável à fé: desenvolvimento de uma classe burguesa independente, individualista e letrada; ambiente cortesão de grande libertinagem e costumes dissolutos; atmosfera de guerra religiosa, motivo para o ceticismo (uso da dúvida; *De Arte Dubitandi*, de Castellio) e para a crítica à

Providência divina; generalização do sentimento anticlerical; desencantamento com a natureza e surgimento de ideias panteístas; descoberta do atomismo epicurista e questionamento da imortalidade da alma.

Como refere Gavin Hyman, trata-se talvez, simplesmente, do aparecimento da incredulidade ou descrença em relação ao cristianismo, que depois tomará várias figuras: o deísmo (e o livre pensamento), o ateísmo (propriamente dito) e o agnosticismo, preparados pelos céticos e libertinos. O certo é que, ao contrário do que aconteceu na Antiguidade, em que o ateísmo foi defendido apenas por alguns indivíduos, na Modernidade desenvolver-se-á como ideologia, alcançando grupos cada vez maiores.

Quando John Cheke usa o termo "ateísmo", em 1540, numa tradução de *Sobre a Superstição* de Plutarco, dá-se uma situação curiosa: embora Plutarco o use em referência àqueles que pensam que os deuses não existem, na tradução de J. Cheke o termo surge como uma espécie de acusação contra aqueles que negam a doutrina específica da Providência divina, *i.e.*, aqueles que não acreditam que os deuses possam intervir no mundo. Este uso do termo "ateísmo" torna-o quase sinónimo de "heresia". E por isso não é de estranhar que ele seja então usado retoricamente nas controvérsias entre católicos e protestantes, tanto por uns como por outros, para acusar o adversário de incredulidade.

O deísmo (e o livre pensamento) dos sécs. XVII e XVIII lança as suas raízes no teísmo naturalista da Antiguidade greco-romana, redescoberto em Quinhentos. Esse deísmo tem início em variadíssimas manifestações de libertinos em Itália, França e Inglaterra, e é reconhecível em várias características já apresentadas pelo Jesuíta François Garrasse em *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de ce Temps* (1623): identificação de Deus com a natureza; negação da transcendência, dos milagres, da imortalidade da alma e do destino ultraterreno; substituição do livre-arbítrio e da responsabilidade individual por um determinismo naturalista; acusação aos religiosos de serem uns oportunistas, e aos padres uns impostores. Por esta altura, no contexto da guerra das religiões, as críticas à religião tradicional fazem emergir um deus não antropomórfico (ser supremo), totalmente oposto à divindade despótica e cruel do que estes pensadores consideram ser a religião supersticiosa dos padres. Na segunda metade desse mesmo século, começam a rejeitar a ideia de uma revelação sobrenatural, tendo as religiões reveladas por imposturas, inventadas para controlar o povo. A primeira metade de Setecentos foi o momento da negação de toda a intervenção do ser supremo e imutável no mundo, e dos escritos contra os milagres. Nascia assim a religião racional do séc. XVIII, oposta a toda a revelação sobrenatural, que "exaltava um Deus arquiteto do universo, autor das leis inerentes ao mundo e alheio a qualquer manifestação sobrenatural, tal como pregavam os sacerdotes" (MARTÍNEZ, 2011, 319).

O ateísmo propriamente dito (séc. XVIII) e o agnosticismo (séc. XIX) têm também a sua própria genealogia.

A do agnosticismo é mais fácil de descrever. Os três primeiros agnósticos confessos são conhecidos: Herbert Spencer, Thomas H. Huxley e Leslie Stephen. Huxley foi mesmo o inventor do termo "agnosticismo" – inspirando-se na passagem dos Atos dos Apóstolos onde se fala do "Deus desconhecido" (*agnosto theo*) (At 17, 23) – para expressar a falta de certeza epistemológica relativa à existência de Deus. Contudo, este agnosticismo confesso foi preparado pelas filosofias

pragmáticas de I. Kant e, sobretudo, de D. Hume, o grande crítico dos argumentos acerca da existência de Deus. Mas Hume é, ele mesmo, influenciado pelas ideias céticas pirronistas, transmitidas à filosofia moderna por Sexto Empírico, cuja obra mais importante, *Hipótiposes Pirronianas*, fora redescoberta no séc. XVI (tradução de H. Estienne, em 1562). Em *Hipótiposes Pirronianas*, Sexto Empírico define o ceticismo como "a faculdade de opor de todas as maneiras possíveis as coisas que são observáveis [*phainomenon*] e as que são pensadas [*noumenon*], para chegar, pelo equilíbrio das coisas e das razões opostas, primeiro à suspensão do julgamento [*epochê*] e, depois, à indiferença [*ataraxia*]" (liv. I, cap. IV). Este método, como é exemplificado pelo próprio Sexto Empírico, pode conduzir ao agnosticismo: a existência de Deus não é óbvia, e não pode ser nem provada nem rejeitada.

Do mesmo modo, também poderíamos fixar-nos nos primeiros ateístas franceses confessos – d'Holbach, Naigeon e Diderot – e voltar atrás, não só aos manuscritos clandestinos ateus dos sécs. XVII e XVIII, mas também aos filósofos que deram forma aos ideais ateus, sobretudo T. Hobbes e B. Espinosa; ou então a toda a tradição cética moderna que inspirava formas de ateísmo veladas, como talvez seja já o caso de Montaigne, e certamente o de muitos outros céticos a partir dos anos de 1630. Desde meados do séc. XVII, uma literatura clandestina ateia teve um grande impacto entre os livres pensadores europeus: *Theophrastus Redivivus* (1659), *De Tribus Impostoribus* (1688), *L'Esprit de Mr. Benoît de Spinosa* (1688), *Traité des Trois Imposteurs* (1719), *Cymbalum Mundi sive Symbolorum Sapientiae* (1692) e *Ars Nihil Credendi* (entre 1705 e 1710). O *Traité des Trois Imposteurs*, em particular, publicado definitivamente em 1768 por Naigeon e d'Holbach, tornar-se-ia praticamente a bíblia dos ateus. Por outro lado, nos anos de 1670 e 1680, entre uma boa parte do clero europeu, começou a elaborar-se uma história intelectual do ateísmo em que primavam as filosofias naturalistas de Hobbes e Espinosa.

E é precisamente entre o clero francês que surge o texto considerado o fundador do ateísmo e do anticlericalismo militante em França: *Mémoires des Pensées et Sentiments*, de Jean Meslier (1729). Voltaire publicaria extratos do manuscrito original, sob o título *Testament de J. Meslier* (1762), tendo reescrito algumas passagens, nas quais introduziu a sua própria conceção deísta; o mesmo fez d'Holbach, sob o título de *Le Bon Sens du Curé Jean Meslier Suivi de Son Testament* (1792). A primeira edição completa do manuscrito seria feita apenas em 1864, por Rudolf Charles d'Ablaing van Gissenburg. As ideias de Meslier, no entanto, tiveram grande repercussão não apenas na França da Revolução, como posteriormente no socialismo utópico e na Revolução Bolchevique.

Durante a Revolução Francesa, o ateísmo ganhou foros de respeitabilidade: passou rapidamente de inimigo do Estado a, praticamente, o seu credo oficial, construindo-se por toda a parte templos ao culto da Razão. Mas a experiência francesa será uma exceção; a Revolução Americana permanece inóspita ao ateísmo e a Inglaterra é-lhe francamente hostil, sendo este praticamente sinónimo de imoralidade, anarquia e violência.

Na Inglaterra vitoriana, os descrentes preferiam designar-se por secularistas (Holyoake) ou agnósticos (Huxley), evitando a todo o custo o termo "ateu", conotado negativamente. Os desenvolvimentos da filosofia política no séc. XIX não facilitaram as coisas: para Marx, revolução e ateísmo estão intimamente unidos. A revolução é acompanhada

pelo ateísmo, pois a religião sempre acompanhou e apoiou o capitalismo económico. Esta tendência só seria ultrapassada no final do século, altura em que o ateísmo se tornou respeitável entre os intelectuais.

Nessa altura, duas figuras – Friedrich Nietzsche e John Henry Newman – antecipam profeticamente o que se poderia descrever como a idade do ateísmo dos finais do séc. XX. Para estes autores – um ateu e outro crente –, a indiferença religiosa deixaria de ser um fenómeno isolado e do foro privado, passando a exercer um impacto duradoiro na sociedade. Isso viria a acontecer a partir dos anos de 1960 (ou talvez já um pouco antes). O que aqueles dois pensadores não previram foi o aparecimento de um novo tipo de ateísmo – o neoateísmo – combativo (ou mesmo agressivo), para o qual a religião não deve ser apenas tolerada, mas deve ser contrariada, criticada e confrontada com argumentos racionais que a desconsiderem. Esta nova forma de ateísmo é veiculada por autores de grande sucesso a nível mundial, como Sam Harris, Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Victor J. Stenger, entre outros.

FORMAS DE COMBATE AO ATEÍSMO (ANTIATEÍSMO)

A história do ateísmo já foi, de algum modo, feita, e basta aqui recordar as obras monumentais de G. Minois e M. Onfray. A do antiteísmo está ainda nos seus começos; o que foi feito reporta-se unicamente aos períodos renascentista e iluminista, e está cingido a poucos países.

Quando surgiram as primeiras manifestações de impiedade na *Aufklärung* grega, em finais do séc. V a.C., uma das primeiras reações da comunidade ate-



Friedrich Nietzsche (1844-1900).

niense foram os processos de impiedade. A religião grega estava intimamente ligada à comunidade e, salvo raras exceções, a gestão do fenómeno religioso era da responsabilidade dos magistrados civis, pelo que uma ofensa aos deuses era considerada um ato de *asebeia* (impiedade) e, simultaneamente, de incivilidade. Foi, portanto, um decreto de Diopites, promulgado por volta de 430 a.C., que originou os primeiros processos públicos a Anaxágoras e Protágoras, logo seguidos dos de Diágoras, Sócrates e outros, uma prática que, segundo G. Minois, foi usada até finais do séc. IV a.C.

No início da Modernidade, o ateísmo foi também combatido através de processos judiciais pela Inquisição. São célebres os casos de Giordano Bruno (1600), acusado de heresia e ateísmo, e os processos contra os ateus pela Inquisição de Nápoles (1688-1697). Mas também em França houve muitos julgamentos por impiedade: entre 1599 e 1650, foram julgadas 49 pessoas, sendo 42 executadas. Os casos mais conhecidos foram os de Lucilio Vanini (1619) e Jean Fontanier (1621).

Outra reação, que vem também da Antiguidade, é a da paródia das ideias dos

filósofos naturalistas gregos que punham em causa as explicações religiosas populares, e que por isso eram satirizadas nas grandes comédias gregas dos sécs. V-IV a.C. O primeiro a fazê-lo foi o conservador Aristófanes, nas comédias *As Nuvens* (423 a.C.) e, mais tarde, em *Os Pássaros* (414 a.C.), em que satiriza e ataca os argumentos sofistas e as inovações da filosofia natural, e acusa Sócrates de exercer uma influência nefasta sobre a sociedade; foi imitado pelos outros dois grandes dramaturgos atenienses, Êupolis (*Os Bajuladores*, 421 a.C.) e Crátino (*Os Omnividentes*, c. 423 a.C.). Na Modernidade também não faltarão os prospetos e panfletos, com o seu estilo satírico, polémico, difamatório e violento, para atacar as ideias dos livres pensadores (libertinos) e ateístas.

No início da era cristã, os primeiros cristãos foram muitas vezes acusados de ateísmo, por se recusarem a prestar culto aos deuses romanos. Na maioria dos casos, essa acusação não era mais do que expressão retórica contra o outro. Mas tornou-se tão frequente que os apologistas cristãos se viram forçados a reagir. Por volta do ano 200, Tertuliano refuta a acusação de ateísmo e argumenta que os deuses pagãos não passam de demónios. Clemente de Alexandria e Orígenes defendem que o politeísmo pagão é que é ateu, porque não acredita em (no verdadeiro) Deus e na sua Providência. Surpreendentemente (e retoricamente), a apologética cristã reabilita os ateus canónicos (das antigas listas gregas), porque foram os primeiros a reconhecer a loucura da religiosidade popular greco-romana.

A partir de meados do séc. XV, vai nascer também uma nova apologética cristã para combater quer a heresia (dos reformadores), quer o ateísmo dos céticos, libertinos e incrédulos em geral. No séc. XV, destacaram-se Philippe de Duplessis-Mornay (*Da Verdade da Religião Cristã contra os Ateus, Epicuristas, Pagãos, Judeus, Maometanos e Outros Infiéis*, 1581), Antoine Possevin (*Livro sobre as Seitas Ateias do Nosso Tempo*, 1586) e Pierre Charron (*As Três Verdades*, 1593). No séc. XVII, sobressaíram François Garasse (*A Doutrina Curiosa dos Bons Espíritos deste Tempo*, 1622-1623) e Marin Mersenne (*Impiedade dos Deístas, Ateus e Libertinos deste Tempo*, 1624). No século seguinte, apenas merece referência a obra *História das Heresias e Sua Refutação, ou o Triunfo da Igreja* (1768), de Afonso de Ligório.

Na Antiguidade, Platão foi um dos que mais se opôs à difusão do ateísmo, considerando-o intrinsecamente perigoso e defendendo que era necessário combatê-lo fosse por meios persuasivos (argumentação), fosse até por meios repressivos (com sanções proporcionais ao grau de culpabilidade). Os meios persuasivos consistiam, por um lado, na apresentação de provas acerca da existência de Deus e, por outro, na enfatização do carácter imoral e vulgar dos ímpios. Segundo G. Minois, Platão estaria na origem da opinião negativa que marcou o ateísmo até ao séc. XIX, a saber, o seu carácter vulgar e imoral, ou anticívico. A apologética moderna sublinhará estes dois tipos de argumentação. Por um lado, há uma preocupação constante de uma parte (a cristã) em provar a existência de Deus, como da outra (a cética) em desfazer essas provas. Por outro lado, a insistência de uma parte (os apologistas) em desmascarar a imoralidade e incivilidade dos libertinos e céticos (*e.g.*, Garasse), como também da outra em afirmar a independência da moral em relação a qualquer religião (*e.g.*, d'Holbach).

Face aos novos e agressivos desenvolvimentos neoateístas, têm também surgido novas maneiras mais ou menos dialogantes de tentar responder-lhe racionalmente (cf. Juengel; Mcgrath; Fergusson).

ATEÍSMO E ANTIATEÍSMO EM PORTUGAL

Em ambientes de influência hegemónica do catolicismo romano, como Portugal, "o anticlericalismo assume particular relevância porque visa sobretudo a contestação não só do desempenho da função do clero em si, mas globalmente da presença das instituições religiosas e respetiva influência na sociedade" (FERREIRA, 2000, 79). É por isso que, em muitos ambientes, diz ainda Matos Ferreira, o anticlericalismo é visto "como sintoma de descristianização", ou simplesmente de descrença, e "afirmação do ateísmo" (*Id.*, *Ibid.*), até porque é frequentemente associado a movimentos sociais e políticos de esquerda (liberais radicais, socialistas e anarquistas). Carlos Silva é ainda mais abrangente, afirmando que "todo o ateísmo é mais um ateísmo de fé, da religião, da Igreja, do que um ateísmo do Absoluto enquanto tal" (SILVA, 2000a, 160).

Em Portugal, na verdade, o ateísmo confunde-se com anticlericalismo, pelo menos até ao aparecimento da questão religiosa (debates sobre a natureza da religião, a existência de Deus e a figura de Jesus) em finais do séc. XIX e inícios do séc. XX. Anteriormente, os temas polémicos prendiam-se sobretudo com o congregacionismo, o ultramontanismo e o obscurantismo (utilidade da vida consagrada, celibato, dignificação social da mulher, missão do leigo, valorização do ministério paroquial, consciência da solidariedade comunitária e tolerância confessional e doutrinária).

Com a aproximação do final do século, num contexto de crítica ao ultramontanismo e ao dogmatismo romano, cultivando também a ideia de um complô católico contra as liberdades e a sociedade no seu conjunto, surge uma série de obras que atacam o sistema de crenças cristão: *Análise da Crença Cristã* (1874), de Sampaio Bruno, *A Velhice do Padre Eterno* (1885), de Guerra Junqueiro, *O Anticristo* (1886), de Gomes Leal, e *A Relíquia* (1887), de Eça de Queirós. Já em 1871, nas Conferências do Casino, Antero de Quental ("Causa da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos") acusara o catolicismo do imobilismo peninsular. E, alguns anos depois, Basílio Teles, na obra *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro* (1905), sintetizava o debate em torno da questão religiosa. Referindo-se a duas *Vidas* de Jesus produzidas em Oitocentos – a *Vida de Jesus* (1835), de David Strauss, e a *Vida de Jesus* (1863), de Ernest Renan –, diz que essas obras constituem "a primeira e mais funda brecha aberta pela erudição moderna no edifício da nossa fé religiosa"; e acrescenta: "não era apenas o cristianismo, ou outra religião particularista, que saía ferida de morte, era a ideia religiosa mesma" (GAMA, 2005, 9). Mais tarde, em *A Questão Religiosa* (1913), Basílio tirará todas as consequências desta constatação, negando a existência de um ser transcendente ao mundo fenomenal cognoscível.

Resumidamente, podemos apresentar a classificação dos vários ateísmos e antiteísmos portugueses, elaborada por J. Pinharanda Gomes. Relativamente aos ateísmos (a negação de Deus), o autor enumera três: um ateísmo racionalista, *i.e.*, a negação de Deus através de argumentos racionais (como em Antero de Quental, Fernando Pessoa e outros); um ateísmo positivista, tendo Deus e a religião como um mito primitivo (*e.g.*, José Teixeira Rego e Amorim de Carvalho); e um ateísmo existencialista, que faz de Deus um adversário do projeto de liberdade humana (como em Vergílio Ferreira e Alberto Ferreira). Quanto aos antiteísmos (o combate contra Deus), ele enumera também três tipos concretos: um antiteísmo agonista, que combate



Guerra Junqueiro (1850-1923).

Deus com base no sofrimento humano e na questão do mal (Basílio Teles); um antiteísmo racionalista, tendo Deus como uma criação mental do Homem (José Bacelar); e um antiteísmo atomista, que admite Deus como uma energia cósmica (Raul Brandão). Mas a crise do teísmo desenvolve ainda outras formas heterodoxas, sendo a mais comum uma espécie de pantiteísmo de raiz joaquimita, por vezes considerado um ateísmo prático (*e.g.* em Sampaio Bruno e Amorim Viana).

A primeira e principal resposta ao ateísmo, em Portugal, foram os escritos apologéticos. Logo no início do movimento, durante o período pombalino, quando chegavam ao país os ecos do deísmo de Tindall e Collins, do espinosismo de Toland e do naturalismo de Hobbes e Helvétius, são publicadas algumas obras em defesa do teísmo e da religião cristã, nomeadamente *Triumpho da Religião. Poema Epico Polemico* (1756), de Francisco de Pina e de Melo – um texto dedicado ao Papa Bento XIV, que lhe agradeceu o esforço de desfazer os erros de ateístas, politeístas, deístas, libertinos, religionários e cirenaicos –, *Dissertação sobre a Alma Racional* (1778), de José de Jesus Maine – para combater "as doutrinas e erros dos materialistas antigos [Epicuro e Lucrécio] e modernos [Helvétius, Espinosa, Hobbes e Locke]" – e *A Verdade da Religião Cristã* (1787), de António Ribeiro dos Santos (MARQUES, 2000, 89).

Um século depois, quando da crise da questão religiosa, sobressai a obra apologética do lazarista José Joaquim de Sena Freitas, respondendo ao racionalismo (*O Milagre e a Crítica Moderna*, 1873), aos ataques de Guerra Junqueiro e Gomes Leal (*Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, 1885, e um estudo crítico acerca do *Anticristo*, publicado no *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro), e ainda à questão da figura de Jesus (*Historicidade da Existência Humana de Jesus*, 1910, refutando o libelo de Emilio Bossi, *Jesus Christo nunca Existiu*, publicado em Portugal em 1909, mas visando também Basílio Teles).

No início do salazarismo, assinale-se o debate em torno do livro de Manuel Gonçalves Cerejeira, *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo* (1924), atacado por Sílvio de Lima em *Notas Críticas* (1929), considerando-o uma "infeliz obra de apologética católica". No cerne do debate estava precisamente a questão da necessidade da religião para resolver o "problema do homem" (MARQUES, 2000, 98).

Além da apologética, importa ainda mencionar duas ações combativas da parte dos meios católicos. A primeira, em finais do séc. XIX, é a realização do Congresso Internacional Católico (1895) contra o modernismo, e que constitui uma "ação antiagnóstica [...] da parte dos tomistas e continuadores do pensamento eclesiástico de matriz escolástica e metafísica" (SILVA, 2000, 26); ou seja, uma clara resposta aos positivistas (maçons e anticlericais), que defendem atitudes de tipo agnóstico. A segunda, a Concordata entre o Estado português e a Santa Sé (1940): "a Santa Sé procurava erguer uma frente

em defesa da civilização cristã, ameaçada, como diz Salazar, 'pelas desordens e perigos mentais, morais e sociais trazidos pelo falso liberalismo, pelo socialismo, pelo comunismo, pelo ateísmo, pelo materialismo e pelas revoluções'" (CARVALHO, 2009, 3). Por outras palavras, a Concordata significava o reconhecimento público da hegemonia católica em Portugal.

Bibliog.: impressa: BREMMER, Jan N., "Atheism in Antiquity", in MARTIN, M. (org.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 11-26; CARVALHO, Rita Maria C. A. de, *A Concordata de Salazar. Portugal-Santa Sé 1940*, Dissertação de Doutoramento em História Contemporânea Institucional e Política de Portugal apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2009; CATROGA, Fernando, "O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)", *Análise Social*, vol. XXIV, n.º 100, 1988, pp. 211-273; FERGUSSON, David, *Faith and Its Critics. A Conversation*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009; FERREIRA, António Matos, "Anticlericalismo", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 79-82; GOMES, J. Pinharanda, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea (Estudo e Antologia)*, Lisboa, Sampedro, 1974; HYMAN, Gavin, *A Short History of Atheism*, London/New York, I. B. Tauris, 2010; JUENGEL, Eberhard, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, London, Bloomsbury, 2014; LUCAS, Juan de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; MARQUES, João Francisco, "Apologética", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 82-102; MARTÍNEZ, María Lara, *Procesos de Secularización en el Siglo XVII y Su Culminación en el Pensamiento Ilustrado*, Cuenca, Universidad de Castilla-La-Mancha, 2011; MCGRATH, Alister, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York, Doubleday, 2004; MINOIS, Georges, *História do Ateísmo,* Lisboa, Teorema, 2004; *Id*., *The Atheist's Bible. The Most Dangerous Book That never Existed*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2012; ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la Philosophie*, 9 vols., Paris, Grasset, 2006-13; RODRIGUES, Luís F., *História do Ateísmo em Portugal. Da Fundação ao Final do Estado Novo*, Lisboa, Guerra e Paz, 2010; SHEPPARD, Kenneth, *Anti-Atheism in Early Modern England, 1580-1720. The Atheist Answered and His Error Confuted*, Leiden, Brill, 2015; SILVA, Carlos H. do C., "Agnosticismo", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 25-27; *Id*., "Ateísmo", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000a, pp. 159-161; **digital:** GAMA, Manuel, "Percursos da secularização em Portugal: Basílio Teles e Sampaio Bruno", Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2005: http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/28426 (acedido a 29 dez. 2016).

PORFÍRIO PINTO

Na redação desta entrada, o seu autor contou com a colaboração muito proveitosa do colega José Carlos Lopes de Miranda, a quem deixa aqui exarado o seu mais penhorado reconhecimento.

Antiatomismo

O atomismo é a teoria que defende que tudo no mundo é feito de átomos e espaço vazio. Essa teoria foi filosófica na Antiguidade Grega, tendo sido defendida por Leucipo e Demócrito, no séc. v a.C.; de acordo com estes pensadores, todos os movimentos da natureza resultariam do movimento incessante e aleatório, no vazio, dos átomos que constituem a matéria. Mas passou a ser científica no início do séc. xix, quando o químico inglês John Dalton defendeu a realidade dos átomos, tendo a chamada "hipótese atómica" passado definitivamente a tese quando, no início do séc. xx, os cálculos do físico suíço de origem alemã Albert Einstein e as observações do físico francês Jean Perrin sobre o movimento browniano puseram termo à querela entre atomistas e energeticistas (do lado dos primeiros, estavam o químico francês Charles-Adolphe Wurtz e o físico austríaco Ludwig Boltzmann; do lado dos segundos, estavam o físico austríaco Ernst Mach, o químico alemão Wilhelm Ostwald, e o matemático e físico francês Pierre Duhem).

No período da Revolução Científica, a ideia atómica ressurgiu, embora ainda sem suficiente sustentação científica. Já alguém notou que o início do Renascimento foi precedido pela descoberta, em 1417, do manuscrito de *De Rerum Natura*, da autoria do poeta latino Tito Lucrécio Caro, que difunde as ideias de Leucipo e Demócrito. A introdução dessas ideias teve necessariamente de colidir com a visão aristotélico-tomista, então prevalecente. O autor católico que reintroduz o atomismo, tentando conciliar Epicuro com a doutrina cristã, foi um padre francês, matemático e astrónomo, Pierre Gassendi, amigo de Galileu. Fê-lo em *Syntagma Philosophiae Epicuri cum Refutationibus Dogmatum Quae contra Fidem Christianam ab eo Asserta Sunt*, de 1649. Para o historiador de ciência Pietro Redondi, a acusação inquisitorial contra Galileu ficou a dever-se mais à defesa de ideias atomistas, que tinham consequências no que respeita ao milagre da Eucaristia (se tanto o pão como o vinho eram feitos de átomos, como poderia mudar a substância sem mudarem as aparências?), do que à defesa da teoria heliocêntrica introduzida pelo polaco Nicolau Copérnico. O filósofo e matemático francês René Descartes, embora não fosse um atomista (negava a existência de vácuo), especulou, em *Le Monde ou le Traité de la Lumière* – escrito em 1632-1633, mas publicado só em 1664 –, que a luz seria constituída por pequenas partes, embora recuse a ideia de vazio. A receção dessas teses corpusculares nem sempre foi pacífica. Em *Opticks*, uma obra de 1704, o físico inglês Isaac Newton defendeu a natureza corpuscular da luz, contrariando as posições do seu colega holandês Christiaan Huygens, também ele autor de um *Traité de la Lumière*, que considerava a luz uma onda.

Entre os autores nacionais, o primeiro a defender o atomismo foi o filósofo judeu Isaac Cardoso (Fernando, de seu nome marrano), que se exilou primeiro em Espanha e depois em Itália, e que conhecia as ideias de Gassendi e Descartes. No seu livro *Philosophia Libera*, de 1673, sustentou que a existência de átomos resultava do exercício da razão. Os seus átomos eram, porém, mais uma ideia filosófica do que física, uma vez que não tinha consequências no plano da mecânica. As ideias atomistas de Cardoso cir-

cularam em Espanha e Itália sem suscitar reações da Inquisição, mas não tiveram grande impacto em Portugal.

No final do séc. XVI, e em consequência da Contrarreforma, pontificava em Portugal no ensino da filosofia o *Curso Conimbricense,* um conjunto de comentários a textos de Aristóteles da autoria de um coletivo de Jesuítas do Colégio das Artes, que incluía Manuel de Góis, Baltazar Álvares e Sebastião do Couto. Os Jesuítas de Coimbra foram violentamente acusados pelo marquês de Pombal de reacionarismo intelectual; mas o facto é que, numa fase tardia desse movimento neoescolástico, se verificaram algumas tentativas de renovação do curso. O Jesuíta Francisco Soares Lusitano tentou introduzir alguns elementos de Descartes, escrevendo em 1651, no seu *Cursus Philosophicus in Quatuor Tomos Distributus*: "Agradam-me as coisas verdadeiras, porque verdadeiras; desagradam-me as falsas, porque falsas. Porque não me arrasta a beleza da novidade, ou o peso da antiguidade, mas sim a Verdade das coisas" (GOMES, 2012, 34). Porém, o Jesuíta que, sem renegar totalmente Aristóteles, avançou mais na defesa do atomismo foi António Cordeiro, autor do *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, de 1714. Influenciado por ideias modernas sobre a natureza da luz, escrevia: "a luz, tomada Física e entitativamente, não é mais do que pequeníssimas partículas de fogo lançadas do próprio fogo ou do Sol ou dum astro aceso" (GOMES, 2012, 52). Cordeiro pode ser considerado o primeiro autor português a tratar o atomismo moderno, distinguindo-o do antigo e aceitando-o, pelo menos parcialmente.

Foi muito clara nos sécs. XVI e XVII, na escola conimbricense, a rejeição do atomismo, assim como das ideias cartesianas a respeito das partes da matéria. Essa condenação ocorreu aliás com particular insistência a partir de 1623. Cordeiro não escapou à admoestação dos seus superiores, tendo sido obrigado a retratar-se de algumas das suas posições e mesmo afastado do ensino em Coimbra. Em 1739, o Jesuíta António Vieira, professor no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, atacou quem pretendia estudar a lógica por "Renato (Descartes), Gassendo, Mariotte, Isaac Newton" (ANDRADE, 1965, 156), por contrariar a boa teologia. Em Coimbra, o Jesuíta Silvestre Aranha distinguiu-se no ataque ao atomismo, considerado herético na medida em que contrariava a filosofia aristotélica. No seu *Disputationum Physicarum adversus Atomisticum Systema,* afirmou que se estava a subverter a ordem natural das coisas ao separar a filosofia da teologia. A proibição do atomismo mantinha-se a meio do séc. XVIII, como revela o decreto de 1746 do reitor do Colégio das Artes, que proibia "nos exames ou lições, conclusões públicas ou particulares se [não] ensine defesa ou posições novas pouco recebidas ou inúteis para o estudo das Ciências maiores como são as de Renato Descartes, Gassendi, Newton e outros, e nomeadamente qualquer Ciência que defenda os átomos de Epicuro ou negue a realidade dos acidentes Eucarísticos ou outras quaisquer conclusões opostas ao sistema de Aristóteles, o qual nestas escolas se deve seguir, como repetidas vezes se recomenda nos estatutos deste Colégio" (*Id.*, *Ibid.*, 154).

Nessa altura, a formação dada pelos Oratorianos na Casa das Necessidades, em Lisboa, era mais atualizada do que o dos Jesuítas no que respeita ao ensino da física, sendo aqueles considerados ecléticos por apresentarem tanto os antigos como os modernos. Uma referência dos Oratorianos foi o P.e João Baptista que, em 1736, introduziu a orientação gassendista; mas, entre Descartes e Newton,

preferia claramente o primeiro. O nome maior do Iluminismo católico dos Oratorianos foi, porém, o P.e Teodoro de Almeida que, nas suas *Recreações Filosóficas,* iniciadas em 1751, descrevia de um modo atomista a mistura de farinha com água para fazer pão: "Nesta diligência só se dá àquelas partículas a diversidade de se unirem e meterem umas por entre as outras" (*Id.*, *Ibid.*, 267).

O estrangeirado Luís António Verney criticou, no seu famoso *Verdadeiro Método de Estudar*, o ensino tradicional da física, chamando aos modernos como Gassendi e Descartes "semimodernos": "Devo admitir [...] que há grande diversidade entre uns e outros Modernos. Os primeiros que sacudiram o jugo de Aristóteles, como Cartésio e Gasendo, ainda que fossem Antiaaristotélicos nos fundamentos, muito se inclinavam ao Perípato no método. [...] Por isso Cartesianos e Gassendistas, enquanto que se chamem modernos, porque se fundam nas experiências, contudo são filósofos hipotéticos (que é o mesmo que dizer maus filósofos) porque supõem muitas coisas que não provam)" (VERNEY, 1746, t. 37) .

Um Jesuíta moderno foi indubitavelmente Inácio Monteiro, que escreveu no seu *Philosophia, Libera seu Eclectica Rationalis, et Mechanica Sensuum*, de 1766: "Depois, deixei Epicuro e o sistema dos Atomistas, com o qual não concordava em muitos pontos, e apliquei-me ao novo mundo cartesiano, à nova filosofia. [...] Depois de ter lido Descartes, notei que havia resvalado para o campo imenso das hipóteses; e dei com uma filosofia, na qual tudo é apresentado engenhosamente, muitas coisas há verdadeiras e muitas também claramente falsas. Ao ler com atenção e ao discorrer pela teoria cartesiana do mundo e na primeira construção de tão grandiosa obra, segundo as ideias desse autor, pensava ler coisa bem diferente de uma elegantíssima fábula ou um poeta a filosofar. Mandei, portanto, passear Descartes, Gassendo, Epicuro e Aristóteles, pelo menos por algum tempo, e peguei em Newton" (MONTEIRO, 1973, 319).

No séc. XIX, quando se voltou a falar em átomos, agora com base científica, os químicos portugueses, embora sem inovarem do ponto de vista científico, souberam manter-se atualizados graças aos seus contactos com o estrangeiro. No I Congresso Internacional de Química, realizado em Karlsruhe, na Alemanha, em 1860, no qual se discutiram as ideias atómicas, só esteve presente um Português: o lente de Coimbra Matias de Carvalho e Vasconcelos, que mais tarde teve uma carreira política.

A polémica científica entre os atomistas e os energeticistas não conheceu protagonistas entre nós, mas a palavra "átomo" foi entrando na vida corrente; *e.g.*, em *Os Maias* (1888), Eça de Queirós imagina João da Ega a escrever um livro intitulado *As Memórias de Um Átomo*. No início do séc. XX, quando a questão atómica já estava praticamente redimida, o filósofo Leonardo Coimbra, em *O Criacionismo* (uma obra de 1912), não põe completamente de lado as ideias de Pierre Duhem, o químico energeticista. Coimbra tentou conciliar posições atomistas e energeticistas, escrevendo, *e.g.*: "O que, consciente ou inconscientemente, fazem os energeticistas é fugirem ao mecanismo cousista, no que são dignos de louvor" (COIMBRA, 1958, 81). Outro filósofo da mesma época, Basílio Teles, rejeitava as conceções atomistas. Estas posições revelam o distanciamento da filosofia portuguesa da época relativamente à ciência.

O primeiro cientista a apresentar em Portugal a teoria de 1913 do dinamarquês Niels Bohr, em que pela primeira

vez se enunciava a moderna estrutura do átomo, foi o italiano Giovanni Costanzo, professor do Instituto Superior Técnico, em Lisboa, que, por volta de 1920, deu um curso sobre radioatividade onde falava das novas ideias quânticas. Embora lentamente e a custo, a moderna teoria atómica tinha conquistado o seu justo lugar entre nós. O antiatomismo não tinha mais razão de existir.

Bibliog.: impressa: ANDRADE, António Banha de, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo,* Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1965; ARANHA, Silvestre, *Disputationum Physicarum adversus Atomisticum Systema*, Typ. Colégio das Artes, 1747; CARDOSO, A. Correia *et al.*, "O modelo de Bohr e a sua recepção em Portugal", *Química*, n.º 130, 2013, pp. 11-20; CARDOSO, Isaac, *Philosophia Libera*, Veneza, Bertanorum sumptidus, 1673; CARVALHO, Joaquim de, *Obra Completa*, vol. 2, Lisboa, FCG, 1983; COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo: Síntese Filosófica*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958; CORDEIRO, António, *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, Lisboa, Officina Deslandes, 1714; COSTA, A. M. Amorim da, "A cultura anti -atomista dos conimbricenses", in COSTA, A. M. Amorim da, *Ciência no Singular*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2014, pp. 247-274; DESCARTES, René, *Le Monde ou le Traité de la Lumière*, Paris, Michel Bobine et Nicolas le Gras, 1664; GASSENDI, Pierre, *Syntagma Philosophiae Epicuri cum Refutationibus Dogmatum Quae contra Fidem Christianam ab eo Asserta Sunt*, Lyon, Guillaume Barbier, 1649; GOMES, João Pereira, *Jesuítas. Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta de P.e João Pereira Gomes, S.J.,* org. Henrique Leitão e José Eduardo Franco, Lisboa, Esfera do Caos, 2012; HUYGENS, Christiaan, *Traité de la Lumière*, Leiden, Pieter van der Aa, 1690; LUCRÉCIO; *Da Natureza das Coisas,* Lisboa, Relógio d'Água, 2015; LUSITANO, Francisco Soares, *Cursus Philosophicus in Quatuor Tomos Distributus*, Coimbra, Colégio das Artes/Typ. Craesbeeck, 1651; MONTEIRO, S. J., "Textos de Inácio Monteiro: prefácio ao leitor (de 'Philosophia Libera')", *Revista Portuguesa de Filosofia,* t. 29, fasc. 3, 1973, pp. 318-322; NEWTON, Isaac, *Opticks,* London, Samuel Smith e Benjamim Walford, 1704; REDONDI, Pietro, *Galileo: Heretic*, Princeton, Princeton University Press, 1987; SANTOS, M. N. Berberan e, "Sobre a nudez forte do núcleo o manto diáfano da nuvem electrónica: as memórias dum átomo", *Química*, n.º 130, 2013, p. 21; TELES, Basílio, *A Ciência e o Atomismo: Continuação do "Estudo" Inserto no "Prometeu",* Lisboa, Portugal-Brasil, 1920; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, t. II, Valença, Oficina de Antonio Balle, 1746; **digital:** SILVA, M. Palmira, "O eclipse do átomo", *De Rerum Natura*, 31 ago. 2007: http://dererummundi.blogspot.pt/2007/08/o-eclipse-do-tomo.html (acedido a 14 abr. 2016).

Carlos Fiolhais

Antiautoritarismo

O conceito de autoritarismo não representa uma realidade unívoca, sendo possível encontrar uma multiplicidade de significados na sua definição. Dessa forma, tanto se pode discutir a utilização de "autoritarismo" no contexto da tipologia dos sistemas políticos, como em sentido psicológico ou enquanto ideologia política. No entanto, as várias dimensões da noção, não obstante a possibilidade de tratamento diferenciado e autonomizado, têm um denominador comum: a ideia de governo através da autoridade e tendo-a como epicentro.

Paralelamente, a ideia de autoritarismo surge em contraposição ao ideário liberal e democrático, alicerçado no pensamento de autores como Joseph de Maistre, Bonald, Carl Ludwig Haller, Heinrich Treitschke ou Charles Maurras. Só com a consolidação do sistema democrático liberal é possível encontrar os primeiros regimes políticos de cariz autoritário, tal não significando que não existissem anteriormente experiências ditatoriais *lato sensu*. A utilização mais frequente deste conceito identifica-o, segundo o *Dicionário Houaiss*, com um "sistema político que concentra o poder nas mãos de uma autoridade ou pequena elite autocrática", e a construção do seu negativo faz-se através desta sua dimensão fulcral, na qual é possível discernir algumas das suas principais características: desvalorização do papel do Parlamento; ausência de eleições livres; predomínio do poder executivo; supressão do sistema partidário e das oposições; controlo do sistema educativo e dos meios de comunicação.

De acordo com estas premissas, na prática portuguesa apenas se pode designar o período posterior à Revolução de 28 de maio de 1926 – em especial o período que se inicia com a aprovação da Constituição de 1933, quando já era claro que o regime em vigor não era um instrumento meramente circunstancial – como correspondente à consagração do autoritarismo enquanto forma de regime político. O primado da autoridade no exercício da arte governativa é sustentado pelo mais importante ideólogo do Estado Novo, António de Oliveira Salazar, com especial incidência nos seus primeiros discursos, onde é possível encontrar uma sólida defesa da importância de um Estado forte, de uma "ditadura" como forma de resolver os problemas do país, algo que encontra confirmação nas palavras de Marcelo Caetano, quando refere que, no fim da Primeira República, se desejava um regime "em que houvesse um governo estável, autoritário e responsável" (CAETANO, 1957, 3).

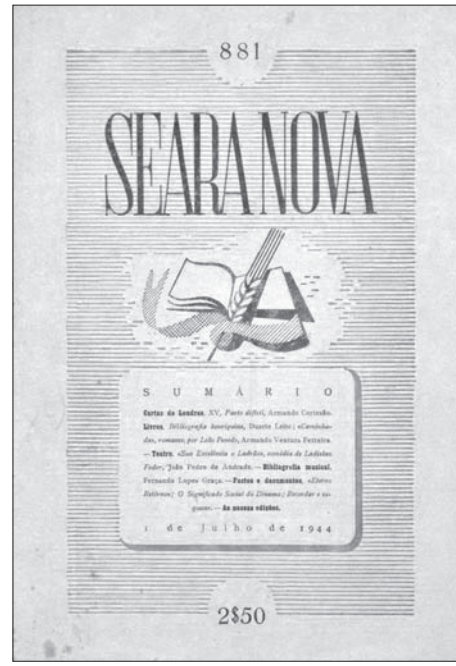
Assim sendo, a construção do negativo do autoritarismo só pode ser entendida através dos sucessivos movimentos culturais e político-ideológicos que se vão apresentando e desenvolvendo (muitas vezes apenas na clandestinidade) nos quase 50 anos em que vigorou o Estado Novo, que se exprimiram quer em diferentes correntes do pensamento artístico, quer no contexto da luta política. Note-se que, no âmbito da definição de antiautoritarismo – que, em muitos aspetos, se aproxima da de democratismo –, se incluem postulados de cariz ideológico, que, na sua extensão filosófica, se afastam do significado intrínseco da democracia e cujas aproximações morfológicas se distanciam do

conteúdo conceptual da democracia formalista.

Desta forma, salienta-se – sem diminuir a importância dos considerandos expostos anteriormente, em relação às conceções filosóficas pressupostas no conceito de democracia –, em primeiro lugar, a reação antiautoritária centrada na revista *Seara Nova*, que contou, entre outros, com os contributos de Raúl Proença, Jaime Cortesão, António Sérgio, Ferreira Macedo e Aquilino Ribeiro. Surgida antes do 28 de Maio de 1926, no ano de 1921, constitui-se como um instrumento de "contrapoder", quer durante a Primeira República, quer, em especial, durante o Estado Novo, tendo como objetivo "congregar em torno do seu discurso as elites intelectuais de esquerda na oposição ao autoritarismo e nacionalismo corporativo" (AMARO, 1995, 405). A vertente política da *Seara Nova*, essencialmente marcada pelo idealismo racionalista que caracterizava a maioria dos seus autores, concretizava-se na defesa do socialismo e da democracia, entendendo-se esta última como "uma atitude moral".

Por outro lado, o antiautoritarismo concretiza-se numa outra dimensão: a da oposição política. Neste âmbito, em 1932 surge o movimento Renovação Democrática, que defendia, no seu programa – de natureza híbrida, e até contraditória –, a defesa do ideal democrático e a condenação da ditadura, sem, no entanto, ressalvar a importância da autoridade como postulado que permite organizar a sociedade.

O movimento oposicionista, de considerável e reconhecida heterogeneidade, foi-se desenvolvendo, ainda que muito paulatinamente, ao longo das décs. de 30 e de 40, com especial relevo para a Aliança Republicana e Socialista, presidida pelo Gen. Norton de Matos,


881

SEARA NOVA

SUMÁRIO

1 de Julho de 1944

2$50

Capa da *Seara Nova*, julho de 1944.

para o aparecimento do Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista (MUNAF) e para a formação da União Socialista. O MUNAF, claramente inspirado e dominado pelo Partido Comunista Português (PCP), acabaria por defender o derrubamento de António de Oliveira Salazar e a criação de um governo democrático. Apesar da sua diversidade, os vários movimentos oposicionistas tinham em comum o facto de serem contrários ao autoritarismo ditatorial que caracterizava o Estado Novo.

Durante o ano de 1945 – no término da Segunda Guerra Mundial –, foi surgindo espaço para que o movimento oposicionista se organizasse na legalidade, sendo que a criação do Movimento de Unidade Democrática – iniciativa do advogado Mário Lima Alves – assumiu considerável importância na segunda metade da déc. de 40. Entre as propostas deste movimento, muito centrado na possibilidade

de concorrer em liberdade e igualdade ao ato eleitoral de 1945, entreveem-se algumas de cariz marcadamente antiautoritário, nomeadamente aquelas nas quais se defende a liberdade individual, de reunião e de expressão, ou outras, em que se advoga a permissão de formação de partidos políticos. Além disso, a natureza antiautoritária deste movimento é confirmada pelos discursos dos seus principais responsáveis, como a *Declaração* lida por Mário Lima Alves no Centro Escolar Republicano Almirante Reis, em 1945.

Mais tarde, mas ainda durante a déc. de 40, o movimento oposicionista ao Estado Novo organizou-se em torno da candidatura do Gen. Norton de Matos às eleições presidenciais de 1949 (que decorreram a 13 de fevereiro), num primeiro momento, e, posteriormente, às eleições legislativas de 13 de novembro. Nos seus manifestos políticos, encontramos a defesa da democracia e a condenação explícita da expressão autoritária – designada, em determinadas circunstâncias, de "totalitária" – do regime, através da crítica à censura, às perseguições políticas e à limitação das liberdades individuais.

O movimento oposicionista prolongou-se durante as décadas seguintes. Em 1951, após a morte do Mar. Carmona, Rui Luís Gomes apresenta-se como candidato à Presidência da República, defendendo a formação de um governo democrático, a dissolução da Assembleia Nacional e o restabelecimento das liberdades fundamentais. Também Quintão Meireles se apresentou como candidato ao ato eleitoral de 1951 e, embora tenha apresentado um programa que pugnava pela democratização do país, fazia-o moderadamente, sem grandes ruturas.

Nas eleições legislativas de 1953, repetem-se os argumentos em prol da existência de eleições democráticas e as críticas à censura, tendo o mesmo acontecido nas eleições legislativas de 1957.

Merecem especial destaque as eleições presidenciais de 1958, que, depois do episódio da putativa candidatura de Arlindo Vicente, viriam a contar com a candidatura de Humberto Delgado, firme opositor do regime, que em texto publicado pelo jornal *República*, de 8 de maio de 1958, dirigindo-se a "todas as correntes liberais antitotalitárias" (ANTT, Arquivo Salazar, PC-51A, cx. 629, pt. 5), se assume como tal. Ademais, encontramos, entre as suas afirmações, a crítica ao autoritarismo legalista do Estado Novo, concretizada em inúmeros exemplos, como a denúncia da ausência das liberdades de reunião e de expressão, e da prática da prisão perpétua.

O movimento oposicionista permaneceu ativo durante toda a déc. de 1960. Em 1961, realizaram-se eleições legislativas, tendo as mesmas sido precedidas pelo Programa para a Democratização da República, documento com enorme repercussão nesse período. Mais tarde, em 1965, dá-se um novo ato eleitoral, movido pelas mesmas ideias e na continuação da linha antiautoritária e pró-democrática. Em 1969, já com Marcelo Caetano, realizam-se novas eleições legislativas, com a particularidade de já não ser possível falar de uma unidade oposicionista, tendo participado nesse ato eleitoral a Comissão Democrática Eleitoral, a Comissão Eleitoral Monárquica e a Comissão Eleitoral Nacionalista Independente..

Deve salientar-se o surgimento, em 1969 e inserida na estrutura do regime, da designada ala liberal, e o seu anunciado fracasso.

Nota ainda para o efervescente movimento estudantil que se vai desenvolvendo durante este período, e que se assume como defensor do ideário democrático.



Fotografia de Humberto Delgado a depositar o voto nas eleições presidenciais de 1958.

Ao longo da déc. de 1970, o fragmentado movimento oposicionista vai-se afastando cada vez mais. Depois de criado o Movimento de Oposição Democrática, no final de 1969, é fundada a Associação para o Desenvolvimento Económico e Social. Paralelamente, surgem movimentos paramilitares (de discutível tendência democrática), como a Acção Revolucionária Armada e a Liga de Unidade e Acção Revolucionária. Nas eleições legislativas de 1973, repetem-se os princípios norteadores do movimento oposicionista, ou seja, a doutrina democrática e antiautoritária, que marcou todo o período do Estado Novo.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Arquivo Salazar, PC-51A, cx. 629, pt. 5, *Proclamação do General Humberto Delgado com os Fundamentos da Sua Candidatura à Presidência da República*, 1958; **impressa:** AMARO, António Rafael, "A *Seara Nova* e a resistência cultural e ideológica à ditadura e ao Estado Novo", *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 1995, pp. 405-438; BOBBIO, Norberto *et.al.*, *Dicionário de Política*, 12.ª ed., vol. I, São Paulo, Universidade de Brasília, 2004; CAETANO, Marcelo, *A Constituição de 1933. Estudo de Direito Político*, 2.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1957; CRUZEIRO, Celso, *Coimbra 1969 – Crise Académica, o Debate das Ideias e a Prática, ontem e hoje*, Porto, Afrontamento, 1989; ESTANQUE, Elísio, e BEBIANO, Rui, *Do Activismo à Indiferença. Movimentos Estudantis em Coimbra*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2007; FERNANDES, Tiago, *Nem Ditadura, nem Revolução – a Ala Liberal e o Marcelismo (1968-1974)*, Lisboa, Dom Quixote, 2006; GARRIDO, Álvaro, *Movimento Estudantil e Crise do Estado Novo*, Coimbra, Minerva, 1996; GRUPO DE RENOVAÇÃO DEMOCRÁTICA, *A Organização da Democracia*, Lisboa, Renovação Democrática, 1933; LEMOS, Mário Matos, *Oposição e Eleições no Estado Novo*, Lisboa, Assembleia da República – Divisão de Edições, 2012; *Logos*, vol. I, Lisboa, Verbo, 1997; LOPES, Fernando Farelo, "A revista 'Pela Grei' (doutrina e práticas políticas)", *Análise Social*, vol. XVIII, n.os 72-74, 1982, pp. 759-772; *Manifesto de Rui Luís Gomes,* 1951; RABY, D. L., "O MUNAF, o PCP e o problema da estratégia revolucionária da oposição, 1942-47", *Análise Social*, vol. XX, n.º 84, 1984, pp. 687-700; *Id.*, *A Resistência Anti-Fascista em Portugal (1941--1974)*, Lisboa, Salamandra, 1988; RAMOS, Rui, "O fim da república", *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 153, 2000, pp. 1059-1082; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos*, 5.ª ed., vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1961; TENGARRINHA, José, "Os caminhos da unidade democrática contra o Estado Novo", *Revista de História das Ideias*, vol. 16, 1994, pp. 387-432.

Filipe Arede Nunes

Antibairrismo

A noção de bairrismo é uma dessas noções que faz parte do património da língua portuguesa e que é difícil traduzir, adequadamente e sem perda, para outras línguas. Ainda que à partida essa noção pareça remeter, muito simplesmente, para uma forma de apego ou dedicação a um bairro, a verdade é que o fenómeno do bairrismo não parece ter difusão universal; pelo contrário: parece ser um desses fenómenos cujas características próprias têm por origem um quadro circunscrito de factos e acontecimentos históricos e que apenas uma língua consegue expressar plenamente, em todos os seus sentidos.

Ora, se nos ativermos à descrição aparentemente benigna de bairrismo como forma de apego ou dedicação a um bairro (como interesse por aquilo que é próximo ou contíguo, por aquilo que se passa no espaço da vizinhança, etc.), pode não ser à partida claro como é que tal fenómeno gerou adversários ou a contestação que se expressa na fórmula "antibairrismo". O apego bairrista tem, se lido neste sentido, uma aceção positiva e, sendo assim, poderia até ser entendido como uma forma espacialmente limitada mas socialmente desejável e vantajosa de interação com os vizinhos. Porém, acontece que, sob a alçada desta definição preliminar e vaga, o bairrismo assumiu, ao longo do tempo, expressões, práticas e aceções muito diversas entre si. As diversas críticas que, como veremos, foram dirigidas ao bairrismo tiveram precisamente essas expressões, práticas e aceções como alvo.

Importa desde já assinalar que, tal como o bairrismo não é um fenómeno estático, também o antibairrismo não deve ser entendido como uma frente organizada que, de um só golpe e ao longo do tempo, se opõe à totalidade das expressões, práticas e aceções que decorrem do bairrismo. Na verdade, não parece ser sequer possível dizer que haja um antibairrismo; é mais exato dizer, como se verá na continuação, que há diversos antibairrismos. De facto, cada antibairrismo centrou de cada vez o seu ataque ao bairrismo num aspeto particular – numa aceção de bairrismo, num dado ponto de vista que decorre do bairrismo, numa dada prática que o bairrismo veio a adotar, etc. –, de tal modo que não é possível identificar o antibairrismo como um movimento uno, que manteve a sua coesão ao longo do tempo, etc.

Assim, aquilo que se irá encontrar neste artigo será, mais do que propriamente uma história do bairrismo e dos seus adversários, um conjunto de pistas que abrem aos diversos ângulos a partir dos quais o bairrismo foi visado e que constituíram a base dos ataques que veio a sofrer. E o primeiro desses ângulos começa a revelar-se se se atender ao seguinte.

Não é de modo nenhum evidente que da mera existência de bairros decorra, como correlato ou consequência imediata, o bairrismo. Quer dizer: na aceção original da palavra, bairrista era todo aquele que tinha um papel no bairro – e, assim, o bairrista estava para o bairro como o freguês para a freguesia, o vizinho para a vizinhança, etc. Porém, a noção evoluiu: bairrista não é aquele que tem um qualquer papel no bairro (o que poderia resultar de uma relação contingente, acidental e eventual com o bairro) mas é, mais do que isso, aquele que atribui a um bairro o estatuto de entidade com significado próprio.

Aquilo que estamos a procurar sublinhar fica mais claro se se tiver em conta que há um profundo desencontro entre a história dos bairros e a história do bairrismo; que dos primeiros bairros não decorre instantaneamente bairrismo; que o bairrismo é um fenómeno muito posterior aos primeiros bairros. Fica mais claro se se notar que nem todos os bairros parecem gerar fenómenos de bairrismo; aparentemente, uns bairros são mais propícios do que outros. E, por fim, fica mais claro se se notar também que o núcleo do bairrismo nem sequer passa, no limite, por entender o bairro nos seus limites de divisão administrativa, mas que pode perfeitamente acontecer que o que se entende por bairro seja algo que exceda tais limites ou, pelo contrário, algo que fica aquém desses limites (que se limita a umas quantas ruas, a uma zona particular e circunscrita, etc.).

Em suma: quando falamos de bairro, no sentido que lhe dá o bairrismo, falamos de algo com identidade própria, com características próprias, típicas, distintivas, etc. É talvez essa uma das razões por que bairros com características mais marcadas são mais propícios a gerar bairrismo – são bairros com forte componente histórica, cultural e tradicional, que os identifica e os distingue de todos os outros.

Mas isto ainda não é suficiente para compreender o bairrismo e os seus adversários. Para isso, é preciso mencionar um outro fator fundamental: o fator da identidade cultural.

O que caracteriza o bairrista não é apenas o facto de ter um dado papel num bairro com qualidades e propriedades distintivas; é o laço identitário que o une a esse bairro. Por outras palavras: é o facto de a identidade do bairro ter um grande peso na sua identidade própria, de tal modo que adota como sua a identidade do bairro – não apenas incorporando características do bairro, privilegiando as vivências do bairro e os interesses locais, as associações locais, etc., mas também tornando-se seu advogado, assumindo a sua defesa.

Ora, o primeiro ataque antibairrista a que queremos dar atenção decorre justamente daqui. E a crítica conduzida pelo antibairrismo passa essencialmente por três aspetos.

Em primeiro lugar, o antibairrismo assinala que não está em jogo apenas uma mera comemoração ou uma mera exaltação das características de um bairro; o que está em jogo será, mais propriamente, uma hiperbolização dessas características – *i.e.*, a sobrevalorização desproporcionada de um conjunto de traços ou qualidades que, em si mesmos, não terão o valor superlativo que lhes é atribuído. Certas críticas antibairristas sugerem até que a forma de exagero bairrista é fruto de sentimentos de inferioridade – e,

***Rua das Farinhas*, de Roque Gameiro (1864-1935).**



sendo assim, o bairrismo não seria senão um inflacionar de qualidades ou características de valor diminuto.

Em segundo lugar, e mesmo se ou quando motivado por um interesse de fortalecer as relações entre os habitantes do bairro, o bairrismo tem sempre um *quantum* de exclusão de todos os que não são do bairro. Quer dizer: mesmo num sentido positivo, de integração, o núcleo do bairrismo nunca deixa de ser composto de centramento e exclusividade – no caso, um centramento que exclui todos aqueles que não são do bairro, que não partilham as suas vivências, para quem o bairro não tem este significado central, etc. Em certos casos, a exclusão pode até ir mais longe e pode passar por não aceitar a presença no bairro daqueles que não são do bairro ou não têm no bairro a sua raiz – o que vale ao bairrismo a crítica de ser uma modalidade de resistência à mudança, de tradicionalismo, de conservadorismo ou, no limite, de xenofobia.

Em terceiro lugar, decorre dos dois aspetos anteriores um fator de conflito. Assim, a conjugação do aspeto do centramento e da exclusão do outro com o aspeto da exaltação e comemoração das características de um bairro conduz a que os mais diversos bairrismos se constituam em adversários entre si. Quer dizer: conduz a casos ou a eventos em que dois bairrismos de naturezas similares se confrontam, procurando fazer prevalecer o seu bairro sobre outro (e, na verdade, sobre todos os outros).

O exemplo paradigmático deste aspeto do bairrismo são as marchas populares. As marchas populares têm origem na déc. de 30 do séc. XX e a ideia que as origina terá por base três ou quatro objetivos mais ou menos declarados: por um lado, a constituição de um concurso semelhante aos concursos de ranchos populares; por outro, a comemoração dos santos populares; por outro lado ainda, havia aí uma certa evocação das marchas militares, em especial as *marches aux flambeaux*, etc. Em suma: correspondiam a uma ação e expressão de propaganda salazarista e, portanto, estavam integradas num programa de legitimização de um modelo ruralista, localista e nacionalista, que se afirmava e se reproduzia através de usos e costumes da cultura popular.

Ora, há sinais na sociedade portuguesa de um certo antibairrismo que acentua e que critica precisamente os aspetos que agora vemos. A saber: por um lado, critica ao bairrismo a sua história, *i.e.*, o facto de o bairrismo e uma das suas expressões mais populares terem cunho salazarista; por outro lado, critica ao bairrismo o facto de corresponder a uma demarcação territorial restritiva e portanto, à escala, o facto de corresponder a uma variante cultural do protecionismo.

Estes avanços permitem-nos dar conta de uma outra aceção de bairrismo – e, na sequência, de um novo ataque antibairrista que nos interessa, ainda que de forma muito breve, mencionar.

Há uma aceção que fala de bairrismo, de forma figurada, para significar uma estrita e redutora ligação a uma fação. O que está em causa nesta aceção de bairrismo é ainda a forma de centramento que vimos atrás – neste caso concreto, a consequência é o horizonte estar reduzido aos limites da fação, de tal modo que não se considera e que se desvaloriza todo o horizonte para lá da fação ou que se adere, de forma acrítica, às ideias, aos valores, etc., de uma fação.

Há múltiplos casos de bairrismos desta natureza: religiosos, culturais, desportivos, partidários, etc. O que mais vezes terá sido visado pelo antibairrismo foi uma certa ligação conformista, provinciana e etnocêntrica à terra ou ao país de origem. A crítica antibairrista, neste sentido,

passa pela adoção das teses do interculturalismo ou do multiculturalismo, do cosmopolitismo e, em especial a partir do final do séc. XX, passa por contestar estas formas de bairrismo através das teses, dos processos e dos efeitos da globalização.

Bibliog.: CARVALHO, Ruben de, "A vertente política e a vertente popular das festas de Lisboa", in CARVALHO, Ruben de *et al.*, *Festas de Lisboa: Relatório da Comissão Consultiva das Festas de Lisboa de 1990*, Lisboa, Livros Horizonte, 1991, pp. 26-55; CORDEIRO, Graça Índias, *Um Bairro no Coração da Cidade: Um Estudo Antropológico sobre a Construção Social de Um Bairro Típico de Lisboa*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social apresentada ao Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, texto policopiado, 1995; *Id.*, "Territórios e identidades: sobre escalas de organização sócio-espacial num bairro de Lisboa", *Revista de Estudos Históricos*, n.º 28, 2001, pp. 125-142; *Id.*, "Uma certa ideia de cidade: popular, bairrista e pitoresca", *Sociologia*, n.º 13, 2003, pp. 185-199; *Id.*, "Marchas populares de Lisboa", in CASTELO-BRANCO, Salwa (ed.), *Enciclopédia de Música em Portugal no Século XX*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2010, pp. 741-743; *Id.*, e COSTA, António Firmino da, "Bairros: contexto e intersecção", in VELHO, Gilberto (ed.), *Antropologia Urbana: Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999, pp. 58-79; COSTA, António Firmino da, "Identidades culturais urbanas em época de globalização", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.º 48, 2002, pp. 15-30; *Id.*, *Sociedade de Bairro: Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural*, 2.ª ed., Lisboa, Celta, 2008; ESTANQUE, Elísio, *Cultura Popular e Ideologia Estatal na Produção de Consentimento*, Coimbra, Oficina do Centro de Estudos Sociais, 1995; FORTUNA, Carlos, "As cidades e as identidades: patrimónios, memórias e narrativas sociais", in SANTOS, M. Lourdes Lima dos (coord.), *Cultura & Economia – Actas do Colóquio Realizado em Lisboa, 9-11 de Novembro de 1994*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1995, pp. 209-230; MELO, Daniel, *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

BRUNO VENÂNCIO

Antibandarrismo

É difícil encontrar, na história da cultura portuguesa, um autor tão "desfigurado" como Gonçalo Anes, o Bandarra, e um texto tão requisitado e manipulado como as trovas que escreveu, ou que lhe foram atribuídas. E falar das *Trovas* – ou da sua contestação e oposição – continua a implicar que se enfrente um problema de monta, que tem a ver com a dificuldade em determinar qual teria sido, de facto, o texto escrito pelo sapateiro beirão e que foi lido e analisado pelo Tribunal do Santo Ofício no processo inquisitorial ultimado em 23 de outubro de 1541. Aliás é neste processo – e nos que lhe são arrolados – que encontramos as notícias mais seguras sobre o autor e o texto: Gonçalo Anes confessa que durante oito ou nove anos lera uma Bíblia que lhe emprestara um escudeiro natural de Trancoso chamado João Gomes de Grão e, por ter muito boa memória, retivera as partes principais. O seu jeito natural para fazer trovas levou-o a escrever, pelos anos de 1529 e 1530, umas "em louvor de Deus e de El-Rei" que – na sua versão, sem razões que o justificassem – teriam despertado o interesse e alimentado as expectativas messiânicas que, por aqueles dias, grassavam intensamente na comunidade dos cristãos-novos. Nunca, durante o interrogatório, tanto quanto o processo nos permite verificar, a Inquisição põe em causa a boa fé do sapateiro nem o carácter ortodoxo dos textos que, saliente-se, tinha lido e analisado, porque, como se refere explicitamente, possuía o caderno do Bandarra em que estavam escritas as trovas e a explicação do seu sentido. Per-

passa ao longo da atestação que a intenção do Tribunal era descobrir quem lia e dava interpretações "clandestinas" àquelas composições. Das seis perguntas feitas, quase todas vão nesse sentido. Só na última o inquisidor João de Melo lhe pergunta como é que "alcançara ele este saber e entender a Brívia, e as cousas da Sagrada Escritura" (ANTT, Tribunal do Santo Ofício…, proc. 7197, fls. 1-5). Numa primeira reação, seria legítimo pormos em dúvida a versão do Bandarra, imaginando-a como um compreensível subterfúgio para escapar às agruras do Tribunal. Não podemos deixar de admitir, no entanto, que aquela interpretação das *Trovas* – embora pudesse ter outras – como gesto laudatório de Deus e do rei de Portugal era possível, e a prova acabada é o facto de a Inquisição – tão rigorista naquele contexto – a ter achado natural. Por isso mesmo, a sentença não constitui tanto um assomo contra o conteúdo do texto, mas contra a exorbitância, a ousadia de um tão simples mesteiral se ter dado a ler e comentar o texto sagrado, causando alvoroço na comunidade dos cristãos-novos. Também do ponto de vista dos inquisidores, por falta da devida "declaração", o texto já estava a sofrer desacertadas interpretações de tonalidades messiânicas. Por isso, tendo em conta a qualidade da pessoa, a sua vida e os seus costumes, o Tribunal limita-se a admoestar que não se entremetesse "a responder nem escrever em nenhuma coisa da Sagrada Escritura", exige que declare publicamente a "sua tenção acerca das trovas [...] segundo se lhe dará por apontamento" e ordena "que qualquer pessoa que tiver as ditas trovas as apresente à Santa Inquisição dentro de três dias, que vier à notícia e o poder fazer" (*Ibid.*, fl. 9). O Bandarra autêntico, as trovas originais, ficam, com esta sentença, definitivamente sepultos nos arquivos da inquisição.

Mas, contrariando os ditames do Tribunal, iniciar-se-á aqui uma longa vida – entre cristãos-novos e cristãos-velhos – garantida pelas cópias variadíssimas, pelos inúmeros aproveitamentos e as manipulações dos famigerados versos. Segundo voz corrente – é D. João de Castro que o diz –, o próprio Monarca malogrado as teria levado para África, e foi tal a popularidade e o crédito que ganharam no pós-Alcácer Quibir, que o cardeal D. Henrique, como rei e como inquisidor-mor, achou por bem decretar a sua recolha (BNP, cód. 4371, fl. 5v.). De facto, há testemunhos vários da enorme popularidade – mas também da inevitável manipulação – que os textos atribuídos a Bandarra tinham nesse contexto. Veja-se, *e.g.*, as 39 "Trouas que fez Gº. Añes ho Bandarra çapateiro deremendão natural de Trancoso. A modo de prophetia e avera 32 anos que morreo" que se encontram num pequeno manuscrito lavrado entre 1579 e 1582, possivelmente em Guimarães, e transcrito por João de Meira, em 1907, na *Revista de Guimarães*. As trovas teriam sido escritas a 29 de setembro de 1579, dia de S. Miguel, poucos dias depois de as forças de Sancho de Ávila terem reconquistado o Porto, destruindo todas as esperanças ao partido de D. António. O número exíguo e a sua irregularidade formal manifestam bem o teor das cópias e o desgaste a que as trovas estavam sujeitas. Depois da aclamação de Filipe II como rei de Portugal, continuaram a ser um lugar privilegiado para interpretar o estado pátrio e encontrar respostas para tantas incertezas. É sinal do desconforto que provocariam o facto de não escaparem ao oitavo rol dos livros proibidos, o "Catalogo dos livros que se prohibem n'estes reynos e senhorios de Portugal", coordenado, em 1581, por Fr. Bartolomeu Ferreira (LIMA, 2009, 443). O já referido D. João de Castro – o

seu primeiro editor – conta ainda que lhe vieram parar às mãos no verão de 1578 e, por serem de difícil leitura e interpretação, leu-as tantas vezes que lhe ficaram algum tempo na memória. Depois perdeu o papel em que as tinha escrito na Batalha de Alcântara, quando os apoiantes de D. António foram derrotados pelo duque de Alba, e reteve sempre delas "uma certa ideia" que nunca mais encontraria nas versões vistas posteriormente. O que se propõe fazer – tendo como ponto de referência aquelas trovas há tanto tempo lidas e que lhe pareciam agora "das bem escritas e certas que se podiam achar no Reino" – é recolher e selecionar os versos mais condizentes e dar-lhes uma unidade capaz de sustentar a vida de D. Sebastião e a causa de Marco Túlio Catizone, o homem que, em 1598, em Veneza, começou a dizer ser o rei de Portugal desaparecido em África e estar preso em San Lúcar de Barrameda e em vias de ser sentenciado. Apesar do comprovado rigor intelectual do autor e da coerência com que trabalha as fontes, a primeira edição das *Trovas* – na *Paraphrase et Concordancia de Algũas Prophecias de Bandarra, Çapateiro de Trancoso* – em Paris, no final de 1603, na "clandestinidade", não consegue deixar de ser uma edição incompleta ao serviço de um sebastianismo latente, ortodoxo e antifilipino com que o autor estava comprometido. São vários os sinais do desfasamento entre os textos desta primeira edição e aqueles que foram apreciados pelo Tribunal do Santo Ofício em 1541. Uma das partes que não poderia ter sido da lavra de Gonçalo Anes é o prólogo em que Bandarra falaria com o bispo da Guarda do tempo, exaltado pela "virtude e ciência": O próprio Bandarra disse no processo inquisitorial que a estrofe que se inicia "Um grande leão se erguerá,/ E dará grande bramido,/Seu brado será ouvido,/A todos asombrará" tinha sido



Gonçalo Anes Bandarra (1603) (atribuição incerta).

a primeira da obra que ele fez; o prólogo é dotado de uma destoante coesão e coerência, que lhe dão a figura de uma produção e inclusão posterior; na época em que foram escritas, o bispo da Guarda era D. Jorge de Melo – bispo entre 1519 a 1549 – que não era, de forma alguma, merecedor de tais elogios. O prelado com o perfil que mais se adequaria à dedicatória era, sem dúvida, D. João de Portugal que, para além de figura insigne, foi um defensor da autonomia lusa. Filho de D. Francisco de Portugal, primeiro conde de Vimioso, confirmado como bispo da Guarda em 23 de março de 1556, caracterizou-se pelo zelo e pela reforma que imprimiu na sua Diocese. Em 1580, seguiu o partido de D. António prior do Crato e andou fugido e escondido desde a entrada de Filipe II em Portugal até 1586, ano em que foi preso. Em março desse ano, foi levado para Setúbal e depois para Castela, onde esteve preso até à morte. Só aceitando a hipótese de Bandarra ter falecido em 1560 – que D. João de Castro aventa – é que, teoricamente, poderia ser possível que a dedicatória fosse por ele escrita e dirigida a D. João de Portugal. No entanto, isso implicava admitir que o sapateiro de Trancoso teria contrariado

a sentença que lhe fora atribuída pelo Tribunal da Inquisição, o que nos parece muito inverosímil. Estas razões levam-nos a considerar que se trata de um texto posterior a Bandarra, escrito e anexo às *Trovas* para servir as virtudes de D. João de Portugal, premiando a sua ação no movimento de resistência a Filipe II e dando ao texto uma tonalidade reativa que nunca mais perderia.

Apesar da inevitável polémica com os sebastianistas ortodoxos, fiéis às suas esperanças proféticas e messiânicas, as profecias plasmadas nas trovas terão também um papel fundamental no surgimento e na consolidação do movimento restaurador. É esta uma outra apropriação da autoridade profética do sapateiro ao serviço de uma corrente messiânica – ou de um sebastianismo agora "heterodoxo" – que privava já de qualquer protagonismo político o rei desaparecido em África. É neste contexto, aliás, cerca de 100 anos depois da condenação inquisitorial, que a reputação do valor profético dos textos de Bandarra atinge o zénite. O P.e António Vieira – o principal bandarrista heterodoxo da linha restauracionista –, no seu processo inquisitorial, fala da forma como, no dia da aclamação de D. João IV, o arcebispo consentiu que a imagem de Bandarra fosse posta num altar da Sé sem que ninguém protestasse. Em Trancoso, procuraram-se os restos mortais do "profeta" e transferiram-se para um lugar nobre da igreja matriz. O governador das armas da Beira, D. Álvaro de Abranches, mandou fazer o túmulo, e João de Saldanha de Sousa, seu sucessor, teria mandado que se lavrasse a inscrição que dizia: "Aqui Jaz Gonçalo Eannes Bandarra, natural desta vila, que profetizou a restauração deste reino, e que havia de ser no ano de 1640, por el-rei D. João IV, nosso senhor". E não faltam exemplos para sustentar a importância que as trovas tiveram neste entrecho: veja-se o *Manifesto do Reino de Portugal*, de Pantaleão Rodrigues Pacheco (1643) em que, na tentativa de convencer Urbano VIII da legitimidade de D. João IV e da necessidade de se acolher a embaixada de D. Miguel, bispo de Lamego, se usam, como escreve, os "mal limados e toscos versos daquele poeta, que tanto tempo de antes declarava o ano de sua restituição"; a *Lusitânia Liberata* de António de Sousa de Macedo, editada em Londres em 1645, em que se traduzem algumas trovas de Bandarra; a correspondência de Francisco de Sousa Coutinho, embaixador em Holanda que, numa carta de 8 de agosto de 1648 para o marquês de Niza, revela encontrar nas trovas sinais de que o infante D. Duarte, preso em Milão, viria a comandar as forças unidas da cristandade e vencer o Império Turco; ou, ainda, a *Vox Turturis Portugalia Gemens* de Nicolau Monteiro, prior de Cedofeita e depois bispo do Porto, publicada em 1649 (AZEVEDO, 1984, 67-70). Mas o empreendimento de maior vulto seria cometido por D. Vasco Luís da Gama, embaixador em Paris, então conde da Vidigueira e mais tarde marquês de Niza, que, em 1644, manda imprimir, em Nantes, à sua custa, as *Trovas de Bandarra.* E nesta edição abundam acenos de novos acrescentos e delapidações. De facto, das trovas que dão corpo ao segundo e terceiro sonhos não se encontram indícios nas muitas versões que D. João de Castro consultou e usou. Para além de não ser despicienda a sua asserção de as *Trovas* serem constituídas por um "prólogo" e um "sonho", na sua obra – com exceção das trovas 135, 158 e 159, que são as últimas – não há qualquer sinal dessas 59 (da 98 à 157) que, na referida edição de 1644, aparecem ininterruptas. Para além disto, há nos versos supracitados uma clara conformidade semântica com a restauração da independência, ao propalar-se a chegada

do tempo esperado em que se escolheria um novo rei, um rei de "direito e dotado de perfeição", um rei humano que com gente de grande valor enfrentaria a "grifa parideira", derrubaria monarquias e acabaria com as heresias, defenderia a grei e a lei e protagonizaria uma unificação universal profetizada por Daniel e Jeremias. O segundo e terceiro sonhos, portanto, foram ampliações estratégicas das famigeradas trovas de Bandarra, de forma a que melhor servissem o ideário restauracionista. O certo é que o Bandarra não perderá mais o lugar de "profeta maior" e os textos que lhe foram sendo atribuídos – acertadamente considerados o "evangelho do sebastianismo" – sofrerão todas as adulações e repressões a que se viu sujeita a "fé sebástica".

Como bem apontou Veiga Torres, e ao contrário da interpretação de Lúcio de Azevedo, durante a segunda metade do séc. XVII – apesar da consolidação da autonomia nacional, da estabilização da situação económica e de todas as contrariedades a que se verá sujeita –, a expectativa sebástica manifesta-se ainda de uma forma mais intensa, como mostra a crescente produção manuscrita de textos e a proliferação de casos de devoção. O que motivou o erro interpretativo foi o facto de, agora, dificilmente se encontrarem literatos e aristocratas entre os seguidores. O sebastianismo deixou de interessar politicamente e passa a ser depreciado pelos homens próximos do poder. Na verdade, se até à segunda metade do séc. XVII é difícil encontrar sinais que sintonizem com a censura inquisitorial das *Trovas* e é impossível mapear a presença dos seus detratores, agora aparecerão nítidas manifestações de sarcasmo para com os seus leitores e para com a sua pretensa capacidade profética e efetivar-se-á uma empenhada censura. A este respeito é incontornável – porque emblemático – o processo inquisitorial do P.e António Vieira (1663--1667) que, sem o apoio político de outrora, é verdadeiramente humilhado pelo Tribunal do Santo Ofício. A principal peça dos autos, "Esperança de Portugal, Quinto Império do Mundo", patenteava bem as razões do decurso: Bandarra, condenado pela Inquisição em 1541, era um verdadeiro profeta; nos seus textos, teria profetizado a ressurreição de D. João IV e a consumação do Quinto Império, que se revelaria no ano de 1666, a partir do qual se instauraria um tempo de triunfo da cristandade liderado pelo rei de Portugal e pelo papa Angélico. A nova proibição inquisitorial de 3 de novembro de 1665 e o facto de o inquisidor-mor, D. Veríssimo de Lencastre, provavelmente durante o seu primeiro mandato (28 de novembro de 1676 a 27 de maio de 1679), ter feito questão de ordenar que se apagasse o epitáfio da sepultura do Bandarra são sinais da forma como a Inquisição se extremou nos esforços antibandárricos. E a mentalidade racionalista e pré-iluminista do séc. XVIII não dará tréguas à crença sebástica: para além dos cíclicos ímpetos inquisitoriais para com os leitores das *Trovas* – em 1727, o Tribunal ordena nova apreensão, declarando-as opostas à religião e ímpios os seus autores e aqueles que as propagam –, são os ataques corrosivos dos panfletários como Tomás Pinto Brandão que, em 1730, num poema intitulado "Declarados encubertos", brinca com o facto de muitos sebastianistas continuarem à espera de acontecimentos milagrosos; e são as primeiras abordagens verdadeiramente historicistas sobre o fenómeno sebástico, de que são exemplo a *Crónica do muito Alto e muito Esclarecido Príncipe D. Sebastião* (1730) de Manuel de Menezes, a *História Sebástica* (1735) de Manuel dos Santos, as *Memórias para a História de Portugal Que Compreendem o Governo del Rey D. Sebastião* (1736-1751) de Diogo

Barbosa Machado e o *Portugal Cuidadoso e Lastimado com a Vida e Perda do Senhor Rei D. Sebastião* (1737) de José Pereira Baião (OLIVEIRA, 2002, XXXI-XXXII).

Faltariam ainda os particulares acometimentos de Pombal. Na tese do marquês, os Jesuítas tinham sido os autores de tudo quanto havia sucedido de calamitoso em Portugal, nomeadamente os inventores das *Trovas* do Bandarra, interpretando-as no sentido da Restauração para se lhes perdoar o mal que antes tinham feito à Casa de Bragança; e António Vieira teria sido o principal arquiteto da maquinação. Mas fica claro que, nesse contexto, a postura antibandárrica é enviesada pela problemática antijesuítica (↗Antijesuítismo) e, nesse sentido, merecerá a devida relativização. A investida não era tanto contra as trovas e o seu pretenso espírito profético, mas contra os padres da Companhia, cujo poder e influência Pombal pretendia destruir. Os sebastianistas politicamente inofensivos podiam continuar a acreditar. E a crença, de facto, como que por instinto de sobrevivência, defendeu-se destes assomos rearrumando os seus argumentos e difundindo-se, sigilosamente, em variadíssimos manuscritos. O Estado cada vez mais secularizado, a corrupção de costumes, a irreligião latente, o sentimento de decadência eram argumentos decisivos para que se acordassem esperanças grandiosas e ambições pretéritas.

No início do séc. XIX, outras razões surgiram para animar as hostes sebásticas. Por um lado, era o sobressalto nacionalista perante as invasões francesas (↗Antifrancesismo) e a intervenção estrangeira. A edição impressa em Londres, em 1810, intitulada *Bandarra Descoberto nas Suas Trovas – Collecçam de Profecias mais Notáveis, Respeito a Felicidade de Portugal, e Cahida dos Maiores Imperios do Mundo*, pretendia recordar à consciência pública o futuro venturoso de Portugal plasmado nas profecias. Mas era também o desassossego perante a secularização latente, a influência maçónica e racionalista e a propagação das ideias revolucionárias francesas. No mesmo ano de 1810, surgirá uma célebre controvérsia que ficaria conhecida como "guerra sebástica". José Agostinho de Macedo (1761-1831), acirrado com as apologias sebásticas que circulavam por aqueles dias, num escrito intitulado *Os Sebastianistas. Reflexões Críticas sobre esta Ridícula Seita*, no estilo corrosivo que lhe era tão próprio, sente-se impelido pelo dever de combater "esta seita de crédulos" que, agarrados às trovas de Bandarra e a outros textos "condenados e proscritos pela Real Mesa Censoria", eram "prejudiciais á pública segurança, e defesa do Reino, enquanto fiados nas ridiculas profecias permanecem indolentes para tudo" (MACEDO, 1810, Prefação). E a obra tenta sustentar quatro proposições particularmente controversas: um sebastianista é um mau cristão; um sebastianista é um mau vassalo; um sebastianista é um mau cidadão; e, a mais contundente, um sebastianista é o maior de todos os tolos. A diatribe ganha um eco vigorosíssimo, manifesta-se em mais de 30 opúsculos de géneros diversos e, conhecidos os intervenientes e as suas razões, fica claro que representa o choque, agora inevitável, entre posições ideológicas vincadamente opostas. O sebastianismo continuava a animar as fações mais tradicionalistas e inconformadas com o esboroar do Portugal antigo. E, ao longo da centúria, quer pelas circunstâncias políticas – a expulsão das ordens religiosas, a progressiva secularização do clero diocesano, a consolidação das instituições liberais –, quer pela atitude estética que acompanha o movimento romântico, o apocalitismo e o profetismo messiânico tendem a definhar. E o mito sebástico, tratado à exaus-



Joaquim Pedro de Oliveira Martins, de Columbano Bordalo Pinheiro (1857-1929).

tão pelas elites culturais e, de forma particular, pela geração de 70, é recriado e transformado no símbolo de um Portugal decadente e frustrado nas suas ambições imperiais. Foi particularmente decisiva a caracterização do fenómeno feita por Oliveira Martins na sua *História de Portugal* (1879), que viu o mito sebástico como uma "explosão simples da desesperança", uma "abdicação da história", uma "renegação da realidade" (MARTINS, 1988, 83). Mas nem o definhamento da expectativa apocalíptica ou sebastianista decretou a impopularidade das *Trovas*: o número dos aduladores manteve-se, e as razões da demanda eram agora o facto de serem uma espécie de emblema coletivo de uma pátria fracassada.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7197, *Processo de Gonçalo Anes Bandarra,* 1541; Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 4371, D. João de Castro, *Da Quinta e Ultima Monarquia Futura, com muitas Outras Cousas Admiraveis dos Nossos Tempos*, 1597; **impressa:** AZEVEDO, Lúcio de, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Presença, 1984; HERMANN, Jacqueline, "Dom Sebastião contra Napoleão: a guerra sebástica contra as tropas francesas", *Topoi*, vol. 3, n.º 5, dez. 2002, pp. 108-133; LIMA, Luís Filipe Silvério de, "O percurso das *Trovas* do Bandarra: circulação letrada de um profeta iletrado" in ALGRANTI, Leila Mezan, e MEGIANI, Ana Paula Torres (orgs.), *O Império por Escrito. Formas de Transmissão da Cultura Letrada no Mundo Ibérico*, São Paulo, Alameda, 2009, pp. 441-452; MACEDO, José Agostinho de, *Os Sebastianistas. Reflexões Críticas sobre esta Ridícula Seita*, Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor do Conselho de Guerra, 1810; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa – 1536-1821,* Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARTINS, J. P. Oliveira, *História de Portugal*, Lisboa, INCM, 1988; MEIRA, João de, "Subsídios para a historia vimaranense", *Revista de Guimarães*, vol. 24, n.º 2, abr.-jun. 1907, pp. 68-78; OLIVEIRA, Vítor Amaral de, *Sebástica – Bibliografia Geral sobre D. Sebastião*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 2002; SERAFIM, João Carlos Gonçalves, *Gonçalo Anes, o Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa Moderna apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1996; *Id.*, *D. João de Castro, "O Sebastianista" – Meandros de Vida, e Razões de Obra*, Dissertação de Doutoramento em Cultura Portuguesa Moderna apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 2004; TORRES, José Veiga, "Um exemplo de resistência popular – o sebastianismo", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 2, set.-dez. 1978, pp. 5-33.

João Carlos Gonçalves Serafim

Antibarroquismo

O fenómeno denominado antibarroquismo é compreensível no âmbito da evolução das correntes estéticas europeias, nos sécs. XVI, XVII e XVIII, constituindo um ponto nevrálgico da oposição entre o classicismo e os princípios artísticos que representam uma crise dos seus valores (↗Anticlassicismo).

Em Portugal, a reação à estética do período barroco obteve uma significativa sistematização no século das Luzes, no quadro da fundamentação dos pressupostos neoclássicos que o academicismo literário impôs à prática literária. No alvorecer da aproximação às tendências estéticas e científicas em voga na Europa a norte da península Ibérica, destaca-se, desde os reinados de Afonso VI e Pedro II, o aparecimento de vários círculos de letrados que têm como objetivo intervir nos modos de conceber as artes e as letras. Um desses grupos, de nome Conferências Discretas e Eruditas (1696), reunindo elementos da extinta Academia dos Generosos (1647-1667), contou com a presença de Rafael Bluteau, importante intermediário entre a corte portuguesa e a corte francesa de Luís XIV.

É neste ambiente, em que se pressente a iminente condição periférica dos países ibéricos face ao novo foco de irradiação cultural do Ocidente, que substitui assim a influência cultural da Europa latina, que é levada a cabo a tradução da *Arte Poética* de Nicolás Boileau (1674), pelo conde de Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, por volta de 1697. Esta obra fornece os princípios em que se fundará a crítica ao barroco e, com ela, a reforma do gosto literário. A doutrina poética que estabelece firma-se nos valores do bom senso, do bom gosto e do equilíbrio, e pretende recuperar o conceito de imitação horaciano. A apologia do regresso à leitura dos clássicos da Antiguidade realiza-se a par de uma negação do artificialismo dos escritos preciosistas e burlescos franceses.

Data de pouco depois a publicação do tratado de Ludovico Muratori, *Della Perfetta Poesia Italiana* (1706). Analisando a evolução da literatura em Itália desde as suas origens, este autor aponta como viciosos o uso do tropo e da agudeza, próprio do gosto barroquista, que frutificou depois de 1600, e responsabiliza a influência da poesia de Marino pela sua instauração no Parnaso italiano. O neoclassicismo afirma-se, neste país, com a fundação da Arcádia Romana (1690), cujo modelo organizativo inspira a criação da Arcádia Lusitana, em Lisboa, mais de meio século depois (1756).

Exprobando analogamente a corrente literária vigente, na tentativa de perfilar as mentalidades pelo emergente raciona-

Rafael Bluteau (1638-1734).



lismo europeu, os membros da também chamada Arcádia Olissiponense formam um movimento intelectual cujo projeto passa por uma restauração do bom gosto e pelo fomento da instrução pública. Para tal, tornou-se imprescindível uma acentuação da crítica literária, prática já florescente em Portugal. Sendo uma parte significativa dos seus membros de origem burguesa, a exercer funções na área do direito, não é despiciendo o facto de os escritos doutrinários da Arcádia evidenciarem, por um lado, o teor normativo próprio da linguagem jurídica e, por outro, um desejo de substituir o idealismo das formas literárias associadas à velha aristocracia por um maior compromisso com o real quotidiano, que pretendem ver tematizado nas suas obras. Assim, em conformidade com o que vem acontecendo, paralelamente, no campo das reformas da língua, desde o *Antídoto da Língua Portuguesa* (1710), de António de Melo da Fonseca, até às *Enfermidades da Língua Portuguesa* (1759), de Manuel José de Paiva, os árcades procedem ao escrutínio do uso dos processos estilísticos e retóricos presentes em obras coetâneas, e anteriores, à luz das regras da poética clássica.

O emblema da Arcádia, uma mão empunhando uma foice de podar, acompanhado da divisa "inutilia truncat" [corta o inútil], traduz bem a batalha contra o excesso do adorno retórico cultista e a influência castelhana da poesia de Luis de Góngora, que os árcades levam a efeito. Na prática poética e na teorização, vários nomes avultam, nomeadamente Pedro José Correia Garção e Francisco José Freire. Procuram, sobretudo, introduzir no verso o "apetecido ar da nobre simplicidade" (GARÇÃO, 1778, 356), virtude oposta ao rebuscamento das formas e ao delírio imaginativo atribuídos à poesia barroca. A sobriedade e o equilíbrio clássicos tornar-se-iam possíveis pela imitação da natureza e a observância das regras da arte.

Recorde-se, pois, a conceção horaciana presente no *Verdadeiro Metodo de Estudar* (1746), da autoria do Oratoriano Luís António Verney (com o pseud. de P.e Barbadinho), texto que antecede a fundação da Arcádia e influencia a escrita da primeira arte poética portuguesa, pela pena de Freire (1748-1749): "A Poesia é uma viva descrição das coisas, que nela se tratam: outros lhe chamam pintura que fala" (VERNEY, 1746, 234). O *Verdadeiro Metodo...* constitui a obra paradigmática da acesa polémica que teve como alvo a eloquência e, de um modo geral, a cultura seiscentista. Obteve reações que se estenderam ao longo de vários anos, vindas de dentro e de fora de Portugal.

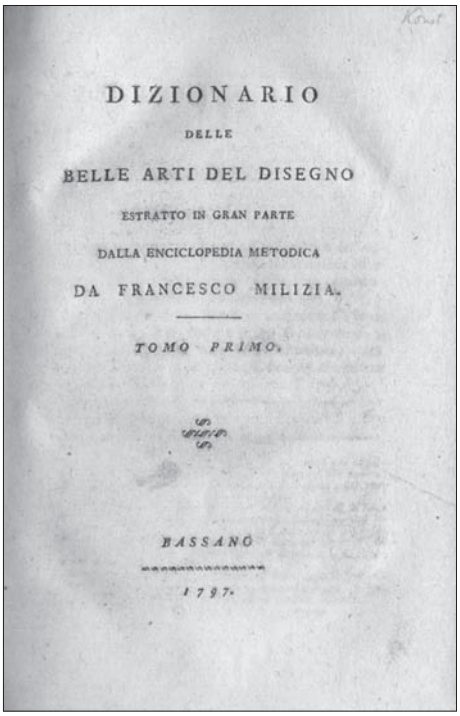
Além de preparar o terreno para a teorização estética dos árcades, o tratado de Verney determinou a elaboração dos compêndios de retórica da segunda metade do séc. XVIII. Imbuídas do moderno espírito científico europeu, as novas conceções literárias e pedagógicas vão ser implementadas no seio das reformas educativas pombalinas. Consequentemente, substitui-se o paradigma da especulação abstrata em que se baseava o método escolástico em vigor nos colégios jesuítas pelo novo modelo de conhecimento, dirigido para o experimentalismo e a apreensão do imediato. Em estreita conexão com esta mudança de paradigma, é significativa a extinção de todas as escolas reguladas pelos métodos dos Jesuítas, por efeito do alvará de 28 de junho de 1759, precedida que foi, ainda no reinado de D. João V, da entrega da missão tutelar sobre o ensino à Congregação do Oratório (↗Antijesuitismo). A esta congregação pertenceram, além de Verney, outras figuras célebres do Iluminismo português, como Fr. Manuel do Cenáculo. Alguns

dos seus congregados foram sócios da Arcádia Lusitana.

Situando-se uma das suas prováveis origens em textos portugueses e espanhóis do séc. XVI, em que se designava uma pérola de forma irregular ("pérolas barrocas"), foi no contexto artístico do Iluminismo que se cristalizou o uso do termo "barroco" em correlação com os movimentos estéticos que se baseiam na expressão do estranho e do bizarro. Em 1797, Francesco Milizia, no *Dizionario delle Belle Arti*, estabelecia que "O Barroco é o superlativo do bizarro, o excesso do ridículo". Este sentido pejorativo manteve-se exclusivamente até que, na segunda metade do séc. XIX, o conceito foi reabilitado, primeiro na história da arte, e em seguida na história literária.

Em termos de periodização, Wölfflin e Weisbach começam por chamar barroco, em sentido totalizador, ao estilo de época que se estende desde o Renascimento até ao rococó. Estudos desenvolvidos em meados do séc. XX permitiram isolar variantes nesta totalidade.

Em *Estudios sobre el Barroco* (1973), Helmut Hatzfeld defende que o barroco, na sua plenitude, é cingido por dois estilos geracionais, que constituem um amaneiramento das formas estéticas que os precedem: assim como o maneirismo – ou barroco nascente – constituirá uma distorção inicial das formas do Renascimento tardio (já visível na poesia camoniana e cultivada com extremo requinte e visionarismo por Góngora), o barroquismo consistirá no exagero das formas barrocas, passível de ser entendido como a fase de decadência do estilo. Se no barroco clássico tem lugar um equilíbrio momentâneo das formas herdadas do Renascimento, que se apresentam simultaneamente majestosas e sóbrias dentro da sua pomposa ostentação – visível, *e.g.*, nas obras de prosadores como Francisco Manuel de Melo e P.e António Vieira, que denotam preocupações morais e políticas que ecoam as ideologias modeladoras da sociedade seiscentista –, no barroquismo a expressão assume um carácter de maior ludicidade em torno das formas herdadas: aumenta a sobrecarga ornamental, e aligeira-se o teor ideológico, sobrepondo-se assim o valor da fruição estética (*delectare*) ao da finalidade didática (*docere*). Por outro lado, torna-se mais forte a noção de singularização do autor pelo estilo que possui; busca-se avidamente obter novidade e subtileza através dos malabarismos da forma.


DIZIONARIO
DELLE
BELLE ARTI DEL DISEGNO
ESTRATTO IN GRAN PARTE
DALLA ENCICLOPEDIA METODICA
DA FRANCESCO MILIZIA.
TOMO PRIMO.
BASSANO
1797.

Rosto do *Dizionario delle Belle Arti del Disegno*, de Francesco Milizia.

Tesauro e Gracián são os principais teorizadores do barroquismo, desenvolvendo a análise dos princípios subjacentes às figuras da metáfora e da analogia. O poeta mais engenhoso é aquele que

consegue estabelecer ligações entre objetos à partida totalmente desconexos, surpreendendo assim o leitor; mais do que enunciar figuras de retórica, espera-se dotá-las da subtileza do conceito. São célebres poetas Marino (inspirador do marinismo), em Itália, e Calderón de la Barca e Quevedo, em Espanha. Em Portugal, destaca-se a poesia de Fr. António das Chagas (1631-1682) e Fr. Jerónimo Baía (1620/30-1688), e a oratória de Fr. José Caetano, autor de *Divini Verbi Hierologia* (1730-35), assim como de inúmeros outros que figuram nas compilações *Fénix Renascida* (1716-1728) e *Postilhão de Apolo* (1761-1762).

Porém, deve sublinhar-se que a crítica iluminista não discrimina entre barroco e barroquismo. Tem como alvo os excessos formais da literatura do séc. XVII, e a sua sobrevivência no séc. XVIII, de um modo genérico, reduzindo-a aos traços que, segundo Hatzfeld, definem o barroquismo. Mais do que visar o barroquismo, enquanto fase de decadência do estilo, encara o período de vigência das formas barrocas, no seu todo, como momento de decadência da literatura nacional e, por extensão, do país.

As primeiras críticas ao formalismo da literatura de Seiscentos surgem, na primeira metade do séc. XVII, sob o signo de uma reação ao estilo cultista e aos imitadores de Góngora. Por vezes com um elevado tom de sarcasmo, apontam a afetação no uso de palavras pomposas e pensamentos aéreos, o comprazimento na expressão do difícil. Veja-se, *e.g.*, "Discurso contra a poesia dos cultos", de Manuel Pires de Almeida – presente no terceiro volume da *História Crítica da Literatura Portuguesa* de Maria Lucília Pires e José Adriano de Carvalho; Domingos Pereira Bracamonte, em *Banquete Que Apolo Hizo a los Embaxadores del Rey de Portugal Don Iuan Quarto*; o autor de "O pegureiro do Parnaso" – poema que integra a coletânea *A Fenis Renascida, ou Obras Poeticas dos Melhores Engenhos Portuguezes*; P.e António Vieira, no texto que endereça ao leitor no volume I dos *Sermões*, e no "Sermão da sexagésima". Face ao hermetismo cultista, privilegiam a expressão clara e direta, e põem a descoberto a obsessão dos cultores do estilo pela metáfora e pelos jogos sinestésicos, procurando emular os seus procedimentos retóricos, através da enunciação de imprevistas analogias, sugestivas da exuberância e frivolidade do léxico que utilizam. São de sublinhar, neste âmbito, as expressões de que se socorre Vieira, com a finalidade de expor os erros dos pregadores do seu tempo – "lisonjear precipícios", "derreter cristais", "desmaiar jasmins" (VIEIRA, 1679, 76).

A partir do final do séc. XVII, e durante as primeiras décadas do seguinte, uma maior ênfase na teorização surge a par da elaboração de discursos de pendor satírico, por parte de autores cuja produção literária se insere, ainda, nos cânones do barroco. É o que acontece no *Serão Político* de Fr. Lucas de Santa Catarina (publicado em 1704, embora escrito antes de 1695, com o pseudónimo Felix da Castanheira Turacem), em especial na secção em que parodia a poesia dos cultos, chamados "meninos órfãos do Parnaso" (TURACEM, 1704, 143-148). A *Nova Arte de Conceitos* (1718-1721), de Francisco Leitão Ferreira, muito embora elabore uma teoria da eloquência devedora dos ensinamentos de Tesauro e de Gracián, frisa já a importância da simplicidade do ornato retórico e da verosimilhança do conceito, advertindo para a premência de cercear as exuberâncias da fantasia e do empolamento com a luz do entendimento. Mas é o texto de Valadares e Sousa utilizando o pseudónimo Diogo de Novais Pacheco, *Exame Critico...* (1739), que, ao fazer a análise de uma elegia contemporânea, da

autoria de Caetano José Souto Maior, fixa o início da época de restauração levada a cabo por Verney e pelos árcades. Apresenta, com efeito, uma primeira teorização fundada nos princípios do neoclassicismo e na influência da crítica francesa, reclamando a necessidade de submeter o engenho poético à censura dos críticos prudentes, cujo parecer é determinante na formação do novo cânone literário.

É sobretudo nas cartas 5.ª, 6.ª e 7.ª do *Verdadeiro Metodo...* que assistimos a um ataque direto aos modos de discursar e de poetar barrocos, numa elaboração que se propõe definir e ensinar a boa retórica, a boa eloquência e a boa poesia. Em termos gerais, sobressai a crítica ao carácter grandíloquo do "estilo dos Seiscentos", assim intitulado pejorativamente pelo Barbadinho, que o faz corresponder à idade sombria dos "séculos da ignorância", *i.e.*, do final do séc. XVI em diante (VERNEY, 1746, 75 e 211). O autor atribui em grande medida a deturpação das regras da boa eloquência ao desejo de singularização que norteia os autores barrocos, pois, desprezando a simplicidade e naturalidade no escrever, procuram a todo o custo exibir argumentos estranhos e conceitos despropositados.

Nas cartas 5.ª e 6.ª, dedicadas ao ensino da retórica, o Barbadinho sublinha a necessidade de fundar o uso do ornamento e, em última instância, o discurso, na verdade, sendo que a boa eloquência terá que passar pelo uso adequado dos princípios retóricos da disposição, do decoro e da invenção. Os sermões de Vieira servem-lhe de exemplo, como fonte de galantarias pelas quais se deixaram arrebatar e persuadir os homens (sem juízo, refere) do seu tempo. O Barbadinho aponta, entre outros defeitos, a falta de profundidade e de rigor teológico do jesuíta, que baseia o seu discurso em sucessivos trocadilhos, deturpando inclusivamente o significado exato das palavras da Vulgata, para estabelecer analogias destituídas de verosimilhança.

Já na carta 7.ª, dedicada ao ensino da poesia, Verney veicula a noção de que a poesia dos "cultos" se compraz, exclusivamente, ora em fúteis contemplações do real, ora na tentativa de enunciar o inverosímil. Assim, reduz a temática barroca a alguns motivos preciosistas presentes na poesia de Chagas, tais como "a Dama que deixou cair a luva em terra" ou "um sinal que se despegou do rosto" (*Id.*, *Ibid.*, 246), cujo significado assume relevo no âmbito performativo da poesia de circunstância e academicista. Esta carta estrutura-se em torno de quatro eixos: 1. definição da poesia; 2. caracterização do estilo dos poetas portugueses contemporâneos; 3. o que falta aos poetas portugueses; 4. quais os modelos a seguir e a não seguir.

De notar a afirmação de um ideal de poesia assente na sujeição do lirismo às leis da retórica. A poesia é "uma Eloquência mais ornada", "uma retórica mais florida", afirma (*Id.*, *Ibid.*, 216 e 236). O primado da retórica, e da razão, tem como consequência natural a aproximação da poesia à prosa. Na dissecação de poemas que leva a cabo, é evidente o intento de fazer submeter a elaboração poética à coerência da prosa, referindo que "o que nada significa em proza, muito menos significa no verso" (*Id.*, *Ibid.*, 240).

Entre os defeitos imputados aos "versejadores" portugueses, destacam-se alguns aspetos fundamentais. Em vez de fundarem o seu estilo no uso da razão e do juízo, de onde decorre o "verdadeiro engenho", exercitado na leitura dos melhores modelos da Antiguidade (Homero, Virgílio, Catulo, Horácio; Cícero, Quintiliano, Dionísio Longino), preferem poetar segundo a força da sua imaginação. Assim, fazem uso quer do "falso engenho",

faculdade corrupta que o autor associa à proliferação de formas poéticas como os anagramas, os cronogramas, os labirintos e os enigmas, e que considera "fantásticas imaginações" (*Id.*, *Ibid.*, 229), quer do "engenho misto", *i.e.*, da metáfora, cujo uso imoderado censura, aludindo indiretamente ao tratado de Gracián, *Agudeza y Arte de Ingenio* (1648), e à teoria barroca que atribui genialidade à capacidade de criar correlações harmónicas entre conceitos divergentes.

Por fim, o Barbadinho relaciona o desvirtuamento da poesia portuguesa com a influência castelhana (↗Anticastelhanismo). A importação da arte poética do país vizinho ter-se-ia traduzido na incapacidade de criar um estilo nacional e no pouco incentivo para se escrever em língua portuguesa. Por oposição, confere importância ao parecer dos "estrangeiros de juízo" sobre este assunto (*Id.*, *Ibid.*, 223), uma nota do estrangeiramento de Verney, que apela assim ao abandono de regras de poetar que já não vigoram nos países mais cultos da Europa, como França e a Itália. Por razões que se prendem com a observância dos princípios da retórica e poética clássicas, segundo a leitura neoclássica dos mesmos, a censura do Barbadinho ao mau gosto estende-se também ao séc. XVI e a Camões, bem como a alguns autores antigos, entre os quais Teócrito, Séneca e Marcial.

A dimensão joco-séria que perpassa as invetivas de que se compõe o discurso do antibarroquismo constitui uma particularidade relevante a anotar. O intento de descrever o excesso ornamental próprio da escola gongórica levada ao seu limite redunda com frequência num discurso fortemente estereotipado. Para tal, recorre-se a enfáticas metáforas. Ao definir a evolução da poesia do Renascimento para a do barroco, Hernâni Cidade coloca o seu culminar em Fr. Jerónimo Baía e "na busca ansiosa de lumes e formosuras, que fazem do seu *Lampadário de Cristal* a mais vistosa girândola nessa competição pirotécnica que é a *Fénix Renascida*" (CIDADE, 1968, VIII). As metáforas da luz e do fogo de artifício servem assim para conotar a transbordante e vívida explosão de analogias e conceitos engenhosos que atravessam as formas barrocas extremas, a que não é possível ficar-se indiferente. No *Verdadeiro Metodo...* figura um conjunto de expressões que, além de conotarem a noção de bizarria, são sugestivas da animadversão que essas composições, potencialmente inspiradoras dos jovens poetas, geraram entre os intelectuais portugueses em meados de setecentos (de notar a publicação de *Postilhão de Apolo*, posterior à do tratado de Verney e à fundação da Arcádia Lusitana, sintoma do interesse pela poesia barroca, ainda na segunda metade do século). Tal como Cidade, o Barbadinho comenta o seu carácter bombástico, notando o desprezo dos escritores pela simplicidade, pois que não produzem palavra "que não acabe em estoiro, como uma bomba. [...] desprezam tudo, o que não é estrondoso" (VERNEY, 1746, 165). Com ironia, compara ainda o estilo desses autores ao provinciano que "comia as uvas com o garfo", para mostrar que tivera boa educação (*Id.*, *Ibid.*, 161); e atribui ao seu discurso designações como "mexerosadas" (*Id.*, *Ibid.*, 154) e "Partos monstruosos" (*Id.*, *Ibid.*, 160), além de discorrer de forma hiperbólica acerca dos seus efeitos: "em vez de agradar, fazem náusea" (*Id.*, *Ibid.*, 240), "tem alucinado infinita gente" (*Id.*, *Ibid.*, 172-173).

Na reação ao chamado "Seiscentismo", por parte dos autores iluministas, quer na esfera da crítica literária quer na da filosofia, em que se destacaram, além de Verney, nomes como Teodoro de Almeida (1722-1804) e Fr. Manuel do Cenáculo (1724-1814), sedimentaram-se os



Teodoro de Almeida (1722-1804).

alicerces ideológicos de uma teoria sobre a decadência da cultura e sociedade portuguesas. A ela dão curso, mais tarde, as penas de Antero e de Sérgio.

Com efeito, é significativo o facto de a poesia e eloquência barrocas, e a censura às mesmas, servirem, já na contemporaneidade, como argumento que ratifica a tese que assinala o período do Renascimento como idade dourada do génio português, por oposição ao deserto intelectual em que singrou a exaltação estéril e artificial do gongorismo. Para Antero, refira-se, a produção poética neoclássica, enquanto antítese dos princípios românticos que se viriam a afirmar pouco depois, é tanto ou mais alvo de crítica do que a barroca (↗Antiarcadismo).

O ataque dos neoclássicos à estética do barroco, simultâneo da exaltação da lírica portuguesa do séc. XVI, é especialmente assinalável na medida em que se constitui como matriz das primeiras histórias literárias. A leitura setecentista, entendendo o período barroco como momento de degenerescência literária, vai determinar a elaboração do "Bosquejo da historia da poesia e lingua portugueza", por Garrett, em tempo de estabelecimento do liberalismo em Portugal: sintomaticamente, o capítulo sobre a poesia seiscentista intitula-se "Principia a corrumper-se o gôsto e a declinar a lingua". A "falsa e vã grandeza" do gongorismo dos poetas da *Fénix Renascida* é referida como causa da decadência da poesia nacional, tendo posto termo à "grande escola de Camões e Ferreira" (GARRETT, 1826, 32). O propósito romântico de mitificação dos poetas nacionais alcança-se, desta forma, através de uma anti-heroicização dos autores e movimentos literários em voga no séc. XVII.

Em 1916, vem a lume o primeiro estudo resultante de uma pesquisa aprofundada de autores do período barroco. Trata-se do terceiro volume da *História da Literatura Portuguesa*, de Teófilo Braga, intitulado de "Os seiscentistas". Contudo, é ainda visível o preconceito sobre o qual assenta a caracterização deste período histórico, a que Teófilo se refere como marcado pelo "pedantismo literário" e por uma "atmosfera deletéria" (BRAGA, 1984, 89 e 314).

Até meados do séc. XX, a sobrevivência de uma perspetiva antagónica relativamente às produções do séc. XVII faz-se sentir, particularmente, na análise de alguns autores da época que não se encaixam por inteiro na imitação do modelo gongórico. Assim, estudiosos de Rodrigues Lobo, tentando situá-lo face às correntes estéticas emergentes no final do séc. XVI e ao camonismo que cultivou, cedem ainda perante o ensejo de confundir o plano cronológico com o plano literário, no tocante à valoração de quinhentismo e seiscentismo. Num texto publicado em 1920, que constitui um marco inaugural no estudo da obra de Lobo, Ricardo Jorge sugere que o autor de *Corte na Aldeia* repudiou o maneirismo. Jorge

manifesta a sua antipatia pela poesia seiscentista e setecentista com expressões de praxe como "nojentas frioleiras" e "versalhada retorcida e parvoinha de poetastros trocadilhistas e trocatintas" (JORGE, 1920, 443).

No volume I da *História da Poesia Portuguesa* (1955), João Gaspar Simões refere também com agrado a proximidade do bucolismo de Lobo à poesia de quinhentos, a "época áurea das nossas letras" (SIMÕES, 1955, 478). Intitula o capítulo dedicado ao barroco de "Degenerescência barroca" e, num último fôlego crítico, em que é visível a emergência da corrente positivista no seu pensamento, estabelece uma oposição entre o "corpo saudável da realidade" e a "balofa carnação que adquirem os espíritos que se negam ao exame dos fenómenos e à observação da vida" (*Id.*, *Ibid.*, 478). Gaspar Simões distingue assim a vitalidade das correntes classicistas, segundo o estereótipo que delas se formou durante o Iluminismo (a realidade, a observação, o imediato), do deturpado uso da imaginação que fazem os autores do barroco, entre outros que se inserem nessa linha de pendor antirracionalista (↗Antirracionalismo).

O interesse pela recuperação dos autores do período barroco faz-se notar, no entanto, a partir de meados do séc. XX, em parte graças ao influxo da crítica literária espanhola e alemã. Simbólica, neste âmbito, foi, com efeito, a homenagem a Luis de Góngora, que teve lugar no Ateneu de Sevilha, em 1927, por ocasião do terceiro centenário da morte do poeta. Organizada na circunstância do primeiro encontro do grupo de escritores que viria a ser chamado Geração de 27, de que fazem parte, entre outros, García Lorca, Jorge Guillén e Dámaso Alonso, a recordação do poeta cordovês assume-se como marco representativo de uma redescoberta estética do barroco no domínio das poéticas vanguardistas. Neste sentido, teve especial impacto o estudo minucioso dos recursos estilísticos, lexicais e sintáticos de Góngora levado a efeito por Dámaso Alonso, em *La Lengua Poética de Góngora* (1927), tanto mais porque, à época, e por vicissitudes análogas das que explicam o desinteresse pelos autores do barroco, no contexto português, o autor de *Soledades* era não só pouco conhecido como marginalizado. A capacidade de intuir uma "realidade misteriosa" e inefável, que Henri Bremond associou à essência da poesia, ou poesia em "estado puro", terá sido, de acordo com Celina Sabor de Cortázar, um dos traços fundamentais pelos quais a obra de Góngora constituiu uma fonte de inspiração para as vanguardas.

Animado pela influência do estudo de Eugenio d'Ors (*Du Baroque*, 1935), Cidade, em *O Conceito de Poesia como Expressão da Cultura*, realiza uma defesa da poética barroca. Porém, fá-lo enaltecendo as composições de poetas que souberam conter a expressão rebuscada "nos limites da razão", como Lobo, e elogiando a criação de modelos de clareza e de elegante simplicidade, de que foi capaz a prosa

João Gaspar Simões (1903-1987).



portuguesa, onde o influxo do cultismo terá sido mais moderado (CIDADE, 1945, 130-131). Um elogio que deixa transparecer uma aceitação daquilo a que Hatzfeld chamou "barroco pleno" ou "clássico" e não tanto do intrincado e obscuro modo de poetar que constituiu o distintivo do barroquismo, durante mais de dois séculos. Para a referida noção de contenção chamaram à atenção os próprios teorizadores do barroco, como já referimos *supra*, o que demonstra que a difusão do gongorismo em Portugal desde cedo foi alvo de particular mediação, evidente na tentativa de reduzir o excesso imaginativo, plasmado nos atavios da retórica, através de um esforço da razão.

A partir da segunda metade do séc. XX, foram vários os estudos que concorreram para uma valorização da literatura do barroco e do maneirismo: desde os estudos pioneiros de Maria de Lourdes Belchior Pontes sobre Fr. António das Chagas (1950 e 1953), à visão panorâmica de A. J. Saraiva e Óscar Lopes, na *História da Literatura Portuguesa* (1955), em que se dá especial destaque às obras de Francisco Manuel de Melo e de Vieira, até às obras supracitadas de Aguiar e Silva (1971) e Aníbal Pinto de Castro (1973). Posteriormente, assinala-se a publicação de importantes contributos por parte de Margarida Vieira Mendes, sobre a oratória de Vieira (1989); e, de Ana Hatherly, estudos sobre poesia e edições de obras de diversos autores (*e.g.*, o *Lampadário de Cristal de Frei Jerónimo Baía*, 1992). É igualmente assinalável a publicação do volume III da *História Crítica da Literatura Portuguesa* (2001), a cargo de Maria Lucília Gonçalves Pires e José Adriano de Carvalho. Gonçalves Pires foi também autora, em 1982, de um relevante ensaio sobre *A Crítica Camoniana no Séc. XVII*. Por fim, refiram-se os estudos sobre a não muito explorada área da escrita conventual feminina, como *Por trás da Grade, Poesia Conventual Feminina em Portugal (Séculos XVI-XVII)*, de Isabel Morujão, publicado em 2013.

Bibliog.: BRACAMONTE, Domingos Pereira, *Banquete Que Apolo Hizo a los Embaxadores del Rey de Portugal Don Iuan Quarto*, Lisboa, Lourenço de Amberes, 1642; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa,* 3.º vol., Lisboa, INCM, 1984; CIDADE, Hernâni, *O Conceito de Poesia como Expressão da Cultura: Sua Evolução através das Literaturas Portuguesa e Brasileira*, Coimbra, Arménio Amado, 1945; *Id.*, *A Poesia Lírica Cultista e Conceptista*, Lisboa, Seara Nova, 1968; CORTÁZAR, Celina Sabor de, *Para Una Relectura de los Clásicos Españoles*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1987; GARÇÃO, Pedro Antonio Correa, *Obras Poeticas*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1778; GARRETT, Almeida, *Parnaso Lusitano ou Poesias Selectas dos Auctores Portuguezes Antigos e Modernos*, *Illustradas com Notas*, t I, Paris, J. P. Aillaud, 1826; HATZFELD, Helmut, *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1973; JORGE, Ricardo, *Francisco Rodrigues Lobo – Estudo Biográfico e Crítico*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1920; MILIZIA, Francesco, *Dizionario delle Belle Arti del Disegno*, Bassano, s.n., 1797; PACHECO, Diogo de Novais (pseud.), *Exame Critico de Hua Sylva Poetica Feita à Morte da Serenissima Senhora Infanta de Portugal a Senhora D. Francisca*, Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1739; PIRES, Maria Lucília Gonçalves, *A Crítica Camoniana no Séc. XVII*, Lisboa, Instituto da Cultura e Língua Portuguesa, 1982; *Id.*, e CARVALHO, José Adriano de, *História Crítica da Literatura Portuguesa*, vol. III, dir. Carlos Reis, Lisboa/São Paulo, Verbo, 2001; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos, Discurso Pronunciado na Noite de 27 de Maio, na Sala do Casino Lisbonense*, Porto, Tip. Comercial, 1871; SÉRGIO, António, *O Seiscentismo*, Lisboa, Seara Nova, 1926; SIMÕES, João Gaspar, *História da Poesia Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1955; SYLVA, Mathias Pereira da (ed.), *A Fenis Renascida, ou Obras*

Poeticas dos Melhores Engenhos Portuguezes, t. V, Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1746; TURACEM, Felix da Castanheira (pseud.), *Seram Politico, Abuso Emendado, Dividido em Tres Noites para Divertimento dos Curiosos*, Lisboa, Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1704; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Metodo de Estudar, para Ser Util à Republica, e à Igreja: Proporcionado ao Estilo, e Necessidade de Portugal. Exposto em Varias Cartas, Escritas polo R. P. Barbadinho da Congregasam de Italia, ao R. P. Doutor na Universidade de Coimbra*, t. I, Valença, Oficina de Antonio Balle, 1746; VIEIRA, António, *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu*, pt. I, Lisboa, Oficina de Joam da Costa, 1679.

MARTA MARECOS DUARTE

Antibelicismo

O antibelicismo é um movimento de oposição ao recurso a soluções bélicas para a resolução de conflitos.

Em Portugal, uma das vozes mais ativas deste movimento foi a da Fundação Pro Dignitate, uma fundação de defesa dos direitos humanos fundada e presidida por Maria Barroso Soares, uma das principais figuras da política nacional do séc. XX. O trabalho da Fundação na luta contra o fabrico e a utilização de armas foi elogiado pelo Secretário-Geral das Nações Unidas Kofi Annan, que disse que "campanhas semelhantes que combinem as convicções dos membros da sociedade civil com a vontade política dos governos, podem obter grandes progressos na causa do desarmamento global" (SOARES *et al.*, 2001, 11).

Segundo um relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, o negócio da produção e venda de armamento é um dos três negócios mais rentáveis a nível global. As receitas geradas por este negócio, segundo a Fundação, fazem com que os países ricos estimulem "conflitos entre grupos étnicos, entre fações políticas, até entre grupos religiosos. Os países ricos aumentam os seus lucros e os menos desenvolvidos despedaçam-se em lutas, por vezes intermináveis" (*Id.*, *Ibid.*, 5).

Outros dos principais argumentos contra o negócio das armas e contra a guerra prende-se com o facto de que "documentos da maior seriedade e importância" afirmam "que em cada minuto que passa, as nações de todo o mundo gastam um

milhão e oitocentos mil dólares em armamento. Deve pensar-se no que seria esse dinheiro utilizador em matar a fome aos milhões que a sofrem ou vencer as doenças que os minam e muito especialmente crianças" (SOARES *et al.*, 1999, 17).

O antibelicismo sustenta-se numa visão da humanidade sem fronteiras, *i.e.*, numa valorização da vida humana que não seja posta em causa por esferas de identificação com o outro mediadas por etnia, religião, classe, nacionalidade, ou crenças ideológicas ou partidárias. É deste argumento de valorização da vida e dos direitos humanos, que pretende restaurar um sentimento de fraternidade entre os povos e calar a avareza e a vontade de poder, que resulta a tese de que o negócio do armamento, uma das principais forças económicas a nível mundial, é uma força destruidora, que atrasa o progresso da humanidade, alimentando as querelas e as diferenças históricas e culturais entre os povos subdesenvolvidos. Em 2006, o cardeal Paul Poupard encorajou o trabalho de Maria Barroso Soares dizendo que, tal como afirmava o "Papa Paulo VI, que declarou: 'A Paz não se constrói unicamente através da política e do equilíbrio de forças e de interesses. Constrói-se com o Espírito, as ideias, e as obras de Paz'"; nesse sentido, importava "a renovação do que há de melhor no coração do homem com vista a uma redescoberta dos valores que reforçam a paz e unem os homens na harmonia, para o advento de uma civilização de Amor" (*Id.*, *Ibid.*, 10).

A propósito desta ideia de trabalho do espírito e de caminhada para uma civilização de amor e harmonia, importa referir Kant, que, em *Ideia de Uma História Universal com Um Propósito Cosmopolita*, estuda a hipótese de considerar a história da humanidade como se fosse o desenvolvimento de disposições naturais, *i.e.*, como se houvesse um plano da natureza que corresponde ao caminho para um estádio de evolução máximo. O filósofo afirma que a competição entre os Estados garantiu o progresso da civilização e afirma que, com este progresso, se registou um aumento de liberdade. Os pensadores iluministas acreditavam que, gradualmente, com a ilustração, o Homem viria perceber os benefícios da razão, em detrimento do egoísmo expansionista. A razão venceria os impulsos e as imperfeições do Homem. Deste modo, a história da humanidade orientar-se-ia para a criação de uma liga ou federação de nações que protegeria todos os Estados membros, de modo a erradicar os conflitos. Kant diz que não pode haver uma verdadeira moral sem união mundial, uma vez que, enquanto se empregam esforços na guerra ao invés de se investir na formação dos cidadãos, não se consegue fertilizar uma disposição de ânimo moralmente boa. Kant justifica ainda a necessidade de uma cidadania mundial através do seguinte raciocínio: para a história da humanidade existem duas opções, o caos e irracionalidade, por um lado, e a ordem, que segue um curso rumo a um objetivo, por outro.

Bibliog.: AURÉLIO, Diogo Pires, *Razão e Violência*, Lisboa, Prefácio, 2007; KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2004; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Contrato Social*, Lisboa, Presença, 1973; SOARES, Maria Barroso *et al.*, *Não às Armas*, Lisboa, Fundação Pro Dignitate, 1999; *Id. et al.*, *Calem-se as Armas*, Lisboa, Fundação Pro Dignitate, 2001.

Ricardo Franco

Antibiblismo

O conceito de antibiblismo não é fácil de definir, pois existem vários antibiblismos. Poderíamos defini-lo, em primeiro lugar, em contraposição a biblismo. Chama-se biblismo ao movimento geral de retorno à Bíblia, característico dos sécs. XV e XVI, que "se ergueu contra a autoridade de uma teologia [especulativa] escolástica convertida em princípio básico da fé cristã" (CANSECO, 2012, 135). Este biblismo conheceu, no entanto, várias formas, desde a busca da *hebraica veritas* pelos humanistas, com amplo recurso à filologia, até à *sola Scriptura* dos reformadores, que, caindo no extremo contrário, convertem a palavra de Deus em fonte única do ensino da fé. E entre estas duas formas de biblismo, emerge uma atitude católica cada vez mais intransigente e autoritária, com claras manifestações de antibiblismo, como autos de fé da Bíblia hebraica, exigência da censura prévia à publicação de textos bíblicos, colocação no *Index* de novas traduções bíblicas e, finalmente, a proibição de os fiéis leigos lerem a Bíblia.

Hoje em dia, esta proibição da leitura da Bíblia afigura-se-nos como uma heresia. Mas foi justamente em meios heréticos e sectários – contra a Igreja católica (ou universal) – que surgiram as primeiras manifestações de uma segunda forma de antibiblismo, a recusa da Bíblia hebraica ou Antigo Testamento (AT) cristão. Com efeito, no séc. II da era cristã, num momento em que não existia ainda uma Bíblia propriamente cristã, Marcião lança um feroz ataque à Bíblia judaica – que era também, na versão grega dos Setenta, a Bíblia dos cristãos – e ao Deus criador veterotestamentário. Alicerçado no pensamento paulino, de que conhecia uma dezena de cartas, Marcião nega qualquer valor teológico aos textos sagrados dos judeus. Ora, foi precisamente em reação à heresia marcionita que a Igreja católica definiu o seu primeiro cânone dos livros bíblicos e elaborou uma hermenêutica sobretudo tipológica das Escrituras hebraicas.

Mas o antibiblismo, tal como hoje o conhecemos, tem raízes mais recentes, sobretudo nos movimentos deísta (Annet, Voltaire e Paine) e ateísta (Marx, Nietzsche e Freud) da Modernidade. Ao contrário do que fez Marcião, abominando o Deus criador do AT e propondo o Deus misericordioso do Novo Testamento (NT), os deístas do séc. XVIII vão recusar simplesmente o Deus judaico-cristão, a favor de um deus criador de tipo filosófico. Nos séculos seguintes, os mestres da suspeita vão proclamar que Deus morreu, que Deus não existe, recusando as Escrituras de uma religião que consideram ópio do povo ou o sustentáculo de um grupo de débeis e fracassados.

O ANTIBIBLISMO MARCIONITA

Marcião foi um homem a quem inúmeras passagens da Bíblia hebraica incomodavam moralmente, e que defendia que a Igreja devia simplesmente livrar-se dela. Ao invés daqueles que propunham uma leitura alegórica ou tipológica das Escrituras judaicas, como um conjunto de predições e promessas acerca de Cristo (como era o caso, nomeadamente, dos meios judeo-cristãos e da tradição exegética alexandrina), Marcião recusa simplesmente esses escritos e desenvolve a conhecida doutrina dos dois deuses, o Deus criador do judaísmo (do AT) e o Deus-Pai de Jesus Cristo (do NT).

Em seu entender, o Deus do AT não pode ser o Pai de Jesus Cristo. O Deus de Israel é um Deus justiceiro, agindo segundo o antigo princípio da retaliação: olho por olho, dente por dente. É um monarca severo e cruel, sedente de sangue e promotor de guerras. Ou seja, está longe de ser o Deus bondoso do NT, o Pai misericordioso revelado por Jesus. Defendendo uma perspetiva de algum modo modalista, ele via no próprio Jesus uma incarnação desse Deus bondoso, que era também o autor do evangelho, em clara oposição ao Deus da Lei (Torá) antiga. Por isso, o Deus criador (e autor da Lei) veterotestamentário não reconhece o Deus misericordioso (e autor do evangelho) neotestamentário, fazendo com que seja crucificado e enviado para o Hades.

Marcião não foi filósofo nem teólogo, mas biblista. O AT era, para ele, uma narrativa do passado, e o Messias ali anunciado não era certamente o Cristo de Paulo e do evangelho. De facto, existem demasiadas contradições entre os dois deuses: a) o Criador é um deus justiceiro e guerreiro (veja-se como Josué conquista a terra prometida através da violência), enquanto Cristo proíbe a violência e prega a misericórdia; b) o Criador ordena aos Israelitas que deixem o Egito, levando cajado, um saco para a viagem e sandálias nos pés, e, até, que roubem o ouro e a prata dos Egípcios, enquanto Cristo envia os discípulos sem nada; c) o Criador/Legislador ordena que se ame os que estão próximos e que se odeie os inimigos, enquanto Cristo ensina o amor mesmo aos inimigos; d) o profeta do Criador (Moisés) levantou os braços durante a batalha, para que os exércitos de Deus matassem o maior número possível, enquanto o Senhor Jesus abre os braços na cruz para salvar a todos.

O antibiblismo de Marcião, porém, contribuiu para o aparecimento das Escrituras cristãs. Se é verdade que as antigas deviam ser rejeitadas, pois a lei da antiga aliança já fora abolida, todavia havia lugar para as escrituras da nova aliança. Ao rejeitar o AT, substituiu-o por uma nova coletânea, constituída por 10 cartas de Paulo e o evangelho de Lucas. Trata-se de uma recolha que, provavelmente, já circulava em meios cristãos e que constitui o primeiro cânone conhecido do NT (a lista de livros do NT mais antiga que se conhece é a do chamado fragmento de Muratori, posterior a Marcião, onde já são mencionados praticamente todos os livros que formam hoje o cânone neotestamentário). A atitude de Marcião, portanto, contribuiu para a criação do NT, pois desafiou a ortodoxia da Igreja a elaborar uma lista de livros cristãos, como complemento à Bíblia dos Setenta.



Marcião de Sinope (85-160).

Embora Marcião tenha sido antibiblista, não foi, de modo nenhum, antissemita (ou antijudaico). Nunca ataca os judeus enquanto povo, por terem morto Jesus; com efeito, para ele, como vimos, essa morte devia ser atribuída unicamente ao Deus criador veterotestamentário. Mas ataca os símbolos do judaísmo. A religião

judaica, em seu entender, é inferior à cristã; os seus textos, abomináveis; o seu Messias, um mero guerreiro, muito diferente do Jesus cristão; etc. Enfim, o seu antibiblismo (enquanto rejeição do AT) permaneceu em muitos movimentos cristãos. Desde logo, na mesma área geográfica, foi herdado pelo paulicianismo; depois, na Idade Média, pelo movimento cátaro do Sul da França; e nos tempos modernos, de modo residual, pelos meios germânicos antissemitas. Adolf von Harnack, um grande estudioso de Marcião, era simultaneamente seu admirador.

O ANTIBIBLISMO CATÓLICO

A especificidade da exegese cristã está na leitura alegórica ou tipológica dos textos veterotestamentários, aplicando-os a Cristo. Foi assim que ela se definiu após a crise marcionita. Embora alguns Padres da Igreja se tenham preocupado com a *hebraica veritas* (quer dizer, o sentido histórico e literal dos textos sagrados), a maioria privilegiava claramente o sentido espiritual. Só a partir do séc. XII, em França (na abadia de S. Victor, na escola catedral de Paris e, depois, entre os Dominicanos e os Franciscanos), se voltou a valorizar o sentido literal das Escrituras.

Sintomático deste *volte-face* foi o decreto do Concílio de Viena (1311-1312), propondo a criação de cátedras de Grego e das línguas orientais nas principais universidades europeias. Todavia, isso não ocorreria senão no início do séc. XVI, com a criação do Collegium Trilingue nas Universidades de Alcalá, Lovaina e Paris (de onde sairiam as famosas Bíblias poliglotas). Os sécs. XV e XVI, portanto, são férteis em cristãos hebraístas, profundos conhecedores da gramática hebraica e defensores do sentido literal das Escrituras. São eles que estão na génese de novas traduções da Bíblia, a partir dos originais, o que já não acontecia desde S. Jerónimo.

Mas, ao mesmo tempo, cresce a desconfiança em relação à leitura livre do texto sagrado. As primeiras proibições acontecem ainda nos sécs. XIII e XIV, quando os Concílios de Toulouse (1229) e Tarragona (1233), primeiro, e Carlos IV da Boémia (*Maiestas Carolina*, 1350), depois, proibiram a tradução e leitura da Bíblia em língua vulgar por parte dos heréticos, já que estes se apropriavam dos textos bíblicos para divulgar as suas ideias heterodoxas. A invenção da imprensa e a tradução da Bíblia em língua vulgar, por Lutero, vieram aumentar essa desconfiança.

Em 1490, com grande pompa, o cardeal Torquemada, inquisidor-geral de Espanha, organizava em Salamanca um auto de fé onde foram queimados muitos livros judaicos, entre os quais algumas Bíblias hebraicas. Em 1515, o Papa Leão X estabelecia a censura prévia e a proibição de imprimir livros sem a autorização do bispo. Depois, surgem os índices de livros proibidos, primeiro, o de Henrique VIII (1529), depois, os das Universidades de

Papa Leão X (1475-1521).



Paris (1542) e Lovaina (1546), e, enfim, os das inquisições espanhola (1551) e romana (1559). Nestas listas, são sistematicamente incluídas não só as traduções da Bíblia em língua vulgar não aprovadas pela autoridade competente, temendo-se a infiltração nelas de ideias luteranas e calvinistas, mas também as novas traduções da Bíblia em latim a partir das línguas originais, por se afastarem da tradução oficial, a Vulgata de S. Jerónimo. O *Index Librorum Prohibitorum* de 1564, com as novas regras elaboradas pelos Padres do Concílio de Trento, proibia praticamente aos fiéis a leitura da Bíblia em língua vernácula, uma vez que exigia permissões especiais quer do bispo quer da Inquisição para que isso se pudesse fazer.

A preocupação dos Padres de Trento é compreensível, pois queriam salvaguardar a *auctoritas* da Igreja. Era fundamental estabelecer uma versão oficial – a Vulgata – para que não se pensasse que não existia um texto com autoridade, no qual se pudesse ouvir a voz (palavra) de Deus sem grande ruído da palavra humana (pelo que se opunham à multiplicidade de textos provenientes dos humanistas e às traduções vernáculas dos protestantes); e, por outro lado, insistir em que a única maneira de interpretar as Escrituras era na linha do entendimento da Igreja (em clara oposição às leituras subjetivistas dos teólogos protestantes e ao acesso livre dos fiéis leigos aos textos sagrados).

O ANTIBIBLISMO DEÍSTA E ATEU

A autoridade da Igreja, que os Padres de Trento tanto queriam preservar, foi o que esteve na mira dos ataques e do antibiblismo dos deístas do séc. XVIII.

Com muita frequência, acusam-se os deístas de desconhecerem a Bíblia e de a criticarem sem razão. Ora, isso não é verdade. Embora não citem as suas fontes, em Voltaire percebe-se a leitura do seu conterrâneo Richard Simon (*História Crítica do Velho Testamento*, Paris, 1680), e em Paine, a leitura de Thomas Hobbes (*Leviatã*, Londres, 1651) e de Espinosa (*Tratado Teológico-Político*, Amsterdão, 1670), os autores considerados os pais da moderna crítica histórica bíblica. Precisamente o nascimento da crítica histórica bíblica (sobretudo em torno da questão da autoria dos livros sagrados), e o desenvolvimento da filologia bíblica, que pôs a nu tensões e contradições no interior dos textos bíblicos, deram trunfos aos deístas para atacarem a autenticidade e autoridade da Bíblia como revelação divina, e ainda a autoridade da própria Igreja, que era, na realidade, o seu objetivo principal.

O antibiblismo de Voltaire manifesta-se, de um modo claro, a partir de 1761, com o *Sermon des Cinquante*, e atinge o seu auge nos anos 1776-1777, com *La Bible enfin Expliquée* e *Histoire de l'Établissement du Christianisme*. Estando perfeitamente ao corrente das críticas do deísta inglês Peter Annet, Voltaire começa também pela crítica moral das Escrituras: em primeiro lugar, do AT, repleto de histórias de violência e massacres, mas também de imoralidades de toda a ordem (mentiras, roubos, traições, adultérios, etc.), pelo que considera que foi uma medida de sabedoria os papas terem proibido a leitura da Bíblia; mas também do cristianismo, que persegue os judeus, filhos de Abraão como eles próprios. Passa depois à crítica filológica e científica. O comentário seguido da Bíblia permite-lhe sublinhar as incoerências e contradições do texto, bem como ridicularizar, ironizar ou apontar a falta de sentido de muitas passagens, à luz da ciência moderna. Um dos aspetos mais criticados era a questão dos milagres, pois contrariavam as leis gerais da natureza, estabelecidas pelo



François-Marie Arouet, dito Voltaire (1694-1778).

próprio Deus, de modo que Deus se contradiria a si próprio. E conclui com a crítica propriamente histórica, onde revela um profundo conhecimento dos estudos bíblicos de então. Em relação ao Pentateuco, ao mesmo tempo que nega a autoria mosaica dos livros que o compõem, aponta para uma redação pós-exílica dos mesmos (provavelmente por Esdras, tal como defendiam Spinoza e outros), e deteta neles a mão de um escriba sacerdotal que procura proteger os interesses da sua casta (é por isso que a figura de Aarão é tão protegida, apesar do pecado de idolatria em que caiu); o ambiente também idolátrico do livro dos Juízes leva-o a pensar tratar-se de um livro anterior aos que compõem o Pentateuco; finalmente, tem um profundo apreço pelos livros e as narrativas sapienciais veterotestamentários.

O antibiblismo de Thomas Paine não é muito diferente do de Voltaire, e, como ele próprio afirma, está ao serviço da revolução: "Desde que publiquei na América o panfleto intitulado *O Senso Comum*, percebi que uma revolução operada no sistema de governo seria muito provavelmente seguida de outra revolução no sistema religioso" (PAINE, 1827, 6). Esta revolução religiosa consistiria no abandono das religiões reveladas, a favor da religião (filosófica) deísta. Ao longo das páginas deste segundo livro, Paine ataca a Bíblia, considerando-a uma trama de mentiras, atrocidades e blasfémias. À semelhança de Voltaire, a primeira crítica ao texto bíblico prende-se com a moral (a velha crítica de Marcião ao Deus veterotestamentário): o Deus bíblico é um deus violento, injusto, imoral e vingativo; e o povo por Ele escolhido não se distingue dos outros povos pelos crimes e barbáries que comete. A segunda, e mais importante para ele, é a que se depreende da crítica histórica e filológica. Se os verdadeiros autores dos livros bíblicos não são aqueles que a Igreja sempre proclamou, se as incoerências e contradições internas põem em causa a autenticidade do texto bíblico, isso quer dizer que está em causa a autoridade das próprias Igrejas cristãs. A Bíblia torna-se então uma impostura ou fraude, cuja autoridade foi imposta aos homens por agentes cínicos e corruptos. A desmitificação do texto sagrado leva Paine a catalogá-lo na categoria da literatura de ficção.

Finalmente, importa referir Friedrich Nietzsche, o profeta da morte de Deus. Nascido numa família protestante, teve uma sólida educação cristã (pietista) e conhecia perfeitamente a Bíblia. Aliás, teve sempre uma grande admiração pelo AT – no qual admira o Deus que faz causa comum com um povo, assumindo com ele vitórias e derrotas – e manteve-se informado acerca da evolução da exegese, continuando a ler, já no final da vida, Ernest Renan e Julius Wellhausen. No entanto, para ele, a constituição do *corpus* escriturístico, tanto o judaico, como o cristão, revela a vontade de domínio de uma casta

(os sacerdotes, no judaísmo) ou a falsificação levada a cabo pelos cristãos – já que Jesus nada quis escrever – para justificar a morte de Cristo contra os poderes estabelecidos. Este processo de falsificação, segundo Nietzsche, é realizado sobretudo pelos Padres da Igreja, fazendo com que os textos veterotestamentários anunciem Cristo. A filologia rigorosa (e científica), pelo contrário, significa o declínio desse procedimento e o fim da teologia (ou de uma tradição filosófica ligada às Escrituras). Na conceção de Nietzsche, este crepúsculo anuncia um novo estilo de Homem e de filosofia, libertos das antigas crenças e da moral dos escravos que caracterizou a tradição ética ocidental (judaico-cristã).

O ANTIBIBLISMO NO SÉCULO XXI

Quando o escritor José Saramago afirmava, em 2009, em diversos contextos que a Bíblia era "um manual de maus costumes, um catálogo de crueldade e do pior da natureza humana", estava a inscrever-se nesta corrente antibiblista, iniciada por Marcião, pelo que era normal considerar o Deus bíblico (e não só o Deus veterotestamentário, senão veja-se o seu *Evangelho segundo Jesus Cristo*) como "um Deus cruel, invejoso e insuportável". Tal como os deístas do séc. XVIII, no romance *Caim*, Saramago sublinha a ideia de um Deus sanguinário e cruel que encontramos noutras obras escritas recentemente por conhecidos ateus – *God Hates You, Hate him Back* (2009), de C. J. Werleman, e *Drunk with Blood* (2010), de Steve Wells –, e que constitui também um desafio moral para a boa exegese, como se pode ver em *The Immoral Bible. Approches to Old Testament Ethics* (2010), de Eryl W. Davies. Por outro lado, fazendo eco do antibiblismo católico da Contrarreforma, não é raro exegetas conservadores acusarem os liberais de antibiblismo, como acontece na recente controvérsia entre maximalistas e minimalistas, em que muitas vezes as afirmações dos últimos parecem ameaçar os fundamentos da fé judaico-cristã.

Bibliog.: BRETT, Annabel S., "Authority, reason and the self-definition of theologians in the spanish 'Second Scholastic'", in TUCKER, George H. (org.), *Forms of the 'Medieval' in the 'Renaissance'. A Multidisciplinary Exploration of a Cultural Continuum*, Charlottesville, Rookwood Press, 2000, pp. 63-89; BULGAKOV, Sergej, *L'Orthodoxie*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980; CANSECO, Luis Gómes, "Biblismo, humanismo y hebraísmo: lindes y encrucijadas", in EGIDO, Aurora, e LAPLANA, José Enrique (eds.), *Saberes Humanísticos y Formas de Vida. Usos y Abusos. Actas del Coloquio Hispano-Alemán, Zaragoza, 15-17 de diciembre, 2010*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2012, pp. 133-149; CARON, Nathalie, "Thomas Paine en guerre contre les 'faiseurs de Bibles'", *Revue de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVII^e et XVIII^e Siècles*, n.º 64, 2007, pp. 231-245; DAHAN, Gilbert, *L'Exégèse Chrétienne de la Bible en Occident Médieval, XII^e-XIV^e Siècle*, Paris, Cerf, 1999; GARGETT, Graham, "Voltaire and the Bible", in CRONK, Nicholas (ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 193-204; PAINE, Thomas, *The Age of Reason. In Two Parts*, New York, G.N. Devries, 1827; RÄISÄNEN, Heikki, "Marcion", in MARJANEN, Antti, e LUOMANEN, Petri (eds.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leiden/Boston, Brill, 2005, pp. 100-124; VALADIER, Paul, "Marx, Nietzsche, Freud et la Bible", *Nouvelle Revue Theologique*, t. 98, 1976, pp. 784-798.

PORFÍRIO PINTO

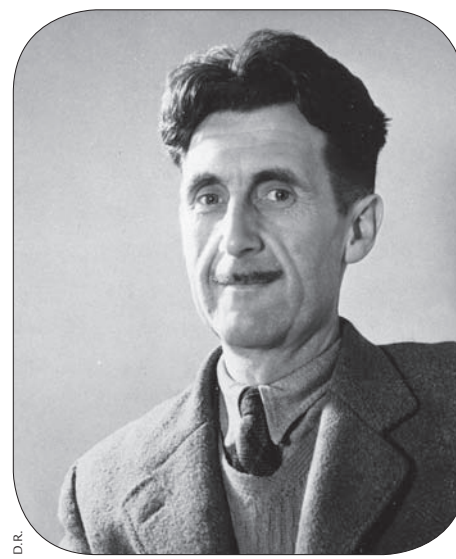
Antibigbrotherismo

Opondo-se a um conceito de cunhagem recente, o antibigbrotherismo consiste no conjunto de discursos, atitudes e práticas que tem em vista pelo menos um de dois objetivos: por um lado, combater ou mitigar o excesso de controlo ou vigilância, e consequente invasão e violação de privacidade, por parte de uma figura de autoridade – um líder, um grupo, uma empresa ou um governo –, contrariando, assim, o projeto futuro de uma sociedade hipervigiada; por outro lado, combater a influência social e cultural representada pela designada sociedade do *big brother* ou novela da vida real. Enquanto tentativa de desconstrução da nossa realidade e do nosso modo de viver, o antibigbrotherismo apresenta-se como uma denúncia da crise que atravessa o paradigma civilizacional que tem servido de referencial ao nosso tempo. Podendo ser visto como uma crítica à perda da privacidade decorrente de uma crescente vigilância da sociedade, o antibigbrotherismo também depressa se transformou, através da crítica aos *media*, numa contestação aos "espetáculos do real" (NOBRE-CORREIA, *Revista Expresso*, 2 jun. 2001, 54). Destaca-se, nesse contexto, o "Big Brother", um *reality show* que, ao transformar 24 h de controlo e espionagem em espetáculo, foi classificado como o acontecimento mediático do milénio.

O termo "big brother" teve a sua origem na famosa personagem do distópico romance de George Orwell, *1984* (1949). Nele, o autor dá forma a uma sociedade liderada pelo regime autoritário e omnipresente do Big Brother, que, sobretudo através de um sistema de ecrãs, faz uma vigilância contínua das conversas, das ações e até dos pensamentos das pessoas, movimento bem espelhado na frase propagandística do Estado: "Big Brother is watching you [O Grande Irmão está a ver-te]". Tendo-se popularizado a partir da publicação do romance, o termo "big brother" tornou-se viral, sobretudo após o ano 2000, por via do aparecimento do *reality show* com o mesmo nome, nos Estados Unidos, pela mão da Columbia Broadcasting System, formato que depressa se espraiou pela Europa, pela África e pelo Médio Oriente, chegando mesmo a alguns dos grandes colossos asiáticos, nomeadamente à Índia.

Tendo presentes estas duas dimensões críticas, dirigidas à sociedade hipervigiada e à sociedade espetáculo, vários são os autores que, sobretudo a partir da segunda metade do séc. xx, têm refletido, em modo de alerta, sobre o fenómeno do bigbrotherismo. Alguns pensadores propõem que o entendamos, de um modo geral, como parte integrante da pós-modernidade ou daquilo a que Gilles Lipovetsky

George Orwell (1903-1950).



D.R.

chama a hipermodernidade. Tal relação é gizada pelo sociólogo francês na célebre obra *Os Tempos Hipermodernos* (2004) e em textos posteriores, como *O Ecrã Global* (2007), livro no qual denuncia a hiperespetacularização do quotidiano. Na mesma linha, Gérard Wajcman, em *O Olho Absoluto* (2010), diz-nos que os "tempos hipermodernos", caucionados pela ciência e pela técnica, assumiram-se como "o tempo da visão sem limites", que "supõe sair dos limites ou ultrapassar todos os limites" (WAJCMAN, 2011, 65). Mediante a análise do papel que os *media* assumem na construção do quotidiano, em particular na transformação da vigilância em entretenimento, e para além da reflexão sobre o real constituído como espetáculo e o espetáculo confundido com a realidade, que encontramos, *e.g.*, em Debord (2003 [1967]), algumas leituras ajudam-nos a situar a compreensão da sociedade do *big brother* no contexto da censura à realidade cultural que Baudrillard (1991) designou como simulacro e que Castells entendeu como "virtualidade real" (CASTELLS, 2007, 488).

Concomitantemente, é de sublinhar o contributo de outros autores, entre os quais destacamos a reflexão do filósofo francês Gilles Deleuze – não escusando mencionar também as propostas de Michel Foucault e Félix Guattari, seus parceiros privilegiados de debate –, que sinaliza, na passagem da Modernidade para a Contemporaneidade, a mudança do modelo de uma sociedade "disciplinar", indigitado por Foucault, para uma sociedade de "controlo" assessorada por dispositivos de vigilância e monitorização, na qual toda a imagem é esvaziada do seu conteúdo para se tornar pura informação e todas as questões importantes se fazem depender já não de um nome, mas de um código (DELEUZE, 1990, 243-244). No entanto, a questão do preço humano a pagar por razões de segurança não é um tema novo, nem exclusivo de teóricos ou políticos. A discussão desta realidade foi largamente debatida, *e.g.*, no conto intitulado *Relatório Minoritário* (1956), escrito por Philip K. Dick e traduzido por Steven Spielberg para a sétima arte em 2002.

No que respeita à vigilância, o antibigbrotherismo assume-se como um protesto contra uma perspetiva ideológica. Perante a crise de insegurança que se instalou nas sociedades ocidentais e declinou na preocupação com a criminalidade de colarinho branco, desenvolveu-se uma vontade de inspecionar que, indo para além da questão da prevenção, evoluiu, com a ajuda da revolução tecnológica, para um policiamento cego assente em sistemas de controlo de tudo e de todos.

Como repara Deleuze, foi sobretudo após a Segunda Guerra Mundial que os sistemas e instrumentos de vigilância se desenvolveram e, assim, se construíram e fortaleceram os alicerces da sociedade de controlo. Foi precisamente nesse período que, na sequência de um acordo firmado em 1947 entre os Governos dos EUA, de Inglaterra, do Canadá, da Austrália e da Nova Zelândia, se engendrou uma rede de escuta planetária chamada Ukusa e se criou, no âmbito de atividade da National Security Agency (NSA) dos EUA, um sistema global de espionagem chamado Echelon, com vista a capturar o conteúdo de todas as chamadas e mensagens enviadas via telefone, correio eletrónico e faxe. Tal projeto assumiu como escopo aceder à informação trocada pelas mais diferentes instâncias, sobretudo governos e organizações internacionais.

Posteriormente, destaca-se o programa americano Total Information Awareness (TIA), desenvolvido no âmbito do Information Awareness Office (IAO), um organismo criado em janeiro de 2002 com o objetivo de usar as tecnologias de infor-

mação para captar conteúdos relevantes para a identificação e monitorização de terroristas e demais ameaças para o Estado americano. Tal programa, que cedo mudou o seu nome para Terrorism Information Awareness Program, em virtude das violentas críticas que teve logo desde o seu início, lançou as bases da maior coleção de informações privadas sobre cidadãos, os seus dados, hábitos e conteúdos de conversa, sob a égide de um conceito de policiamento preditivo e preventivo. Face à reação inflamada da opinião pública e às sucessivas acusações de violação de privacidade, o programa TIA durou apenas, pelo menos formalmente, até ao final de 2003, altura em que o Senado americano decidiu deixar de apoiar financeiramente o IAO. No entanto, apesar dos vários gestos e tentativas de oposição, a verdade é que muitos dos projetos do IAO, bem como de outros organismos afins fora dos EUA, continuaram, e continuam, o sonho da vigilância total, financiados, quando não pelos Estados, por grupos de interesse privado.

No entanto, as malhas do bigbrotherismo, na vertente que se liga à questão da vigilância, não são já urdidas apenas pelos governos ou grandes organismos, mas também pelos vários *sites* que se servem do perfil e da atividade dos seus utilizadores para traçar padrões de comportamento, de forma a antecipá-lo e a manipulá-lo. Conhecendo os gostos e o perfil comportamental de cada utilizador, tais *sites* selecionam de uma forma inteligente a publicidade que lhes será dirigida, bem como as sugestões de produtos que fazem. São exemplo disso a famosa livraria virtual Amazon e redes sociais como o Facebook, cuja receita deriva precisamente da publicidade que vende.

As reações antibigbrotheristas adquiriram novo fulgor e sentido em 2013, quando Edward Snowden, ex-administrador



D.R.

Tom Cruise em *Relatório Minoritário*, de Steven Spielberg (2002).

de sistemas da CIA e consultor da NSA, denunciou o alcance abusivo dos programas de vigilância da NSA e da agência britânica Government Communications Headquarters, provando, através da divulgação de vários documentos secretos, que estas violavam flagrantemente o direito civil à privacidade ao espiarem, sem reservas, cidadãos e líderes políticos em todo o mundo. No dia 6 de junho de 2013, na sequência de tal denúncia, os jornais *The Washington Post*, nos EUA, e *The Guardian*, no Reino Unido, publicaram reportagens sobre a monitorização de milhões de pessoas que a NSA estava a levar a cabo através do acesso às redes sociais e outros *sites*, bem como da recolha de dados e registos de chamadas realizadas a partir de dispositivos móveis. As reportagens revelam que a NSA teve acesso direto aos sistemas do Google, do Facebook e da Apple, entre outros, através de um programa de vigilância global, Planning Tool for Resource Integration, Synchronization and Management (PRISM), mantido secreto desde 2007, que permitiu a recolha de dados confidenciais dos cidadãos, como o conteúdo do histórico das pesquisas, das mensagens eletrónicas e das conversas em *chat*.

A violenta perseguição a que Snowden passou a estar sujeito ajuntou à questão

da violação da privacidade a do direito à liberdade de expressão e à segurança, acicatando ainda mais a indignação que tais revelações causaram no mundo. Destaca-se, neste contexto, a reação da Amnistia Internacional ao denunciar a ilegalidade do que estava a ser feito a Snowden e ao reiterar o valor categórico do direito à privacidade dos cidadãos e do direito à proteção por todos aqueles que denunciam abusos dos Estados. O *site* da Amnistia Internacional de Portugal publicou, neste contexto, sobretudo entre junho e agosto de 2013, alguns artigos sobre esse assunto.

Posteriormente, encontramos uma importante expressão do antibigbrotherismo em ações como a de Max Schrems, um austríaco que intentou uma ação legal no Tribunal Comercial de Viena contra a filial do Facebook na Irlanda, a torre de controlo das contas de todos os utilizadores, à exceção dos norte-americanos e dos canadianos. Segundo o jornal *Público* ("Facebook vai ser processado…", 7 ago. 2014), tal iniciativa contava, à data, com cerca de 25.000 subscritores de cerca de 100 países, apoiantes de Schrems em várias acusações contra a rede social, entre as quais as de que a mesma não respeitava as leis europeias sobre proteção de dados e a de que era um importante apoio do PRISM na sua recolha de dados privados.

Em Portugal, as reações antibigbrotheristas têm-se levantado no contexto da crítica tanto à sociedade espetáculo, como à vigilância (vídeo e áudio) em espaços públicos e privados. No que concerne à análise do fenómeno mediático, numa época em que contestar se tornou uma espécie de "desmancha-prazeres", o antibigbrotherismo, enquanto inquietação, teve o mérito de recuperar o espírito crítico. Todavia, enquanto em França a crítica se constituiu como uma reflexão alargada, que, partindo das polémicas em torno do respetivo *reality show*, teve a intenção de analisar a sociedade como um todo, em Portugal tal crítica não teve o mesmo impacto nem idêntica direção. Paradoxalmente, em Portugal, o suposto debate sobre este tipo de concursos tão pouco foi incitado pelas polémicas que ocorreram no "Big Brother", estreado em setembro de 2000 pela TVI, nomeadamente a mediatizada expulsão de um concorrente por ter pontapeado uma colega. Tratou-se, pois, de um acontecimento mais analisado do ponto de vista jornalístico, pelo facto de a TVI o ter transformado numa notícia com um amplo destaque, tanto no *Jornal de Notícias* como no *Jornal Nacional*.

Apesar das críticas que vieram a lume no que respeita à mistura entre informação e entretenimento e aos critérios jornalísticos que orientaram a seleção e a grelha de informação da estação de Queluz, a onda de contestação face à espetacularização da vigilância e da privacidade surgiu em maio de 2001, com um episódio registado no programa da SIC "Bar da TV". A indignação e os protestos foram suscitados pelo "sacrifício" daquela que foi considerada "a primeira vítima a sério dos '*reality shows*' em Portugal" (LOPES, 2007, 102), por ocasião da transmissão da discussão familiar entre a concorrente Margarida Gomes e os pais, que tentaram persuadi-la a abandonar o programa.

Para além deste e de outros casos tidos como polémicos, a análise ficou atida a um discurso disperso nos meios de comunicação que, à época, concentrou as críticas no conteúdo do concurso, classificado como "telelixo" (CABRAL, *DN*, 25 maio 2001, 9) e como "uma oscilação típica entre o porno-banal, o desbragamento estúpido e a fala vazia" (DIAS, *Revista Expresso*, 2 jun. 2001, 18). Não escapando à avaliação, se os concorrentes foram qualificados como "um grupo de jovens selecionados pela ausência de qua-

lidades", como "animais num zoológico" (ANDRINGA, *24 Horas*, 20 jul. 2001, 5) e "gladiadores televisivos" (CARDOSO, *Público*, 19 maio 2001, 53), por sua vez o *reality show* foi apreciado como uma "casa-prisão" (TORRES, *Público*, 25 nov. 2002, 37) e entendido como um programa que "reduz o pensamento ao mínimo e que, no entanto, dá, e muito, que pensar – sobre a pobreza das nossas vidas" (PORTAS, *DN*, 31 maio 2001, 9); foi ainda feita uma conotação com a "sociedade rasca" (MOURA, *DN*, 30 maio 2001, 9). Entre linhas, o enredo foi contextualizado no caldo cultural do Maio de 1994, no qual emergiu a crítica à geração que Vicente Jorge Silva cunhou como rasca, num editorial do jornal *Público*. Tratava-se, à época, de uma crítica ao protesto estudantil que, além de exibir à então ministra da Educação alguns traseiros despidos nos quais se lia "não pagamos", havia sido, no ver do jornalista, um desfile de palavrões e obscenidades.

O antibigbrotherismo considera inaceitável o modo como este género de entretenimento explora "de uma maneira miserável sentimentos e emoções da esfera privada, transformando-os num espetáculo público deplorável", revelando ainda uma preocupação com as "consequências psicológicas nefastas" para os concorrentes (BARROSO, *DN*, 26 maio 2001, 8). Em contrapartida, alguns argumentam que "as televisões, como outros meios de comunicação, não são ONG's, são empresas que estão no mercado para dar lucro. Devem regular-se pelas leis gerais do mercado e da concorrência, e servir o público à medida do interesse e do gosto desse público" ("Outra vez …", *DNA*, 2 jun. 2001, 7). Embora, para a geração BB (*big brother*), a privacidade possa ser entendida como um bem negociável, para os antibigbrotheristas, a privacidade como dignidade deve ser inalienável, pelo que a sua violação foi representada como um degrau que assinala a "escada" por onde desce a degradação humana (FLORES, *DN*, 21 maio 2001, 10). Sendo o fenómeno do *reality show* apontado como uma espreitadela "pela fechadura da TV para as intimidades de meia dúzia de portugueses" (PINA, *Visão*, 31 maio 2001, 104), os críticos consideram que não se trata apenas da privacidade explorada e perdida, mas do voyeurismo que reduz o valor da intimidade ao preço do mercado.

Os patrocinadores deste género de entretenimento defendem que se trata de um ato consciente e de participação voluntária. Além das audiometrias lhes darem razão – 90 em cada 100 telespectadores terão assistido ao final da primeira edição do "Big Brother" –, a seu ver a evolução do número de candidatos às edições seguintes – 10, 35 e 150.000, respetivamente – é demonstrativa de que o programa dá ao público aquilo que este procura. Nesta linha, alguns vislumbraram uma "teledemocratização", argumentando que, mediante a "transformação dos espetadores em atores do próprio entretenimento" (BARROS, *DN*, 30 maio 2001, 52), o público pôde aceder à televisão.

Se para uns era importante problematizar a qualidade dos conteúdos, para outros importava deixar funcionar a lei da oferta e da procura, e a liberdade de dar aos consumidores um produto procurado pela maioria. Assim, as discussões ficaram mais atidas à questão da devassa da intimidade e aos termos da violação da privacidade daqueles que participaram neste género de concursos televisivos do que à reflexão sobre o voyeurismo consentido pelos concorrentes e as implicações que aquela "experiência de condicionamentos psicológicos em humanos" (PEREIRA, *Público*, 4 jan. 2001, 10) e de longa clausura teria quando regressassem às suas vidas.

No que concerne à outra vertente do bigbrotherismo, ligada ao excesso de vigilância e à perda da privacidade, é de salientar a promulgação da lei n.º 9/2012, de 23 de fevereiro, relativa à utilização de sistemas de vigilância pelas forças de segurança em locais públicos. Alterando, pela terceira vez, a lei n.º 1/2005, de 10 de janeiro, a nova lei alargou a autorização de utilização dos sistemas de vigilância aos casos de prevenção e repressão de infrações cometidas na estrada, prevenção de atos terroristas e proteção florestal. Neste contexto, é ainda de destacar a transição, em 2011, do poder de decisão sobre a instalação de sistemas de videovigilância nos espaços públicos das mãos da Comissão Nacional de Proteção de Dados para as do Ministério da Administração Interna.

O aumento das possibilidades legais de vigilância em sítios públicos e privados tem levantado algumas discussões que assentam no binómio segurança/privacidade. A crescente vigilância dentro das escolas, nomeadamente nas salas de aula, surge, *e.g.*, como uma das questões que mais reações têm gerado junto dos antibigbrotheristas. Por outro lado, processos como o Face Oculta e as Secretas suscitaram, no início do séc. XXI, discussões em torno da legitimidade de se colocar suspeitos de crimes sob escutas sem o seu conhecimento, motivando um nova reação antibigbrotherista, apostada em colocar o valor da privacidade acima dos interesses policiais e políticos.

Bibliog.: impressa: ANDRINGA, Diana, "Parecem animais num zoológico", *24 Horas*, 20 jul. 2001, p. 5; BARROS, Eurico de, "O pior da TV não são os 'reality shows'", *Diário de Notícias*, 30 maio 2001, p. 52; BARROSO, Eduardo, "A ditadura das maiorias", *Diário de Notícias*, 26 maio 2001, p. 8; BAUDRILLARD, Jean, *Simulacros e Simulações*, Lisboa, Relógio d'Água, 1991; CABRAL, Manuel Villaverde, "Telelixo e eurofutebol", *Diário de Notícias*, 25 maio 2001, p. 9; CARDOSO, Gustavo, "Os novos gladiadores televisivos", *Público*, 19 maio 2001, p. 53; CASTELLS, Manuel, *A Sociedade em Rede*, 3.ª ed., vol. 1, Lisboa, FCG, 2007; DEBORD, Guy, *A Sociedade do Espetáculo*, s.l., Projeto Periferia, 2003; DELEUZE, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990; DIAS, Carlos Amaral, "O cinzento ao alcance de todos...", *Revista Expresso*, 2 jun. 2001, p. 18; FLORES, Francisco Moita, "Sabonetes, detergentes e vídeo", *Diário de Notícias*, 21 maio 2001, p. 10; LEMOS, Ana Paula, *Big Brother. O Fenómeno*, Viseu, Bertrand, 2001; LIPOVETSKY, Gilles, e SERROY, Jean, *O Ecrã Global*, Lisboa, Edições 70, 2010; LOPES, Felisbela, "Novos rumos no audiovisual português. O reflexo do *Big Brother* na informação televisiva", in PINTO, Manuel, e SOUSA, Helena (eds.), *Casos em que o Jornalismo Foi Notícia*, Porto, Campo das Letras, 2007, pp. 97-124; MOURA, Vasco Graça, "A sociedade rasca", *Diário de Notícias*, 30 maio 2001, p. 9; NOBRE-CORREIA, José Manuel, "A democracia instantânea não é possível", *Revista Expresso*, 2 jun. 2001, p. 54; "Outra vez a TV", *DNA*, 2 jun. 2001, p. 7; PEREIRA, José Pacheco, "Por que razão se sabe tão pouco sobre o Big Brother?", *Público*, 4 jan. 2001, p. 10; PINA, Manuel António, "A SIC e a SIC", *Visão*, 31 maio 2001, p. 104; PORTAS, Miguel, "Farrapos", *Diário de Notícias*, 31 maio 2001, p. 9; PORTELA, Artur, "A realidade-espetáculo e a AACS", *Diário de Notícias*, 23 maio 2001, p. 52; TORRES, Eduardo Cintra, "Contos da loucura normal", *Público*, 25 nov. 2002, p. 37; WAJCMAN, Gérard, *El Ojo Absoluto*, Buenos Aires, Manantial, 2011; **digital:** "EUA: revelações sobre a vigilância governamental fazem 'soar o alarme'", *Amnistia Internacional – Portugal*, 11 jun. 2013: http://amnistia.pt/index.php/noticias/noticias-860021/1393-eua-revelacoes-sobre-a-vigilancia-governamental-faz-soar-o-alarme (acedido a 15 dez. 2016); "Facebook vai ser processado por 25 mil utilizadores", *Público*, 7 ago. 2014: http://www.publico.pt/tecnologia/noticia/facebook-vai-ser-processado-por-25-mil-utilizadores-1665708 (acedido a 15 dez. 2016).

Helena Costa Carvalho
Simão Fonseca

Antibiografismo

"Nunca senti saudades da infância; nunca senti, em verdade, saudades de nada […]. Tenho, do passado, somente saudades de pessoas idas, a quem amei; mas não é saudades do tempo em que as amei, mas a saudade delas queria-as vivas hoje, e com a idade que hoje tivessem, se até hoje tivessem vivido. O mais são atitudes literárias, sentidas por instinto dramático, quer as assine Álvaro de Campos, quer as assine Fernando Pessoa" (PESSOA, 1982, 65). Assim reagia, em célebre carta datada de 11 de dezembro de 1931, Fernando Pessoa à forma como João Gaspar Simões se entregava, em *Mistério da Poesia*, "um pouco mais do que deveria às influências e sugestões do meio intelectual europeu" (*Id.*, *Ibid.*, 62). Este reparo destinava-se essencialmente a relativizar a importância das teorias de Freud, que assumiam contornos de "franca paranoia de tipo interpretativo" (*Id.*, *Ibid.*, 63), permitindo-lhe, pouco depois, afirmar que a função do crítico – na sua tentativa de compreender "a essencial inexplicabilidade da alma humana" – deve consistir, antes de mais, em "estudar o artista exclusivamente como artista, e não fazendo entrar no estudo mais do homem que o que seja rigorosamente preciso para explicar o artista" (*Id.*, *Ibid.*, 66). A chave para "abrir lentamente todas as fechaduras da […] expressão" do artista e da sua obra passava assim a residir na íntima compreensão do fenómeno de despersonalização, que dá origem a múltiplas ficções autorais e a diversos imaginários discursivos. Pese embora a confessa admiração de Fernando Pessoa pelo talento de João Gaspar Simões, pairava sobre o crítico uma insalubre conivência com o redutoramente designado e tantas vezes mal assimilado método biográfico de Sainte-Beuve (↗Antisubjetividade) – o que lhe valeu, de resto, o assaz injusto epíteto de Sainte-Beuve da Figueira –, recaindo sobre a revista *Presença*, que Gaspar Simões cofundara com Branquinho da Fonseca em 1927, as múltiplas e contraditórias acusações de "subjetivismo, umbicalismo, esteticismo, ahistoricismo, individualismo, pessoalismo, psicologismo, formalismo, intemporalismo, eternismo, torre-de-marfismo" (LISBOA, 1977, 24).

À advertência pessoana contra a tentação de sucumbir ao "ponto de vista humano – em que ao crítico não compete tocar, pois de nada lhe serve que toque" (PESSOA, 1982, 66), faz eco, sensivelmente na mesma altura, a posição de António Sérgio. Com efeito, no prefácio à primeira edição (1932) dos seus *Ensaios*

***Fernando Pessoa*, de Almada Negreiros (1893-1970).**



(vol. III), reage violentamente tanto contra a "emoção absurda" provada pelos seus escritos – reflexo de uma crítica praticada em "ambiente acanhado – tão provinciano e de compadrio, tão charlatanesco, e tão bafiento" (SÉRGIO, 1980, 8-9) –, como contra a crítica exercida para "simples uso dos autores criticados" (*Id.*, *Ibid.*, 19). Daí advogar, nas suas "Anotações", que, por ter como principal vocação "pôr a obra em relação com o público", a crítica pode "dispensar-se, absolutamente, de pensar o autor. A obra, uma vez criada, existe por si, independentemente do autor; e não só a Crítica, mas a História da Arte, poderia dispensar-se de falar em nomes" (*Id.*, *Ibid.*, 19-20). Anos mais tarde, na 18.ª das *Cartas do Terceiro Homem*, datada de 27 de janeiro de 1954, Sérgio volta a lamentar a verve pseudocrítica lusíada que tende a discutir "muito dos homens […] e quase nada das ideias", fazendo com que "todos se aferr[e]m sobre nugas mínimas que não chegam a valer coisa alguma" (*Id.*, 1954, 26).

A modernidade crítica e literária, enquanto fenómeno paradoxal marcado simultaneamente pela perda da transparência da linguagem, como refere William Marx, e pela extrema "valorização da escrita como ato estruturador do sujeito" e do mundo (REIS, 1995, 52-53), emerge assim de um desejo mais ou menos violento de rutura face à superioridade ontológica e metafísica do Homem sobre a linguagem e a obra que põe em causa os fundamentos epistemológicos da própria conceção clássica da autoridade, em temáticas de Leclerc. Tal desejo encontra na crítica antibiográfica uma vítima expiatória e um terreno particularmente fértil para se expandir. Este processo, decerto já patente na poética pré-modernista de um Stéphane Mallarmé, *e.g.*, acentua-se consideravelmente com os formalistas russos, cujo manifesto pressupõe, para além de uma notável autonomização da linguagem poética na sua vertente material (dimensão plástica e sonora do significante), um autêntico auto de fé dos autores que uma promíscua e falaciosa tradição literária erguera ao estatuto de cânone: "Só nós somos o rosto do nosso tempo. O clarim do tempo ecoa através de nós pela arte da palavra. O passado é estreito. A Academia e Pouchkine são mais incompreensíveis que os hieróglifos. Lancemos Pouchkine, Tolstoi, etc., etc., fora das margens do tempo atual […]. Lavai as mãos do contacto abjeto e viscoso dos livros escritos por todos esses inúmeros Leónidas Andréev" (ROBEL, 1972, 13), exultava, em dezembro de 1912, um grupo vanguardista liderado por Bourlinov.

Não sendo nem o primeiro nem caso único neste vasto e intrincado processo, é, no entanto, com Marcel Proust e o seu célebre *Contra Sainte-Beuve* publicado em 1954 – conjunto de ensaios que constitui um verdadeiro campo experimental onde a linguagem crítica experimenta formas, processos e figuras que virão, alguns anos mais tarde, a alimentar a célebre obra *Em busca do Tempo Perdido* –, que o antibiografismo assume uma expressão doutrinária mais nítida e incisiva. No capítulo VIII, no qual parte em busca dos "pecados" de Sainte-Beuve e do seu método – "uma espécie de análise botânica praticada sobre os indivíduos" (PROUST, 1954, 123) –, através do qual foi incapaz de reconhecer o génio de Baudelaire ou de Flaubert e considerou "francamente detestáveis" os romances de Stendhal (*Id.*, *Ibid.*, 128), Proust enuncia aquela que virá a ser a vulgata teórica dos modernismos: um livro – que não seja um "tratado de geometria pura" (*Id.*, *Ibid.*, 127) – não resulta da soma da relação entre o homem e a obra; "é o produto de um outro *eu* diferente daquele que manifes-

tamos nos nossos hábitos, na sociedade, nos nossos vícios. Este eu, se quisermos tentar compreendê-lo, é no fundo de nós mesmos, tentando recriá-lo em nós, que poderemos alcançá-lo" (*Id.*, *Ibid.*, 127). A passagem do "eu biográfico", mundano, conversacional, "aparência enganosa da imagem", para o "eu autoral", silencioso, profundo, sempre latente, implica assim esse constante "sacrifício de uma vida" (*Id.*, *Ibid.*, 131) que antecipa o "autossacrifício do artista" enquanto "contínua extinção da personalidade", proclamado, poucos anos depois (em 1920), por T. S. Eliot (ELIOT, 1950, 53). A conceção artesanal da arte enquanto árduo e incessante labor análogo ao do próprio crítico – defendida por Sainte-Beuve antes de ele próprio se render aos encantos poéticos "desta indústria que é a glória do presente" (ANTOINE, 2000, 42), na qual já se vislumbra o *esprit nouveau* de um Guillaume Apollinaire – dificilmente se coadunava com a apologia modernista da máquina poética celebrada por Paul Valéry, entre tantos outros (↗Antisubjetividade). Como este poeta e crítico afirma nos seus *Cadernos*, compostos entre 1894 e 1914, a obra nunca permite encontrar o verdadeiro autor, mas apenas o "autor fictício" (VALÉRY, 1960, 1194). Neste prisma, a crítica não deve diluir-se ao mergulhar nos *faits divers* da história literária, e muito menos nos da vida do seu criador, mas sim "descobrir o problema colocado pelo autor", a intenção (consciente ou inconsciente), que se define, neste contexto, como um problema matemático que caberá ao crítico elucidar ou resolver; problema em relação ao qual, depois de publicada a obra, a interpretação do próprio autor "não tem mais autoridade do que qualquer outra interpretação" (*Id.*, *Ibid.*, 1191). Neste distanciamento face à história literária e à crítica biográfica, abria-se o caminho à radical autonomização da obra face ao seu criador, à noção de falácia da intenção postulada pelo *new criticism* norte-americano das décs. de 20 a 40, e aos principais pressupostos teóricos da nova crítica desenvolvida em França a partir dos anos 60 do séc. XX, nomeadamente a noção de autor fictício (diferente do autor empírico), que prefigura claramente o conceito de autor-modelo desenvolvido por Umberto Eco, *e.g.*.



Marcel Proust (1871-1922).

É verdade que o juízo severo que Proust formula sobre o método de Sainte-Beuve é extremamente parcial e metodologicamente duvidoso, uma vez que se constrói a partir da justaposição de uma série de citações que vão todas no mesmo sentido, quando poderia ter reunido outras tantas de sentido contrário. Situando-se nos antípodas das biografias ultrarromânticas, Sainte-Beuve parte em busca de uma identidade arcaica e fundadora da personalidade do autor. O papel fundador e estruturante que atribui à relação primordial com a mãe e ao sofrimento na formação das obras de génio faz dele um precursor da psicanálise ao qual apenas faltam os conceitos operativos trazidos pelas teorias freudianas

do inconsciente. Homem do seu tempo apesar de tudo, Sainte-Beuve pode não ter instituído uma psicologia das profundezas nem uma crítica da consciência tal como a virá a praticar a chamada Escola de Genebra (Marcel Raymond, Albert Béguin, Georges Poulet, Jean Rousset, Jean Starobinski); pode igualmente não ter descoberto as noções de mitoestilo a que se refere Helder Godinho, ou de imaginário autoral, mas intuiu certamente a importância estruturante do estilo como um dos traços mais consistentes da personalidade de um escritor e da sua visão do mundo. No tomo IV dos seus *Retratos Contemporâneos*, afirma que "Apenas o estilo faz viver" (SAINTE-BEUVE, 1889, IV, 313), sugerindo que o estilo não é apenas uma forma do texto (uma forma para o texto), mas uma autêntica matriz cognitiva que (se) molda (sobre) a realidade ("escrever como se pensa, moldar o seu estilo sobre as coisas" [*Id.*, *Ibid.*, 66]), da qual depende a própria "fertilidade das imagens" (*Id.*, *Ibid.*, 209). Contrariamente às acusações de que foi alvo por Proust e tantos outros, Sainte-Beuve é aliás o primeiro a reconhecer os limites do biografismo atento apenas às minudências ou às relíquias insignificantes da vida: num ensaio sobre Michel de Montaigne datado de 1883, denuncia a fetichista e religiosa "superstição histórica e biográfica que se prende com as irrelevantes cartas e bilhetes das personagens célebres" (*Id.*, 1883, 239-240). Dos amores de Lamartine, Sainte-Beuve dirá, num texto de 1832, que estes não refletem uma mulher corpórea e tangível, espelhando antes "um constante ideal, um ser angélico de que sonhava; a inimitável Beleza, em suma; a Harmonia, a Musa". Ora, perante esta dimensão incomensurável do imaginário feminino, "que importam", pergunta o crítico, "os poucos detalhes da sua vida" (*Id.*, 1870, 294-295)? Verdadeiro *pharmakon*, a crítica biográfica, segundo Sainte-Beuve, é método e antídoto. Mais do que simples mimese, revela-se como uma verdadeira arte da representação em que as técnicas retratistas (vejam-se os títulos das suas obras) do esboço e do traço prevalecem amplamente sobre a descrição no intuito de alcançar, sob a superfície epidérmica do escritor, a dimensão profunda do homem, mesmo que, no final do seu percurso nos *Retratos Contemporâneos* (t. V), o crítico se aperceba dramaticamente de que da inalcançável profundidade do outro apenas conseguira recolher fragmentos de fragmentos, ou de que essa tão desejada profundidade se revelara afinal pura ilusão, não passando a verdade do sujeito de "superfícies" que se refletem especularmente "ao infinito" (DIAZ, 2000, 67).

Apesar do modo como sistematicamente desvaloriza o método biográfico enquanto pura divagação ou divertimento, não deixa de ser interessante observar, a este propósito, a confessa admiração que António Sérgio demonstra por Sainte-Beuve, cujas palavras inauguram, sob a forma de epígrafe, as suas "Notas de literatura portuguesa" (SÉRGIO, 1980, 62) e cujo vulto é erguido em modelo emblemático da crítica como obra de arte (↗Antisubjetividade), inesgotável fonte de prazer, "necessário e eficiente prelúdio [que] prepara e completa a atividade estética" (*Id., Ibid.*, 11): "o verdadeiro crítico é um criador […]; e não se topa em arte um criador completo que não seja também excelente crítico – excelente crítico, pelo menos, em determinados ramos especiais: aqueles em que prima como criador. A galeria psicológica de um Sainte-Beuve não fica longe da de um Balzac; e Baudelaire, visceralmente poeta, era também visceralmente crítico" (*Id.*, *Ibid.*, 10).

Perante esta manifesta modernidade do pensamento (anti)biografista de Sain-

te-Beuve, será interessante questionar os reais motivos que subjazem à crítica de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões e os virulentos ataques feitos por Proust a Sainte-Beuve; questionar por que razão, em suma, foi a perspetiva biografista um método tão vilipendiado pelo séc. xx como se fosse esse outro odioso e inconfessável de uma nova identidade crítica em busca de afirmação. Com efeito, o que parece separar estes dois mundos não são propriamente as interpretações que resultam da hermenêutica literária de cada autor (Pessoa está muitas vezes em consonância com Gaspar Simões; Proust oferece uma visão de Balzac, *e.g.*, coincidente com a de Sainte-Beuve), mas sim a tensão, nos limiares da rutura, entre dois paradigmas metodológicos, teóricos e epistemológicos, entre duas visões inconciliáveis da obra: o paradigma antropológico (assente no conhecimento sensível e empírico) e o paradigma filosófico (assente numa ordem conceptual). Esta divergência, simultaneamente ínfima e imensa, assume a "espessura, quase, de uma folha de papel", revelando um Sainte-Beuve que parte em busca do "artista dissimulado em filigrana na obra" (PAUGAM, 2008, 49) face à crítica moderna que procura sondar os contornos diáfanos do texto e os mistérios da letra refletidos na sombra desse "outro eu" autoral.

Da morte do escritor, com a sua espessura biográfica, e da consecutiva emergência do eu autoral como "atitude literária" (PESSOA, 1982, 65), *i.e.*, como ficção, ao eclipse e à morte do autor (enquanto instituição e paternidade simbólica exercida sobre o texto) vai apenas um passo. Passo mínimo, embora decisivo, uma vez que na sua esteira se ergueram, em grande parte, as fundações do edifício teórico do pós-estruturalismo e da desconstrução a partir dos anos 70 do séc. xx. Refiramos dois textos incontornáveis: "A morte do autor", célebre artigo de Roland Barthes publicado pela primeira vez em 1968 na revista *Manteia* (e republicado em 1984 em *O Rumor da Língua*); e "O que é um autor?", título da não menos célebre conferência proferida por Michel Foucault a 22 de fevereiro de 1969 na Sociedade Francesa de Filosofia. A ideia não era inteiramente nova: já alguns anos antes, Maurice Blanchot, em *L'Espace Littéraire*, definira a leitura como um ato que implica a anulação do autor, de modo a devolver a obra à "presença anónima, à afirmação violenta, impessoal" que a caracteriza (BLANCHOT, 1955, 256). Barthes apenas confere a esta problemática um registo mais dogmático. Os seus argumentos são, de resto, amplamente conhecidos: enquanto destruição de toda a voz, de toda a origem tangível (Jacques Derrida já explorara longamente esta ideia de desenraizamento, de exílio, intrinsecamente associado à experiência da literatura), a escrita é espaço do neutro (uma imagem cara, também ela, a Blanchot), do oblíquo, do compósito. Sendo uma personagem moderna que, do ponto de vista linguístico, nada mais é do que um *scriptor*, ou seja, alguém que escreve, subordinando-se aos códigos da linguagem enquanto sistema, o autor não tem existência para lá da enunciação que o define e através da qual se define. Inscrevendo-se sobre o fundo de um incomensurável vazio, o *scriptor* moderno de Barthes nasce e morre com o seu texto. Depreende-se assim que, na obra, não é um autor quem fala, mas sim a linguagem que fala constantemente de si própria através de um *scriptor*, invertendo-se radicalmente a relação ontológica de poder entre o homem e a palavra. "Atribuir um Autor ao texto", continua Barthes, equivale a impor-lhe um "significado último", *i.e.*, a "fechar a escrita" (BARTHES, 1984, 65). O autor é, de resto, uma figura extremamente

instável que pode constantemente diluir-se no anonimato ou na multiplicidade: foi, aliás, esse o desafio levado a cabo através da experiência surrealista de uma escrita coletiva que precipitou a dessacralização da imagem do autor. Na verdade, para Barthes, o autor nunca passou de uma figura conveniente para o crítico, que, através dela, alimentava a ilusão de conhecer a obra através do homem ou o homem através da obra. Daí que, conclui logicamente Barthes (*Id.*, *Ibid.*, 67), o reino do autor coincida historicamente com o reino da crítica, o advento de uma nova crítica enquanto ciência do texto e o nascimento do leitor, implicando tanto o sacrifício do autor como o da crítica (entenda-se, claro está, a crítica biográfica ou a crítica lansoniana assente na história da literatura, que invadiam os manuais escolares e dominavam, à época, os estudos literários na universidade). À idade da crítica sucedia-se, de certo modo, a idade da teoria, como sustentou Selden.

Mais matizada é a posição de Foucault, que transforma o autor num dispositivo discursivo e numa função (historicamente modalizada) que continua a assegurar, apesar das incertezas que a envolvem e do lugar vazio no qual se funda, a coesão da obra. Esta relativa reabilitação ou revalorização funcional do autor não anula, contudo, o princípio ético estruturante da escrita contemporânea que Foucault enuncia na pergunta sem resposta com que encerra o seu discurso: afinal, "que importa quem fala?" (FOUCAULT, 1983, 23).

De figura dispensável que pode – e deve – eclipsar-se do horizonte da crítica preconizada por António Sérgio, à morte pura e simples do autor, nos limiares do niilismo, e à sua conceção como gesto de que fala Agamben, ou como dispositivo ficcional, a crítica antibiográfica que irrompe no início do séc. xx alterou profundamente os estudos literários e o olhar sobre o texto, inaugurando uma reflexão teórica e práticas hermenêuticas particularmente fecundas nas quais a questão crucial da intencionalidade e da sua falácia, nos termos de Wimsatt e Berdsley, se cruza como as figuras complexas do autor empírico, do autor implicado, do editor, do narrador (homo ou heterodiegético), do protagonista, do narratário, do leitor-modelo ou do leitor empírico estudadas por críticos como Wayne Booth, Gérard Genette, Kate Hamburger ou Umberto Eco, entre muito outros. No início do séc. xxi, os *media* eletrónicos, a virtualização da literatura na era digital, a diluição da autoria numa escrita colaborativa que não deixa de relembrar certas práticas surrealistas e as transformações identitárias inerentes à comunicação em rede (do anonimato à criação de múltiplas identidades ficcionais) relançaram, com particular agudez e complexidade, a questão do autor, da natureza e do estatuto dessa instância que fala do outro lado do texto, desse corpo que dá voz à escrita. Contudo, se parece relativamente fácil matar o autor, mais difícil será, por ventura, erradicá-la totalmente do horizonte enquanto figura desejada e figura do desejo, enquanto *alter ego* imaginário do leitor, enquanto outro dialógico sem o qual o texto e a construção do sentido ameaçam transformar-se em presença fria e desencarnada, puro jogo intelectual e abstrato.

Bibliog.: AGAMBEN, Giorgio, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005; ANTOINE, Gérald, "Pour ou contre Sainte-Beuve", *Romantisme*, n.º 30, vol. 109, 2000, pp. 33-44; BARTHES, Roland, "La mort de l'auteur", in

Essais Critiques IV. Le Bruissement de la Langue, Paris, Seuil, 1984, pp. 61-67; BLANCHOT, Maurice, *L'Espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1955; DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967; *Id.*, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967; DIAZ, José-Luis, "'Aller droit à l'auteur sous le masque du livre'. Sainte-Beuve et la biographie", *Romantisme*, n.º 30, vol. 109, 2000, pp. 45-67; ELIOT, T. S, "Tradition and the individual talent", in *The Sacred Wood: Essay on Poetry and Criticism*, London, Metheun, 1950; FOUCAULT, Michel, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Littoral*, n.º 9, jun. 1983, pp. 3-32; GODINHO, Helder, *O Mito e o Estilo*, Lisboa, Presença, 1982; LECLERC, Gérard, *Histoire de l'Autorité*, Paris, PUF, 1996; LISBOA, Eugénio, *O Segundo Modernismo em Portugal*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1977; MARX, William, *Naissance de la Critique Moderne: Eliot et Valéry*, Arras, Artois Presses Université, 2002; PAUGAM, Guillaume, "Le génie de la critique, de Sainte-Beuve et de Proust", in AUGER, M., e GIRAUDIN, M. (coords.), *Entre l'Écrivain et Son Œuvre: In(ter)férences des Métadiscours Littéraires*, Montréal, Nota Bina, 2008, pp. 33-51; PESSOA, Fernando, *Obras em Prosa*, org., introd. e notas C. Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982; PROUST, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, 1954 [1908] ; REIS, Carlos, *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários*, Coimbra, Almedina, 1995; ROBEL, Léon (coord.), *Manifestes Futuristes Russes*, Paris, Les Éditeurs Français Réunis, 1972; SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, *Nouveaux Lundi*, t. 6, Paris, Calmann Lévy, 1883; *Id.*, *Portraits Contemporains*, t. I, Paris, Michel Lévy Frères, 1870; *Id.*, *Portraits Contemporains*, t. iv-v, Paris, Calmann Lévy, 1889; SELDEN, Raman (coord.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; SÉRGIO, António, *Cartas do Terceiro Homem. Porta-Voz das "Pedras Vivas" do "País Real"*, Lisboa, Inquérito Limitada, 1954; *Id.*, *Obras Completas. Ensaios*, ed. crítica Castelo Branco Chaves *et al.*, 2.ª ed., t. III, Lisboa, Sá da Costa, 1980; VALÉRY, Paul, *Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, 1960.

Carlos F. Clamote Carreto

Antibrasileirismo

O antibrasileirismo pode ser considerado como um ato de fala ou discurso que representa o Brasil e os Brasileiros sob aspetos negativos. Assim, apresenta-se como um fenómeno recorrente na cultura portuguesa, podendo ser historicamente localizados os momentos de pico da sua ocorrência. Esse retrato em negativo do Brasil emerge com a sua própria fundação, *i.e.*, com a expansão do Império Português, coincidindo com a consolidação de uma consciência europeia e da ideia de uma identidade nacional portuguesa. É desse modo que se confunde com a representação generalizada do outro selvagem e indefeso, carente portanto de uma conversão, de educação ou civilização.

A primeira tentativa de promover a adesão aos ideais e às diretrizes nacionais ocorre durante o período pombalino, embora a política dessa altura tenha sido precedida pela catequese jesuítica, que já em meados do séc. XVIII conflituava com o Estado português por ser, em princípio, transnacional. Com o crescimento das atividades comerciais coloniais, tanto das lícitas como das ilícitas, e o consequente enriquecimento de uma classe de colonos que estabeleceu economicamente os seus descendentes, começa a desenhar-se outro tipo de antibrasileirismo, movido por uma certa fobia perante o enriquecimento dos novos-ricos brasileiros, algo que encontra a sua representação mais explícita em certas narrativas literárias oitocentistas. Às tentativas de integração do Estado Novo, via lusotropicalismo, sucede o fascínio

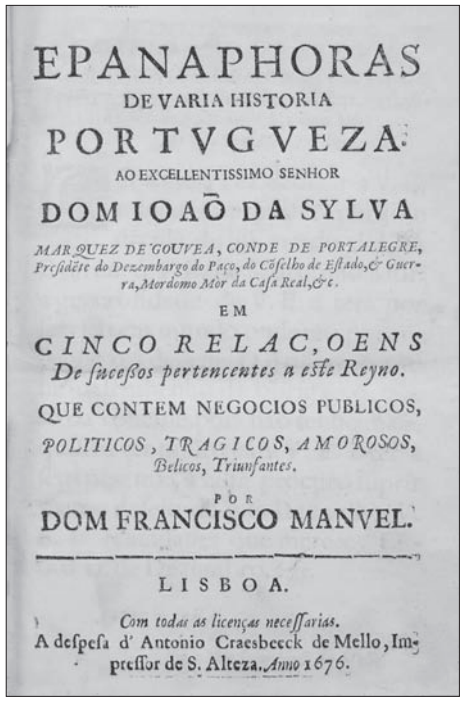
pelo Brasil no período pós-Revolução dos Cravos (1974), que dá lugar a um filobrasileirismo que só é interrompido com a entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia, posteriormente União Europeia, o que nos leva à hipótese de que é a partir da necessidade da autoafirmação de Portugal na conjuntura europeia, que se constitui discursivamente no momento em que a tolerância do país é testada pelo crescente fluxo imigratório de brasileiros, que o antibrasileirismo reemerge. Vejamos.

A emergência de uma consciência europeia ocorreu pela primeira vez quando os europeus se confrontaram com o outro, fosse ele eslavo ou muçulmano, contra o qual as Cruzadas tinham sido organizadas; um momento crucial da sua formação ocorre na época dos Descobrimentos, nos sécs. XV e XVI. Com efeito, o uso inconsciente do pronome possessivo "nossa", que acaba por se tornar "deles", principalmente quando é usado para se referir à fé cristã como a verdadeira, denuncia uma territorialização dos credos, prenunciando assim o discurso nacionalista de que a "nossa" nação é a "melhor". Não é por acaso que, a partir do séc. XVI, a preocupação, por parte de gramáticos, dicionaristas, poetas e polígrafos em geral, de cultivar e exaltar a língua portuguesa se assume por contraposição ao castelhano, algo que se torna explícito nos diálogos entre João de Barros e Gândavo.

Como se sabe, a oposição entre povos com escrita e povos sem escrita é corrente desde os cronistas do séc. XVI. O facto de ser recusado ao outro "selvagem" o acesso ao livro corresponde, assim, a uma maneira de assegurar a permanência do seu estatuto de inferioridade, uma vez que um povo sem escrita é marcado pela ausência não somente de Deus, mas também da história. Ademais, a língua, no contexto colonial, é um agente específico de dominação, na medida em que hierarquiza os sotaques e as expressões, discriminando social e culturalmente os seus falantes. A crença de que os africanos são incapazes de dominar as subtilezas sintáticas e fonéticas da língua portuguesa encontra registo até nas peças de Gil Vicente, persistindo no anedotário popular de começos do séc. XXI em expressões como "língua de preto" ou "pretoguês", para não falar das polémicas em torno da "língua brasileira" no séc. XIX e do estranhamento mútuo que marca os falares de Portugueses e Brasileiros, mesmo depois do sucesso de Amália Rodrigues (1920-1999) no Brasil e da telenovela brasileira em Portugal.

É provável que um dos primeiros autores a registar uma representação negativa do Brasil tenha sido D. Francisco Manuel de Melo (1608-1666), que ficou conhecido na história diplomática de Portugal como negociador do casamento de D. Catarina com Carlos II, Rei da Inglaterra. Com a Restauração, foi acusado de castelhanista, por ter encoberto os desígnios da alta nobreza portuguesa, sendo condenado a quatro meses de prisão. Em 1644, foi novamente preso, dessa vez como cúmplice de um assassinato, sendo condenado a quatro anos de reclusão, tempo que aproveitou para escrever e reivindicar a comutação da sua pena. Tudo o que conseguiu, apesar dos seus esforços – que incluíram dois memoriais ao Rei e uma intercessão pessoal de Luís XIV –, foi um degredo para o Brasil, em 1655. Em *Epanáfora Triunfante*, narra a sua estadia de três anos na Baía, lugar que considera ser "paraíso de mulatos, purgatório de brancos e inferno de negros", onde, no entanto, recuperou de problemas financeiros, envolvendo-se no negócio do açúcar (SARAIVA e LOPES, 2008, 453).

Durante o período pombalino, a colónia brasileira é reconhecidamente o


EPANAPHORAS
DE VARIA HISTORIA
PORTVGVEZA
AO EXCELLENTISSIMO SENHOR
DOM IOAÕ DA SYLVA
MARQUEZ DE GOUVEA, CONDE DE PORTALEGRE,
Presidẽte do Dezembargo do Paço, do Cõselho de Estado, & Guerra, Mordomo Mòr da Casa Real, &c.
EM
CINCO RELAC, OENS
De sucessos pertencentes a este Reyno.
QUE CONTEM NEGOCIOS PUBLICOS,
POLITICOS, TRAGICOS, AMOROSOS,
Belicos, Triunfantes.
POR
DOM FRANCISCO MANVEL.
LISBOA.
Com todas as licenças necessarias.
A despesa d' Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de S. Alteza. Anno 1676.

Rosto de *Epanaphoras de Varia Historia Portugueza*, de D. Francisco Manuel de Melo.

mais precioso domínio do reino português, sobretudo em virtude do ouro e dos diamantes, que vão tornar-se objeto de conflitos no Brasil e de especial proteção em Portugal. Na Lei do Diretório, expedida em 1757 e confirmada em 1758, o cuidado com a proteção e o controle dos índios torna este aspeto evidente. Assim, em ordem à "civilidade dos índios", que ficariam sob a inteira responsabilidade dos diretores, a primeira medida a ser tomada seria o estabelecimento da obrigatoriedade do uso da "Língua do Príncipe". Outras orientações foram estabelecidas para os diretores, as quais testemunham os preconceitos de acordo com os quais eram tratados os "nativos" da terra. Assim, eles deveriam zelar pela manutenção dos privilégios dos índios que porventura ocupassem postos honoríficos, tais como os de juiz ordinário, vereador e principal. Da mesma forma, era proibida a habitual alcunha de "negros" quando referida aos índios, pois a vileza de tal nome poderia persuadi-los de que "a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África" (*Collecção da Legislação Portugueza...*, 1830, 510-511). Uma outra manifestação de antibrasileirismo – se assim a podemos qualificar, numa época em que o território brasileiro ainda era parte do reino português – ocorre depois da transferência da corte para o Brasil, em 1808. Com as guerras napoleónicas, foram-se formando, no Governo, dois partidos, à semelhança do que aconteceu em outras ocasiões: um "francês", cujo adepto mais ilustre era António de Araújo de Azevedo, futuro conde da Barca, e outro "inglês", representado por D. Rodrigo de Sousa Coutinho, depois conde de Linhares, autor de arrojados projetos de reforma institucional, os quais abrangiam a economia, a educação e a criação de escolas especializadas, além de ter sido um dos que apoiavam a transferência da corte para o Brasil, argumentando que Portugal não era "a melhor e mais essencial Parte" da monarquia portuguesa, para o que aconselhava D. João a "criar um poderoso Império no Brasil, donde se volte a reconquistar o que se possa ter perdido na Europa". Com efeito, era a primeira vez na história da Europa que um Estado, com seus mais altos representantes e funcionários, se aventurava a viver uma vida nova do outro lado do oceano, repetindo os feitos de muitos cientistas e aventureiros desde o séc. XVI (MONTEIRO, 2009, 431-432). A guerra, que durou de 1808 a 1814, teve um momento decisivo, para Portugal, em junho de 1810, quando um exército comandado pelo Gen. Massena (1758-1817), após entrar no país pela Beira Alta, marchou em direção a Lisboa,

encontrando à sua espera uma tropa com cerca de 31.000 Ingleses e 26.000 Portugueses, liderada pelo general inglês Arthur Wellesley (1769-1852), futuro duque de Wellington, que, afastando o exército inimigo do centro de Espanha, conseguiu fazer com que os Franceses se retirassem de Portugal em 1811, o que esteve na origem de saques e incêndios que deixaram as habitações e a população remanescente – especialmente a de Santarém, onde ficava o quartel-general de Massena – em estado deplorável.

A ideia da transferência da corte portuguesa para a América, correlativa à ambição de "fundar um Império do Ocidente", era acalentada desde há muito por monarcas lusitanos, mas, da maneira como se colocava – sob a pressão do Imperador francês, de um lado, e a proteção não menos opressora da Inglaterra, de outro –, a opção não era vista com bons olhos. Já em 5 de julho de 1801 José Monteiro da Rocha, matemático e astrónomo, em carta enviada a D. Francisco de Lemos, bispo e reitor da Univ. de Coimbra, afirmava que "o pior de todos os conselhos é o da retirada para o Brasil. É o mesmo que lançar-se ao mar na tormenta com o medo de naufragar daí a pouco". José Agostinho de Macedo, num parecer contemporâneo da saída de Sua Alteza Real para o Brasil, afirmava, por sua vez, que "a conservação do Príncipe no Brasil assegura à Inglaterra para sempre o senhorio absoluto dos mares; dá um consumo infinito às suas manufaturas num império criado de novo e que necessita de tudo", acrescentando que a emigração do príncipe era "vantajosa à Inglaterra e desvantajosa e funesta a todos os outros povos" (BRAGA, 1902, 17-20).

Teófilo Braga (1843-1924), assim como os autores e personagens históricos que cita, condenou a atitude de D. João em fugir de Portugal "em cumprimento dos



Rei D. João VI (1767-1826).

planos de Inglaterra", fazendo ver que, se por um lado a transferência da corte para o Brasil representava o início de um período de significativas mudanças no panorama educacional da América portuguesa, por outro significava o abandono de Portugal, deixando o seu povo sujeito aos desmandos do general britânico William Carr Beresford. Convém observar que o positivismo radical de Braga, sempre apoiado em citações de Auguste Comte, chega a ser um tanto tendencioso: "O rei, distraído com a sua capela de negros, e atormentado pelo clima, só pensava em Portugal quando tinha de assinar algum paternal decreto, e adormecia na confiança de que a espada do general inglês Beresford lhe conservaria na obediência estes fiéis vassalos, até que o gabinete de Saint-James resolvesse acerca do destino desta esmagada nacionalidade" (*Id.*, *Ibid.*, 37).

A ideia de tornar o Brasil a base do Estado português acabou por proporcionar

todas as condições para que aquele se configurasse como Estado autónomo, como veio depois a ocorrer, mas também instilou nos parlamentares portugueses um preconceito em relação aos seus colegas brasileiros, embora este viesse misturado com certa inveja pela condição de corte e reino que fora outorgada à antiga colónia. Seguindo o exemplo dos vizinhos espanhóis, cujos comandantes do exército concentrado em Cádis, em janeiro de 1820, se revoltaram, obrigando Fernando VII a restaurar a Constituição de 1812, Portugal preparou, no mesmo ano, a sua revolução, embora pacífica e sem mortos ou feridos. Jovens e velhos, frades e seculares, incluindo os fidalgos das províncias do Norte que se aliaram ao governo revolucionário, optaram por uma atitude tradicionalista, vendo a incompatibilidade entre o "amor de uma liberdade ilimitada" e a "verdadeira felicidade do homem" (RAMOS, 2009, 464). No entanto, tal concertação pode ser igualmente vista como uma rutura, pois as Cortes, agora compostas por 100 deputados eleitos em Portugal, 65 no Brasil e 16 de outras possessões, não eram somente consultivas, mas também soberanas e integradas por deputados eleitos por sufrágio universal, como acontecia em Espanha. Entre os dias 8 de fevereiro e 9 de março, as bases da Constituição – que entrariam em vigor a 23 de setembro de 1822, 16 dias, portanto, depois de ser proclamada a independência do Brasil – foram discutidas e votadas. Os artigos então aprovados mudaram radicalmente a estrutura da monarquia portuguesa, embora mantivessem o catolicismo como religião do Estado.

Mas o aspeto principal dessa transformação da monarquia portuguesa foi a separação do Brasil. Em fevereiro de 1821, o Rei havia proposto que o Brasil tivesse uma constituição própria, o que foi prontamente recusado pelas Cortes, que desejavam que a carta constitucional fosse a mesma para toda a "nação portuguesa". Vendo todas as suas pretensões recusadas pela maioria, os deputados brasileiros perceberam que o Brasil, já alçado à condição de reino em 1816, estava prestes a voltar a ser uma mera colónia governada por Lisboa, o que significava a restituição de alguns monopólios e a perda de liberdade comercial. Nesse sentido, esta revolução tinha um carácter em muitos aspetos restaurador quando posta em confronto com a anterior, uma vez que, ao recusar o "brasileirismo" da monarquia, recusava também o legado de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, e sobretudo o seu sistema liberal de comércio. De qualquer forma, os liberais portugueses, ao optarem pelo modelo espanhol, não agiam subversivamente, mas buscavam pôr em execução as "leis fundamentais" e os "direitos universais" que haviam aprendido na reformada Univ. de Coimbra. Muitos desses liberais, que exerciam a profissão de advogados, médicos e militares, eram maçons ou estavam ligados à maçonaria, também no Brasil, estando além disso envolvidos na publicação de periódicos, muito prolífica à época, e na formação do que passou a considerar-se a "opinião pública" – mesmo com a exclusão do "baixo povo", que, como afirmava o embaixador espanhol em Lisboa, José Maria de Pando, permanecia "na mais estúpida apatia" perante as revoluções e proclamações da época –, tanto em Portugal como no Brasil (*Id.*, *Ibid.*).

Convém observar que, ao contrário do modelo inglês, em que a monarquia não se confundia com a nação, a afirmação da soberania nacional pelos deputados portugueses rompia a unidade da monarquia, que era, nos termos de Benedict Anderson, uma "comunidade dinástica", e não uma "comunidade imaginada

nacionalmente" (ANDERSON, 2008). Por outras palavras, todos poderiam ser vassalos do Rei, mas nem todos poderiam ser Portugueses, sobretudo num momento em que as narrativas políticas, historiográficas e literárias de Portugal procuravam estabelecer, em moldes românticos, uma identidade nacional portuguesa. No Brasil – apesar do movimento separatista que dominava a América espanhola, e dos levantes emancipacionistas ocorridos em várias localidades do país desde o final do séc. XVIII (como a breve experiência republicana em Pernambuco, em março de 1817) –, somente em 1822 é que os apelos à independência se tornaram mais constantes na imprensa, como consequência da atitude dos deputados portugueses nas Cortes de Lisboa. Um dos notáveis brasileiros da época, o visconde de Cairu, *e.g.*, tinha a Europa por "mestra da civilização no Novo Mundo" e defendia na imprensa, e perante as Cortes de Lisboa, a unidade do Reino Unido, no que concordava com o juramento, prestado pelo príncipe D. Pedro a 26 de fevereiro, da Constituição que se elaborava em Lisboa, sugerindo a Constituição inglesa como modelo a ser seguido por Portugal, pois via na França um perigo para a ordem social (KIRSCHNER, 2009).

Para os deputados portugueses, contudo, a preponderância brasileira no Reino Unido era insuportável. Ademais, embora o Brasil fosse a principal fonte de riquezas e rendas de Portugal, acreditava-se que, sem Portugal, o país seria dissolvido, numa situação paralela à da América espanhola, ou mesmo assolado pela revolta dos escravos, como acontecera no Haiti no século anterior, uma vez que o contingente africano compunha mais de 80 % de toda a população. Foi levado por essa crença que o deputado Manuel Fernandes Tomás (1771-1822) afirmou, a 22 de março de 1822, nas Cortes de Lisboa: "se o Brasil não quer unir-se a Portugal, como tem estado sempre, acabemos uma vez com isto: passe o Sr. Brasil muito bem" (RAMOS, 2009, 471-472). Nesse contexto, e perante a decisão das Cortes de regressar a Portugal, D. Pedro, que já havia dito a seu pai que Portugal era um Estado de quarta ordem, e que só o Brasil poderia sustentar a casa dos Bragança, decidiu ficar no Brasil, declarando a independência a 7 de setembro e sendo aclamado Imperador a 12 de outubro de 1822, pelo que se tornou uma das personagens mais fascinantes da história do Brasil e da Europa da primeira metade do séc. XIX, sobretudo quando se tornou moda discutir a causa de D. Maria II (1819-1853) e os problemas da sucessão em Portugal, nos quais estavam envolvidos intelectuais franceses e portugueses, entre eles dois jovens que, tendo-o como salvador da pátria, se alistaram nas tropas sob seu comando: Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877).

Uma representação do Brasileiro como o novo-rico sem bom gosto, enriquecido com o tráfico negreiro ou com negociações não menos ilícitas, consagra-se nas narrativas de Eça de Queirós, sobretudo em *Os Maias*, mas já aparece em Júlio Dinis. Convém ressaltar que, no caso de Eça, tal aspeto da sua obra aparece apesar de o autor ter uma relação afetiva com o país, ao qual era ligado pela parte paterna. Tido como o romancista das famílias, Júlio Dinis pode ser considerado como a expressão literária da Regeneração, uma vez que a sua obra novelística é permeada pela ideia de harmonia universal, que se expressa nos enredos sentimentais e no final feliz, coroado pelo nivelamento de dois namorados económica e socialmente desiguais. Tal é o caso de *Uma Família Inglesa* (1868). Como o próprio narrador confessa no final do capítulo II, a ação do romance flui quase desimpedida de

complicadas peripécias, havendo longos capítulos de descrição do ambiente cultural e comercial da cidade do Porto, que é dividido em três bairros: o central, o "portuense propriamente dito", onde predominam a loja, o balcão, o escritório e a casa de muitas janelas e extensas varandas; o ocidental, que é o *habitat* dos aliados ingleses, os "nossos hóspedes", e que é marcado por casas de cor escura e arquitetura despretensiosa; e o oriental, tido como "brasileiro", por ser o mais procurado pelos capitalistas que retornam da América, e se caracteriza por palacetes e paredes de azulejo.

No decorrer do séc. XIX, não são raras no romance português as referências desabonadoras aos brasileiros – a própria denominação, em suas ocorrências no romance de Eça, *e.g.*, já aparece com conotação pejorativa –, como na seguinte passagem de *Os Maias*, na qual Dâmaso de Salcede, em conversa com Carlos da Maia, se refere a uma família brasileira rica, cujo destino iria cruzar-se com o seu: "Esta gente conheci-a em Bordéus. Isto é, verdadeiramente conheci-a a bordo. Mas estávamos todos no Hotel de Nantes... Gente muito chic: criado de quarto, governanta inglesa para a filhita, feme de chambre, mais de vinte malas... Chic a valer! Parece incrível, uns brasileiros... Que ela na voz não tem sotaque nenhum, fala como nós. Ele sim, ele muito sotaque... Mas elegante também, V. Ex.a não lhe pareceu?" (QUEIRÓS, 2014, 90).

No séc. XX, não somente a balança de poderes da Europa, mas também a conjuntura económica internacional se alteram profundamente: as peças do xadrez político mudam de lugar e, assim, dão uma nova configuração ao jogo de poder implicado nos ditames económicos e nas representações simbólicas. Com efeito, o surgimento dos Estados Unidos como potência mundial e centro de produção e circulação global de cultura provocou um profundo deslocamento da própria noção de cultura – representada tradicionalmente pela ideia de Europa como sujeito universal da cultura –, que passou a abranger tanto a "alta cultura" quanto a cultura popular e a cultura de massas, mediadas pela imagem e pelas formas tecnológicas. Consequentemente, as instâncias discursivas privilegiadas no séc. XIX, como as narrativas históricas, políticas e literárias, perdem centralidade no decorrer do séc. XX, fazendo com que as representações e os mitos sejam repercutidos em outras modalidades de práticas e manifestações artístico-culturais, como o rádio, o cinema, a televisão e, mais tarde, a Internet, o que nos obriga a levar em conta outros tipos de fonte para além dos tradicionais.

Assim, o mito negativo acerca dos Brasileiros perdeu muito da sua força no séc. XX, numa altura em que a popularidade da rádio e do cinema colocou o Brasil em evidência internacionalmente, através da música, do futebol e de Carmen Miranda. Durante o regime do Estado Novo,

Carmen Miranda (1909-1955).



D.R.

e sobretudo a partir de 1961, quando o desempenho económico de Portugal era muito satisfatório, fazia parte da estratégia do Governo mostrar-se, no plano internacional, como uma nação intercontinental e multirracial, algo que encontrava justificação na suposta capacidade ingénita dos Portugueses para a miscigenação, como teorizava Gilberto Freyre (1900-1987) com o seu conceito de lusotropicalismo.

Desde finais da déc. de 60 do séc. XX, houve trocas de experiências culturais muito férteis entre Portugal e o Brasil, como as que envolveram Chico Buarque, Gilberto Gil e Caetano Veloso. Com a chegada das telenovelas a Portugal, na década seguinte, emergiu um certo fascínio dos Portugueses pelo Brasil que, apesar de viver um prolongado período de ditadura, era visto e representado como uma espécie de paraíso da liberdade comportamental, sobretudo no domínio sexual. Nesse intervalo de tempo, uma série de transformações culturais foi ganhando forma. A "canção nacional", a partir de 1976, foi revitalizada. A obra de escritores de esquerda moderada passou a ser adotada nas escolas. O rock urbano, na década de 1980, fez sucesso nacional, e até internacional. Os novos programas televisivos de humor, o investimento nos desportos, os *talk shows* e as telenovelas brasileiras passaram a fazer parte do quotidiano da população das cidades.

Para os Portugueses que nasceram depois de 1986, ser europeu tornou-se algo indissociável da sua condição. No final do séc. XX, Portugal já não se caracterizava somente como país de saída de pessoas, mas também de entrada, dado o contingente imigratório das décs. de 1980 e 1990, o que o tornou obrigatoriamente um país cosmopolita, por mais que não estivesse, em muitos aspetos, ainda preparado para conviver com a diversidade e negociar novas formas da identidade portuguesa. Nesse sentido, se tivermos em conta as gerações de retornados, bem como os descendentes de imigrantes brasileiros, angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, etc., vemos como a cultura portuguesa dos começos do séc. XXI abrange discursos e manifestações políticas, artísticas e culturais de grupos sociais que têm uma dupla ou híbrida pertença, embora tenham nascido e/ou crescido nos guetos e subúrbios de Lisboa. Note-se que a tolerância dos Portugueses começou a ser testada com o aumento da imigração.

É nesse contexto que se inserem as representações de Portugueses sobre o Brasil dos inícios do séc. XXI. É fácil acompanhar, por meio das redes sociais e dos comentários a vídeos do Youtube, o modo como é representado o imigrante brasileiro. A mão de obra brasileira é, em geral, não qualificada, e constituída por empregados de mesa, cozinheiros, mecânicos de automóveis, empregadas domésticas, etc. Este grupo deve ser contrastado com a realidade de muitos Brasileiros que são estudantes, professores, investigadores e profissionais altamente qualificados em Portugal. Neste segundo grupo, embora não haja qualquer preconceito explícito, seja ele social, económico ou étnico – a maior parte dos seus membros é de cor branca, ao contrário do que acontece no primeiro grupo, em que grande parte tem a pele escura –, subsistem e resistem certos mitos vinculados aos Brasileiros, como o de que as mulheres são prostitutas em potência ou de que os homens são fanfarrões e galanteadores, o que comprova que o antibrasileirismo é um fenómeno performativo e atuante, embora não de maneira tão aberta quanto nos períodos históricos do seu pico, por assim dizer, sobretudo num momento em que, no processo de adaptação à convivência com a diferença, o racismo formal e institucionalizado se tornou comum na

Europa, onde um número cada vez maior de comunidades "étnicas" se estabeleceu, provocando, não raro, sérias manifestações de intolerância, numa nova onda fundamentalista que é já uma característica marcante do séc. XXI.

Bibliog.: ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008; BATISTA, Elina Maria Correia, *Da Emigração entre Continentes em Eça de Queiroz: da Correspondência Consular à Obra Literária*, Dissertação de Doutoramento em Estudos Interculturais apresentada à Universidade da Madeira, Funchal, texto policopiado, 2012; BRAGA, Teófilo, *Historia da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrucção Publica Portugueza*, t. IV, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1902; *Collecção da Legislação Portugueza desde a Ultima Compilação das Ordenações Oferecida a El Rei Nosso Senhor pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762*, Lisboa, Typ. de L. C. da Cunha, 1830; DINIS, Júlio, *Uma Família Inglesa. Cenas da Vida do Porto*, Porto, Porto Editora, 2007; HALL, Stuart, *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2006; KIRSCHNER, Tereza Cristina, *Visconde Cairu: Itinerários de Um Ilustrado Luso-Brasileiro*, São Paulo/Belo Horizonte, Alameda/Portifícia Universidade de Minas, 2009; MARGARIDO, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos. Novos Mitos Portugueses*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, "Idade moderna (séculos XV-XVIII)", in RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, 5.ª ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009, pp. 197-435; MOREIRA, Adriano, e VENÂNCIO, José Carlos, *Luso-Tropicalismo: Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa, Vega, 2000; QUEIRÓS, Eça de, *Os Maias*, Rio de Janeiro, Zahar, 2014; RAMOS, Rui, "Idade contemporânea (séculos XIX-XXI)", in RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, 5.ª ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009, pp. 437-777; SARAIVA, António José, e LOPES, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, 17.ª ed., Porto, Porto Editora, 2008.

LUIZ EDUARDO OLIVEIRA

Anti**britanismo**

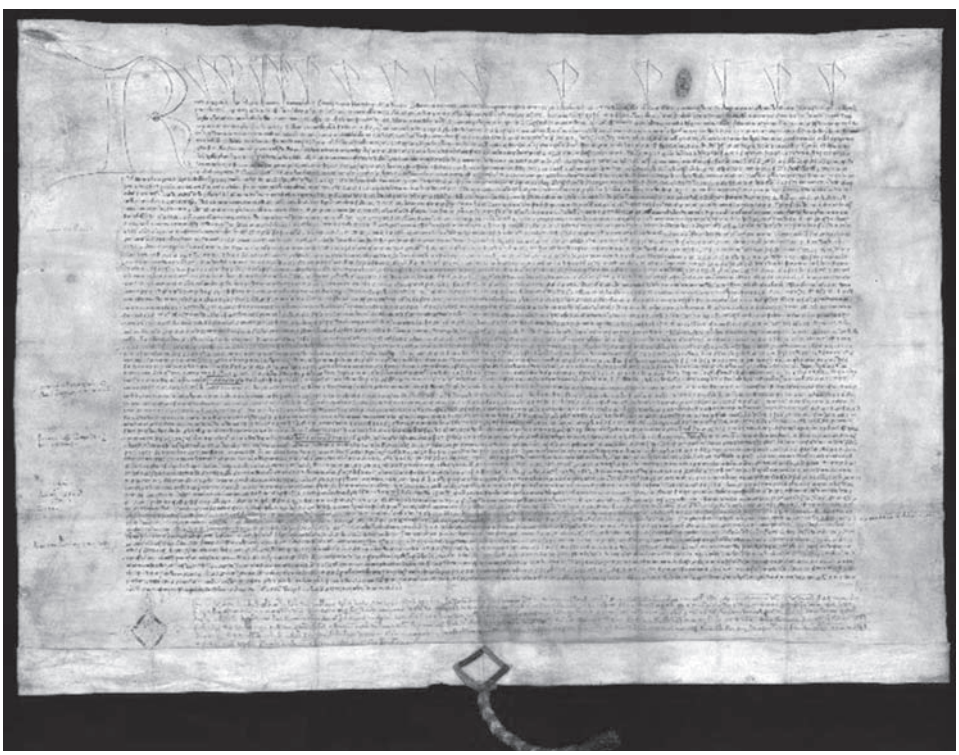
O mito de Inglaterra em Portugal tem uma dupla funcionalidade. Se, por um lado, se inscreve nas origens do reino ou nos momentos de refundação da nação, configura-se discursivamente em termos positivos, o que faz com que as narrativas de Portugal que o levam em conta sejam caracterizadas por um movimento de anglofilia. Se, por outro lado, se inscreve nos mitos apocalípticos, em períodos de crise e decadência financeira, política e militar, emerge como um outro demonizado, como um anticristo. Nestes casos, portanto, trata-se de um movimento de anglofobia, que podemos conceber como um processo de demonização do outro, que teve como corolário a constituição discursiva da identidade nacional portuguesa, através de uma comparação em negativo. É preciso ressaltar, no entanto, que tal processo decorre de circunstâncias históricas concretas, marcadas por uma relação de dependência, suportada porque necessária à autonomia e legitimação do reino que depois se transformou em nação.

Dois momentos se destacam no processo de construção discursiva da anglofobia: o período pombalino (1750-1777) e o Ultimato inglês (1890), apesar de haver outros nos quais as manifestações antibritânicas se fizeram notar de modo significativo. No primeiro, desenvolveu-se, como política de Estado, embora velada, uma certa anglofobia da parte de alguns intelectuais portugueses, o que se verifica tanto nos relatórios e ofícios diplomáticos do período joanino, já na primeira metade do séc. XVIII, quanto

na legislação pombalina que regulamentava as aulas e as companhias de comércio então criadas, bem como os intentados incrementos à defesa, indústria e instrução pública, mesmo que para tanto o país fosse obrigado a contar com o auxílio inglês. No segundo, por sua vez, assistimos a uma espécie de profecia da ressurreição nacional num momento de crise política e bancarrota financeira, pois prenuncia, com a sua derrocada, a reatualização do Quinto Império, que se expressa no imaginário social como a chegada de uma nova era, ou de uma nova Idade de Ouro, que, no caso da geração de intelectuais de 1870, se confundia com a república.

No entanto, se lermos atentamente os discursos que narram Portugal na longa duração da sua história, o que notamos são momentos de tensão, ambiguidade e oscilação das representações anglofóbica e anglófila de Inglaterra e do povo inglês. Podemos começar por recortar dois limites cronológicos significativos: 1386, ano em que foi firmado o Tratado de Windsor, que preparou o momento para a união dinástica com Inglaterra e a legitimação da Casa de Avis, e 1986, ano em que Portugal entra definitivamente para a Comunidade Económica Europeia, para onde foram transferidas as esperanças de prosperidade e, com elas, o mito do Quinto Império, como uma forma de compensação da perda das colónias africanas, sendo-lhe oferecido o portal de entrada na Europa "civilizada" e "polida", algo tão almejado por Pombal, já no séc. XVIII, bem como um novo meio de se afirmar de maneira intercontinental: a lusofonia – daí o mapeamento e o estudo linguístico da

Tratado de Windsor (1386).





***Casamento de D. João I com D. Filipa de Lencastre* (séc. XV).**

chamada Comunidade de Países de Língua Portuguesa.

Partindo de tais limites (1386-1986), a história das relações político-culturais entre Portugal e Inglaterra pode ser dividida em três partes. Na primeira, de 1386 a 1640, temos os precedentes, a consolidação e a interrupção da aliança inglesa. Quando a estabilidade de ambos os reinos estava ameaçada pelos conflitos causados pela Guerra dos Cem Anos, a aliança firmou-se política e economicamente com a assinatura de tratados, os primeiros do género na Europa. É no reinado de D. João I que a aliança matrimonial com D. Filipa de Lencastre marca a presença da Casa Real inglesa na vida e no imaginário português, bem como a legitimidade da Casa de Avis, que seria depois confirmada pela Santa Sé. Passada a idade de ouro dos Descobrimentos, iniciada pela "ínclita geração", de sangue inglês, por assim dizer, o período de hegemonia dos Habsburgos, marcado pela União Ibérica, representa uma interrupção da aliança com Inglaterra, dada a nova configuração de poderes na Europa, bem como o despontar de novos impérios, como o da Holanda.

Na segunda parte, de 1640 a 1890, temos a renovação da aliança, quando, com a restauração da autonomia do reino português, a legitimidade da monarquia portuguesa – representada pela Casa de Bragança – voltou a depender do apoio dos Ingleses, desta vez mediante tratados firmados com explícitas vantagens comerciais e económicas para Inglaterra, como o Tratado de Paz e Aliança imposto por Oliver Cromwell (1599-1658), o "protetor de Inglaterra", em 1654. Nem mesmo o fortalecimento das relações entre os dois reinos, com o regresso dos Stuarts ao trono inglês e a consolidação de mais um enlace matrimonial, desta vez entre Carlos II (1630-1685) e Catarina de Bragança (1638-1705), foi capaz de arrefecer o carácter exploratório das relações

político-económicas entre os dois reinos, tanto pelas cessões coloniais e financeiras do reino português quanto pelos tratados que se seguiram, como o controvertido Tratado de Methuen, de 1703.

Na segunda metade do séc. XVIII, em mais um momento de refundação política de Portugal, representado pelo reinado de D. José I e pela governação pombalina, ocorre, pela primeira vez, uma oposição sistemática à aliança inglesa por parte dos intelectuais portugueses estrangeirados, algo que se institucionaliza, embora de modo implícito, na legislação pombalina referente ao comércio, às milícias e à instrução pública. Tal situação não tardaria a alterar-se, pois, com as invasões napoleónicas iniciadas nos primeiros anos do século subsequente, a Casa de Bragança viu-se mais uma vez ameaçada, tendo de contar com o auxílio britânico para realizar o seu antigo plano de fundar um império na América portuguesa. A regência e o reinado de D. João VI (1767-1826), que governava a partir do Brasil, deu lugar, em Portugal, a uma verdadeira ditadura inglesa, comandada pelo Gen. Beresford (1768-1854), que, depois de expulsar os Franceses com a ajuda de *lord* Wellington (1769-1852), obteve do Rei plenos poderes para governar em Portugal, ganhando a aversão da população. O tratado de 19 de fevereiro de 1810 reforçou ainda mais as vantagens que os Ingleses já tinham, ampliando-as para o Brasil.

A conturbada década de 1820, marcada pelas manifestações liberais das Cortes reunidas em Lisboa e pela perda do Brasil, não obstante a oposição de importantes intelectuais coetâneos, como Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877), não impediu que a aliança fosse relembrada e acionada, sobretudo nos momentos de confronto militar e de guerra civil ocorridos na primeira metade do séc. XIX. Mesmo a relativa paz e prosperidade do fontismo, que se caracteriza pelo progresso técnico e a construção de estradas de ferro, contou com o capital inglês. A aliança inglesa, no entanto, volta a ser profundamente questionada aquando do episódio da partilha do continente africano, depois do Congresso de Berlim (1884-1885). Os planos de reviver o período áureo do Império Português, representados pelo chamado "mapa cor-de-rosa", que lastreava a sua pretensão de uma faixa de território que ia de Angola a Moçambique, foram agressivamente destruídos pelo Ultimato inglês de 1890, que fez com que a Casa de Bragança fosse fortemente atacada pelos intelectuais republicanos, que consideraram o episódio uma catástrofe nacional.



General William C. Beresford (1768-1854).

Na terceira e última parte dessa longa história das relações político-culturais anglo-portuguesas, de 1890 a 1986, a aliança perde boa parte da sua relevância político-económica, mesmo tendo sobrevivido à república, instaurada em 1910, fazendo-se valer da entrada de Portugal na Primeira Guerra Mundial (1914-1918), pois

o período entreguerras, com a ascensão do fascismo europeu e o declínio da importância britânica no panorama internacional, dado o crescimento da Alemanha e dos Estados Unidos, possibilitou uma reinserção do Portugal salazarista na nova balança da Europa. Tal situação proporcionou ao país um relativo crescimento económico, facilitado pela sua neutralidade na Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Ademais, o pós-guerra muda definitivamente o carácter da aliança, pois a viabilidade política e económica de Portugal não depende mais da Grã-Bretanha, mas dos organismos internacionais que são criados, como a NATO, e sobretudo dos Estados Unidos.

No entanto, a aliança nunca deixou de ser lembrada ou referida nos discursos oficiais do próprio Oliveira Salazar (1889-1970). Até mesmo quando a população e a imprensa inglesas criticavam asperamente a situação a que eram submetidos os negros africanos das colónias portuguesas, em 1973, Marcelo Caetano (1906-1980) visitou Londres para celebrar a histórica aliança. Com o 25 de Abril e a perda das colónias africanas, Portugal teve mais uma vez de se adaptar política, financeira e culturalmente ao resto da Europa, o que desencadeou um processo político-diplomático coroado com a sua inserção na Comunidade Económica Europeia, em 1986. No mesmo ano, comemoraram-se os 600 anos do Tratado de Windsor com manifestações oficiais de ambos os Estados e um colóquio realizado em Lisboa, no qual muitos intelectuais portugueses e ingleses reavaliaram a aliança nos seus vários momentos históricos.

ORIGENS DA ANGLOFOBIA

Após a trégua celebrada com Castela em 1393, o reino de Portugal passou por uma crise política interna advinda da rivalidade entre o Rei e o condestável Nuno Álvares Pereira, chefe supremo do exército régio, cuja imagem de homem rico e grande senhor feudal ameaçava o poder real. Os conflitos cessaram com o casamento de D. Beatriz Pereira de Alvim (1380-1412), filha única do condestável, com D. Afonso (1377-1461), filho bastardo de D. João, consórcio que deu origem à Casa de Bragança. Mas o reino permanecia numa grave crise económica, com subida de preços e desvalorização da moeda. São dessa época as primeiras conturbações da aliança, desencadeadas por inúmeras queixas apresentadas ao Monarca português por mercadores que procuravam comerciar com Inglaterra e viam os seus produtos confiscados pelos Ingleses, como meio de pagamento das dívidas da Coroa portuguesa. Inglaterra, principal fornecedora de armas, cereais e lã, produtos que Portugal não produzia em quantidade suficiente, tinha o seu comércio muito facilitado entre os mercadores portugueses, que haviam inclusive pedido a importação de qualquer tecido que não viesse dos aliados. O reino português, em troca, comerciava, entre outros produtos, azeite, cera, mel, sal, peles e, principalmente, vinho.

Uma das principais queixas dos mercadores portugueses dizia respeito ao direito de salvado, costume que consistia em deixar os bens de naufrágio intocados desde que houvesse algum sobrevivente. Tal direito era acintosamente ignorado pelos Ingleses, que capturavam, às vezes violentamente, os bens, mesmo nos casos em que os sobreviventes não tinham condições para opor qualquer tipo de resistência. Ainda assim, D. João I, depois do seu casamento com D. Filipa, manteve boas relações com o grande número de famílias e cidadãos ingleses que haviam fixado morada em Portugal, especialmente em Lisboa e no Porto, como prova uma

lei de 1389 destinada a garantir aos Ingleses o mesmo tratamento que era recebido pelos genoveses, privilégio que muito desagradava aos mercadores do Porto, uma vez que estes jamais haviam tido esse tipo de facilidade em Inglaterra. Deste modo, os comerciantes portugueses passaram a exigir do Rei o direito de se apoderarem dos bens dos mercadores ingleses em Portugal, como forma de compensar as perdas sofridas na Inglaterra. Com a deposição de Ricardo II, em 1399, e a ascensão ao trono inglês de Henrique IV (1367-1413), irmão de D. Filipa, as relações entre os dois reinos melhoraram. Como para estreitar os laços familiares e comerciais com a monarquia portuguesa, o Rei inglês nomeou, em 1400, D. João I como cavaleiro da Ordem da Jarreteira e ratificou, em 1403, o Tratado de Windsor. Contudo, os mercadores portugueses continuaram a apresentar queixas junto das autoridades inglesas, sem sucesso, pois até mesmo os embaixadores e emissários régios estavam sujeitos aos maus tratamentos dos aliados na costa inglesa. Disso testemunham as cartas especiais emitidas por Henrique IV para garantir aos embaixadores portugueses a liberdade de abandonar Inglaterra.

Por outro lado, os conflitos e a rivalidade com o reino de Castela continuaram mesmo depois de celebrada a paz definitiva, em 1411, o que fez com que o Monarca português optasse, como ponto de fuga da crise que não parava de crescer, pela conquista de novos territórios além-mar, na esperança de encontrar os produtos e as riquezas de que carecia. O movimento de expansão territorial relacionava-se também com o ideal cruzadístico, que permaneceu até, pelo menos, ao final do séc. XVI, pois intentou inicialmente tomar o reino islâmico de Granada ou de uma cidade no Norte da África, acabando a escolha por recair em Ceuta, importante porto marroquino. No tocante à aliança com Inglaterra, o que perturbava as relações entre os dois reinos eram as dívidas contraídas pela Coroa portuguesa, algo que foi lembrado por Henrique IV, em resposta a uma das reclamações de D. João I quanto às condições de tratamento dos mercadores portugueses, mesmo depois da participação de tropas portuguesas nos conflitos de 1404 e 1405, que tiveram lugar no Norte da Europa. Na costa portuguesa, as mercadorias inglesas eram também capturadas, o que motivou cartas do Monarca inglês a sua irmã, para que esta interviesse em tais questões. Estes conflitos comerciais permaneceram durante os dois restantes reinados da dinastia de Lencastre, apesar de Henrique V (1386-1422) e Henrique VI (1421-1471) manterem a tradição de incluir membros da Casa de Avis na Ordem da Jarreteira.

Os acordos matrimoniais continuaram, com D. Beatriz (1386-1447), filha bastarda de D. João I, a casar-se, em 1405, com Thomas Fitzalan, 12.º conde de Arundel, bem como os auxílios militares, tanto contra Castela quanto na expedição de Ceuta. No final da Guerra dos Cem Anos, Portugal também auxiliou os Ingleses, com a participação no conflito de alguns nobres, como D. Álvares Vaz de Almada (1340-1449), que se tornou depois conde de Avranches, na Normandia, e cavaleiro da Jarreteira. Com a morte de D. João I, em 1433, D. Duarte manteve a aliança, que perdurou até 1470, quando Portugal declarou guerra a Inglaterra e renunciou aos tratados entre os dois reinos. Contudo, Eduardo IV (1442-1483) revalidou o Tratado de Windsor e, mesmo com as frequentes queixas dos comerciantes e monarcas de ambos os reinos, a aliança manteve-se até à União Ibérica, em 1580. No período da expansão portuguesa, contudo, Inglaterra, em crise com a Guerra

das Duas Rosas, absteve-se dos problemas internacionais, o que facilitou ainda mais o fortalecimento dos reis católicos e a hegemonia política espanhola.

Mas a aliança com Inglaterra, que já se achava, de certa forma, relacionada com o momento de fundação de Portugal, no Cerco de Lisboa de 1147, teve, com a refundação do reino, implicações culturais muito significativas, passando a povoar o imaginário popular através de narrativas de tradição oral, como a história dos "Doze de Inglaterra", e a fazer parte integrante do repertório literário da elite letrada da época, mediante os romances do ciclo arturiano e os textos dos cronistas e poetas dos sécs. XV e XVI. Em tal processo de mitificação, destaca-se a figura de D. Filipa de Lencastre, cuja imagem, vinculando-se não somente à "ínclita geração" e à tomada de Ceuta, mas também à divinização dos soberanos, teve uma funcionalidade ideológica que merece ser ressaltada, sobretudo no modo como se apresenta em três importantes obras do período: a *Chronica de el-Rei D. João I*, de Fernão Lopes, a *Crónica da Tomada de Ceuta por el-Rei D. João I*, de Gomes Eanes Zurara (1410-1474), e o *Leal Conselheiro*, de D. Duarte (1433-1438).

A União Ibérica, ou o período de dominação filipina, como às vezes é chamado, que durou de 1580 a 1640, muito mais do que uma situação de ocupação de Portugal por uma potência estrangeira – como faz crer toda a literatura anticastelhana (↗Anticastelhanismo) produzida no séc. XVI, bem como os manifestos de defesa e preservação da língua portuguesa nos diálogos e gramáticas da época, e ainda certa historiografia dos começos do séc. XXI –, representa a integração do reino numa poderosa monarquia católica que abrangia todo o espaço ibérico. A sua associação posterior a uma idade de ferro prende-se com o mítico episódio da morte de D. Sebastião num campo de batalha de Alcácer Quibir. O Rei, cuja morte, tendo consternado todos os portugueses, simboliza o fim de uma era, mesmo depois de o seu suposto cadáver ter sido achado em Ceuta, em 1578, e sepultado por Filipe I (1527-1598), em 1582, no Mosteiro dos Jerónimos, viria a ressuscitar, tomando vida na forma de um messianismo que passou a fazer parte da consciência nacional, uma vez que irrompe recorrentemente na história portuguesa. Com efeito, Oliveira Martins (1845-1894), na sua *História de Portugal*, vislumbra uma espécie de proto-sebastianismo na figura de D. João I, no papel de messias salvador destinado a impedir que Portugal perdesse a independência.

A CONSOLIDAÇÃO DA ANGLOFOBIA: DA RESTAURAÇÃO AO ULTIMATO

Durante o período da Restauração (1640-1668), as relações anglo-portuguesas conheceram um novo aspeto, pois, com a série de regalias e vantagens que foram concedidas aos Ingleses, passaram a configurar uma espécie de colonialismo informal. Depois de legitimada a dinastia dos Bragança pelas Cortes convocadas em 1641, e dos vários empreendimentos historiográficos e literários para a construção da memória da aclamação de D. João IV (1604-1656), Portugal passou por um período de guerra permanente, para o qual contou com um significativo contingente de soldados mercenários estrangeiros, muitos deles ingleses. Mesmo assim, a situação de insegurança fazia com que surgissem planos visionários para a salvação do reino, como o da transferência de D. João IV para o Brasil, conforme propunha o P.e António Vieira (1608-1697), ou para a África.

A aliança inglesa teve vários episódios nessa época. A 29 de janeiro de 1642, foi

assinado em Londres um tratado de paz e de comércio entre D. João IV e Carlos I (1600-1649), que franqueou os portos de Portugal e das suas colónias no Oriente e em África, sendo conferidos vários privilégios aos comerciantes britânicos. Com os conflitos entre o Rei inglês e o respetivo Parlamento, que deflagraram a chamada Revolução Puritana, Carlos I foi executado publicamente e o Governo inglês passou para as mãos de Oliver Cromwell (1599-1658), que impôs a Portugal o Tratado de Paz e Aliança de 1654, assinado em Westminster, a 10 de junho, e ratificado por Portugal a 9 de julho de 1656, sob ameaça militar inglesa, que ampliava os privilégios de Inglaterra, incluindo o comércio direto com o Brasil, algo só posteriormente evitado. Após a morte de Cromwell, foi assinado no Palácio de Whitehall, em Londres, a 18 de abril, o Tratado de Paz e Aliança de 1660, entre Afonso VI (1656-1683) e o Conselho de Estado, em nome da República de Inglaterra, pelo qual o reino português poderia recrutar, através de contratação, tropas mercenárias inglesas. Restabelecida a dinastia Stuart, foi assinado outro Tratado de Paz e Aliança em 1661, entre Afonso VI (1643-1683) e o Rei Carlos II, pelo qual se consagrou o casamento de D. Catarina de Bragança com o Monarca inglês, realizado no ano seguinte, em troca de um rico dote e da entrega de Bombaim e Tânger a Inglaterra. A restauração dos Stuarts no trono inglês, em 1660, impediu que fosse ratificado o Tratado de Paz e Aliança versando sobre a compra e o transporte de cavalos ingleses, a nomeação de coronéis e outros postos militares e a disposição de tropas e navios de guerra, firmado entre D. Afonso VI e o Conselho de Estado, em nome da República da Inglaterra, no Palácio de Whitehall, a 18 de abril daquele mesmo ano. Em 1661, contudo, a aliança foi renovada com um novo tratado, firmado no mesmo local, no dia 23 de junho, com o qual foram ratificados e confirmados, "em tudo e por tudo o que significam", todos os tratados feitos desde o ano de 1641 e se consagrou o casamento de Carlos II, rei da Inglaterra, com D. Catarina, filha de D. João IV.

O reinado de D. João V (1689-1750) foi marcado, entre outras coisas, pelos efeitos do Tratado de Methuen, tendo Portugal adquirido, na memória histórica portuguesa, a imagem de um reino afastado tanto do seu vizinho ibérico – mesmo depois dos casamentos reais entre as duas Casas peninsulares – quanto da Europa ilustrada, sob a liderança de um Rei tido por lúbrico e beato. Todavia, do ponto de vista cultural, o período joanino caracteriza-se pela importação de artistas e intelectuais estrangeiros, sobretudo músicos italianos, bem como pela encomenda sistemática de pinturas e obras arquitetónicas, graças ao incremento financeiro advindo do ouro do Brasil. Datam do período joanino: a construção do Palácio e Convento de Mafra, de 1717 a 1730; a fundação da Real Academia da História Portuguesa, que funcionou de 1720 a 1776; a tradução e impressão de obras portuguesas e estrangeiras, inclusive de periódicos; e a constituição da figura do homem de letras estrangeirado, representado por escritores que tiveram experiências diplomáticas ou formativas internacionais, tais como Luís da Cunha (1662-1749), Alexandre de Gusmão (1695-1753), Martinho de Mendonça de Pina Proença (1693-1743), António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), Luís António Verney (1713-1792) e Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), mais tarde marquês de Pombal.

Nos discursos político-económicos dos intelectuais estrangeirados do reinado de D. João V, destaca-se o carácter destrutivo que é atribuído à aliança inglesa,

que havia sujeitado a nação portuguesa à humilhação de ter de depender de Inglaterra até no abastecimento dos cereais necessários à sua subsistência. Segundo Keneth Maxwell, na primeira metade do séc. XVIII, apenas a Holanda e a Alemanha sobrepujavam Portugal como consumidores das exportações inglesas, e somente nos momentos mais críticos da Guerra dos Sete Anos (1756-1763) os navios britânicos no porto de Lisboa ficaram aquém de 50 % do total de exportações. O embaixador francês Étienne-François, conde de Stainville e duque de Choiseul (1719--1785), escreveu, cinco anos depois do terramoto de Lisboa, ocorrido em 1755, que Portugal tinha de ser considerado como uma colónia inglesa. João Lúcio de Azevedo, por sua vez, afirma que, depois do Tratado de Methuen, Portugal, como principal consumidor das manufaturas inglesas, era "a mais excelente colônia da Grã-Bretanha" (AZEVEDO, 1991, 220). O comércio português era praticamente monopolizado pelos súbditos ingleses, que vinham fazer fortuna no Porto ou em Lisboa, mas também trabalhar como tanoeiros, sapateiros, alfaiates e cabeleireiros, de modo que a imigração abarcava todo o tipo de gente, desde o Inglês falido ao Irlandês fugido da forca de Londres. Ademais, apesar da intensa produção das minas do Brasil, o numerário escasseava, pois as moedas com a efígie de D. João V eram mais comuns em Inglaterra do que as do Rei Jorge I (1660-1727).

A primeira fase da governação pombalina foi marcada por acontecimentos decisivos para o desdobramento das relações político-diplomáticas entre Portugal e Inglaterra: a implementação do Tratado de Madrid (1750), o terramoto de Lisboa, em 1755, e a Guerra dos Sete Anos (1756--1763), que opôs a França, a Rússia e a Áustria à Prússia e a Inglaterra. Espanha, inicialmente neutra no conflito, aliou-se



Revista *Pontos nos ii*, 19 de junho de 1890.

à França em 1759, aquando da subida ao trono de Carlos III (1716-1788), após a morte de Fernando VI (1713-1759), sobretudo quando os Ingleses começaram a atacar, no final de 1760, as colónias espanholas das Antilhas. A diplomacia portuguesa tentou, sem sucesso, casar o Rei viúvo de Espanha e o seu primogénito com infantas portuguesas, mas, em 1761, com a formação do terceiro Pacto de Família entre os monarcas da Casa de Bourbon de França, Espanha, Nápoles e Parma, a França exigiu que Portugal fechasse os portos aos Ingleses. Mantida a

já histórica aliança, firmada que estava pelo Tratado de Methuen, os exércitos franceses e espanhóis atacaram Portugal em abril de 1762, declarando guerra posteriormente. Foi também nesse período que começou a manifestar-se de modo mais ostensivo o descontentamento dos sectores mercantis ingleses em relação às medidas protecionistas de Pombal, bem como as manobras de açambarcamento de trigo realizadas por comerciantes ingleses, burlando assim o Regimento do Terreiro do Trigo.

Com efeito, para competir com os Ingleses no comércio colonial, Pombal concedeu privilégios especiais de proteção aos grandes empresários portugueses da Companhia do Grão Pará e Maranhão, criada em 1755, assegurando-lhes o direito exclusivo do comércio e da navegação das capitanias, o que fez com que fossem expulsos do Brasil todos os comissários volantes, principal elo de ligação entre os comerciantes estrangeiros e os produtores brasileiros, e banidos os pequenos comerciantes itinerantes. O mesmo havia acontecido com a criação, em 1756, da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, que teve o objetivo inicial de proteger os principais proprietários de vinhedos, incluindo o próprio marquês, em prejuízo dos pequenos produtores, que vendiam mais do que o dobro de vinho aos comerciantes ingleses. Estes não reagiram de imediato porque as companhias, além de não representarem ameaças abertas à hegemonia comercial inglesa em Portugal, não violavam nenhum dos tratados. Tudo leva a crer que tais iniciativas eram um plano camuflado para atacar os interesses ingleses, o que havia sido possibilitado pela habilidade política de Pombal, adquirida no tempo em que vivera no exterior como diplomata.

Desde os seus primeiros escritos económicos, produzidos na época em que era diplomata em Londres, Sebastião de Carvalho e Melo, baseado nas interpretações então correntes sobre os tratados firmados com Inglaterra em 1703, desenvolveu toda uma mitologia negativa da Inglaterra, atribuindo à má índole dos Ingleses grande parte dos males da economia portuguesa. Durante o seu governo, a anglofobia torna-se, por assim dizer, uma razão de Estado, uma vez que quase todas as suas medidas políticas, económicas e educacionais buscavam, umas vezes de modo tácito ou camuflado, outras vezes nem tanto, prejudicar os interesses de Inglaterra, numa época em que os Ingleses, por conta dos tratados, gozavam de privilégios e imunidades incomuns, como dispensa de impostos, foro privativo, licença para andarem armados, mesmo nos lugares em que isso era vedado aos nacionais, e liberdade religiosa, entre outras coisas que, no entender do ministro, causavam a ruína da indústria, do comércio e da economia do país.

Assim, a anglofobia atinge a sua mais perfeita expressão nos escritos do marquês de Pombal, pois, pela primeira vez, o carácter malévolo da aliança é atribuído ao génio e ao carácter dos Ingleses, posição que, nessa época, pressupunha também uma dimensão étnica e linguística, ou uma consciência protonacional, dado o desenvolvimento da filologia moderna. Na primeira metade do séc. XIX, essa anglofobia vai misturar-se, nos escritos de Garrett e Herculano, com uma anglofilia literária que alcança a sua maior expressão durante a Regeneração, tanto com Júlio Dinis quanto com Pinheiro Chagas, e vai manter-se com os intelectuais da geração de 1870, embora os eventos anteriores e posteriores ao Ultimato os tenham levado a retomar o discurso da anglofobia. Nessa altura, as imagens estereotipadas dos Ingleses, sempre representados etnicamente como um povo loiro e

de olhos azuis, e politicamente como um povo prático, enérgico e bem sucedido, ou mesmo como um grupo de beberrões devassos, têm suporte na crença no naturalismo determinista da raça, do meio e do momento histórico, tal como propunha Hippolyte Taine (1828-1893), de modo que as suas atitudes eram interpretadas como resultado de atributos, por assim dizer, naturais.

A RECONFIGURAÇÃO DO MITO DA INGLATERRA EM PORTUGAL

Depois das duas grandes guerras mundiais, a Europa é obrigada a sujeitar-se ao poder dos Estados Unidos e Inglaterra deixa de representar, para Portugal e para o mundo, uma ameaça imperialista. Nesse novo contexto, não somente a balança da Europa, mas também a conjuntura económica internacional alteram-se profundamente, uma vez que as peças do xadrez político mudam de lugar e assim dão nova configuração ao jogo de poder que envolve os ditames económicos e as representações simbólicas. Com efeito, o surgimento dos Estados Unidos como potência mundial e centro de produção e circulação global de cultura provocou um profundo deslocamento da própria noção de cultura – representada tradicionalmente pela ideia de Europa como sujeito universal da cultura –, que passou a abranger tanto a alta cultura quanto a cultura popular e a cultura de massa, mediadas pela imagem e pelas formas tecnológicas. Consequentemente, as instâncias discursivas privilegiadas no séc. XIX, como as narrativas históricas, políticas e literárias, são deslocadas e perdem a centralidade no decorrer do séc. XX, fazendo com que as representações e os mitos sejam repercutidos noutras modalidades de práticas e manifestações artístico-culturais, como o rádio, o cinema, a televisão e depois a internet, o que nos obriga a levar em conta outros tipos de fonte além dos tradicionais.

Tal como acontecera entre 1914 e 1918, Portugal também lucrou com a Segunda Grande Guerra, alcançando uma relativa prosperidade financeira, mesmo com os motins e as greves organizados pelo Partido Comunista, causados pela expansão da máquina corporativa, pela corrupção da administração, a alta dos preços e o congelamento dos salários. As opiniões dividiam-se entre aliadófilos e germanófilos, embora houvesse um medo generalizado tanto de uma hegemonia norte-americana quanto do comunismo, como o próprio Salazar confessava ao embaixador inglês Ronald Campbell (1883-1953). Em 1944, uma reforma ministerial colocou no poder jovens com reputação de direita nacionalista, dando um carácter monárquico ao governo de Lisboa, o que não impediu que algumas conspirações militares fossem toleradas por Carmona e até por Inglaterra, que estava irritada com as vendas de volfrâmio de Portugal à Alemanha.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a Grã-Bretanha ainda era uma das três principais potências mundiais, juntamente com os Estados Unidos e a União Soviética, embora estivesse bastante consciente das dificuldades que teria de enfrentar para a construção do Estado de bem-estar social no pós-guerra. Prevendo tal dificuldade, durante a guerra havia-se comprometido com os Estados Unidos para proteger algumas posições-chave nas suas rotas imperiais e mesmo na Europa. Salazar logo percebeu a fragilidade de Inglaterra, bem como a impossibilidade da realização de uma sonhada *Pax Britannica*, o que fez com que a aliança inglesa fosse seriamente repensada, uma vez que o futuro de Portugal dependia muito mais de um acordo com os Estados Unidos do

que com o governo de Londres. Foi este pensamento que determinou a adesão do país ao Plano Marshall, em 1948, ao Pacto do Atlântico, no ano seguinte, e ao Acordo de Defesa luso-americano, em 1951. Assim, depois da Segunda Guerra Mundial, o principal eixo das relações diplomáticas portuguesas passou a ser Lisboa/Washington, e não mais Lisboa/Londres. Contudo, a preponderância norte-americana não chegou a eclipsar a influência britânica em Portugal, não somente porque a aliança que uniu os dois países no séc. XIV continuava formalmente em vigor, mas também porque os Britânicos ainda eram os maiores parceiros comerciais de Portugal, e Salazar demonstrava, ao menos publicamente, a sua estima e o seu apreço em relação à Grã-Bretanha. Além disso, as relações diplomáticas entre os dois países, que tinham em comum a manutenção e administração dos seus impérios coloniais em África, foram de fundamental importância para que Portugal ingressasse em organizações como a NATO, em 1949, a ONU, em 1955, e a EFTA, em 1960.

Com o agravamento das tensões entre os Governos de Salazar e o estadista indiano Sawaharlal Nehru (1889-1964) a propósito de Goa, que culminariam na ocupação de territórios portugueses por ativistas indianos, a política colonial portuguesa sofreu severas críticas na imprensa britânica, sobretudo em artigos assinados por um dos mais cáusticos inimigos do regime de Salazar: Basil Davidson (1914-2010). As suas primeiras matérias foram publicadas na revista *New Statesman*, em maio de 1954, e depois na *West Africa*, mas o colunista alcançou a consagração numa longa reportagem da *Harper's* intitulada "Africa's modern slavery", numa referência direta ao livro de Henry Nevinson, *Modern Slavery*, publicado em 1904. Como se não bastasse, em junho de 1960, o *Times* publicou uma série de artigos enviados pelo seu correspondente em Angola, David Holden (1924-1977), dando conta das tensões político-raciais no território, o que chegou a provocar um certo desconforto diplomático, logo apaziguado pela intervenção do embaixador britânico em Lisboa, Charles Stirling, que fez com que o Ministério dos Negócios Estrangeiros britânico pedisse à direção do *Times* para demitir o jornalista. O ingresso de Portugal na ONU, contudo, obrigou o governo de Salazar a agir com mais cautela nas questões coloniais, uma vez que a sua política deixaria de passar despercebida nos fóruns internacionais. Em 1961, no entanto, quando o foco da Guerra Fria recaiu sobre o Terceiro Mundo, as relações luso-britânicas chegaram a um novo impasse. Num dia em que foram votadas na ONU matérias relativas a Portugal, o representante britânico, Frederick Douglas-Home (1903-1995), absteve-se no julgamento da política ultramarina portuguesa, que se recusava a acatar as novas diretrizes adotadas pelos países-membros, em oposição à propaganda soviética, retirando assim o apoio de que Portugal precisava, o que fez com que a velha aliança fosse, mais uma vez, posta em cheque.

Apesar da relativa estabilidade económica, uma série de crises internas e externas deu início à derrocada do Estado Novo, que culminaria nos anos de 1974 e 1975. A derrota na Índia, bem como a oposição dos exilados políticos, como Henrique Galvão (1895-1970), capitão do Exército e explorador naturalista que ficou internacionalmente famoso por ter organizado, naquele mesmo ano de 1961, um assalto ao paquete *Santa Maria*, numa tentativa de provocar uma crise política contra o regime de Salazar, parecia atestar este facto. Para completar

o cenário crítico, os conflitos pela independência de Angola, iniciados no mesmo ano, alcançaram os grandes meios de comunicação social, sendo comentados e debatidos em programas de rádio e televisão da BBC. A queda de Goa e a guerra de Angola só foram suplantadas na grande imprensa pela Guerra do Vietname, que tinha mais atrativo popular pelo facto de os Estados Unidos estarem nela envolvidos. A reação inicial do governo de Salazar provocou um breve surto de manifestações de anglofobia em Lisboa. Num relatório enviado para Londres, o embaixador britânico à época, Archibald Ross, dizia-se assustado com a agressividade dos manifestantes, que queimaram a fotografia de Nehru e arrastaram pelo chão as bandeiras da Inglaterra e dos Estados Unidos, com *slogans* antibritânicos e antiamericanos. Daí aos panfletos propondo um boicote aos produtos britânicos e norte-americanos, aos editoriais e artigos dos jornais afeitos ao governo português, que fizeram reviver a atmosfera do Ultimato, foi uma questão de dias.

O mapa que deu origem ao Ultimato.



Após o afastamento de Salazar, em 1968, Marcelo Caetano (1906-1980) assumiu o governo, conseguindo manter internacionalmente a imagem de Portugal como uma ditadura moderada, algo que trabalhou com certa segurança depois da visita que lhe fizera o *speaker* do Parlamento inglês, que o aconselhara a não suprimir a censura da imprensa. A questão do ultramar não lhe trouxe grandes problemas no início da sua governação, apesar das denúncias, pela imprensa inglesa, do estado de escravidão dos negros das colónias portuguesas em África, que provocaram manifestações públicas aquando da sua visita a Inglaterra, em 1973, para celebrar os 600 anos da aliança luso-britânica, e de algumas manifestações antibritânicas que tiveram lugar em Lisboa. Para a diplomacia inglesa, a maioria da população portuguesa era contrária à independência das colónias. E, apesar de o Papa Paulo VI ter recebido em audiência privada os líderes das guerrilhas independentistas, em julho de 1970, o Vaticano não tomou nenhuma providência a esse respeito. O governo dos Estados Unidos, convencido de que o domínio branco se perpetuaria na África portuguesa, continuou a vender armamentos a Portugal e a treinar oficiais portugueses. A partir de 1972, contudo, o regime passou a sofrer insistentes críticas da juventude politizada e dos novos membros do PCP, o que fez com que a censura e a repressão aumentassem consideravelmente. Com efeito, a circulação e divulgação das informações de outros países, a revolução comportamental e cultural promovida pelas barricadas de Paris, em 1968, e pelo *rock* inglês e norte-americano, fizeram com que a juventude se sentisse apta a manifestar-se contra o regime e reivindicar os

seus direitos, um movimento já iniciado com a música de intervenção de Zeca Afonso (1929-1987). No entanto, o Governo tinha a aprovação da maioria da população, sobretudo a parcela da sociedade que pôde usufruir dos momentos de prosperidade económica proporcionados pelo regime.

O ano da adesão de Portugal à CEE, 1986, coincidiu com as comemorações dos 600 anos do Tratado de Windsor, celebrados pelos dois países, nomeadamente com um evento académico, tendo a temática das relações luso-britânicas sido transformada em campo de estudos e de investigação. Por outro lado, a adesão de Portugal à CEE representou também a neutralização do conteúdo político-económico da aliança luso-britânica e, consequentemente, o seu fim, dada a multilateralidade das relações diplomáticas dos países membros, incompatível com qualquer tratado que privilegie somente uma parte das nações. Como observou o embaixador Luís Teixeira de Sampaio (1875-1945), secretário-geral do Ministério dos Negócios Estrangeiros de 1933 a 1945, eram as suas condições de "largueza, imprecisão, imperfeição" que faziam dela a mais longeva aliança da história da diplomacia europeia (SAMPAIO, 1945).

Bibliog.: *Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor (de 15 a 18 de outubro)*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1988; ALMADA, José de, *A Aliança Inglesa*: *Subsídios para o Seu Estudo*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1946; AZEVEDO, João Lúcio de, *Época do Portugal Económico*, 4.ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1991; FALCON, Francisco J. C., *A Época Pombalina*, 2.ª ed., São Paulo, Ática, 1993; GOUGE, Jennifer C., "O comércio anglo-português durante o reinado de D. João I (1385-1433)", in BULLÓN-FERNÁNDEZ, María (coord.), *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média – Séculos XII-XV*: *Intercâmbios Culturais, Literários e Políticos*, Lisboa, Europa-América, 2008; HALL, Stuart, *Da Diáspora*: *Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2006; MARTINS, Oliveira, *História de Portugal*, 3.ª ed., 2 vols., Lisboa, Viúva Bertrand, 1882; MAXWELL, Keneth, *A Devassa da Devassa – a Inconfidência Mineira*: *Brasil e Portugal*, 6.ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2005; OLIVEIRA, Pedro Aires, *Os Despojos da Aliança*: *a Grã-Bretanha e a Questão Colonial Portuguesa (1945-1975)*, Lisboa, Tinta da China, 2007; RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, 5.ª ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009; SAMPAIO, Luís Teixeira de, "Elementos para o estudo da aliança luso-britânica", in ALMADA, José de, *A Aliança Inglesa*, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional, 1945, pp. 343-383; SIDERI, Sandro, *Comércio e Poder: Colonialismo Informal nas Relações Anglo-Portuguesas*, Lisboa, Cosmos, 1978; WOLLOCK, Jennifer G., "A Inglaterra e a península Ibérica medievais: uma relação cavaleiresca", in BULLÓN-FERNÁNDEZ, María (coord.), *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média – Séculos XII-XV: Intercâmbios Culturais, Literários e Políticos*, Lisboa, Europa-América, 2008.

Luiz Eduardo Oliveira

Antibudismo

O budismo, enquanto religião importada da Índia para o Extremo Oriente, designadamente a China e o Japão, através do chamado "grande veículo" (*Mahayana*), em contraste com a sua difusão na Índia e nas regiões vizinhas (Sri Lanca, Birmânia, Tailândia, Laos, Vietname), através do chamado "pequeno veículo" (*Teravada*), foi testemunhado, a partir do séc. XVI, pelos Portugueses, designadamente missionários e escritores cristãos, em termos contraditórios. Por um lado, não deixou de exercer poderoso fascínio, quer pelos pontos comuns que apresentava com o cristianismo, quer pela extraordinária adesão dos seus seguidores, a ponto de darem a vida pela sua mensagem. Por outro lado, a posição antibudista impunha a estes viajantes, testemunhas de vivências bem características e antagónicas do cristianismo, um distanciamento crítico que marcasse bem a diferença entre ambas as religiões e filosofias.

Entre tais escritores podemos citar Fernão Mendes Pinto, o qual, na sua monumental *Peregrinação*, não deixou de tecer curiosas e oportunas considerações sobre tal religião, quer a propósito do Calaminham (Tibete), quer da China e do Japão.

No Calaminham, impressiona ao narrador o trágico espetáculo testemunhado nas festas do pagode de Tinagogó, através de práticas de automutilação e suicídio, numa confusão de religiões, unidas, porém, no traço comum da crença hinduísta e budista na metempsicose. Assim, num misto de xamanismo *bon* e tantrismo tibetano, estes sacrifícios lembram o rito *chod* (literalmente "trinchar"), "associação espetacular entre uma prática arcaica e a perspetiva apontada pelo conceito de vacuidade" (VARENNE, 1988, 67). Distinguindo entre os motivos de admiração e os de censura, Mendes Pinto faz uma apreciação crítica de ordem racional e lógica: "E a este modo por entre esta gente, a que por outra parte não falta grande juízo e entendimento em todas as outras coisas, outras muitas maneiras de cegueiras e brutalidades tão fora de toda a razão e entendimento humano, que fica sendo um grandíssimo motivo de dar continuamente infinitas graças a Deus aquele a quem Ele por sua infinita bondade e misericórdia quis dar o lume da fé, para se salvar com ele" (PINTO, 1983, 480).

A visão fragmentária e ilusória do Universo, comum ao budismo e ao taoismo, é expressa na *écphrasis* do escudo de armas de um nobre chinês, representativo de um mundo às avessas, tão caro à Idade Média e ao Renascimento europeus: "Este monstro diziam que era figura do mundo que os Chins pintam às avessas, e porque todas as coisas são mentirosas, para desenganar aos que fazem caso dele lhes diz, tudo o que há em mim é assim, como se dissesse, feito às avessas, com pés para cima e com a cabeça para baixo" (*Id.*, *Ibid.*, 233).

Efetivamente, o budismo atribui as causas da infelicidade às ilusões da razão (ignorância) e às ilusões da vida (desejo): "As ilusões da razão baseiam-se na ignorância e as ilusões da vida baseiam-se no desejo: por isso, os dois conjuntos são apenas um só e ambos são a fonte de toda a infelicidade" (*The Teaching of Buddha*, 1980, 81).

No Japão, o debate ideológico entre Francisco Xavier e os monges budistas zen tem uma finalidade apologética, ou de defesa teológica da religião de cada qual. Os temas são a negação do princípio ao mundo e o fim aos homens, bem como a reincarnação. São horas de discussão, no fim das quais o missionário cristão é dado

como vencedor e os budistas como maus perdedores. Hesitando entre a admiração encomiástica e a censura mordaz, o narrador não deixa de elogiar o discernimento dos monges budistas – "como homens que todavia se não pode negar que tem por natureza melhor entendimento que os outros gentios daquelas partes" (*Ibid.*, 673) – qualidades a que contrapõe a obstinação pertinaz e a sua "natural ufania e presunção" (*Ibid.*, 669).

O culto da deusa Amiba, interpretado por António José Saraiva e G. Le Gentil como uma corruptela de género e uma confusão entre as seitas budista amida ou amitabha, o Buda das virtudes infinitas, e a deusa xintoísta Kwannon, representada com uma criança nos braços, constituem uma criação mitopoética expressiva da aculturação nipónica assimilada por Mendes Pinto. A grande expansão popular desta seita pela China, pela Indochina e pelo Japão terá impressionado o escritor português, até pela proximidade com a doutrina escatológica do cristianismo. Fundada na China por Tao-ch'o (562--645), baseada no texto sânscrito *Shakahvat Jivyuha*, prometia o paraíso aos seus devotos, em contraste com os horrores do Inferno, de acordo com os 48 votos de *Bodhisattva Dharmakara*.

Também Fr. Gaspar da Cruz se refere ao epíteto de Buda Omitoffois, transcrição chinesa do sânscrito *amithaba*, deuses cujas imagens adoram e aos quais oferecem "incenso e beijoim, águila […] e outros cheiros" (CRUZ, 1997, 251).

De modo análogo, mas ainda mais explícito do que Mendes Pinto, o P.e Luís Froes hostiliza os budistas de Miaco, "casados com suas honras, atados a seus pecados", os quais "vivem submersos nos vícios e delícias sensuais" (FROES, 1981, II, 32), são "cegos e miseráveis" (*Id.*, 1976, I, 76), que seguem "uma maldita seita", "fundada em muitas abominações" (*Id.*, *Ibid.*, 41).

A epopeia camoniana *Os Lusíadas* caracteriza o povo indiano de modo sensual, bem oposto à mística budista, já que, ao contrário da abstinência "Das carnes", "Somente no venéreo ajuntamento/Tem mais licença e menos regimento" (VII, 40). A alegoria da Ilha de Vénus, se bem que glorificadora da gesta épica da descoberta do caminho marítimo para a Índia, utiliza a linguagem do amor carnal para simbolizar essa glorificação: "Ardente amor, à flama feminina,/É forçado que a pudicícia honesta/Faça quanto lhe Vénus amoesta" (IX, 49).

O interesse exótico surge nas artes a partir do séc. XVIII, como é manifesto no soneto que se inicia pelos versos "O louro chá no bule fumegando/De Mandarins e Brâmenes cercado" de Correia Garção (GARÇÃO, 1957, 18). Na geração de 70, Antero e Eça não deixam de fazer dele matéria criadora, como surge no conto fantasista e fantástico *O Mandarim* (1880). *Os Maias* (1888), porém, ironizam a influência budista na arte, ao utilizarem a imagem de um "ídolo japonês de bronze, um deus bestial, nu, pelado, obeso, de papeira, faceto e banhado de riso, com o ventre ovante, distendido na indigestão do universo – e as duas perninhas bambas, moles e flácidas como as peles mortas de um feto" (QUEIRÓS, s.d., 437), como símbolo do incesto dos irmãos Maia. No final do romance, o budismo, ainda que sob a designação de "fatalismo muçulmano", é ironizado, a partir da contradição entre a teoria do "nada desejar e nada recear" e a corrida para apanhar o transporte "americano" para a refeição de um prato de paio com ervilhas, no hotel Bragança: "Riram ambos. Depois Carlos, outra vez sério, deu a sua teoria da vida, a teoria definitiva que ele deduzira da experiência e que agora o governava. Era o fatalismo muçulmano. Nada desejar e nada recear… Não



***S. Francisco Xavier Pregando e Curando*, da Escola de Peter Paul Rubens.**

se abandonar a uma esperança – nem a um desapontamento. Tudo aceitar, o que vem e o que foge, com a tranquilidade com que acolhem as naturais mudanças de dias agrestes e de dias suaves. E, nesta placidez, deixar esse pedaço de matéria organizada que se chama o Eu ir-se deteriorando e decompondo até reentrar e se perder no infinito Universo… Sobretudo não ter apetites. E, mais que tudo, não ter contrariedades" (*Id.*, *Ibid.*, 715).

Camilo Pessanha, que viveu em Macau, deixa-se repartir pela fascinação do budismo e da cultura chinesa, e pela vivência dos "Desejos": "Desejo, num transporte de gigante,/estreitá-la de rijo entre meus braços,/até quase esmagar nestes abraços/a sua carne branca e palpitante" (PESSANHA, 1944).

Venceslau de Morais e Sophia de Mello Breyner Andresen deixam-se mais seduzir pelo budismo do que contrariá-lo. O primeiro, na sua aculturação nipónica, e dilacerado pela morte de duas mulheres amadas (O-Yoné e Ko-Haru), recusa o bem-estar, meditando sobre a natureza transitória do mundo e a futilidade estabelecida. A segunda deslumbra-se com "o príncipe da perfeição e da renúncia", esculpido na "Estátua de Buda", apesar da sua "beleza tão carnal de magnólia e fruto" (ANDRESEN, 1999, 336).

Bibliog.: ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, *Obra Poética*, 4.ª ed., vol. III, Lisboa, Caminho, 1999; CRUZ, Gaspar da, *Tratado das Coisas da China*, Lisboa, Cotovia, 1997; FROES, Luís, *História de Japam*, org. José Wicki, 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-84; GARÇÃO, Pedro Correia, *Obras Completas,* vol. I, Lisboa, Sá da Costa, 1957; GENTIL, George Le, *Les Portugais en Extrême Orient. Fernão Mendes Pinto, Un Précurseur de l'Exotisme au XVI^e Siècle*, Paris, Hermann & Cie Éditeurs, 1947; MONIZ, António Manuel de Andrade, "A peregrinação de Fernão Mendes Pinto na China", in TAVARES, António Augusto (dir.), *Estudos Orientais: o Ocidente no Oriente através dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Instituto Oriental, 1992, pp. 269-277; *Id.*, "A evangelização do Japão na óptica de Fernão Mendes Pinto", in CARNEIRO, Roberto, e TEODORO, Artur (coords.), *O Século Cristão do Japão, Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543--1993)*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa/Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 32-48; PESSANHA, Camilo, *China (Estudos e Traduções)*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1944; PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação*, Lisboa, INCM, 1983; QUEIRÓS, Eça de, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; SARAIVA, António José, *História da Cultura em Portugal*, vol. III, Lisboa, Jornal do Foro, 1962; TAMBURELLO, Adolfo, *Japan*, London, Cassell, 1971; *The Teaching of Buddha*, 6.ª ed., Tokyo, Koseido Printing Co., Ltd, 1980; VARENNE, Jean-Michel, *O Budismo Tibetano*, Lisboa, Europa-América, 1988.

António Moniz

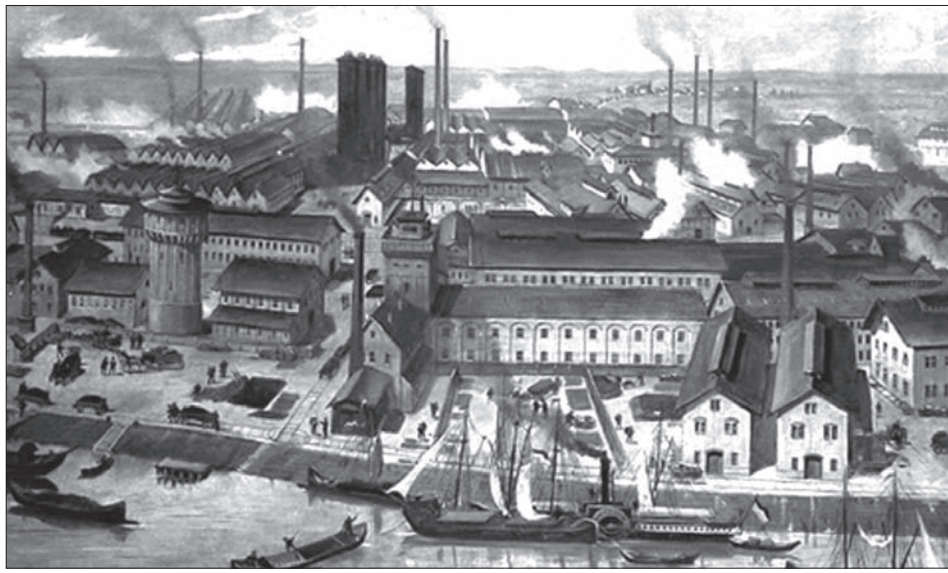
Antiburguesismo

Fenómeno cultural de reação à ascensão da burguesia enquanto conjunto de indivíduos não enquadráveis na ordem feudal ou senhorial da Idade Média que, restringindo a complexidade das transformações socioculturais inerentes ao desenvolvimento do capitalismo, contribuiu para a sua figuração enquanto classe até à segunda metade do séc. XX.

Historicamente, e embora abrangendo um grupo heterogéneo, o termo "burguês" indicava o habitante do burgo, local onde os artesãos e mercadores usufruíam da categoria de homens livres, ocupando uma posição intermédia entre os nobres e os servos. A expansão comercial de fins da Idade Média, posteriormente intensificada pelos Descobrimentos, com a crescente utilização da moeda, a "arma" da burguesia (MACEDO, 1997, 675), bem como da concessão de crédito a ela associada, levaria à sua crescente caracterização enquanto classe cujos componentes dispunham de recursos económicos que dispensavam o trabalho manual, manifestando, tendencialmente, interesses puramente materiais, caracterização que a aproximava de certas figurações sociais dos judeus (↗Antissemitismo). Um clássico exemplo é a figura do onzeneiro, aquele que cobrava a onzena, ou seja, uma taxa de juro de 11 % pelo dinheiro emprestado, como a homónima personagem do *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente, filho da "maldição" a quem o Anjo nega a travessia para o Paraíso por o seu "bolsão", ainda que vazio, ocupar toda a barca, sendo tratado pelo Diabo como seu "parente".

Será, aliás, durante a fase comercial do desenvolvimento do capitalismo que o fenómeno de ascensão da burguesia irá ser, em grande medida, configurado por uma perspetiva aristocrática e filosófica que lhe conferirá uma conotação negativa ligada à ideia de mediocridade, nomeadamente em termos de gostos e hábitos, que, com maior ou menor intensidade, se manterá ao longo da história. Durante o mesmo período, porém, com a difusão da prática de remuneração do trabalho com recurso ao salário livre e à crescente visão dos seus membros como "empregadores", a dimensão social dos termos "burguês" e "burguesia" irá progressivamente consolidar-se, nomeadamente por oposição aos trabalhadores assalariados, uma vez que o burguês detinha o capital necessário para a "compra" de trabalho, e aos soldados e trabalhadores migrantes, que não usufruíam da sua estabilidade vivencial.

A Revolução Industrial e a emergência de regimes mais igualitários na Europa a partir de fins do séc. XVIII, nomeadamente com a Revolução Francesa, constituirão o pano de fundo para futuros desenvolvimentos do fenómeno do antiburguesismo. Em meados do séc. XIX, o desfazer da unidade essencial presente na Revolução e no movimento romântico levará um desiludido Almeida Garrett, paladino do liberalismo, a concentrar o seu desprezo, em *Viagens na Minha Terra*, na figura do barão, o burguês "usurariamente revolucionário e revolucionariamente usurário", "o mais desgracioso e estúpido animal da criação" (GARRETT, 1993, 91). É esse, aliás, o destino de Carlos no fim da obra, uma vez perdida a sua anterior inocência: gordo e rico, mas interiormente vazio e incapaz de um gesto redentor, figuração que retoma os traços fundamentais da caracterização histórica do burguesismo. Daí que o seu destino



***Fábricas Químicas da BASF em Ludwigshafen* (1881), de Robert Friedrich Stieler.**

seja descrito, justamente por Fr. Dinis, como um suicídio moral.

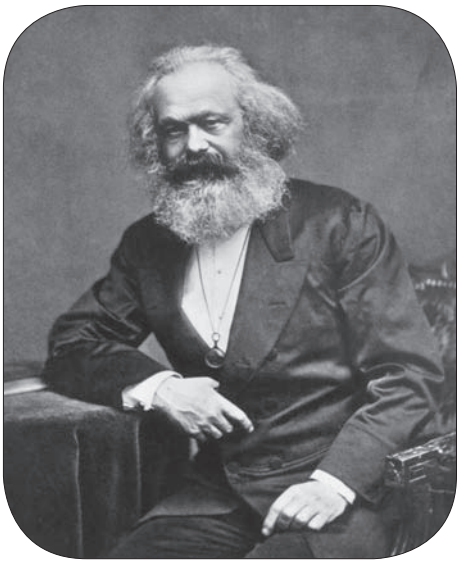
A Revolução Industrial, porém, com a decorrente necessidade de capital intensivo para o estabelecimento de unidades de transformação onde a grande manufatura ganhava relevo, conferiu uma nova dimensão aos detentores desse capital, vindo o termo "burguesia" a designar o empregador, o negociante, o patrão, ou seja, quem dispusesse dos meios necessários à remuneração do trabalho ou à aquisição da produção, ainda que deste grupo pudessem fazer parte membros da nobreza ou mesmo do clero. Será, aliás, durante a primeira metade do séc. XIX que o termo "capitalista" irá progressivamente impor-se, sendo frequentemente associado a "burguesia" para designar, inúmeras vezes pela negativa, o detentor de capital próprio que não participava diretamente no processo de produção.

De facto, já nos séculos precedentes, o sucesso dos membros da burguesia fora aferido pela sua capacidade de viverem apenas dos lucros dos seus investimentos, indicando, tipicamente, uma vida tranquila e sem preocupações. A falta de ideais e de convicções profundas e a entrega a um pragmatismo utilitarista serão, na verdade, elementos inerentes à caracterização do burguesismo enquanto modo de vida ao longo desta fase, recebendo um tratamento paradigmático em *Alves & C.ª*, de Eça de Queirós, sátira na qual um adultério, o de Lulu, mulher do pacato Godofredo Alves, com o seu sócio, Machado, acaba por ser perdoado apenas para que a vida possa regressar à sua anterior normalidade, exibindo as personagens, acima de tudo, o desejo de usufruírem do tranquilo conforto proporcionado pelos lucros gerados pela empresa que dá o título à obra e se encontra no cerne do seu enredo.

A ausência de valores e o comodismo associados à burguesia em tais figurações continuariam a ser alvo da hostilidade de inúmeros artistas, escritores e pensadores ao longo do séc. XX, nomeadamente durante o período das vanguardas históricas, que elegerão a assim denominada

"cultura burguesa" como principal foco e denominador comum de uma multifacetada denúncia da realidade sociocultural coeva, dando assim, em grande medida, continuidade ao antigo sentimento de desprezo pela mediocridade em termos de gostos e hábitos associada à classe. Clássico é o exemplo da "Ode ao burguês", do poeta brasileiro Mário de Andrade, recitada, para grande escândalo do público, durante a Semana de Arte Moderna em São Paulo, em 1922, momento inaugural do movimento modernista no Brasil.

Embora não exclusivamente, subjacente a inúmeras expressões do antiburguesismo estaria a crítica da burguesia operada pelo marxismo, que determinou, em grande medida, a fortuna do termo desde meados do séc. XIX até à segunda metade do séc. XX. Segundo Marx, e no seguimento da clivagem entre trabalhadores assalariados e detentores dos meios de remuneração decorrente da Revolução Industrial, o modo de produção capitalista levara ao predomínio da burguesia enquanto classe responsável pela "opressão do homem pelo homem", bem como ao surgimento de uma nova sociedade, a sociedade burguesa, que, destronando a antiga nobreza, impusera a sua ideologia, a sua arte e novas formas de pensar e sentir. A oposição dicotómica entre burguesia e proletariado restringia a complexidade do fenómeno e permitia a identificação do adversário a ser suplantado por uma luta de classes que, emulando a transformação anterior, resultaria, por sua vez, no surgimento de uma nova sociedade. Fruto da Revolução Industrial, a visão da burguesia como agente utilizador do capital e principal explorador dos operários permanecerá ativa durante grande parte do séc. XX, encontrando eco na obra de inúmeros artistas e escritores de todo o mundo.



Karl Marx (1818-1883).

Em Portugal, os princípios axiológicos do materialismo histórico e dialético fornecerão a base do código ideológico do neorrealismo enquanto movimento estético, nomeadamente durante as décs. de 1940 e 1950, tendo o terreno para o seu surgimento sido preparado por textos publicados em inúmeras revistas surgidas na década anterior, como o célebre "O anti-burguesismo da cultura nova", de Álvaro Salema, publicado na revista *Gládio*, onde a própria angústia metafísica de um desiludido Antero é atacada como sintoma de uma cultura de inspiração burguesa. Pese embora a inegável influência do neorrealismo nas décadas seguintes, a manutenção do regime de Salazar após a Segunda Guerra Mundial e a bipolarização do mundo que se seguiu ao seu desfecho viriam a pôr em causa o inabalável sentido de um futuro ao alcance da mão presente na primeira fase do movimento. Em 1958, o protagonista de *O Anjo Ancorado*, de José Cardoso Pires, poderia inclusivamente salientar o sentido de honra da burguesia de 1900 face

aos "candongueiros" e "novos-ricos" que teriam vindo a ocupar o seu lugar com as duas Grandes Guerras.

Com efeito, a partir dos anos 50, e especialmente após a déc. de 1970, a própria palavra "burguesia" abandonaria progressivamente os palcos a nível internacional, vindo a ser substituída pela expressão "classe média" – embora o termo "burguês", com a sua antiga conotação negativa ligada à ideia de mediocridade em termos de gostos e hábitos, continuasse a manter uma certa atualidade, mesmo face à ascensão da expressão "novo-rico", que, em grande medida, veio a ocupar o seu espaço conceptual.

A expansão do sector terciário nesta nova fase do desenvolvimento do capitalismo e o consequente aumento do número de trabalhadores a ele associados retirariam premência à oposição entre "burguesia" e "proletariado" e, com o colapso da União Soviética, em 1991, era eliminado o último reduto significativo de oposição ao sistema económico que estivera por trás da sua ascensão. O pós-modernismo seria justamente a expressão cultural de um avançado estado de modernização no qual a possibilidade de outras ordens sociais, um dos horizontes fundamentais da Modernidade, se veria anulada. Se a Modernidade pode ser considerada o período histórico da ascensão da burguesia, a pós-Modernidade corresponderia, de facto, ao seu apogeu; e o fenómeno do antiburguesismo perderia a sua premência com o enfraquecimento das posições antagónicas a partir das quais a burguesia fora sendo caracterizada ao longo dos séculos, fossem elas do clero, da nobreza ou do povo.

Pesem embora as críticas ao sistema financeiro internacional espoletadas pela Grande Recessão, que retomam a histórica acusação de usura e demonstração de interesses puramente materiais por

***Grande Recessão*, de Margaret Bourke-White (1904-1971).**



D.R.

parte dos seus beneficiários e gestores, bem como o regresso, nos começos do séc. XXI, de tendências ideológicas afetas aos extremos do espectro político, os termos "burguesia" e "burguesismo" não regressaram ao discurso público enquanto conceitos operativos adequados para uma crítica da sociedade contemporânea.

Bibliog.: ANDRADE, Mário de, *De Paulicéia Desvairada a Café (Poesias Completas)*, São Paulo, Círculo do Livro, 1986; DACOSTA, Luísa, *Aspectos do Burguesismo Literário*, Lisboa, s.n., 1959; FRANCO, António Luciano de Sousa, "Capitalismo", in *Polis,* 2.ª ed. rev. e atualizada, vol. I, Lisboa, Verbo, 1997, pp. 759-767; FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, London, Penguin, 2012; GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, Mem Martins, Europa-América, 1993; JAMESON, Fredric, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1991; MACEDO, Jorge Borges de, "Burguesia", in *Polis,* 2.ª ed. rev. e atualizada, vol. I, Lisboa, Verbo, 1997, pp. 672-686; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Avante, 1997; MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, 8 vols., Lisboa, Estampa, 1993-94; OLIVEIRA, Marcelo G., *Modernismo Tardio*, Lisboa, Colibri, 2012; PIRES, José Cardoso, *O Anjo Ancorado*, Lisboa, Dom Quixote, 1999; QUEIRÓS, Eça de, *Alves & C.ª*, Lisboa, Presença, 2003; REIS, Carlos (org.), *História Crítica da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 2005; SALEMA, Álvaro, "O anti-burguesismo da cultura nova", *Gládio*, n.º 1, jan. 1935, p. 4; SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Coimbra, Almedina, 2013; VICENTE, Gil, *Auto da Barca do Inferno*, Mem Martins, Europa-América, 1996.

MARCELO G. OLIVEIRA

Antiburocratismo

De forma muito sumária, o burocratismo (substantivo masculino, singular) pode caracterizar-se quer como um sistema específico, estruturado, hierarquizado e impessoal de organização e funcionamento interno do Estado (ou de Igrejas, de empresas, de partidos, de organizações internacionais, ou outras), quer como a própria utilização abusiva da burocracia (dita "governo dos técnicos", entendido este como um conjunto de regras e de procedimentos mais ou menos complexos – geralmente administrativos – necessários à obtenção de um resultado).

O antiburocratismo assume-se como oposição ao burocratismo e à própria burocracia, sendo esta última muitas vezes entendida de forma imprecisa, como realidade negativa que prejudica ou impede a intervenção ou a participação jurídico-administrativa dos cidadãos.

Etimologicamente, a palavra "burocracia" e as palavras que da mesma derivam têm origem na composição que aglutinou a palavra francesa "bureau" (primeiramente, burel, tecido rude que era usado no vestuário, mas também para cobrir uma mesa; mais tarde, a própria mesa de escrever e, posteriormente, o escritório ou local de trabalho) e a palavra grega "kratos" ("kratein", governo ou domínio).

A palavra "burocracia" (*bureaucratie*) terá sido usada pela primeira vez por Vincent de Gournay, em meados do séc. XVIII, embora não exista registo escrito do próprio, mas sim do seu amigo barão de Grimm, que atribuía a Gournay

a autoria do termo: "[Gournay] dizia por vezes: 'Temos em França uma doença que provoca muitos danos; essa doença chama-se buromania'. Às vezes, referia-se a ela como uma quarta ou quinta forma de governo, sob o nome de burocracia" (GRIMM, 1829, 11).

A palavra, que nasceu com uma forte carga negativa, difundiu-se rapidamente, não apenas em França, mas nos vários países e línguas europeias, com diferentes significados (Fred Riggs faz um levantamento exaustivo dos mesmos), chegando também a Portugal, mas tardiamente, "nos finais dos anos de 1860", e "com maior irradiação nos anos 80" (CATROGA, 2004, 418-419).

Extravasando o significado original, já mencionado, a palavra também pode ser usada, segundo Fabrizio Bencini, para designar "sistema de administração profissional", "ineficácia profissional", "administração pública", "lentidão, rotina, manipulação", entre outros. O processo de degeneração dos modelos burocráticos, das suas estruturas e funções, é frequentemente designado de burocratização (BENCINI, 2004, 130), sendo o seu resultado o burocratismo, onde é frequentemente realçada a ligação (harmoniosa ou conflituante, transparente ou obscura) entre governação política e administração burocrática.

O poder da burocracia e o burocratismo tendem a acentuar-se nas sociedades em que as decisões políticas são muitas vezes sugeridas, preparadas e posteriormente executadas pelos técnicos, como sucede nas sociedades contemporâneas, incluindo a portuguesa, nas quais o conhecimento e a experiência técnica são fundamentais.

Entre os vícios ou inconvenientes apontados ao burocratismo, em especial na administração pública, costumam ser elencados, nomeadamente pelos autores portugueses: (i) excesso de funcionários face às necessidades e construção de uma máquina administrativa sobredimensionada; (ii) intervenção ilegítima das estruturas administrativas na decisão política e a politização da estrutura burocrática; (iii) excesso de confidencialidade em áreas não sigilosas e que exigem transparência; (iv) irresponsabilidade e falta de sancionamento dos funcionários; (v) inflexibilidade ou insensibilidade, em especial para realidades novas e/ou diversas, falta de iniciativa e de sentido de dever, preguiça mental dos funcionários, com demasiado apego às rotinas; (vi) minúcia

Revista *A Parodia*, de 22 de agosto de 1900.



desproporcionada e excesso de formalismo, lentidão e a dificuldade na obtenção de resultados que, por sua vez, potenciam a corrupção e o tráfico de influências.

Numa análise histórica contemporânea, apesar da existência de uma "máquina burocrática" construída pelos Estados da época moderna, coexistindo ainda com a "patrimonialização dos ofícios" (GARCIA, 1994, 148), foi apenas no séc. XVIII que o pensamento autoritário e burocrático prussiano se traduziu num burocratismo assumido, entendendo a burocracia como o modelo político-administrativo ideal. Esta perspetiva manteve-se no séc. XIX, também com um contributo enviesado do pensamento hegeliano e da sua conceção do "Estado como qualquer coisa de racional em si" (HEGEL, 1940, 42-43), em que a ação governativa se apoiava numa administração de funcionários, sujeitos a hierarquia, fiscalização e responsabilidade, com especial formação e integrando a "classe média".

O pensamento liberal oitocentista era fortemente antiburocrático, em oposição ao Estado/aparelho administrativo do Antigo Regime, que, por sua vez, se impusera e estruturara em oposição à organização feudal. Porém, apesar de a nova aristocracia burguesa professar um antiburocratismo que identificava os procedimentos do Estado absoluto como mecanismos de opressão, o próprio Estado liberal afirmou-se através da burocracia.

O pensamento marxista integrava um claro antiburocratismo, pois identificava o aparelho burocrático liberal e capitalista com um instrumento de dominação de classe, que desapareceria com o fim do Estado burguês e liberal. O marxismo – e, antes ainda, o pensamento de Marx, que sofreu variações ao longo do tempo e foi tardiamente recebido em Portugal – concebia a burocracia como forma de alienação ao serviço do Estado, para o exercício de domínio e opressão.

A obra de juventude de Marx, em 1843, revelava uma posição crítica, considerando que as corporações eram o conteúdo material da burocracia formal de Hegel, apontando-lhe o "*materialismo sórdido*, o materialismo da obediência passiva, da fé na autoridade, do *mecanismo* de uma atividade formal rígida, de princípios, ideias e tradições rígidas" (MARX, 1983, 73). Porém, apesar das referências em obras posteriores (elaboradas individualmente ou com Engels), o tema nunca foi tratado exaustivamente e permaneceu a conceção da burocracia como "corpo parasitário" que movia "uma massa imensa de interesses e exigências" com que o Estado "manieta, controla, regulamente, vigia e tutela a sociedade civil" (MARX, 1982, 66-67).

Porém, após a Revolução Russa, também o novo Estado necessitou de uma organização e de uma classe dirigente que instituiu a sua própria e complexa burocracia e, gradualmente, uma fortíssima centralização das estruturas políticas, partidárias, económicas e militares (com a precoce burocratização do Exército Vermelho), sempre justificada pelo "Comunismo de Guerra" (TWISS, 2009, 68-80). Lenine, criticando o aparelho burocrático como "parasita", defendera, contudo, uma abolição gradual da burocracia, pois a sua abolição imediata era uma utopia, embora, mesmo tendo implementado muitas medidas que favoreceram o burocratismo, fosse exprimindo as suas preocupações com os perigos deste e propondo novas medidas para combater a ineficiência e reduzir as estruturas burocráticas.

Aliás, precocemente, a partir de 1919, mas principalmente em 1923, a nova burocracia era violentamente criticada pelos grupos mais radicais (*e.g.*, na "declaração dos 46") e pelo próprio Trotsky, que,

apesar de muito ter contribuído para essa centralização e burocratização do Estado e da sociedade soviéticos, expressou desde cedo o seu antiburocratismo (TROTSKY, 1924, 88ss.), linha de pensamento que veio a desenvolver posteriormente (*Id.*, 1977, 247-250), enquanto o burocratismo soviético continuava em crescendo em todos os sectores do Estado e da produção.

O tema da burocracia e do burocratismo foi investigado com maior distanciamento e numa abordagem científica por Max Weber, que analisou a burocracia enquanto instrumento "racional" de domínio e de equilíbrio ao serviço de outros interesses que se servem da mesma (logo, a burocracia é uma "forma" a que podem corresponder diferentes conteúdos). Na obra de Weber, a burocracia deve ser entendida num âmbito mais amplo que abrange toda a sociedade contemporânea: organização político-administrativa, partidária, empresarial, eclesiástica, militar, etc. A burocracia pode então ser entendida num sentido positivo, como a expressão de uma administração racional e garantística, no seio das sociedades democráticas.

O modelo weberiano foi ponto de partida para vários autores que, ao longo da primeira metade do séc. XX, pensaram a burocracia, quer desenvolvendo criticamente este modelo, quer afastando-se ou rejeitando o mesmo.

A burocracia tornou-se um tema popular no final do séc. XIX e no início do séc. XX, abordado logo na época de Weber, *e.g.*, por Robert Michels (autor da lei de bronze da oligarquia, em 1876) e Gaetano Mosca (*Elementi di Scienza Politica*, 1896 – traduzido e divulgado como *The Ruling Classes*, que identificava a burocracia como a classe dirigente e referia mesmo um "absolutismo burocrático"). Um pouco mais tarde, nos EUA, destacaram-se James Burnham (1905-1987; trotskista americano e posteriormente neoconservador) e, partindo do modelo de Weber, embora com discordâncias mais ou menos profundas, David Riesman (1909-2002), Robert Merton (1910-2003), Herbert Simon (1916-2001), Philip Selznick (1919-2010) e Alvin W. Gouldner (1920-1980). Na Europa, podem referir-se, no burocratismo coletivista, Antonio Gramsci (1891-1937), Bruno Rizzi (1901-1977), Milovan Đilas (ou Djilas, 1911-1995), e, numa linha weberiana, embora crítica, Edgar Morin (n. 1921), Michel Crozier (1922-2013), Shmuel Eisenstadt (1923-2010), Claude Lefort (1924-2010) e Alain Touraine (n. 1925), entre outros.

Posteriormente, podem ser elencados como autores de referência, *e.g.*, Donald P. Warwick, Martin Albrow ou Fred Riggs.

Para identificar o antiburocratismo na cultura portuguesa, interessa apurar de que forma estes movimentos e linhas de reflexão se manifestaram em Portugal.

As conceções liberais estavam, nesta matéria, fortemente marcadas por duas linhas. Em primeiro lugar, a oposição à forma de atuação do Estado do Antigo Regime e à sua pesada estrutura burocrática, associada, em especial, ao Estado absoluto "sem direito administrativo" (GARCIA, 1994, 291), *i.e.*, ao "Estado de polícia", entendida esta última como "toda a ação do Príncipe dirigida a promover o bem-estar e a comodidade dos vassalos", semelhante à posterior "administração pública" (CAETANO, 1973, 385). Em segundo, a defesa da liberdade individual, em confronto com o Estado, exigindo uma regulação da atividade deste último, de forma a impedir os abusos, como se comprova, *e.g.*, em Almeida Garrett e em Alexandre Herculano, e nas discussões em Cortes.

A própria centralização e uniformização política e administrativa – adversas

a corpos intermédios e a uma sociedade estamental – tiveram como consequência o crescimento exponencial dos serviços e funcionários públicos, que também encontra razões na distribuição de benesses, "para suscitar o empenhamento partidário dos beneficiados" (HESPANHA, 2004, 306).

As críticas ao centralismo, por Alexandre Herculano (HERCULANO, 1873, 228 e 234-237, onde refere a "imunidade do funcionário criminoso", a omnipresença do governo central, "do berço à cova"), Henriques Nogueira (NOGUEIRA, 1851, 213-215, que referia a "tirania por vezes ridícula e injustificada", "a centralização absurda, monstruosa", a "profusão de hierarquia"), e Teófilo Braga (BRAGA, 1913, 181-184, atacando a "empregomania" e o "funcionarismo"), conviviam com uma estrutura administrativa ainda frágil, em especial no interior rural e nas províncias ultramarinas.

Por outro lado, a crítica às estruturas locais (muitas vezes um obstáculo à eficácia da administração central), defendendo uma reforma administrativa "em nome da eficácia e da economia de recursos" (BARRETO, 1984, 197), utilizava uma visão negativa da burocracia e do burocratismo para fomentar uma forte concentração jurídico-política, com importância crescente da administração central e enfraquecimento do anterior municipalismo, característica constante no direito e no poder político português anterior ao liberalismo (sem olvidar, contudo, alguma decadência no período moderno em comparação com o medieval).

A ineficiência, o compadrio e a "empregomania" surgiam bem claros como características da administração portuguesa oitocentista, apontados a dedo por diversos autores: António Serpa Pimentel, Augusto Fuschini; Oliveira Martins (1895).

Também em obras de diferente natureza, de, entre outros, Júlio Dinis (*A Morgadinha dos Canaviais*, 1868) e Eça de Queirós (em especial em *O Conde d'Abranhos*, só publicado em 1925), se encontra a crítica mordaz às relações pouco transparentes entre o poder político e a máquina burocrática. Eça e Ramalho Ortigão, em *As Farpas*, denunciavam praticamente em todos os números as ligações corruptas entre política e administração, os cargos que se prometiam, os "favorecimentos", a desorganização completa do país, o "funcionalismo" crescente (só no primeiro ano de publicação, 1871, aparecem referências em maio, junho, julho, setembro, outubro e novembro).

As críticas são muito visíveis nos textos dos autores socialistas (em geral, mais reformistas do que revolucionários e mais proudhonianos do que marxistas), como Oliveira Martins (1873, para além do já referido, onde utilizava o termo "banco-burocracia"), Antero de Quental, Antero e José Fontana (em vários números de *O Pensamento Social*, 1872-1873), defendendo, como remédio, um movimento revolucionário-reformista, que visaria também as estruturas administrativo-burocráticas.

Este sentimento antiburocrático acentuou-se, como atestam as fontes referidas, na segunda metade do séc. XIX, na época normalmente designada como Regeneração (1851/2-1890), que correspondeu à "consolidação do aparelho burocrático" (ALMEIDA, 1995, 9), e não mais retrocederia durante a crise que levou à Implantação da República e, através do séc. XX, até aos nossos dias.

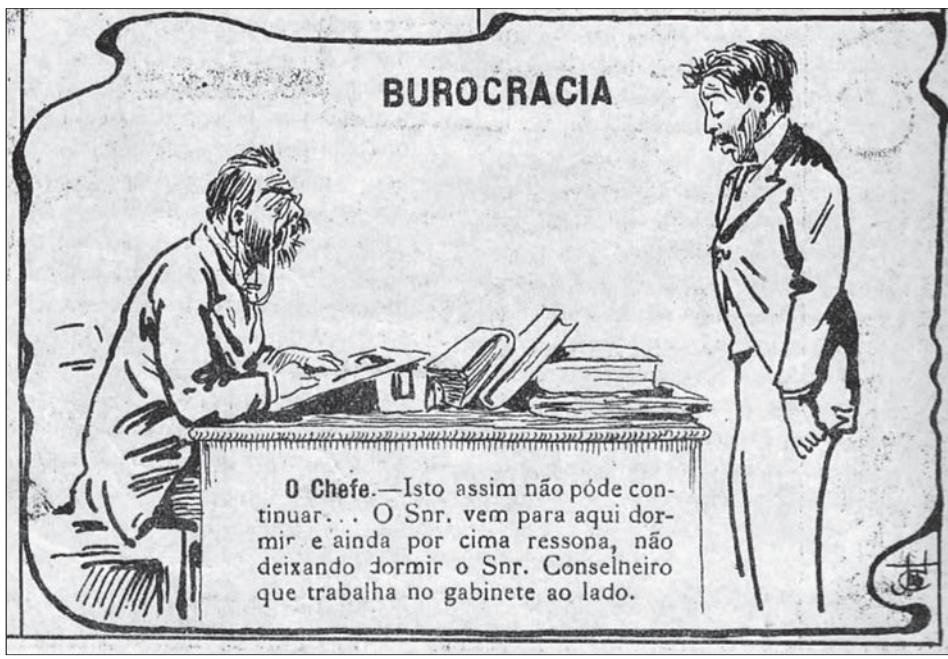
Após a Revolução de 1820, em 1836, instituiu-se o ensino da disciplina intitulada "Direito público português pela constituição, direito administrativo pátrio, princípios de política e direito dos tratados de Portugal com outros povos", mas apenas em 1853 seria criada uma

disciplina autónoma, ensinando segundo o modelo e os manuais franceses (complementados por apontamentos), e, posteriormente, as lições e os manuais dos lentes portugueses Justino António de Freitas (desde 1857) e José Frederico Laranjo (publicado em 1888), Guimarães Pedrosa (1904-1908), Alberto da Cunha da Rocha Saraiva (1912-1914), Ludgero Neves (1916), Fezas Vital, Magalhães Colaço (1924) e Marcelo Caetano (1936), acompanhado por alguma produção doutrinária, nomeadamente, durante o período republicano, sobre o funcionalismo público – Fezas Vital (*A Situação dos Funcionários*, 1914) e Martinho Nobre de Melo (*O Estado dos Funcionários*, 1915) –, entre outros temas.

No plano jurídico-administrativo, existiu, durante o séc. XIX, um movimento pendular de centralização (dec. n.º 23 de Mouzinho da Silveira, de 16 de maio de 1832; Códigos Administrativos de 1842, de 1886 e de 1895-1896, e diversa legislação extravagante) e descentralização (dec. de 6 de novembro de 1835 e Código Administrativo de 1836; Código Administrativo de 1878), que correspondeu à vontade e à oportunidade política orientadora da sua elaboração, tendo a instabilidade não "uma *causa jurídica* – da natureza das normas do direito administrativo", mas antes "*causas históricas e políticas* peculiares a Portugal" (CAETANO, 1935, 83).

Porém, os planos descentralizadores nunca foram implementados e a progressiva centralização estatal tornou-se constante até à Implantação da República, que a manteve (apesar de ter repristinado parcialmente o Código Administrativo de 1878), reforçando e reformando o aparelho burocrático, fazendo crescer o número de organismos e funcionários públicos e aumentando a especialização político-administrativa, processo que se verificou igualmente em território colonial.

Aliás, nas vésperas da república, Guimarães Pedrosa expunha um sistema de "serviços administrativos" complexo



e compatível com um Estado em que a "ação social" tinha cada vez maior importância (PEDROSA, 1908, I, 92), e seguindo um modelo centralizado e burocrático, uma vez que "nas hierarquias administrativas tudo se vai prender, em última análise, ao elemento central do estado" (*Id.*, 1909, II, 9-10).

A centralização e o reforço da burocratização tenderam a acentuar-se ainda mais com o Estado Novo e o Código Administrativo de 1936/1940 (correspondendo a primeira data ao projeto e a segunda à entrada em vigor do Código). Foram várias as fontes do corporativismo português que influenciaram também as conceções que enformavam as matérias político-administrativas e o tratamento que lhes era conferido pelo direito, bem como a criação de uma burocracia rígida e fortemente hierarquizada.

O corporativismo apresentava-se como alternativa, quer ao liberalismo económico, quer às correntes marxistas. Tendo como base teórica o associativismo profissional e a valorização dos corpos intermédios, pretendia uma autodireção da economia, mas, na verdade, nunca foi esse o modelo português, que construiu um Estado claramente intervencionista, centralizado, baseado na unidade da nação e na procura ou imposição de paz social, Estado ancorado numa administração central que tendia "a chamar a si a realização total dos fins coletivos", recusando-se "a ver, fora do seu corpo político, outras entidades que independentemente dos órgãos superiores da organização centralizada exerçam uma parcela de poder" (CAETANO, 1935, 83).

O corporativismo não se formou a partir da livre iniciativa de associação, mas de uma forte criação (e controlo) estatal, que resultou no "corporativismo de Estado", o que teve consequências no acentuar do burocratismo autoritário, garantido por um corpo burocrático fiel, disciplinado e em sintonia com os valores do regime (GRAHAM, 1985, 905-911).

O desenvolvimento da burocracia e do burocratismo teve também correspondência no desenvolvimento do direito administrativo. O seu principal estudioso e construtor em Portugal definia, logo em 1937, a "administração burocrática" de forma integralmente neutra: "a que é exercida por agentes que procedem individualmente […] é a que decorre nas repartições ou secretarias" (CAETANO, 1973, 117). A complexidade estava bem espelhada no *Manual de Direito Administrativo* de 1937 e acentuou-se num crescendo imparável, como demonstrava, nas vésperas de Abril de 1974, o mesmo *Manual* agora com edição de 1973.

Em Portugal, após a Revolução de 25 de abril de 1974, fixou-se como prioridade político-administrativa a autonomia regional, a autonomia autárquica e a regionalização (consagradas na Constituição da República Portuguesa de 1976, nos arts. 227.ºss., 237.ºss. e 256.ºss.), que não representavam necessariamente um combate ao burocratismo e permitiam a criação de novas e mais vastas estruturas.

A Constituição de 1976 também consagrava, na sua versão original, como princípios para determinar a estrutura da administração pública a proximidade das populações, a participação dos interessados e o "evitar a burocratização" (art. 267.º, n.º 1), devendo a lei estabelecer formas de descentralização e desconcentração, sem descurar a "eficácia e unidade de ação e dos poderes de direção e superintendência do Governo" (art. 267.º, n.º 2) e assegurar a racionalização de meios e a participação dos cidadãos (art. 267.º, n.º 3).

Salienta-se que estes princípios – nomeadamente a referência ao "evitar a burocratização" – se mantiveram consagrados após as revisões constitucionais de

1982, de 1989, 1992, 1997, 2001, 2004 e 2005, sempre no art. 267.º, alterado em 1982 e 1997, mas sem pôr em causa os princípios referidos. Aliás, o Código do Procedimento Administrativo (dec.-lei n.º 442/91, de 15 de novembro) veio também reiterar os mesmos e, no seu art. 10.º (Princípio da desburocratização e da eficiência), afirma-se: "A Administração Pública deve ser estruturada de modo a aproximar os serviços das populações e de forma não burocratizada, a fim de assegurar a celeridade, a economia e a eficiência das suas decisões" (no novo Código do Procedimento Administrativo, aprovado pelo dec.-lei n.º 4/2015, de 7 de janeiro, e atualmente em vigor, o princípio da "boa administração" consta do art. 5.º).

Porém, estes princípios não acarretaram uma simplificação administrativa. Permaneceram e até se agravaram a dispersão legislativa, a falta de uniformização e a complexidade de procedimentos e o excesso de burocratismo no acesso aos serviços públicos por cidadãos e empresas, embora em muitos casos com um deslocamento, a nível local, dos serviços governamentais para os serviços autárquicos.

Logo em 1978, o mais célebre discípulo de Marcelo Caetano, Freitas do Amaral, comparava a administração pública durante o Estado Novo, que fora "politicamente condicionante e economicamente condicionada", com a mesma administração pública após 1974, que era "politicamente condicionada e economicamente condicionante", com um reforço claro das garantias do cidadão "contra os comportamentos ilegais ou injustos da Administração" (AMARAL, 1978, 120), característica, aliás, associada ao modelo de Estado social, consagrando "instrumentos de salvaguarda da coincidência do poder com o direito", onde também se enquadram as "normas para a ação administrativa aberta à participação dos cidadãos" (GARCIA, 1994, 677).

A consciência de uma excessiva burocratização funcional e procedimental (que podemos caracterizar como um antiburocratismo social) e de uma maior maturidade democrática criaram na sociedade e nos grupos político-partidários e governativos uma mentalidade propícia à desburocratização e simplificação administrativa, o que se traduziu na criação de comissões específicas (Comissão para a Qualidade e Racionalização da Administração Pública, 1992; Comissão de Acesso aos Documentos Administrativos, 1993) e na elaboração de estudos e inquéritos (*e.g.*: *Renovar a Administração: Um Desafio, Uma Aposta: Relatório da Comissão para a Qualidade e Racionalização da Administração Pública*, 1993-1994; *Lei do Acesso aos Documentos Administrativos: Avaliação da Sua Execução pela Administração Pública*, 2000).

A face mais recente no combate à burocracia através da simplificação administrativa e legislativa concretizou-se no programa denominado Simplex, criado em 2006, que visa "alterar processos e simplificar ou eliminar procedimentos constantes das leis e regulamentos em vigor, com base numa avaliação negativa sobre os seus impactos ou a sua pertinência" e assume-se como "o resultado de uma consciência, por parte da própria Administração, da desadequação da oferta e da consequente desconfiança generalizada em relação às instituições e aos modos de fazer gestão pública, conotados com burocracia, desperdício, lentidão e falta de transparência" ("O que é o Simplex?", *Simplex*, s.d.).

Outros programas, mais específicos, integram-se também no processo de desburocratização: Empresa na Hora, programa a funcionar desde 2005; Legislar Melhor (aprovado pela resolução do Conselho de Ministros n.º 63/2006, de 18 de maio, onde se inclui, *e.g.*, a publicação eletrónica do *Diário da República*, com valor oficial e

a supressão da edição em papel); Simplex Exportações, programa de 2011.

Apesar de todas as reformas que visam a desburocratização, a simplificação e a agilização na atividade administrativa em Portugal, estudos muito recentes continuam a comprovar o peso excessivo da burocracia: o relatório *Paying Taxes 2013*, um estudo conjunto do Banco Mundial, do International Finance Corporation e da consultora PwC Portugal, colocou Portugal no primeiro lugar do *ranking* da burocracia fiscal da zona euro.

Bibliog.: impressa: ALMEIDA, Pedro Ginestal Tavares de, *A Construção do Estado Liberal: Elite Política e Burocracia na "Regeneração" (1851--1890)*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em Sociologia Política apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1995; AMARAL, Diogo Freitas do, *Direito Administrativo e Ciência da Administração*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1978; BARRETO, António, "Estado central e descentralização: antecedentes e evolução, 1974-84", *Análise Social*, vol. XX, n.os 81-82, 1984, pp. 191-218; BENCINI, Fabrizio, "Burocratização", in BOBBIO, Norberto *et al*., *Dicionário de Política*, 12.ª ed., Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2004, pp. 130-136; BRAGA, Teófilo, *Soluções Positivas da Política Portugueza*, vol. II, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1913; CAETANO, Marcello, "A codificação administrativa em Portugal (um século de experiência: 1836-1935", *Revista da Faculdade de Direito*, vol. II, 1935, sep.; *Id.*, *Manual de Direito Administrativo*, 10.ª ed., Lisboa, Emprensa Universidade Editora, 1973; CATROGA, Fernando, "Natureza e história na fundamentação do municipalismo. Da revolução liberal ao Estado Novo (uma síntese)", in SILVA, F. Ribeiro da *et al.* (orgs.), *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, pp. 409-420; FUSCHINI, Augusto, *O Presente e o Futuro de Portugal*, Lisboa, s.n., 1899; GARCIA, Maria da Glória Ferreira Pinto Dias, *Da Justiça Administrativa em Portugal*, Lisboa, Universidade Católica, 1994; GARRETT, Almeida, *O Dia Vinte e Quatro d'Agosto*, Lisboa, Tip. Rollandiana, 1821; GIRGLIOLI, Paolo, "Burocracia", in BOBBIO, Norberto *et al*., *Dicionário de Política*, 12.ª ed., Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2004, pp. 124--130; GRAHAM, Lawrence S., "Administração pública central e local: continuidade e mudança", *Análise Social*, vol. XXI, n.os 87-89, 1985, pp. 903-924; GRIMM, Friedrich Melchior, *Correspondance Littéraire, Philosophique et Critique de Grimm et de Diderot depuis 1753 jusqu' en 1790*, t. IV, Paris, Chez Furne et Ladrange, 1829; HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1940; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, vol. II, Lisboa, Viúva Bertrand, 1873; HESPANHA, António Manuel, *Guiando a Mão Invisível. Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*, Coimbra, Almedina, 2004; MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *Portugal e o Socialismo*, Lisboa, Imprensa de Sousa Neves, 1873; *Id*, *Portugal Contemporâneo*, 3.ª ed., Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1895; MARX, Karl, *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*, Lisboa, Avante, 1982; *Id.*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Lisboa, Presença, 1983; NOGUEIRA, José Félix Henriques, *Estudos sobre a Reforma em Portugal*, Lisboa, Typographia Social, 1851; PEDROSA, António Lopes Guimarães, *Curso de Ciência da Administração e Direito Administrativo*, 2 vols., Coimbra, Instituto Universitário de Coimbra, 1908-09; PIMENTEL, António Serpa, *Questões de Política Positiva*, Lisboa, Imprensa da Universidade, 1881; QUENTAL, Antero de, *Prosas*, vol. II, Coimbra, s.n., 1926; RIGGS, Fred W., "Introduction: évolution sémantique du terme 'bureaucratie'", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XXXI, n.º 4, 1979, pp. 605-627; TROTSKY, Léon, *Problems of Life*, London, Methuen & Company, Ltd., 1924; *Id.*, *A Revolução Traída*, Lisboa, Antídoto, 1977; TWISS, Thomas Marshall, *Trotsky and the Problem of Soviet Burocracy,* Dissertação de Doutoramento em Ciência Política apresentada à Universidade de Pittsburgh, Pittsburg, texto policopiado, 2009; **digital:** "O que é o Simplex?", *Simplex*, s.d.: http://historico.simplex.gov.pt/simplex/simplex.html (acedido a 7 fev. 2017).

MARGARIDA SEIXAS

Anticabralismo

António Bernardo da Costa Cabral (Fornos de Algodres, 1803-Porto, 1889), mais conhecido como Costa Cabral, foi um político português do segundo quartel do séc. XIX. O *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* da Academia das Ciências de Lisboa define, com especial detalhe, os termos "cabralismo" e "cabralista", o que comprova a importância de Costa Cabral na política e sociedade portuguesas de Oitocentos. Segundo o referido dicionário, "cabralismo" é "o sistema político que vigorou em Portugal, em meados do séc. XIX, durante o ministério de Costa Cabral, marquês de Tomar"; são os "métodos políticos utilizados por Costa Cabral durante o seu governo"; é a "designação do período em que Costa Cabral governou". Já "cabralista", como adjetivo, significa o "que é relativo ao partido, à orientação política, ou à época de Costa Cabral; o que é partidário do cabralismo", e, como substantivo, significa "pessoa partidária do regime político de Costa Cabral; pessoa sectária do cabralismo". É inquestionável que falamos de um político fora do comum. Oliveira Martins, que com ele manteve profundas divergências políticas, considerou-o outro Pombal, pelo seu trabalho de construção de um novo edifício político-administrativo para o país. Fundamentalmente, Costa Cabral destacou-se como um político que soube ler os acontecimentos do seu tempo e agir com enorme eficácia na transformação das estruturas políticas e sociais portuguesas. Daí o interesse no estudo da sua personalidade e obra, em que, a par dos seus reconhecidos méritos, sobressaem as razões do seu afastamento violento do poder e as fortes críticas que lhe têm sido feitas. O cabralismo não se compreende sem o anticabralismo e ambos explicam, em grande parte, os anos de Oitocentos em Portugal.

Que tempo foi esse? O séc. XIX português começou com as invasões francesas, a ida do Rei D. João VI para o Brasil e a administração inglesa. O país viveu tempos de grande instabilidade e de descrença no sistema político e nos políticos. Em 1821, após 13 anos no Brasil, o Rei foi forçado a regressar à metrópole, mas não trouxe consigo a tão desejada estabilidade política, nem a paz social. A Constituição liberal de 1822, jurada por D. João VI, durou apenas cerca de ano e meio, até à Vila-Francada. Entrou em vigor, de seguida, a chamada Constituição histórica, logo substituída, em 1826, ano da morte de D. João VI, pela Carta Constitucional, outorgada por D. Pedro IV, que procurou um compromisso

António Bernardo da Costa Cabral (1803-1889).



entre fações opostas, mas que dividiu, mais do que uniu, os Portugueses. Vigorou, de novo, a Constituição histórica, com a escolha de D. Miguel, como Rei absoluto, pelas Cortes Gerais de 1828, até que os setembristas, da ala esquerda do regime liberal, retomaram, em 1838, a Constituição de 1822, com algumas alterações. O país real, em grande parte afeto ao exilado D. Miguel e capaz de se deixar incendiar por intuitos irracionais, teimava em querer a paz, que se afigurava improvável ou mesmo impossível. As insubordinações e as revoltas tornaram-se frequentes e com grande impacto político. A Constituição setembrista – não fugindo à regra – durou pouco tempo.

Foi neste contexto político e social que Costa Cabral apareceu, logo se fazendo notar pela sua capacidade de intervenção política, que impressionou a opinião pública. Enquanto administrador de Lisboa, nomeado por um Governo setembrista, Costa Cabral destacou-se na repressão dos movimentos contestatários da ação do Governo. Nos inícios de 1842, foi nomeado ministro dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça de um Governo ordeiro, *i.e.*, de um Governo moderado, centrista, que pretendia conciliar o cartismo com o setembrismo. Aí se destacou, mais uma vez, na defesa da ordem há muito ansiada pelo povo. Era reconhecidamente um grande orador, mas sentia-se, sobretudo, como um homem de governo, e tornou-se grão-mestre da maçonaria, a qual haveria de lhe ser muito útil. Envolveu-se na política até ao extremo das suas forças e da sua inteligência, com um plano claro, preparado para enfrentar todas as dificuldades que lhe surgissem.

A 24 de fevereiro de 1842, Costa Cabral assumiu as funções de ministro do Reino de um Governo cartista. Os cartistas opunham-se aos setembristas, mas, como ficou claro num discurso que proferiu a 10 de agosto desse ano na Câmara dos Deputados, Costa Cabral não valorizava a coerência na política. Disse então as seguintes palavras, que ficaram célebres: "Quem há aí que possa dizer-se sempre coerente em política desde 1820 até hoje? Levante o dedo para o ar que eu vou fazer-lhe a devida anatomia".

A 10 de fevereiro de 1842, D. Maria II restaurou a Carta Constitucional de 1826, instigada por um golpe de génio de Cabral, que, a 27 de janeiro desse ano, constituiu e liderou no Porto uma Junta de Governo, com o intuito subversivo de substituir o Governo em funções. Como esperado, a manobra suscitou de imediato apoios de peso a Cabral, com o duque da Terceira a ir propositadamente ao Porto para lhe garantir o seu apoio, o mesmo tendo feito outros políticos influentes da época. Em Lisboa, os anticabralistas protestaram contra a jogada política de Cabral. No jogo das aparências que é a política, D. Maria II procurou ser salomónica na gestão dos interesses antagónicos que estavam em causa, mas, na verdade, Costa Cabral emergiu, nesse momento, como o novo chefe político da nação, com o apoio da Monarca. Formalmente, a Rainha não nomeou Costa Cabral como líder do Governo, mas este passou a ser efetivamente quem mandava e era reconhecido como tal.

Logo no dia seguinte à restauração da Carta, o cartista moderado Luís Mouzinho de Albuquerque concedeu poderes constituintes aos deputados. Porém, no dia 5 de março, o novo ministro do Reino (Cabral) fez aprovar um decreto que retirou capacidade constituinte aos parlamentares. Apostado em garantir, a todo o custo, a ordem financeira e policial que o país exigia, Costa Cabral, muito hábil politicamente, procurou e obteve os meios de que precisava para tal.



Rainha D. Maria II (1819-1853).

As primeiras eleições do cabralismo foram marcadas para 5 e 19 de junho de 1842, nos termos do disposto no decreto de 5 de março desse ano, a que a oposição chamou uma coisa monstruosa, por estabelecer um sistema de sufrágio indireto e censitário, com círculos provinciais. A oposição, constituída por setembristas, cartistas anticabralistas e miguelistas, preparou a refrega eleitoral. A 30 de março de 1842, constituiu-se uma ampla coligação de setembristas e miguelistas. A 3 de junho desse ano, foi publicado um manifesto da comissão central eleitoral do partido cartista contra Costa Cabral. Apesar de muitos esforços, os anticabralistas elegeram apenas 10 deputados em 142.

Habilmente, Costa Cabral garantiu o apoio do Parlamento, o que permitiu ao seu Governo cumprir a primeira legislatura após a Revolução Liberal. O P.e Lacerda, filho de maçom e com muitos amigos na referida ordem secreta, destacou-se como empolgado apoiante da política do ministro do Reino. Por ação de Cabral, o Governo passou a estar no centro do sistema político português, em substituição do Parlamento. Com plenos poderes, fruto de um trabalho político consistente e reiterado, e apoiado na ação concertada dos seus muitos seguidores, Costa Cabral cumpriu um ambicioso plano de modernização e centralização do Estado e da administração, tendo as suas reformas perdurado até ao séc. XX.

Importantes jornais como *A Revolução de Setembro*, de Rodrigues Sampaio, *Portugal Velho*, afeto aos miguelistas, e *O Patriota*, de Leonel Tavares de Carvalho, foram firmes na oposição a Cabral. A 15 de janeiro de 1845, quando se avizinhavam novas eleições gerais, o jornal *Coalizão*, constituído como órgão da aliança das oposições a Cabral, acusou o Governo de tirania e apelou a uma votação massiva contra Cabral. A 3 e 17 de agosto de 1845, ocorreram as segundas eleições do cabralismo, nos termos previstos no decreto de 28 de abril de 1845, com nova vitória do partido do Governo. A oposição constituída por cartistas anticabralistas e setembristas (os miguelistas apelaram desta vez à abstenção), concorrendo com a designação de Comissão Geral Eleitoral do Reino, elegeu apenas 6 deputados em 142, todos no Alentejo.

Apesar da inequívoca vitória nas urnas do partido cabralista e da recondução de Costa Cabral como ministro do Reino e efetivo líder político da nação, nos primeiros meses de 1846, a sua sorte mudou. A 17 de maio desse ano, D. Maria II, que, na sequência das eleições, premiara Costa Cabral, concedendo-lhe o título de conde de Tomar, foi forçada a demiti-lo por causa de uma história patética, mas reveladora do elevado estado de degradação a que chegou a política portuguesa na altura. A história conta-se

em poucas palavras. Os adversários do ministro aproveitaram uma revolta popular no Norte do país – que ficou conhecida como Maria da Fonte –, na qual se bramia contra a proibição de enterrar os mortos nas igrejas e a obrigação de o fazer em cemitérios. A decisão do Governo não era totalmente nova, porque tinham existido outros decretos sobre essa matéria. Porém, contra ela juntaram-se miguelistas e setembristas, com o único objetivo de atingir politicamente Cabral. E a verdade é que a revolta popular e o aproveitamento político que dela fizeram os anticabralistas foi tão grande que o ministro caiu.

Caiu Cabral, mas não acabou o cabralismo. A 20 de maio de 1846, ainda tomou posse um Governo chefiado pelo duque de Palmela, um feroz adversário de Cabral, com destacados anticabralistas, que obrigou Costa Cabral a exilar-se em França. Mas o Governo de Palmela foi sol de pouca dura. Com o apoio da Rainha, o duque de Saldanha, um cabralista, levou a cabo o chamado golpe da emboscada – que, segundo várias fontes, foi organizado pelo próprio Cabral –, a que se seguiu, a 6 de outubro de 1846, um Governo de cabralistas sem Cabral. Reagiram o conde das Antas e Passos Manuel, históricos adversários do cabralismo, com uma sublevação no Porto. O país entrou em guerra civil (a Patuleia), que se prolongaria por ano e meio, sendo conhecidos como patuleias todos os que se opunham a Cabral e à Rainha, fundamentalmente setembristas e miguelistas. O curso da guerra foi incerto durante vários meses, mas, com a ajuda de potências estrangeiras – França, Inglaterra e Espanha, sobretudo as duas últimas – e no cenário de pacificação, em grande parte ilusório, criado com a assinatura da Convenção do Gramido, a 29 de junho de 1847, ganhou o partido



Tropas de António Bernardo da Costa Cabral, açoitando um popular durante a Patuleia.

da Rainha. Logo nos primeiros meses da guerra, Costa Cabral, estando exilado, foi nomeado pela Soberana ministro plenipotenciário e enviado extraordinário em Madrid, o que lhe permitiu preparar o seu regresso à política ativa.

A Guerra Civil foi cruel, registando-se milhares de mortos, entre os quais Mouzinho de Albuquerque, e a paz não foi duradoura. Aparentemente estavam criadas as condições para uma *reprise* do político fornense, mas a história não se repetiria. Costa Cabral foi grão-mestre do Grande Oriente Lusitano (GOL), eleito quando já era cartista, até ter deixado o poder, em 1846. Nessa medida, a maçonaria, ainda que num contexto de conflitos permanentes, muitas vezes duros e violentos, entre diferentes lojas e orientações, foi um esteio da sua ação política. Em 1847, Cabral reassumiria funções de liderança na maçonaria com o intuito de preparar o seu regresso ao poder, o que veio a acontecer a 18 de junho de 1849, mais uma vez convidado por D. Maria II e, pela primeira vez, para ser o chefe do Governo. Sem surpresa, Costa Cabral teve entre os cartistas alguns dos seus maiores adversários, como Rodrigo da Fonseca, que o próprio António Bernardo derrotara nas eleições para grão-mestre do GOL em 1842, e

Francisco de Almeida Portugal. Teve também a oposição do Mar. Saldanha, seu antigo aliado. Concitou ainda a oposição da alta aristocracia e dos principais pares do reino, com o duque de Palmela (a psicologia continuou a falar alto) em destaque. Os intelectuais cartistas e ordeiros, como Alexandre Herculano, Almeida Garrett e António de Oliveira Marreca, assim como os setembristas patuleias, eram também anticabralistas.

A diferença em relação a tempos passados é que quando Cabral regressou ao poder, em 1849, a elite política portuguesa tinha-se renovado. Os setembristas que em 1844 se revoltaram, em Torres Novas, contra o Governo de Saldanha, foram os primeiros que em 1848 se afirmaram republicanos. O país entrara numa nova fase política, que estava a criar os seus próprios protagonistas, diferentes e mais fortes do que os do passado, e defensores de novas ideias. Cabral não foi então capaz de controlar a classe política, que fora a chave do seu sucesso no passado. Entre os novos opositores do cabralismo estavam os que haveriam de pontificar na política portuguesa no terceiro quartel do séc. XIX, que para o efeito tiveram de derrotar definitivamente o marquês de Tomar, o novo título de Costa Cabral outorgado por D. Maria II.

Foi acesa a luta política no Parlamento, o novo palco da ação política nacional. O homem que colocara o Governo no centro do sistema político português tornou-se um orador parlamentar violento. Cabral era então o único empecilho para que o sistema político mudasse, o que anunciava o fim do seu tempo. Perante a incapacidade de o sistema mudar por dentro, segundo as regras democráticas, mudou pela força das armas. Chefiou o golpe contra Cabral, dito regenerador, em homenagem ao autêntico espírito liberal, nem mais nem menos do que um velho aliado da Rainha e do próprio Cabral, mas que agora estava

A Revolta da Maria da Fonte. Imagem de *A Ilustração*, vol. II, 1846, p. 71.



com ele inteiramente incompatibilizado: o duque de Saldanha. A 1 de maio de 1851, prevendo os resultados da revolução em marcha, o marquês de Tomar pediu a demissão à Rainha, sua maior apoiante durante muitos anos.

Com a saída de cena do fornense, iniciou-se uma nova fase da política portuguesa – a Regeneração – onde sobressaiu Fontes Pereira de Melo. Costa Cabral retirou-se desiludido da política, à qual não voltou, apesar de instado para o efeito, não apenas pelos seus apoiantes (agora poucos), mas por alguns dos seus maiores adversários, como Rodrigo da Fonseca e Rodrigues Sampaio, que, não obstante as diferenças de pensamento, lhe reconheciam capacidade política.

Que juízo podemos fazer da ação de Costa Cabral e do cabralismo na política portuguesa? Diz José Adelino Maltez que o cabralismo se baseou em três elementos: burocracia, riqueza e exército. Cabral promoveu a centralização e o poder da oligarquia, o que levou Alexandre Herculano a lamentar a exploração fácil da desmoralização das pessoas decorrente de sucessivas guerras, emigrações, humilhações e demagogias, e a criação de uma cadeia de funcionalismo improdutivo, desviante da lei e corrupto. Com isso se desvirtuaram, ainda segundo Herculano, os valores da Revolução Liberal que muito tinham custado a conquistar. Em profundo desacordo com Cabral, Herculano inspirou o triunfante movimento regenerador.

Num ponto os críticos de Cabral estão de acordo: o estadista alfornense procurou recuperar a autoestima nacional e construiu um novo sistema político, à sua imagem e semelhança. Não pretendeu instaurar uma ditadura feroz, como foi acusado pelos seus detratores, mas um governo autoritário que fosse capaz de dominar o Parlamento e que garantisse ordem e segurança às populações. Para se manter no poder, Costa Cabral alimentou as pretensões dos seus apoiantes criando uma Câmara dos Pares, vitalícios e hereditários, assim como uma burocracia administrativa, apoiada no Código Administrativo de 18 de março de 1842, composta por 400 administradores de concelho, 4000 regedores e cerca de 30.000 cabos de polícia. A este processo Oliveira Martins chamou, em tom crítico, comunismo burocrático. De Costa Cabral disse ainda Oliveira Martins que, mais do que um homem, fora um sistema e um fantasma. O ódio dos seus adversários evidenciou o seu valor e o medo que suscitava nos outros. Dada a força da sua personalidade, Cabral dividiu o país ao meio, uma situação típica em Portugal em tempos de crise. O seu fim político ocorreu, precisamente, com a sua ascensão à presidência do Governo, quando as clivagens na política portuguesa superaram claramente as forças de organização do regime cabralista.

A política tem uma dimensão pessoal irrefutável, pelo que, em finais de 1849, foram mais e, sobretudo, mais fortes os que odiavam Cabral do que os que o amavam. No seu regresso ao poder, Cabral usou a fórmula política com que tivera sucesso no passado, baseada no apoio da maçonaria e de um partido (o centro cartista), assim como numa ação governativa rápida e eficaz. A maçonaria promoveu os seus sucessos durante anos a fio, mas não impediu a sua queda. Cabral caiu num momento histórico em que as instituições políticas portuguesas estavam muito fragilizadas e em que as fações políticas existentes tinham perdido qualquer capacidade de entendimento. O poder estava nas mãos das maçonarias, que se odiavam, num autofágico processo de destruição institucional. Na

primeira fase do exercício do poder por Costa Cabral, assistiu-se, como observaria José Adelino Maltez, a uma ditadura do ministro do Reino, exercida com o apoio da maçonaria, no atavismo português de subversão a partir do aparelho de Estado. Ora, foi esse mesmo atavismo subversivo no interior do Estado que levou à queda e substituição de Cabral por outros políticos que, embora odiando-o, haveriam de perpetuar a sua obra.

Uma nota final que diz muito sobre o que foram os tempos de Cabral como líder político: pela primeira vez na história da política portuguesa, o termo "anti" foi usado relativamente a uma pessoa. Com efeito, entre os adversários de Costa Cabral, encontramos quem expressamente se tenha afirmado "anticabralista", o que só mostra a grandeza política do visado na crítica. Depois de Cabral, outros políticos portugueses, como Fontes Pereira de Melo, Salazar e Cavaco Silva, em diferentes contextos históricos e de diferentes maneiras mas em situações de manifesta continuidade cultural, suscitaram uma oposição semelhante à que teve o alfornense, por reunirem as mesmas características psicológicas e denotarem traços semelhantes de temperamento no modo de fazer política. Entre essas características, são de destacar o desenvolvimento de lideranças pessoais fortes e carismáticas e a aposta na construção de sistemas políticos novos ou fruto de novas interpretações da política, assim como na construção de obras físicas, legislativas e administrativas duradouras. No que parece ser uma lei da política portuguesa, todos esses políticos construtores privilegiaram a ação do Governo sobre os demais órgãos de soberania, apoiados numa rede de apoiantes fiéis, com forte pendor político e tecnocrático, capazes de garantir longos períodos de exercício do poder.

Bibliog.: BONIFÁCIO, Maria de Fátima, *Estudos sobre o Liberalismo Português*, Lisboa, Estampa, 1991; *Id.*, *História da Guerra Civil da Patuleia, 1846-1847*, Lisboa, Estampa, 1993; *Id.*, *O Século XIX Português*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002; *Id.*, *A Segunda Ascensão e Queda de Costa Cabral (1847-1851)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002; *Id.*, *D. Maria II (1819-1853)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005; CARVALHO, Joaquim Barradas de, *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano*, 2.ª ed., Lisboa, Seara Nova, 1971; MALTEZ, José Adelino, *Tradição e Revolução: Uma Biografia do Portugal Político do Século XIX ao XXI*, 2 vols., Lisboa, Tribuna da História, 2004-05; *Id.*, *A Influência da Maçonaria no Pensamento Jurídico-Político do Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Grémio Lusitano, 2005; *Id.*, *Abecedário de Teoria Política. Ideias e Autores dos Séculos XIX e XX, pela Santa Liberdade I*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2014; *Id.*, *Biografia do Pensamento Político. Obras e Cronobibliografias. Séculos XIX e XX, pela Santa Liberdade II*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2014; MARTINS, J. P. Oliveira, *História de Portugal*, 3.ª ed., 2 vols., Lisboa, Bertrand, 1882; *Id.*, *Portugal Contemporâneo*, 3.ª ed., 2 vols., Lisboa, Livraria de Antonio Maria Pereira, 1895; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *Herculano e a Consciência do Liberalismo Português*, Amadora, Bertrand, 1977.

João Relvão Caetano

Anticamilismo

Sendo o campo literário marcado por uma notória dinâmica em torno da ocupação da sua centralidade, a remissão dos escritores com o invejável estatuto de centrais, com mais ou menos resistência, para as suas margens periféricas constitui uma consequência inevitável, como se percebe sem custo e como, de resto, ensinam as teorias sistémicas (em especial os estudos de polissistemas de I. Even-Zohar e a sociologia do gosto desenvolvida por Pierre Bourdieu). Ninguém escapa, pois, à periferia.

Não significa isto, como é claro, que os relegados para a periferia não possam aspirar à imortalidade. Centralidade do campo literário e cânone não coincidem forçosamente. Pense-se, *e.g.*, na situação de Eugène Sue, talvez o escritor mais lido e aclamado em França no tempo de Balzac, enquanto este, refira-se, não dispunha da relevância maior que hoje, ao inverso de E. Sue, consensualmente lhe é reconhecida em sede canónica.

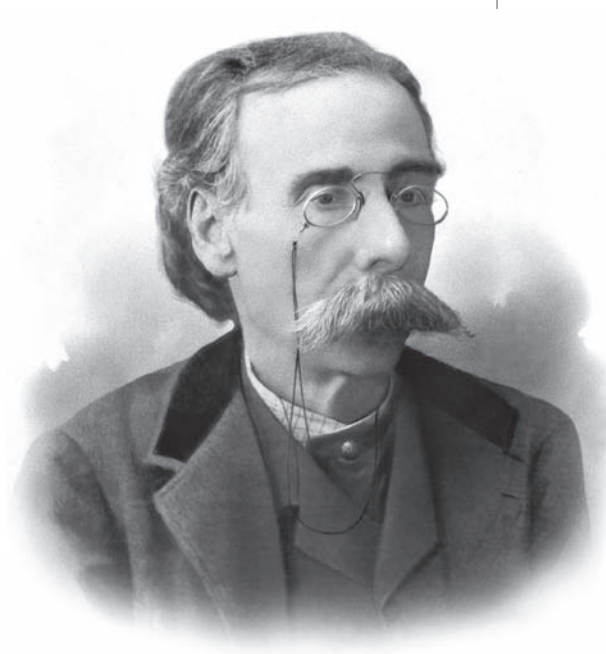
Ressalvando as numerosas situações em que tal não acontece, não é ocioso afirmar, em todo o caso, que não raramente o facto de um escritor ter ocupado o apogeu do campo literário pode ser suficiente para ficar retido pelo panteão canónico. Antes disso, porém, esse escritor não se furtará ao purgatório de ver o seu merecimento estético-literário esgotar-se em favor de outros colegas de ofício. Razão pela qual a história literária, com toda a evidência empírica, consiste num palco de lutas e não se isenta de vários poderes em conflito. Trata-se, enfim, de uma linha de temporalidade pautada pela turbulência causada por focos de tensões e conflitos históricos. Porque, em boa verdade, nenhum autor conceituado se rende à evidência da sua mortalidade literária, fazendo, pelo contrário, de tudo para sobreviver, como se a sua ausência do campo literário fosse impensável. A esse nível, o caso de Camilo Castelo Branco afigura-se assaz paradigmático.

Entre finais da déc. de 50 até meados dos anos 70 de Oitocentos, o novelista reinou nas letras lusas sem rivais à vista, ocupando uma posição nitidamente hegemónica no campo literário português. E isto porque Camilo, detentor de uma força romanesca sem igual e, dir-se-ia, em constante processo criativo, conseguiu a proeza de ser visto na qualidade de "representante mais destacado do romance romântico no campo da produção restrita, função e posição reforçadas pela consideração de duro polemista e sólido erudito que dele se afirmava" (FEIJÓ, 2011, 11).

Todavia, a situação altera-se substancialmente a partir de meados dos anos 70, altura em que o espaço literário se encontra, como diria J. Cândido Martins, "em plena ebulição transformadora" (MARTINS, 2003, 9). Apesar de Camilo não sair particularmente molestado com a perda de capital simbólico sofrida por António Feliciano de Castilho com a chamada Questão Coimbrã (1865-1866), a verdade é que, com o advento em força da doutrina realista, a localização do novelista no seio da instituição literária registou um inevitável declínio. Declínio, como se compreende sem dificuldade, enfatizado com o desaparecimento de figuras de proa do romantismo, entre as quais, em 1875, precisamente Castilho.

Mas a morte de Castilho por si só nada significaria de verdadeiramente drástico

para Camilo, não estivesse ela situada no contexto da irrupção da geração de 70 e do seu desígnio de conectar Portugal com o progresso. Que é como quem diz, o aparecimento da mudança, a bem do derrube de velhos ídolos e da pulverização de convenções anacrónicas, propulsionada por uma geração apostada na renovação da ficção literária (inspirada em autores como G. Flaubert e E. Zola) e, confiante no triunfo irrestrito da ciência e da razão, na divulgação das novas matizes filosófico-científicas (nomeadamente o idealismo hegeliano e o ideário positivista). E, neste contexto de conquista de um domínio tão rápido quanto possível do campo literário, foi seguramente muito significativa, senão até fundamental, a publicação de duas obras maiores de Eça de Queirós, *O Crime do Padre Amaro* (1876) e *O Primo Basílio* (1878). Desde logo por terem sido textos decisivos na mutação no campo literário conducente à desvalorização da ficção de Camilo, já que foram romances que não apenas surpreenderam pela novidade de procedimentos de composição, ratificando uma fratura estético-ideológica, como também alcançaram assinalável êxito. *O Primo Basílio*, diz-nos E. Feijó, vendeu uns 3000 exemplares sem demora e com direito a segunda edição no mesmo ano, sendo que Camilo venderia, em média, algo como 1000 exemplares de cada uma das suas novelas. E é conveniente, claro está, mencionar uma reveladora agenda de publicações até finais da déc. de70 – o que diz bem do movimento de reforma social e de pensamento levado a efeito nos sistemas de formações discursivas da época – de um conjunto de revistas afetas às novas tendências (*Revista Ocidental*, *O Positivismo*, *Era Nova*, *Revistas de Estudos Livres*). Dito de outro modo: estamos em força crescente numa atmosfera de anticamilismo.



Camilo Castelo Branco (1825-1890).

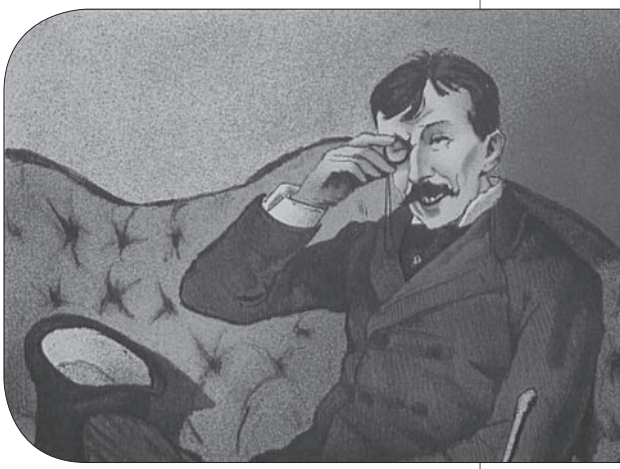
Não sofre dúvida, por isso, que "o que era anunciado e enunciado programaticamente polo próprio Eça nas Conferências do Casino [...] era realidade central sete anos mais tarde" (FEIJÓ, 2011, 13). Tanto mais, como sublinha E. Feijó, que quer *O Primo Basílio* quer *O Crime do Padre Amaro* constituíram um deliberado ataque ao idealismo romântico preconizado por Camilo. Apesar de o novelista de Seide não ter sido explicitamente ridicularizado nesses romances, a verdade é que neles se parodiam os referentes literários de Camilo. Tratou-se, certamente, de escarnecer do sentimentalismo piegas colado à sua figura. Digamos que Eça não podia ser mais claro. E se a perda de influência de Camilo no campo literário não se fica a dever em exclusivo à proeminência da escrita queirosiana (não é igualmente despiciendo o papel de Júlio Dinis), o certo é que o grande rival de Camilo nessa luta pela centralidade do campo foi, não se duvide, Eça.

Suficiente exemplo disso é a (quase) polémica desencadeada pelo conhecido prefácio do livro de contos *Azulejos*, do conde de Arnoso (Bernardo de Pindela), assinado por Eça. Como que condensando a reação da nova escola aos seus antecessores, Eça aproveita a ocasião para aí censurar os românticos, em especial o modo como, afinal, se apropriavam, para não desaparecerem por completo, dos códigos realistas. Veja-se o que escreve a dado passo, perto do final: "Os discípulos do idealismo, para não serem de todo esquecidos, agacham-se melancolicamente e, com lágrimas represas, besuntam-se também de lodo! Sim, amigo, estes homens puros, vestidos de linho puro, que tão indignadamente nos arguiram de chafurdarmos num lameiro, vêm agora pé ante pé enlambuzar-se com a nossa lama! Depois erguendo bem alto as capas dos seus livros, onde escreveram em grossas letras este letreiro – *romance realista* –, parece dizerem ao público, com um sorriso triste na face mascarrada: – 'Olhem também para nós, leiam-nos também a nós... Acreditem que também somos muitíssimos grosseiros, e que também somos muitíssimos sujos!'" (CABRAL, 1982, 145). Verdade se diga, não custa imaginar o nome de Camilo como o destinatário possível, senão mesmo privilegiado, deste trecho (até por a data do prefácio, 1866, coincidir com a da edição de *Vulcões de Lama*). Pelo menos, assim o entendeu o próprio Camilo.

A reação furiosa do novelista não se fez esperar. Ripostou, a 7 de junho de 1887, num texto, muito sugestivamente, intitulado "Nota à procissão dos moribundos/José Maria de Almeida Teixeira de Queirós", publicado no jornal *Novidades* e no qual, entre outras considerações, diz o seguinte: "Eu nunca disse deste estimável escritor [Eça] senão coisas bonitas, e nunca lhas direi senão justas, segundo o meu sentimento de justiça. Não obstante, o Sr. Eça, e alguns dos seus amigos, – que não podem festejá-lo a berros de entusiasmo sem incomodarem os vizinhos, e não o sabem acariciar sem escoucear os outros – sempre que lhes vem a talho de foice implicam comigo, assacando-me aleivosias. Aqui está uma do Sr. Eça, do General, que pelo feitio parece de cabo de esquadra" (*Id.*, *Ibid.*, 148). A passagem a que alude Camilo, classificada pelo novelista como "dura sova", é precisamente o excerto anteriormente citado de Eça. E Camilo prossegue nestes termos eloquentes: "Ora aquilo é comigo. O Sr. Eça de Queirós desembestou aquela frecha apontada ao meu peito inocente; mas alvejou com o seu olho mais míope, ou sacrificou a verdade a umas pitorescas frases azedas e já bastante puídas que não valiam a pena do holocausto. Em primeiro lugar, eu nunca censurei a pouca limpeza dos livros do Sr. Eça; e, sempre que de passagem o indiquei, foi para os elogiar incondicionalmente; porque para mim livros sujos são somente os mal escritos. Em segundo lugar, nenhuma novela minha se inculca na capa *romance realista*. Alguém arguiu, com razão, um meu editor que nos anúncios da 4.ª página dos jornais especializava a fatura realista da novela. Daí procedeu talvez o equívoco importuno e flagelador do Sr. Eça de Queirós. Se S. Ex.cia me julgasse menos irracional do que o seu modo de ler os frontispícios dos meus livros sem os ver (eu é que vejo tudo quanto o insigne romancista imprime) duvidaria que eu fosse capaz dessa parvoiçada para chamar aos meus romances a atenção dos leitores de S. Ex.cia. Credo! Pois eu precisaria, para ser visto, de me nivelar com

a espádua literária do Sr. Eça? Mas, se o fizesse era essa *a maneira de me tornar invisível*, como diz a sentença de não sei que grande sábio... Talvez seja do Sr. Eça de Queirós a sábia sentença" (*Id.*, *Ibid.*, 149). É por demais evidente nestes trechos (e em todo o texto) o sentimento que percorre Camilo, o de "uma sensibilidade de 'patriarca literário' ferido pelo 'desrespeito' de uma geração muito mais jovem e, em certos aspetos, mais moderna" (REIS, 1999, 62).

Quanto a Eça, não responderá à suscetibilidade ofendida de Camilo senão por carta particular, nela assegurando não ter desejado, por forma alguma, denegrir o insigne novelista. "Sempre" – escreve Eça – "me exprimi sobre o autor do *Esqueleto*, dum modo que é irrecusavelmente mais digno dele e da sua obra do que esse outro estranho modo por que o costumam decantar aqueles que se ufanam, já na palestra, já na imprensa, de serem seus amigos e seus discípulos" (CABRAL, 1982, 151). E isso na justa medida em que "eu, falando de V. Ex.cia, considero sempre a sua imaginação, a sua maneira de ver o mundo, o seu sentimento vivo ou confuso da realidade, o seu gosto, a sua arte de composição, a fraqueza ou a força do seu traço; e, pelo menos, admiro sem reserva em V. Ex.cia o ardente Satírico, neto de Quevedo, que põe ao serviço da sua apaixonada misantropia o mais quente e o mais rico sarcasmo peninsular. E os seus amigos, esses, admiram apenas em V. Ex.cia secamente e pecamente, o *homem que em Portugal conhece mais termos do Dicionário!*" (*Id.*, *Ibid.*). Assim sendo: "A mim só me compete lamentar que a estas mofinas proporções tenha sido reduzido, pelo zelo crítico dos seus amigos, a larga individualidade que nos deu o *Amor de Perdição*. Mas ao mesmo tempo adquiro o direito de rogar a



Eça de Queirós (1845-1900).

V. Ex.cia que, quando se queixar aos ventos e ao Chiado das pessoas que *implicam consigo*, como V. Ex.cia diz, ou que *desdouram a sua glória*, como eu traduzo, não se volte para mim e para os meus amigos – mas olhe em torno de si para os seus admiradores, e para dentro de si mesmo, talvez" (*Id.*, *Ibid.*, 152).

Da leitura destas transcrições resulta a convicção de Eça ter sido sagaz bastante para responder com notória desenvoltura a Camilo. O certo, porém, é que se escusou a transferir para a esfera do conhecimento público esta sua resposta ao autor de *Amor de Perdição*. A carta só viria, pois, a ser coligida postumamente (em 1912) em *Últimas Páginas*. Qual a razão disso? Segundo Carlos Reis, "Eça não abre uma polémica *literária* com Camilo, manifestamente *porque não quer*. E não quer ou porque o não aceita como polemista à sua altura, ou porque teme a truculência das reações camilianas; ou até pelas duas razões" (REIS, 1999, 65).

Como quer que seja, este confronto entre os dois grandes autores é elucidativo da batalha travada pelo domínio do campo literário; e, mais, evidencia Camilo a perder terreno. Com efeito, por

muito que faça ouvir a sua voz de poderoso novelista e de polemista implacável, Camilo não consegue conter o avanço hegemónico da nova escola. A doutrina realista implanta-se e começa a produzir consensos e, logo, a coordenar comportamentos estéticos. O mesmo é dizer, a novelística de Camilo entra fatalmente em crise e em rápida debilitação, não obstante os esforços do novelista em sentido contrário.

É certo que, em privado, Camilo não desconsidera o merecimento literário da prosa queirosiana, valorizando, por extensão, o novo feitio romanesco, como comprovam estas linhas de uma carta enviada ao visconde de Ouguela: "Este rapaz vem tomar a vanguarda de todos os romancistas. É um admirável observador e com quanto faça pouco caso das imunidades da língua tem a arte de fazer admiráveis defeitos" (COSTA, 1923, 204). E, de resto, é bem conhecida tanto a sua amizade, como o seu apreço literário por outra figura maior da nova escola, Teixeira de Queirós (Bento Moreno), a quem, em carta (inédita), refere: "Faça-me justiça. Eu, se hostilizam a sua escola, não lhe tinha dado a V. Ex.cia um público testemunho de preito aos seus escritos" (MJD, "Carta de Camilo Castelo Branco…").

Mas uma coisa é reconhecer valor, ou algum valor, à nova escola; outra coisa bem diferente é aceitar com espírito acrítico os pressupostos, as crenças e as exigências dessa nova escola, em especial quando a novidade realista-naturalista, à conta de "canalha", como que relega o novelista (e os românticos, em geral) para um lugar de ignorância, o de quem representa práticas literárias desusadas. Eis o início da carta: "Eu não me propus zombar da escola naturalista. V. Ex.cia algumas vezes me ouviria dizer que os processos me deleitavam. O que sempre me pareceu foi que o adjetivar de científicos os tais processos era um desvanecimento um tanto charlatão por parte dos inovadores. A canalha, porém, reputando-se privilegiada na forma, na fraseologia realista, chamava à coisa científica para espavorir os ignorantes da minha casta, os macróbios do romanticismo lacrimoso" (*Ibid.*). Nota-se uma nítida reserva perante a nova escola literária, pois Camilo está longe de se render aos hipotéticos rigores do naturalismo, embora não suficiente para justificar uma declarada postura antirrealista e antinaturalista.

Todavia, em público, *i.e.*, nas polémicas e no interior das suas novelas, Camilo compraz-se, e não sem ironia, em provocar a novidade (a "ideia nova", como se dizia então). Em novelas onde – note-se – não é necessária especial clarividência crítica para perceber uma flagrante apropriação de certos códigos propalados pelo realismo-naturalismo. "Maria Moisés", uma das narrativas de *Novelas do Minho*, *e.g.*, parece lançar mão do modelo realista. O texto não envergonha os leitores adeptos da ficção realista, nem embaraça os leitores treinados na ficção de Camilo, e acaba numa interpelação a Tomás Ribeiro, a qual não acrescenta nada ao enredo, mas revela-se pertinente por fazer ressaltar a "agressividade polémica" (BAPTISTA, 1992, 12) de Camilo nesta questão da emergência da escola realista: "Tomás Ribeiro, com o teu coração, se tens nele uma lágrima, imagina este quadro e descreve-o, se podes, que eu não posso, nem quero, porque o último feitio das novelas é não pintar, com o colorido gótico dos românticos, os quadros comoventes que rutilam na alma a faísca do entusiasmo. Agora somente se pintam as gangrenas com as cores roxas das chagas, e com as cores verdes das

podridões modernas. Nos literatos o que predomina é o verde, e nas literaturas é o podre" (BRANCO, 1992, 211).

E sobre esta questão de interpelar a nova escola em narrativas onde faz por ostentar o "último feitio das novelas", nada como regressar a *Eusébio Macário*. Porque sobretudo aí (e em *A Corja*) Camilo se deixou contaminar por procedimentos técnico-narrativos adstritos ao realismo-naturalismo; e sobretudo aí Camilo não resistiu a referir-se, em passagens marcantes, a essa contaminação. Leia-se, pois, a célebre dedicatória com que abre a obra: "Minha querida amiga [Ana Plácido]: Perguntaste-me se um velho escritor de antigas novelas poderia escrever, segundo os processos novos, um romance com todos os 'tiques' do estilo realista. Respondi temerariamente que sim, e tu apostaste que não. Venho depositar no teu regaço o romance, e na tua mão o beijo da aposta que perdi" (*Id.*, 2003, 57). De todas as leituras que se poderão fazer deste trecho não isento de ambiguidade, desde logo a mais básica, mas também a mais válida, porque dificilmente refutável, será por certo a de que o novelista quis inscrever este seu romance sob a influência do realismo. Com que intenção? Com a intenção estratégica de ridicularizar a nova escola. Senão vejamos.

Na "Advertência" a preceder o primeiro capítulo, em tom irónico, entre outras possíveis, podemos ler esta esclarecedora passagem: "Os processos do autor são, já se vê, os científicos, o estudo dos meios, a orientação das ideias pela fatalidade geográfica, as incoercíveis leis fisiológicas e climatéricas do temperamento, o despotismo do sangue, a tirania dos nervos, a questão das raças, a etologia, a hereditariedade inconsciente dos aleijões da família, tudo, o diabo!" (*Id.*, *Ibid.*, 59).

Contudo, no prefácio da segunda edição, o leitor depara com esta referência ao realismo: "Cumpre-me declarar que eu não intentei ridicularizar a escola realista. Quando apareceram o *Crime do Padre Amaro*, o *Primo Basílio* e os romances de Teixeira de Queirós, admirei-os, e escrevi ingenuamente o testemunho da minha admiração. Creio que, hoje em dia, novela escrita doutro feitio, não vinga" (*Id.*, *Ibid.*, 56). Será caso para presumirmos um genuíno reconhecimento por parte de Camilo de que doravante romance que se venda é romance de facto escrito nos moldes ensinados pelo realismo? E se assim for, significa isto uma capitulação perante a nova escola? O que, por sua vez, indiciaria a tentativa de Camilo se moldar ao gosto do público, ele que tão frequentemente interpela com cordialidade o leitor nas suas narrativas? Convém não esquecer de ler o que vem a seguir, a bem de uma apreciação mais global do excerto: "Eu não conhecia Zola e ainda agora apenas e escassamente o conheço de o ouvir apreciar a uma pessoa de minha família que me fez compreender a escolas com duas palavras: 'É a tua velha escola com uma adjetivação de casta estrangeira, e uma profusão de ciência compreendida na 'Introdução aos três reinos'. Além disso, tens de pôr a fisiologia onde os românticos punham a sentimentalidade: derivar a moral das bossas, e subordinar à fatalidade o que, pelos velhos processos, se imputava à educação e à responsabilidade'. Compreendi, e achei que eu, há vinte e cinco anos, já assim pensava, quando Balzac tinha em mim o mais inábil e ordinário dos seus discípulos" (*Id.*, *Ibid.*, 56).

Como se vê, se, por um lado, Camilo se reporta ao papel decisivo do público leitor, por outro, também diz "há vinte e cinco anos, já assim pensava"

ao referir-se aos novos procedimentos técnico-compositivos. E, como sempre, as palavras surgem tintadas de ironia. É, por isso, muitíssimo duvidoso sustentar que Camilo pudesse estar pura e simplesmente a converter-se à nova escola ao assimilar algumas das suas mais evidentes estratégias discursivas (maior incidência de descrições, recurso ao expediente do estilo indireto livre, bem como outras renovações estilísticas), como de facto se nota em várias das suas narrativas finais (e isso ao ponto de haver quem fale numa "fase realista" do autor). E também se afigura duvidosa a presunção de essa imitação se ficar a dever ao receio de Camilo se ver erradicado do campo literário. O que sucede parece claramente ser antes o inverso. Ou seja, em vez de se esforçar por corresponder aos novos padrões narrativos, para não ficar para trás, não está o novelista, na verdade, a satirizar a escola literária do rival Eça e, assim sendo, a desafiá-la, querendo desta forma afirmar a sua persistência no campo literário?

Em reforço desta presunção está o facto nada despiciendo de Camilo não se ficar pela imitação. O novelista vai mais longe e não se inibe de recorrer – e este é um ponto fundamental – à paródia. Como em nenhum outro lugar da ficção de Camilo, em *Eusébio Macário* e em *A Corja* a contaminação realista-naturalista comporta uma magistral intencionalidade paródica. E essa intencionalidade paródica destina-se a atingir o realismo-naturalismo, ridicularizando-o. Por outras palavras, dando azo à sua vocação satírica, Camilo, através de uma acutilante paródia, desmonta "pelo excesso caricatural e pelo riso grotesco e carnavalizador, os pressupostos ideológicos, as técnicas narrativas, as opções estilísticas ou os temas recorrentes da estética realista-naturalista aplicada ao romance" (MARTINS, 2003, 24).

Dito isto, convirá ainda observar que se Camilo, a partir de certa altura, escreve com "tiques", como diria o próprio, realistas (e com não menos razoáveis tonalidades naturalistas à mistura), esses supostos textos "realistas" não podem ser lidos como textos de pura expressão realista. Longe disso, até. Como bem nota E. Feijó: "Em geral, nenhum texto camiliano pode ser lido como realista-naturalista. Faltam neles elementos fortes, que, por sua vez, fazem parte do substrato *engagée* do movimento em ascenso" (FEIJÓ, 2011, 28). Mas, não é somente por este motivo que se deve descartar Camilo do rótulo de escritor realista ou então, a certa altura da sua trajetória, inclinado para uma "fase realista". Abel Barros Baptista remata a questão deste modo, que vale a pena transcrever, não obstante a extensão do trecho: "Se é praticamente insustentável a hipótese de Camilo alguma vez ter pretendido escrever romances realistas, é incontestável que estes romances formam um corpo especial e, num certo sentido, anómalo na obra camiliana. Dificilmente, porém, se pode falar em rutura, delimitando com eles uma 'fase realista' ou sequer uma nova fase. Desde logo, porque retomam e amplificam características que já se encontram em obras cómicas e humorísticas anteriores – *e.g.*, *A Filha do Arcediago* (1854), *O Que Fazem Mulheres* (1858), *Coração, Cabeça e Estômago* (1862) ou *Aventuras de Basílio Fernandes Enxertado* (1863) –, e daí que não custe aceitar que um e outro são, afinal, 'um arranjo da novela satírica de costumes da fase anterior'. Acresce que, com *A Brasileira de Prazins* (1882), Camilo regressa à prática de desfiguração da novela passional, que não é necessariamente cómica ou satírica e definiu o sentido do seu trabalho romanesco desde muito cedo. A novidade ou, se

se aceitar uma estabilidade fundamental da novela camiliana, a grande anomalia de *Eusébio Macário* está, não no romance em si mesmo, mas no enquadramento que, em nome da subordinação a uma escola, o que nunca acontecera, introduz um princípio de homogeneidade num universo romanesco que nunca o suportou" (BAPTISTA, 1992, 13-14). E nunca o "suportou" por Camilo se afirmar na literatura portuguesa como um escritor "de uma singularidade irredutível, de uma maneira própria, que não se sujeita a ditames alheios" (*Id.*, *Ibid.*, 12).

Ou seja, dir-se-ia que Camilo, renitente às definições, sob influência da nova escola é mais Camilo do que nunca, não havendo lugar nas suas últimas narrativas à expressão de um realismo em sentido puro, mas antes o emprego do novo modelo narrativo, subjugando-o ao serviço da sua singularidade (salta à vista, *e.g.*, em *Eusébio Macário* como em *A Corja*, o impressionante poder do escritor no tocante ao uso imoderado do vernáculo – recordemos o que lhe dizia Eça, como quem aponta um defeito grave: "E os seus amigos, esses, admiram apenas em V. Ex.cia secamente e pecamente, *o homem que em Portugal conhece mais termos do Dicionário!*" –; e poderíamos também fazer notar que a imaginação de Camilo nesses e noutros textos não sofre acanhamento em proveito da observação, como costuma suceder com os discípulos da nova escola).

O mesmo se pode dizer em relação a "Maria Moisés". Sobre a conclusão da novela com a interpelação, atrás citada, dirigida a Tomás Ribeiro, observa Abel Barros Baptista: "Interromper ou mesmo suspender a narração, intercalar um comentário ou um apelo ao leitor, multiplicar as digressões são características que, desde muito cedo, definem o modo de narrar da novela camiliana, em clara incompatibilidade com o corpo típico de procedimentos naturalistas, mas, afinal, bem mais modernas do que ele" (*Id.*, *Ibid.*, 18). Daqui resulta, como é evidente, assaz problemático falar-se, repita-se, numa "fase realista". Admitir a incursão de Camilo pelo território realista não é o mesmo que conceber a escrita desse período como apenas respondendo às leis e aos códigos do realismo (tal como nunca se definiu em termos estritamente românticos).

Certo, no meio disto tudo, é o facto de a centralidade de Camilo no campo literário se desvanecer à medida que se dá o triunfo da estética realista e a coextensiva popularidade literária de Eça. Basta ver que até os que apoiavam sem concessões Camilo e dele sempre se afirmaram publicamente partidários, como é o caso de Fialho de Almeida, cederam a uma realista (é caso para dizer) constatação. Aquela pela qual, para citarmos precisamente Fialho (sob o pseud. de Valentim Demónio), editar Camilo mais não seria senão, ao fim e ao resto, um ato levado a cabo para "honrar as letras com os serviços de uma estimável boa vontade" (CABRAL, 1988, 95).

E não deixa de ser particularmente sintomática a reação, ou melhor, a pouca reação despoletada pela morte do novelista. Como faz notar, com apreciável sagacidade, E. Feijó, o desaparecimento do autor, em particular se aferido pelo que sucedeu três décadas antes, por altura do seu processo judicial (a acusação de prática de adultério com Ana Plácido), não desencadeou uma mobilização por aí e além: "se se utilizar como termómetro de popularidade as reações à sua morte, em 1890, ela está longe do acompanhamento que motivara, por exemplo, o seu processo judicial 30 anos antes; uma morte que não parece ter ativado a presença pú-

blica de muitos elementos destacados do campo cultural e do poder lusos, ao contrário do que 15 anos antes acontecera com Castilho, ou isso, ao menos, é o que se pode deduzir da imprensa da altura" (FEIJÓ, 2011, 16). Porque, entretanto, já o apagamento simbólico se tinha antecipado ao físico.

Bibliog.: manuscrita: Museu João de Deus, "Carta de Camilo Castelo Branco a Francisco Teixeira de Queirós", s.d.; **impressa:** BAPTISTA, Abel Barros, "Apresentação crítica", in BRANCO, Camilo Castelo, *Novelas do Minho*, apres. crítica, sel. e sugestões para análise literária Abel Barros Baptista, Lisboa, Comunicação, 1992, pp. 11-51; BRANCO, Camilo Castelo, *Novelas do Minho*, apres. crítica, sel. e sugestões para análise literária Abel Barros Baptista, Lisboa, Comunicação, 1992; *Id.*, *Eusébio Macário/A Corja*, pref. e fixação do texto J. Cândido Martins, Porto, Caixotim, 2003; CABRAL, Alexandre, *Polémicas de Camilo*, vol. IX, Lisboa, Livros Horizonte, 1982; *Id.*, *Correspondência de Camilo*, vol. VI, Lisboa, Livros Horizonte, 1988; COSTA, Júlio Dias da, *Escritos de Camilo*, Lisboa, Portugália, 1923; FEIJÓ, Elias Torres, *O Legado do Último Camilo Romancista e a (Auto-)Cilada Realista*, Vila Nova de Famalicão, Casa de Camilo/Centro de Estudos/Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2011; MARTINS, José Cândido, "Prefácio", in BRANCO, Camilo Castelo, *Eusébio Macário/A Corja*, pref. e fixação do texto J. Cândido Martins, Porto, Caixotim, 2003, pp. 7-47; REIS, Carlos, *Estudos Queirosianos. Ensaios sobre Eça de Queirós e a Sua Obra*, Lisboa, Presença, 1999.

Sérgio Guimarães de Sousa

Anticamitismo

A historiografia colonial tendeu a minimizar a iniciativa africana, atribuindo sistematicamente a fatores externos qualquer mudança ou inovação significativas; por isso, o camitismo foi um dos grandes álibis da tutela colonial. Alguns membros da Igreja Católica divulgaram a ideia de que os negros africanos eram descendentes de Cam, justificando a sua escravização. Camitas ou caamitas, descendentes de Cam, seriam os povos escuros da Etiópia, Arábia do Sul, da Núbia, da Tripolitana, da Somália (na verdade, os africanos do Antigo Testamento) e algumas etnias que habitavam a Palestina antes da sua conquista pelos hebreus – tais como os sidon, os hititas ou hiteus, os jebuseus, os amorritas ou amorreus, os girgueseus, os heveus, os arquitas ou arkitas, os sinitas, os arvaditas, os zemaritas e os hamartitas –, todos com um ancestral comum, Canaam, e por isso muitas vezes designados como cananeus. Os descendentes de Cam criaram três grandes grupos de povos: os descendentes de Cush, muitas vezes apelidados de cushitas, os descendentes de Mizraim e os descendentes de Canaam, também denominados cananeus.

Não deixa de ser paradoxal, conforme observou Ferrán Iniesta em El Planeta Negro, que o mito de Cam tenha sido utilizado contra a mesma África, pois os defensores do camitismo tentaram branquear Cam, expulsando a fração negra da humanidade. Os modernos investigadores da África subsaariana nem sempre variaram as suas premissas a este respeito, referindo que a civilização agrária e

a organização estatal tinham sido herdadas pelos africanos a partir de um polo externo, não negro, defendendo um Egito branco ou a existência de povos fronteiriços – berberes ou árabes – igualmente brancos.

Em Portugal, como noutros países católicos, a influência da Igreja no desenvolvimento da teoria camita foi significativa. A Igreja classificou, por diversas vezes, com vivaz contumácia, os descendentes dos camitas como amaldiçoados ao longo da sua história. Exemplo disso são as expedições ao Novo Mundo, no séc. XVI. Os novos povos da América portuguesa foram inseridos na economia divina e na génesis bíblica. Uma vez que, do ponto de vista católico, a humanidade era uma só, os habitantes do Novo Mundo descendiam, necessariamente, de Adão e Eva, e, portanto, de um dos filhos de Noé, provavelmente Cam, aquele que desnudou seu pai – explicação para a nudez dos índios. Amaldiçoado por seu pai Noé, Cam teria transmitido essa maldição aos seus descendentes, segundo a Bíblia. A escolha da hipótese camita como resposta à questão da origem do índio comprometia, radicalmente, a sua conversão à religião cristã. Segundo o Jesuíta Manuel da Nóbrega em *Cartas Jesuíticas*, os tupi da costa ocidental da América portuguesa guardavam, ainda, uma vaga lembrança do dilúvio. A teoria camita justificou também, de modo especial, a escravidão africana, com um dos mais conhecidos argumentos: a ascendência dos negros de seu pai Cam. Enquanto o pecado original justificava a escravidão de uns povos por outros, a origem camita justificava especialmente a escravidão dos negros africanos.

Pelo contrário, a corrente do anticamitismo foi defendida por autores como Ki-Zerbo no primeiro volume de *História Geral da África*, e o britânico



Mercado de escravos negros no Antigo Egito (1650-1295 a. C.).

Basil Davidson, em *Africa: History of a Continent*, que identificaram e defenderam o passado do continente africano como negro. Cheikh Anta Diop foi mais além, ao tentar recuperar a história africana e analisar os processos de ocultação anteriores. Com isto, questionou a honestidade e o rigor da ciência institucionalizada e considerou-a dependente da sociedade da sua época. Para Diop, a informação histórica ocultada era a de que os Egípcios eram negros africanos – ao invés de brancos ou mediterrânicos – que tinham constituído a primeira civilização. Diop recorreu aos aspetos fenotípicos como indicadores de relações históricas continuadas, não como manifestações de uma essência. Assim, comprovou que o Egito estava profundamente ligado ao mundo africano. As principais bases da chamada civilização egípcia encontravam-se ao sul de África. Nos seus estudos linguísticos, Diop considerou ser politicamente importante demonstrar a unidade cultural e linguística de África e basear essa unidade no passado egípcio. Rejeitou a confusão de raça com língua e fez uma abordagem inovadora, através da hipótese de

uma unidade das línguas africanas indígenas, sendo que todas elas tinham a língua do Antigo Egito como tronco comum. As suas pesquisas foram direcionadas para as semelhanças estruturais entre uma língua africana moderna, o wolof, e a língua do Antigo Egito. O interessante resultado destas observações, assentes sobre paradigmas teóricos distintos, aponta claramente para a autonomia de uma cultura egípcia em relação ao Médio Oriente, a sua originalidade e a sua vinculação às sociedades negroafricanas, e não simplesmente africanas. O anticamitismo revelou, assim, outra versão da história do Egito, evidenciando o seu passado negro-africano, assim como a sua influência na cultura grega.

Bibliog.: DAVIDSON, Basil, *Africa: History of a Continent*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1966; DIOP, Chanka Anta, *Parenté Génétique de l'Égyptien Pharaonique et des Langues Négro-Africaines: Processus de Sémitisation*, Ifan-Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1977; INIESTA, Ferrán, *El Planeta Negro: Aproximación Histórica de las Culturas Africanas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001; KI-ZERBO, Joseph (org.), *História Geral da África*, vol. I, Brasília, UNESCO, 2010; NÓBREGA, Manuel da, *Cartas Jesuíticas*, vol. I, Itatiaia/São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 1988.

Fernanda Santos

Anticamonismo

Uma primeira via para manifestações de depreciação de Camões contende com a sua ascendência familiar e a sua herdada constituição psicossomática, com a sua extração social e os meios onde se moveria. Teófilo Braga ecoa e enfatiza, segundo os seus (falsos) pressupostos de psicologia científica e de sociologia positivista, o que seria a nevrose hereditária de Camões e o determinismo negativo do meio em que Camões viveu – o do Portugal entrado em decadência –, embora logo enalteça o poder genial de Camões (favorecido por outras supostas determinações de hereditariedade) para superar em idealização artística os fatores negativos. Entre esses fatores se insere a má situação económica em que Camões cresceu e periodicamente mergulhou. Contra o "sprito vil" de coevos que o desfeiteavam e apoucavam seu porte e arte, André Falcão de Resende atesta, na "Sátira segunda a Luís de Camões. Reprende aos que, desprezando os doutos, gastam o seu com truhãe", a pobreza injusta em que vive o seu admirado Camões à data da publicação de *Os Lusíadas*.

A própria preocupação apologética de Faria e Sousa mostra que continuavam as insinuações ou propalações de inferioridade social de nascimento de Camões e as denúncias de erros ou faltas morais nos seus textos (como seria a defesa de mulher adúltera nas oitavas "Esprito valeroso", cuja autoria camoniana Faria e Sousa nega). A fazer fé nos ataques de Faria e Sousa, continuava viva a perceção de que Sá de Miranda "com ações e palavras se burlava do Camões" e que Diogo

Bernardes se evidenciara entre os poetas coetâneos que malqueriam a Camões e "muitas coisas que ele usurpou a Luís de Camões". Seja como for, o rol de lances difíceis e de situações miseráveis que a existência do "príncipe dos poetas" conheceu acabará por funcionar como instrumento de canonização ao longo dos séculos e sobremodo a partir de Bocage e do romantismo.

Provavelmente, desde os anos em que viveu até aos nossos dias, com Aquilino Ribeiro e José Hermano Saraiva, a imagem construída de Camões e as suas indevidas projeções na interpretação e valoração da obra revestiram de conotações negativas (se não de inferioridade contestatária ou de ressentimento orgulhoso) a sua suposta condição social de pobre escudeiro sem eira nem beira. Aquilino honrou esses predecessores fazendo de Camões um pícaro que se retrataria nas cartas chocarreiras sobre vida dissoluta, em contraposição com a não menos infundada visão de Camões como um áulico, difundida com insuspeitados mas idênticos riscos pejorativos por camonistas como José Maria Rodrigues. Ambas as representações desfiguraram a condição existencial de nobreza menor sem casa nem título, economicamente dependente e precária, e a índole mais guindadamente aristocrática da obra literária – que a escrita de Camões recorrentemente verte nos tópicos da queixa da pobreza, da denúncia das invejas, do orgulho ferido e do sentimento de superioridade.

Só possível graças não apenas ao génio inspirado e à arte cultivada, mas também a larga e profunda cultura propiciatória, a obra superior implica nova frente de enaltecimento e de depreciação: o debate em torno da formação cultural, escolar ou não, no âmbito do humanismo (filológico, ideológico, cívico) dominante em Portugal e na Europa. Aqui, também só *a contrario* podemos avaliar as resistências ao reconhecimento dessa cultura humanista de bom letrado, pelo sucessivo labor de classicistas e camonistas nas fontes do saber e da intertextualidade, que os primeiros biógrafos (Pedro Mariz, Severim de Faria) e os grandes comentários do séc. XVII (de Manuel Correia a Faria e Sousa, de Pires de Almeida a D. Marcos de S. Lourenço) logo expuseram.

Outra frente de potencial anticamonismo incide no comportamento interpessoal e público do poeta. Não faltou em vida de Camões e na sua posteridade quem inferisse leitura de culpabilização perante os seus versos no tratamento reverso do tema do desconcerto do mundo:

Luís de Camões (c. 1524-1579/80).



"fui mau, mas fui castigado. Assim que, só para mim/anda o mundo concertado" ("Ao desconcerto do mundo"). Desde os primeiros biógrafos, Mariz e Severim, e também Faria e Sousa, se refletiu por escrito as dúvidas, desabonatórias para Camões, sobre o cariz da nomeação pelo governador da Índia, Francisco Barreto, para o cargo de provedor dos defuntos na China. Com efeito, uma pertinaz corrente de opinião entendia esse ato como degredo a que se movera Francisco Barreto por zelo de justiça perante excessos satíricos de Camões, ou para satisfazer "queixas dos motejados" na "zombaria que fez sobre alguns homens a que não sabia mal o vinho" e na "ficção de umas festas em Goa, por introduzir nelas certos homens viciosos". O certo é que, mesmo encarcerado, Camões reincide no vezo satírico com os "Disparates da Índia" e continua a alimentar despeitos e ímpetos de detratores. Depois, vieram as dúvidas ou reprovações acintosas sobre a forma como se desempenhara do cargo de provedor dos defuntos na China e sobre as razões por que voltara para a Índia sob prisão. Vieram também as sequelas da oscilante situação de Camões em Goa, com vida de necessidades e dívidas, que uns justificariam lisonjeiramente como resultantes da sua liberalidade perdulária e outros evidenciavam condenatoriamente como desastrosas consequências da sua vida dissoluta – embora acontecimentos posteriores tenham vindo confirmar a asserção de Severim de Faria de que Camões era muito estimado "de toda a fidalguia da Índia".

Forma perniciosa de anticamonismo, pelo menos passivo, constituiu o comportamento nem mecenático, nem encomiástico, dos poderosos do tempo de Camões – "gente surda e endurecida" na cobiça mercantil e na sede de poder, primeiramente, e na "apagada e vil tristeza" da iminente decadência nacional (*Os Lusíadas*, canto x, vv. 145-146) –, destinatários das veementes censuras que o épico ergue ao abrigo da exploração reversa dos temas da excelência nas armas e letras e do valor do canto poético, em especial nas estrofes finais do canto v de *Os Lusíadas*, parecendo particularizar essa objurgatória na alusão aos descendentes de Vasco da Gama, e nas pungentes estâncias finais do canto vii sobre as misérias e desgraças que devastavam uma vida, em grande parte por causa da ingratidão de "aqueles que eu cantando andava", ignorantes (porque "quem não sabe a arte, não/na estima", canto v, v. 97) ou injustos perante o alto valor de um canto a "quem o não mereça".

Não menos adversas a Camões se mostram a dinâmica coeva do campo literário e a inerente conflitualidade. Camões não foi cultor do género da epístola poética; e essa ausência de cartas em verso, mais do que entendida como lacuna do espectro genológico do seu estro lírico, veio sendo apontada como reflexo da sua singular (e marginal) posição na dinâmica epocal do campo literário e indício do menor apreço pela sua personalidade e de desfavorecimento da sua poesia. Não é claro, porém, se Camões era marginalizado ou se queria à margem do círculo mirandino dos poetas que mutuamente se endereçavam textos epistolares, se incentivavam e elogiavam (António Ferreira, João Roiz de Sá de Meneses, D. Manuel de Portugal, Pero de Andrade Caminha, Diogo Bernardes, etc.); mas tem de admitir-se que essa condição de existência literária terá então pesado negativamente no destino de Camões e na fortuna crítica da sua obra. É particularmente estranho o desconhecimento mútuo a que as escritas de Camões e de Sá de Miranda, polarizador ascendente da dinâmica coeva do campo

literário português, se votam – nem deixando que nelas se refratassem pretextos circunstanciais como o da simultânea morte em Ceuta de Gonçalo de Sá, filho de Miranda, e de D. António de Noronha, jovem amigo de Camões, que o contempla na sua poesia.

Os Lusíadas saíram sem os paratextos laudatórios ou introdutórios que eram proverbiais nas obras do tempo (especialmente no confronto com o poema épico de Jerónimo Corte-Real, *Sucesso do Segundo Cerco de Diu*); e preponderou um estranho silêncio perante a edição *princeps*. Sem embargo, não faltam sinais de que a epopeia de Camões foi considerada canónica logo no séc. XVI. Camões não deixou de ser solicitado para escrever laudatórios paratextos poéticos em obras importantes para a cultura científica e letrada da época (*Colóquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinais das Índias*, de Garcia da Orta, e *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente Chamamos Brasil*, de Pero de Magalhães de Gândavo). E as edições camonianas desde 1595 adotam o epíteto de "o príncipe dos poetas", lançado por Diogo do Couto.

A ausência de paratextos encomiásticos tem de ser ponderada à contraluz não só da imitação e emulação respeitosa que os versos de Camões recebem em Rodrigues Lobo, em Fernão Álvares do Oriente, em Luís Pereira Brandão, e de outro modo em Diogo Bernardes e Vasco Mousinho Quevedo de Castelbranco, mas ainda dos trechos panegíricos sobre Camões que comparecem nas obras de André Falcão de Resende e Fernão Álvares do Oriente – que não se coíbe de exprobar os despeitados rivais de Camões, "esquadrão de Bávios e de Zoilos", que, perante a superioridade da sua obra, "com muitos tiros pretendiam danificar" "a estátua do príncipe dos poetas da nossa idade" (ORIENTE, 1791, 115).

A partir quer da escassez de referências a Camões em textos de poetas coevos, quer da interpretação *ad hominem* de acintes epigramáticos em poemas de Caminha e outros, o visconde de Juromenha construiu uma teia de inferências sobre a cabala de poetas despeitados e apostados em denegar a glória ou rasurar a obra genial de Camões. No centro de tal atuação discriminatória estaria Pero de Andrade Caminha, que aliás poderia conotar o conflito com contraposta orientação da lírica amorosa, nele alheia aos dissídios entre desejo erótico e aspiração espiritual, entre o humano e o divino, antes culminando no louvor do amor conjugal por uma tão rara poesia esponsalícia. Essa precipitada tese crítico-historiográfica teve grande fortuna posterior em biografias romanceadas de Camões, em recriações novelísticas, dramáticas (*e.g.*, *Erros Meus, Má Fortuna, Amor Ardente*, 1980, de Natália Correia) e cinematográficas (*e.g.*, *Camões*, 1946, de Leitão de Barros) do mito pessoal camoniano.

Sem ter ainda Camões garantido o reconhecimento da grandeza da sua *terribilità* protomaneirista em controlado atrito com o primado clássico da medida e do equilíbrio das formas, compreende-se que em António Ferreira se refratem razões estéticas que à época contribuíam para ser Pero de Andrade Caminha, e não Camões, destinado o "alto canto desta empresa digna" em torno do jovem condestável, D. Duarte, eventualmente em campanha contra os mouros de Marrocos, tal como caber a Diogo Bernardes, e não a Camões, ser incorporado no séquito real para cantar a esperada grande vitória de D. Sebastião em Alcácer Quibir. Aliás, Camões nunca esteve ao abrigo de críticas formais dos preceptistas, mesmo no que tocava ao respeito pelas características tradicionais de géneros líricos (como acontece com a extensão da ode

"Nunca manhã suave", tida por demasiado curta). Díspar terá sido a receção de clássicos quinhentistas e neoclássicos setecentistas às facetas camonianas de desvio tópico e retórico relativamente aos modelos canónicos, particularmente das éclogas perante a tradição bucólica (mormente na "intitulada dos Faunos").

Em contrapartida, não tardou essa forma ambígua de notoriedade que provém da paródia. Se é que por 1576, na carta XXXII de *O Lima* Diogo Bernardes não terá ambiguamente parodiado alguns passos de *Os Lusíadas*, já cerca de 1589 a paródia burlesca se exercitava, pois quatro estudantes de teologia em Évora trataram em tom jocoso e linguagem desbragada de "Festas bacanais: conversão do primeiro canto d'*Os Lusíadas* do grande Luís de Camões vertidos do humano ao de-vinho por uns caprichosos autores", arrancando com o argumento "Borrachas, borrachões assinalados". Mas, desde este rasgo inicial, que conheceu grande repercussão até aos finais do séc. XIX, a receção paródica de Camões – ora rebaixando o estilo, ora vulgarizando o assunto (sobretudo subvertendo o arquitexto do canto I ou dos episódios do Adamastor, de Inês de Castro, do Velho do Restelo), mais frequentemente com intuito de sátira político-social – raramente terá assumido intuito anticamonista de depreciação ou ridicularização, antes se abonava com o espírito que ainda nas celebrações tricentenárias de 1880 se explicitava na reedição do texto goliardesco dos estudantes eborenses: "As honras da paródia só às obras do génio costumam conceder-se" (MARTINS, 2011, 660). Confirma-o o facto de o apologeta Faria e Sousa destacar essas paródias como tributos à genialidade de Camões.

No quadro de uma minoria culta apostada em enaltecer o modelo épico português e em defender as qualidades excecionais da obra de Camões, vários textos de apologia, defesa ou polémica denunciam *a contrario* outras tantas posições de anticamonismo.

Logo em 1595, no "Prologo ao leytor" das *Rhythmas* (1.ª edição da lírica de Camões), o poeta e advogado Fernão Rodrigues Lobo Soropita faz certo desvio para o "estilo heroico" e o "poema épico" a fim de desautorizar preventivamente críticas, que já deviam circular e que viriam a avultar no séc. XVII, quanto ao não respeito pelas normas do género épico e ao emprego da mitologia clássica.

Naturalmente, foram à época conhecidos e chamados à colação com intuitos emulativos ou depreciativos os dados que estudiosos como Hélio Alves têm vindo a recapitular, carrear ou valorizar com intencionalidade retificativa perante a tradição ou a inércia da afirmação estereotipada da originalidade plena, da precedência cronológica, da singularidade ideotemática e/ou técnico-formal da epopeia camoniana ao emergir no séc. XVI. Antes da publicação de *Os Lusíadas* "existiam já poemas narrativos em língua latina produzidos por eminentes autores portugueses, demonstrando bem o facto de que muitas das mesmas estratégias de carácter retórico, imitativo e estilístico (para não falar da pura informação histórica e mitológica), prestes a transparecer na epopeia de Camões, eram conhecidas e praticadas anteriormente", aduz com razão Hélio Alves, para depois deduzir que, logo até ao final de Quinhentos, a tradicionalmente proclamada diferença de natureza do poema camoniano vê-se desmentida pela proliferação de, pelo menos, outras "epopeias retóricas de imitação" (ALVES, 2011a, 346).

Alguns desses poemas não se eximem a glosar pontual ou extensivamente Camões, mas também não se coíbem por vezes de visar com humor alusivo ou iro-

nia explícita alguns passos de *Os Lusíadas*; assim acontece, com efeito, na *Elegíada* de Luís Pereira relativamente ao episódio camoniano das ninfas abrandando os ventos em defesa da armada portuguesa e na *Prosopopeia* do luso-brasileiro Bento Teixeira a propósito da descrição camoniana de Tritão – passo que, aliás, ainda em 1820 o P.e José Agostinho de Macedo haveria de causticar como "a mais ridícula e extravagante figura que a imaginação pode conceber" (*Id.*, *Ibid.*, 350). Como estudos de retificação heurística e filológica (*e.g.* de J. G. Herculano de Carvalho) salientaram, desde Faria e Sousa que Diogo Bernardes foi acusado de processo mais acintoso em relação, a saber, o de roubar a autoria de poemas a Camões – embora neste caso, como noutros similares, fosse maior o efeito negativo na posterior receção do poeta, tido por inepto e larápio, do que na de Camões, para a qual o pleito atuaria como mais um dos fatores de endeusamento do génio perseguido…

A apologética de Faria e Sousa refletirá, talvez, reações menos simpáticas de contemporâneos de Camões no pronunciamento sobre o grau de estranheza, obscuridade e novidade da língua literária do poeta. Aliás, na valorização dos vocábulos cultos e herméticos que Camões criou em *Os Lusíadas*, Faria e Sousa dilatou infundadamente o elenco desses camonismos. Mais tarde, Rafael Bluteau impôs na dicionarística a errada perceção – errada, segundo depois ensinaram Herculano de Carvalho e Ivo Castro – de que a maioria das palavras cultas da língua portuguesa tinham sido criadas ou difundidas pelo épico.

O discurso camonista nem sempre faz reinar o equilíbrio entre o entendimento da língua de Camões como a língua que Camões construiu e legou à posteridade, ou como a língua que Camões falava e escrevia, a par dos seus contemporâneos.


EVROPA
PORTUGUESA.
POR EL AUTOR
MANUEL DE FARIA, Y SOUSA
Cavallero de la Orden de Christo, y de la Casa Real.
TOMO I.
DEDICALA ANTONIO CRAESBEECK DE Mello
AL SERENISSIMO
PRINCIPE
DON PEDRO REGENTE, Y
GOBERNADOR DE PORTUGAL, &c.
LISBOA

Rosto de *Europa Portuguesa,* de Faria de Sousa.

Aliás, o texto camoniano foi modificado por desvios da transmissão, de copistas e compositores tipográficos; e assim, incompreensões, erros ou adaptações de copista manual ou mecânico tornaram-se inovações que foram bem acolhidas como se fossem de autoria camoniana. Por isso, o alcance do texto recebido de Camões em sede de norma linguística e a influência no gosto literário podem estar inquinados pelos erros de transmissão. Ocorrência paralela, e que cedo terá dado azo a desfeitas de escritores e leitores ou pelo menos terá provocado um desconforto crítico que veio a explicitar-se no séc. XX pela pena de Agostinho de Campos, é a de arrojados mas desconformes arranjos vocabulares em busca de rima original na lírica e na epopeia.

O próprio Soropita assinala um fator comunicacional desfavorável à obra de

Camões, que a sua edição das *Rimas* viria superar: até 1595 a lírica do príncipe dos poetas só circulava "espedaçada" em "livros de mão" (como, aliás, quase todas as obras dos poetas quinhentistas). Podemos ponderar o que nisso ia de limitação ao camonismo à luz do espírito que era invocado na edição das *Rimas*: "A publicação da Lírica camoniana se fazia com o espírito de resgate cultural, de recuperação de um património português, com o objetivo de marcar uma nova época na receção da poesia camoniana" (HUE, 2011, 858). E a epístola dedicatória do livreiro Estêvão Lopes ao protetor D. Gonçalo Coutinho lá assinala os "juízos pobres que o perseguem como estrangeiro", tal como a décima "Nominibus gentis, donis, Coutigne, Minervae" de Manuel de Sousa Coutinho (Fr. Luís de Sousa) louva o mecenas por haver livrado Camões das trevas do esquecimento. Nesse sentido, o "Prólogo aos leitores" de Soropita não podia ser mais assertivo sobre a existência de detratores de Camões: "E posto que não faltam murmuradores que caluniaram suas obras, não escurece isso o merecimento delas, porque também Virgílio e Homero passaram por este transe, que é natural a todos os engenhos raros" (*Id.*, *Ibid.*, 864).

Indiretamente ou enviesadamente, tiveram de quando em vez efeitos anticamonistas as notícias e congeminações sobre esboços do poema épico que não só apresentariam variantes textuais de bastantes oitavas, mas também conteriam estâncias depois suprimidas por injunções muito discutidas (por imposição de terceiros? ou por opção temático-formal do autor?). Como seria de esperar, em sentido de corrosão do camonismo canónico, por meados do séc. xx Aquilino Ribeiro não perdeu a oportunidade de explorar, no chamado manuscrito de Pedro Coelho (um dos dois referidos por Faria e Sousa) o episódio do taful sevilhano que se situaria após IV, 40, na medida em que o considerava condizente com o tom das cartas eróticas que Camões escrevera da Índia (e cuja autenticidade suscita muitas dúvidas).


OS
LVSIADAS
de Luis de Camões.
COM PRIVILEGIO REAL.
Impressos em Lisboa, com licença da Sancta Inquisição, & do Ordinario: em casa de Antonio Gõçaluez Impressor.
1572.

Rosto de *Os Lusiadas*, de Luís de Camões.

Prejuízos à boa fortuna crítica da obra de Camões ou pelo menos perturbação da acribia de um esclarecido camonismo provieram de incidentes históricos como o da construção, por Filinto Elísio, de um falso exemplar de *Os Lusíadas*, e de falsa notícia jornalística sobre a existência de um códice secularmente ignorado e agora estudado por Arthur L.-F. Askins e, por outro lado, pelo manuscrito dito judaizante, parcialmente estudado por Maria Antonieta Soares Azevedo, mas nunca tornado público.

Sobretudo, a fortuna crítica de Camões foi perturbada negativamente pelas

vicissitudes da história editorial da sua obra. No que concerne a *Os Lusíadas*, primeiramente pelos erros técnicos e imperfeição global do processo de impressão, com recurso a vários papéis que António Gonçalves tinha de reserva, e, depois, pelo delongado mito das duas edições de 1572, agravado pela convicção generalizada (e, como quase fatalmente aconteceu, acalentada por Teófilo) de que uma delas seria autêntica e a outra fraudulenta, com alterações "feitas não importa quando ou por quem, sobretudo em vista da aparente recomposição tipográfica dos fólios"; criou-se assim, sintetiza Keneth David Jackson, "um dilema com consequências graves e irresolúveis para futuras edições da obra camoniana, cujo cânone continuaria a nadar num mar de variantes, com a aplicação de critérios diversos entre os seus editores" (JACKSON, 2011, 334) Quanto à lírica, logo o próprio Faria e Sousa denuncia deturpações e erros por ignorância na transmissão manuscrita dos poemas e lamenta o carácter obscuro que imprimiam a esses textos, embora também diga que noutros passos Camões "caiu"; mas desde as duas edições de 1595 e 1598, as sucessivas edições póstumas das *Rimas* geram um *corpus* inflacionado e deturpado, carecente, a começos do séc. XXI, de uma definição do cânone e de rigorosa fixação ecdótica dos textos.

Das vicissitudes e ambíguos efeitos que marcaram a história editorial de Camões dá bons exemplos a edição Juromenha da lírica camoniana; em grande parte apoiada na recolha de composições inéditas forrageadas naquela diversidade de fontes que ele próprio designou por verdadeira feira da ladra da literatura, ressente-se das pouco criteriosas opções nessa operação de recolha e de graves defeitos filológicos e ecdóticos. Em geral, à falta de estabelecimento de critérios objetivos com base sobretudo nos dados extrínsecos propugnados por Storck e por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, o rol de travessuras inflacionárias com o *corpus* da lírica camoniana decorreu em grande parte do círculo vicioso no recurso a elementos estilísticos para a definição do cânone textual. Ao mesmo tempo, campearam as tropelias na fixação de cada texto, particularmente na alteração de muitos versos por supostas correções métricas, avançadas no desconhecimento da prática versificatória quinhentista.

A par da imperícia dos impressores, as malfeitorias da censura foram realçadas por Teófilo desde pelo menos 1891, com *Camões e o Sentimento Nacional*. São de diversa ordem os factos que justificam semelhantes juízos; mas sobretudo o moralismo ancestral e metamórfico de leitores, críticos e pedagogos encontrou sempre as razões maiores de censura na euforia libidinal do episódio mítico-erótico da Ilha dos Amores.

Efeito colateral da mudança de clima cultural e religioso culminante na ação inquisitorial em aspetos adversos da história editorial da obra de Camões exemplifica-se porventura com a ausência, na edição das *Rimas* em 1595, da ode "Aquele único exemplo", com que Camões favorecera a edição em 1563 dos *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, que poderá ter decorrido da condenação do autor desta última obra, o cristão-novo Garcia da Orta, e da destruição de muitos exemplares da mesma no póstumo auto de fé.

O censor dominicano Fr. Bartolomeu Ferreira parece ter interferido negativamente na versão impressa do *Auto de Filodemo*. Como revedor da edição *princeps* de *Os Lusíadas*, usou de liberalidade na autorização da obra (fingimento e poesia); mas Aquilino Ribeiro dá a voz mais forte a quantos entenderam acusar Bartolomeu

Ferreira de haver metido a mão ou de haver forçado a pena de Camões em passos incongruentes da parte final do poema, nomeadamente das oitavas 82, 83 e 84 do canto X. Logo as edições de *Os Lusíadas* de 1584 e 1591 vêm estropiadas pela censura inquisitorial; e Bartolomeu Ferreira, que no fundo aplica o preceituado no Aviso Terceiro do *Index* de 1581, por ele mesmo redigido, como que se desculpa desses atentados à fidedignidade do texto camoniano reiterando a concessão de 1572 sobre o muito engenho e erudição que o autor demonstrava. Na edição de 1597, a licença, da responsabilidade de Manuel Coelho, oscila nos termos, mas está em linha com o juízo recebido pela *princeps* de 1572; e o mesmo se verifica nas licenças de Fr. António Freire (1606, eds. de 1609 e 1612) e de Fr. António de Saldanha (1611, ed. de 1613), numa linha de resgate do poema justamente perante riscos e ataques anticamonistas.

Entre as edições marcadas pela intervenção censória decorrente do novo índice censório publicado em 1581, que acrescentava à nova tradução do índice tridentino uns "Avisos e lembranças que servem para o negócio e reformação dos livros", da autoria de Fr. Bartolomeu Ferreira, e que em particular condenava o convívio com livros em que "há desonestidades e amores profanos", vão estar as primeiras edições das *Rimas* e novas edições estropiadas de *Os Lusíadas*.

O caso mais grave de deturpação do texto da epopeia é o da chamada "edição dos piscos" (1584), que deve essa curiosa designação a um pitoresco e disparatadamente sintomático ditado de um dos anónimos comentadores sobre a "piscosa Cezimbra", a saber: "Chama piscosa, porque em certo tempo se ajunta ali grande quantidade de piscos pera se passarem à África" – indício infelizmente cumprido da falta de pertinência informativa e de inteligência poética que, respondendo decerto a orientações então predominantes, caracteriza essa edição *ad usum Delphini* talvez originariamente preparada pelos Jesuítas para uso didático (sugestão oriunda de Faria e Sousa e continuamente propalada, apesar da contestação por Sousa Viterbo, em 1891). Além de expurgos e alterações de índole política em alguns trechos da narração, sob o efeito da conjuntura de dominação filipina (neutralizando ou invertendo encomiasticamente os termos depreciativos para espanhóis, *e.g.*, o condestável D. Nuno Álvares Pereira passa, no canto IV, de "açoute de soberbos Castelhanos" a "exemplo de valentes Castelhanos"), e da substituição recorrente de "deuses" ou "deusas" por outras palavras, sobressaem os cortes integrais e a deturpação substancial das muitas estâncias tidas por "desonestas", especialmente os passos de euforia libidinal ou visualismo erótico (retrato de Vénus no canto II e de Tétis (?) no canto VI, delírio amoroso do Adamastor com a nereide Tétis no canto V, sobretudo lances bacanais da Ilha dos Amores no canto IX).

Fr. Manuel Coelho é também o censor da 1.ª edição das *Rimas*, em 1595, e se, por um lado, continua a considerar que termos como "deuses", "fado" e "fortuna" não vão contra as Sagradas Escrituras e a verdadeira teologia (invocando as mesmas razões e exemplos de Bartolomeu Ferreira), o certo é que a edição elimina duas estrofes da chamada Écloga dos Faunos e anota esse expurgo dos versos que descreveriam o banho de Diana e a contemplação furtiva da sua nudez por Actéon. Também na colação das *Rhythmas* de 1595 com as *Rimas* de 1598 algumas das variantes internas parecem obedecer a censura religiosa preventiva, tal como parecem devidas a prevenções

de ordem moral a exclusão das voltas ao mote alheio "Caterina bem promete", das trovas "Esses alfinetes vam".

É certo que a alteração, durante os prolongados anos de composição de *Os Lusíadas* (e da lírica), do contexto histórico-social e do ambiente cultural, com o avolumar de fatores de crise e o advento de um clima intelectual e espiritual de inseguranças e de medos, agravado pela ação censória, punitiva ou dissuasória da Inquisição, não deixou de marcar Camões e a sua escrita. Permanece, todavia, matéria controversa a submissão a interferências de entidades religiosas na redação ou remodelação de passos dos últimos cantos da epopeia e no "estilo tardio" de alguns grandes poemas líricos. Mas essas interferências aventadas ou dadas por certas teriam constituído, perante um poeta a que se assacavam também as oscilações no concernente ao decoro da *maiestas tua/humilitas mea*, outra modalidade de anticamonismo quinhentista e como tal foram enfatizadas no séc. XX por antecessores e seguidores de Aquilino Ribeiro.

Consolidada ao longo do séc. XVII, a canonização de Camões (na mitificante fusão de sua personalidade, seu destino e sua obra) manifesta-se até ao início do séc. XVIII em citações e comentários, glosas e paráfrases poéticas, edições e traduções da epopeia e do inflacionado *corpus* lírico, que parecem querer também corrigir e compensar o descaso com que os contemporâneos de Camões o teriam deixado viver e morrer pobre e miseravelmente (apesar de, logo na pioneira biografia de Mariz, não se rasurar a culpa que também cabia a Camões no desamparo mecenático e no facto de ter regressado ao reino "capitulado"). No séc. XVII, sem embargo da predominante boa receção crítica e criativa que maneiristas e barrocos dispensam à obra de Camões em Portugal e no Brasil, esta é alvo todavia de juízos mais severos dos seus méritos estético-literários, pela pena de Manuel Pires de Almeida e de D. Marcos de S. Lourenço; e dá origem por vezes à receção ambígua da paródia (*e.g.*, nas cartas de Fr. Lucas de S.ta Catarina no *Anatómico Jocoso* e noutros textos conhecidos, sem terem chegado aos prelos). Além disso, como observou Mafalda Ferin da Cunha, vários poemas épicos ou heroicos "afastam-se da poética que rege *Os Lusíadas*, mas seguem bastante mais de perto a da *Jerusalém Libertada* de Tasso, uma feliz confluência da precetiva aristotélica e dos ideais contrarreformistas" e, por consequência, diferenciam-se do discurso camoniano na medida em que "recusam o maravilhoso mitológico e adotam o cristão ou prosopopeico, abrem espaço à ficção verosímil, buscam a unidade de ação, relacionando vários episódios bélicos e amorosos com o nó central do poema, e comprometem-se, ainda mais do que *Os Lusíadas*, com a celebração da fé cristã. Por outro lado, nalgumas delas […] a influência de *Os Lusíadas* parece secundarizar-se face à influência mais marcante, em termos estruturais, das epopeias de Homero e da *Eneida*, enquanto outras, como a *Insulana*, que constituem extensos panegíricos de um mecenas e da sua família, se afastam do valor formativo e universal da epopeia de Camões" (CUNHA, 2011, 176).

A primeira grande edição comentada de *Os Lusíadas*, pelo Lic. Manuel Correia (1613), com resgate póstumo das suas anotações por Pedro de Mariz, em ambígua interferência, mostra-os a ambos, como assevera com autoridade Isabel Almeida, "empenhados em refutar o que denunciam como um coro mais ou menos difuso de críticas às ousadias do poeta (desde a liberdade linguística traduzida nos neologismos, até ao teor de seus juízos e ficções)" (ALMEIDA, 2011, 297). É com esse

alcance de revelação *a contrario* de epocais vozes e intuitos anticamonistas que contam aqui passos do comentário que se distinguem por processos retóricos de *anticipatio* e de *concessio*, para proteção do poema contra as também compreensíveis acusações de excessos – *e.g.*, a propósito da estrofe 31 do canto III e do amor "sensual" de D. Teresa nas estrofes 45-49 do canto X, do castigo aplicado a Rui Dias por Afonso de Albuquerque, e da controversa estrofe 119 do canto X, com a suspeita de ataque aos Jesuítas. Em suma, perante reações patentes ao teor "perigoso" de alguns passos de *Os Lusíadas*, em particular no canto X, estrofe 119, os padres Manuel Correia e Pedro Mariz teriam elaborado comentários tortuosos por julgarem conveniente velar a letra do poema e proteger Camões de escândalo nefasto.

Em nome do carácter ficcional e simbólico do poema camoniano e da consequente necessidade de não o sujeitar a leitura literal, mas sim alegórica, a apologia de Severim de Faria em *Discursos Vários Políticos* ("Vida de Luís de Camões com um particular juízo sobre as partes que há-de ter o poema heróico e como o poeta as guardou todas nos seus Lusíadas") responde a vozes anticamonistas, que apontavam, entre outros desvios e defeitos, o recurso às divindades do paganismo greco-latino. Mas o próprio Severim de Faria se verá contestado por Manuel Pires de Almeida, em nome das normas do género épico.

Na teorização e crítica literárias seiscentistas, também interessam os ecos e as respostas a reservas e objeções que corriam anónimas desde a viragem do século (listadas por Severim de Faria e referidas por Manuel Pires de Almeida), em particular certo censor de Lisboa; o próprio Faria e Sousa, no seu monumental comentário dado à estampa em 1639, condena censores inominados de Camões.

A superior categoria da crítica de Manuel Pires de Almeida vai manifestar-se sobretudo em juízos e polémicas em torno da vida de Camões e sobretudo da obra camoniana – quer na desmontagem de panegíricos como os de Manuel Severim de Faria em *Discursos Vários Políticos* (1624), quer em digressões sobre elogios e censuras (*e.g.*, ao uso da mitologia pagã e à falta de unidade de ação e de herói), que, preservando embora um equilíbrio que o racionalismo iluminista e o formalismo neoclássico não respeitarão no séc. XVIII (desde Verney a José Agostinho de Macedo), contextualmente derivaram para uma integração no confronto entre camonistas e tassistas. Muito antes de, por volta de 1648 e 1652, se dedicar ao comentário respetivamente de *Os Lusíadas* e das *Rimas*, Pires de Almeida pronunciara-se com apreço e reservas a "alguns descuidos" de Camões no *Juízo Crítico sobre a Visão do Indo e Ganges, Rios da Índia, a el-Rei D. Manuel, Representado nos* Lusíadas *de Camões em o Canto Quarto* (1629) e em escritos subsequentes que se integram na polémica assim suscitada com camonistas apologéticos, particularmente João Soares de Brito, João Franco Barreto e Manuel de Faria e Sousa. Este debate desdobra-se numa mais vasta polémica em que, tomando por modelo Torquato Tasso, alguns comentaristas e críticos depreciam Camões relativamente àquele modelo – podendo mesmo enveredar por pronunciamentos hostis a Camões (em textos que foram desaparecendo ou sendo sonegados). Nessa sequência se vêm inserir Francisco Rodrigues da Silveira e aqueles D. Agostinho Manuel de Vasconcelos e D. Francisco Rolim de Moura a que aludirá D. Francisco Manuel de Melo no *Hospital das Letras*, em que aliás se mantém fiel à linhagem de defesa da superioridade de Camões. A qualidade

da apologia de Soares de Brito, com sua sensível e minuciosa análise do texto camoniano no quadro da estética barroca, dá bem a ideia da dimensão considerável da hoste de detratores ou depreciadores de Camões.

Adotando também, implicitamente, a posição tassiana, o erudito "Discurso poético" (1636) do neoaristotélico Manuel de Galhegos abre outra frente de censura localizada – o erro, enquanto poema heroico moderno, de iniciar a narração *in medias res* (ao contrário da *Ulisseia* de Gabriel Pereira de Castro, à qual caberia "primeiro lugar entre os [poemas] heroicos") – e de global elogio reticente da obra épica de Camões; como sempre, não faltaram contendores, que começaram a empurrar Galhegos para o "inferno dos anticamoístas" (MARTINS, 1964, 83). Até pelo aplauso da relativa liberdade de conceção e composição que Camões adotara em *Os Lusíadas* e pela defesa da sua hibridização de romanço e de poema heroico a que procede Manuel Pires de Almeida, podemos calcular quanto a crítica e a precetística do séc. XVII foram severas para aspetos técnico-compositivos e estruturais de *Os Lusíadas* na medida em que, ao invés do que acontecera até finais do séc. XVI (em que, aliás, o fascínio pelo épico-cavaleiresco *Orlando Furioso*, de Ludovico Ariosto, e pela variedade de situações com que parecia figurar os aspetos contraditórios ou providenciais da existência humana levava a lisonjeiras aproximações do poema épico camoniano, sobretudo a propósito dos episódios dos Doze de Inglaterra e da Ilha dos Amores ou do tratamento familiar de certas figuras e situações mitológicas), foi avançando o valor paradigmático da *Jerusalém Libertada* de Torquato Tasso (unidade compositiva, ligação à história, afastamento do sobrenatural na ficção) e se foi acentuando a obediência normativa à poética aristotélica em interpretação restritiva.

Condicionada por uma crítica cedo apostada em defesa nacionalista da epopeia de Camões, a sensibilidade às refrações dos *Orlandos*, de Boiardo e de Ariosto, derivou nas reticências ou censuras ao que seria um poema heroico fundado num universo fantasioso. Mais ou menos complacentes para com as compensações em cativante fantasia e noutros tributos estruturais aos grandes poetas de Ferrara das quebras de unidade, e mais ou menos comprometidos com a pertinência de (um entendimento de) uma narrativa primária do poema épico como crónica versejada e retorizada, as críticas desfavoráveis a Camões raro apontavam ainda para a convicção (ideológica) de algumas dissertações hodiernas – *e.g.*, Luís Oliveira e Silva, que também reage ao episódio dos Doze de Inglaterra como digressão "alargando-se anacronicamente numa enorme quantidade de estâncias impertinentes" para Veloso "com grande lata contar, como aperitivo da tormenta, com total descontração, as façanhas dos Doze de Inglaterra" (SILVA, 2011a, 286).

Se os influxos de Ariosto ou as afinidades com a sua brilhante fantasia também eram ambivalentemente rastreáveis nos *Autos* de Camões, no *Filodemo* em particular a tal se acrescentava a influência da *Menina e Moça* bernardiniana no que toca à estrutura dúplice (pela desenvolução das duas aventuras amorosas, afinal só aparentemente independentes) e à intromissão do pastoril no mundo cavaleiresco, mas também a elementos menores como o episódio inicial do barco (aliás, correlato como fator de expectativa de aventuras cavaleirescas).

Muito mais tarde, nas primeiras décadas do séc. XX, mesmo um camonista fervoroso como José Maria Rodrigues

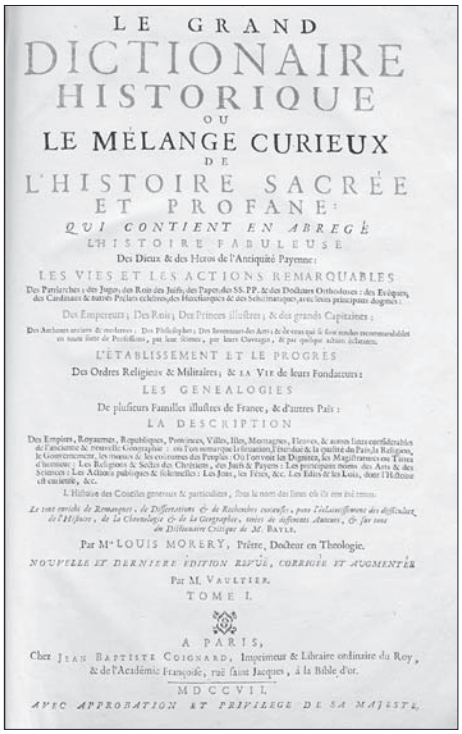
estranhava a dupla infração à pureza cavaleiresca nas pretensões amorosas socialmente desajustadas do nobre Venadouro e do criado (humilde, mas culto e discreto) Filodemo, mas logo resgatando a pertinência dessa anomalia por justificação engendrada à luz de mau biografismo hermenêutico, pois Camões quereria assim defender "amores em desnível" porque ele mesmo estaria então a viver relação amorosa com uma infanta (RODRIGUES, 1931).

Entretanto, o período barroco, tão afeto ao género paródico, cultiva-o também sobre textos líricos de Camões (só nas coletâneas *A Fénix Renascida* e *Postilhão de Apolo* surgem vários exemplos, por entre outras modalidades de glosa), ao mesmo tempo que prossegue com a paródia do poema épico (quando não combina a paródia do lírico e do épico do "Poeta torto", como acontece na "Jornada que Diogo Camacho fez às Cortes do Parnaso, em que Apolo o laureou"). Várias paródias são, aliás, referidas em 1628 no texto introdutório do *Pancarpia: Prosas Históricas e Titulares & Versos Diferentes*, coletânea onde foi originariamente editada uma das obras desse género, a *Imitação, Paródia e Centonização de Dez Estrofes d'*Os Lusíadas *de Camões*, Fr. Cristóvão Osório. Com Lusíadas *de Camões – Imitação ao Burlesco por Um Autor Incógnito*, António de Magalhães e Menezes pretende dar sequência ao "estilo báquico" das "festas bacanais" eborenses, exercitando-o sobre o canto VI. Mais tarde, Fr. Lucas de S.ta Catarina parodia oitavas dispersas ao longo do *Anatómico Jocoso* (1753-1755).

Já Manuel Correia mostrara desconforto com a presença e o papel dos falsos deuses. Perante os debates anteriores à Restauração de 1640 e as desconsiderações de leitores portugueses desde os inícios do séc. XVII, Faria e Sousa preserva a defesa de Camões pela via interpretativa da alegorização; mas já Manuel Pires de Almeida a estigmatizava como "a maldita alegoria".

No estrangeiro, a desaprovação subiu de tom na passagem do séc. XVII para o séc. XVIII. Em Espanha, o entusiasmo inicial perante *Os Lusíadas* cede lugar, desde meados do séc. XVII até às primeiras versões oitocentistas, a um decréscimo de atenção e preito, mais sensível no séc. XVIII, pontuado por uma ou outra referência pouco lisonjeira para Camões (*e.g.*, no "Poema heroyco en octavas rithmas", *El Sol Máximo de la Iglesia S. Geronymo*, 1726, de Francisco de Lara); entretanto, o acesso de patriotismo galego de Fr. Martín Sarmiento atingia Camões, por não haver assumido e cantado as suas origens familiares e por, ao contrário, ter descaído em ingratas depreciações de sórdidos e cautos galegos. Em Inglaterra, por finais do séc. XVII, Dryden acolhe as objeções contra a coexistência do maravilhoso pagão e da teologia cristã em *Os Lusíadas*, que se avolumarão até Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 1783; em França, a mesma tendência tem acolhimento no *Grand Dictionaire Historique*, 1674, de Louis Moreri, e avolumar-se-á com o *Essai sur la Poésie Épique*, 1727--1733, de Voltaire e toda a sua influência; e o mesmo se verifica em Portugal, desde Valadares e Sousa ou Pina e Melo até D. Francisco Alexandre Lobo (*maxime* a propósito do célebre verso "o falso deus adora o verdadeiro").

Em Portugal, durante boa parte do séc. XVIII, a cultura literária ainda tributária do Barroco presta homenagem a Camões em espírito de reparação, como mostra a "Introdução poética" de António dos Reis no limiar da *Fénix Renascida* ("Camões, o mor poeta, o mor soldado,/[…]/Aquele engenho nunca assaz louvado,/Que quanto mais nos louva, nos condena,/ Sendo calúnia nossa os seus louvores,/



LE GRAND
DICTIONAIRE
HISTORIQUE
OU
LE MÉLANGE CURIEUX
DE
L'HISTOIRE SACRÉE
ET PROFANE:
QUI CONTIENT EN ABREGÉ
L'HISTOIRE FABULEUSE
Des Dieux & des Heros de l'Antiquité Payenne:
LES VIES ET LES ACTIONS REMARQUABLES
Des Patriarches, des Juges, des Rois des Juifs, des Papes, des SS. PP. & des Docteurs Orthodoxes: des Evêques, des Cardinaux & autres Prelats celebres, des Heresiarques & des Schismatiques, avec leurs principaux dogmes:
Des Empereurs; Des Rois; Des Princes illustres; & des grands Capitaines:
Des Auteurs anciens & modernes; Des Philosophes; Des Inventeurs des Arts; & de tous ceux qui se sont rendus recommandables en toute sorte de Profession, par leur Sçavoir, par leurs Ouvrages, & par quelque autre endroit.
L'ETABLISSEMENT ET LE PROGRES
Des Ordres Religieux & Militaires; & LA VIE de leurs Fondateurs:
LES GENEALOGIES
De plusieurs Familles illustres de France, & d'autres Pais:
LA DESCRIPTION
Des Empires, Royaumes, Republiques, Provinces, Villes, Iles, Montagnes, Fleuves, & autres lieux considerables de l'ancienne & nouvelle Cosmographie: où l'on remarque la situation, l'etendue & la qualité du Pais; la Religion, le Gouvernement, les mœurs & les coutumes des Peuples. Où l'on voit les Dignitez, les Magistratures ou Titres d'honneur; Les Religions & Sectes des Chrestiens, des Juifs & Payens: Les principaux noms des Arts & des Sciences: Les Actions publiques & solemnelles: Les Jeux, les Fêtes, &c. Les Edits & les Loix, dont l'Histoire est enrichie, &c.
L'Histoire des Conciles generaux & particuliers, tous le nom des lieux où ils ont été tenus.
Le tout enrichi de Remarques, de Dissertations & de Recherches curieuses, pour l'éclaircissement des difficultez de l'Histoire, de la Chronologie & de la Geographie, tirées de differents Auteurs, & sur tout du Dictionaire Critique de M. BAYLE.
Par Mr LOUIS MORERY, Prêtre, Docteur en Theologie.
NOUVELLE ET DERNIERE EDITION REVÛE, CORRIGÉE ET AUGMENTÉE
Par M. VAULTIER.
TOME I.
A PARIS,
Chez JEAN BAPTISTE COIGNARD, Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy, & de l'Academie Françoise, ruë saint Jacques, à la Bible d'or.
M. DCC. VII.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DE SA MAJESTÉ.

Rosto de *Le Grand Dictionaire Historique*, de Louis Morery.

Que pagamos com tantos desfavores"). Além de *Os Lusíadas*, a crítica setecentista não enfeudada às reservas iluministas e arcádicas consuma o processo de canonização da lírica camoniana, dando lugar até ao apagamento do valor ou ao silenciamento do nome dos poetas seus contemporâneos (segundo o que Hélio Alves designa por derrogação da diferença).

Desde alguns dos comentaristas do séc. XVII até aos picos da crítica setecentista (e a eruditos posteriores que gostosamente se abonam com essa crítica, como Hélio Alves), pretendeu-se que Camões se perdera por uma composição enciclopédica de *Os Lusíadas*, parecendo a José Agostinho de Macedo e seus citadores que "não intentara compor um poema épico, mas encíclico, que abrange muitos objetos e muitas acções" (MACEDO, 1820, 19) – esquecendo esses críticos o que a lição de Aníbal Pinto de Castro irrefragavelmente dilucidou: a coerência de *intentio auctoris* e *intentio operis* garantida pelo sentido estético de Camões, pela sua equação com a norma clássica do equilíbrio e pela singular articulação funcional e simbólica dos episódios numa conceção unitária da obra, não redutível à estipulada unidade de ação.

O contexto iluminista dos ímpetos pombalinos de reforma sociocultural e certa "crise na institucionalização das Belas Letras como prática do deleite e da instrução" (FRANCO, 2011, 224) levaram a uma revisão das antecedentes leituras laudatórias da obra de Camões e atingiram duramente a sua imagem de modernidade humanista. A peça mais relevante e ressonante (por opúsculos de controvérsia e notícias na imprensa) dessa denegação da sublimidade do poeta foi a famosa "Carta VII" do *Verdadeiro Método de Estudar*, em que Luís António Verney, aplicando à sociedade setecentista a determinação da inutilidade da poesia na *polis* que Platão lavrara na *República*, e dando por assente que falta erudição e discernimento a Camões (no fundo, cantor por antonomásia da pátria portuguesa e símbolo-mor da mentalidade lusa que Verney queria rebaixar e substituir), censura severamente vários aspetos de *Os Lusíadas* (a impropriedade do título, a deslocada invocação dos deuses pagãos, a infração das normas do género épico, o excesso de episódios e ações secundárias, a inadequação ao estatuto de herói épico do carácter do Gama, etc.); ressalvando a "naturalidade" dos versos, Verney estende os juízos negativos à conceção genológica e à execução formal dos poemas líricos (éclogas e odes, elegias e sonetos, mesmo ou sobretudo os famosos "Alma minha gentil, que te partiste" e "Sete anos de pastor Jacob servia") – fazendo daí decorrer a insuficiência de

Camões para figurar no cânone europeu, pois "querê-lo comparar a Homero, como fazem muitos, ou querê-lo colocar sobre os das outras nações todas […] não deixa de ser temeridade".

Os juízos de Verney acomodavam à pragmática da sua intervenção reformadora, num Portugal periférico e tido por atrasado no processo de modernização europeia, as considerações que – situando-se aliás na senda de R. Papin, para quem "os versos dele [Camões] são tão obscuros que poderiam passar por mistérios […]. É altivo e faustoso na composição, mas tem pouco discernimento e pouca retidão" (PAPIN, 1674) – Voltaire inscrevera no seu *Essai sur la Poésie Épique*: o encanto com o episódio de Inês de Castro e a alta admiração pela criação do Adamastor não bastam para atenuar, na perspetivação racionalista da estética aristotélica e do seu princípio axial da verosimilhança, a condenação racionalista da promiscuidade entre religião católica e mitologia greco-latina – "um maravilhoso tão absurdo desfigura a obra toda no juízo dos leitores sensatos" – e "tais disparates" (VOLTAIRE, 1775, 329) de uma mais alta pecha de inverosimilhança (além da inadequação do título a um poema cujo herói Voltaire considera ser o Gama).

Se nessas e noutras depreciações – inadequação do título, construção defeituosa e expressão obscura, visão inaceitavelmente orgulhosa da nação portuguesa, etc. – Voltaire atualiza a ótica de Rapin, por seu turno, o seu pronunciamento sobre Camões difundiu-se por Juvenal de Carlencas, Abbée Delille, etc., e toldou duradouramente a receção de Camões, mas viu-se também equilibrado no Abbée Prévost e em Montesquieu, e contrariado por Desfontaines, Duperron de Castera, etc., em contraste com o infamante La Harpe (1776, 1820). Até que chega M.me de Staël, com seu seduzido e sedutor artigo "Camões" (1811), e na sua senda Simonde de Sismondi, com seu contrapontado balanço em *A Literatura do Sul da Europa* (1813) em que ainda acompanha Voltaire na censura da inverosimilhança do relato ao rei de Melinde e ao excesso de alegorização. Staël e Sismondi preparam o impacto da edição parisiense do Morgado de Mateus (1817), de novas versões em francês e dos comentários que difundem com grande sucesso a visão melodramática da vida de um Camões heroico e mal-amado, e das análises e versões líricas de Ferdinand Denis que, sem esconder aspetos que julga defeituosos, contribui para crescente convívio com o verso e o mito camonianos – que passa depois por lances bizarros como o da tradução em verso de *Os Lusíadas* por François-Félix Ragon (1842), que não se coíbe de expurgar trechos que julga cheios de defeitos (embora os traduza em nota).

Num mesmo sentido confluíram, antes e depois do arcadismo, atitudes críticas condicionadas pela reação antibarroquista e desamparadas do (ainda não formulado) conceito estilístico-periodológico de maneirismo e dos seus préstimos hermenêuticos e críticos, mas gradativamente reafeiçoadas por mais equilibrada equação estética de racionalidade e sensibilidade, com crescente exigência heurística e ecdótica e mais rigorosa crítica de fontes (como se vê, *e.g.*, nos opúsculos da polémica provocada pela edição das *Obras* pelo P.e Tomás José de Aquino, entre os quais um, publicado pelo oratoriano José Valério em 1784, ostenta um título, *Camões Defendido*, ambivalentemente indiciante da oscilação da fortuna crítica do poeta).

É então matizada ou mesmo contrapontada, se não antinómica, a desenvolução dos estudos e comentários, críticas e controvérsias, que sob o novo signo da estética neoclássica se centram na compreensão e apreciação da obra de

Camões (Francisco José Freire/Cândido Lusitano, Sampaio Valadares, Mesquita e Quadros, Pedro José da Fonseca, etc.), dissentindo, quanto a *Os Lusíadas*, especialmente nas *uexatae questiones* do herói (Vasco da Gama, e não o herói coletivo do "peito ilustre lusitano") e sua caracterização (de duvidosa coerência comportamental, mental e verbal), do título (tido por tão inadequado à exaltação épica de herói individual que um dos melhores editores-comentadores, Garcês Ferreira, não se coíbe de o modificar para *Lusíada*), da proposição (desproporcionada no louvor a figuras gradas, no limiar de um poema que narra apenas uma ação – a viagem do Gama à Índia), da invocação (contestavelmente dirigida às ninfas e colocada demasiado longe do início da narração), da dedicatória (por demais extensa), do início da narração (de uma ação histórica demasiado recente), das intervenções do poeta (julgadas excessivas, à contraluz do preceituado distanciamento épico e chamando mal a si o que deveria decorrer da representação de ações exemplares), do uso da mitologia (em geral condenado por incongruente com o canto de factos históricos modernos e o discurso militante de religiosidade católica, mas que António das Neves Pereira já legitimava como imagens de pertinentes densidade semântica e potencial plástico) e do perturbador episódio da Ilha de Vénus (chegando alguns tradutores estrangeiros a suprimir ou refazer algumas estâncias), da construção retórica (geralmente tida por exemplar) e dos recursos de estilo e linguagem (em *Os Lusíadas*, só não louvados quando marcados por elementos maneiristas, mas privilegiados na análise e valoração da lírica, sobretudo em *Memórias da Literatura Portuguesa*, elaboradas na Academia das Ciências por Francisco Dias Gomes e António das Neves Pereira), etc.

Se Camões se vê frequentemente chamado à colação ou submetido a escrutínio em quase todas as polémicas que atravessam esse período (*e.g.*, entre Valadares e Sousa e "o Camões do Rossio", Caetano José da Silva Sotomaior, por 1739), é sobretudo na polémica em torno do *Verdadeiro Método de Estudar* que a sua cotação está em causa, com uma acuidade que podemos medir *a contrario* pela pormenorizada ou irónica desmontagem das vulnerabilidades e incoerências de Verney por parte do P.e José de Araújo (que, em 1950, também reage frontalmente contra Voltaire) e de Pina e Melo (1952).

Com a implantação da Arcádia Lusitana e a proliferação subsequente de academias provinciais e brasileiras, Camões passa a ser olhado prevalecentemente com figura e prática modelares, ganhando relevo programático fundamental e tornando-se ímpar padrão intertextual no tratamento lírico dos tópicos petrarquistas; mas, como o poeta Bingre proclama para Correia Garção, Filinto Elísio e Bocage, Camões torna-se então um mestre com quem dialoga ou se identifica, *pro domo sua* (nem que seja de forma reversa), o vate subestimado ou o bardo desditoso – porventura ao tempo com alguns riscos de ambiguidade na projeção da sua imagem, a que de todo são alheios os cantos panegíricos como os que o contrarrevolucionário António Ribeiro dos Santos dedica *À Memória do Grande Luís de Camões*.

Paralelamente, a paródia do episódio do Velho do Restelo subserve a sátira burlesca *ad hominem* intitulada *Zamperineida* (1774), atribuída ao poeta brasileiro Basílio da Gama e visando a exploração divertida dos amores da cantora lírica Ana Zamperini e do árcade P.e Manuel Macedo. Por outro lado, a versão burguesa do neoclassicismo frequenta muitas vezes em registo satírico a fronteira fluida

entre paródia de ressonâncias camonianas e poema herói-cómico (culminante em *O Hissope*, 1802, de Cruz e Silva, e *Os Burros*, 1827, de José Agostinho de Macedo, mas passando pela "musa galhofeira" da *Agostineida* de Pato Moniz, em desagravo de 1817 contra o anticamonismo de Macedo e do seu "indigestíssimo poema" de falhado épico). Trata-se de uso satírico que, pelo séc. XIX em fora, visará uma e outra vez figuras e práticas políticas (*e.g.*, *A Visão do Herói da Ilha das Galinhas. Paródia do Episódio do Adamastor* em 19 oitavas, de 1872) ou desmandos ético-sociais (*e.g.*, paródia do canto I de *Os Lusíadas* em curta composição de Faustino Xavier de Novais, *Poesias Póstumas*, 1877) – enquanto o modelo seiscentista de Paul Scarron se refratava nos alexandrinos franceses de J. R. M. Scarron II, criptónimo de Jacques Robert Mesnier, em Les Lusiades *Travesties: Parodie en Vers Burlesques, Grotesques et Sérieux. Voyage Maritime et Pedestre du Grrrand Portugais Vasco da Gama*, 1883.

O carácter epigonal da depreciação crítica na *Análise dos* Lusíadas *de Camões* de Jerónimo Soares Barbosa acentua-se pela natureza póstuma da edição em 1859, já longe do ambiente de polémica tardia, na fase declinante do período neoclássico, provocada por José Agostinho de Macedo, como suposto émulo de Camões enquanto poeta épico e como arguente destemperado, desde *Reflexões Críticas sobre o Episódio de Adamastor*, em 1811, a *Censuras dos* Lusíadas, em 1820, passando por alguns solilóquios de *Motim Literário*.

No "Discurso preliminar" ao poema épico *O Oriente* (que, em 1814, refundia *O Gama*, de 1811), Macedo proclama-o superior a *Os Lusíadas* e, reciclando ou dilatando anteriores censuras setecentistas, procede a um juízo devastador da épica camoniana, provocando acesa celeuma, que também abrange retroativamente *O Gama*, e que teve tal relevância que envolveu na defesa de Camões, e no cotejo com a poesia de Macedo, nomes então mais ou menos sonantes (desde o Cardeal Saraiva a Pato Moniz) e se prolongou até José Ramos Coelho. Entre outras motivações históricas e ideológicas, o vezo anticamoniano levava Macedo a visar, nos seus sucessivos opúsculos e artigos de justificação e diatribe, os camonistas expatriados (desde João Bernardo da Rocha Loureiro ao Morgado de Mateus). Mas o certo é que o cerne do libelo de Macedo contra a "seita camoniana" estava próximo de figuras tão equilibradas na assunção do espírito e da normatividade (estética e ética) próprios da tradição neoclássica como o sábio bispo de Viseu, D. Francisco Alexandre Lobo, que, ainda em 1821, em importante publicação da Academia Real das Ciências, censurava o maravilhoso de *Os Lusíadas* por inverosímil e incongruente, condenava por indecorosa o retrato de Vénus e das ninfas, e tinha por inaceitável que o prémio da virtude dos navegantes consistisse em delícias da mesa e do amor. Aliás, já com o romantismo implantado em Portugal, contrariando o juízo favorável para que, após fase de tom reservado, se encaminhara o último Herder na revista *Adrastea*, esse "completo desatino de um Poeta de que faço tanto apreço" (LOBO, 1821, 274) não foi menos vivamente exprobado nas *Viagens na Minha Terra*, por um Garrett que sempre expendeu a opinião de que "o mais indesculpável defeito que até aqui esgravataram críticos e zoilos na Ilíada dos povos modernos, os imortais *Lusíadas*, é sem dúvida a heterogénea e heterodoxa mistura da teologia com a mitologia, do maravilhoso alegórico do paganismo com os graves símbolos do cristianismo" (cap. VI).

No início do séc. XIX, com a Inglaterra em ambiente romântico, Adamson enreda a receção da lírica de Camões no

círculo vicioso do biografismo crítico, interpretando os poemas em termos de registo da vida do poeta e procurando preencher lacunas de informação biográfica com dados retirados literalmente da obra literária, enquanto perante essa edição comentada R. Southey parece estender as opiniões depreciativas à própria escrita originalmente camoniana.

Em Portugal, as décadas dos finais do séc. XVIII e dos alvores do séc. XIX são, no plano da estética literária e da dinâmica institucional do campo literário, fase de esgotamento dos epigonismos tardo-barrocos e rococós e de declínio da dominante arcádico-neoclássica e de manifestações assistemáticas, por entre aculturações iluministas, de novas tendências de "estética da sensibilidade" a caminho do romantismo; mas são também período convulso de acontecimentos políticos e militares, económicos e sociais, que abalam a consciência nacional e a tornam mais necessitada de alentos históricos e simbólicos para a reação patriótica – encontrando-os superlativamente no apego fervoroso a Camões, herói por excelência das armas e das letras, representante supremo do espírito da pátria. Logo depois, com as vicissitudes da implantação periclitante do regime liberal e das intercadentes reações antiliberais, quer o nacionalismo de todos os quadrantes, quer o patriotismo cívico de Garrett e dos mais progressistas reforçavam essa primazia de Camões e a urgência do seu culto, ao mesmo tempo que – partilhando com entusiasmo o juízo de Schlegel (para o qual, sobretudo mercê da epopeia escrita sob ardente inspiração do heroísmo nacional, a obra de Camões compreende toda a poesia da sua nação e vale por uma literatura toda inteira) – o colocavam no centro da atuação determinada pela convicção de que, com a nova literatura, intencionalmente vinculada ao *volksgeist* que encontrara em Camões intérprete supremo, era, como diria A. P. Lopes de Mendonça e depois Teófilo, toda uma nacionalidade que renascia.

Este vetor glorificante de Camões nem se deixa então beliscar em sede de cultura romântica e do seu congénito historicismo pela perspetiva de Hegel sobre o que de negativo teria o contraste entre o assunto nacional da epopeia camoniana e o seu intrínseco classicismo, nem se deixa contaminar pelas referências pouco lisonjeiras de Victor Hugo no prefácio às *Odes et Ballades* (1824), além de naturalmente fazer orelhas moucas às palavras loucas com que Joseph Autran (*Os Poemas do Mar*, 1852) censura Camões como fraco imitador de Virgílio, que não teria falado suficientemente do mar. Se juntarmos a reconfiguração romântica da sua personalidade e do seu destino como "poeta maldito" – com Garrett e o seu *Camões* (1825) a darem superior síntese romanesca e imaginífica a lances de identificação idiossincrásica e literária de Filinto Elísio, José Anastácio da Cunha e sobretudo de Bocage com o temperamento buliçoso, a sensibilidade vibrátil, a inquietação mental, a vida aventurosa e desventurada, a grandeza incompreendida e amargurada, a transmutação poética da agitação vivencial –, teremos presente a torrente mitográfica que atravessará Oitocentos e boa parte do séc. XX Nesse quadro, o anticamonismo não tem quase possibilidades de se manifestar assertivamente; e só pode traduzir-se reversamente pelos prejuízos que à imagem do poeta, e sobretudo à cooperação interpretativa e crítica com a sua obra, não deixou de trazer a estereotipização, a trivialização e a desfocagem dos panegíricos do homem e da obra, tal como a instrumentalização ideológica e política.

O biografismo crítico campeou desenfreadamente e tanto deu origem a fanta-

siosas construções ou infundadas ilações sobre a vida de Camões, quanto delas se prevaleceu, desfigurando a sua presença na história e treslendo a sua escrita, em especial a da sua lírica – que entretanto via o seu *corpus* ser precipitada ou fraudulentamente inflacionado numa convergência de incúria ancestral e súbitos fervores, de ignorância e de erudição inconsistente, de fascínio autêntico e indisfarçável instrumentalização. Eis um processo a que poucos se eximem e de que Teófilo Braga será só o expoente maior; como assinalou o desassombro de Camilo, não deixava mais encarar Camões a uma grande luz natural, embaçada pela avassaladora projeção heroico-melancólica tão avassaladora em Portugal, no Brasil e até pela Europa fora, e que, por uma vez, se via matizada em Portugal por Arnaldo Gama no romance *A Caldeira de Pero Botelho* (1866) e seu Camões estudante em Coimbra retratado como chistoso e brigão "trinca-fortes", ou no Brasil episodicamente por humorismos de Gonçalves Dias e da modulação jocosséria do mito camoniano na literatura de cordel.

O Morgado de Mateus julga ter sobejas razões para exprobar muitos críticos e sobretudo pretensos biógrafos de Camões, desde os quinhentistas até à "Vida de Camões" por ele romanticamente recriada na monumental e irradiante edição de *Os Lusíadas* que patrocinara em 1817, na medida em que tinham silenciado ou brandamente assinalado a carga de misérias, desgraças, injustiças, invejas, malquerenças, intrigas, perseguições, ingratidões, etc., que por obra da predestinação e vileza dos homens selara a vida do génio.

Essa e outras leituras de fundo romântico redimensionavam, afinal, a faceta de vida aventurosa e desventurada que acompanhara a receção da sua obra – quase sempre em sentido lisonjeiro dessa condição de génio de poeta maldito, mas outras vezes em sentido depreciativo, rebaixante da sua condição social e cultural, infirmadora do cabedal de leituras e de reflexão tido por necessário substrato de uma poesia com dimensão filosófica (nomeadamente no que toca ao platonismo, como ainda pretendiam no segundo quartel do séc. xx José Maria Rodrigues e Afonso Lopes Vieira, todavia apaixonados apologetas do génio poético de Camões).

Alguns tópicos da paixão da intelectualidade romântica e positivista, tradicionalista e liberal, monárquica e republicana, neolusitanista e emancipalista, pelo mito camoniano da intelectualidade – paixão postulada como vivência coletiva de toda a grei – legaram valiosas criações artísticas à cultura moderna e ao mesmo tempo deram aso a infindas glosas ou rematizações *kitsch*. Assim, a morte de Camões inspirou o *Requiem* de Domingos Bomtempo e outras composições musicais de qualidade, o quadro *A Morte de Camões* de Domingos Sequeira e outras composições pictóricas de qualidade, páginas inestimáveis de Garrett (e de Tieck) e outras composições literárias de qualidade; mas é incomensuravelmente maior o número de dramas e poemas românticos transtornados pelo patético previsível, pela sentimentalidade dessorada e pela ênfase clamorosa em torno dessa morte imaginada de Camões e/ou da sua coincidência, factual ou simbólica, com a agonia da pátria e a perda da sua independência (o "expirou com ela" de Garrett e, por mimetismo, de Teófilo, e o "morria a pátria, morria o poeta" de Oliveira Martins tiveram incontidas e lesivas metástases). Os amores de Camões, as Natércias e infantas, o escravo Jau e a condição miseranda foram outros tantos tópicos com que as literaturas em língua portuguesa desfiguraram a grandeza de Camões.

O fim do século XIX e os alvores do séc. XX, com suas correntes decadentistas e neorromânticas, com o nacionalismo cultural propalado por Teófilo e seus discípulos, com o nacionalismo literário advogado por Trindade Coelho, pelo novolusismo de Manuel da Silva Gaio, pelo neogarrettismo de Alberto de Oliveira, pelo neolusitanismo de Afonso Lopes Vieira e tantos outros, revelar-se-ão períodos animados pelas virtudes e assolados pelos vícios dessa apoteose romântica à beira do *kitsch* do "santo padroeiro da nação" (como diria Junqueiro em discurso celebrativo do 10 de Junho: "Camões é Portugal, e a festa de Camões, o dia santo da nação").

Pelo meio, Camões vê-se contrapontadamente associado a momentos axiais de devir da literatura (e da cultura) moderna em Portugal. De facto, assim acontece com antecedentes da eclosão da Questão Coimbrã: na encomiástica e digressiva "Conversação preambular" a *D. Jaime*, de Tomás Ribeiro, o Visconde de Castilho lamentou que os admirados *Lusíadas* fossem leitura escolar obrigatória, imposta aborrecedoramente a crianças ainda incapazes de entender tal obra, mas, indo além dessa ponderação, sugeriu que o enaltecido poema de Tomás Ribeiro substituísse a epopeia de Camões e, para confortar essa sugestão, lavrava opiniões que pareceram pôr em causa a qualidade poética da obra camoniana. Não faltaram reações a esses juízos de Castilho, com destaque para João de Deus, que, como depois no decurso da grande polémica, intervém com artigo em *O Bejense* ("*Os Lusíadas* e a conversação preambular", 7 nov. 1863), em defesa do alto significado humano, nacional e histórico, com que *Os Lusíadas* haviam marcado "uma época na história do mundo". Até os textos menos valiosos da polémica reverteram em crescente visibilidade de Camões na cena literária


RHYTHMAS
DE LVIS DE CAMOES,
Diuididas em cinco partes.
Dirigidas ao muito Illustre senhor D. Gonçalo Coutinho.
MIHI TAXVS
Impressas com licença do Supremo Conselho da geral Inquisição, & Ordinario.
EM LISBOA,
Por Manoel de Lyra, Anno de M. D. Lxxxxv.
A custa de Estevão Lopes mercador de libros.
T. NORTON.

Rosto de *Rhythmas*, de Luís de Camões.

de língua portuguesa – como na Itália as más ilustrações de Francesco Gonin para o folhetim *Luigi Camoens* de Pietro Pesce na revista *Il Mondo Ilustrato* de Turim retiram significado à larga dimensão da instrumentalização do poeta português para os debates de ideias e os embates políticos na Itália oitocentista.

Da Questão Coimbrã ao Cenáculo anteriano, dos programas de trabalhos (anterianos e teofilianos) da escola de Coimbra à hegemonia da geração de 70, do encarreiramento para o realismo e o naturalismo dessa geração nova (que Sampaio Bruno cedo escalpelizou), da compensação estética das asperezas líricas da geração de *A Folha* no parnasianismo da geração intervalar, com o lastro romântico a persistir em metamorfoses subliminares até à extraordinária *A Fome de Camões* de

Gomes Leal, não há grande brecha para veleidades de anticamonismo. O que mais se poderia aproximar disso seriam as refrações negativas da controvérsia historicista de Antero e Oliveira Martins contra a construção por Teófilo da mitografia camoniana com fito de propaganda republicana e com base no nacionalismo étnico e cultural, e o desagrado polémico que algum aspeto das comemorações oficiais de "o triste centenário de Camões" (MACEDO, 1880) provocou na comunidade portuguesa do Brasil, originando textos como *Desabafo Patriótico* de Ferraz de Macedo, ou mesmo o galeguismo político de Manuel Murgía contrapontando o elogio global com severas críticas à "incorreção" de Camões nas odes e sobretudo nas canções, ou involuntariamente a tradução inglesa de *Os Lusíadas* por R. F. Burton, que prejudicou a atração dos leitores à escrita poética de Camões na medida em que, com o intuito de máxima aproximação ao idioleto do poeta português, acabava por criar aos leitores coevos estranheza e grande dificuldade perante um texto linguisticamente distanciado do seu horizonte de expectativas.

As virtualidades apoteóticas e os riscos reversos dessa campanha multipolar de apropriação mitificante e militante de Camões atingem patamar cimeiro com as comemorações, em 1880, do já mencionado tricentenário da morte de Camões, abrindo caminho, de par com o incremento e a alteração dos estudos camonianos, para a institucionalização académica (e, em Portugal como no Brasil, para o aproveitamento didático quase sempre massacrante e, por isso, contraproducente para o camonismo intencional), culminante por alturas do quarto centenário do nascimento de Camões (1924-1925). No campo literário, essas décadas dominadas pelo decadentismo, o simbolismo e o neorromantismo (até à primicial *Nave Etérea* de Nemésio), com o rebate cívico da crise do Ultimato e das crises subsequentes, não foram naturalmente propícias a veleidades de anticamonismo. Mas, curiosamente, não se eximiram a inculcar a ambiguidade na mais vasta receção criativa de Camões através do registo paródico que proliferou numa produção antes de mais trazida à ribalta por Trindade Coelho no famoso *In Illo Tempore* (1902) que recolhe ou refere textos de troça emergentes na academia coimbrã – *A Niveleida* de António Cabral, *A Bolha (Resposta à Niveleida…)* de Ângelo Ferreira, *A Casaqueida* do luso-brasileiro Pinto da Rocha –, cuja arma da troça artilhada sobre o molde dos imortais *Lusíadas* como que dão o tom a outros poemas causticadores da estirpe bacharelática (como o que, segundo Júlio Vilhena, o próprio Rei D. Luís terá intentado com uma *Paródia ao Primeiro Canto dos Lusíadas*), no quadro mais lato dos múltiplos exercícios parodísticos na viragem para Novecentos registados e/ou transcritos por Alberto Pimentel e por Ferreira Lima. Note-se que, também no Brasil, desde os finais do séc. XVIII até ao tricentenário, se fora formando e consolidando uma tradição de experiências satíricas e humorísticas apoiadas na reescrita de passos camonianos, ao mesmo tempo que se implanta, a par da tradição culta sobre os valores clássicos de Camões, uma tradição popular de camonismo faceto, que, segundo Gilberto Mendonça Teles, assimila e modifica a referida tradição, através de paródias, paráfrases e poemas herói-cómicos, a partir de uns quantos sonetos da lírica e, na maioria dos casos, das primeiras estrofes do poema épico, com o objetivo de aproveitar o texto de Camões para fins de humor ou *pastiches* comerciais; aqui se incluem as narrativas em prosa e em verso das peripécias de um tal Camonge, e até de um Camongo.

É certo que a receção criativa e crítica de Camões nas primeiras décadas do séc. xx nos confronta com mais uma concretização daquilo a que E. H. Gombrich chamou a não contemporaneidade dos coevos, na medida em que é contrastante a presença de Camões nas estratégias institucionais e textuais das correntes neorromânticas, claramente hegemónicas naquele período, e nas dos minoritários grupos modernistas e vanguardistas. Não se mantêm no âmbito do(s) modernismo(s) e das tentativas vanguardistas a frequência, a amplitude e a importância estamental que a presença de Camões tem no neorromantismo; e sobretudo é significativamente diversa a forma como as facetas do ascendente camoniano são hierarquizadas na receção criativa e crítica nas primeiras décadas de Novecentos. O discurso inalienavelmente irónico do(s) modernismo(s) procede, agora em regime de estética de contraposição (na aceção lotmaniana), a uma seletiva prossecução de vetores antecedentes; e é em função dessas opções e nesse regime irónico de reconversão e reapropriação que cultiva uma relação paragramática com a obra camoniana, menos ostensiva e menos constante.

Camonismo e anticamonismo parecem refratar-se em mais um dos exercícios de radicalização da ironia até ao paradoxo. Com efeito, o que polariza em profundidade os diferentes vetores da presença de Camões no(s) modernismo(s) é talvez uma nova valência mítica do signo-Camões: uma valência de mito como figuração simbólica do horizonte de realização das fundamentais possibilidades do Homem, e, no contexto cultural e literário português, de moderna atualização das mais altas potencialidades de criação intelectual e artística; e assim Camões se tornava epónimo do homem completo almadiano e da elevação pessoana no aprofundamento da autoconsciência humana. Nesse sentido, paradoxalmente, Camões não pode ser preterido como referência máxima do cânone literário português e, ao mesmo tempo, parece já não poder dar nome bastante ao potencial reprojetado de criação intelectual e artística. Se, no caso particular de sibilina pretensão de superioridade, em Fernando Pessoa (como depois nos casos de inculcada equiparação, em José Régio e Miguel Torga), se compreende que são seja só por lapso freudiano que se diz ser refutável e refutada a tradicional afirmação de que Camões é o maior poeta da literatura nacional (segundo certo texto pessoano em inglês, a propósito de Alberto Caeiro, recolhido em *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*), o que mais conta, no panorama modernista, é que "o próprio Camões não foi mais que o que esqueceu fazer. *Os Lusíadas* é grande, mas nunca se escreveu a valer. Literariamente, o passado de Portugal está no futuro" (PESSOA, 1980a, 135). A figura em palimpsesto de Camões revela-se pregnante para essa estratégia modernista, em cuja matriz pessoana o processo se infiltra quer pelo viés da subrogação do sentido territorial de nação e de *imperium* pela energia expansiva da "nossa clara língua majestosa» (*Livro do Desassossego*, frag. 259), quer pela correlata verdade funcional – mito social e nacional, empolgante à maneira de G. Sorel, identitário à maneira de V. Pareto – que o ortónimo anuncia com *auctoritas* retórica: Portugal haveria de recuperar e superar a missão na história da humanidade, através da língua pátria e da cultura de língua portuguesa. Por isso, quando nessa perspetiva eivada de cosmopolitismo Fernando Pessoa anunciar a nova poesia de "ordem superior", correspondente à ordem superior de civilização que será o "supra-Portugal de amanhã", o epónimo tem de designar-se "supra-Camões";

e é desse modo que se anuncia como "o grande Poeta, que […] deslocará para segundo plano a figura, até agora primacial, de Camões" (PESSOA, 1980, 22-23). Razões de circunstância – em textos, *e.g.*, dirigidos a editores britânicos – e estratégia global de valorização da nova literatura modernista e do seu génio pessoal explicam certas expressões depreciativas de Camões; pelo menos em parte, pois por outro lado aí interfere também a permanente insinuação de que, por razão de etimológica modernidade que o próprio Camões também invocara em seu favor, o ponto culminante da poesia portuguesa estava, como se referiu, em vias de residir na obra de outro autor, o próprio Pessoa. Nesse registo, algumas coisas de Camões que considerava nobres estariam decerto em *Os Lusíadas*, que Pessoa sempre disse preferir à lírica: «Eu tenho uma grande admiração por Camões (o épico, não o lírico)», reiterava ainda a João Gaspar Simões em 1931 (PESSOA, 1999, 257). Não obstante o que, naquele discurso tático de circunstância, podia inculcar sobre a valia superior da *Pátria* junqueiriana, parecem mais fundos juízos como o que é exarado aquando do centenário de 1924, segundo o qual só a *Ilíada*, a *Divina Comédia* e o *Paraíso Perdido* superam a epopeia camoniana. Isto embora Pessoa pudesse equivocar-se, noutras páginas, sobre a quase ausência de pensamento que em *Os Lusíadas* desampararia a grande arte de paixão (o patriotismo) e de imaginação (o Adamastor, a Ilha dos Amores); em contrapartida, apesar de certo fragmento inédito revelar o fascínio pela beleza da linguagem direta e simples, una com o movimento lírico contínuo e íntimo do ritmo inquebrado e dolorido do soneto "Alma minha gentil que te partiste" (PESSOA, 1973, 322), em geral era ao Camões lírico que mais quadrava o epíteto depreciativo de "italiano" ou "italianizado".

No subperíodo do primeiro modernismo português, em que se singularizam o aparente alheamento de Camões por parte de Sá-Carneiro e a subsunção de Camões na estratégia de integração superadora por parte de Fernando Pessoa e na sua bloomiana ansiedade da influência, variam as condições de receção de Camões.

Mesmo num autor como António Ferro não faltam lances de convocação de Camões e até de paragramatismo com caracterizante valor estilístico-periodológico. O mais marcante reside na conferência que António Ferro profere no Rio de Janeiro, a 10 de junho de 1922, para celebrar a travessia aérea do Atlântico Sul por Sacadura Cabral e Gago Coutinho, em (im)pertinente contraste com a preia-mar de exaltações e exultações neorromânticas perante o feito dos argonautas lusíadas. Ferro coloca a sua apologia sob o signo do primado da aventura e figura o feito enaltecido como "Uma estrofe inédita dos *Lusíadas*"; esta figura do título vertebra depois a alocução, como metáfora desdobrada, e atinge a sua valência vanguardista quando a inovação tecnológica se vê introjetada no próprio discurso camoniano – "no avião épico dos *Lusíadas*". Mas António Ferro tenta processar vanguardistamente a dessacralização da poética e do texto camonianos, derrogando a intemporalidade das formas artísticas e da própria intuição (expressiva e preceptiva) do Belo, em favor de uma captação pós-baudelairiana da beleza do transitório, segundo uma estética conduzida pelos valores da velocidade, da força, da dissonância: "Eu sei, eu sei com que voo Camões cantaria esse voo… Ele abandonaria o decassílabo solene e pausado pelo verso livre, pelo verso inquieto, o verso que tivesse o movimento astral do avião, o verso que subisse e que descesse sem preocupações nem receios" (FERRO, 1987). Por razões idênticas, mas

de ebulição mais profunda, compreende-se a presença de Camões na aventura performativa de Almada Negreiros. Não surpreende que, em momentos da sua intervenção turbulenta e em estratos da sua obra dominados pelos valores e intuitos da vanguarda cubo-futurista, Camões pareça atingido pela verve iconoclasta, que enfatiza a retórica da imprescindível campanha contra a inércia convencional e contra o academismo. Assim, o "Ultimatum futurista às gerações portuguesas do século XX", momento forte de tal orientação estratégica, tem de arrolar Camões entre os velhos nomes que há que substituir, na admiração e no exemplo, pelos génios da invenção (Edison e Marinetti, Pasteur, Marconi e Picasso); mas, além do matiz tático que dessa contextualização decorre, convém ter presente a ambivalência da decisiva proclamação de inconformismo e ânsia de novo (desde logo na linguagem), menos relutante em relação a Camões do que cáustico em relação à cultura nacional pós-camoniana: "Porque Portugal a dormir desde Camões ainda não sabe o significado das palavras" (NEGREIROS, 1972). Por outro lado, na sequência desse asserto ambivalente, outros textos importantes de Almada Negreiros investem numa revalorização insólita de Camões, através da denúncia de quanto havia de mistificação nacional(ista) do poeta pela oratória e pelos estereótipos literários da cultura oficial – assim antecipando, aliás, certa tonalidade da receção presencista de Camões. Na verdade, o extraordinário poema vanguardista "A cena do ódio" deplora com veemência "a pátria onde Camões morreu de fome/e onde todos enchem a barriga de Camões". Assim se abre caminho para um recentramento imaginífico da poesia de Almada Negreiros numa exemplaridade anticonvencional e antitradicionalista de Camões e para a sua convocação simbólica ao confronto desmistificador, tão bem exemplificado num poema de 1931, intitulado "Luís, o poeta salva o poema a nado".

Mário Saa ilustra esse tópico contestatário em entrevista ao diário *A Capital*, por dezembro de 1921, exclamando ironicamente: "Quem me dera no tempo em que Camões morria de fome e não havia génios nacionais" (SAA, 2006, 257). Carlos Queirós, por seu turno, num "Epigrama" publicado no n.º 37 da *Presença*, de fevereiro de 1933, chama à colação um Camões merecedor daquele "uso mais moderno" a que, em *Os Lusíadas* (VI, 52), ele mesmo afeiçoara as armas e roupas do Magriço e seus companheiros: "Se de Camões o Espírito algum dia,/A pátria visitasse,/Quando na *douta* Academia entrasse/(Para ouvir o que nela se dizia)/Confuso, pensaria: Que erro enorme!/Como eu julguei ser esta pifieza/Aquela antiga pátria portuguesa/Que me deixou morrer de fome!...".

O matiz dessacralizador da relação paragramática do modernismo com Camões manifesta-se no Brasil não tanto no episódio com justificação de estratégia nativizante da queima de um exemplar de *Os Lusíadas* no decurso da Semana de Arte Moderna, quanto nas ressonâncias antiépicas do *Macunaíma, o Herói sem Nenhum Carácter* (1928), de Mário de Andrade – o mesmo que apontava no Brasil, como o poderia ter feito em Portugal, que a popularidade de Camões e o relacionamento dos novos escritores com a sua obra nem sempre correspondia a um conveniente estudo dessa obra camoniana.

Noutros meridianos, foi oscilante a relação dos modernismos com Camões – como exemplifica a figura cimeira de Ezra Pound, que por 1910, em *The Spirit of Romance*, ainda se referia muito negativamente a um épico sem dimensão filosófica nem magia poética.

Compreensivelmente, na Rússia novecentista, a perceção do carácter e papel histórico de *Os Lusíadas* não foi imediata sob o regime bolchevista: na primeira *Enciclopédia Soviética*, a epopeia camoniana foi focado como poema representativo do período em que se deu a primeira acumulação de capital. Na Alemanha dos anos pós-guerra, em que as peças radiofónicas subvertem mitos herdados e questionam valores tradicionais, surge *Die Brandung vor Setúbal* (1957), em que Günter Eich, segundo ensina Maria Manuela Delille, "transforma os amores lendários entre Camões e Catarina de Ataíde numa tragicomédia com traços do teatro do absurdo em que a estética e a mundividência românticas, subjacentes às anteriores criações ficcionais sobre o poeta português, são subtilmente parodiadas" (DELILLE, 2011, 751).

Entre nós, na filmografia inspirada por Camões o incensador *Camões* (1946), de Leitão de Barros, veio ironicamente a suscitar efeitos contraproducentes quando a imagem do poeta e a linha dominante dos estudos sobre sua vida e obra passaram a proscrever o retrato de estereótipo donjuanesco e o fantasioso despique amoroso e literário com Pero de Andrade Caminha. Em contrapartida, *Camões – Tanta Guerra Tanto Engano* (1998), de Paulo Rocha, e *Erros Meus* (2000), de Jorge Cramez, abalam a receção consagrada de Camões ao abjurarem da identificação entre o poeta e a pátria, numa alternativa de fixação nos sofrimentos do génio mal compreendido e pouco estimado pelos seus contemporâneos – em contraste com a comunhão de afetos e valores, no cultivo das armas e das letras, vivida entre Camões e, *e.g.*, Diogo do Couto.

Na charneira do séc. XX, ainda há razões que levam o camonista Fidelino de Figueiredo a julgar pertinente defender "A realeza de Camões contestada" num artigo publicado na revista *Lusíada* (vol. I, n.º 4, 1953). Em certos quadrantes da vida literária portuguesa, sob o embate das implicações ideológicas e políticas, foram levados à conta de anticamonismo as interpelações e os comentários ensaísticos de António Sérgio que tanto visavam sanear no plano da crítica literária o biografismo (aliás mal documentado) e as interpretações abusivamente psicologistas em favor de uma rigorosa leitura imanentista dos textos (*e.g.*, na sua "Questão prévia de um ignorante aos prefaciadores da lírica de Camões", dirigida a José Maria Rodrigues e Afonso Lopes Vieira), quanto pretendiam, no plano cívico-cultural da reforma da mentalidade, desautorizar a manipulação de Camões por um nacionalismo redutor e ministrar o seu humanismo crítico. Mais tarde, obliterando a enorme erudição e a indubitável paixão do camonista Jorge de Sena, idênticos lances de apropriação ou exautoração anticamonista ocorreram perante intervenções suas que – porventuraa confundidas com as de Aquilino Ribeiro, muito mais influentes aliás em certa fase de António José Saraiva – queriam mostrar um Camões oposto ao "pastelão patriótico-clássico que durante anos tem sido" (SENA, 1970, 11) (o que não era coextensivo ao intuito de Aquilino descobrir "o Camões real, esse que viveu, amou, penou, […] tão longe do Camões fabuloso [construído pelos camonistas] como o ovo dum espeto" [RIBEIRO, 1950]).

Por 1969, ano convulso em Portugal, a imagem de Camões viu-se envolvida nos conflitos político-ideológicos entre situação e reviralho, ou mais precisamente na orla de conotações culturais da contenda, quando o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, de regresso após desterro político, subscreve longo e especulativo prefácio aos *Contos Exemplares* de Sophia de Mello Breyner Andresen,

e a dado trecho, não só se refere a Camões com apelidos tão contrastantes com o teor multissecularmente canónico dos epítetos – "nosso não menos [do que Cervantes] *miles gloriosus* e ainda mais desditado Trinca-Fortes, mirolho de Marrocos" – que provocou espanto ou indignação perante o que parecia ir além da dessacralização ou desmitificação da figura do vate nacional e degradá-la no desdenhar chocarreiro, mas também põe em causa ironicamente a superestrutura ideológica e historiosófica a que se teria rendido o épico – "obnubilado por fumos da índia, enrouquecido de epopeia e destemperado de lira renascente e imperial" –, e ainda mais, subentendidamente à luz da sua cristologia e da sua intervenção evangélica, põe sob caução a autenticidade cristã da estrutura mundividente e ética sob a retórica católica e nacionalista: "valeria bem a pena analisar algum dia a epopeia nacional ou mesmo não apenas *Os Lusíadas* mas toda a lírica camoniana […] à luz do Evangelho eterno, a ver o que ficava de válido. Mais valerá porém não começar, nem sequer começar".

As poucas cartas em prosa que nos restam de Camões puderam ser lidas contrapontadamente ao longo dos tempos, nuns casos como testemunhos interessantes, até pela linguagem pícara, de temperamento faceto e vivências próprias de humanidade pujante em idades e circunstâncias desconcertadas, noutros casos como contraprovas de baixa educação e comportamento desregrado. Por outro lado, se, na receção criativa pela novelística, pelo teatro e pelo cinema, esses elementos vulgares ostentados pelas cartas puderam ser refundidos como fator lisonjeiro de pitoresco e de humor aureolando a personalidade irreverente do génio, na receção crítica ressaltam, primeiro, a releitura em clave de subversão picaresca da ordem tradicional do lado dionisíaco de Camões a que procede Aquilino Ribeiro em 1949-1950 (tão cativante quanto unilateral ao serviço de uma imagem iconoclasta de Camões cujo desagravo Hernâni Cidade de imediato encabeçou: "Nobreza de Camões – A hierárquica e a moral"), e depois, a exploração dessas cartas por Helder Macedo no sentido de consagrar a componente dionisíaca no retrato aberto de "o Camões para quem a contradição é a norma" (MACEDO, 2006, 27), personalidade em que conviveriam "o sublime poeta" e "o malandro malcomportado" (*Id.*, *Ibid.*, 31).

Formas de atingir a relação admirativa com Camões pela crescente distanciação irónico-crítica são os recorrentes estratagemas da reescrita com diferença no trânsito do neomodernismo – com o contundente *ethos* iconoclasta e político de Jorge de Sena no conto "A Grã-Canária" – para o pós-modernismo – com a difusa modelização romanesca na *Tetralogia Lusitana* de Almeida Faria, em *As Naus* (1988) de A. Lobo Antunes, em *Jangada de Pedra* (1986) de José Saramago, etc. Nesse âmbito se inscrevem também mais ostensivas ou estruturantes transposições paródicas do poema épico camoniano.

Primeiro, em ciclo de resistência política e subversão ideológica, Camões vê-se envolvido na intencionalidade de corrosão antinacionalista e rutura da retórica épico-imperial, com *As Quybycas: Poema Ethyco… Que Corre como Sendo de Luís Vaaz de Camões em Suspeitíssima Atribuição/ Frey Ioannes Garabatus* (1972) de António Quadros/João Grabato Dias (sátira burlesca que, enquadrada por divertida e engenhosa mistificação metatextual e paratextual, através da paródia de passos de *Os Lusíadas*, atinge menos Camões do que a leitura salazarista da gloriosa lusitanidade a que se referia o camonista Jorge de Sena no prefácio, "Um imenso inédito semicamoneano, e o menos que adiante

se verá"), e com *os lusíadas* (1974), romance em parceria autoral de Manuel da Silva Ramos e de Alface, que carnavaliza em experimentalismo verbal e metagráfico o discurso camoniano e procede a um abjecionista esvaziamento do conteúdo épico da história lusíada.

Depois, em ciclo de irónico ceticismo, a obra-prima pós-moderna *Viagem à Índia – Melancolia Contemporânea (Um Itinerário)* (2010) de Gonçalo M. Tavares, que se afasta da glosa burlesca do texto camoniano em favor de uma translação histórica do avançar pelo desconcerto do mundo, em que se degradam os paralelos contemporâneos de episódios e tópicos do poema épico matricial. No mesmo sentido, cultores pós-modernos da literatura infantojuvenil adotam ocasionalmente o registo paródico, curiosamente com particular gosto pela figura do Adamastor, amachucado pela constipação em *A Nau Mentireta* (1991) de Luísa Ducla Soares, e pela dor de dentes em "A porta dos sete mares" (2004) de Miguel Miranda.

De algum modo, a deriva da paródia militante para a paródia reconversora não colide, mas também não se confunde, com o devir da fortuna de Camões após o 25 de Abril – desde o anticamonismo no período convulso do Processo Revolucionário em Curso (dos dislates discursivos e distúrbios recetivos às tentativas de despromoção no cânone literário e de afastamento do cânone escolar) até ao progressivo processo de reabilitação através de renovadas leituras da obra épica e lírica de Camões – em que cedo participa alguma esclarecida intelectualidade comunista, mormente pela criação da revista *Camões*, sob a direção intergeracional de Óscar Lopes e Manuel Gusmão. Por essa altura, as críticas – eivadas de anacronia, falhas de rigor exegético e cegas à coerência epistemológica e estético-literária do discurso poético de Camões – que de tempos a tempos lhe apontavam o atraso científico da conformidade com as teses ptolomaicas na feição astronómico-astrológica da sua representação poética do universo no canto x de *Os Lusíadas* encontram nova recidiva na turbulência progressista que então se apodera do discurso académico de Silva Dias (*Camões no Portugal de Quinhentos*, 1981).

Nos começos do séc. xxi, nos centros internacionais de estudos camonianos, fizeram-se sentir na reapreciação de Camões e, em particular, de *Os Lusíadas* os pressupostos ideológicos, se não de todas as vertentes do que Harold Bloom denunciou como a escola do ressentimento, pelo menos de correntes de estudos pós-coloniais e de *new historicism* ou *cultural materialism*, dando por adquirido e condenável que o renascimento ocidental se traduziu em estratégias de poder classista e de dominação imperialista, atuando as suas grandes figuras culturais e os seus grandes criadores artísticos como coonestadores desses interesses e movimentos. Nessa perspetiva, é especialmente Baco quem vai representar aquilo e aqueles que não tinham lugar no ecumenismo legitimador da expansão imperial portuguesa (do poder ocidental e da religião católica) e também as classes sociais que em Portugal (e na civilização cristã da Europa) eram desfavorecidas, desprestigiadas, marginalizadas ou silenciadas.

Sem requisitório de tendência, não podemos deixar de focar, no âmbito dos estudos académicos sobre ou em torno de Camões, as posições de Luís de Oliveira e Silva. Julgando apenas suposta a vocação universalista dos Portugueses e opinando que estes "com tanta expansão nunca deixaram de ser dos povos mais pobres e incultos da Europa", considera que Camões, mero *grand rhétoriqueur* – enleado, aliás, no que seria a "máscara" do "estoicismo cristianizado" contra o que seria "o

seu vocacional epicurismo" – "quer-nos convencer de que é sobretudo um poeta" e consegue sem dúvida criar "um excelso discurso epidíctico" em que inventa uns lusíadas diferentes dos portugueses históricos, criando ao Homem português a ilusão de uma identidade gloriosa, através da competência retórica para "escrever um texto que opera uma doação de consciência coletiva" (SILVA, 2011, 56-57). Em *Os Lusíadas*, essa construção retórica e sua persuasão epidíctica estariam ao serviço de um indesejável desígnio camoniano de enaltecimento pátrio: "Na estância 33 do canto I, Vénus, assumindo a defesa (*apologia*) dos Portugueses, enveredа por um raciocínio epidíctico. É um raciocínio comprometido, altamente voluntarista, que deve mais à vaidade que à razão. Nem defende nem refuta: elogia. A defesa traduz-se em louvor: a têmpera dos Portugueses, submetidos a tratamento retórico, garante e justifica os seus invulgares merecimentos" (*Id.*, 2011b, 291), "Louva-se, julga-se, condena-se. Gasta-se o tempo no elogio e na deprecação inargumentais" (*Id.*, *Ibid.*, 292), "[dirigindo-se também a um auditório universal] muito mais difícil de persuadir, já que, alheio e indiferente aos valores da comunidade lusitana, não pode ser engodado pela grandeza egotista das gestas pátrias. Tal limitação torna o poema algo provinciano, incapaz de assumir a universalidade da *Eneida*", "Mas Camões, na sua brutal redução voluntarista, esbarra com a incomensurabilidade. O problema fulcral de Camões é de carácter metrológico. A sua atividade sincrítica é, com excessiva frequência, irresponsável. O teor e o veículo nem sempre se adequam" (*Id.*, *Ibid.*, 294). Além disso, tal indesejável construção retórica estaria montada sobre defeitos múltiplos de não criatividade poética, de incoerência compositiva e de impertinência pragmática; aliás, "até chegar a Adamastor, o poema foi direto e escorreito, muito cingido à História; a partir de Adamastor ganha uma sofisticação excessiva. E uma complexidade evenencial que o poeta nem sempre sabe administrar. O aparente senso comum transforma-se em delírio imaginativo". Esta perspetiva analítica e judicativa extrema-se na análise do episódio do Consílio dos Deuses olímpicos: "O narrador é incapaz de imprimir carácter prático ao panteão. Por que desenhou Camões um panteão Olímpico inativo? […] O ambiente do consílio não convence nem como tribunal nem como a assembleia deliberativa que não é" (*Id.*, *Ibid.*, 287). "Tal adequação resolve-se num processo arbitrário e divertido que carece totalmente de rigor epistémico, embora encerre, por vezes, um alto valor retórico-persuasivo", "tal redução [adequar o panteão romano ao santoral cristão, segundo interpretações canónicas como a de Faria e Sousa] carece de um mínimo rigor epistémico. Nem sequer oferece um rigor entimemático. Pode ser considerada completamente descabida, embora seja evidente a habilidade patenteada. A alegoria só é convincente quando é imediatamente apreendida, sem ser preciso jogar às escondidas para o fazer" (*Id.*, *Ibid.*, 288-289). "Camões, n'*Os Lusíadas*, desativa a lógica da tragédia, evacuando a nemese. Os deuses permitem prazenteiramente que Vasco da Gama se superiorize a Baco. A situação é absurda. Camões deixa que o panteão dê não um tiro no pé, mas na cabeça. Será preciso reconhecer que o vate inabilitou para sempre o protagonismo do panteão" (*Id.*, *Ibid.*, 290); "algo arbitrariamente, Camões coloca os protorromanos da *Eneida* e os Portugueses de fins do Quatrocentos num mesmo ciclo histórico" (*Id.*, *Ibid.*, 291), "o comportamento dos deuses é inexplicável" (*Id.*, *Ibid.*, 292), "Como assembleia deliberativa ou tribunal o consílio resul-

ta, logo de entrada, algo supérfluo, seja qual for o seu indiscutível valor ornamental" (*Id.*, *Ibid.*, 293). Enfim, Oliveira e Silva conduz a sua depreciação até ao comprazimento irrisório: "[Vénus] já trabalhou a tempo inteiro na *Eneida* e agora obrigam-na a desempenhar de novo uma mesma missão. E aceita com entusiasmo o novo encargo. Já conhece o *libreto*" (*Id.*, *Ibid.*, 291). De resto, Oliveira e Silva considera que Camões escreve enredado nas teias de um nacionalismo missionário, "sabendo muito pragmaticamente que agora a evangelização garante e sacraliza a soberania", mas não podendo obstar a que o "universalismo cristão colide com a retorização desaforadamente patriótica, e paradoxalmente universalista, dos factos" (*Id.*, 2011c, 342) e a imaginação camoniana, «aparentemente mimética», sobrepõe "à identidade rural, piscatória e mercantil, própria dos 'verdadeiros Portugueses', uma suposta identidade épica de projeção universalista que lhe permitirá encontrar um *alter ego* sublimado e heroicizado, quem sabe se de carácter plenamente metamórfico" (*Id.*, *Ibid.*, 345). Por outro lado, se o "Império quinhentista transoceânico […] só se concebe sob a férula do Catolicismo, veículo universal de salvação tão indiscutível como a Monarquia e imbricado nas suas práticas", acresce que no parecer pejorativo de Oliveira e Silva "os heróis de 1498, vistos por Camões, têm um anacrónico e solene talante contrarreformista" (*Id.*, *Ibid.*, 343). Igualmente enredado estaria Camões na inviável conciliação entre o exercício do livre-arbítrio, a vontade de Deus e a ditadura do destino, a tal ponto que – sendo tão augustiniano na épica e na lírica – a solução única pela omnipotência da Providência Divina ficaria hipotecada pela consideração desse Deus como entidade incógnita e ininteligível (X, 80).

Além disso, Camões cairia em mais desacertos "ignorando o papel fulcral de Mercúrio, patrão dos *negotiatores*, banalizado no poema como moço de recados de Júpiter", ao passo que afinal "Vasco da Gama, na sua viagem de descobrimento, além de se constituir em mera prótese funcional da autoridade monárquica, foi, sobretudo, um capitão da marinha mercante que quase nunca se viu obrigado a recorrer às armas. A eminente identidade épica, hiperbolicamente realçada, não tem, pelo menos na sua vertente militar, grande base fáctica de sustentação na monótona viagem de descobrimento" (*Id.*, 2011c, 344-345). Para Oliveira e Silva, a condição desadequada do protagonista Vasco da Gama evidenciaria que "a *mise en intrigue* do poema resulta assaz estranha, porque permite uma solução de continuidade entre factualidade histórica, verosimilhança e maravilhoso inverosímil. O poema sofre de um evidente desajuste conteudístico e mereológico" (*Id.*, 2011d, 395), aliás agravado pela indefinição do "peito ilustre lusitano" que Camões se propõe cantar e à luz da qual o Gama "carece de espontaneidade e de verdadeira capacidade proairética" (*Id.*, *Ibid.*, 396).

Por seu turno, o discurso de renovação dos estudos camonianos introduzido por Hélio Alves (para quem Camões escreve *Os Lusíadas* com base nos esquemas de compreensão e composição codificados pelas teorias retóricas para o sistema épico-demonstrativo renovado, hegemónico antes do paradigma aristotélico-tassiano; logo, Camões escreve *Os Lusíadas* num quadro primordialmente oratório e moral, com seu discurso epidíctico e suasório, à luz do qual promove uma axiologia do heroico a que afinal os supostos heróis portugueses da viagem muitas vezes não correspondem…) não se coíbe de questionar ou inferiorizar múltiplos aspetos de *Os Lusíadas*, por comparação com

Corte-Real: a sensibilidade à violência na guerra, os fundamentos da intervenção de Vénus e as implicações éticas da ilha namorada, o desautorizado episódio do Magriço, etc., e antes do mais as "referências ofensivas que recorrem no poema de Camões a propósito de indivíduos ou populações exteriores à Cristandade" (ALVES, 2011, 300) em contraste com "uma visão dos contactos entre povos de religiões diferentes muito mais tolerante e igualitária" (*Id.*, *Ibid.*, 301) na épica de Corte-Real. Por outro lado, a modalidade que o evemerismo assume em Camões e o seu papel funcional no poema épico também não escapam ao visor depreciativo de Hélio Alves: "Se, como quis Faria e Sousa, os deuses estão n'*Os Lusíadas* para engrandecer as façanhas dos portugueses, o evemerismo, com o seu postulado da essencial humanidade daqueles, leva ao efeito contrário" (*Id.*, 2011c, 363). Finalmente, Hélio Alves acentua em Camões a equivocidade dos conteúdos e das mensagens, parecendo sonegar ou ignorar as virtualidades de semântica *in progress* e de desenvolução prismática e polifónica, quando frisa como o influxo do cânone romanesco e particularmente da poesia cavaleiresca de Ariosto e Boiardo terá favorecido a composição de epopeias como a de Camões: "Muitas vezes com a presença de alusões a textos cavaleirescos, *Os Lusíadas* representam os seus heróis sob uma luz ambígua, que simultaneamente autoriza e desautoriza afirmações ideológicas consistentes. Como figura *primus inter pares* do poema, Vasco da Gama dificilmente funciona como modelo da virtude heroica, chegando mesmo a ser vilipendiado abertamente. O argumento ético-político principal do poema exalta a viagem do Gama como ato crucial na dilatação do Império, enquanto, ao mesmo tempo, condena esse mesmo ato. Exercita-se o louvor dos heróis e declara-se o louvor imerecido. *Os Lusíadas* são veementemente criticados pel'*Os Lusíadas*" (*Id.*, 2011b, 361).



***Camões* (1907), de José Malhoa.**

Se já para Bowra o sentido de justiça dos protagonistas portugueses em várias conjunturas históricas está próximo da crueldade, interpretações pós-imperiais de *Os Lusíadas* – porventura demasiado dirigidas por um "commitment to the political analysis of that problem which effectively goes on in the poem" (*Id.*, 2003, 101) – deslocam-nos para outro plano de requisitório. Essas leituras dilatam o inventário dos elementos que tradicionalmente eram arrolados na lista mais ou menos embaraçosa das estranhezas ou

dissonâncias discursivas e a aprofundar as corrosivas consequências semântico-pragmáticas de sinalizações patentes ou sub-reptícias não só de um sentido mais complexo, mas sobretudo de um estrato semântico-pragmático de alcance subversivo – espécie de "veneno encoberto" (V, 105) ou "engano fabricado" (I, 76), urdido já não pelo mouro perverso mas pelo próprio programa subliminar do poema!

Privilegiando a conexão da crítica ideológica com a mitoanálise e a exploração das relações paragramáticas do texto camoniano, Luiza Nóbrega desenvolveu uma análise inferencial de implicações contextuais e intertextuais com forte coeficiente de dissidência perante o que seria a superestrutura político-religiosa do império – imposição dogmática tridentina *vs.* compreensão mais profunda dos cultos mítico-iniciáticos, regime imperialista do avanço civilizacional mercantilista *vs.* abertura intercivilizacional do paradigma da "lusitana antiga liberdade". Daí, a aposta na deteção e valorização de uma isotopia camoniana da contradição da proposição épica por figuras, com valor arquetípico (e provável presença subliminar de Garcia da Orta), de Velho Sábio, de aspeto venerando mas descontente e admoestador, que não vão só do Velho do Restelo ao Adamastor, antes surgem noutras latitudes com insólitas fisionomias, falas, atitudes e insígnias (tirso, coroa de ramos e ervas não conhecidas no Ocidente, etc.), tão peculiares quanto indiciantes de alternativa dionisíaca: as personificações do Ganges e do Indo, as figuras do Mouro e de Luso (explicitamente ao serviço de Baco-personagem, enquanto agentes dionisíacos na trama semântica do discurso poético) e sobretudo Baco, que, de papel decorativo como frustrado opositor ao desígnio oficial dos heróis lusíadas e da divina Providência (católica), passaria a peça-chave da atualização, já em tempos alvitrada por Jorge de Sena, do arquétipo de divindade proscrita mas irredutível e de humanidade epocalmente submetida mas inconformada. Enfim, a deriva hermenêutica de Luiza Nóbrega vai desde a discutível mas fecunda hipótese interpretativa de ler a polifonia camoniana que no decurso da viagem se desenvolve, como estratégia textual de equivocidade e duplicidade, até uma postulação infundamentada de que o canto épico de Camões é uma prática elogiosa que significa o repúdio de si mesma.

Bibliog.: ALMEIDA, Isabel, "Correia, Manuel", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 294-298; ALVES, Hélio J. S., *Camões, Corte-Real e o Sistema da Epopeia Quinhentista*, Coimbra, Centro Inter-Universitário de Estudos Camonianos, 2001; *Id.*, "Post-imperial Bacchus: the politics of literary criticism in Camões studies 1940-2001", in *Post-Imperial Camões*, Dartmouth, University of Massachusetts, 2003, pp. 95-106; *Id.*, *Tempo para Entender: História Comparada da Literatura Portuguesa*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2006; *Id.*, "Corte-Real, Jerónimo", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 298-303; *Id.*, "Épica na literatura portuguesa do século XVI", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011a, pp. 345-353; *Id.*, "Epopeia e poema cavaleiresco no renascimento", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011b, pp. 358-362; *Id.*, "Evemerismo n'*Os Lusíadas*", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011c, pp. 362-364; ANSELMO, Artur, *Camões e a Censura Literária Inquisitorial*, Braga, Barbosa e Xavier, 1982; BRAGA, Teófilo de, *História de Camões*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1873; *Id.*, *Camões: Época e Vida*, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1907; CASTRO, Aníbal Pinto de, *Páginas de Um Honesto Estudo Camoniano*, Coimbra, Centro Inter-Universitário de Estudos Camonianos, 2007; CHAVES, Henrique de Almeida, *O Mito de Camões em Itália*, Lisboa, Colibri, 2001; CUNHA, Mafalda Ferin, "Ca-

mões na poesia barroca portuguesa", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 172--176; DELILLE, Maria Manuela, "Receção de Camões na literatura alemã", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 740-754; FERRO, António, *Intervenção Modernista*, Lisboa, Verbo, 1987; FRANCO, Márcia Arruda, "Cânone literário português e Camões", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 219-228; HUE, Sheila Moura, "*Rhythmas* de Luís de Camões (1595)", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 857-866; JACKSON, Kenneth David, "Edição *prínceps* d'*Os Lusíadas*", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 327-334; LOBO, Francisco Alexandre, "Memória histórica e crítica, acerca de Luiz de Camões e das suas obras", *História e Memórias da Academia Real das Ciências*, vol. 1, t. 7, 1821, pp. 158-279; Os Lusíadas*: Estudos sobre a Projecção de Camões em Culturas e Literaturas Estrangeiras*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1984; MACEDO, Francisco Ferraz de, *Desabafo Patriótico e o Tricentenário de Camões no Rio de Janeiro*, Lisboa, Typographia Academica, 1880; MACEDO, Helder, "Camões, o testemunho das cartas", *Veredas*, n.º 6, 2006, pp. 25-32; MACEDO, José Agostinho de, *Censura das Lusíadas*, t. I, Lisboa, Impressão Regia, 1820; MARTINS, Heitor, *Manuel de Galhegos*, Anadia, s.n., 1964; MARTINS, José Cândido de Oliveira, "Paródias d'*Os Lusíadas*", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 659-667; MATOS, Maria Vitalina Leal de, *Camões: Sentido e Desconcerto*, Coimbra, Centro Inter-Universitário de Estudos Camonianos, 2011; MONTEIRO, George, *The Presence of Camões*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1996; NEGREIROS, José de Almada, *Obras Completas*, vol. 6, Lisboa, Estampa, 1972; ORIENTE, Fernão d'Alvares do, *Lusitania Transformada*, s.l., Regia Officina Typografica, 1791; PAPIN, R., *Réflexions sur la "Poétique" d'Aristote et sur les Ouvrages des Poètes Anciens et Modernes*, Paris, Chez François Muguet, 1674; PEREIRA, José Carlos Seabra, *Camões, Crise e Horizonte de Plenitude*, Coimbra, s.n., 2015; PESSOA, Fernando, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literária*, 2.ª ed., Lisboa, Ática, 1973; *Id., Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Ática, 1980; *Id.*, *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, Lisboa, Ática, 1980a; *Id.*, *Correspondência (1923-1935)*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1999; PINILLA, José Antonio Sabio, *La Critica a "Os Lusíadas" en Portugal (1571-1987)*, Granada, s.n., 1990; PIRES, Maria Lucília, *A Crítica Camoniana no Século XVII*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982; RAMALHO, Américo da Costa, *Camões no Seu Tempo e no Nosso*, Coimbra, Almedina, 1992; RIBEIRO, Aquilino, *Camões, Camilo, Eça e Alguns Mais*, Lisboa, Bertrand, 1949; *Id.*, *Luís de Camões: Fabuloso, Verdadeiro, Ensaio*, Lisboa, Bertrand, 1950; RODRIGUES, José Maria, *Introdução aos Autos de Camões*, vol. 2, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931; SAA, Mário, *Poesia e Alguma Prosa*, Lisboa, INCM, 2006; SARAIVA, António José, *Luís de Camões: Estudo e Antologia*, 3.ª ed., Lisboa, Bertrand, 1980; SARAIVA, José Hermano, *Vida Ignorada de Camões*, Lisboa, Europa-América, 1978; SENA, Jorge de, *A Estrutura de "Os Lusíadas" e Outros Estudos Camonianos e de Poesia Peninsular do Século XVI*, Lisboa, Portugália, 1970; *Id.*, *Trinta Anos de Camões (1948-1978)*, Lisboa, Edições 70, 1980; SILVA, Luís de Oliveira, *Ideologia, Retórica e Ironia n'*Os Lusíadas, Lisboa, Salamandra, 1999; *Id.*, "Autor e narrador n'*Os Lusíadas*", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 54-57; *Id.*, "Consílio dos deuses marinhos", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011a, pp. 283-286; *Id.*, "Consílio dos deuses olímpicos", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011b, pp. 287-294; *Id.*, "Épica e império", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011c, pp. 341-345; *Id.*, "Gama, Vasco da", in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011d, pp. 395-400; SILVA, Vítor Aguiar, *Camões. Labirintos e Fascínios*, 2.ª ed., Lisboa, Cotovia, 1999; *Id.*, *A Lira Dourada e a Tuba Canora*, Lisboa, Cotovia, 2008; TELES, Gilberto Mendonça, *O Mito Camoniano*, 5.ª ed., Porto, Universidade Fernando Pessoa, 2012; VOLTAIRE, *La Henriade, Divers Autres Poëmes, et Toutes les Pièces Relatives à l'Épopée*, t. I, Paria, Stéreotype d'Hernan, 1775.

José Carlos Seabra Pereira

Anticapitalismo

O termo "anticapitalismo" tem dois sentidos distintos. Por um lado, inclui a rejeição de uma forma de organização social em que a distribuição do produto é determinada por preços que se formam em mercados concorrenciais. Em teoria, a concorrência entre capitalistas e trabalhadores estimulará a eficiência e resultará num crescimento económico benéfico para todos. No entanto, os críticos do capitalismo partilham a convicção de que este tipo de sociedade conduz à opressão dos trabalhadores pelos capitalistas, uma vez que o surgimento de um mercado laboral torna a capacidade criadora, própria do ser humano, uma mercadoria. A desproteção dos trabalhadores perante este mecanismo condu-los a uma situação desvantajosa relativamente aos detentores do capital. Como tal, para os seus críticos, o capitalismo implica uma sociedade injusta e intrinsecamente desigual. É de notar que a aceção contemporânea do termo foi cunhada, em grande medida, por autores críticos da organização social do seu tempo, entre os quais avultam Proudhon e Marx. Ou seja, desde a sua génese, o termo "capitalismo" encerra em si uma perspetiva anticapitalista (↗Antidespesismo, ↗Antieconomicismo). Já os defensores do capitalismo preferem enfatizar a liberdade dos agentes económicos (liberalismo) ou empregar uma expressão mais impessoal ("economia de mercado"). O anticapitalismo implica uma crítica às teorias (científicas ou ideológicas) que defendem este tipo de sociedade. Dito de outra forma, há opositores ao capitalismo enquanto forma de organização da sociedade e ao capitalismo enquanto teoria. É no primeiro dos sentidos que o discurso anticapitalista em Portugal apresenta uma trajetória mais interessante. De uma maneira ou de outra, e à semelhança de outros movimentos (↗Antieconomicismo), só é possível falar de anticapitalismo a partir de inícios do séc. XIX, quando a economia clássica se afirma em Portugal.

O primeiro autor em que se deteta uma crítica fundamentada ao edifício da economia clássica é Francisco Solano Constâncio (1777-1846), médico formado em Edimburgo, com uma curta – mas marcante – estadia nos Estados Unidos em 1822-1823, e que viveu em França; escreveu sobretudo em francês. Em Paris, traduziu David Ricardo para francês, o que lhe valeu alguma notoriedade na Europa. Por influência dos protecionistas americanos (Hamilton, em particular) e dos socialistas utópicos (Owen), Francisco Solano Constâncio tornou-se um crítico do capitalismo. Considerava que a escola liberal, como chamava aos economistas clássicos (Smith, Say e Ricardo), errava ao defender que a validade das suas teorias era universal. Com efeito, Constâncio entendia que havia dois poderosos limites às generalizações de Smith e dos seus seguidores: o interesse nacional e a condição dos operários. Na verdade, escreveu Francisco Solano Constâncio, "será impossível que um povo cada vez mais esclarecido sobre os seus direitos e sobre os vícios da atual organização antissocial consinta em trabalhar para enriquecer os seus opressores" (CONSTÂNCIO, 1995, XXXI). Segundo José Luís Cardoso, esta crítica de Constâncio ao liberalismo económico antecipa o famosíssimo *Manifesto do Partido Comunista* de Engels e Marx, sete anos posterior.

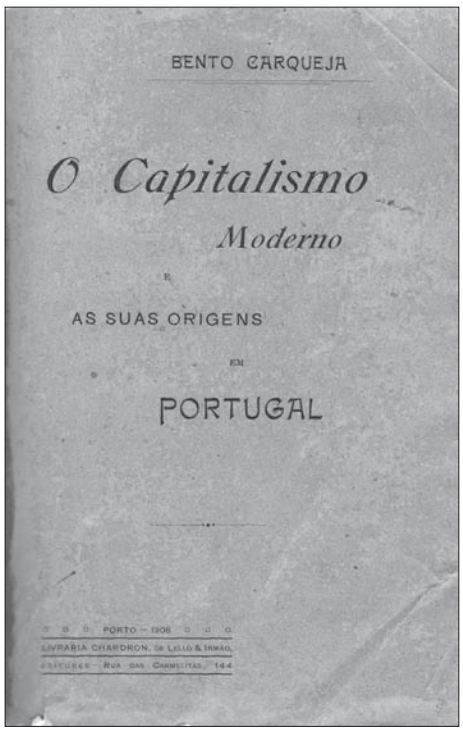
As críticas de Solano Constâncio dirigiam-se ao capitalismo como teoria e, só em menor medida, ao capitalismo como sociedade. Observações semelhantes às de Solano Constâncio extravasaram o campo do discurso especificamente económico. O romantismo liberal português, em que Garrett sobressai, vê com circunspeção e até desconfiança o avanço da ordem burguesa. Alexandre Herculano, figura cimeira do liberalismo romântico, não tinha dúvidas em afirmar, em 1844, que "a organização de um país [como a Grã-Bretanha] é viciosa e violenta; […] a propriedade é não só mal, mas monstruosamente dividida; […] o capital está em guerra aberta com o trabalho; […] a condição do homem do povo [britânico] é rigorosamente pior que a do servo da Idade Média […]; para estes […] frequentemente faltam os objetos de primeira necessidade" (HERCULANO, 1901, 14). Além disso, Herculano associa às sociedades como a Grã-Bretanha um longo cortejo de males sociais. Curiosamente, o atraso tecnológico e o predomínio da agricultura protegiam o trabalhador português das misérias do capitalismo industrial. Herculano manifestou-se contra o capitalismo industrial que distinguia claramente da sua posição liberal. Assim, anos antes (em 1841, no seu opúsculo "Escola Politécnica e do Colégio dos Nobres"), falava das "tiranias da fábrica" como análogas às formas de opressão do absolutismo (*Id., Ibid.*, 89).

Os pensadores Oliveira Martins e João Frederico Laranjo foram os críticos mais significativos do capitalismo no séc. XIX. Ambos reclamaram reformas, regulamentação económica mais restritiva e mesmo a assunção, por parte do Estado, de alguns sectores. Oliveira Martins e Laranjo, à semelhança de autores como Sismondi, Proudhon, Marx, Kraus e outros, consideravam que o curso da história implicava a superação do *laissez faire* económico pelo socialismo, uma designação eclética em que cabiam as diversas alternativas ao capitalismo (anarquismo, socialismo de Estado, cooperativismo). O primeiro escreveu o seu *Portugal e o Socialismo*, em 1873 (antecedido de um livro mais académico, *Teoria do Socialismo*, em 1872), fortemente influenciado pelo socialista Proudhon (↗Antieconomicismo). Em *Portugal e o Socialismo*, Oliveira Martins descreve como a "monstruosidade do *laissez faire*" – ou seja, "a livre concorrência do capital e do trabalho" – conduz à miséria do operário (MARTINS, 1873, 75-79). A solução encontra-a Oliveira Martins no socialismo, visto como o oposto do capitalismo, à semelhança do que acontecera já, imagine-se, em Roma: "Até que César […] fazendo servir as armas de instrumento às reformas, venha criar sobre as ruínas do capitalismo e da oligarquia um regime socialista monárquico" (*Id.*, 1885, 443). Laranjo distingue-se pela sua crítica ao alcance supostamente universal das observações dos pensadores liberais. O seu interesse pelas situações históricas concretas leva-o a rejeitar o carácter de lei às posições dos economistas clássicos. Tal como Solano Constâncio, entende que o interesse nacional (aqui nota-se influência de Friedrich List) constitui um obstáculo de peso à liberalização das trocas internacionais, defendida pelos economistas clássicos (↗Antilivrecambismo).

Uma pesquisa dos termos usados nos debates da Câmara dos Deputados, onde ressoam, pontual e fielmente, as polémicas ideológicas em curso, não devolve qualquer resultado válido, anterior a 1887, para o termo "capitalismo" (muito menos para "anticapitalismo"). A partir dessa data, "capitalismo" é usado sobretudo depreciativamente, ora a propósito dos fluxos financeiros mundiais ("capi-

talismo cosmopolita" ou "capitalismo inglês", como afirmou, em 1889, Augusto Fuschini [FUSCHINI, *Diario da Camara...*, 7 maio 1889, 588]), ora no sentido de antagonismo insanável entre classes. Nos sentidos de desregulação, individualismo selvagem ou desproteção social é visível a influência de "socialistas" como Oliveira Martins – numa alocução à Câmara dos Deputados, em 1888, ele mesmo fala de "sociedade anarquizada pelo capitalismo" (MARTINS, *Diario da Camara...*, 7 abr. 1888, 6). Note-se como "capitalismo" designava essencialmente a oposição entre classes, nas palavras de António José de Almeida, referindo-se aos barbeiros: "Naquela indústria não há **capitalismo**. Patrão e oficiais, todos trabalham no mesmo pé de igualdade quase" (ALMEIDA, *Diario da Camara...*, 2 fev. 1907, 11).

Em inícios do séc. XX, surge *O Capitalismo Moderno e as Suas Origens em Portugal*, obra do economista Bento Carqueja. Trata-se de um livro essencialmente histórico, mas que abre com uma discussão crítica do lucro e da mais-valia, encerrando com uma digressão dogmática em que se profetiza o necessário fim do capitalismo. Tal como o capitalismo surgira das formas anteriores, a "evolução implicaria o fim do capitalismo" (CARQUEJA, 1908, 200). No entanto, a "máquina", uma das novidades deste regime económico, preparava para a "humanidade de amanhã um singular modo de ser" (*Id.*, *Ibid.*, 221). Tal como Marx, que cita, Carqueja entendia que o Estado acabaria por expropriar, através dos impostos, grande parte do capital, e por eliminar cenários concorrenciais. Aliado às máquinas e à sua capacidade produtiva, deste "coletivismo" iminente resultaria o socialismo, no qual o homem deslocaria a concorrência do campo da economia para os domínios da cultura e da arte (*Id.*, *Ibid.*, 200). Anos



Rosto de *O Capitalismo Moderno*, de Bento Carqueja.

mais tarde, o mesmo autor dirigia à Academia de Ciências de Lisboa uma alocução sobre o futuro do regime capitalista, em que reintroduzia a sua agenda reformadora. Temporariamente, o capitalismo tinha conseguido multiplicar a capacidade produtiva da humanidade, mas a um preço social demasiado elevado. Para Carqueja, um regime baseado no individualismo e na ambição desmedida não podia melhorar a condição de vida da maioria e por isso não tinha futuro. Para tal, Carqueja clamava por uma regeneração moral, que abolisse o "utilitarismo interesseiro e egoísta", a "ausência de convicções" e o "desprezo pelos princípios e ideais" (*Id.*, *Ibid.*, 200).

Até finais do séc. XIX, o Partido Socialista Português (membro da Internacional Socialista) exibia um conhecimento rudimentar da crítica marxista, apesar

do prestígio da figura de Marx. Mesmo os meios universitários conhecedores da obra marxista preferiram caminhos não revolucionários para o socialismo, como o socialismo reformista. No entanto, o republicano Teixeira Bastos publicou, em 1897, na coleção Bibliotheca Popular de Orientação Socialista, o livro anticapitalista *A Dissolução do Regimen Capitalista*. Esta obra é essencialmente polémica e política, sem qualquer preocupação teórica, refletindo a forma como o capitalismo se tornou um polo aglutinador dos problemas sociais do seu tempo. Não mostrando interesse em justificar as suas afirmações, Teixeira Bastos declara que o capitalismo origina a desigualdade ("série interminável de injustiças que vitimam a população operária" [BASTOS, 1897, 4]), a ociosidade ("o mesmo ideal do capitalismo: viver à larga sem trabalhar!" [*Id.*, *Ibid.*, 6]), a "empregomania" (*Id.*, *Ibid.*, 9), a especulação ("a fúria do ganho individual alimentado pela forma capitalista de produção e atraído pela febre do jogo" [*Id.*, *Ibid.*, 9]), a imoralidade ("o desenfreado amor do luxo e do prazer que se propagou no reinado de D. Luís" [*Id.*, *Ibid.*, 13]). Por estas razões, o autor afirma que, em Portugal como na Europa, o capitalismo está em "decomposição espontânea" (*Id.*, *Ibid.*, 13).

O sentido negativo do termo "capitalismo" manteve-se no séc. XX. A ideologia corporativista que servia de fundamento ao regime de Salazar defendia que o interesse nacional implicava a superação da luta entre trabalhadores e capital, que propunha substituir por uma cooperação mutuamente benéfica. É esta visão que preside ao Estatuto do Trabalho Nacional, de 1933. Em 1934, *e.g.*, *A Voz dos Trabalhadores*, jornal do sindicato católico dos operários da Covilhã, declarava-se ao mesmo tempo "anticapitalista" e "antimarxista" (PATRIARCA, 1995, 206). Nos debates da Câmara Corporativa, o termo "capitalismo" continuou a ter a mesma conotação negativa que no séc. XIX: opressão dos trabalhadores pelos privilegiados; especulação internacional improdutiva. Associadas à designação "capitalismo", surgem ideias como esterilidade, especulação, mau investimento, egoísmo, degenerescência, ilusão doutrinária. Desta forma, e ao contrário do que seria de esperar, tendo em conta as características do pensamento marxista, no séc. XX não é a posição anticapitalista que distingue o Partido Comunista Português (PCP) das outras ideologias. De facto, a sua primeira arena de confrontação foi a cultura (em especial, a literatura) e não a teoria económica. Como tal, os intelectuais comunistas não são tanto paladinos do "anticapitalismo", como se enfileiram nas hostes do "antiburguesismo" (MADEIRA, 1996, 98). Aliás, a visão leninista (na famosa conceção de Lenine do imperialismo como o "último estádio do capitalismo"), que passou a dominar o PCP, adequava-se à circunstância portuguesa. As transformações internas no partido e a sua orientação estalinista levariam mesmo a que se voltasse, não tanto contra a organização capitalista e a exploração dos operários, como contra o "imperialismo" (NEVES, 2010, 62), que, juntamente com o fascismo, era responsável pela opressão dos Portugueses.

Uma perspetiva quantitativa, obtida a partir dos debates da Assembleia da República da Terceira República, revela que, até 1980, o termo "imperialismo" é mencionado em mais 35 % das sessões diárias do que o termo "capitalismo". Entre 1981 e 1990, "capitalismo" e "imperialismo" estão aproximadamente em paridade. A partir de 1991, as sessões em que se menciona o termo "imperialismo" representam um terço daquelas em que se refere "capitalismo". Esta mutação

reflete a criação, em Portugal, de uma economia de mercado; além disso, o fim da Guerra Fria retira ao discurso dos partidos de esquerda o tradicional antagonismo ao imperialismo americano, para o centrar na crítica às injustiças do capitalismo. Não se pode dizer que esta mudança representa um regresso à matriz ideológica da esquerda partidária, uma vez que a sua hostilidade, ao longo do séc. XX, se exprimiu nas esferas geopolítica (contra o imperialismo), política (contra o fascismo) e cultural (contra a estética burguesa), e só secundariamente na esfera económica.

Em finais do séc. XX, o termo "anticapitalismo" tornou-se recorrente nas críticas à globalização económica e tornou-se moeda corrente numa grande variedade de movimentos (incluindo o feminismo e o ecologismo), assumindo mais notoriamente o significado de opressão e de predomínio dos interesses económicos sobre os demais. Nesta literatura polémica salienta-se, a nível internacional, a figura do sociólogo coimbrão Boaventura de Sousa Santos. A partir dos seus circuitos portugueses e brasileiros, este autor opõe duas globalizações: a "hegemónica", que se identifica com o liberalismo, com as grandes empresas e com as grandes economias de mercado, e a "contra-hegemónica", que se define contra a anterior, ou seja, "é de carácter anticapitalista" (SANTOS, 2001, 61). Sousa Santos evidencia a existência de um confronto dialético entre globalização capitalista e o seu oposto, representado pelas ONG, pelos países periféricos e pelo Fórum Económico Mundial, sendo que o segundo claramente se define, na sua essência, como o anti do primeiro. Num texto de intervenção publicado na imprensa generalista, a "Quarta carta às esquerdas", Boaventura de Sousa Santos fala de uma "democracia anticapitalista" que luta contra "um capitalismo antidemocrático" (SANTOS, *Visão*, 12 jan. 2012, 24). Curiosamente, estas palavras parecem anunciar uma reconciliação entre os socialistas oitocentistas, preocupados com o capital, e os comunistas do séc. XX, unidos contra o imperialismo.

Bibliog.: ALMEIDA, António José de, *Diario da Camara dos Senhores Deputados*, 2 fev. 1907; BASTOS, Teixeira, *A Dissolução do Regimen Capitalista*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1897; CARQUEJA, Bento, *O Capitalismo Moderno e as Suas Origens em Portugal*, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1908; *Id*., *O Capitalismo. Seu Passado, Seu Presente, Seu Futuro*, Lisboa, Academia das Ciências, 1933; CONSTÂNCIO, Francisco Solano, *Leituras e Ensaios de Economia Política (1808-1842)*, introd. e dir. José Luís Cardoso, Lisboa, Banco de Portugal, 1995; FUSCHINI, Augusto, *Diario da Camara dos Senhores Deputados*, 7 maio 1889; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, t. VIII, Lisboa, Tavares Cardoso & Irmão Editores, 1901; MADEIRA, João, *Os Engenheiros de Almas. O Partido Comunista e os Intelectuais (dos Anos Trinta aos Inícios de Sessenta)*, Lisboa, Estampa, 1996; MARTINS, J. P. de Oliveira, *Teoria do Socialismo*, Lisboa, P. Plantier, 1872; *Id*., *Portugal e o Socialismo*, Lisboa, P. Plantier, 1873; *Id*., *História da República Romana*, Lisboa, Bertrand, 1885; *Id*., *Diario da Camara dos Senhores Deputados*, sup., 7 abr. 1888; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Avante, 1984; NEVES, José, *Comunismo e Nacionalismo em Portugal. Política, Cultura e História no Século XX*, Lisboa, Tinta da China, 2010; PATRIARCA, Fátima, *A Questão Social no Salazarismo. 1930-1947*, vol. I, Lisboa, INCM, 1995; SANTOS, Boaventura de Sousa, "Os processos da globalização", in SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia*, Porto, Afrontamento, 2001, pp. 31-106; *Id*., "Quarta carta às esquerdas", *Visão*, 12 jan. 2012, p. 24.

António Castro Henriques

Anticaritativismo

Conjunto de práticas e de teorias que se posicionam contra gestos de caridade, ou seja, contra toda a ação altruísta feita em benefício de uma ou mais pessoas, independentemente da situação em que estas se encontrem, sem esperar qualquer recompensa em troca. Sendo a caridade percecionada pela maioria das religiões como uma atitude de compaixão, de amor desinteressado ao próximo e de generosidade, que denota elevação moral do indivíduo ou do grupo de indivíduos que a praticam, e está frequentemente identificada com bondade, o anticaritativismo é geralmente perspetivado de uma forma negativa do ponto de vista da moral e da ética. Nesse sentido, por um lado, a argumentação a favor de atos anticaritativos costuma prender-se com a defesa do bem-estar geral de uma população que não necessita de assistência humanitária em detrimento de um grupo que desta necessita, revestindo-se de atitudes discriminatórias em relação a este último – muito evidente, *e.g.*, aquando das diversas tentativas de impedir que cidadãos de um dado país prestem ajuda a refugiados de guerra migrantes para esse mesmo país, como sucedeu na déc. de 10 do séc. XXI na Europa com a crise dos migrantes que fugiam da guerra da Síria e com o racismo e a xenofobia daí decorrentes. Por outro lado, o anticaritativismo ocorre mais sistematicamente, de uma forma velada, dentro dos próprios programas de assistência humanitária e de filantropia, subvertendo os princípios e os objetivos da caridade que os deveriam reger através de mecanismos que acabam por não contribuir para o bem-estar das pessoas que necessitam de ajuda, tais como a filantropia corporativa e o microcrédito, expressões da intromissão do capitalismo no assistencialismo.

Com efeito, na primeira década do séc. XXI, várias fundações filantrópicas globalmente reconhecidas começaram a usar um novo mecanismo de práticas caritativas, ao fazerem doações milionárias isentas de impostos, mas chamadas caritativas, a empresas extremamente lucrativas (a Ford Foundation faz doações a empresas dos *media*; a Wellcome Trust oferece bolsas a companhias farmacêuticas; a Bill & Melinda Gates Foundation faz doações na ordem dos milhares de milhões de dólares à Mastercard, à Monsanto, à ABC News, à NBC, à Univision Communications, entre outras; etc.), investindo nestas empresas com o objetivo de que elas criem produtos que ajudarão as populações necessitadas, ao invés de doarem diretamente essas grandes quantias às pessoas carenciadas, gerando-se, deste modo, uma filantropia corporativa. No caso concreto da Bill & Melinda Gates Foundation, a organização filantrópica mais poderosa do mundo, constata-se que esta, em 2011, doou 11 milhões de dólares à Mastercard para a construção de um laboratório de inclusão financeira em Nairobi, no Quénia, que consiste no estabelecimento de agências de microcrédito por parte da Mastercard nesta região, tendo em vista a expansão do mesmo microcrédito ao resto do país. Devido a este tipo de doações (que ajudam a reduzir as despesas legais da empresa e lhe permitem expandir-se para outros mercados a custo reduzido), e voltando o seu interesse para os 2,5 mil milhões de pessoas do mundo que não acedem ao sistema bancário nem têm porta-moedas digital, ou seja, os pobres, a Mastercard dedicou-se, na

segunda década do séc. XXI, a estabelecer agências de microcrédito em países em desenvolvimento, tendo crescido 330 % entre 2010 e 2015 e ocupado um lugar cimeiro num grupo crescente de negócios que fazem lucro a combater a pobreza global.

As acusações de anticaritativismo a fundações filantrópicas deste género sugerem a existência de lucros escondidos nestas doações corporativas, já que as fundações esperarão alguma recompensa para os seus investimentos. Lembram ainda que a maioria dos gastos filantrópicos do séc. XXI não é dirigida a indivíduos com baixo rendimento, mas a universidades abastadas, a instituições culturais frequentadas pelas classes sociais mais ricas e a instituições religiosas que, legalmente, têm o poder de juntar riqueza sem pagar impostos e de não a distribuir, ao invés do que a moral da maioria das religiões aconselharia.

Relativamente à Bill & Melinda Gates Foundation, as críticas que identificam o cariz anticaritativo da fundação indicam que esta só recentemente começou a denotar preocupação com a melhoria dos sistemas de saúde primária das populações carenciadas e que ajudou multinacionais americanas, como a Monsanto, a crescer em países africanos em desenvolvimento, facto que tem consequências gravosas nas economias locais, especialmente no caso dos agricultores africanos dessas regiões, que, ao invés de serem ajudados a melhorar a sua produtividade, através da tecnologia e dos conhecimentos dos norte-americanos, foram convencidos a comprar produtos da Monsanto e outros, que não têm capacidade financeira de pagar, mas que ficaram como que obrigados a comprar anualmente de modo a continuarem a cultivar as suas terras, como é o caso da disseminação das sementes híbridas para cultivo. Destas práticas, surge a ideia de a saúde e a educação das populações necessitadas de assistência serem presente e unilateralmente decididas por dadores que têm interesses corporativos e capitalistas, não havendo espaço para o diálogo com os recetores da assistência humanitária ou da caridade, os primeiros interessados.

Esta mudança de rumo no papel das fundações filantrópicas interessadas no negócio da pobreza vai destruindo o seu intuito primeiro – o de ajudar os que vivem em situações de violência, sem abrigo, sem alimentos e sem instrução – e enraíza-se no pensamento de Adam Smith, Andrew Carnegie, Charles Wilson, das elites do Fórum Económico Mundial, e posteriores investidores e estudiosos da gestão e da economia, que defendem que a expansão dos mercados é um processo naturalmente filantrópico, que contribui para a melhoria do nível de vida em termos globais, e que, deste modo, as doações isentas de impostos a empresas ricas não deveriam ser questionadas, mas promovidas. Esta intromissão do capitalismo nos conceitos de caridade, generosidade e bondade, que a filosofia e as religiões foram inculcando, ao longo de milénios, na humanidade, para que esta pudesse ser civilização, derruba o próprio conceito de civilização e de humanidade, corroendo internamente as práticas do caritativismo, como acontece no caso das experiências com microcrédito em países em desenvolvimento, que se revelaram ineficazes no combate à pobreza na déc. de 90 do séc. XX e nas décs. de 00 e de 10 do séc. XXI, mas que continuam a ser louvadas.

Nascido na déc. de 90 do séc. XX no Bangladeche, a partir do sucesso obtido no banco comunitário de Grameen, fundado pelo economista Muhammad Yunnus, que recebeu, em 2006, o Prémio

Nobel da Paz pelo seu esforço na criação de desenvolvimento económico e social nas classes sociais mais pobres, o microcrédito – o empréstimo de dinheiro a pessoas em situação de pobreza para que estas possam desenvolver os seus próprios negócios – é hoje uma indústria global de 60 mil milhões de dólares com 200 milhões de pessoas recetoras de empréstimos, apesar de não existir prova do efeito positivo desta prática no bem-estar financeiro dos participantes.

A maioria dos estudos efetuados sobre o impacto do microcrédito nas finanças de populações carenciadas evidencia que, na verdade, não se verificou um aumento significativo nos orçamentos e rendimentos familiares, no consumo de alimentos, na assiduidade escolar e no empoderamento das mulheres nas comunidades recetoras de empréstimos, objetivos a atingir, segundo as agências de microcrédito. Efetivamente, em vários estudos de caso, verifica-se que as vozes das comunidades que beneficiam de microcrédito não são escutadas, estando completamente ausentes dos projetos económicos que determinam o seu futuro, e que muitas vezes não consideram a pobreza como mais do que falta de dinheiro (quando é também falta de acesso à instrução, a cuidados de saúde e/ou desigualdade de género), avaliando-se o sucesso do microcrédito apenas mediante as taxas de pagamento dos empréstimos, que são altas, e tornando-se esta avaliação um argumento falacioso na defesa dos benefícios deste tipo de assistência financeira.

No caso do Bangladeche, país em que foi criado o microcrédito (e, por isso, interessante enquanto objeto de análise), os seus defensores argumentam que as altas taxas de pagamento (98 %) indicam o sucesso do projeto na quebra de ciclos de pobreza, na redução da dependência da caridade e no empoderamento das mulheres (as recetoras dos empréstimos) como decisoras da economia doméstica, tendo ensinado disciplina financeira e promovido a produtividade das populações. Porém, há diversos registos de esta taxa ser conseguida com base na coerção das populações (feita de abusos físicos e sexuais) pela parte das pessoas incumbidas de estabelecer os empréstimos e de coletar os pagamentos dos mesmos, bem como na apropriação não autorizada de bens pessoais, como é o caso dos telhados das casas das pessoas que contraíram empréstimos. A partir destes métodos de intimidação, compreende-se a priorização do pagamento do microcrédito para estas comunidades e, portanto, a sua altíssima taxa de pagamento.

A pobreza não é assim eliminada, já que estas pequenas comunidades (a título exemplificativo, na cidade de Arampur, com uma população de 1500 pessoas, existem oito agências de microcrédito e a maioria das famílias contraiu, em média, quatro empréstimos) tornaram-se mais dependentes da caridade e de outros empréstimos para pagarem o primeiro e, assim, menos autossuficientes. Perniciosa e ironicamente, no caso das mulheres, a sua situação inicial de pobreza agravou-se bastante, na medida em que, sendo recetoras dos empréstimos em nome da sua família (de modo a combater a desigualdade de género), esta sua aceitação do microcrédito é-lhes frequentemente imposta pelos maridos, já que vivem numa sociedade patriarcal. Quando estes empréstimos lhes são cobrados, as mulheres são duplamente vítimas de violência – dos cobradores das agências e dos maridos –, raramente colhendo as recompensas que um empréstimo lhes poderia proporcionar, havendo mesmo mulheres que os contraem para pagar o seu dote de casamento à família do noivo,

perpetuando-se um ciclo de violência e de desigualdade de género. Deste modo, inverte-se totalmente o primeiro objetivo das fundações filantrópicas que fizeram doações corporativas para ajudar estas populações e das agências de microcrédito que promoveram empréstimos de modo a ajudar o seu desenvolvimento financeiro, transformando-se estas práticas de caridade, pela intromissão da teoria capitalista na assistência humanitária, em anticaritativismo.



Bibliog.: impressa: BANERJEE, Abhijit *et al.*, "Six randomized evaluations of microcredit: introduction and further steps", *American Economic Journal: Applied Economics*, n.º 7, 2015, pp. 1-21; PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, Viera, "Christian missionary enterprise in Africa. A synonym for 'cultural imperialism'", *Asian and African Studies*, vol. 11, n.º 1, 2002, pp. 49--68; **digital:** CASSELMAN, Ben, "Microloans don't solve poverty", *Five Thirty Eight*, 8 dez. 2015: https://fivethirtyeight.com/features/microloans-dont-solve-poverty/ (acedido a 26 jul. 2017); CONS, Jason, e PAPROCKI, Kasia, "The limits of microcredit: a bangladeshi case", *Food First Backgrounder*, vol. 14, n.º 4, 2008: http://www.academia.edu/1601767/Jason_Cons_and_Kasia_Paprocki--The_Limits_of_Microcredit_A_Bangladeshi_Case (acedido a 26 jun. 2017); MCGOEY, Lindsey, "The philanthropy hustle", *Jacobin Magazine*, 11 ago. 2015: https://www.jacobinmag.com/2015/11/philanthropy-charity-banga-carnegie-gates-foundation-development (acedido a 25 jun. 2017); MORDUCH, Jonathan, "Debunking the microfinance bubble", *Innovations for Poverty Action*, 8 ago. 2009: http://www.poverty-action.org/blog/debunking-microfinance-bubble (acedido a 26 jun. 2017); TUCKER, Jeffrey A., "The micro-credit cult", *The Free Market 13*, n.º 11, 1995: https://mises.org/library/micro-credit-cult (acedido a 26 jun. 2017).

Joana Lima

Anti**carnivorismo**

Na atualidade, encontra-se um conjunto vasto, diversificado e minoritário de pessoas adeptas do não consumo de animais: os vegetarianos, os vegetalistas e os vegans. Os primeiros recusam a ingestão de carne, peixe e crustáceos, os segundos juntam aos interditos referidos leite, queijo, ovos e, por vezes, mel e, finalmente, os terceiros não só recusam ingerir animais e seus derivados como também prescrevem todo e qualquer produto que implique a exploração dos mesmos. Ou seja, adotam o vegetalismo e vão mais longe, recusando vestir peças de peles, couros e lãs, abstendo-se de participar e de assistir a espetáculos que impliquem algum tipo de dano aos animais, como touradas e combates de galos; e, finalmente, de usar cosméticos preparados a partir de substâncias animais ou previamente testados neles.

Vegetarianos, vegetalistas e vegans partilham preocupações comuns mas não nasceram simultaneamente. Uns evidenciam motivações ecológicas – a criação de gado polui os solos e as águas, implica desflorestação, diminuição da biodiversidade e contribui para o aquecimento global – alguns calculam que os cereais utilizados para alimentar o gado seriam suficientes para acabar com a fome no mundo, outros salientam motivos de saúde – associando o consumo de carnes vermelhas ao aparecimento de diversos tipos de doenças – outros ainda, como hindus e budistas, alegam questões religiosas, sem esquecer os adeptos do ascetismo que visam purificar a alma e os que lembram as matérias éticas como a necessi-

dade de tratar bem os animais (LARUE, 2015, 5-7).

Algumas correntes enfatizam mesmo que comer carne de cadáveres é introduzir a morte em si mesmo. Em contrapartida, a defesa dos alimentos vivos, das plantas, é uma forma de reforçar o equilíbrio físico e espiritual (OSSIPOW, 1994, 127-135). Certos pensadores vão mais longe, ao defenderem que o utilitarismo não pode justificar a criação e o abate, uma vez que o interesse humano não deve ser superior ao do animal, que tem sentimentos, sente dor e tem inteligência. Logo, o Homem tem a obrigação ética de ser vegetariano, vegetalista ou vegan, posição que serve mais interesses, tanto mais que a sobrevivência humana não implica comer animais (MATHENY, 2006, 13-25).

A defesa do consumo de alimentos de origem vegetal teve origem na tradição filosófica indiana, designadamente através de religiões como o Hinduísmo e o Budismo, que nessas matérias mostraram algumas semelhanças, designadamente no que se refere à crença no *karma* (entendido como as ações em vidas prévias afetam a existência do presente) e na reincarnação. De qualquer modo, se no Budismo houve uma forte tradição vegetarianista, desde que Buda (séc. VI a. C) ordenou aos seus seguidores que não matassem animais, houve uma corrente que não acatou este preceito, consequentemente não se verificou unanimidade por parte dos que adotaram esta religião (TROTIGNON, 2011, 243-292).

Na Antiguidade clássica, entre os Gregos, a abstinência do consumo de carne ficou a dever-se a motivos éticos e espirituais. Pitágoras (c. 570 a. C – c. 495 a. C.) considerou que a abstenção de carne tornava o Homem menos predisposto à violência e que os animais deveriam ser poupados pois poderiam transportar a alma de humanos. Aparentemente, para Pitágoras, a recusa do consumo de carne estaria também ligada ao horror ao sangue e à contaminação e à procura da pureza e da ascese (NIOLA, 2015, 63-74). Retenha-se que uma das diferenças entre ascetismo e vegetarianismo passou pelo primeiro consistir na renúncia a um prazer sensual para crescer espiritualmente. Em todo o caso, a crença na transmigração das almas, a procura da pureza e o desejo de ascese, parecem ter sido os três motivos base do vegetarismo pitagórico que caminharam ao arrepio das práticas religiosas institucionalizadas, incluindo as cerimónias sacrificiais, a partir das quais se obtinha carne para consumo (SPENCER, 2016, 43-69; RAUW, 2015, 2-3; LARUE, 2015, 16-30). Os regimes alimentares isentos de carne levariam, deste modo, à regeneração física e moral do Homem. Note-se que, no Ocidente, estes regimes alimentares sem carne, até ao século XVIII, foram classificados como pitagóricos.

Plutarco (c. 46 – 120) também se pronunciou a respeito da opção vegetariana, mostrando sobretudo o que considerou serem as incoerências do regime carnívoro. Foram os problemas fisiológicos e morais suscitados pelo consumo de carne que levaram o filósofo a considerar que a sua ingestão não era normal, necessária nem natural. Nada justificaria os tormentos infligidos aos animais, tudo passava por uma questão cultural. O consumo da carne transformada, isto é, cozinhada, com recurso a temperos e ao fogo, constituía um símbolo da civilização, não tendo o Homem a possibilidade de a ingerir no estado em que era obtida, ao contrário do que acontecia com os outros animais (RAUW, 2015, 8-9, LARUE, 2015, 55-58).

Porfírio de Tiro (c. 234 – c. 304) constituiu uma referência importante para a literatura vegetariana, e, consequentemen-

te, para o anticarnivorismo, uma vez que apresentou uma soma dos conhecimentos acerca da opção verde do passado e parece ter sido um dos pioneiro na defesa do vegetarianismo ético, ao considerar a nulidade dos sacrifícios animais para cultuar os deuses. Não atacou todos os sacrifícios, mas apenas os que implicavam a morte de animais. Isto é, não procurou reformar a religião vigente mas poupar os bichos. Considerou que privar o animal da vida era afim à prática de homicídio por razões cruéis e inúteis, pois o Homem poderia dispor de plantas e de frutos para sobreviver (DIAS, 2012, 81-92). Mais do que salientar as qualidades do regime verde, Porfírio criticou o consumo de carne. Para o autor, os animais eram dotados de *logos prophorikos* (linguagem que atesta os estados de alma), independentemente de os humanos nem sempre os compreenderem, expressavam-se, logo, não deixavam de ser objeto de direito. Salientou ainda que os animais eram úteis aos homens uma vez que os ajudavam diretamente no trabalho e lhes forneciam bens para a alimentação e para o vestuário, em alguns casos, dependiam do próprio Homem para sobreviver (SPENCER, 2016, 103--106; RAUW, 2015, 9-11; LARUE, 2015, 63-66).

Na Antiguidade clássica não houve consenso acerca das relações entre o Homem e os animais, o mesmo é dizer que a opção vegetariana teve adeptos e adversários. As várias escolas filosóficas pronunciaram-se de maneiras diferentes, sobre o papel do Homem no universo, o entendimento dos animais, a religião, a pureza, a moral e o direito. Se para uns o Homem era a finalidade do universo enquanto os outros seres eram meros meios de honrar os deuses através da oferenda de sacrifícios; outras posições entenderam que o Homem era uma parte de um todo a par de outras criaturas, sendo adequado considerar os animais como seres que não deveriam ser sacrificados. O confronto de posições, iniciado com Pitágoras e resumido por Porfírio, após diversos contributos, estava em vias de hibernar. A conversão do imperador Constantino (272-337), desfavorável ao vegetarianismo de inspiração moral, e o entendimento pelos teólogos e pelos Padres da Igreja da abstinência da carne como uma superstição, não foram favoráveis a este tipo de opção (LARUE, 2015, 76-78).

O Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo sempre mostraram aversão à violência inerente à morte dos animais, o que não significou a adesão dos crentes ao vegetarianismo (DAVIDSON, 2003, 114-130). As três religiões entenderam que os animais eram meios para os humanos obterem fins. Logo, o regime omnívoro seria o adequado. Se para o islão, a alimentação com carne se apresenta como um ato para servir o Homem, também pode ser entendida como uma forma de predação. Divergências e discussões de interpretação foram permanentes, mas duas constantes se salientaram: a necessidade de cuidar dos animais e a morte destes de forma rápida e com o menor sofrimento possível (MARONGIU-PERRIA, 2015, 309-324). Para judeus e cristãos, a abstinência de carne foi defendida enfaticamente, não por compaixão ou respeito pelos animais, mas como uma forma de enfraquecimento do corpo visando refrear os desejos carnais. Progressivamente, os jejuns foram instituídos, tornando-se clara a existência de dias gordos, ou de carne, em paralelo com a forte presença de dias magros ou de jejum e abstinência, numa dinâmica complexa e variável ao longo dos tempos. Efetivamente, no início do Cristianismo a matéria foi dada a alguma confusão: um indivíduo que se abstinha de carne

visava a ascese ou recusava-se a fazer sofrer os animais? (LARUE, 2015, 80-81).

O livro do *Génesis* apresentou inicialmente o Homem como vegetariano e, após o Dilúvio, como omnívoro. Essa mudança seria explicada pelo facto de a hecatombe ter destruído as plantas. Eis uma interpretação de rabis do passado e do presente. Mas esta posição não foi comum a todos os exegetas judaicos, alguns dos quais negaram a mudança de regime alimentar, recusando entender Adão como vegetariano. Entre os exegetas cristãos a interpretação do primeiro livro sagrado também não foi consensual. Se para São João Crisóstomo (347-407) o sacrifício deveria ser entendido como privação, para São Jerónimo (c. 347-420) ser carnívoro era prova da bondade divina, uma vez que Deus tinha percebido que os homens apreciavam a carne dos animais, não os obrigando a dela se privarem (LARUE, 2015, 83). Quer para judeus quer para cristãos o sacrifício de um cordeiro por Abel, antes do Dilúvio, causou dificuldades exegéticas. No caso do Judaísmo, a preocupação em proceder ao abate ritual dos animais, as proibições de separar as mães das crias, de castrar animais, de entre outras, pressupôs a criação de uma ética animal.

No Cristianismo, a aparente contradição entre a abstinência de carne e a recusa do vegetarianismo deve ser explicada tendo em conta que a privação só se aceitava se tivesse como fundamento o desejo de mortificação e não o respeito pelos animais ou as superstições. Assim se compreende a regra de São Bento (composta em 529), que interditava o consumo de carne aos cistercienses. Em geral, tratou-se, pois, de conciliar a prática do regime omnívoro e a necessidade de castigar o corpo. O cristão deveria comer de tudo e abster-se, em determinadas ocasiões, do que era mais apetecido, num equilíbrio permanentemente ameaçado (SPENCER, 2016, 165-166, BARATAY, 1996, 172, LARUE, 2015, 119).

A tradição católica nunca foi adversa à abstinência de carne nem inimiga da preocupação com os animais. Ou seja, trata-se de uma realidade complexa que apresenta basicamente três razões interligadas: uma de natureza médica, outra de carater ascético e uma terceira de vertente escatológica. Isto é, do ponto de vista médico a pureza espiritual era a principal preocupação, de tal modo que nem o consumo de carne para os doentes foi consensual; sob a ótica do ascetismo, visava defender-se o contrário da glutonaria e, finalmente, na perspetiva escatológica, entendia-se como um encorajamento enquanto recompensa pela queda de Adão. Assim se compreende a existência das ordens religiosas que eliminaram a carne das suas dietas (BERKMAN, 2004, 174-190).

Com Descartes (1596-1650), o problema animal sofreu um enorme retrocesso. O filósofo defendeu que os bichos não sentiam dor, embora as respostas mecânicas aos estímulos se assemelhassem a expressões de sofrimento. Era a noção de besta-máquina, corolário do dualismo corpo, mente. Assim, o tratamento dispensado aos animais seria uma questão meramente moral. Desenvolveu-se, deste modo, a vivisseção, praticada desde a Antiguidade, incluindo em público, designadamente na Royal Society, por médicos como William Harvey (1578-1657) e por físicos e químicos como Robert Boyle (1627-1691). Estas ações acabaram por levantar oposição, ainda no século XVII. Por exemplo, o naturalista John Ray (1627-1705) defendeu exatamente o contrário de Descartes e dos seus seguidores, considerando que Deus não criara o mundo apenas para o Homem e que as ações dos animais não eram mecânicas.

Outros expressaram opiniões no mesmo sentido, tais foram os casos dos filósofos Thomas Hobbes (1588-1679) e de Benedict de Spinoza (1632-1677) (GUERRINI, 1989, 391-407).

Ao admitir-se que os animais sentiam e sofriam tendeu a aceitar-se que essas características lhes conferiam direitos, designadamente os de não serem mortos nem comidos. Ou seja, os homens não podiam ser superiores aos bichos, usando-os conforme os seus interesses. Eis que se perfila uma alteração das sensibilidades paralela ao processo de descristianização deste período. Simultaneamente o debate atingiu outras áreas, levantando perguntas acerca da natureza do Homem, do primeiro regime alimentar da humanidade, dos melhores alimentos para a saúde, de entre outras.

No século XVIII, as reações às posições de Descartes foram significativas, envolvendo intelectuais de renome – tais como Voltaire (1694-1778) e Rousseau (1712-1778) – e desencadearam debates médicos sobre os malefícios do consumo de carne. Salientem-se os contributos de Louis Lémery (1677-1743) e Philippe Hecquet (1661-1726), em França (PERROT, 2011, 294); John Arbuthnot (1667-1735) e George Cheyne (1671-1743), em Inglaterra (MORTON, 1998, 53-88; RAUW, 2015, 13-14) e Antonio Cocchi (1695--1758), em Itália (MANNUCCI, 2008, 180-183). Não obstante, estas e outras posições anticarnivoristas e em defesa do vegetarianismo, no ocidente, este só entrou em voga no século XIX, em especial durante a segunda metade. Recorde-se que o termo vegetariano criou-se no fim dos anos de 1830 e generalizou-se a partir de 1847, quando se criou a *Vegetarian Society,* em Ramsgate – Inglaterra. Neste momento, a dieta pitagórica mudou oficialmente de nome. A nova associação teve como órgão de difusão das suas ideias o *The Vegetarian Messenger,* periódico em que muitos artigos enfatizaram os benefícios morais e espirituais de abstenção do consumo de carne (MILLER, 2011, 154).

Na cultura portuguesa o discurso anticarnivorista teve alguma relevância a partir das primeiras décadas do século XX, em particular devido à ação dos membros da Sociedade Vegetariana de Portugal, fundada no Porto, em 1911. Esta agremiação teve origem no comité da revista, de periodicidade irregular, *O Vegetariano* (1909-1935), dirigida por Amílcar de Sousa, tendo como estatuto-programa um documento assinado em 1 de março daquele ano. A comissão fundadora foi constituída por várias personalidades: o referido Amílcar de Sousa, presidente; Jerónimo Caitano Ribeiro, secretário; Manuel de Oliveira Borges, secretário; e ainda os vogais Eduardo de Lima Lobo e Manuel Teixeira Leal. Como presidente honorário foi escolhido o escritor e crítico literário Jaime de Magalhães Lima.

A ligação do vegetarianismo e do vegetalismo ao naturismo foi uma realidade palpável desde cedo. Isto é, os adeptos destas práticas defendiam ideias semelhantes: benefícios da água, do ar, do sol e consequentemente de uma vida em contato com a natureza a par de uma alimentação natural, isenta de carne e de peixe, em paralelo aos ataques ao tabaco, às bebidas excitantes e ao álcool. Naturistas e vegetarianos estavam de acordo que uma maneira de viver não conforme às leis da natureza era a principal causa das enfermidades. No entanto, nem todos os vegetarianos portugueses eram naturistas. Veja-se o caso de Jaime Magalhães Lima, que, em carta a Julieta Rodrigues Ribeiro, naturista e autora do primeiro livro de culinária vegetariana, publicada na quarta edição da obra, esclareceu que apreciava e consumia muitos frutos mas não dispensava uma tigela de caldo de

diversas hortaliças em mistura acompanhada de um pedaço de broa, duas vezes por dia (RIBEIRO, 1923, 22-23). Porém, os mais arraigados não só o eram como defendiam o vegetarianismo de feição frutívora e crudívora. Ou seja, apesar de ser um grupo necessariamente restrito, não se verificava unanimidade de posicionamentos.

O maior ativista do vegetarianismo foi seguramente Amílcar de Sousa (1876--1940), médico formado na Universidade de Coimbra, em 1905, que aderiu ao naturismo em 1910, depois de se ter tornado vegetariano. Foi autor de diversas obras de divulgação, todas com várias edições e algumas com tradução para castelhano, de entre as quais se destacam *O Naturismo* (1912?), *A Saúde pelo Naturismo* (1916), *Arte de Viver* (1926?), *Banhos de Sol* (1937) e ainda uma novela naturista, ou como na atualidade se designa, uma utopia, intitulada *Redenção* (1923). O discurso, por vezes em tom agressivo, quase sempre denunciador e visando convencer os omnívoros a abandonarem o consumo de animais e seus derivados, levado a efeito por Amílcar de Sousa para se referir aos não vegetarianos, não foi de todo original. Seguiu os tópicos dos temas dos discursos de outros vegetarianos e naturistas estrangeiros, cujas obras foram bem conhecidas do médico português, um leitor ávido e viajado, que frequentemente aludiu a novas descobertas de outros naturistas. Ressalte-se que foi também tradutor de várias obras e impulsionador de uma biblioteca naturista em língua portuguesa, um conjunto de publicações com várias dezenas de títulos, dada a conhecer ao público através das últimas páginas do *Almanaque Vegetariano Ilustrado* (1913-1922), do qual foi diretor. Ou seja, mais do que um criador, Amílcar de Sousa foi um divulgador, um missionário, um apóstolo do vegetarianismo e do naturismo, que usou diversos meios ao seu alcance para formar e catequisar novos adeptos, atacando, em especial, o consumo de carne (BRAGA, s.d.).

A linguagem utilizada por naturistas e vegetarianos foi, por vezes, virulenta. Pensemos em expressões como "feita de sangue e de fogo" (SOUSA, 1916, XIX) ou "alimentos cadavéricos preparados ao fogo" (SOUSA, 1937, 106) utilizadas por Amílcar de Sousa, em consonância com outros naturalistas, para se referir à alimentação omnívora. Por outro lado, o anticarnivorismo levou-o a referir a carne como um "alimento feroz próprio para lobos cruéis e hienas sanguinárias" (SOUSA, 1927, 89). E, no mesmo tom, não deixou de defender ideias como "o Homem, libertando-se da prisão do fogo, não precisa da cozinha, onde principalmente se fabrica a morte" (SOUSA, 1916, 87) ou "o Homem é um puro frugívoro, entretanto num regime de transição, o leite, os ovos e o mel são alimentos admissíveis, o que é inadmissível é a carne dos cadáveres dos animais" (SOUSA, 1916, 61), ou ainda "comendo alimentos de lume não se vive senão em contínuo desmerecimento fisiológico. E se nos privarmos da luz sobre o nosso corpo, anemiamos o sangue e desnaturamo-lo por completo" (SOUSA, 1937, 67). Consequentemente, o vegetarismo de caracter frugívoro e crudívoro era a única dieta verdadeiramente aceitável, a qual deveria ser complementada com exercício físico e banhos de sol: "uma horta é uma farmácia. Um pomar, uma sala de jantar e almoçar. Tudo isto se colhermos as plantas e formos buscar os frutos no traje adâmico, ao ar, à luz e ao sol" (SOUSA, 1937, 92). Este tipo de discurso foi recorrente e não raras vezes agrupado numa espécie de cartilha com vários pontos a seguir (SOUSA, 1916, 335-336; SOUSA, 1916ª, 77-78).

Além do ataque cerrado ao consumo de animais e seus derivados, outros géneros foram igualmente atingidos. Neste âmbito refira-se em particular o vinho, e o álcool em geral, as bebidas excitantes, o açúcar, o sal e ainda o uso de tabaco, que não sendo um alimento entrava no grupo dos produtos cujo uso combatia. A linguagem continuou a ser igualmente forte. Por exemplo, os ovos foram entendidos como "deletérios para alimento humano" (SOUSA, 1916b, 46); o sal, um "agente subversivo da cozinha" (SOUSA, 1927, 46) e o tabaco " um mal [que] tem invadido os povos civilizados. É o companheiro do álcool e da carne, é um irmão do jogo e da devassidão" (SOUSA, 1934, 16, 81).

Uma das preocupações dos vegetarianistas era a desconfiança comum patente no vulgo acerca da possibilidade de uma dieta à base de frutos e vegetais satisfazer as necessidades nutricionais das pessoas. Nesse sentido, não raras vezes utilizaram a fotografia, sua e a de conhecidos, bem como histórias de vidas (MILLER, 2011, 157-160), como prova de que a dieta alimentar que defendiam e praticavam não produzia pessoas enfermiças, muito pelo contrário. Vários autores utilizaram este recurso, salientando-se Amílcar de Sousa que se fez retratar quer vestido formalmente quer de calções (VIEIRA, 2006). Essas fotografias foram publicadas na revista *O Vegetariano,* no *Almanaque Vegetariano Ilustrado* e até no receituário de Julieta Rodrigues Ribeiro, intitulado *Culinária Vegetariana, Vegetalina e Menus Frugívoros*.

A passagem da dieta omnívora para a vegetariana deveria ser feita paulatinamente, primeiro consumindo os alimentos a suprimir apenas numa das refeições diárias até os conseguir eliminar por completo (SOUSA, 1916, 335-336). O mesmo se preconizou para a adoção do regime frutívoro e crudívoro, o ideal dos mais refinados, sem contudo, conseguir a unanimidade. Se Amílcar de Sousa defendeu, de forma utópica, que: "a terapêutica postiça e habitual deixaria de existir e do mesmo modo os matadouros e talhos, as praças de peixe e as peixeiras, os cafés e restaurantes atuais, as deletérias cozinhas e cozinheiras, os vinhateiros e os cervejeiros que fabricam produtos de fermentação, etc., dar-se-ia um desenvolvimento colossal aos pomares e às hortas. As vacas reservariam o leite para os seus vitelos, e as cabras para os seus cabritos e as próprias galinhas que põem os ovos não seriam 'cultivadas' para esse fim…também poderíamos usar os cereais triturados para fazer massas cruas com sumo de frutos, como laranja ou tangerina, e sem o malefício do lume, ou demolhando-os" (SOUSA, 1916, 28); Jaime Magalhães Lima, mais realista, não deixou de considerar que: "eu creio, firmemente, que a cozinha continua a ser uma parte preciosa, que está para durar e crescer; e peço a Deus que a favoreça, porque não só o merece, pelas suas muitas e complexas virtudes, mas instantemente o pede pois, se é de maior idade para uma reduzida minoria, está ainda de todo na infância para a grande maioria, que mal sabe cozer com esmero uma púcara de couves bem limpas, em água pura, temperadas em justa proporção e fervidas somente até àquele ponto em que o seu sabor e digestibilidade atingiram o grau mais conveniente. Creio que a cozinha é uma instituição que com o tempo não tem criado cabelos brancos e ostenta uma perene mocidade, embora eu, muito moderadamente, lhe solicite as suas graças e vantagens e não ignore pelas suas munificências tem sido origem de muitos vícios e desgraça de muito boa gente, singela e ingénua. Procuro, é certo, libertar-me quanto

possível da sua tirania, mas não sou um rebelde ao seu império que aduz carta de legitimidade de muito difícil contestação a meu ver" (RIBEIRO, 1923, 24).

O discurso anticarnívoro implica inevitavelmente poupar os bichos. Embora nenhum membro da Sociedade Vegetariana de Portugal tenha feito qualquer manifesto em defesa da vida animal, Amílcar de Sousa não deixou de aos mesmos se referir em termos de simpatia e apreço: "um talho é um local nojento. Um matadouro, um sítio de carnificina. Ver matar um boi pacífico às marretadas, ou um tímido cordeiro é um espetáculo que choca. Ninguém que tenha sentimentos de bondade é capaz de, a sangue frio, matar uma pomba branca que arrulha no pombal ou um frango de plumagem macia e multicor que vive na capoeira. Ver frigir uma enguia viva ou deitar em água a ferver os camarões, não é decididamente um ato glorioso e heroico" (SOUSA, s.d., 51-52).

O anticarnivorismo andou sempre de mãos dadas com o vegetarianismo. As suas origens são longínquas e inicialmente ligadas a matérias religiosas e morais. A partir do século XIX, em especial irradiando de Inglaterra, e com concretização em Portugal, desde as primeiras décadas do século XX, o movimento cresceu, divulgou-se, fraturou-se – pensemos no ramo vegan, formado em Inglaterra, em 1944 – e expandiu-se em rumos diferenciados, continuando minoritário até ao presente. Foi objeto de críticas, sátiras e chacotas por parte dos amantes do consumo de carne (BRAGA, s.d.) mas não deixou de ir ganhando terreno de forma gradual, lembremos que variadas marcas de produtos e diversos espaços de comércio de restauração, em especial nas grandes cidades, têm cada vez maior sensibilidade para os consumidores não carnívoros.

Bibliografia:

Fontes Impressas: RIBEIRO, Julieta Adelina Meneses Rodrigues, *Culinária Vegetariana, Vegetalina e Menus Frugívoros,* 4.ª edição, Porto, Machado & Ribeiro, 1923; SOUSA, Amílcar de, *Arte de Viver,* Porto, Sociedade Vegetariana de Portugal, 1934; SOUSA, Amílcar de, *Banhos de Sol,* Porto, Livraria Civilização, 1937; SOUSA, Amílcar de, "Não comas, leitor, mais carne", *Almanaque Vegetariano Ilustrado de Portugal e Brazil,* n.º 4, Porto, 1916a, pp. 77-78; SOUSA, Amílcar de, *A Cura da Prisão de Ventre,* 2.ª edição, Porto, Livraria e Papelaria Moderna, 1923; SOUSA, Amílcar de, *O Naturismo. Alimentação Natural, Conselhos Higienicos, Tratamentos Racionais, Práticas Quotidianas,* 3.ª edição revista e aumentada, Porto, Sociedade Vegetariana, 1916; SOUSA, Amílcar de Sousa, "Os Ovos são venenosos", *Almanaque Vegetariano Ilustrado de Portugal e Brazil,* n.º 4, Porto, 1916b, p. 79. Estudos: BARATAY, Éric, *L'Église et l'Animal (France, XVII^e^-XX^e^ siècle),* Paris, Cerf, 1996 ; BERKMAN, John, "The Consumption of Animals and the Catholic Tradition", *Logos: a Journal of Catholic Thought and Culture,* vol. 7, n.º 1, 2004, pp. 174-190; BRAGA, Isabel Drumond, *As Origens do Vegetarianismo em Portugal: Amílcar de Sousa, o missionário verde,* em preparação; DAVIDSON, Jo Ann, "World Religions and Vegetarian Diet", *Journal of the Adventist Theological Society,* n.º 14-2, Berrien Springs (Michigan), 2003, pp. 114-130; DIAS, Paula Barata, "Em Defesa do Vegetarianismo: o lugar de Porfírio de Tiro na fundamentação ética da abstinência da carne dos animais", *in* SOARES, Carmen e de DIAS, Paula Barata, *Contributos para a História da Alimentação na Antiguidade,* Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 81-92; GUERRINI, Anita, "The Ethics of animal Experimentation in seventeen century England", *Journal of the History of Ideas,* vol. 50, n.º 3, Filadelfia, 1989, pp. 391-407 ; LARUE, Renan, *Le Végétarisme et ses Ennemis : Vint-cinq siècles de débats,* Paris, PUF, 2015 ; MANNUCCI, Erica J., "Lusso Gentile: il Vegetarianismo di Cochi e il suo Contesto Europeo", *in* LIPPI, Donatella e CONTI, Andrea A., *Antonio Cocchi Mugellano (1695-1758). Scienza, Deontologia, Cultura,* Florença, Tassinari, 2008, pp. 180--183; MARONGIU-PERRIA, Omero Marongiu-Perria, "Chasse, Élevage et Végétarianisme

en Islam : des paradigmes en concurrence", *Revue Semestrielle de Droit Animalier,* n.º 1, 2015, pp. 309-324 ; MATHENY, Gaverick, "Utilitarianism and Animals", *in* SINGER, Peter, *Defence of Animals: the second Wave,* Malden (MA), Blackwell, 2006, pp. 13-25; MILLER, Ian, "Evangelicalism and the Early Vegetarian Movement in Britain c. 1847-1860", *Journal of Religious History,* vol. 35, Malden (Massachusetts), 2011, pp. 149-161 ; MORTON, Timothy, "The Pulses of the Body: Romantic Vegetarian Rhetoric and its Cultural Contexts", *in* COPE, Kevin, *Ideas, Aesthetics and Inquires in the Early Modern Era.* vol. 4, AMS Press, 1998, pp. 53--88; NIOLA, Marino, *Homo Dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari,* Bolonha, Il Mulino, 2015; OSSIPOW, Laurence, "Aliments Morts, Aliments Vivants", *in* FISCHLER, Claude, *Manger Magique. Aliments Sorciers, Croyances Comestibles,* Paris, Autrement, 1994, pp. 127-135; PERROT, Xavier, "L'abstinence de viande en France au XVIII[e] siècle: une Xérophagie, un végétarisme rejeté", *Revue Semestrielle de Droit Animalier,* n.º 1, Limoges, 2011, pp. 293-305; RAUW, W. M., "Philosophy and Ethics of Animal use and Consumption: from Pythagoras to Bentham", *CAB Reviews,* vol. 10, n.º 26, 2015, pp. 1-25; SPENCER, Colin, *Vegetarianism: a history.* 2.ª edição, Londres, Grub Street, 2016; TROTIGNON, Dominique, "Bouddhisme et Végétarisme", *Revue Semestrielle de Droit Animalier,* n.º 1, Limoges, 2011, pp. 243-292 ; VIEIRA, Fátima, "A fotografia como prova documental da robustez dos vegetaristas, vegetarianos e frugívoros", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia,* n.º 5, 2006. Em linha: <http://www.letras.up.pt/upi/utopias-portuguesas/revista/index.htm>, (acedido a 10 de janeiro de 2017).

Isabel Drumond Braga

Por desejo expresso da autora, este texto não foi revisto pela equipa de revisão do *Dicionário dos Antis.*

Anti**cartesianismo**

As primeiras referências ao francês René Descartes em Portugal foram feitas pelo padre jesuíta Francisco Soares Lusitano. No terceiro tomo do seu *Cursus Philosophicus*, enviado ao prelo em janeiro de 1649, ao explicar a circulação do sangue, referia-se à doutrina cartesiana, embora usando referências secundárias. Entre elas estaria o *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, comummente conhecido por *De Motu Cordis*, saído em 1628, do médico inglês Willian Harvey. Descartes inspirou-se na ideia de Harvey da circulação sanguínea para desenvolver um modelo puramente mecânico do corpo. Acerca da velocidade sanguínea, o Jesuíta português discutiu os resultados apresentados pelo médico francês Lazare Meyssonnier, citando também a *Apologia adversus Primirosium,* do holandês Henry Le Roy, discípulo de Descartes e um dos mais arrebatados defensores das doutrinas cartesianas contra o vigoroso anticartesianismo do protestante peripatético Gisbert Voët, reitor da Univ. de Utrecht.

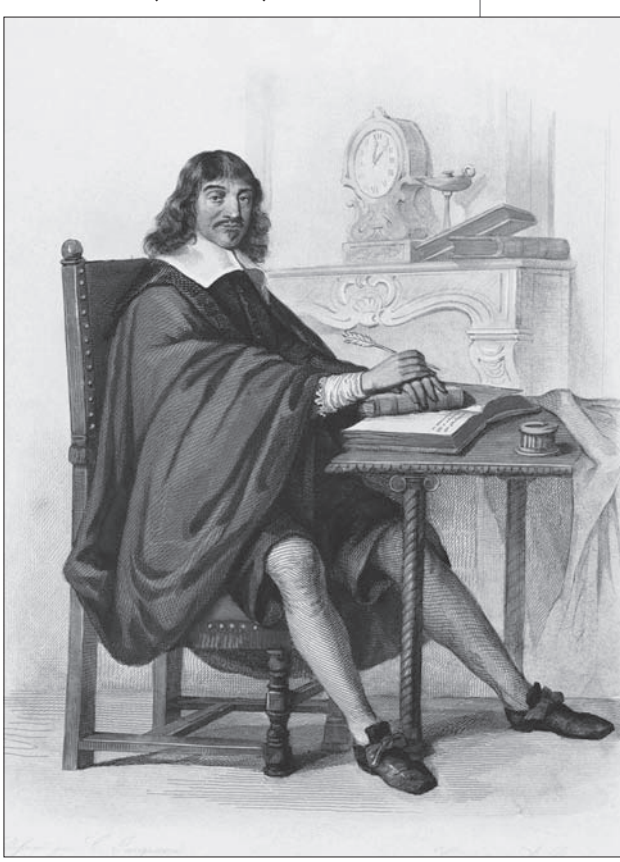
O Jesuíta açoriano António Cordeiro, que mostrava alguma afinidade com o cartesianismo, marcou indelevelmente, a partir de 1676, o ensino no Colégio das Artes, em Coimbra. Influenciado pelas obras de Honoré Fabri, apresentava as ideias deste autor nas suas lições, motivo pelo qual foi fortemente combatido por alguns mestres, como João Serrano e José Múrcia. Apesar de ter sido chamado a Roma, tornando-se teólogo da corte da penitenciária papal na basílica do Vaticano, um cargo que ocupou durante 30

anos, Fabri não conseguiu evitar ser acusado de ter adotado a filosofia de Descartes. Entre as muitas referências apresentadas por Cordeiro nos documentos que deixou, merecem destaque as que fez sobre as ideias de Kepler, Galileu, Descartes e Gassendi.

Acerca do processo das sensações e da sua natureza, e influenciado pelo sistema filosófico de Descartes, Cordeiro defendia que toda a ação dos objetos externos consistia em provocar um movimento nas extremidades dos nervos que se encontravam nos diversos órgãos dos sentidos e que os ligavam diretamente ao cérebro; esse movimento era transmitido ao cérebro, estimulando a glândula pineal e fazendo com que a alma experimentasse a correspondente sensação. Assim, as sensações visuais não eram causadas senão pela ação dos próprios raios de luz emanados do objeto e que se dirigiam para a vista; as sensações auditivas seriam causadas pela ação do ar "atirado contra os ouvidos", em movimentos "trémulos e ondulatórios"; por sua vez, as sensações odoríferas resultavam das emanações, ou evaporações substanciais, do corpo odorante, enquanto as gustativas estavam associadas à impressão, afetação ou informação gustativa: o sabor era proveniente da ação das partículas do corpo saboroso que impressionavam o órgão gustativo. Para Cordeiro, as espécies impressas que estavam na origem das sensações eram *tenuissima corpuscula,* ou eflúvios substanciais corpóreos.

António Cordeiro afirmava que, no que respeita à sua definição formal, não havia dúvida de que a luz era aquilo que tornava os objetos claros e manifestos; e, constando isto pelos sentidos e pela experiência, não precisava de outra prova de razão. A luz não era mais do que um elemento corpóreo e substancial do fogo. Toda e qualquer luz, quer a sua origem fosse o Sol ou o fogo, mais não era do que um eflúvio substancial, corpóreo e perene do próprio fogo elementar ou solar. Por conseguinte, a luz não deveria ser considerada uma "qualidade física entitativa", nem sequer um acidente, como pretendiam as conceções aristotélicas, mas sim uma substância corpórea do fogo. Esta opinião tinha a prova da experiência, uma vez que os raios de luz aqueciam, queimavam, iluminavam, etc., como se verificava através do espelho ustório. Esses raios, mesmo quando dispersos, não deixavam de ser fogo. A cor não era uma qualidade permanente e real do corpo, que pudesse ser adequadamente considerada distinta da luz. De acordo com esta ideia, a "cor transeunte e apa-

René Descartes (1596-1650).



rente" era a luz modificada de um determinado modo, ou seja, "obscurada" pela constituição permanente e intrínseca do objeto (GOMES, 1943, 298).

O cartesianismo que transparecia nestas teses suscitou uma forte reação. Na primavera de 1696, Cordeiro foi retirado do ensino em consequência da polémica desencadeada em torno das suas opiniões; foi enviado para Braga e, entre 1699 e o verão de 1707, para o Porto. O geral Michelangelo Tamburini autorizou que os seus escritos fossem impressos. Por fim, foi para Lisboa, onde exerceu os cargos de mestre de casos em S. Roque e lente de prima no seminário dos irlandeses.

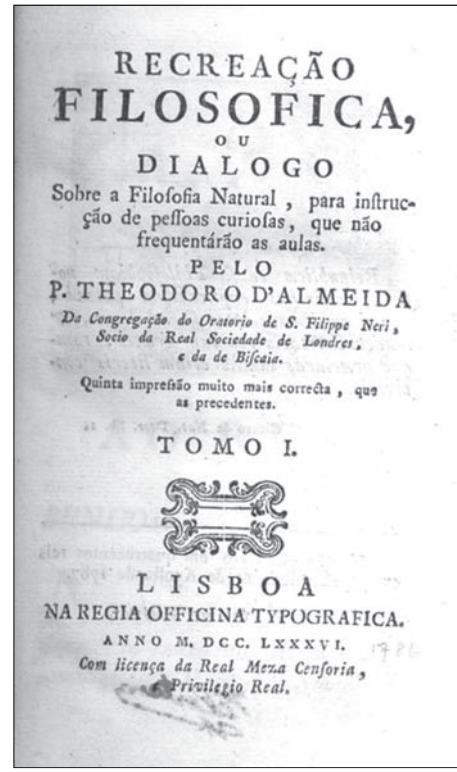
O *Cursus Philosophicus*, do Jesuíta António Vieira, ditado entre 1739 e 1742 no Colégio de S.to Antão, demonstra que o cartesianismo emergiu como um tema de grande interesse para a intelectualidade portuguesa. Este curso, que se insere num processo de atualização científica, embora não represente ainda uma rutura com a metafísica aristotélica-tomista, foi influenciado pelo cartesianismo e pelo experimentalismo. Vieira apresentava uma desenvolvida exposição da teoria cartesiana da constituição dos corpos numa secção intitulada *Systema Corporis Naturalis ex Inventione seu potius Innovatione Renati des Cartes*. A estrutura cartesiana do Universo, particularmente a teoria turbilhonar, era extraída dos *Principia Philosophiae*. Revelando-se crítico em relação a alguns aspetos da filosofia cartesiana, Vieira argumentava que, dos raciocínios, Descartes passava às fantasias, imaginando arbitrariamente que Deus, na primeira criação das coisas, produziu a matéria-prima expandida na sua tríplice dimensão até onde se expande e se estende a estrutura do Universo. Este argumento cartesiano equivalia a dizer que toda a extensão ocupada pelas coisas do mundo foi preenchida por Deus com matéria-prima contínua e indivisa. Descartes entendia o Universo como formado por matéria em eterno movimento e a perfeição da criação como refletida no princípio da conservação da quantidade de movimento. Os princípios cartesianos foram questionados por Vieira, que começou por argumentar que Deus não produziu simultaneamente todo o movimento quando criou o mundo, porque lhe parecia que a suposição de que o contrário colocaria em causa a imutabilidade e a perfeição de Deus era falsa. Defendeu que o método cartesiano de demonstração não era conclusivo. Os fundamentos em que se baseava para retorquir a Descartes apoiavam-se no experimentalismo físico-matemático. Rejeitava algumas leis cartesianas sobre a transmissão dos movimentos, apresentando como discutível a possibilidade *ab aeterno* de todo o movimento, como demonstravam algumas experiências de dinâmica dos sólidos e fluidos. Na sua análise da hipótese turbilhonar, como explicação da estrutura do Universo e constituição do mundo corpóreo, apontou algumas incongruências dessa teoria. A razão estava do seu lado, na medida em que os estudos acerca da colisão dos corpos vieram mostrar os erros da conceção cartesiana. Contudo, via como um dos principais motivos para a rejeitar o facto de aquela teoria se sustentar no sistema de Copérnico, embora reconhecesse que o sistema heliocêntrico explicava os fenómenos astronómicos observados. Tal como outros jesuítas, preferia o sistema de Tycho Brahe.

Em 1754, foi publicado no Colégio das Artes o primeiro volume do *Compendio dos Elementos de Mathematica,* de Inácio Monteiro. No capítulo dedicado aos *Elementos da Statica e Centrobarica,* o autor estabelecia uma distinção entre gravidade e levidade. Ninguém sabia a causa da queda dos corpos. Tal como referia Monteiro, os

peripatéticos admitiam uma certa causa interna nos corpos, que designavam por gravidade, da qual não davam qualquer explicação física que pudesse ser considerada bem fundamentada. As dificuldades para explicar verdadeiramente a sua origem continuavam a persistir, pois a virtude atrativa magnética da Terra prevista por Gassendi, o "engenhoso" sistema dos turbilhões de Descartes, a força atrativa de Newton, a qual, na opinião de Monteiro, tinha mais ar de geometria do que de física, apenas consolidavam a incerteza de opiniões.

Ao longo da *Recreação Filosófica*, publicada a partir de 1751, o padre oratoriano Teodoro de Almeida declarou-se, nalguns aspetos, seguidor dos princípios de Descartes quanto à causa da conservação e continuação do movimento, questionando e rejeitando outros. Na sua análise estava implícita a aceitação do conceito de inércia. A inércia dos corpos permitia conservá-los no movimento depois da primeira determinação, assim como conservá-los em repouso num determinado lugar depois de nele terem sido colocados.

Os "vórtices" ou "turbilhões" de Descartes mereceram uma reflexão crítica por parte de Almeida. Sobre Descartes, dizia ser "aquele grande e incomparavel homem no seu Seculo, que com a beleza de suas ideias quase arrastou em seu seguimento meio mundo literário" (ALMEIDA, 1763, 22). Considerava, porém, que devido às limitações dos instrumentos do seu tempo e à multiplicidade de observações que posteriormente se fizeram, as ideias de Descartes não tinham podido manter a firmeza e estabilidade indispensáveis para se conservarem "na mesma estimação" de outros tempos; por esta razão teria "descaido consideravelmente; e como nós não guardamos respeito a ninguem, mais que á verdade; onde quer que aparece, se a chegamos a conhecer,


RECREAÇÃO
FILOSOFICA,
OU
DIALOGO
Sobre a Filoſofia Natural, para inſtrucção de peſſoas curioſas, que não frequentárão as aulas.
PELO
P. THEODORO D'ALMEIDA
Da Congregação do Oratorio de S. Filippe Neri, Socio da Real Sociedade de Londres, e da de Biſcaia.
Quinta impreſſão muito mais correcta, que as precedentes.
TOMO I.
LISBOA
NA REGIA OFFICINA TYPOGRAFICA.
ANNO M. DCC. LXXXVI.
Com licença da Real Meza Cenſoria, e Privilegio Real.

Rosto de *Recreação Filosofica*, de Teodoro de Almeida.

abrasa-se, e voltam-se as costas a tudo o mais" (*Id.*, *Ibid.*).

Para Descartes, os espaços do céu estavam cheios de uma matéria subtilíssima, a qual, encontrando-se em perpétuo vórtice, ou turbilhão, estaria animada de movimento desde a criação do mundo. O Sol seria o centro do vórtice onde andava a Terra, juntamente com os outros planetas. A causa do movimento dos planetas era o mesmo vórtice, que os arrebatava consigo. Quanto mais a matéria turbilhonar distasse do Sol, maior seria o seu giro, devendo deste modo demorar mais tempo a completar uma revolução. O sistema cartesiano também considerava os cometas como planetas que, tal como os outros, tinham sido criados no princípio do mundo: ora apareciam, ora

desapareciam, porque umas vezes se encontravam mais perto da Terra, podendo ser vistos, outras se encontravam tão longe que se tornavam impercetíveis. Esta seria a única diferença entre os cometas e os demais planetas. Assim, se o espaço dos céus estivesse pleno de matéria, também os cometas, em qualquer lugar da sua trajetória, deveriam nadar em algum fluido, cuja corrente os arrebatava e transportava. Mas, se assim fosse, os cometas teriam necessariamente de causar alguma perturbação e desordem na órbita de algum dos planetas, quando a atravessassem durante a sua aproximação ao Sol. A não observação deste efeito resultou num descrédito do sistema de Descartes, embora não se deixasse de reconhecer quanto ele era engenhoso. As considerações feitas em relação ao Sol e aos seus planetas eram aplicáveis às estrelas que, segundo o sistema de Descartes, seriam, cada uma delas, o centro do seu vórtice, em torno do qual andariam também alguns planetas, tal como no vórtice em que se encontrava a Terra, os quais, no entanto, não eram visíveis por causa da distância a que se encontravam daquela.

A opinião de Newton era bem oposta à de Descartes porque, enquanto este concebia todo o espaço pleno de matéria, para aquele prevalecia o espaço celeste vazio. Entre os dois, Almeida preferia Newton.

Na doutrina de Descartes, o espaço vazio era uma coisa totalmente impossível, tal como a simultaneidade do ser e não ser. Almeida aceitava que o espaço celeste não estava absolutamente vazio, uma vez que estaria pleno de luz, a qual na sua essência seria corpo, ou matéria, sumamente subtil, tal como mostravam os seus efeitos. Quer a matéria da luz fosse subtil, como a descrevia Descartes, ou fogo puro, como afirmava Newton, sempre seria a sua essência corpórea que se manifestava nas suas propriedades. Apesar de Descartes ser um moderno, e "um tão grande homem", Almeida deixava bem vincada a sua independência em relação ao prestígio de quem quer que fosse e optava pelo sistema de Newton, afirmando que "eu não sigo o Homem por grande que ele seja, sigo a razão do Homem" (*Id.*, *Ibid.*, 29).



Teodoro de Almeida (1722-1804).

O espaço celeste não podia estar cheio de matéria, tal como pretendia Descartes: há muito tempo que desaparecera do "Orbe Literario o Cheio de Descartes" *(Id.*, 1798, III, 226). Apesar da sua convicção, Teodoro de Almeida deixava transparecer alguma dúvida, e interrogava-se sobre se o espaço seria, na realidade, absolutamente vazio, afirmando: "E lá vai todo o horror do vacuo com que os Filósofos antigos nos criaram. A mim o que me embaraça a persuadir-me que os Céus estão totalmente vazios, é o que já

vos disse. Vemos todo o espaço dos Céus cheio de luz, e esta é substancia, ainda na opinião de Newton; o qual diz que é uma chama tenuíssima; logo não estão totalmente vazios" (*Id.*, 1763, 40).

O oratoriano não se sentia isolado nesta dificuldade, uma vez que os filósofos estavam há muito atormentados com ela. Tratava-se da luz difundida pelo Sol para além da órbita de Saturno e do novo planeta Urano. A luz seria na sua essência corpo, ao qual Newton havia atribuído, com "inegáveis fundamentos", a natureza do fogo. Por um lado, através do cálculo, provava-se a existência do vácuo, mas, por outro, a evidência obrigava a que se admitisse a difusão de um fluido corpóreo emanado constantemente pelo Sol, o que não deixava de causar alguma consternação entre os filósofos.

Bibliog.: ALMEIDA, Teodoro de, *Recreasaõ Filozofica*, t. VI, Lisboa, Officina Miguel Rodrigues, 1763; *Id.*, *Cartas Fisico-Mathematicas de Theodozio a Eugenio: para Servir de Complemento à Recreação Philosofica*, 3 t., Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1784-98; GOMES, J. Pereira, "Doutrinas físico-biológicas de António Cordeiro sobre os sentidos", *Brotéria*, vol. XXXVI, fasc. 3, mar. 1943, pp. 293-305; MAURÍCIO, Domingos, "A primeira alusão a Descartes em Portugal", *Brotéria*, vol. XXV, fasc. 6, 1937, pp. 177-187; *Id.*, "Para a história do cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 1, fasc. 1, 1945, pp. 27-44.

Décio Ruivo Martins

Anticartismo

Comecemos por apurar o que se designa por cartismo, como primeiro passo para a delimitação do objeto desta entrada. O cartismo de que aqui tratamos é um movimento político português que deve esta designação à Carta Constitucional de 1826, sendo meramente casual a coincidência deste termo com o que designa a luta pelos direitos de participação política das classes trabalhadoras através da Peoples' Charter [Carta do Povo] na Inglaterra do séc. XIX. Cartismo, na aceção que nos interessa, é, portanto, a doutrina partidária da Carta Constitucional promulgada por D. Pedro IV e pela qual foi retomado, ao mesmo tempo que mitigado, ou redirecionado no sentido da moderação e do compromisso com as forças opositoras, o processo de afirmação e instituição dos ideais liberais em Portugal, inaugurado com a Constituição da Monarquia portuguesa de 1822 que D. João VI jurou. Este processo fora interrompido quando D. João VI declarara novamente vigentes as instituições tradicionais do reino, em 1824, depois de deflagrada a revolta chefiada por D. Miguel. Tal como à derrotada Constituição de 1822, à Carta Constitucional presidia o intento da instauração de uma monarquia constitucional, *i.e.*, a modificação do regime monárquico no sentido de o conciliar com o exercício da soberania por parte do povo, alargando as suas possibilidades de participação no governo por meio de órgãos representativos detentores do poder legislativo, condicionando o governo do rei à observância de uma lei fundamental consagrante de um catálogo

de direitos individuais dos governados. O rumo e a inspiração liberais assumidos pela Carta Constitucional pretendiam-se, porém, temperados por um espírito de moderação que fosse capaz de conciliar a ideologia liberal com o respeito pela instituição monárquica e pela dignidade real, segundo os usos e as tradições da nação. Pretendia-se, também, pragmaticamente estabelecer um compromisso entre os dois extremos ideológicos em tensão (realistas ou tradicionalistas e partidários do liberalismo), viabilizando a paz pública, a estabilidade e o progresso do reino. A feição revolucionária, de rutura, que a Constituição de 1822 apresentava foi substituída por uma solução de progresso gradual e pela coexistência entre a novidade e a herança. Podemos desde já compreender porque é que o anticartismo foi um fenómeno com duas manifestações radicalmente opostas, nos dois polos ideológicos cuja conciliação a Carta procurava: tínhamos, por um lado, o anticartismo dos partidários das instituições tradicionais, e, por outro lado, o anticartismo dos liberais mais radicais, avessos às cedências da Carta e obreiros da Constituição setembrista, que com aquela haveria de disputar a vigência, depois de 1838. Na base do anticartismo coexistiram, fruto de intensas lutas políticas, convicções e ideais diferentes. A divergências programáticas quanto à condução política e económica do país juntaram-se divergências ideológicas. Procuraremos atender a todas, embora privilegiando um esboço do anticartismo como ideário.

***D. Pedro IV e D. Miguel a Lutar pela Coroa Portuguesa*, de Honoré Daumier (1833).**



PARTICULARIDADES DA CARTA CONSTITUCIONAL DE 1826 SOBRE AS QUAIS INCIDIRÁ A OPOSIÇÃO

A primeira e mais fundamental particularidade da Carta Constitucional é anterior à sua aprovação, consistindo no facto de não ter sido elaborada e votada por uma assembleia representativa, mas outorgada pelo Rei, promovendo, assim, uma posição própria quanto à questão basilar da soberania: esta reside, é certo, na nação, na medida em que a Carta cria órgãos representativos do povo, atribuindo-lhes nomeadamente o poder legislativo, e consagra os direitos individuais dos cidadãos portugueses; mas pertence também, de modo inegável, ao rei, de quem promana, não carecendo de outra legitimação. O contrato social como fonte única do poder legítimo não foi, portanto, inteiramente assumido pelos liberais partidários da Carta, manifestando estes, se quisermos ir mais longe, uma reserva perante o voluntarismo e a total imanentização do poder propugnados pelo ideário da Revolução Francesa. Alguns aspetos da Carta concretizam coerentemente a opção de não reservar ao rei a função de uma mera representação simbólica da nação. Como principais exemplos, são de referir: a participação do rei no processo legislativo através do direito de veto absoluto

(substituindo-se o veto meramente suspensivo da Constituição de 1822 e em contraste com a ausência de qualquer direito de veto na Constituição de 1838), bem como através da possibilidade de apresentar propostas de lei às câmaras (possibilidade esta vedada tanto pela Constituição de 1822 como pela Constituição de 1838); a circunstância de a chefia do poder executivo caber ao soberano; a instituição de um quarto poder, chamado poder moderador, que cabia exclusivamente ao monarca, por meio do qual lhe competia "velar sobre a manutenção da independência, equilíbrio e harmonia dos demais Poderes Políticos", em virtude do qual lhe era atribuída, entre outras competências importantes, a nomeação dos membros de uma das duas câmaras parlamentares (a Câmara dos Pares), cujos cargos tinham carácter vitalício e hereditário (cf. arts. 57.º, 58.º, 71.º, 72.º e 74.º).

Este último ponto – a opção por uma Câmara constituída por membros vitalícios e hereditários nomeados pelo rei – manifesta outro traço distintivo do ideário da Carta que não se confunde com o papel dado ao monarca, mas que deriva do mesmo propósito (assim formulado pelos cartistas) de equilibrar o princípio democrático com os princípios monárquico e aristocrático. Se aqui está em causa, inegavelmente, uma conceção do poder legítimo que não se reduz à decisão da maioria parlamentar e que prefere os benefícios de um governo dos mais sábios sob a presidência de um só, a um governo participado por muitos, dificilmente se poderá negar que, para além disto, a Carta estabelecia a continuidade com a ordem social do Antigo Regime que a Constituição de 1822 procurara abolir, limitando a mobilidade entre as classes sociais e privilegiando, quanto ao acesso ao poder, os membros dos (antigos) estados da nobreza e do clero.

Relativamente à religião, é importante notar a coincidência essencial que existe entre a Carta e as duas Constituições (de 1822 e 1838). Pronunciando-se expressamente sobre o assunto, as três leis fundamentais declaram a religião católica apostólica romana a religião de Estado, sem prejuízo da liberdade de culto doméstico dentro do país para os fiéis de outras religiões, desde que mantendo o respeito para com aquela (cf. art. 6.º). Esta disposição não deixará, porém, de ser motivo de dissidência em relação à Carta.

ANTICARTISMO TRADICIONALISTA

O anticartismo que cronologicamente surgiu primeiro, e o fenómeno que talvez mereça esta designação com mais propriedade, é a oposição à Carta por parte dos que rejeitavam a constitucionalização da monarquia. Falamos dos adeptos das instituições políticas tradicionais, nas quais aqueles viam consubstanciada uma lei fundamental escrita pela mão dos séculos, que completava a legitimidade do poder real com a aclamação do rei pelas Cortes e fazia a nação participar no governo – consultiva e até deliberativamente – por meio da representação das mesmas Cortes. A grande diferença estaria, então, no modelo de representação política e na ordem social que este sustentava, já que as Cortes assumiam a divisão social dos três estados, não integrando a conceção liberal da igualdade dos cidadãos. Seria, portanto, um erro designar esta fação antiliberal (como é aliás comum) como sendo absolutista, já que o príncipe absoluto, detentor de um poder sem limites, que exerce despoticamente dispensando qualquer representação popular, longe de se identificar com o regime monárquico, data apenas da afirmação do Iluminismo, do qual é uma criação. Existiu, de facto, um anticartismo expresso por

parte dos opositores do liberalismo em Portugal, que atribuía a elaboração da Carta Constitucional não ao príncipe D. Pedro IV, mas à ação manipuladora da maçonaria (da "pedreirada", como se lhe referiam) e aos liberais radicais que pretendiam fazer vingar o seu ideário servindo-se do Rei para o tornar enganadoramente aceite pelo povo.

Mas mesmo na hipótese de este quadro ser falso, esta fação, e este é o ponto essencial, não aceitava a legitimidade de uma lei promulgada por um príncipe que, em sua opinião, perdera os direitos ao trono de Portugal, ao proclamar-se Imperador do Brasil, depois de fazer deste um Estado independente. Na verdade, estes anticartistas rejeitavam os ideais liberais, aos quais associavam inteiramente a Carta, vendo nela e na estima pela tradição que pretensamente a distinguia da Constituição de 1822 um mero expediente para fazer vingar o liberalismo e esvaziar a instituição real. Os poderes reconhecidos ao rei pela Carta não eram, a seu ver, diferentes dos que lhe atribuíra a Constituição de 1822, ao impedi-lo quase inteiramente de legislar, condição que o direito de veto absoluto pouco alterava, já que também as câmaras podiam vetar absolutamente as propostas do rei. A legitimidade hereditária do poder real seria mantida, nesta perspetiva, apenas como uma farsa estratégica, uma vez que se admitiam princípios que excluíam os fundamentos dessa legitimidade e a tornavam praticamente inconsequente.

Criticavam ainda estes anticartistas o processo eleitoral para a assembleia representativa, por entenderem ser ainda pior do que o processo da Constituição de 1822. Tratava-se, curiosamente, de um processo de sufrágio indireto, que facilmente se diria menos progressista, menos democrático e menos revolucionário do que o sufrágio direto da Constituição de 1822, ao qual estes opositores à Carta se manifestaram até mais favoráveis, revelando não ser, efetivamente, contra a ideia de representação política a sua dissidência. Neste ponto estava em causa a sua oposição à opção política tipicamente liberal de enfraquecimento do poder dos municípios, os quais, como quaisquer corpos sociais intermédios entre o Estado e o indivíduo, eram considerados obstáculos à realização do modelo económico baseado na ação da "mão invisível", gerador do maior proveito geral a partir da máxima liberdade de ação do indivíduo na prossecução do seu próprio interesse.

Estes anticartistas referiram ainda incoerências internas do texto da Carta, relacionadas precisamente com a concretização do princípio da igualdade, denunciando a clivagem entre uma teoria política pretensamente promotora da igualdade e uma prática política efetivamente geradora de desigualdades injustificadas, alheias aos alegados critérios do mérito e da virtude liberais. Os críticos da Carta referiram, nomeadamente, a contradição entre a disposição que declarava acessíveis a todos os cidadãos os cargos públicos e a que vedava a eleição como deputados a indivíduos com rendimentos inferiores a 400 mil réis, assim como a contradição entre a afirmação da igualdade de todos os cidadãos perante a lei e o carácter vitalício da pertença à Câmara dos Pares, ou mesmo a possibilidade de reeleição dos deputados durante toda a vida.

Ponto nevrálgico da discórdia, não apenas em relação à Carta, mas, por maioria de razão, em relação ao ideário liberal de que aquela era uma materialização concreta, é o que se refere à religião e ao liame entre esta e o poder civil (ou, como então ficou conhecido, entre o trono e o altar). De facto, apesar de referir o catolicismo como religião de Estado, a Carta instituiu as ideias liberais nesta matéria

(que eram de rutura), ao estabelecer expressamente a liberdade de profissão e de culto público de outras religiões no reino (art. 6.º da Carta). Aos olhos dos opositores do liberalismo, ressaltava o facto de o estatuto constitucional da religião católica como religião de Estado não coincidir, manifestamente, com a sua afirmação como a única religião verdadeira, verificação da qual retiravam sérias consequências. Não viam, de facto, no art. 6.º da Carta Constitucional o estabelecimento de um princípio de mera tolerância religiosa prática, mas sim, relacionando essa norma com a totalidade das normas da Carta e com as bases do edifício filosófico liberal, a relativização da religião. Para os detratores tradicionalistas da Carta Constitucional, essa relativização consubstanciava-se na afirmação filosófica e política da autonomia da esfera temporal em relação à ordem espiritual, a qual adquiria os contornos de uma cisão. Embora este discurso, denotando o seu carácter anticartista, manifestasse um radicalismo falsamente simplificador, não deixa de ter semelhanças com a realidade contemporânea. Agora como então, o que está em causa no debate político sobre o papel das religiões na sociedade, sobretudo da religião dominante (no caso português, o catolicismo), é saber se pode ter uma expressão pública ou se deve ser remetida para a esfera privada.

Em relação estreita com a rejeição do papel atribuído pela Carta à religião católica na esfera pública, os anticartistas de cunho tradicionalista objetaram também contra o art. 145.º, que consagrava as liberdades de expressão, de pensamento e de culto. Fizeram-no animados pelo mesmo espírito que os levara a recusar um entendimento da liberdade que comportasse a subalternização da verdade, na hierarquia constitutiva dos valores. O decurso dos acontecimentos, com a extinção das ordens religiosas pelos liberais vitoriosos, veio revelar mais claramente e com novos contornos a medida em que esta matéria estava implicada, na luta que dividia o reino. Para além de cumprir o propósito de dissolver os relevantes corpos sociais intermédios entre o indivíduo e o Estado que eram as ordens religiosas, a afirmação das liberdades revelava-se fundamental, segundo os monárquicos tradicionalistas, para subordinar a influência religiosa em Portugal à direção do poder político liberal em vista da manutenção do regime.



Ilustração da Carta Constitucional (1827).

Este anticartismo pugnava ainda expressamente contra a pretensão de instituição de uma ordem política e social universal que sacrificava a particularidade dos usos e tradições constitutivos da

identidade dos povos. Pouco mais de 30 anos haviam passado sobre a Revolução Francesa, mas os seus efeitos persistiam em toda a Europa.

Um aspeto comum à Carta, de 1826, e às Constituições de 1822 e de 1838, relativamente ao qual não houve divergência, foi a consagração dos direitos individuais dos cidadãos portugueses como finalidade e orientação da governação. Pelo menos não houve divergência quanto à formulação em si mesma, tanto que fora usada por D. João VI na proclamação régia de 1824 pela qual restaurara a vigência das instituições tradicionais.

Cronologicamente, este anticartismo tradicionalista existiu enquanto existiram em Portugal opositores declarados do regime constitucional liberal. Falamos dos partidários de D. Miguel, cuja ação política se estendeu para além da derrota definitiva de D. Miguel, em 1834.

ANTICARTISMO SETEMBRISTA

A monarquia constitucional instalou-se definitivamente em Portugal, alicerçada na Carta, depois da derrota de D. Miguel (1834), primeiro sob a regência de D. Pedro e, depois, sob o reinado de D. Maria II. Num período de grande instabilidade política, motivada pela divergência constante entre as duas câmaras do reino, foi ganhando forma e capacidade de influência uma fação política que questionava a vigência da Carta Constitucional. No plano ideológico, essa fação opunha-se à feição moderadora da Carta e rejeitava os recuos que esta alegadamente representava face à Constituição de 1822, na perspetiva da implantação do regime liberal. Tal oposição concretizou-se na Revolução de Setembro de 1836, dando início a um aceso combate político entre cartistas e setembristas, acompanhado da alternância do poder entre ambas as fações e da alternância de vigência das duas leis fundamentais (a Carta, de 1826, e a Constituição de 1822, reformada).

Uma das motivações comummente apontadas para a Revolução de Setembro prende-se, não com o conteúdo da Carta, mas com o fenómeno da eleição sistemática dos mais ricos e a fixação de uma oligarquia legitimada pela vigência da Carta.

É também amplamente consensual entre os autores que a matriz liberal comum a ambas as fações permitiu uma convergência mais significativa entre elas do que uma oposição, e que esta se deveu, mais do que a diferendos de natureza constitucional, a divergências programáticas e à competição pelo acesso ao poder.

A prova de que existiam divergências programáticas está no facto de os revolucionários de setembro terem promovido o restabelecimento da Constituição de 1822 a título provisório, com vista à elaboração de um novo texto constitucional, que foi aprovado e entrou em vigor em 1838.

Desde logo, os setembristas, apresentando-se como liberais mais radicais, discordavam da Carta quanto à questão da soberania, por entenderem que esta residia unicamente na nação. Nesta perspetiva, toda a lei, e especificamente a lei fundamental, seria legítima enquanto fosse expressão da vontade do povo. Desse modo, a Constituição teria de ser elaborada e votada por uma assembleia constituinte representativa. Coerentemente, a importância e o papel do rei foram encarados de maneira distinta do que acontecia na Carta Constitucional. A Constituição de 1838 deixou de reconhecer ao rei o direito de veto absoluto sobre a legislação aprovada pela câmara representativa, assim como deixou de reconhecer a sua participação indireta nos outros poderes (diferentes do poder executivo) como decorrência do seu poder moderador (nomeadamente, o poder de nomear os membros da Câmara

dos Pares). Que o setembrismo era expressão de um liberalismo menos monárquico do que era o cartismo, tal parece claro. De facto, se a monarquia constitucional – o regime político comummente propugnado por cartistas e setembristas – procurava conciliar o princípio monárquico com o princípio democrático, é inegável que para os cartistas que o eram por convicção aquele primeiro princípio adquiria uma importância que não tinha para os setembristas, que procuravam integrá-lo mais pelos condicionamentos da época do que por crerem nos seus benefícios. Além deste aspeto, e com ele relacionado, o igualitarismo mais patente no espírito setembrista rejeitava a persistência dos privilégios hereditários veiculada pelo carácter vitalício dos membros da Câmara dos Pares.

Apesar destas divergências de princípios, a assinalável mobilidade das pessoas entre os dois partidos dá sustento à tese de que a luta pelo poder foi a motivação mais significativa da divisão entre eles. No palco do antagonismo entre cartistas e setembristas, que ultrapassava claramente o plano da ordem constitucional postulada, os cartistas eram, no discurso setembrista, os oportunistas gananciosos que pretendiam servir-se dos cargos públicos para encher os bolsos com os bens do reino, e que, por isso, foram apelidados de devoristas. À orientação programática patriótica protecionista a que ficou associado o setembrismo, que pretendia o incremento da indústria nacional acima do comércio e da agricultura como via para a independência económica do país, sobretudo face à hegemonia britânica, ligava-se uma descrição dos cartistas como Portugueses pouco patriotas, subservientes aos interesses e ao poder dos Ingleses.

Quando Costa Cabral tomou o poder, em 1842, restaurando a vigência da Carta Constitucional, a oposição ao cartismo confundiu-se com a contestação ao ministro e a rejeição da feição centralizadora e autoritária do seu Governo.

O anticartismo setembrista situa-se cronologicamente entre a Revolução de 1836 e a promulgação do Ato Adicional à Carta – à Carta Constitucional cuja vigência acabou por vingar –, que pretendia adaptá-la às principais objeções dos seus opositores e conciliar, tanto quanto possível, as duas fações em confronto.

Bibliog.: BONIFÁCIO, Maria de Fátima, *Seis Estudos sobre o Liberalismo Português*, Lisboa, Estampa, 1991; BRANCO, Joaquim António Lemos Seixas e Castelo, *Mais Huma Toza nos Liberaes ou Verdadeiras Idéas de Hum Realista Portuguez Puro em que Se Evidencêa e Prova, sem mais Recursos que a Historia, e Refutando as Perniciosas Doutrinas da Demagogia e Maçonismo*, Lisboa, Imprensa Régia, 1831; MADRE DE DEUS, Faustino José da, *Justificação da Dissidencia Portugueza contra a Carta Constitucional*, Lisboa, s.n., 1828; MATTOSO, José, "O liberalismo", in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. v, Lisboa, Estampa, 1988, pp. 68-120; NEVES, Pedro Almiro *et al.*, *História de Portugal. Textos e Documentos*, Porto, Porto Editora, 1985; REIS, A. do Carmo, *O Liberalismo em Portugal à Reconquista do Poder*, Vila do Conde, Edições Linear, 1982; *Id.*, *A Imprensa Periódica do Porto na Primeira Metade do Século XIX. Cartismo e Setembrismo*, Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1993; RODRIGUES, António Simões (coord.), *A História de Portugal em Datas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994; SERRÃO, Joel *et al.*, "Regeneração e setembrismo", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1968, pp. 553-558; SERRÃO, Joel, e MARQUES, A. H. de Oliveira (dirs.), *Nova História de Portugal*, vol. 9, Lisboa, Presença, 2002; SOARES, Mário, "Carta Constitucional", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, pp. 494-497.

João Relvão Caetano
Beatriz Miranda

Anticastelhanismo

O primeiro vizinho europeu para Portugal começou por ser – e permaneceu assim durante séculos – o castelhano. Foi sempre encarado como rival a manter sob controlo e a ultrapassar, para o que contribuiu o facto de a história dos dois reinos ter evoluído com grande proximidade. Esta realidade expressou-se de diferentes formas, e também a literatura tem peso na construção e projeção de uma determinada imagem do povo espanhol e da sua nação.

Ainda que seja relativamente tardia a expressão de um nacionalismo consciente, no qual todos se empenham independentemente da vontade do rei ao qual devem obediência, o seu conceito encerra aspetos que conduziram a essa consciência: a união de um povo por um poder centralizador, por uma língua própria e pelos laços proporcionados pelo contacto quotidiano e pelo confronto com os mesmos opositores. Dentro da lógica de afirmação de um reino acoplado a um território politicamente definido, os Portugueses procuraram a independência identitária através da conquista territorial, tal como Castela procurou articular os reinos subjacentes que a circundavam. Porém, no quadro da sobrevivência político-geográfica, os Portugueses procuraram destacar a importância da fé e doutrina cristãs, aliando a expansão da fé católica ao alargamento do território cristão na península Ibérica, que, nos seus diversos e inúmeros reinos, consideravam ser já parte integrante de uma comunidade territorial. As guerras da Reconquista, que formaram e legitimaram as fronteiras portuguesas desde 1297, espelham, de certo modo, essa diferenciação identitária entre o desejo de expansão territorial portuguesa, centrada na coesão de um espaço cristão, que, embora menos extenso, oferecia garantias de estabilidade religiosa, e as constantes guerras dos diversos reinos espanhóis, que, sob a hegemonia de Castela, dispersavam as suas ambições geopolíticas em mútuos domínios territoriais. Só no final do séc. XV, com a reunião dos diversos estados, o país que hoje consideramos Espanha se definiu, mesmo continuando a verificar-se, ao longo do tempo, episódios relacionados com movimentos separatistas. Subescrevemos a consideração de Agostinho da Silva de que "o que Portugal fez de maior no mundo não foi nem o descobrimento, nem a conquista, nem a formação de nações ultramarinas: foi o ter resistido a Castela" (SILVA, 2000, 29-30).

Na perscrutação da estratégia geopolítica que presidiu à construção do território português, vários autores, incluindo Oliveira Martins, Vitorino Magalhães Godinho e José Mattoso, centrados na questão eminentemente medieval do território, consagraram a tese de que as causas que provocaram a independência geográfica e política de Portugal relativamente a Castela, como sejam a religião (MARTINS, 1981, 145), o poder centralizador do rei (GODINHO, 2004, 19) e as fronteiras (MATTOSO, 1998, 7), perduraram, legitimamente, até ao séc. XIX, época em que uma consciência não nacional, mas já nacionalista, começa a despontar. Dentre estas visões, destacamos a posição de Jorge de Sena, que defende, inclusivamente, que essas causas de interesse pragmático, a que vieram juntar-se os estritos interesses económico-sociais de luta de classes, permaneceram inalteráveis nos seus propósitos até mesmo durante as duas mais graves crises sucessórias, a de 1383-1385

e a de 1580, consideradas épocas-chave para uma demarcação identitária anticastelhanista. Ao contrário da clara oposição de José Mattoso (1998), que exclui uma concomitante formação étnica e territorial, consideramos que a obrigação política de obediência a um rei dentro de um território que procura delimitar paulatinamente as suas fronteiras não é, de todo, incompatível com uma consciência comunitária (e, porque não, nacional) dessa mesma pertença, não só a um território politicamente centralizado, como também a uma língua e convivência quotidiana comuns.

Será a partir dos meios práticos de sobrevivência (o território, a língua e a convivência) que o protótipo de uma identidade nacional começará a formar-se numa perspetiva opositora. Martim de Albuquerque, *e.g.*, elege a noção de grei ("afinidade de sangue") como uma das precursoras do espírito de comunidade, e até de nacionalidade (ALBUQUERQUE, 1974, 19), entre os habitantes de um determinado território, já bem presente quando D. Afonso Henriques decidiu congregar sob o mesmo propósito defensivo vários opositores às pretensões castelhanizantes de sua mãe. Foi a partir desta tomada de consciência perante a honra de um espaço a proteger que a vontade do rei começou a ombrear com a sua motivação pela vontade do povo, comungando na defesa do território e na criação dos laços que lhe conferirão um espírito agregador. Se o palco de confrontos territoriais requer uma união comunitária convocada por um soberano que procura delimitar e defender um espaço fronteiriço, os motivos que inspirarão as características de base de determinada identidade nacional residem nesses fatores pragmáticos de defesa instintiva do que podemos classificar como uma espécie de propriedade privada. Assim, a



Rei D. Afonso Henriques (1109-1185).

exclusão de uma entidade ou de conceitos alheios aos objetivos de manutenção de um microcosmos é sempre, de alguma forma, relatada. Não serão controversos os vestígios que documentam valorativamente esses acontecimentos, mesmo ainda antes do despontar de uma historiografia mais metódica, como os *Anais de D. Afonso Henriques*, redigidos no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, por volta de 1185, em que é grafada, pela primeira vez, a ocorrência do qualificativo "estrangeiro" para definir não um opositor religioso, mas um opositor político, o castelhano-leonês. Faz sentido afirmar que a pretensão independentista de D. Afonso Henriques, mais do que pessoal, era já portuguesa. Consideremos esta passagem dos *Anais* de Santa Cruz de Coimbra: "E os portuguesses teuerom todos com o prinçipe [D. Afonso Henriques] e como ssouberom que sse o emperador guisaua por/vijnr em Purtugal fforonsse todos muym bem guisados a huum lugar que chamam Uall deUez E atenderom hi. E o

enperador vijnha com muym grandepoder dAragam e de Castella e de Leom e de Galliza E quando chegou ally o prinçipe pos lhe a batalha" (*Anais, Crónicas…*, 1968, 132).

Será, portanto, na Idade Média que se elaborarão os ideologemas e estruturas institucionais essenciais ao suporte do edifício ideológico de uma nação. E, por sua vez, será nas crónicas portuguesas primitivas, e até nos livros de linhagens, que se encontrarão os aspetos diferenciadores da identidade portuguesa relativamente à castelhana. Tendo ainda em conta a figura de D. Afonso Henriques como parte do mito fundacional, a implementação e evolução do milagre de Ourique teve uma importância messiânico-providencialista, sacralizando o imaginário coletivo da nação e catalisadora na confiança da excecionalidade portuguesa em tempos de crise, assumindo-se como um dínamo sociopolítico. Não será ocasional o facto de a primeira versão do milagre ter aparecido durante a crise de 1383-1385, embora Isabel Buescu aponte relatos da ocorrência do milagre nas *Crónicas dos Vinte Reis*, obra em que se relatam as consequências das diversas iniciativas régias de autonomização da participação portuguesa na Ordem de Santiago de Espada. As várias versões do milagre, feitas até 1632, data da *Terceira Parte da Monarchia Lusitana*, de Fr. António Brandão, representam o poder legitimador que o relato deste milagre teve na evolução da história política e cultural do país. António Marques Bessa vai mais longe e afirma que o mito terá contribuído para a separação entre Portugueses e Castelhanos "conquanto no plano da fé se pudessem confundir, enquanto todos católicos" (BESSA, 1988, 60-61), atribuindo um carácter sagrado à predestinação portuguesa de, com a proteção divina, prosseguir o alargamento do seu território religioso e político. Simbolicamente, essa preocupação distintiva inaugurará, igualmente no reinado de D. Dinis, a historiografia portuguesa, a partir de uma nova abordagem factual e linguística dos eventos peninsulares. A tradução da *Crónica do Mouro Rasis* pelo clérigo Gil Peres, (1315), além de ser o primeiro documento integralmente escrito em português desde que D. Dinis decretou que assim deveriam ser todos os documentos régios, introduz uma série de inovações à versão original, procurando distinguir a importância dos Portugueses no tempo da Reconquista. Mais do que rivalizar culturalmente com Castela, esta consciência histórica prepara os mitos fundacionais que mais tarde nos distinguiriam cultural, religiosa e politicamente no plano hispânico. É tendo isto em conta que António Quadros afirma que é com D. Dinis que poderemos falar já de uma pátria portuguesa (QUADROS, 1986, 13). Apesar de os conflitos políticos com Castela não marcarem ainda, diretamente, a construção cultural da identidade nacional portuguesa, existem exemplos explícitos que relatam não só o começo de uma preocupação política independentista, como também o de uma noção de ameaça permanente que as fronteiras recentemente definidas ainda não haviam neutralizado. O *Livro de Linhagens* do conde D. Pedro Afonso de Barcelos relata o modo como D. Dinis, depois dos esforços diplomáticos para garantir a paz com D. Fernando e da construção de fortalezas fronteiriças, "entrou per Castela ataa Valladolide" (MATTOSO, 1983, 217) para assegurar a sua superioridade e domínio militares. Na linha de uma tradição portuguesa de livros de linhagens, já inaugurada em finais do séc. XIII, o *Livro de Linhagens*, ou *Livro Terceiro*, do conde D. Pedro (1343-1344) iniciou a exaltação dos Portugueses, relatando os feitos dos filhos de alguns e introduzindo

a genealogia dos reis e das principais famílias nobres portuguesas como parte de um conjunto universalmente bíblico. No entanto, será pela *Crónica Geral de Espanha*, de 1344, inspirada na crónica homónima de Afonso X, que D. Pedro Afonso inaugurará a primeira história geral do reino que dirime diretamente a tese afonsina sobre a primazia castelhana no processo cruzadístico da reconquista cristã, além de manifestar uma declarada hostilidade relativamente à linhagem da casa real castelhana. O autor encontrará na vitória da Batalha do Salado a chave para a diferenciação e exaltação da participação portuguesa nesse processo, sobretudo do ponto de vista da solidariedade dos nobres portugueses, que permitiram aos fidalgos participar nas guerras.

A partir de meados do séc. XIV, o gradual avanço da autonomização política portuguesa tornou-se, contudo, proporcional aos conflitos diplomáticos espoletados por Castela, quer através de uma dinâmica de aproximação sinuosa por uniões sanguíneas de mútuo interesse, quer pela intenção declarada de reivindicação integracionista por parte dos Castelhanos. A *Crónica de Portugal de 1419*, além de retomar a preocupação messiânico-religiosa da legitimidade da fundação do reino de Portugal, dando continuidade à historização do grande reinado de D. Afonso Henriques, relata as tensões diplomáticas entre Afonso IV e Afonso XI, além de alguns episódios cavaleirescos que prefaciam os acontecimentos mais importantes dos conflitos entre as duas Coroas. Antes da crise sucessória, em 1383-1385, já Afonso XI de Castela dificultara as relações de concórdia e violara os tratados de paz com Portugal quando, depois de se divorciar de D. Constança Manuel, se recusara a entregá-la novamente a seu pai, D. Afonso IV, na intenção de assegurar as suas pretensões ao trono português. Perante as intenções de Afonso XI, a crónica reproduz pormenorizadamente a correspondência entre os dois reis, procurando espelhar a desconfiança de D. Afonso IV perante as intenções do inimigo castelhano, num discurso direto e incisivo que culmina nestas palavras do Monarca: "sabee sem duvida que tres cousas nunqua portugueses reçearom, convem a saber, usar de luyta e averem guera com castelhanos e demandar de boa mente molheres" (*Crónica de Portugal…*, 1998, 241). Até à crise sucessória deixada por D. Fernando, podemos considerar que os conflitos entre Portugal e Castela foram pontuais, sobressaindo, ainda que do ponto de vista romanesco, o episódio da morte de Inês de Castro, revelador das políticas protecionistas de Afonso IV, só mais tarde ultrapassadas pela rutura definitivamente declarada de D. João I. Porém, mesmo numa obra de índole ascética como *O Horto do Esposo* se poderão antever os novos contornos historiográficos que permitiram ao povo participar nos acontecimentos históricos. As tensões políticas espoletadas pela crise sucessória deixada por D. Fernando representam uma mudança no paradigma histórico dos acontecimentos, encarados não já como fruto das decisões de responsabilidade governativa exclusivamente régia ou cortesã, mas como janela do alcance social das mudanças políticas de um país com uma consciência nacionalizante mais alargada e convicta. Juntamente com os eventos que deram lugar à resolução da crise de 1383-1385, D. João I inaugurará um ponto de viragem na conceção da nacionalidade portuguesa, inspirando seu filho D. Duarte a encetar um programa cronístico de legitimação da independência de Portugal e da dinastia que presidiu a uma nova era na história portuguesa. As *Crónicas* de Fernão Lopes constituem, de facto, um dos mais relevantes pilares



Rei D. Afonso IV (1291-1357).

do projeto político de D. Duarte, já que é nestas obras que, pela primeira vez, existe a intenção clara de sobrepor à vontade dominadora dos Castelhanos a legitimação de um rei português. A *Crónica de D. João I* é, pela sua exemplaridade, a mais significativa. Parece-nos evidente que, se Fernão Lopes teria sempre de mostrar-se defensor da causa de D. João I e da sua eleição (utilizando argumentos como os de João das Regras, que a *Crónica* reproduz), não foi apenas isso que motivou Hernâni Cidade a apelidá-lo de "animador do nacionalismo" e a considerá-lo o primeiro a expressar a "consciência da nacionalidade" (CIDADE, 1959, 45-48), independentemente de ser discutível a adequação desta terminologia à época do cronista. Fernão Lopes constrói a sua obra não só para engrandecer o Mestre de Avis, os "verdadeiros portugueses" que com ele estiveram e a sua campanha vitoriosa, mas também para veicular uma determinada visão do povo castelhano e para rivalizar com o cronista adversário, Ayala, que acompanhou os factos relatados e é constantemente desautorizado pelo cronista português. Sobressai, *e.g.*, o episódio de formação do evangelho português, cujo problema castelhano António José Saraiva, em *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal* (1998), interpreta como um prolongamento da inimizade para com os mouros, com que combateu o conde D. Henrique. A insistência do cronista no tópico da divisão da cristandade entre dois papas rivais reforça esta ideia, já que, ciclicamente, os Castelhanos, entre outros insultos, são caracterizados como "cismáticos", mesmo pelos populares, que poderiam não ter uma noção exata do significado desse termo. Aliás, a reação popular aquando das primeiras aclamações de D. Beatriz constrói-se de acordo com uma série de imagens representativas desta intrínseca vontade, que adota todos os argumentos possíveis. O mais comum é, contudo, o da recusa de sujeição a um soberano estrangeiro depois dos sacrifícios coletivos durante a Reconquista, como mostram o discurso da velha de Santarém – "e como em maa hora sogeitos avemos nos de seer a Castellãos? Nunca Deos queyra" (LOPES, 1990, I, 488) – e o murmúrio coletivo dos lisboetas – "Agora se veme Portugal doado que tamtas cabeças e sangue custou a gaanhar, quando foi filhado aos Mouros" (*Id.*, *Ibid.*, 484). Para além disso, parece-nos que a imagem que o cronista constrói do Rei de Castela é significativa, resumindo uma perceção do invasor castelhano. Antes de entrar em Portugal, o Rei de Castela reúne o seu Conselho para discutir a legitimidade dos seus atos. Neste momento, como em todos aqueles em que pedirá a opinião dos seus naturais, a sua escolha pende para aqueles que melhor simbolizam as características atribuídas aos Castelhanos – ambição, sobranceria, confiança excessiva, falsidade.

E isto apesar de ser notória a consciência que os Castelhanos possuem da rivalidade entre os dois povos e do modo como uma invasão poderia agravá-la de modo irreversível. Diz um dos mais sensatos conselheiros: "Senhor, vos nom devees nê podees dereitamente entrar em Portugal per esta guisa com gentes darmas, segundo os trautos que antre vos e el Rei D. Fernando foram firmados; mas compre muito a vosso serviço, segundo a forma em que ssom jurados, de os guardar e comprir em todo, e teermaneira com as gemtes de Portugall, de guisa que nom vaades per força de gemtes entrar no rreino" (*Id.*, *Ibid.*, 110). Desenha-se um soberano violento, cruel, cioso da sua honra, despreocupado com os interesses dos seus naturais. Na segunda parte da *Crónica de D. João I*, este retrato desenvolve-se de modo semelhante. D. João desvaloriza novamente os conselheiros mais prudentes, caindo no erro de se considerar vencedor apenas devido ao número superior dos seus soldados, revela evidentes sinais de crueldade para com aqueles que pensava vir a subjugar e, finalmente, não conseguindo coordenar os seus homens na batalha por se encontrar doente, foge do terreno ao primeiro sinal de adversidade, só então contemplando a dimensão da sua soberba. Parece-nos, ainda, de destacar que Fernão Lopes gerou o clima propício ao aparecimento de um dos mais populares mitos portugueses, o da padeira de Aljubarrota, descrevendo largamente (mais do que a própria batalha) a perseguição de que os Castelhanos, vencidos, foram alvo, por parte do povo dos arredores do campo, quando tentavam escapar para a sua terra.

Depois de estabelecida a paz, inaugura-se um novo período na história e na cultura portuguesas. António José Saraiva nota que as opções futuras dos Portugueses nasceram da "grande opção nacional: ou a integração em Castela, ou a aventura fora da Península" e da escolha da "independência em relação a Castela" (SARAIVA, 1985, 85). A tendência revelada pelas obras dos príncipes de Avis é muito clara: D. João I, no *Livro da Montaria*, e D. Duarte, na *Ensinança de bem Cavalgar Toda a Sela*, defendem que os fidalgos devem estar sempre prontos para a guerra, tendo, portanto, de dedicar-se a atividades desportivas, e o infante D. Pedro, na *Virtuosa Benfeitoria*, corrobora a ideologia veiculada ao longo de toda a *Crónica de D. João I*, promovendo a necessidade de os Portugueses defenderem a terra de onde são naturais, onde se encontram os seus parentes e da qual aprenderam a gostar em comunidade de língua, costumes, motivações e património coletivo.

D. Afonso XI com os seus cavaleiros (séc. XIV).



Embora ainda longe do conceito de nação conforme começará a revelar-se no Renascimento, existe um sentimento que José Eduardo Franco define como "ideal nacionalizante", embrião do posterior "nacionalismo doutrinalmente elaborado e culturalmente exacerbado" (FRANCO, 2000, 225-230). Esta nova dinastia seria também responsável por todo o processo que conduziu aos Descobrimentos portugueses. Mais uma vez, a empresa motivou uma rivalidade crescente entre os dois reinos peninsulares (que, em certos momentos, se revestiu de aparente concórdia e colaboração) e a necessidade de acompanhar constantemente os ritmos de desenvolvimento interno do adversário; com as condicionantes continentais, devido ao facto de que "o país estava cercado pelo poder crescente de Castela a leste e a norte", a "válvula das energias portuguesas era para além dos mares" (PASSOS, 1970, 113).

Iluminura da *Crónica de D. João I*, de Fernão Lopes (1385-1460).



O projeto que conduziu ao domínio de Ceuta foi elaborado cuidadosamente, sempre com a possibilidade de continuar o conflito peninsular em aberto, e tinha como um dos grandes objetivos conseguir um ponto estratégico não só para o comércio, como também para uma possível resposta aos ataques do rival. Ao mesmo tempo, era necessário impedir que Castela alcançasse primeiro uma penetração territorial em Marrocos. Diferendo que conheceria um aparente desfecho quando o futuro D. João II, negociando a paz com Castela no Tratado das Alcáçovas, consegue da parte do inimigo o direito dos Portugueses ao Norte de África, à costa da Guiné e às ilhas atlânticas por troca com as Canárias. Colombo e Fernão de Magalhães seriam os principais rostos de novas divergências, o primeiro agindo ao serviço dos Reis de Castela com um projeto de navegação para Ocidente, que D. João II fora aconselhado a ignorar e que, obtendo sucesso inesperado, conduziu a "uma série de corridas para Roma de diplomatas portugueses e espanhóis" (*Id.*, *Ibid.*, 195), contencioso que redundaria num novo acordo, o Tratado de Tordesilhas, que dividia explicitamente o mundo descoberto ou a descobrir pelos dois reinos; o segundo, iniciando uma viagem de circum-navegação ao serviço do Rei castelhano que, ao terminar, desencadeou contendas entre Portugal e Castela devido a novas disputas pelas terras encontradas. Percebe-se, portanto, que até ao momento da União Ibérica (1580-1640) existiram duas frentes de

disputa constante, uma pela possibilidade de um dos dois reinos ocupar o trono do vizinho e outra, que com ela se cruza, pela descoberta, conquista e posse de novos territórios ultramarinos.

Findo o conflito que se seguiu à ascensão de D. João I ao trono, com o acordo de paz de 1411, os dois reinos confrontar-se-iam novamente quando D. Afonso V, seguindo a utopia de reunir as Coroas peninsulares na cabeça de um rei português, invade Castela para se envolver na questão sucessória aberta pela fraqueza do Rei Henrique IV. Garcia de Resende, no seu *Livro das Obras*, explorará muitas das questões relevantes deste período. Em "Vida e feitos d'el Rei D. João II" faz sobressair a imagem do Príncipe Perfeito durante os conflitos com Castela, quer enquanto defensor inexcedível das fronteiras ameaçadas, quer enquanto guerreiro vitorioso no auxílio ao pai, durante a Batalha de Toro. Assim, destaca o seu importante papel no Tratado das Alcáçovas e, sobretudo, mesmo durante o período em que existia um possível projeto de união ibérica motivado pelo casamento do herdeiro, D. Afonso, com a filha dos Reis Católicos, a prudência e antecipação dos acontecimentos políticos de que o Rei sempre deu provas, mandando "prover, fortalecer e reparar todas as cidades, vilas e castelos dos extremos de seus reinos" (RESENDE, 1994, 258). Na "Entrada de el-Rey Dom Manoel em Castella" – a segunda possibilidade de sucesso da procurada união peninsular –, descrevem-se as divergências entre os Portugueses quanto à entrada do Venturoso em Castela para ser aclamado como herdeiro: alguns consideram arriscada essa ideia, tendo em conta os "casos que podiam sobrevir a rei fora de seus reinos e em reino alheio em poder de outro rei", enquanto outros aconselham o Rei a prosseguir com a ideia, "pois hia a tamanha coisa como era a ser jurado por príncipe de Castela de tamanhos reinos e senhorios" (*Id.*, *Ibid.*, 467-468); este parece ser um episódio dos conflitos entre as várias nacionalidades submetidas a Castela. Na "Miscellanea", é tratada com particular destaque a gesta marítima, mas notam-se ecos da relação entre os dois reinos, desde logo com a defesa da ideia de que "portugueses, castelhanos/não os quer Deus juntos ver" (*Id.*, *Ibid.*, 545). Note-se como, quando confronta os tempos áureos de Portugal com uma certa decadência, que se sente no momento em que escreve a "Miscellanea", Garcia de Resende refere que "de granadis, de africanos/ de andaluzes, castelhanos/era Portugal o cume" (*Id.*, *Ibid.*, 570). Castela é o único reino europeu referido na tentativa de superiorização de Portugal.

Em Gil Vicente, as questões são semelhantes. A par do destaque dado aos feitos dos Portugueses, já que o dramaturgo escreve no momento de maior grandeza do Império Português, encontram-se também alguns exemplos da contraposição entre Portugueses e Castelhanos, culminando na superiorização dos lusos. A peça mais significativa será o *Auto da Fama*, na qual Gil Vicente identifica a Fama de Portugal com uma mocinha da Beira que será tentada por um Francês, um Italiano e um Castelhano, recusando todos eles e sobrepondo às glórias e riquezas de que se gabam os feitos dos Portugueses no além-mar. No caso do Castelhano, embora a moça reconheça a sua grandeza, procura mostrar como os feitos dos Portugueses superam os do seu povo. Gil Vicente constrói a imagem de um Castelhano arrogante, palrador, gabarolas e gingão (o mesmo que compõe, no *Auto da Índia*, para definir o Castelhano que se encontra com a mulher do Português enquanto este viaja para o Oriente), mas que no final enaltece, como os outros, a

glória dos Portugueses. No *Auto da Festa*, a Verdade destaca Portugal do conjunto ibérico: "Que eu tenho corrido grande parte da Espanha/principalmente neste Portugal/e posso dizer que nunca achei tal/que me fizesse ua honra tamanha" (VICENTE, 2002, II, 655-685).

No que respeita aos humanistas portugueses, Sá de Miranda, quando se refere aos perigos da decadência portuguesa motivada pelo comércio das especiarias orientais – aspeto que mostra como o autor é contemporâneo de uma outra visão da realidade dos Descobrimentos –, encontra como ponto de comparação para o seu engrandecimento a ameaça constante representada por Castela: "Não me temo de Castela/donde inda guerra não soa;/mas temo-me de Lisboa,/que ao cheiro desta canela/o Reino nos despovoa" (MIRANDA, 1989, 215). António Ferreira, nos *Poemas Lusitanos*, procura exaltar a língua portuguesa e recomenda aos amigos que renunciem ao castelhano, como num poema dedicado a Pero de Andrade Caminha: "Mostraste-te té gora tão esquecido/Meu Andrade, da terra em que nasceste/Como se nela não foras nascido/Esses teus doces versos que ergueste/Teu claro nome tanto, e que inda erguer/mais se verá, a estranha gente os deste/Porque o com que podias nobrecer/Tua terra, e tua língua lhe roubaste,/Por ires outra língua enriquecer?/Cuida melhor que quanto mais honraste,/E em mais tiveste essa língua estrangeira,/Tanto a esta tua ingrato te mostraste" (FERREIRA, 2000, 259-263). André de Resende, um dos que mais se dedicou ao estudo das origens de algumas cidades portuguesas (nomeadamente Évora) e do povo lusitano, mantém um interessante debate com Bartolomeu Quevedo: "Vocês têm um império dilatado […]. Apesar de tudo, alguns compatriotas teus […] passam o tempo a provocar este nosso cantinho – a que chamam, depreciativamente, Portugalito – e ainda por cima exibem ares de enfado, incapazes que são de se convencer ou de aceitar com serenidade que entre nós haja coisas dignas de admiração ou mesmo geniais" (RESENDE, 1988, 125-126).

O caso que mais sobressai, contudo, é o de Camões. O poeta de *Os Lusíadas*, que muitos consideram um clássico hispânico, quando coloca na boca de Vasco da Gama a descrição física da Europa, destacará a península Ibérica como "cabeça ali de Europa toda" (III, 17) e, referindo-se às várias nações que a compõem, mostrará como "qualquer delas cuida que é melhor" e como o Castelhano é "restituidor de Espanha e senhor dela"

Ilustração de *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente (c. 1465-c. 1536).



(III, 19). Na narração dos feitos dos Portugueses, se a guerra com os mouros e os feitos marítimos dominam, não passam despercebidas as narrativas dos conflitos com Castela, desde que D. Afonso Henriques se opôs ao "soberbo castelhano" (III, 34-41). Ao referir-se a D. Afonso IV, o poeta destaca que "sempre as soberbas castelhanas/Co'o peito desprezou, firme e sereno", para se colocar depois em evidência a sua ação decisiva na batalha de Salado, socorrendo o genro (III, 99--117). Parece-nos ainda mais significativo que, no segundo momento de descrição dos heróis nacionais (quando Paulo da Gama mostra ao Catual as bandeiras dos navios), se destaquem episódios da resistência portuguesa ao invasor castelhano (VIII, 32-36).

Por outro lado, o desejo de aperfeiçoamento e enriquecimento da língua portuguesa, somado à consciência de que os grandes feitos de Portugal mereciam ser devidamente divulgados, induzem os autores portugueses a valorizar o seu idioma e a destacá-lo das restantes línguas latinas, nomeadamente do castelhano, que era então a língua da moda. Fernão de Oliveira, autor da primeira *Gramática da Linguagem Portuguesa* (1536), destaca "a antiga nobreza e saber da nossa terra da Espanha, cuja sempre melhor parte foi Portugal". Recordando que Grécia e Roma "quando senhoreavam o Mundo mandaram a todas as gentes a eles sujeitas aprender suas línguas", propõe que "é melhor que ensinemos a Guiné que sejamos ensinados de Roma", *i.e.*, que se desenvolva e expanda pelas colónias o idioma nacional (OLIVEIRA, 1975, 42). Também João de Barros, em 1540, elaborará uma *Gramática da Língua Portuguesa*, na qual inclui um "Diálogo em louvor da nossa linguagem" onde se considerará, no confronto com as outras línguas latinas, que a melhor e a mais elegante é a



Rei D. Duarte (1391-1438).

portuguesa, por ser a "que se mais conforma com a latina, assim em vocábulos, como na ortografia" (BARROS, 1971, 396-397). Em 1580, ano em que se jogou a autonomia portuguesa, Fernão de Oliveira deixava clara a sua posição na primeira *História de Portugal*: Castela como um reino mais recente que Portugal e que nunca teve direitos relativamente às suas terras, defendendo inclusivamente que na guerra com os mouros, os leoneses e Castelhanos "mais perderam do que ganharam porque não pretendiam aproveitar Portugal", apenas assoberbar-se das suas terras (FRANCO, 2000, 501-507); utiliza ainda a eleição de D. Afonso Henriques pelos seus naturais para criticar a atitude de Filipe II, que se teria aproveitado da situação difícil em que se encontrava o reino para comprar o apoio de uma parte da nobreza portuguesa e para lhe impor uma ameaça militar que nunca conseguiria conter; finalmente, a tese que percorre toda a obra, segundo a qual Portugal nunca deixou de ser um reino

autónomo, resistindo sempre à ocupação estrangeira.

O sentimento da superioridade e dignidade nacionais, amplamente difundido no séc. XV, encontrou novas representações aquando da eminente perda identitária para Castela. Fruto da miscigenação temporal originária das profecias de crenças messiânicas e dos acontecimentos críticos que levaram à tomada do trono português por Filipe I de Castela, surge o fantasma cultural do sebastianismo numa fórmula messiânica que aguardava corrente profética específica. A extensíssima parenética publicada entre 1580 e 1640 é o espelho do regresso a um sentimento de pertença comunitária portuguesa, ancorado mais na noção de ecumenismo religioso do que propriamente numa hispanidade político-cultural ou europeia. Na verdade, a comunhão hispânica entre os Portugueses apareceu muito depois de a Reforma corroer a unidade católica que ameaçava o Império Habsburgo. É, no entanto, neste período que o desenvolvimento da *leyenda negra*, associada aos Espanhóis, passa a remeter para um contexto ibérico mais alargado, uma vez que a gradual aproximação cultural e política entre Portugueses e Castelhanos foi externamente acompanhada pelas dissensões governativas que afastavam o catolicismo conservador da Hispânia do catolicismo progressista inaugurado com o anglicanismo de Henrique VIII. Querendo desvincular-se da influência castelhana e baseado-se na compilação historiográfica dos feitos passados, recorrendo muito à mitologia nacional, os teólogos e historiadores portugueses esforçaram-se por definir uma caracterologia portuguesa distinta da de outras nações, como demonstram as obras *Diálogos de Varia História*, de Pero de Mariz, *Monarchia Lusitana*, de Fr. Bernardo de Brito, *Primeira Parte das Crónicas dos Reis de Portugal*, de Duarte Nunes de Leão, *Décadas da Ásia*, de Diogo do Couto, e *Chronica do muyto Alto e muyto Poderoso Rey destes Reynos de Portugal Dom João o III deste Nome*, de Francisco de Andrade. Emerge a ideia de que o carácter português se foi forjando a partir de um agudo sentido de autonomia, não só como recetáculo de um voluntário espírito de cruzada, mas também como profundo desejo de independência relativamente ao outro castelhano.

Evidencia-se igualmente, neste período, uma curiosa aproximação entre o panegírico negro denunciador de uma nação definhante e a veia satírica de alguns autores. Testemunho singular desta simbiose é o *Testamento Que o Reino de Portugal Fez após a Desventura e Perda de el Rei D. Sebastião em África*, de autoria e data imprecisas, em que Portugal deixa aos seus herdeiros o que apenas lhe restou de um passado glorioso, as lembranças. É pela sátira que ecoa a revolta perante o estado de subjugação em que caíra Portugal, que atinge, *e.g.*, as figuras consideradas responsáveis pelo sucedido, como nesta quadra anónima dedicada ao cardeal D. Henrique – "Viva el-rei D. Henrique/ Nos infernos muitos anos./Pois deixou em testamento/Portugal aos Castelhanos" (PIMENTEL, 1885, 68). Este género lírico aliou-se à manifestação de um anticastelhanismo peculiar que encontra na língua invasora o meio para a sua divulgação. As obras compostas durante o domínio filipino e dedicadas aos Filipes (*e.g.*, *Flores de España Excellencias de Portugal* (1621), de Sousa de Macedo, dedicado a Filipe IV, e a *Sucession del Señor Rey Don Filipe Segundo en la Corona de Portugal* (1639), de D. Agostinho Manuel, oferecida ao conde-duque de Olivares) são, em grande medida, uma forma de expulsar os demónios da inveja e da hostilidade que o povo português sempre nutriu em relação a Castela, ainda que aprofundasse

uma proximidade cultural que veio revelar-se contraditória nas suas manifestações passivo-agressivas: o sentimento hispânico era tratado, em alguns casos, com uma ironia que espelhava a inevitabilidade da subjugação à superioridade do país vizinho ou, noutros casos, procurando fazer sobressair os interesses portugueses no contexto da unidade hispânica. Uma das melhores comunhões epocais entre o panegírico da língua materna e a diplomacia política é *Origem da Língua Portuguesa*, de Duarte Nunes de Leão, obra dedicada a D. Filipe III e escrita em português. A tentativa de equilíbrio entre o português e a sua língua de origem, o castelhano, resulta numa curiosa imparcialidade derivada dos processos panegíricos de compensação da apologia das línguas hispânicas e da defesa do português, insubmissível e original. Particularizando alguns vocábulos portugueses que exemplificam as ligações ao castelhano, mas ainda sensível ao tumulto político-cultural de que esta obra procura ser mediadora, Leão esclarece que o empréstimo vocabular foi modesto tendo em conta "tanta vizinhança, comércio e parentesco com os Castelhanos" (LEÃO, 1975, 73), justificando que "se alguns vocábulos se agora acharem tomados dos Castelhanos, será depois que nos unimos com eles, e somos todos de um mesmo príncipe e de um governo" (*Id.*, *Ibid.*, 74). O último parágrafo da obra prepara um dos seus capítulos mais arriscados e panegíricos, intitulado "Que não é falta da bondade da língua portuguesa não ser comum a tantas gentes da Europa como a castelhana". Ao mesmo tempo que superioriza o castelhano ao reconhecer a proliferação do seu uso, justifica com factos políticos a sua vulgarização (*Id.*, *Ibid.*, 82).

Neste contexto, e apesar destas manifestações que procuravam defender a originalidade e a potencialidade da língua portuguesa, não poderemos deixar de assinalar que certas áreas literárias sucumbiram ao poderio cultural espanhol. Foi o caso do teatro, que, depois de Gil Vicente, decaiu consideravelmente, ao inspirar-se com menos originalidade nos motivos e no estilo provenientes de Espanha. Ainda assim, mesmo que pontualmente contrariando a opressão cultural do país vizinho, o gosto pelo teatro em Portugal não diminui, tendo-se criado a nossa primeira companhia em 1591. Simão Machado é exemplo do génio dramático da época, escrevendo duas peças bilingues nas quais procurou oferecer uma melhor possibilidade de divulgação, *A Comédia do Cerco de Dio* e *A Comédia da Postora Alfea* (1601). Mesmo sob a censura castelhana, o autor logrou deixar o rasto da sua veia nacionalista ao atribuir aos inimigos dos Portugueses, mouros e índios, a língua castelhana. Embora posterior ao domínio filipino, o *Auto do Fidalgo Aprendiz* (1646), de Francisco Manuel de Melo, continua ainda a ser considerado a melhor peça do séc. XVII português. A adoção da língua castelhana por parte de alguns autores, que caracterizara algumas produções de vultos tão representativos como Gil Vicente, Sá de Miranda ou Camões, manteve-se mesmo depois da Restauração, o que demonstra singularmente que o sentimento anticastelhanista não se ancorava particularmente na Espanha e na evidência de uma raiz hispânica comum, reivindicada por muitos Portugueses, mas na entidade política constituída por Castela, de resto contestada desde sempre por outras identidades culturais particulares englobadas no todo espanhol. Surgia nesse momento, também, uma nova oportunidade de celebrar e reconhecer a língua portuguesa através das sátiras respeitantes ao domínio filipino, igualmente acompanhadas de uma intensíssima parenética apologética da Restauração e

da justificação de Portugal como reino independente e tão importante quanto Castela. Alguns exemplos: o poema "Ulissipo" (1640) e *Lusitânia Liberata ab Injusta Castellanorum Domínio, Restituto Legitimo Principi Sereníssimo Joanni IV* (1645), de António de Sousa de Macedo; *Resorreiçam de Portugal e Morte Fatal de Castela* (1642?), de Manuel Homem (Fernão Homem de Figueiredo, pseud.); *Uzurpação, Retenção, Restauração de Portugual* (1642), do herói conjurado da Restauração, João Pinto Ribeiro; *Perfídia de Alemanha y de Castilha en la Prision, Entrega, Accusacion y Proceso del Infante de Portugal Don Duarte* (1952), de Francisco Velasco de Gouveia; e, não menos importante, o *Sermão dos Bons Anos* (1641), do P.e António Vieira. Integrando-se no contexto das obras parenéticas, e retomando um velho mito milenarista pré-monarquia dual, distinguem-se *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo* (1649) e *História do Futuro* (1649) de P.e António Vieira, duas obras representativas do ressurgimento do ser português, ecuménico e universal. A *Carta ao Bispo do Japão, D. André Fernandes*, escrita sete anos antes da morte de D. João IV, antecipa a tentativa de reelaboração da história de Portugal através das profecias de Bandarra, que, segundo Vieira, previra o começo de uma última e nova era imperial na figura do Monarca restaurador. Reconstruindo o passado e o presente, e antecipando o futuro, Vieira resume num silogismo o essencial messiânico que animou o espírito português desde a partida de D. Sebastião para Alcácer Quibir: "O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João 4.º há de obrar muitas coisas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-Rei D. João o 4.º há de ressuscitar" (VIEIRA, 2014, 63). A ressurreição de D. João IV, teoria que levou Vieira ao Tribunal do Santo Ofício, prepara e



Rei Filipe IV de Espanha, III de Portugal (1605-1665).

reelabora toda uma nova construção de identidade nacional virada não para a apologia dos feitos passados, mas, baseando-se neles, para as potencialidades do futuro. Destacando-se da restante parenética focada no contraste entre o passado (mau), representado pelos Filipes, e o presente (bom), figurado por D. João IV, Vieira aposta numa radical perspetivação do passado que não se ancora tanto numa conjuntura sociopolítica lógica, mas num maniqueísmo providencialista de proporções bíblicas. A figura e a psicologia de Filipe I desenham-se quase sempre do lado oposto aos desígnios de Deus, contrariando um plano divino já profetizado e de que os Portugueses seriam pioneiros. A *História do Futuro*, mais do que uma predição utópica e iluminada, reinterpreta a decadência vivida por Portugal a partir da perspetiva anticastelhanista, que, em vez de se martirizar com a perda da sua força e glória, vê nessa usurpação identitária a justificação para o cumprimento das profecias messiânicas da edificação do projeto divino do Quinto Império. Ainda

assim, o sentimento anticastelhanista de Vieira é equilibrado entre a razão e o saber escolástico, ao mesmo tempo que pende para um tom profético de quem está protegido por uma sapiente providência superior. Ao estabelecer uma série de comparações entre a história do domínio filipino e marcos bíblicos ou figuras históricas (compara, *e.g.*, a subjugação ao domínio filipino com o cativeiro da Babilónia), Vieira procura ver como violação dos desígnios de Deus a afronta que D. Filipe II cometeu contra Portugal, contrária à profecia de Jeremias, que "levantou o mundo" por mão divina, construindo nações e, metaforicamente, destruindo -as, ao assistir à sua ruína (*Id.*, 2015, 114).

Politicamente, o séc. XVIII europeu é marcado pela progressiva afirmação da França e da Inglaterra como duas das principais potências comerciais e políticas europeias. Culturalmente, o sebastianismo de Setecentos começará, desta forma, a ser encarado e estudado enquanto fenómeno passadista de um aspeto da identidade nacional virado para o obscurantismo mítico e para a contemplação, ideias que contradizem a energia antimetafísica da razão e da força da dúvida crítica do Iluminismo. Por outro lado, é também nesta época que surgem com maior incidência obras que manifestam admiração e respeito pela imagem de D. Sebastião, dando origem a uma legião de seguidores, a maioria dos intelectuais devotos que, mais tarde, formarão uma tendência, quase religiosa, que congrega todos os propósitos e ideias do sebastianismo, os sebastianistas. Já no séc. XIX, mas ainda sob o primado racional iluminista, Agostinho de Macedo, numa obra intitulada *Os Sebastianistas* (1810), denuncia as perigosas ilusões das "seitas" sebastianistas difundidas pelo país, alienando as mentalidades e os focos de atenção da opinião pública à medida que a política externa portuguesa se fragilizava cada vez mais com a ofensiva da França, agora fortalecida pela sua união com a Coroa espanhola. Contudo, numa pequena amostra de algumas obras setecentistas escritas acerca do mito/movimento sebastianista, podemos dar-nos conta da disparidade de opiniões acerca do benefício – *Recopilação das Coisas mais Notáveis para Afirmação dos Fundamentos em que Se Estribam os Sebastianistas na Vida do Sereníssimo Rei D. Sebastião*; José Pereira Baião, *Portugal Cuidadoso e Lastimado com a Vida, e Perda do Senhor Rey Dom Sebastião, o Desejado, de Saudosa Memória. Historia Chronologica de Suas Ações, e Sucessos desta Monarquia em Seu Tempo, Suas Jornadas a África, Batalha, Perda, Circunstancias, e Consequencias Notaveis della*; Fr. Manuel dos Santos, *História Sebástica, Contem a Vida do Augusto Príncipe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os Sucessos Memoráveis do Reyno e Conquistas no Seu Tempo, Dedicada a elRey N. Senhor D. João V* (1735) –, do malefício – Tomás Pinto Brandão, *Aos Declarados Encubertos* (1730) –, ou até da veracidade/legitimidade – *Livro das Couzas mais Notavens Que Tenho Lido acerca dos Fundamentos dos Sebastianistas para Afirmarem Que He Vivo, e Hade Vir o Sereníssimo Sr Rey Dom Sebastião*, manuscrito anónimo, de ano impreciso – desta crença mística. Apesar de o sebastianismo ter contribuído para redefinir e reconstruir a mentalidade portuguesa de Setecentos, o que mais importa reter na variedade das suas conceções ao longo do século é o modo como os intelectuais iluministas espelharam a sua própria relação com este mito, termómetro anímico dos diversos problemas que Portugal enfrentava no início da referida centúria.

Além do sebastianismo, as relações diplomáticas entre os reinos e o equilíbrio geopolítico periclitante que durante todo o século submeteu a península Ibérica a forçadas decisões partidárias e a guerras

aparentemente familiares pela hegemonia europeia marcam a progressiva europeização cultural de Portugal, mais do que propriamente um movimento literário, uma obra ou uma personalidade. Foi através dos conflitos e das conjunturas sociais, económicas e políticas que os maiores vultos do espírito iluminista se destacaram, na sua leitura desses mesmos acontecimentos e refletindo sobre o modo como afetavam a evolução da cultura portuguesa. Torna-se difícil, *e.g.*, não estabelecer um paralelismo entre as constantes transformações políticas que, desde D. Pedro II e D. José I, desequilibraram a estabilidade política portuguesa e o aparecimento de uma cultura transfronteiriça que começava a dar destaque ao francês e à influência das culturas dos países económica e politicamente hegemónicos. A afirmação portuguesa de Setecentos fez-se sentir mais através de um gradual afastamento político de Espanha, do que como um confronto direto com esta, ambicionando a cultura e política iluministas para lá da fronteira transalpina. A "Hispânia", ideia de Estado-nação de Vieira na *História do Futuro*, começa a diluir-se paulatinamente, à medida que Portugal se apercebe do seu lugar estratégico-político numa Europa que se redefinia por meio de disputas comerciais e políticas. Assim, a península Ibérica divide-se em duas nações, antes formadas com um só conceito identitário. Na verdade, o conceito de portugalidade começa a antagonizar-se cada vez mais com o de hispanidade, sendo Castela sinédoque de Espanha. Foi com esta atitude, mantida de parte a parte, que se deu um significativo conflito político de proporções europeias, nos primeiros anos do séc. XVIII: a Guerra de Sucessão de Espanha. A participação portuguesa destacou-se, na medida em que foi a primeira vez que Portugal esteve no centro de um grande conflito europeu, possibilitando uma posição seguramente diplomática durante toda a contenda até à sua decisão final, que excluiria a neutralidade: a adesão ao bloco que formou, em 1701, uma grande aliança e que defendia a posição do arquiduque Carlos – a pressão de Inglaterra e da Holanda e a ação de John Methuen seriam determinantes na opção por esta aliança – e a participação ao lado de França e Espanha, bloco que defendia o que estava proposto no testamento de Carlos II, que atribuía a coroa ao neto de Luís XIV, Felipe de Anjou. Neste contexto, distinguiram-se as perspetivas de diplomatas e figuras cimeiras da hierarquia política, como José da Cunha Brochado, diplomata em França, que revela nas suas *Cartas* uma constante atenção à evolução da situação europeia perante a anunciada morte de Carlos II. A importância que a sucessão de Espanha teria para Portugal é evidente e Brochado teme, *e.g.*, que Luís XIV "entre por Castela com um exército numeroso e, em menos de uma campanha, se faça senhor de toda a Monarquia, e por consequência, invente algum pretexto para conquistar a nossa" (BROCHADO, 1944, 5-6). Porém, a posição de neutralidade mantém-se sempre como pedra de toque das suas reflexões: "Enquanto o novo Rei se não faz espanhol e o governo de Castela não dá ciúmes a França, é necessário professar grande amizade com Inglaterra e Holanda, e ao mesmo tempo não dar à França a mínima desconfiança nem aos espanhóis o mais leve pretexto" (*Id.*, *Ibid.*, 113-114).

Nas suas *Memórias*, o 1.º conde de Povolide, Tristão da Cunha de Ataíde, descreve o ambiente vivido entre os Portugueses de modo semelhante. As várias descrições do desenvolvimento do conflito são de extrema importância, deixando claros os sentimentos de inimizade entre Portugueses e Castelhanos, bem mais relevantes, por

vezes, que os próprios interesses em jogo no conflito. Veja-se, exemplarmente, a reação de soldados portugueses ao serem confrontados com a necessidade de não pilhar as terras espanholas por onde iam passando e de respeitarem os soldados espanhóis que defendiam a mesma causa do arquiduque Carlos: "E desgostosos os soldados, muitos destacaram para Portugal blasfemando da forma e política desta guerra em que tão pouco se aproveitaram do muito que acharam, e este sentimento se ajuntava à ira da impiedade de verem que aos doentes das salvaguardas se lhes faltaram com os remédios, e que a estes ímpios Castelhanos tinham deixado de tomar o que lhe acharam, tratando-os como bons amigos sendo os maiores inimigos, como sempre foram e seriam" (POVOLIDE, 1990, 140). Já D. Luís da Cunha tem uma visão mais marcada relativamente à posição que Portugal deveria assumir perante a Guerra da Sucessão: a aliança com a Inglaterra era a aposta mais benéfica para os interesses económicos e políticos, uma vez que existia o perigo de uma retaliação espanhola, mesmo dentro da opção da neutralidade e da aliança com a França. Numa carta para a Secretaria de Estado, em 1735, defende o reforço das fronteiras entre Portugal e Espanha, caso fosse necessário levantar resistências contra uma possível invasão ou assegurar o país contra uma eventual guerra ou um conflito. Uma das ideias mais importantes acerca do pensamento político deste diplomata é a noção de fronteira, singularmente moderna pela conceção de pertença a um espaço europeu. O marquês de Pombal desenvolveu também uma leitura muito particular da situação de Portugal face ao contexto europeu. No que respeita ao reino vizinho, sobretudo face ao período de subjugação filipina, a sua perspetiva cruza-se com a sua visão deturpada dos Jesuítas, considerados responsáveis, quer pelo sucedido em Alcácer Quibir, quer por terem aliciado D. Filipe II a apossar-se do trono português, favorecendo as intenções que este Monarca castelhano já tinha. Nas *Memórias Secretíssimas*, Pombal recorre ao exemplo do vizinho espanhol sobretudo para caracterizar os efeitos da influência inglesa que se seguiu a 1640: "Depois da sua revolução ficou Portugal mais escravo da Inglaterra do que alguma vez o foi de Espanha" (POMBAL, 1984, 156).

Começa a verificar-se um acentuado declínio do uso do castelhano em Portugal, em benefício do francês, a partir de finais do séc. XVII e inícios do séc. XVIII, vaticinando o futuro declínio político-cultural da Espanha, começando também a editar-se várias gramáticas e dicionários franceses, bem como obras de referência que ensinavam a ler e a escrever essa língua, como *Arte da Língua Franceza para facilmente e brevemente Aprender a Ler, Escrever e Falar essa Língua*, a primeira gramática francesa, da autoria de João da Costa, ainda de finais do séc. XVII, e *Grammatica Franceza ou Arte para Aprender Ofrancez por meyo da Língua Portuguesa*, de Caetano de Lima. O aparecimento de livreiros franceses (Pedro Faure, Joseph Reycend, Jean Joseph Guibert, familiarmente ligados com a Bertrand) marcou igualmente a divulgação da cultura francesa em Portugal, vindo a manifestar-se, *e.g.*, na influência do teatro francês, que rapidamente eclipsou o antigo impacto do teatro espanhol em Portugal; Molière, Racine e Voltaire começaram a publicar-se com regularidade, ainda que o teatro espanhol tivesse os seus defensores, como D. Francisco de Portugal e Castro que, em 1739, publicou um *Discurso Apologético em defesa do Theatro Hespanhol*. Porém, o aspeto cultural que melhor caracteriza o cosmopolitismo português oitocentista é a valorização renovada das línguas

nacionais. Uma vez que o latim começava a ficar restringido à missa e à Bíblia, o português e as outras línguas vivas, com destaque para o francês, começam a ser alvo de divulgação e estudos, com a publicação de gramáticas e dicionários. José de Macedo, no *Antídoto da Língua Portuguesa*, não se coíbe de afirmar que o português é superior ao castelhano. Luís António Verney foi um dos principais responsáveis pela revolução das conceções filosófico-pedagógicas da língua e da literatura portuguesas. Em *O Verdadeiro Método de Estudar*, a apologia à língua nacional prende-se com a sua intenção de retratar uma série de defeitos que não deveriam coincidir com a superioridade da língua e literatura portuguesas, até mesmo relativamente à castelhana: "dos espanhóis [os defeitos] o aprenderam os portugueses; e comummente se persuadem que quem subtiliza melhor e diz coisas menos verosímeis é melhor poeta" (VERNEY, 1991, 144). Por contraponto com a retórica e a poesia castelhanas, Verney valoriza e incentiva o estudo e o cuidado no trato com a língua portuguesa, na medida em que o conhecimento da língua nacional permitiria potenciar a sua cultura e a sua literatura. Daí que afirme que grande parte dos erros se prenda com a má mimese, ideia que pode conjugar-se com a de Filinto Elísio, que, na "Carta ao amigo Brito", desenvolve uma defesa da língua portuguesa, centrando as suas atenções na subjugação da língua portuguesa à francesa, chegando a considerar que foi Filipe II o responsável por abrir a primeira das "duas largas portas/Por onde a corrupção entrou lavrando/No corpo da linguagem Portuguesa,/E lhe estragou a compleição sadia" (ELÍSIO, 1998, 59-60).

Paralelamente, um dos escritores portugueses com mais afinidades relativamente a França é, naturalmente, Bocage. Seguindo a sua idiossincrática bipolaridade entre os ideais iluministas e a torrente vocabular pré-romântica, Bocage sempre manifestou o seu patriotismo anticastelhanista, tendo como pedra de toque o marco histórico restauracionista: "Cesarões, Viriatos, Apimanos,/Vós que, brandindo vingadora espada,/Tentastes sacudir da Pátria amada/O vil, o férreo jugo dos Romanos./Surgi, vede-a no sangue de tiranos/Inda piores outra vez banhada,/E a nossa liberdade edificada/No estrago dos intrusos Castelhanos" (BOCAGE, 2008, 214).

A passagem do séc. XVIII para o séc. XIX dá-se por via da preparação de novos conflitos entre os dois reinos ibéricos, no contexto mais vasto da rápida transformação política europeia. Estando Portugal desde há muito em aliança com a Inglaterra e encontrando-se a Espanha na órbita francesa, as circunstâncias dificultaram sempre um entendimento duradouro. Em *Planos Espanhóis para a Invasão de Portugal, 1798-1801*, António Ventura analisou cuidadosamente os preparativos de Espanha para a invasão de Portugal, em 1801, na sequência da participação conjunta dos dois reinos no Rossilhão, contra a França de Napoleão Bonaparte, e da aparente traição da Espanha, que acordou a paz e posterior aliança com Bonaparte, deixando Portugal à mercê das exigências francesas. Gabriel Magalhães, em *Garrett e Rivas...*, defende que os sucessos do iníco do séc. XIX contribuíram para alterar o modo como Portugal e Espanha passaram a relacionar-se, aproximando-se. Se nos parece defensável esta leitura, comprovada, *e.g.*, no modo como os autores portugueses procuraram acompanhar os desenvolvimentos políticos e ideológicos em Espanha (e vice-versa), assim como no pendular aparecimento de discursos tendentes à união ibérica, também é verdade que um sentido muito diferente percorre todo o



José Agostinho de Macedo (1761-1831).

século. Logo em 1801, Joaquim Bingre, a propósito dos ataques espanhóis naquela que ficaria conhecida como Guerra das Laranjas, acentua a dimensão histórica da adversidade e da necessidade de os Portugueses resistirem novamente: "Vós, que na posse estais de vencedores,/Dos soberbos leões domando a sanha,/Sereis da insigne Pátria os defensores./É ela quem vos quer sobre a campanha:/Eia, arrancai as fúlgidas espadas,/Que novos louros vos vem dar a Espanha" (BINGRE, 2002, 52). Se durante o período de combate ao invasor francês e na subsequente disputa entre liberalismo e absolutismo se verifica uma proximidade entre os políticos e os intelectuais das duas fações – afirmado, *e.g.*, nas obras de José Acúrcio das Neves, um acérrimo defensor do patriotismo ibérico contra o inimigo comum (*Escritos Patrióticos: Entretenimentos Cosmológicos, Geográficos e Históricos*), e nas *Memórias* de José Liberato de Carvalho, que destaca o modo como Portugal seguiu a revolução espanhola de Cádis –, também ecoam vozes de inimizade. Nos *Memoriais a D. João VI*, *e.g.*, João Bernardo da Rocha Loureiro, um dos mais destacados liberais portugueses emigrados em Inglaterra, avisa o Rei da possibilidade de uma invasão espanhola, só retardada devido às condições difíceis em que o reino vizinho também se encontrava.

Garrett, no seu texto de grande visão "Portugal na balança da Europa", mostra como as potências europeias não souberam, nas primeiras décadas do séc. XIX, respeitar devidamente Portugal e assume a forte possibilidade de se recorrer a uma união ibérica, caso a situação nacional não se transformasse. Garrett começa por mostrar como o reconhecimento de D. Miguel por parte do Rei espanhol, Fernando VII, vem dar sequência à velha ambição castelhana de "estender os braços e apertar *em amplexo de morte* aquele pequeno reino. […] Insistiu-se nele depois de liberto Portugal, durante toda a duração da dinastia austríaca. […] Desde então até hoje a fação castelhana em Portugal gradualmente tem despido a máscara, e abertamente declara, ou pelo menos, já não oculta seus projetos" (GARRETT, 1984, 195-196). Apesar de defender que "Portugal tem um único fim e objeto [que] é o de *ser livre*" (*Id.*, *Ibid.*, 231), Garrett conclui, ainda que pouco conformado, que, perante a situação de decadência e subjugação internacional de Portugal, em 1829, restavam apenas duas soluções: "ou continuar a ser potência independente mas independente deveras, – ou voltar a ser província de Espanha" (*Id.*, *Ibid.*, 195-196). É também significativo o contexto da peça *Frei Luís de Sousa*, pelo constante peso do sebastianismo – ainda que não numa perspetiva positiva – e pelo modo como a personagem que inspirou o título, Luís de Sousa Coutinho, se insurgiu contra as exigências opressoras dos

Portugueses ao serviço do poder castelhano, sendo por esse ato considerado um Português digno desse nome, até mesmo por Telmo Pais, representante do Portugal antigo que até ali não o colocara no mesmo patamar de D. João de Portugal.

Alexandre Herculano também dedicou especial atenção ao período de domínio da terceira dinastia, perscrutando no texto "Cogitações soltas de um homem obscuro" os motivos que teriam permitido a surpreendente sobrevivência de Portugal ao longo dos séculos, independentemente do impacto que nela teve a influência europeia – sobretudo a dos interesses ingleses –, defendendo que os Portugueses sempre possuíram um espírito de resistência que os animou mesmo quando subjugados. No artigo "Pouca luz em muitas trevas", procurará também analisar o processo vicioso que conduziu Filipe II ao trono português. Mas mais relevante ainda será a polémica que alimentará com Lopes de Mendonça, em 1853, a respeito do desenvolvimento dos caminhos de ferro que uniriam Portugal e Espanha. Herculano começa por considerar que "os caminhos de ferro tendem a destruir as divisões entre os povos, a uniformizar as ideias e os costumes e a igualar as diversas civilizações" (MÓNICA, 1996, 25), resumindo todos os seus receios desde o primeiro artigo desta série, nos quais desenvolveria também a defesa da sua tese municipalista.

Lopes de Mendonça, jovem ciente da necessidade de Portugal percorrer em igualdade de circunstâncias com as outras nações, nomeadamente com Espanha, o rumo da civilização moderna, defenderá a ideia oposta, mostrando como não depende do progresso a manutenção ou não da nacionalidade. Concentrando a sua ideia de nacionalidade "no seio desta terra, que amamos porque é nossa, porque nos ligam a ela as recordações e os afetos, que amamos ainda mais por ser desgraçada, porque o dedo misterioso da providência lhe arrancou da fronte a coroa que fez tremer o mundo" (*Id.*, *Ibid.*, 58), Lopes de Mendonça introduzirá, contudo, nestes textos, um dos temas com maior eco nas gerações subsequentes, dos dois lados da fronteira: a possibilidade de uma federação ibérica: "[c]ontanto que exista em cada estado independência administrativa […], que possuamos os nossos foros e garantias, que a nossa língua, os nossos costumes e tradições, existam vivos, e indestrutíveis, pensamos que a nossa nacionalidade se não perdeu" (*Id.*, *Ibid.*, 81-82).

Permitindo eloquentes afirmações de identidade nacional e de oposição ao ideal de união ibérica, esta questão foi debatida um pouco por todos os grandes vultos da cultura portuguesa do séc. XIX, desde que D. Pedro chegou a ser visto pelos liberais de ambos os lados da fronteira como um bom candidato ao trono ibérico, passando pelas acesas discussões das décs. de 60 a 80, pelo reacender aquando do Ultimato de 1890 e pelo prolongamento, ao começo do séc. XX, concluindo com a ascensão dos governos fascistas. O opúsculo *Um Voto contra a União Ibérica*, de Augusto Sousa Lobo, é representativo dessa voz patriótica que recusa qualquer possibilidade de união ibérica, a par de *Sim: Opúsculo Ibérico* (1865), de Luciano Cordeiro, dos *Quadros da Independência Nacional* (1873), de Andrade e Almeida, de *Aspirações de Espanha à Posse de Portugal* (1877), de Leite Machado, e de um vasto leque de sermões relativos à celebração intensa do 1.º de Dezembro, que inspiraria mesmo um movimento patriótico integrado, entre outros, por Alexandre Herculano.

A abrir a déc. de 70, merece especial destaque a leitura que José de Andrade Corvo faz da situação de Portugal no

contexto europeu e mundial. Evidenciando um profundo conhecimento dos acontecimentos e das dinâmicas políticas, este autor dedica parte significativa da sua análise à questão ibérica e comenta largamente o problema representado pela inexistência efetiva de sucessão monárquica em Espanha na obra *Perigo: Portugal na Europa e no Mundo* – questão em que o Rei português D. Fernando esteve diretamente implicado ao ser considerado um dos mais adequados candidatos –, assim como todos os desenvolvimentos políticos da Revolução de 1868 e do subsequente germinar do Partido Republicano. Declarando-se contra a união ibérica, concluirá que "a ideia de unir Portugal e Espanha […] todos os partidos no reino vizinho a têm e manifestam" e que "não podemos […] deixar de ter em conta este facto de transcendente importância, quando se trata não só da nossa política externa, se não também da nossa política interna, da nossa administração, da nossa vida social" (CORVO, 2005, 118-119).

Antero de Quental refletiu largamente sobre esta questão ibérica, evidenciando em muitas das suas obras uma clara tendência iberista, ainda que se notem, por vezes, alguns desvios nessa sua conceção e, nos últimos anos, um menor grau de idealismo na crença de que esta seria a via para o futuro peninsular. Em 1868, no texto "Portugal perante a Revolução de Espanha", Antero mostra-se entusiasmado com o peso histórico desse momento de libertação do povo vizinho, procura incentivá-la e introduz o conceito de federação enquanto "conciliação para todos os interesses, garantia para todas as liberdades […], templo para todos os cultos", salientando que a única forma de existir uma reforma é seguir o exemplo revolucionário espanhol, pelo que "para portugueses como para espanhóis não há senão um mesmo ideal político: democracia e federalismo" (QUENTAL, 1982, 228-229). Numa carta de 1957 a um conterrâneo, Augusto Bicudo Correia, Antero defende a ideia de pátria, notando ainda que "fora da pátria, pelo contrário, nada nos interessa" (*Id.*, 1989, I, 66); em 1868, em carta a Alberto Sampaio, salienta que "Portugal perante a revolução de Espanha" vai no sentido das ideias dos espanhóis fundadores do jornal *Ibéria*, "que são também as minhas, iberismo com o federalismo de toda a península" (*Id.*, *Ibid.*, 107); entre outra correspondência em que defende as suas posições ibéricas (em 1880, com Alberto Sampaio; em 1890, com Alberto Castro Osório), na sua carta de pendor autobiográfico destinada a Wilhelm Storck integra os projetos iberistas entre os muitos trabalhos em que "consumi muita atividade e algum talento, merecedor de melhor emprego" (*Id.*, 1989, II, 834).

Oliveira Martins tem uma evolução igualmente paradoxal. Na sua versão da discussão em torno das "Causas da decadência dos povos peninsulares", inserida na obra significativamente intitulada *História da Civilização Ibérica*, Oliveira Martins procede a uma semelhante noção de conjunto de toda a história dos dois reinos peninsulares. Afirma que a noção da unidade peninsular é, antes de mais, uma perceção europeia, visto que "a Europa viu sempre em Castela e Portugal um só corpo animado por um mesmo espírito", o que explica por que motivo a formalidade da união, em 1580, não significou qualquer melhoria e antecipa o paralelismo dos destinos das duas nações a partir da separação, em 1640 (MARTINS, 1981, 176). Na sua *História de Portugal*, procura demonstrar que o sebastianismo deriva, antes de mais, de uma reação popular ao domínio opressor de Filipe II e significa uma fuga dos Portugueses à história em nome de um passado mítico

e irrecuperável. Em 1890, perante a crise vivida por Portugal, Oliveira Martins desenvolve uma esclarecedora leitura histórica do fenómeno do iberismo, mostrando como "[n]esta crise, […] o pensamento de muitos portugueses tem-se voltado para uma possibilidade de uma união com a vizinha Espanha, e no de todos os espanhóis está radicado o sentimento da união política da península ibérica" (*Id.*, 1924, 203). Numa sequência de outros artigos publicados entre janeiro e julho de 1890, o historiador defenderia um tipo de aliança peninsular específico, no qual as duas nações manteriam a sua independência política, mas passariam a funcionar como um bloco face às afrontas europeias: "Só a aliança das duas monarquias peninsulares é estável, natural, fecunda e duradoura" (*Id.*, *Ibid.*, 220). Os últimos projetos de Oliveira Martins mostrariam, contudo, uma evolução de teor nacionalista, já que se baseiam na exaltação de personalidades tão próximas do imaginário nacional de resistência ao vizinho castelhano como D. João I e seus descendentes, Nun'Álvares Pereira, D. João II ou Camões.

Eça de Queirós comenta em carta ao amigo que "têm sido os *Filhos de D. João I*, e agora o *Nun'Álvares* que me têm feito patriota. Tu reconstróis a Pátria, e ressuscitas, com esses livros, o sentimento esquecido da Pátria" (QUEIRÓS, 1983, 315). A presença de Espanha, das preocupações relativas à questão da união ibérica e de um sentimento de adversidade ao vizinho espanhol conhecerão ecos muito interessantes na obra de Eça de Queirós, com sentidos muito menos iberistas do que os dos seus companheiros de geração. Num texto intitulado "A Espanha" (1865), inserido no jornal *Distrito de Évora*, refuta a proximidade excessiva entre os dois países, defendida por Casal Ribeiro. Assinala, por contraste, a oposição constante: "O senhor ministro […] o que vê na história da Península? Guerras, questões de territórios, ódios de famílias reais […], sofrimento do mais pequeno, sangue perdido do mais pequeno, e eu lembro […] que o mais pequeno era Portugal […]. E o que vê na literatura portuguesa de todos os tempos […]? Ódio à Espanha, glorificação dos nossos triunfos, amesquinhamento do carácter espanhol" (*Id.*, 1980, 245). A par do conto "A catástrofe", é conhecido o episódio do hotel Central, em *Os Maias*, no qual se faz referência à possibilidade de uma invasão espanhola, às consequências que essa invasão certamente teria e às diferentes atitudes ideológicas que provocaria – desde a atitude cobarde de Dâmaso Salcede, disposto a fugir para Paris, à de Ega, desejoso de uma invasão que obrigasse a uma transformação moral dos Portugueses perante a necessidade de lutar pela nacionalidade e de receber uma afronta, e à atitude patriótica e liricamente bélica de José de Alencar.

Exemplo das múltiplas posturas referente à aproximação política e social com Espanha está a demarcação do orgão de comemoração restauracionista, a Comissão Central 1.º de Dezembro, fundada em 1861 por um grupo de políticos e intelectuais ligados ao regime constitucional e aos Partidos Histórico e Regenerador. Os seus primeiros estatutos foram aprovados por D. Luís, em 1869, e teve como presidentes, entre outros, Luís de Carvalho Daun e Lorena, Fontes Pereira de Melo e Hintze Ribeiro. Esta Comissão tinha como principais objetivos o culto da memória da Restauração de 1640 e de todas as suas figuras, bem como a construção de um monumento em sua memória, e assegurar a unidade nacional e do Estado. Existindo, a partir de 1927, sob o nome de Sociedade Histórica da Independência de Portugal, o seu êxito manteve-se praticamente inalterado

e o seu crescimento foi motivado por momentos históricos que inibiram a propaganda iberista, como o centenário da morte de Camões, o investimento nas colónias portuguesas ultramarinas, e a memória da Guerra Hispano-Americana e da afronta resultante do Ultimato inglês, combatendo os catalisadores da ameaça ibérica. Aliás, oito anos depois da humilhação de Portugal por via do Ultimato, Espanha seria igualmente ridicularizada, no seu caso por uma potência colonial e industrial emergente, os Estados Unidos da América. A transição entre os sécs. XIX e XX seria, assim, marcada por um ambiente de fracasso e de desconfiança relativamente aos destinos individuais e comuns das duas nações peninsulares. Neste âmbito, é relevante ter em conta a convivência, nas primeiras décadas do séc. XX, de uma tendência para a apologia da especificidade cultural portuguesa, sobretudo tendo em conta o conceito de saudade, tão relevante para o projeto de Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra e outros representantes da revista *A Águia* e da renascença portuguesa, e da recuperação de um ideal de iberismo, até mesmo de união e articulação entre as nações latinas, presente, *e.g.*, na reflexão de António Sardinha, precursor do Integralismo Lusitano e anti-iberista convicto, que, depois da sua vivência em Espanha, equilibrou a sua posição com a defesa de um ideal peninsularista ou hispanista.

O sebastianismo e o ideal de Quinto Império também não se apagaram do pensamento intelectual português, como ilustra uma das múltiplas vias pelas quais Fernando Pessoa se exprimiu, *e.g.*, na *Mensagem*, que recuperava de *Os Lusíadas* não só o canto da plenitude portuguesa identificada com a capacidade de vencer os obstáculos mais adversos, mas também a crença num qualquer Encoberto que viria retirar Portugal da sua amarga tristeza.



António Sardinha (1887-1925).

As primeiras décadas do século propiciaram, também, aproximações inequívocas entre intelectuais dos dois lados da fronteira. Miguel de Unamuno manteve um longo contacto com Manuel Laranjeira e Teixeira de Pascoaes, tendo produzido um estudo sobre os Portugueses, que considerou um povo suicida, e tendo escrito largamente sobre Portugal e o facto de gostar de visitar, sempre que podia, o país vizinho. Fernando Pessoa não deixou de manter contactos com poetas contemporâneos espanhóis, representantes do modernismo, junto de quem tentou divulgar *Orpheu*, conforme António Sáez Delgado documentou no estudo *Órficos y Ultraístas* (2000). Almada Negreiros viveu muito tempo em Espanha e mesmo Mário de Sá-Carneiro encontrou, guiado por Ribera i Rovira, a Catedral da Sagrada Família, ainda em construção, que dava corpo ao seu ideal de arte paúlica. António Ferro manteve fortes ligações literárias e ideológicas com Gómez de la Serna. Ortega

y Gasset e Julio Palacios passaram algum tempo exilados em Portugal.

De qualquer forma, a desconfiança mútua e o desconhecimento a respeito da cultura e das referências literárias da parte de um e do outro país foram-se mantendo. Hipólito de la Torre Gómez, *e.g.*, cristaliza a relação mantida entre Portugal e Espanha, entre 1919 e 1930, entre o "perigo espanhol" e a "amizade peninsular", um bom balizar do que realmente foi sucedendo. A evolução social e política dos acontecimentos, ao longo do séc. XX, foi ainda de alguma conflituosidade e tensão. António Pedro Vicente, *e.g.*, comenta que "no decorrer do século XX, a história peninsular foi marcada pela coexistência, durante várias décadas, de regimes políticos, os quais, não obstante as suas afinidades, mantiveram e até cultivaram esse afastamento" (VICENTE, 2003, 11). Para tal, contribuíram também os planos de Franco, hoje conhecidos, para a possível invasão de Portugal, que motivaram da parte de Salazar estudos sobre a forma de defender devidamente Lisboa. O percurso traçado por ambos os Estados até ao eclodir dos respetivos regimes políticos ditatoriais foi igualmente semelhante. Marcelo Caetano, dirigindo-se aos jovens da Mocidade Portuguesa durante as celebrações do 1.º de Dezembro, frisava o cariz nacionalista daquele acontecimento: "Portugal e Espanha, enquanto governados separadamente, praticaram grandes feitos em proveito da Humanidade; mas depois de unidos sob o mesmo rei nada mais fizeram senão sofrer a própria ruína" (POMBO, 1957, 137).

Apesar das tentativas de aproximação, as histórias portuguesa e espanhola mantiveram bem demarcados os respetivos contributos no quadro de jogos mundial, como ficou patente nas Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, em 1960, preenchidas com colóquios promovidos por estudantes universitários, pelo Colégio Militar e pela Academia Militar, em que jovens cadetes espanhóis e portugueses conviviam sob a memória dos feitos da expansão ibérica. Apesar de as conclusões sobre o tema "Ideia general de los descubrimientos españoles" reivindicarem para a Espanha a glória dos Descobrimentos, as conclusões dos jovens cadetes matizaram essa preponderância, imortalizando com estas palavras o permanente equilíbrio dúbio entre os dois países: "Espanhóis e Portugueses deverão sempre estar decididos a defender de todos os perigos os valores Supremos da civilização cristã que, depois de terem ajudado a consolidar, espalharam pelas sete partidas do mundo" (*Comemorações...*, 1963, 185).

O séc. XX ficaria marcado também por obras de profundo sentido peninsular, como os *Poemas Ibéricos* de Miguel Torga, a *Jangada de Pedra* de Saramago ou *Somos Todos Hispanos*, de Natália Correia. Avanços e recuos que, contudo, não impedem que em finais do séc. XX e no séc. XXI pairem alguns motivos, quase tópicos entranhados num discurso comum, de referência às velhas adversidades. São vários os contextos, de que destacamos: o futebol, desde os jogos mantidos entre as seleções dos dois lados da fronteira a figuras portuguesas que brilham em Espanha e que tendemos a considerar estarem a mostrar ao vizinho que em Portugal também existe talento, passando pela adversidade de muitos Portugueses, sentida nos blogues, nos jornais desportivos e mesmo em crónicas de todos os jornais diários, aquando dos projetos para a organização conjunta do Mundial de Futebol de 2018; as questões relativas ao TGV, encarado por muitos comentadores políticos como mais um meio de fazer de Portugal um armazém do vizinho; a presença da ETA em Portugal, numa evidência de que, para os

grupos radicais ibéricos, Portugal ainda é encarado como território que foi capaz de concretizar o que para eles nunca foi possível; as ligações, ao fim de tantos séculos, pairando ainda na boca dos de um lado e de outro da fronteira, entre Portugal e a Galiza; determinados problemas ligados aos recursos naturais e energéticos, nomeadamente à água e à eletricidade, surgindo sempre Espanha como prejudicial aos nossos interesses económicos; ou, *e.g.*, o recurso ao vizinho espanhol como estratégia de combate político, por parte da população de Valença, que colocou bandeiras espanholas nas janelas protestando contra o encerramento de um Serviço de Atendimento Permanente, em abril de 2010.

Também são de destacar obras peculiares de um imaginário paródico relativamente a Espanha, como *Como Tourear os Espanhóis e Sair em Ombros*, do humorista Marco Horácio. Neste sentido, pode talvez pensar-se que a questão das rivalidades peninsulares terá sido remetida também para o espaço humorístico das anedotas com permanência na cultura portuguesa, perdendo alguma da sua concretude ideológica. Ao fim de séculos de ligação, Portugal e Espanha continuam gémeos desavindos, ou melhor, mantêm o complexo de Édipo peninsular do filho que fugiu à alçada parental e é olhado com inveja por alguns irmãos peninsulares obrigados a permanecer por casa eternamente. Mesmo que a tendência atual pareça de diálogo mais amplo e aberto, verifica-se que, em muitas das suas manifestações mais violentamente expressas, as relações entre Portugal e Espanha foram caminhando lentamente para um maior entendimento mútuo ou, pelo menos, para a diluição dos aspetos mais conflituosos, tendo em conta o novo âmbito dos contactos mantidos entre Estados fronteiros, Estados do mesmo continente e mesmo entre os vários blocos que, numa era em que a globalização e a concorrência desenfreada espelham uma acérrima luta pela afirmação internacional, se foram formando para colmatar a impossibilidade de um Estado permanentemente isolado sobreviver na avalanche política contemporânea.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Martim de, *A Consciência Nacional em Portugal*, Lisboa, s.n., 1974; *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, ed. lit. António Cruz, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1968; BARROS, João de, *Gramática da Língua Portuguesa*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971; BESSA, António Marques, "As dormentes matrizes", in BESSA, António Marques *et al.*, *A Identidade Portuguesa. Cumprir Portugal*, Lisboa, Instituto Dom João de Castro, 1988, pp. 53-64; BINGRE, Joaquim, *Obras. Epístolas/Odes*, vol. 3, Porto, Lello, 2002; BOCAGE, Manuel Barbosa du, *Obra Completa. Sonetos*, vol. 1, Porto, Caixotim, 2008; BROCHADO, José da Cunha, *Cartas*, Lisboa, Sá da Costa, 1944; CIDADE, Hernâni, *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1959; *Comemorações do V Centenário da Morte do Infante Dom Henrique*, vol. 4, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1963; CORVO, João de Andrade, *Perigo. Portugal na Europa e no Mundo*, Porto, Fronteira do Caos, 2005; *Crónica de Portugal de 1419*, ed. lit. Adelino Almeida Calado, Aveiro, Universidade de Aveiro/Fundação João Jacinto de Magalhães, 1998; ELÍSIO, Filinto, *Obras Completas*, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1998; FERREIRA, António, *Poemas Lusitanos*, Lisboa, FCG, 2000; FRANCO, José Eduardo, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a Sua Função Política*, Lisboa, Roma Editora/Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Orey, 2000; GARRETT, Almeida, *Obras Completas*, vol. 14, Lisboa, Discolivro, 1984; GODINHO,Vitorino Magalhães, *Portugal. A Emergência de Uma Nação*, Lisboa, Colibri, 2004; GÓMEZ, Hipólito de la Torre, *Do "Perigo Espanhol" à Amizade Peninsular. Portugal-Espanha (1919-1930)*, Lisboa, Estampa, 1998; LEÃO,

Duarte Nunes de, *Origem da Língua Portuguesa*, ed. lit. Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Livraria Clássica, 1975; LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, 2 vols., Porto, Civilização Editora, 1990-91; LOUREIRO, João Bernardo da Rocha, *Memoriais a D. João VI*, Paris, Centro Cultural Português, 1973; MACEDO, José Agostinho de, *Os Sebastianistas*, Lisboa, Officinas Antonio Rodrigues Galhardo, 1810; MACEDO, José de, *Antídoto da Língua Portuguesa*, Amsterdam, Em Casa de Miguel Diaz, 1710; MAGALHÃES, Gabriel Augusto, *Garrett e Rivas. O Romantismo em Espanha e Portugal*, Lisboa, INCM, 2009; MARTINS, Oliveira, *Dispersos II*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1924; *Id*., *Temas e Questões*, Lisboa, INCM, 1981; MATTOSO, José (org.), *Narrativas dos Livros de Linhagens*, Lisboa, INCM, 1983; *Id*., *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1998; MIRANDA, Francisco de Sá de, *Poesia e Teatro*, introd., sel. e notas Silvério Augusto Benedito, Lisboa, Ulisseia, 1989; 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, 1996; OLIVEIRA, Fernão de, *A Gramática da Linguagem Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1975; PASSOS, John dos, *Portugal. Três Séculos de Expansão e Descobrimentos*, Amadora, Ibis, 1970; PIMENTEL, Alberto, *A Musa das Revoluções*, Lisboa, Viúva Bertrand e C.ª, 1885; POMBAL, Marquês de, *Memórias Secretíssimas do Marquês de Pombal e Outros Escritos*, Mem Martins, Europa-América, 1984; POMBO, Manuel Ruela, *União Ibérica: Oriente (1613-1626). Subsídios Históricos*, Lisboa, s.n., 1957; POVOLIDE, 1.º Conde de, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V*, Lisboa, Chaves Ferreira, 1990; QUADROS, António, *Portugal. Razão e Mistério*, vol. II, Lisboa, Guimarães, 1986; QUEIRÓS, Eça de, *Textos do Distrito de Évora*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980; *Id*., *Correspondência*, vol. 2, Lisboa, INCM, 1983; QUENTAL, Antero de, *Prosas Sócio-Políticas*, Lisboa, INCM, 1982; *Id*., *Cartas*, vols. 1 e 2, Lisboa, Comunicação, 1989; RESENDE, André de, *Carta a Bartolomeu de Quevedo*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; RESENDE, Garcia de, *Livro das Obras de Garcia de Resende*, Lisboa, FCG, 1994; SARAIVA, António José, *A Cultura em Portugal*, vol. 1, Lisboa, Bertrand, 1985; *Id*., *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1998; SENA, Jorge de, *Amor e Outros Verbetes*, Lisboa, Edições 70, 1992; SILVA, Agostinho da, *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. 1, Lisboa, Âncora, 2000; VENTURA, António (org.), *Planos Espanhóis para a Invasão de Portugal. 1798-1801*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006; VERNEY, Luís António, *O Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, Presença, 1991; VICENTE, António Pedro, *Espanha e Portugal. Um Olhar sobre as Relações Peninsulares no Século XX*, Lisboa, Tribuna da História, 2003; VICENTE, Gil, *As Obras de Gil Vicente*, dir. científica José Camões, 2 vols., Lisboa, INCM, 2002; VIEIRA, António, "Esperanças de Portugal. Quinto Império do mundo. Primeira, e segunda vida del-Rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra", in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. III, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 63-106; *Id*., "Livro anteprimeiro da *História do Futuro*", in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. III, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 61-432.

Sofia Santos
Rui Sousa

Anticasticismo

O anticasticismo é uma corrente que se instaura, nos seus princípios, contra o casticismo. O termo "casticismo", derivado de "castiço", designa o conjunto de atitudes e comportamentos daquele que é castiço, ou seja, daquele que é puro, próximo da origem, primordial e, no âmbito das comunidades humanas, que tem um carácter nacional. No campo linguístico, e num sentido metonímico, designa a pureza da língua e, concretamente, um vocábulo vernáculo. O termo "castiço" deriva do nome "casta" através do sufixo *-iço* que impõe ao adjetivo com ele formado a significação de "propenso a". Esta génese morfológica do adjetivo "castiço" permite compreender o significado primeiro de "castiço" – "reprodutor, fecundador" –, colhido em textos do português (VICENTE, 1979, 581), a partir do significado original do nome "casta", cuja proveniência etimológica é incerta (COROMINAS e PASCUAL, 1991), mas que significava "geração" e "espécie animal ou vegetal", sendo tardia a significação de "pureza" aliada a estes semantismos. Um "cavalo castiço" era, pois, um cavalo "propenso à casta", ou seja, à geração; um cavalo utilizado para a reprodução. Posteriormente, o nome "casta" integra, na sua carga semântica, o traço de "pureza", através do uso que os Portugueses fizeram deste vocábulo, referenciando com ele as classes sociais hereditárias da Índia que não admitiam a miscigenação. Em consequência deste traço de "pureza" do nome "casta", passa o adjetivo "castiço" a designar a qualidade de ser "puro", "peculiar", "próximo da origem", já anotada por Bluteau, ao lado da primeira aceção, em relação a raça animal ou linhagem e acrescentada por Moraes em relação a palavras, sendo "palavras castiças" as que são "puras da língua, sem nota ou mescla de estrangeiras".

É com base nesta segunda dimensão semântica de "castiço", como algo que espontaneamente se manifesta no indivíduo, advindo-lhe dos instintos da espécie a que pertence, que se constrói o nome "casticismo" e, contra os seus princípios, o anticasticismo.

O termo "casticismo" não se encontra abonado nos dicionários do séc. XVII, nem em Domingos Vieira; no séc. XX, surge abonado na 10.ª edição do *Grande Dicionário de Língua Portuguesa*, de Morais. O nome "casticismo", significando uma corrente que pugna por comportamentos linguísticos, culturais e artísticos que inscrevam no seu seio traços que sejam puros e primordiais, no sentido de reveladores da genuinidade de uma nacionalidade, teve maior utilização em Espanha do que em Portugal. Em Espanha, emergindo como corolário da geração de 1898, em que sói integrar-se Azorín, Unamuno, Pio Baroja e Valle-Inclán, entre outros, o casticismo resulta de uma busca da Espanha real, vivente em condições miseráveis, por oposição à Espanha falsa, ainda que oficial. A Espanha real é valorizada por esta geração nos seus traços característicos: os lugarejos isolados e pobres, os indivíduos falando uma língua vernaculamente marcada, com hábitos quotidianos secularmente enraizados, impermeáveis à homogeneização imposta por uma europeização crescente. Como tal, a geração de 1898 carateriza-se pelo "costumbrismo", ou seja, pela descrição dos costumes que são considerados genuinamente espanhóis. Os pensadores desta geração assumem-se como críticos de uma Espanha falsamente forjada

como homogeneamente avançada nos moldes do progresso industrial, cultural e social europeu, localizando-se ideologicamente à esquerda e pugnando pela pureza que só pode ser mantida através da negação da miscigenação cultural com outras nações. O temor perante a perda da própria identidade, que é já real – pois uma identidade forte não se ocupa com a sua explicitação –, revela-se na procura da espanholidade, através da rejeição daquilo que não lhe é intrínseco. Como tal, esta geração rejeita os princípios do realismo e regressa aos do romantismo, embora assuma contornos naturalistas.

O anticasticismo, por sua vez, forja-se como atitude ultranacionalista, como reação aos nacionalismos que, em Estados constituídos por várias comunidades que se têm a si mesmas como histórica, linguística e culturalmente unas e, por isso, diversas das demais, emergem como ameaças à integridade desses Estados. Como tal, são próprias do antinacionalismo (↗Antinacionalismo) falangista as atitudes anticasticista, europeísta e modernista.

Em Portugal, não terá havido verdadeira preocupação em relação ao "castiço". No entanto, em obras como *Eusébio Macário*, de Camilo Castelo Branco, elaborada pelo autor, como o próprio o explicita no prefácio, numa atitude reativa à acusação de que não teria capacidade de escrever uma obra naturalista, assomam personagens castiças que, tal como ocorre na tradição espanhola, se revelam picarescas. Também em *As Cidades e as Serras* e em *Ilustre Casa de Ramires*, de Eça de Queirós, a oposição entre a genuinidade e a espontaneidade de personagens castiças, porque marcadamente locais, e o artificialismo de carácter de personagens europeizadas e/ou modernizadas exemplifica o castiço, mais do que o casticismo, que não parece ter tido âncora nas letras portuguesas.

Bibliog.: BARBOSA, Duarte, *O Livro de Duarte Barbosa*, ed. crítica e introd. Maria Augusta da Veiga e Sousa, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996; BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario Portuguez e Latino*, 8 vols. e 2 sups., Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-28; CAMPOS, Ismael Saz, *España contra España. Los Nacionalismos Franquistas*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003; CARDOSO, Jeronimo, *Dictionarium Latinolusitanicum & vice versa Lusitanicolatinum cum Adagiorum Fere Omnium Iuxta Seriem Alphabeticam Perutili Expositione*, Conimbricae, Ioan Barrericae, 1569-70; COROMINAS, Joan, e PASCUAL, Duarte, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, 3.ª reimpr., Madrid, Editorial Gredos, 1991; GASSET, José Ortega y, *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1963; PEREIRA, Bento, *Thesouro da Lingua Portugueza*, Eborae, Typographia Academiae, 1697; SILVA, Antonio de Morais, *Diccionario da Lingua Portugueza*, 2 vols., Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789; *Id.*, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 10.ª ed. rev., corrig., aum. e atualizada por Augusto Moreno *et al.*, Lisboa, Editorial Confluência, 1949-59; UNAMUNO, Miguel, "En torno al casticismo", *La España Moderna*, t. LXXIV, fev. 1895, pp. 17-40; n.º LXXV, mar. 1895, pp. 57-82; n.º LXXVI, abr. 1895, pp. 27-58; n.º LXXVII, maio 1895, pp. 29-52; t. LXXVIII, jun. 1895, pp. 26-45; VICENTE, Gil, *Obras Completas*, coord. do texto, introd., notas e glossário Álvaro Júlio da Costa Pimpão, Porto, Livraria Civilização, 1979; VIEIRA, Domingos, *Grande Diccionario Portuguez ou Thesouro da Lingoa Portugueza*, 5 vols., Porto, Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871-74.

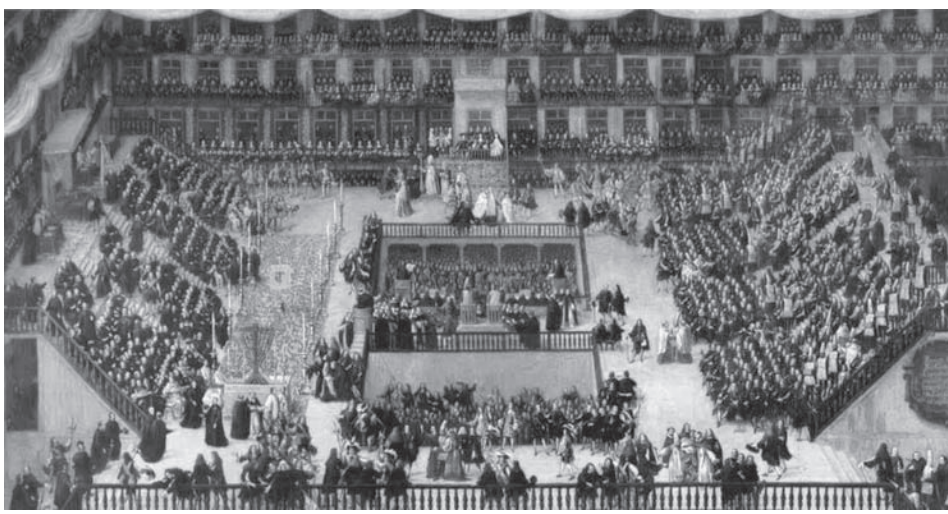
Orlando Miguel Gama
Alexandra Soares Rodrigues

Anticatolicismo

Para se falar de anticatolicismo com rigor torna-se necessário determinar com a precisão possível qual a natureza do catolicismo a que aquele se opõe e que contradiz. Ora, a univocidade nesta questão tem muito de mítico e quase nada de objetivamente claro e uniforme. Sem ter a pretensão de analisar toda a complexidade histórica e semântica do conceito, consideraremos aqui três aceções principais do termo "catolicismo".

Em sentido teológico, o catolicismo é a Igreja de Cristo enquanto católica, *i.e.*, universal, porque não pertence a um território, uma etnia ou uma cultura particulares, senão a todos os povos e às muitas culturas dispersas pelo mundo inteiro. Esta característica constitui uma propriedade da mensagem cristã e das comunidades que a professam, e chama-se mais propriamente catolicidade. Em sentido sociológico, o catolicismo define o complexo institucional e as formas históricas peculiares de organização que o cristianismo foi assumindo na Europa e no Próximo Oriente, em particular a partir de Constantino Magno, desde começos do séc. IV. Corresponde à *christianitas* medieval e ao ideal por ela representado. O elemento mais saliente da situação de cristandade durante a Idade Média foi a profunda simbiose da Igreja com a organização social e política do poder temporal. Por fim, em sentido histórico, chamamos catolicismo ao conjunto de fiéis, doutrinas, movimentos e instituições que, a partir da cisão trazida pela Reforma protestante do séc. XVI, se manteve fiel à obediência da Igreja de Roma. A sua estrutura e *forma mentis* foram modeladas pelo projeto de restauração doutrinal, catequética, litúrgica, moral e pastoral que, em meados do séc. XVI, o Concílio de Trento (1545-1563) promoveu. Assim compreendido, o catolicismo é "a história da instituição chamada Igreja Católica e a maneira de compreender o cristianismo constituído por inflexões doutrinais características, relativamente às quais as outras famílias cristãs guardam, em maior ou menor grau, as suas distâncias" (ROGUES, 1997, 127).

Concílio de Trento (1545-1563).



A primeira grande manifestação de anticatolicismo deveu-se à cisão introduzida na cristandade pela Reforma protestante. É verdade que, desde os primórdios do cristianismo, todo o tipo de heresias foi criando fissuras na unidade da Igreja. A maior fratura dessa unidade foi, na Idade Média, o cisma de 1054, que reforçou, na Igreja latina, a nota de catolicidade – *i.e.*, de universalidade – em face da alegada ortodoxia defendida pelos cristãos orientais. No séc. XVI, o catolicismo sofreu a oposição de cristãos indignados com as práticas de simonia, a ostentação, a ganância e os vícios de toda a ordem existentes na cúpula da Igreja de Roma, que contradiziam a mensagem evangélica lida, estudada e interiorizada à luz dos progressos filológicos do humanismo renascentista. Os arautos do movimento protestante denunciaram com grande fragor tais procedimentos e interpretaram-nos como demonstração da profunda infidelidade e perversão do cristianismo evangélico da Igreja Católica Romana. Lutero verbera especialmente o poder papal, que identifica com o anticristo e com a tirania ao serviço de Satanás. Em 1520, no "Manifesto à nobreza alemã", Lutero incitava a Alemanha a levantar-se contra a Roma papal, à qual chama "prostituta de Babilónia", e ao papa "verdadeiro Anticristo" (LUTHER, 1957, 136). Verifica-se, desde então, que o anticatolicismo passa a andar associado ao antirromanismo. Embora seja óbvia a estreita proximidade entre as duas noções, não podem ser tomadas uma pela outra. O que mais imediatamente as distingue e separa é a componente religiosa da primeira e a conotação política da segunda. Enquanto o anticatolicismo remete para a configuração institucional que o cristianismo foi assumindo, sobretudo a partir do Concílio de Trento, o antirromanismo visa os abusos da hierarquia e as marcas de poder absoluto alegadamente presentes no governo pastoral da Igreja de Roma. Note-se que a noção de romanismo transporta uma carga pejorativa, forjada e difundida a partir da polémica protestante nos contextos anglicano e luterano. E essa perceção negativa transitou para dentro do próprio catolicismo, dando origem a diversas expressões de catolicismo antirromano. No dizer de Sylvio de Franceschi, "o catolicismo antirromano conheceu a idade de oiro na época pós-tridentina no quadro do debate clássico à volta da autoridade pontifícia *in rebus temporalibus*. Na confluência das duas modernidades, a religiosa, caracterizada por um processo geral e irreversível de confessionalização na Europa depois do encerramento do Concílio de Trento, e a política, fundada sobre uma autonomização do Estado que significa desejo de absolutismo, o antirromanismo católico trava a controvérsia em torno do poder temporal do papa" (FRANCESCHI, 2008, 45).

É a própria cultura do período moderno que, ao consagrar a prevalência dos valores da razão, do livre exame, da dúvida metódica e do sujeito, com a respetiva autonomia, cria condições propícias ao afastamento e divórcio da tradição católica. Não obstante o fecundo trabalho de renovação em que a Igreja se empenhou para o cumprimento das orientações saídas de Trento – a favor da formação do clero, da catequese e da evangelização, da dinamização espiritual através das devoções populares –, os anticorpos culturais não pararam de crescer e de se difundir. Libertinos, céticos, racionalistas e empiristas ocupam progressivamente os meios bem-pensantes, onde se impõe um escol de literatos, artistas e filósofos, sempre mais ou menos desafetos ao catolicismo e, com frequência, a ele abertamente hostis, pois veem neste uma doutrina e uma moral que limitam a liberdade de pensar, de saber, de usufruir os prazeres da vida e de ser feliz. Os livros e opúsculos que difundem estas mensagens têm edições e tiragens abundantes. Registe-se, *e.g.*, que as obras de Charles de Saint-Évremond (1613-1703), incrédulo

e hedonista, já tinham 50 edições no ano de 1705. E, quando a edição impressa era proibida, logo pululavam, na clandestinidade, os escritos, sob a forma de cópias manuscritas, tão sôfrega era a curiosidade dos interessados na sua leitura.

Também os avanços do conhecimento científico trouxeram descrédito a alguns elementos nucleares da doutrina cristã e católica. A observação da natureza, potenciada por novos instrumentos de observação, como o telescópio e o microscópio, se, por um lado, fazia crescer o sentimento de admiração e louvor pelas maravilhas do mundo natural, obra do Criador, de que se ocupava a teologia física, punha cada vez mais em causa a letra da história bíblica, sobretudo a criação em seis dias e o dilúvio, narrados no livro do *Génesis*. É verdade que cerca de metade dos naturalistas de Setecentos eram eclesiásticos e pastores protestantes, mas isso não impediu a colisão da história natural com a teologia. Desse modo, se "a história natural no século XVIII é em grande parte uma ciência eclesiástica, estamos certos que o século XIX fez dela uma ciência laica" (MORNET, 1911, 71).

Depois do questionamento evangélico à Igreja de Roma por parte dos reformadores, foi-se avolumando o questionamento social e religioso, por parte do espírito burguês, aos dogmas e às práticas do catolicismo tradicional. Esse espírito crítico, tantas vezes insolente, desafiava e punha a ridículo grande parte das crenças católicas. A necessidade de questionar a doutrina da Igreja acompanhou o progressivo emergir do espírito burguês, que minava a credibilidade da cultura eclesiástica. Entre os simples fiéis, que sabiam crer sem levantar grandes problemas, e os teólogos, guardiães e defensores qualificados do discurso da fé, surgia assim um agente desestabilizador. Era o grupo dos contestadores de Deus e da doutrina católica, prontos a investigar, discutir e julgar antes de acreditar. A ambição do contestador era lutar para vir a ser reconhecido como homem honrado e autónomo, "que sabe o que tem de fazer, sem perguntar ao Deus dos cristãos, e que sabe ser honesto, sem precisar de pedir conselho à Igreja" (GROETHUYSEN, 1977, 290).

A instituição católica, que foi atacada, de maneira rude e demolidora, pelos enciclopedistas e intelectuais sedentos de emancipação doutrinal e instruídos pelas evidências da observação empírica e pelas luzes da razão, sofreu também gravíssimas crises internas. O jansenismo, contra o qual interveio a suprema autoridade eclesiástica, mostrou-se obstinado nas suas posições, desafiando o magistério papal e assumindo, no séc. XVIII, uma forte opção política de teor galicano, insistindo em reivindicações conciliaristas e de reforço dos poderes episcopais. Nikolaus von Hontheim, vulgarmente chamado Febrónio, é autor do *De Statu Ecclesiae* (1763), obra que defende poderes e prerrogativas papais para cada bispo na sua diocese, e que reitera a doutrina da supremacia dos concílios ecuménicos sobre a autoridade do papa. Ao mesmo tempo que assim se punha em causa a universalidade do poder da Igreja de Roma, não faltavam sinais de ostentação, nepotismo, mediocridade doutrinal e pastoral, e de transigências com os interesses dos monarcas, que enfraqueciam o catolicismo.

O galicanismo teve grande repercussão em Portugal. No âmbito da teologia e do direito canónico, encontrou no padre oratoriano António Pereira de Figueiredo (1725--1797) um seguidor de grande notoriedade. Em obras de alta erudição, como *Tentativa Teológica* (1766) e *Demonstração Teológica* (1768), procurou fundamentar doutrinalmente e servir as práticas regalistas seguidas pela política pombalina.

Foi principalmente nos países de tradição católica que, desde o final do séc. XVIII até meados do séc. XX, a vida cultural e política se caracterizou por manifestações

radicais e persistentes de anticatolicismo. Assistiu-se, pouco a pouco, à formação de uma ideologia anticatólica, em que se refletiam os princípios da Revolução Francesa e as marcas de uma sociedade em profunda transformação. Reuniam-se nessa ideologia os efeitos de diferentes revoluções. A Revolução Científica da Modernidade, que abalava crenças que, como vimos, faziam parte do património doutrinal do cristianismo; a revolução industrial, que, ao inovar nos sistemas de produção, acarretava mudanças profundas nas relações sociais; a revolução política, assente nos princípios do liberalismo e da democracia aplicados à organização e ao governo dos Estados – eis os elementos principais de um contexto que se assumiu como adverso ao catolicismo. Nesse contexto, lança raízes o processo de secularização, em que se esbatem a configuração sobrenatural da vida social dos povos e a consciência histórica dos indivíduos, e enfraquece a hegemonia, de direito e de facto, que o catolicismo romano exercia sobre o conjunto da sociedade civil e política. A impregnação substantiva da existência coletiva das nações de tradição católica, até então difundida pelo magistério papal, dá gradualmente origem a uma influência limitada, parcial, adjetiva. Desse contexto desfavorável e frequentemente hostil se fizeram porta-vozes jornalistas, romancistas, panfletários, ensaístas, pintores, caricaturistas, e muitos outros agentes da ideologia anticatólica. Insurgiam-se com grande ênfase contra o obscurantismo e a irracionalidade dos dogmas e das crenças, o conluio entre a Igreja e o absolutismo político, o controlo da educação, os desmandos e as imoralidades de eclesiásticos e membros de ordens religiosas, em que adquire particular relevo um antijesuitismo militante. As críticas visavam tanto a mensagem cristã como os alegados malefícios por ela trazidos ao progresso dos povos. Generalizava-se a ideia de que o espírito do cristianismo tinha sido pervertido pela Igreja, que o aprisionara em estruturas de poder e de domínio opressivo, e a de que, para servir a perpetuidade do seu estatuto de poder sobre os povos e o controlo das consciências, ela não hesitara recorrer a variados instrumentos de manipulação.

Vimos como o anticatolicismo foi, nos sécs. XVIII e XIX, uma reação destrutiva vinda, quase sempre, de entidades que não pertenciam às estruturas da Igreja. No séc. XX e, de maneira particular, nos anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II, a oposição ao imobilismo da instituição católica nasce no seio de comunidades cristãs que vivem o agudizar de uma crise, em grande parte sustentada por membros da hierarquia, designadamente por padres e por alguns bispos. A crise alimenta-se de interrogações repartidas entre dois polos decisivos, o polo da fidelidade à comunidade cristã das origens e o da resposta exigida à Igreja pelas urgências da sociedade contemporânea. Que é a Igreja no séc. XX – interrogavam-se muitos –, testemunha e prolongamento vivo do evangelho, ou apenas simulacro e perversão da mensagem que ele anuncia? Podem os homens deste tempo esperar da Igreja um contributo que ajude a inventar e construir o futuro?

A necessidade de enunciar perguntas tão radicais bebia de uma atmosfera de grande desconfiança quanto à possibilidade de uma resposta afirmativa. Assistiu-se a uma revolução cultural na Igreja, a uma agitação subversiva do pensamento católico, que se exprimiu em testemunhos e ensaios cujos títulos falam por si: "A decomposição do catolicismo" (Louis Bouyer), "A crise de catolicismo" (José Luis Aranguren), "O catolicismo tem futuro?" (George Lindbeck), "O Catolicismo sob acusação" (René Rémond), "O cristianismo vai morrer?" (Jean Delumeau). E chega-se mesmo a proclamar que esta Igreja deve morrer para que possa renascer a verdadeira Igreja de Jesus Cristo.

O pós-concílio viu surgir um novo modo de ser cristão, o cristão revolucionário. Ao contrário de muitos outros, este cristão não está disposto a desertar. Mantém-se dentro da Igreja para fazer nela a revolução que deveria resultar inevitavelmente das ideias e ações concretas que se sucederam ao encerramento do Vaticano II.

A vontade de renovar a Igreja, manifestada por muitos teólogos e padres conciliares, esbarrou muitas vezes em resistências vindas da Cúria romana e de um grande número de bispos e de fiéis conformistas e conservadores. Contra estas resistências, por toda a parte se levantaram núcleos contestatários, mais ou menos radicais. O catolicismo holandês gerou, bem cedo, propostas teologicamente ousadas, que ameaçavam a doutrina tradicional em matérias de fé e de moral, de liturgia e de pastoral. O *Catecismo Holandês*, publicado com a autorização do cardeal Alfrink, foi por este apresentado, em 1966, "a todos aqueles que atualmente estão atentos ao que a Igreja tem para lhes dizer" (GOFFIN, 1969, 87). Sobre ele caiu, de imediato, tenebrosa tempestade, que desassossegou a Igreja por toda a parte.

As desigualdades sociais e a exploração dos pobres exigiam, à luz do evangelho, o empenho da Igreja quer no combate em prol da justiça social e da solidariedade, quer na ação junto dos poderosos. D. Hélder Câmara (1909-1999), bispo de Olinda e Recife, fazia-se porta-voz da revolução estrutural, necessária tanto ao mundo desenvolvido como ao mundo em vias de desenvolvimento, e apelava ao respeito pela memória dos revolucionários Camilo Torres e Che Guevara. Defendia a não violência; todavia, à violência instalada nas estruturas políticas respondiam, na América Latina, padres e militantes católicos, com a sua participação nas lutas revolucionárias, travadas em várias frentes, ao lado de marxistas e esquerdistas.

Pela mesma altura, os gritantes problemas sociais e políticos vividos na América Latina, ao mesmo tempo que desafiavam a credibilidade do anúncio da mensagem cristã aos explorados, interrogavam a solidez e a adequação dos alicerces do discurso teológico tradicional. Tornava-se claro que a reflexão teológica tinha de deixar de ser uma elaboração teórica e de gabinete, para se basear na análise da realidade social, onde se joga a dignidade da pessoa, e para tomar uma clara opção pelos pobres. Vinha aí a Teologia da Libertação, que tantas desconfianças e dissídios haveria de provocar no seio da Igreja.

Na velha Europa, irradiou da França católica uma sequência vertiginosa de desafios radicais vindos de fileiras cristãs de primeira linha. Foi mais uma profunda crise interna do que um assalto apostado na demolição da robusta fortaleza do catolicismo. Mas os danos causados foram consideráveis, e convergentes com o mais agressivo anticatolicismo.

Em maio de 1968, jovens cristãos revolucionários reunidos na Sorbonne, colocaram no mesmo plano de ação a Bíblia e a revolução. Em setembro, a publicação da encíclica *Humanae Vitae* desencadeou um coro de contestações. Como protesto, alguns cristãos decidiram escrever ao Papa uma carta aberta. E pretendiam que a carta fosse uma espécie de encíclica escrita pelas bases. Com os contributos recebidos, redigiram um texto, ácido e contundente, que denunciava situações consideradas escandalosas: falta de respeito pelo povo na maneira como a Igreja exercia o magistério, uso continuado de formas de coação, recusa em seguir o exemplo de Cristo, que convidava à prática da pobreza, e perversão da "Igreja-Fraternidade" pela rigidez das estruturas institucionais da "Igreja-Sociedade" ("Carta ao Papa…", 1969, 132). No mês de dezembro do mesmo ano, assistiu-se a uma insurreição clerical: 120 padres remetiam aos bispos e ao clero em geral uma carta reivindicativa que rompia com a tradição clerical e com

deliberações recentes do Concílio Vaticano II. Reclamavam, entre outros, os direitos de assumir compromissos políticos e sindicais, de intervir nas nomeações e transferências de bispos e padres, de aceitar o ministério sacerdotal de padres casados.

O anticatolicismo também reclamou legitimidade em nome de formas de ultraortodoxia. O pendor cismático de monsenhor Marcel Lefebvre (1905-1991), alimentado pela oposição inflexível ao *aggiornamento* da catolicidade do Vaticano II e ao Papa Paulo VI, pretendia, no fim de contas, garantir a estabilidade da ortodoxia tradicional, que julgava ter sido traída pelos padres conciliares. É na chamada "profissão de fé", publicada por monsenhor Lefebvre em novembro de 1974, que deparamos com o ato decisivo de rutura. Depois de proclamar adesão cordial à "Roma católica, guardiã da fé católica", "Roma eterna, mestra de sabedoria e de verdade", o documento prossegue com intransigente firmeza: "Pelo contrário, recusamos [agora] e sempre recusámos [no passado] seguir a Roma de tendência neomodernista e neoprotestante que claramente se manifestou no concílio Vaticano II e, depois do concílio, em todas as reformas que dele saíram" (FLORIAN, 2008, 123).

Como nos outros países católicos, o anticatolicismo gerado no seio da Igreja teve significativa e prolongada expressão em Portugal. Padres e leigos, insatisfeitos com a paralisia que se estava a apoderar das esperadas reformas, nascidas do *aggiornamento* conciliar, foram tomando a palavra. E contestaram, com firmeza, o imobilismo e o bloqueio autoritário praticados por aqueles que apelidavam de "patrões da religião e da Igreja" (ALVES, 1969, 153) e de responsáveis pelo infantilismo do catolicismo português. Desse coro de críticos fazia parte a voz audaciosa do P.e José da Felicidade Alves (1925-1998). Num texto publicado em *A Crise da Igreja*, em 1969, fala da esperança, prestes a morrer se não houvesse, a curto prazo, mudanças profundas. Mas que mudanças? Desclericalização da Igreja; introdução, no exercício do poder eclesiástico, de um estilo que acabe com a dominação e o "estalinismo" desse poder; uso de uma nova linguagem na apresentação da mensagem evangélica; total laicização da sociedade civil, "desconstantinizando" a Igreja; procura de uma nova maneira de ser padre, depois de definidas as respetivas funções na sociedade de então. Estas propostas não visavam destruir a Igreja para que fosse possível a criação de uma Igreja nova. Pretendiam tão-só significar a derradeira oportunidade, o último grito de esperança de reforma, que desfalecia. Se as transformações propostas ficassem letra morta, então sim, não restaria outra causa, "decente e nobre" (*Id., Ibid.*, 163), a não ser a luta para destruir a Igreja por todos os meios ao alcance.

Se é verdade que a Igreja continuou o seu caminho, deixando sem resposta imediata o apelo final da esperança protagonizado pelo P.e Felicidade Alves, não evitou, no entanto, que numerosos sacerdotes e leigos, desiludidos, deixassem a barca de Pedro, engrossando as fileiras dos "vencidos do catolicismo" (BELO, 1981, 147).

Encontramos marcas de anticatolicismo em autores representativos do pensamento e da criação literária em Portugal. Um rápido inventário das expressões de rejeição e de confronto com a Igreja Católica mostra-nos em que fundamentos assentam tais marcas. Verificamos como o regalismo, a ética protestante, o espírito nacional, entre outros, são frequentemente invocados. O regalismo explica o seu posicionamento contra o catolicismo romano em nome do projeto de uma Igreja lusitana, sustentada pela aversão ao ultramontanismo, dominante tanto no antigo regime como na monarquia constitucional. Alexandre Herculano, velho



Concílio Vaticano II (1962-1965).

católico, enquadra-se nesta linha anticatólica, quando fala de dois catolicismos. Há o catolicismo puro, autêntico, fiel à tradição dos Padres da Igreja e dos antigos concílios, a que Herculano adere, e o catolicismo espúrio, centralizador, ultramontano, que aceita a definição de novos dogmas, devendo, por isso, ser repudiado com toda a veemência. A ética protestante interessou vultos de inegável mérito, *e.g.*, António Pedro Lopes de Mendonça e Antero de Quental. O primeiro atribui à Reforma protestante um contributo decisivo para o desenvolvimento civilizacional da humanidade. Por sua vez, na conferência sobre as causas da decadência dos povos peninsulares, Antero associa à influência da Reforma as nações mais inteligentes e industriosas, ao passo que as nações "mais decadentes são exatamente as mais católicas" (QUENTAL, 1926, 113).

Na obra de Teixeira de Pascoaes, tanto poética como em prosa, há grande intensidade religiosa, aflorando com frequência os principais mistérios do cristianismo. São nela evidentes os sinais de ambivalência na interpretação da simbólica bíblica e existem nela repetidas formulações de anticatolicismo. Acusa o catolicismo de atentar contra a doce alegria de viver. No opúsculo intitulado "A era lusíada" (1914), denuncia ter o catolicismo romano adulterado as energias criadoras e o espírito original da pátria portuguesa. E, em *O Homem Universal*, insurge-se contra a espiritualidade onde se vislumbra a soturnidade de uma religião refém da morte. Ao catolicismo chama "cristianismo de luto, o corpo espiritual mudado em vestuário fúnebre, a religião do Cadáver, a procissão do Enterro" (PASCOAES, 1937, 84). Nestes atributos de morte, Pascoaes desfia o humor nostálgico do grande Pã, alegre e venturoso, inundando de vida a terra inteira.

Também em Fernando Pessoa o anticatolicismo goza de grande relevo e aparece em diferentes contextos, manifestando-se sempre sem complacências. Veja-se a assunção autobiográfica de quem se declara "inteiramente oposto a todas as

Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma" (PESSOA, 1986, 461). As acusações orquestram, com frequência, lugares-comuns de anticatolicismo historicista, onde figuram a repressão inquisitorial, os massacres de albigenses e valdenses, as guerras religiosas, a resistência à evolução, a intolerância e a imposição da única verdade a toda a humanidade. As críticas realçam a incompatibilidade intrínseca do catolicismo com a alma da nação portuguesa, devendo por isso ser atacado enquanto elemento desnacionalizador ou religião estranha que debilita o patriotismo nacional. É sobretudo ao abordar o sebastianismo e o regresso do paganismo, dois temas maiores do projeto cultural pessoano, que o catolicismo se perfila de imediato como grande obstáculo à respetiva concretização.

O anticatolicismo regista o lado escuro que acompanha a historicidade da presença da Igreja na vida afetiva, social, política e cultural dos homens. Ao findar o séc. XX, René Rémond, historiador insuspeito, reconhecia o descrédito generalizado que passou a envolver o catolicismo, bem mais do que outras expressões cristãs, como a Reforma e a Igreja Ortodoxa. Na verdade, segundo ele, "é sobre o catolicismo que a chicotada é desferida e é o catolicismo, na primeira linha, que sofre o embate. Recusam-no como interlocutor válido no plano intelectual, pois entende-se que dele nada há a esperar, por já não ter mais nada a dizer ou a trazer ao mundo" (RÉMOND, 2000, 14-15). A face mais visível deste descrédito está na geral indiferença ou desatenção com que são recebidas as mensagens que a Igreja não desiste de enviar ao coração dos homens.

Sob diversas metamorfoses, o anticatolicismo acompanhou a história da Igreja, desafiando-a como um contraditório com que ideologias várias e as humanas fragilidades da mesma Igreja a confrontam.

Bibliog.: ALVES, José da Felicidade *et al.*, *A Crise da Igreja*, Lisboa, Dom Quixote, 1969; BELO, Ruy, *Obra Poética*, vol. 1, Lisboa, Presença, 1981; "Carta ao Papa por um grupo de cristãos", in ALVES, José da Felicidade *et al.*, *A Crise da Igreja*, Lisboa, Dom Quixote, 1969, pp. 111-140; FLORIAN, Michel, "De l'Action Française à l'intégrisme catholique: réflections sur le paradoxe d'un antiromanisme ultra-romain", in FRANCESCHI, Sylvio de (coord.), *Antiromanisme Doctrinal et Romanité Ecclésiale dans le Catholicisme Posttridentin (XVI^e-XX^e Siècles)*, Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2008, pp. 119-142; FRANCESCHI, Sylvio de, "Paolo Sarpi et Fulgenzio Micanzio. L'extrémisme catholique antiromain du début du XVII^e siècle", in FRANCESCHI, Sylvio de (coord.), *Antiromanisme Doctrinal et Romanité Ecclésiale dans le Catholicisme Posttridentin (XVI^e-XX^e Siècles)*, Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2008, pp. 45-71; GOFFIN, Magdalen, "Tempestade sobre o catolicismo holandês", in ALVES, José da Felicidade *et al.*, *A Crise da Igreja*, Lisboa, Dom Quixote, 1969, pp. 83-95; GROETHUYSEN, Bernard, *Origines de l'Esprit Bourgeois en France*, vol. I, Paris, TEL/Gallimard, 1977; LUTHER, Martin, *Oeuvres*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1957; MORNET, Daniel, *Les Sciences de la Nature en France au XVIII^e Siècle. Un Chapitre de l'Histoire des Idées*, Paris, A. Colin, 1911; PASCOAES, Teixeira de, *O Homem Universal*, Porto, Edições Europa, 1937; *Id.*, *A Saudade e o Saudosismo*, comp., introd. e anot. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988; PESSOA, Fernando, *Obra Poética e em Prosa*, introd. e org. António Quadros, vol. III, Porto, Lello e Irmão, 1986; QUENTAL, Antero de, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; RÉMOND, René, *Le Christianisme en Accusation. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000; ROGUES, Jean, "O catolicismo", in DELUMEAU, Jean (dir.), *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Presença, 1997, pp. 127-150.

Luís Machado de Abreu

Anticavaquismo

Aníbal Cavaco Silva (n. 1939) é o político português que mais tempo exerceu funções de alto nível em Portugal na vigência da Constituição da República Portuguesa de 1976. Fez toda a sua formação académica durante o Estado Novo (regime autoritário e nacionalista de direita), nomeadamente o seu doutoramento, que realizou na Univ. de York, no Reino Unido. Foi também durante o Estado Novo que cumpriu o serviço militar obrigatório, em Portugal e em Moçambique. Antes da Revolução de 25 de abril de 1974, que instituiu a democracia em Portugal, não exerceu cargos públicos, nem teve militância política ou cívica. Em 1974, pouco tempo após a instauração da democracia e a legalização dos partidos políticos, aderiu ao Partido Popular Democrático (PPD), por convite do líder deste partido, Francisco Sá Carneiro, que não o conhecia pessoalmente.

Em 3 de janeiro de 1980, após a vitória da Aliança Democrática – coligação de centro-direita constituída pelo Partido Social Democrata (PPD/PSD ou apenas PSD), pelo Partido do Centro Democrático e Social (CDS) e pelo Partido Popular Monárquico (PPM) – nas eleições legislativas intercalares de dezembro de 1979, assumiu, no VI Governo Constitucional, liderado por Francisco Sá Carneiro, a pasta das Finanças e do Plano, no exercício da qual ganhou notoriedade pública em virtude de um estilo novo em que conjugou um comportamento político austero com uma boa estratégia de comunicação. Foi reconduzido nas mesmas funções após as eleições gerais de outubro de 1980, nas quais a Aliança Democrática reforçou a sua maioria parlamentar. Porém, o Governo terminaria prematuramente o seu mandato, em 9 de janeiro de 1981, na sequência do acidente de aviação que vitimou o primeiro-ministro, Francisco Sá Carneiro, e o ministro da Defesa, Adelino Amaro da Costa, em 4 de dezembro de 1980. Aníbal Cavaco Silva não aceitou ser reconduzido no VIII Governo Constitucional, liderado por Francisco Pinto Balsemão, que entretanto assumira também as funções de presidente do PSD; pelo contrário, iniciou um período de intensa intervenção crítica no seu partido, que lhe aumentou o prestígio.

Em 1985, no congresso do PSD que decorreu na Figueira da Foz, Cavaco Silva disputou a liderança do partido com João Salgueiro. Quando a imprensa dava como certa a vitória do seu adversário, através de uma hábil negociação com diversos sectores do Partido, Cavaco Silva foi eleito presidente da Comissão Política Nacional do PSD. Promoveu a queda do Governo de coligação que o seu partido mantinha desde 1983 com o Partido Socialista (o denominado Governo do Bloco Central), o que levou o Presidente da República, Ramalho Eanes, a convocar eleições legislativas antecipadas, que foram ganhas pelo PSD, com maioria relativa (29,87 %). Pela primeira vez na sua curta história, o PSD, concorrendo isoladamente, ganhou eleições legislativas com um reforço do seu peso eleitoral, o que muito se deveu ao carisma do novo líder e a uma estratégia de comunicação com ideias simples e de fácil perceção pela opinião pública.

Chefiando um Governo minoritário, promoveu uma mudança de interpretação do sistema político-constitucional português, caracterizada pela dominân-

cia da figura do primeiro-ministro no âmbito do Governo e pela sua nítida demarcação, no plano político-institucional, do Presidente da República. Nas eleições legislativas de 1987, o PSD, mais uma vez concorrendo isoladamente, obteve uma inédita maioria absoluta de votos e mandatos, que reforçaria nas eleições gerais de 1991.

Pela sua forte personalidade política e pelas alterações que promoveu no sistema político português, assim como pela dinâmica empreendedora que protagonizou e com a qual transformou o país, Cavaco Silva marcou um período que ficou conhecido como cavaquismo, o que lhe suscitou muitos admiradores e seguidores. Porém, o seu estilo de fazer política, de forte pendor tecnocrático e assente na sua pessoa como líder político, que alguns, como foi o caso de Mário Soares, comparavam ao salazarismo, motivou também o aparecimento de muitos adversários – os anticavaquistas –, tanto fora como dentro do PSD, cujas intervenções constituem o que podemos denominar de anticavaquismo.

Em 2006, Cavaco Silva foi eleito Presidente da República à primeira volta, com 50,54 % dos votos, e, em 2011, foi reeleito, também à primeira volta, com 52,95 % dos votos, percentagens muito próximas das que obteve como líder do PSD nas eleições de 1987 e 1991. Porém, como Presidente da República, ao contrário do que fizera como primeiro-ministro, embora mantendo o mesmo comportamento político tecnocrático caracterizado pela austeridade de conduta e por um maior relevo dado aos aspetos financeiros e institucionais do que aos aspetos político-partidários, Cavaco Silva não logrou fazer uma interpretação original do sistema político-constitucional português.

Os muitos registos de anticavaquismo existentes na prática política portuguesa, assim como nas tomadas de posição no espaço público, ganham unidade na rejeição do modelo de político providencial e financista que a si mesmo se considerava como um tecnocrata e não como um político profissional, embora, de facto, sempre se tenha comportado como tal.

Bibliog.: impressa: CAETANO, J. Relvão, "A política segundo Cavaco", *Expresso*, 20 ago. 2005; FIGUEIRA, J. Costa, *Cavaco Silva. Homem do Estado*, Lisboa, Francisco Franco, 1987; LIMA, Fernando, *O Meu Tempo com Cavaco Silva*, Lisboa, Bertrand, 2004; SILVA, A. Cavaco, *Cumprir a Esperança: Discursos Proferidos durante a Vigência do X Governo Constitucional*, Lisboa, INCM, 1987; *Id.*, *Construir a Modernidade: Discursos Proferidos durante a Vigência do XI Governo Constitucional*, Lisboa, INCM, 1989; *Id.*, *Ganhar o Futuro: Discursos Proferidos durante a Vigência do XI Governo Constitucional*, Lisboa, INCM, 1991; *Id.*, *Afirmar Portugal no Mundo*, Lisboa, INCM 1993; *Id.*, *Manter o Rumo: Discursos Proferidos durante a Vigência do XII Governo Constitucional*, Lisboa, INCM, 1995; *Id.*, *Autobiografia Política*, 2 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2002-04; *Id.*, "Cavaco Silva. Enganei-me algumas vezes", in MARQUES, Carlos Vaz, *Pessoal e Transmissível XX-XXI*, Porto, ASA, 2004, pp. 169-191; *Id.*, *Roteiros*, 10 vols., Lisboa, INCM, 2006-16; VALENTE, V. Pulido, "A velhice do dr. Cavaco", *Público*, 14 nov. 2014; **digital:** VALENTE, Liliana, "Ascensão no PSD. O homem e as circunstâncias de uma liderança (quase) inesperada", *Observador*, 16 maio 2015: http://observador.pt/especiais/30-anos-de-cavaco-silva-o-homem-e-as-circunstancias-de-uma-lideranca-quase-inesperada/ (acedido a 26 jul. 2017).

João Relvão Caetano

Anticelibatismo

Podemos considerar três modalidades principais de opção pela vida celibatária: simples decisão pessoal por falta de atração pelo matrimónio e/ou por vontade de dispor de maior disponibilidade para se dedicar a causas cívicas; escolha do celibato como expressão de total entrega ao amor de Deus, como ocorre no voto de castidade dos religiosos; chamamento ao sacerdócio na Igreja latina, na qual vigora a lei do celibato clerical. Qualquer destas modalidades suscita incompreensão, suspeitas e oposições da parte de quantos delas discordam, com base em razões diversas, psicológicas, demográficas ou sociais. Das três modalidades, é a disciplina do celibato clerical que mais sustentada contestação tem merecido, especialmente a partir da difusão da mentalidade iluminista promotora dos direitos do Homem, com ênfase particular no direito de viver segundo as inclinações da natureza. Compreende-se, por isso, "não haver na Igreja Católica outro problema que seja tão sobrecarregado ideológica e emocionalmente como é o debate sobre o celibato eclesiástico, nem haver outro domínio da vida da Igreja onde tanto se deturpe e dissimule, onde tanto se sofra e dispute" (DREWERMAN, 1989, 273).

A obrigação do celibato clerical nem é de instituição divina nem constitui matéria dogmática de fé. Tem natureza disciplinar e resultou de longo processo de desenvolvimento de exigências morais e pastorais que, só muito tarde, em 1139, no Segundo Concílio de Latrão, ditaram a imposição da lei do celibato aos clérigos de toda a Igreja latina. O Concílio de Trento (1545-1563) retomou e confirmou essa imposição.

Na primeira carta do apóstolo Paulo dirigida a Timóteo e na enviada a Tito, em que se estabelecem regras de vida que os servidores da Igreja devem cumprir, não há qualquer menção da exigência de celibato. Os *episcopoi* (supervisores), os *presbyteroi* (anciãos) e os *diakonoi* (servidores) devem ser homens dignos e de boa reputação, que saibam governar bem a própria casa, mas nada se diz sobre virgindade, continência ou celibato. A dedicação total ao serviço das comunidades acabará por conferir aos seus responsáveis uma qualificação espiritual e social singular no seio do povo cristão, que é consagrada pelo chamado sacramento da ordem. O clérigo passa a gozar de um estatuto que o constitui como ser à parte, dotado de uma função e dignidade que o distingue dos simples fiéis ou leigos. Forma-se assim no interior da sociedade um estrato, seleto e privilegiado, com características de classe social, que acabou por se impor em relação ao povo comum como aristocracia sagrada. A obrigação do celibato, ao mesmo tempo que favorecia a sua disponibilidade para se dedicar às tarefas do ministério eclesiástico, realçava o prestígio e excelência da condição clerical.

A principal contestação ao celibato partiu, no decurso dos tempos, daqueles membros do clero cujo comportamento se revelou contrário aos compromissos que tinham assumido. Uma das mais ostensivas e militantes iniciativas contra o celibato clerical veio da Reforma e foi personificada, na primeira metade do séc. XVI, pela prática e pela palavra do reformador Martinho Lutero. Essa modalidade de refutação ativa da disciplina do celibato foi posteriormente intensificada pelo aumento do número de padres casados durante as últimas décadas do séc. XX.

Momento significativo da contestação, em Portugal, à disciplina do celibato na Igreja encontra-se no trabalho académico com que o clérigo madeirense José Manuel da Veiga (1795-1859) se apresentou, em 1822, a provas na Faculdade de Cânones da Univ. de Coimbra. Nessa investida contra o celibato clerical, há duas partes que indiciam com meridiana clareza os propósitos do autor e que interpretam a argumentação generalizada na época das Luzes. A primeira parte da *Memória sobre o Celibato Clerical* apresenta a defesa da proposição segundo a qual "todo o homem é individualmente obrigado a satisfazer aos votos da natureza no estado de matrimónio" (VEIGA, 1822, 3). Na segunda parte, além de proclamar que "a lei do celibato clerical é injusta, prejudicial à Igreja e ao Estado" (*Id.*, *Ibid.*, 42), conclui com a apresentação de um projeto de reforma da dita lei. O arrazoado da *Memória* baseia-se no princípio de que a lei do celibato é contrária ao direito natural absoluto, *i.e.*, o direito de que ninguém se pode eximir. Não obstante, o autor alarga o leque de argumentos, tentando mostrar que tal lei se opõe também ao evangelho, sendo ainda injusta, ilegítima, prejudicial ao Estado e à Igreja. Conclui, depois, que essa lei deve ser cassada pela Igreja ou pelo Sumo Pontífice, devendo o poder civil, caso aqueles não o façam, tomar a iniciativa de a extinguir. Neste sentido, o autor chega a rascunhar um decreto em que propõe ao Sumo Pontífice que declare a lei do celibato proscrita da Igreja. No caso de não haver coragem para chegar tão longe, propõe que, ao menos, ele consinta o matrimónio de clérigos que preferem casar-se em vez de continuar no exercício de funções sacerdotais.

É notória a orientação iluminista da *Memória*, que segue de perto a obra *Les Inconvéniens du Célibat*, publicada sem nome de autor, em 1781, mas que sabemos ter sido escrita pelo oratoriano francês Jacques Gaudin. O ensaio correspondia em cheio à sensibilidade secularizadora do espírito das Luzes e provocou enorme escândalo. O anticelibatismo da obra pressupunha uma antropologia de marca naturalista centrada na satisfação das liberdades individuais a que a lei do celibato ditava a frustração. Evidenciava, por essa via, quanto de antissocial a lei encerrava, ao impedir o crescimento da população. A argumentação contra o celibato recorre a observações curiosas sobre os efeitos perversos que a falta de experiência conjugal provoca na imaginação dos celibatários. Vejamos algumas linhas de *Les Inconvéniens du Célibat* reproduzidas pelo autor da *Memória*: "Nota-se que os celibatários têm em geral a imaginação mais enxovalhada e o propósito mais libertino do que as pessoas casadas. Eu não excetuo mesmo os nossos eclesiásticos, e só o exemplo dos nossos casuístas é uma boa prova. Eles, cuja curiosidade, sempre insaciável sobre este artigo, tanto se apraz em publicar os segredos do leito nupcial e em imaginar ao prazer monstros que nunca existiram, manchando as suas obras de impurezas, que toda a licença das paixões jamais poderia produzir" (*Id.*, *Ibid.*, 146).

Nem Jacques Gaudin nem José Manuel da Veiga pretenderam atacar a Igreja, mas apenas os escândalos a que, em sua opinião, a obrigação do celibato servia de ocasião. O anticlericalismo de liberais e republicanos é que se vai encarregar de exibir as escandalosas infrações à disciplina do celibato com propósitos de descrédito e afronta ao clero e à Igreja.

Para a tese defendida na *Memória* converge a "luz do sentimento" que o romantismo de Herculano acende sobre o celibato do sacerdote, nele descobrindo "a ideia de irremediável solidão da alma a

que a Igreja condenou os seus ministros, espécie de amputação espiritual" que os obriga a "junto do altar repelir metade da nossa alma" (HERCULANO, s.d., IV-V).

Outros autores retomaram essa mesma contestação em Portugal. Registem-se, entre muitos outros, os nomes de José Leandro da Costa, que em números sucessivos da 2.ª série do *Archivo Universal*, entre agosto e dezembro de 1859, se ocupou do tema; Costa Godolfim e o seu opúsculo *O Celibato Clerical*, de 1872; e ainda o caso singular de Sampaio Bruno em *A Questão Religiosa*, obra de 1907 em que defende o fim do celibato como modo eficaz para acabar com a dominação religiosa do padre sobre o universo feminino, de que a confissão auricular seria o principal instrumento.

O Concílio Vaticano II sublinhou o valor do celibato e manteve nessa matéria a posição tradicional da Igreja. Mas o assunto nem sequer chegou a ser debatido na aula conciliar. Depois do Concílio, o tema foi conquistando terreno no seio da Igreja e veio à ribalta da comunicação social. A Igreja holandesa adiantou-se, agitando as águas, ao propor à Santa Sé que deixasse abrir o diálogo com o Papa e com o colégio dos bispos sobre a questão do celibato. Nasceu assim uma situação de tensão entre Roma e as Igrejas locais. O cardeal Suenens, arcebispo de Mechelen entre 1961 e 1979, mostrou grande abertura para o pretendido diálogo, que, segundo ele, fazia todo o sentido dentro do princípio de colegialidade, aceitando mesmo que, à semelhança do diaconado permanente exercido por homens casados, também para o celibato sacerdotal se deveria ponderar uma solução pluralista, atendendo às necessidades pastorais de cada Igreja local.

A abolição da disciplina do celibato clerical foi, ao longo dos tempos, tema confinado a meios restritos de teólogos e clérigos inconformistas ou de intelectuais que nessa lei pretendiam ler uma violação dos direitos da natureza humana. A questão passou, desde o séc. XIX, a adquirir presença crescente na imprensa sob a forma de artigos de opinião e de comentário aos casos de padres que infringiam a regra do celibato. Mais tarde, a generalidade das críticas à obrigatoriedade do celibato passou a basear-se sobretudo na desconstrução das várias fases históricas de elaboração e institucionalização da lei. Seguindo a proposta de um ensaio de Alberto Campinho (2000), podemos sintetizá-las da maneira seguinte: a) práticas de ascese sexual de origem pagã que terão contaminado comportamentos de alguns núcleos de cristãos dos primeiros séculos; b) exigência ditada por concílios provinciais a partir do séc. IV, em que se revigora a marca de encratismo sobre a sexualidade no matrimónio; c) o chamado pan-monaquismo, que aplica ao clero secular o conselho evangélico de castidade professado por monges e membros de ordens religiosas, e faz da vida clerical uma espécie de vida monástica degradada, como defende Yves Congar; d) decisões conciliares do Segundo Concílio de Latrão (1139) e do Concílio de Trento (1545-1563) que, como vimos atrás, confirmaram a imposição do celibato eclesiástico e a estenderam a todo o universo da Igreja latina.

As discussões sobre esta matéria e o protesto e a recusa que ela suscita envolveram quase sempre apenas atores do sexo masculino. A outra parte do relacionamento amoroso, a mulher, ficava esquecida e era silenciada a sua condição de sujeito. Enquanto parceiras ocasionais ou companheiras, as mulheres estiveram quase sempre ausentes de debates e de propostas destinadas a modificar a disciplina do celibato. Foi já no final do séc. XX que mulheres com experiências de enamoramento e

de relacionamento sexual com padres se começaram a organizar e a fazer ouvir a sua voz junto das mais elevadas instâncias da Igreja. Além de terem conseguido ser recebidas no Vaticano, o único resultado entretanto alcançado por elas parece ter sido agitar na opinião pública os amores clandestinos fomentados pela obrigação do celibato dos padres e difundir uma nova denúncia de alguma hipocrisia oficial da Igreja, desta vez, em 1993, por iniciativa das Loucas da Praça de São Pedro. A questão continua em aberto no interior da Igreja e na sociedade, com uma opinião pública prevenida e atenta, cada vez mais crítica em relação à permanência do celibato como lei eclesiástica e recetiva à ideia da sua abolição. Nos começos do séc. XXI, a questão estava encerrada no interior da estrutura eclesial, embora continuasse a suscitar debates no seio da sociedade e da opinião pública.

Bibliog.: CAMPINHO, Alberto, *A Lei do Celibato Eclesiástico: Ensaio sobre o Clero – Classe Social*, Braga, Bezerra Editora, 2000; DREWERMANN, Eugen, *Funcionários de Deus: Psicograma de Um Ideal*, Mem Martins, Inquérito, 1989; GARNEL, Rita, "A polémica sobre o celibato eclesiástico (1820-1911)", *Penélope*, n.º 22, 2000, pp. 93-116; HERCULANO, Alexandre, *Eurico, o Presbítero*, ed. crítica dirigida por Vitorino Nemésio, Lisboa, Bertrand, s.d.; HOUTIN, Albert, *Courte Histoire du Célibat Ecclésiastique*, Paris, Éditions Rieder, 1929; *Les Inconvéniens du Célibat des Prêtres, Prouvés par des Recherches Historiques*, Genève, J. L. Pellet, 1781; MIGNOT, Elisa, *Amours Interdites des Prêtres et des Femmes Parlent*, Paris, Fayard, 2012; PEREIRA, Martinho Rocha, *A Questão do Celibato no Anticlericalismo Português (1820-1911)*, Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses apresentada à Universidade de Aveiro, Aveiro, texto policopiado, 2003; VEIGA, José Manoel da, *Memoria sobre o Celibato Clerical Que Deve Servir de Fundamento a Uma das Theses dos Actos Grandes de Seu Autor*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1822.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Anticentralismo

O anticentralismo é o conjunto de manifestações políticas, ideológicas e culturais tendentes a pôr em causa o sistema centralista do Estado. São principais vetores desta luta anticentralista o municipalismo, o regionalismo administrativo e autonómico, o parlamentarismo e a livre expressão democrática. O pensamento iluminista europeu, na sua generalidade, está na base deste combate, podendo citar-se alguns nomes representativos de tal pensamento, como Guizot, Thierry e Tocqueville.

O municipalismo, enquanto forma de intervenção dos cidadãos no poder local, ocupa lugar cimeiro na história de Portugal, entroncando a sua origem na herança romana, germânica e árabe. Assim, na designação de Alexandre Herculano (1810-1877), os concelhos perfeitos tiveram origem no sistema jurídico-administrativo de Roma, tendo sido assimilados pelos visigodos, enquanto os imperfeitos ou rudimentares foram formados durante o processo da Reconquista cristã aos mouros.

Concedidos pelo instrumento jurídico do foral, ou carta de foro, os concelhos receberam o seu incremento ainda antes da nacionalidade portuguesa, por motivos ligados ao povoamento. Foi o que ocorreu com os de Guimarães (1095-1096) e de Coimbra (1111). Assim, entre 1096 e 1128, D. Henrique e D. Teresa concederam 11 forais, enquanto os conferidos por D. Afonso Henriques entre 1128 e 1185 somaram 31. Dos monarcas seguintes, D. Afonso III, conquistador do Algarve, foi o maior outorgante de forais (92 entre 1246 e 1275),

seguindo-se-lhe D. Sancho I, o Rei povoador (58, entre 1185 e 1211), D. Afonso II (28, entre 1211 e 1223) e D. Sancho II (24, entre 1223 e 1245).

Tanto os concelhos do Norte, predominantemente rurais e cristãos, com povoamento disperso, como os do Sul, urbanos e de herança islâmica, além de favorecerem a fixação da população, permitiram ao poder régio, juntamente com as inquirições, limitar a expansão e consolidação do poder senhorial, vendo-se os senhores coagidos a concederem também eles forais, a fim de evitarem a fuga dos trabalhadores para os concelhos ou a sua revolta.

Deste modo, o municipalismo português e ibérico representa, como reconheceu Herculano, um pilar fundamental da democracia: "A história da instituição e multiplicação dos concelhos é a história da influência da democracia na sociedade, da ação do povo na significação vulgar desta palavra, como elemento político" (HERCULANO, 1980, III, 314). Oliveira Martins, por seu turno, caracteriza a Idade Média como uma combinatória do poder senhorial e do municipal: "Os concelhos são, como os senhorios, membros quase independentes de uma federação política. A nação é a congregação de um sistema de domínios aristocráticos e de um sistema de comunas democráticas" (MARTINS, 1994, 169).

Em contrapartida, o jurista Manuel Coelho da Rocha (1798-1850) considera a autonomia municipal medieval como primitiva e obstáculo à desejável centralização nacional: "Em lugar de centralizar o Governo e de dar unidade à Legislação e aos povos espírito de nacionalidade, estas Leis somente serviam de os isolar, e de cortar entre eles as relações sociais. Apenas a necessidade de prover imediatamente a povoação, e urgências do país, que se ia conquistando no meio da anarquia e fraqueza do Governo, é que pode justificar de algum modo este sistema de legislação, o qual começou a cair em desuso à proporção que se foram publicando as Leis Gerais" (ROCHA, 1841, 79).

De modo convergente, o federalista António Pedro Lopes de Mendonça (1826-1865), apoiante do Governo regenerador de Rodrigo da Fonseca Magalhães e Fontes Pereira de Melo, põe em causa o municipalismo retrógrado e fechado, face ao desenvolvimento ferroviário, em oposição a Herculano: "Como se pode ligar esta revolução nos hábitos, nos costumes, nos fenómenos de produção, e de consumo, com a ideia de um *município* vivendo sobre si mesmo, administrativa e industrialmente independente, mais ou menos separado de interesses dos outros municípios, restrito, circunscrito, na sua individualidade social e política?" (MENDONÇA, *Revolução de Setembro*, 25 abr. 1853, 61).

Segundo Antero de Quental, o municipalismo entra em decadência durante

Conde D. Henrique (1066-1112).



o Antigo Regime, ressurgindo com a sua vitalidade democrática com o novo regime. Para ele, "entre todos os povos da Europa central e ocidental, somente os da Peninsula escaparam ao jugo de ferro do feudalismo", apresentando uma união de "interesses e sentimentos" entre "nobres e populares" na Idade Média, sendo "a coroa dos reis" "mais um símbolo brilhante do que uma realidade poderosa" (QUENTAL, 1926, 96). Assim, com o advento do séc. XVI, "a vida municipal afrouxa gradualmente: […] As instituições locais, cerceadas por todos os lados, sentem faltar-lhes em volta o ar, e o chão debaixo de si. Quem poderá jamais contar com essas invasões surdas, insensiveis do poder real no terreno do povo, essas lutas subterraneas, as abdicações sucessivas da vontade nacional nas mãos dum homem, as resistencias infelizes, a longa e cruel historia do desaparecimento dos fóros populares?" (*Id.*, *Ibid.*, 125).

No entanto, o esforço de controlo da administração política a partir do Terreiro do Paço constituiu um obstáculo prático ao municipalismo do país no regime liberal, como se continuasse o seu antecessor absolutista. Exemplo desta prática é o relatório que precedeu o Código Administrativo de 1886, reconhecendo a anarquia financeira de muitos municípios e o excesso fiscal. Somente o Código de 1878 pretendeu a "vivificação da administração local" (PINTO, 1996, 40). Por isso, o I Congresso de Municípios, realizado em Lisboa, em 1909, com a adesão de 158 autarquias, 87 das quais se fizeram representar, reivindicou "para os municípios do país as liberdades e franquias de que sucessivamente foram sendo desapossadas por uma repressão centralizadora" (MACHADO, 2004, 17).

Introduzida a noção de poder local na Constituição republicana (1911), a mesma foi retomada na Constituição de 1976, que repôs a legalidade democrática na sequência do 25 de Abril de 1974. Após o Estado Novo e a Reforma do Código Administrativo de Marcelo Caetano (1936-40), que procedeu à nomeação dos presidentes de Câmara e dos regedores de freguesia pelo poder central, a Constituição do regime democrático, no seu art. 237.º, consagrou a autonomia financeira e administrativa dos municípios e das freguesias, com as respetivas assembleias, embora, na prática, o poder autárquico continuasse dependente do Governo. A lei n.º 1/79, de 2 de janeiro, estabeleceu a autonomia das finanças locais, mas essa autonomia viria a ser limitada por leis posteriores, como a lei n.º 98/84, de 24 de março. No entanto, a lei n.º 1/87, de 6 de janeiro, conferiu à Associação Nacional dos Municípios Portugueses a representação dos interesses municipais. A dificuldade de obtenção de recursos financeiros próprios e a crise económica que se instalou nos começos do séc. XXI foram, nesta fase, os principais obstáculos à plena autonomia financeira e administrativa do poder local. A reformulação das freguesias pela lei n.º 56/2012, de 8 de novembro, causou grande celeuma, por obrigar à fusão de grande parte daquelas autarquias.

O regionalismo administrativo foi introduzido em 1832 pelo governo liberal no exílio nos Açores, com as Juntas Gerais (provinciais), tendo vigorado até 1892, data em que aquelas foram substituídas pelas Juntas Distritais, que se mantiveram até à instauração da república. Apesar da consagração das regiões administrativas na Constituição de 1976, esta nunca foi implementada, tendo mesmo sido referendada negativamente em 1998.

O regionalismo autonómico foi consagrado primeiramente em relação aos Açores (dec. de 2 de março de 1895) e depois em relação à Madeira (dec. de 8

de agosto de 1901). A Constituição de 1976 voltou a consagrar este aspeto, que tinha sido suspenso durante o Estado Novo (↗ Anticontinentalismo).

O parlamentarismo só foi introduzido em Portugal com a revolução liberal. Efetivamente, as Cortes do Antigo Regime eram meros instrumentos de consulta do poder régio. A Constituição de 1822 rompe com o Antigo Regime, ao entroncar "as desgraças públicas" do passado "no desprezo dos direitos do cidadão e no esquecimento das leis fundamentais da Monarquia" ("Preâmbulo"). O título I, "direitos e deveres individuais dos portugueses", é constituído por 19 artigos, no primeiro dos quais se defende a proteção da liberdade, segurança e propriedade de todos os cidadãos, reconhecendo-se democraticamente, no art. 7.º, a liberdade de comunicação dos pensamentos como "um dos mais preciosos direitos do homem". A eleição dos deputados é consagrada democraticamente em todas as Constituições, à exceção da que fundamenta o Estado Novo, em 1933, de cariz autoritário e corporativo. A efemeridade e a pulverização das constituições liberais (1822, Carta Constitucional de 1826, 1838, oriunda da revolução setembrista de 1836) são características da instabilidade do regime implantado pela Revolução de 1820, agravada com a Guerra Civil (1828-1834). A Carta Constitucional outorgada por D. Pedro IV, a única do regime não oriunda de uma revolução, vigorou não apenas entre 1826 e 1828, sendo retomada, após a vitória dos liberais na Guerra Civil (1834-1836), mas também após o setembrismo (1842), mantendo-se até à Implantação da República (1910), embora modificada por quatro atos adicionais, na sequência do regime instaurado, em 1851, pela Regeneração (1852, 1885, 1895/1896, 1907). A Constituição republicana (1911), progressista, laica e municipalista, consagra os princípios da eleição democrática, da autonomia e da suficiência financeira. A Constituição de 1976 foi objeto de seis revisões (1982, 1989, 1992, 1997, 2001 e 2004), impulsionadas pela definição política do objetivo de uma sociedade sem classes. Todavia, mantém a abertura progressista aos direitos e deveres dos cidadãos, à independência dos três poderes políticos (legislativo, executivo e judicial) e à autonomia das instituições democráticas. O constitucionalista Jorge de Miranda criticou, não propriamente o número de revisões a que foi submetida a Constituição em 26 anos – em comparação com os 4 atos adicionais da Carta, em cerca de 70 anos, as 5 revisões da Constituição de 1911 e as 9 da de 1933, em 41 anos –, mas a extensão das mesmas revisões, à exceção das de 1992 e 2001, chegando a de 1997 ao extremo, único no mundo, de modificar 150 artigos (do 92.º ao 262.º).

Apesar de se limitarem a um voto consultivo, as Cortes não deixaram de constituir, porém, um pilar de uma certa representatividade nacional no poder legislativo nos períodos em que foram convocadas, sendo o seu abandono ou menosprezo fruto do absolutismo reinante no Antigo Regime. Este menosprezo absolutista constituiu, para a geração de 70, designadamente Antero de Quental e Oliveira Martins, uma das causas da decadência. Com efeito, durante a Idade Média, desde 1211 até 1478, realizaram-se 80 assembleias chamadas cortes, cúrias, concílios ou parlamentos, enquanto de 1481-1482 até 1820, se efetuaram apenas 25, tendo-se verificado em 1828 apenas 1, em Lisboa.

A livre expressão democrática, para além da descentralização das instituições do Estado, aliada à mobilização dos cidadãos no sentido da defesa e promoção dos seus direitos fundamentais, coroa e

legitima em cada momento histórico a justa e adequada orientação política do país e das instituições europeias e mundiais em que este se insere. O Tribunal Constitucional e outras instituições, como o provedor de justiça e vários movimentos cívicos, têm a função histórica da preservação dos direitos e das garantias dos cidadãos.

O anticentralismo está bem expresso na frase da personagem Ega de *Os Maias,* de Eça de Queirós, fazendo-se eco da geração de 70: "Lisboa é Portugal! – gritou o outro. Fora de Lisboa não há nada. O país está todo entre a Arcada e S. Bento" (QUEIRÓS, s.d., 170).

Bibliog.: impressa: ABRUNHOSA, Ângelo, "Centralismo e anticentralismo no movimento constitucional em Espanha e Portugal", *Polis-Revista de Estudos Jurídico-Políticos*, n.os 18-21, 2012, pp. 5-30; BRANCO, João Pedro, *O Municipalismo no Pensamento de Alexandre Herculano (1834-1859),* Dissertação de Mestrado em Cultura e Formação Autárquica apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1997; CATROGA, Fernando, "Alexandre Herculano e o historicismo romântico", in TORGAL, Luís Reis *et al.*, *História da História em Portugal (Sécs. XIX-XX)*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 39-85; COELHO, Maria Helena da Cruz, "Alexandre Herculano: a história, os documentos e os arquivos no século XIX", *Revista Portuguesa de História*, t. XLII, 2011, pp. 61-84; HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal*, vols. III e IV, Lisboa, Bertrand, 1980; MACHADO, José Joaquim Ferreira, *A Administração Municipal de Ponta Delgada nos Primórdios da Autonomia (1896-1910)*, Dissertação de Mestrado em História Insular e Atlântica, Séculos XV a XX apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 2004; MARQUES, José, "Os municípios portugueses. Dos primórdios da nacionalidade ao fim do reinado de D. Dinis", *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 10, 1993, pp. 69-90; MARTINS, Oliveira, *História da Civilização Ibérica,* Lisboa, Guimarães Editores, 1994; MENDONÇA, António Pedro Lopes de, "O caminho-de-ferro e a nacionalidade", *Revolução de Setembro*, 25 abr. 1853, p. 61; MIRANDA, Jorge de, *As Constituições Portuguesas. De 1822 ao Texto Actual da Constituição*, 4.ª ed., Lisboa, Livraria Petrony, Lda., 1997; PINTO, Aires de Jesus Ferreira, *O Município Português (Séculos XIX e XX)*, Coimbra, Centro de Estudos e Formação Autárquica, 1996; QUEIRÓS, Eça, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; QUENTAL, Antero de, "Causas da decadencia dos povos peninsulares nos ultimos tres seculos", in QUENTAL, Antero de, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, pp. 93-140; RIBEIRO, Maria Manuela Tavares, "Centralização – descentralização: uma polémica nos meados do séc. XIX", *Revista de Ciências Históricas*, vol. 5, 1990, pp. 343-352; ROCHA, Manuel Coelho da, *Ensaio para a História do Governo e da Legislação de Portugal, para Servir de Introdução ao Estudo do Direito Pátrio,* Coimbra, s.n., 1841; **digital:** MIRANDA, Jorge de, "Acabar com o frenesim constitucional e debater a Europa", *Público*, 28 jul. 2002: http://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/acabar-com-o-frenesim-constitucional-e-debater-a-europa-173194 (acedido a 27 abr. 2016).

António Moniz

Anticharlatanismo

Na origem do charlatanismo está o verbo "charlar", *i.e.*, falar muito e sem propósito. Quem assim definia o último conceito era o clérigo teatino Rafael Bluteau no seu monumental *Vocabulário Português e Latino*, lembrando que o termo "charlatão" subsumia, em particular, uma espécie de vadios que singrava na Europa comercializando drogas medicinais, com clara predominância das triagas, e também unguentos, destacando-se pela visibilidade que conseguiam alcançar na promoção dos seus produtos. Com o intuito de alcançarem tal visibilidade, descrevia Bluteau, "sobem em cima de uma mesa, ou de um tablado nas praças públicas, […] persuadem a gente e muitas vezes a enganam" (BLUTEAU, 1712, 277). Redigidas em 1712, as palavras de Bluteau ilustram o sentimento de desconfiança em relação a estes indivíduos loquazes e astutos, numa tendência discursiva que se acentuará no decurso do séc. XVIII e da centúria seguinte, com especial incidência na literatura médica e no discurso oficial das autoridades de saúde. Se a tendência condenatória destes praticantes tem origens literárias bem mais recuadas, não terão sido também raros os casos de aceitação, que cremos mais ou menos generalizada, de certas práticas que, pelas suas próprias características, não podiam deixar de se enquadrar na definição contida no *Vocabulário* de Bluteau. Basta evocar, seguindo a lição de Teófilo Braga, que em meados do séc. XVII, por alvará de D. João IV datado de 13 de outubro de 1654, a capacidade de curar com palavras adquiria legitimidade oficial em Portugal e que, no mesmo documento, podia mesmo atribuir-se ao soldado e curador António Rodrigues um pagamento anual estimado em 40 mil réis, que permitia ao exército "se poder valer dele" (BRAGA, 1986, II, 154).

Se é certo que a denúncia das más práticas associadas a curandeiros, charlatães e mezinheiros se intensifica durante todo o séc. XVIII na literatura, num registo que pouco divergirá daquele que encontramos no *Vocabulário* de Bluteau, importa ler esta tendência discursiva à luz de uma certa aceitação destes agentes e dos serviços e produtos por eles disponibilizados. Não obstante os esforços persecutórios bem recuados da justiça civil, dos tribunais episcopais e da Inquisição portuguesa a toda a vasta gama de curadores, saludadores e benzedeiras não autorizados – acusados de "curas supersticiosas" e, não raras vezes, de lograrem tais virtude através de "pacto diabólico" (PAIVA, 1997, 361) –, o universo da medicina popular permanecerá bem vivo ao longo de todo o século das Luzes. Importa também sublinhar que a adesão a este tipo de procedimentos não se esgotava nos segmentos populacionais mais baixos. Basta lembrar que, nas primeiras décadas do séc. XVIII, há indícios de que a própria família real possa ter recorrido aos serviços de um famoso curandeiro lisboeta, de nome João Baptista de São Miguel. A reputação adquirida pelo rapaz virtuoso, em especial junto dos grandes da capital, havia de suscitar a atenção das mais altas instâncias do poder real, que parecem ter consentido na sua presença no "Paço quando teve bexigas a senhora princesa das Astúrias", ou seja, D. Maria Bárbara de Bragança (SANTANA, 1996, 113).

É procurando fazer face a esta concorrência, que parecia não dar tréguas, que

médicos e cirurgiões portugueses se empenham no combate ao charlatanismo em prol do esclarecimento e da saúde dos povos. Combate multifacetado, que se traduziu na diversidade de estratégias preconizadas por estas classes profissionais. Evoque-se, *e.g.*, a colaboração de um número não negligenciável de médicos e cirurgiões com a própria Inquisição, tendo como propósito a identificação e denúncia dos praticantes de curas ilícitas. Como demonstrou recentemente Timothy Walker, esta articulação de esforços entre religiosos e doutores do corpo intensificou-se entre 1715 e 1760, estando longe de corresponder a um fenómeno marginal; aspecto que está bem patente na dimensão intelectual de alguns dos médicos e cirurgiões que ascenderam à posição de familiares do Santo Ofício, num conjunto que inclui nomes tão diversos como o do cirurgião António Ferreira, autor de *Luz Verdadeira e Recopilado Exame de toda a Cirurgia,* publicada em edições sucessivas entre 1683 e 1757, José Rodrigues de Abreu, autor de *Historiologia Médica* (1733), e João Mendes Sachetti Barbosa, autor de *Considerações Médicas* (1758).

Os livros foram, sem dúvida, outra das estratégias utilizadas em prol do combate ao charlatanismo. Textos médicos, redigidos em vernáculo e movidos por um intuito pedagógico, cumpriram neste período a dupla função de mobilizar, não só os indivíduos, mas também o próprio poder político, para a urgência de pôr cobro à influência nefasta dos curadores extraoficiais junto das populações. No séc. XVIII, este tipo de denúncias representa quase uma invariável na literatura médica, ecoando não só nos livros de autores portugueses, mas também nos livros traduzidos. Entre nós, basta olhar para uma obra de inícios do século como as *Observações Médicas Doutrinais de Cem Casos Gravíssimos* (1707), para depreender que o seu autor, João Curvo Semedo, conhecido médico lisboeta e também ele familiar do Santo Ofício, não era indiferente à proliferação de charlatães que se encontravam usurpando as funções médicas e cirúrgicas pois, como sublinhava, "não há velha remelosa, nem remendão, nem mariola, ou estrangeiro saltimbanco, que não se atreva a curar e aplicar remédios com tanta ousadia, como quem joga da bolsa alheia" (SEMEDO, 1741, 496).

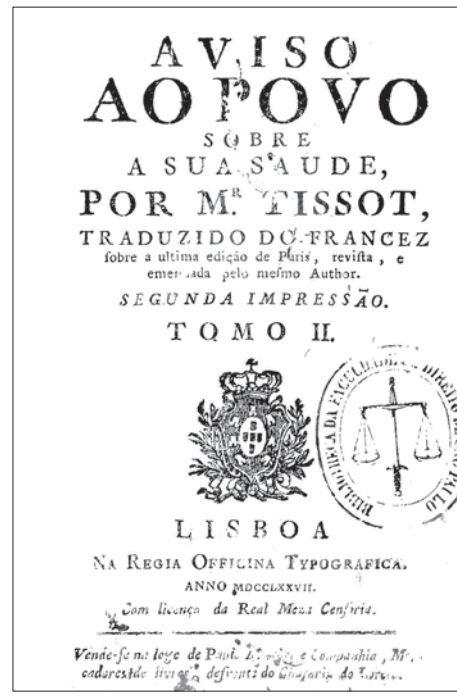
Palavras idênticas podem ser lidas na literatura portuguesa das primeiras décadas de Setecentos. Pensamos, por exemplo, na célebre *Medicina Lusitana* de Francisco da Fonseca Henriques, publicada em 1710 e conhecendo posteriores edições em 1731 e 1750, e na *Anacephaleosis Médico-Teológica, Mágica, Jurídica, Moral e Política* de Bernardo Pereira, de 1734. Obras que surgem num quadro cultural muito específico, onde a condenação e denúncia das práticas associadas a curandeiros, saludadores e charlatães coexistiam com longas e detalhadas exposições de episódios clínicos de impotência sexual decorrente de "ligação por arte diabólica" (*Id., Ibid.*, 566-567), bem como com relatos de indivíduos atingidos por quebranto, mau-olhado ou outros tipos de fascinação, sem esquecer a enumeração das soluções terapêuticas mais adequadas.

Atitude intelectual bem diversa é aquela que encontramos na literatura médica portuguesa e europeia da segunda metade do séc. XVIII, marcada por uma radicalização no combate ao charlatanismo e pelo abandono da convicção de que era possível os corpos ofenderem-se à distância, verdadeiro fundamento daquelas supostas moléstias, doravante consideradas puras superstições. Capítulos inteiramente consagrados aos charlatães e mezi-

nheiros tornam-se cada vez mais comuns. É o caso do *Aviso ao Povo* de Samuel-André Tissot que, rapidamente traduzido para português em sucessivas edições, considera o combate ao charlatanismo a pedra angular de uma política de saúde consequente. Por isso defenderá, para além de outras medidas, a criação de "uma lista de todos estes falsos médicos, de um e outro sexo, e que se publicasse a mais exata descrição, acompanhada das suas sanguinolentas façanhas" (TISSOT, 1777, II, 269).

Propostas de alcance idêntico podem ser lidas em autores portugueses como António Ribeiro Sanches ou José Henriques Ferreira. Nas últimas décadas do séc. XVIII, a preocupação dominante dos médicos que escrevem a propósito do charlatanismo prende-se sobretudo com a comercialização de drogas medicinais e remédios de segredo, medicamentos sem fórmula conhecida, género de panaceia para todos os males. Na literatura médica do período o tema é recorrente, assim como o será nos arquivos dos órgãos de saúde pública, em especial da Junta do Protomedicato, criada em 1782. As fontes de que dispomos levam-nos a acreditar que charlatães e mezinheiros faziam parte do quotidiano das populações citadinas e rurais nestas últimas décadas de Setecentos. No seu *Discurso Crítico*, José Henriques Ferreira tinha oportunidade de notar que se podiam ver, em várias cidades do reino, "a cada passo cartazes impressos, e afixados nas esquinas das ruas, além da gazeta, nos quais se noticiam estas imposturas" sendo que muitos destes agentes extraoficiais chegavam até "a publicar que têm licença, e autoridade daqueles mesmos, que os devem proibir e castigar" (FERREIRA, 1785, 9-10).

Criada em 1782, a Junta do Protomedicato, órgão de saúde pública que viria


AVISO
AO POVO
SOBRE
A SUA SAUDE,
POR M.R TISSOT,
TRADUZIDO DO FRANCEZ
sobre a ultima edição de Paris, revista, e
emendada pelo mesmo Author.
SEGUNDA IMPRESSÃO.
TOMO II.
LISBOA
NA REGIA OFFICINA TYPOGRAFICA.
ANNO MDCCLXXVII.
Com licença da Real Meza Censoria.

Rosto de *Aviso ao Povo sobre a sua Saude*, de Samuel A. D. Tissot.

a substituir temporariamente os cargos de físico e cirurgião-mor do reino, não foi indiferente aos libelos acusatórios dirigidos ao charlatanismo, publicados durante anos a fio na literatura médica nacional. O protomedicato reconhecia a urgência de erradicar o "inextinguível enxame" (ANTT, Ministério do Reino..., mç. 469, "Regimento") de curandeiros, charlatães e impostores que campeavam no país, comercializando as mais diversas substâncias medicamentosas e remédios de segredo, ou disponibilizando outro tipo de serviços às populações. Todavia, até 1809, ano da extinção oficial da Junta, o protomedicato não parece ter tido muito sucesso na erradicação destes fenómenos. Para tal, não terá sido indiferente a falta de colaboração das populações e das próprias autoridades locais com os comissários e visitadores da Junta, nos seus esforços para identificar

e reprimir os infratores. Aspecto muitas vezes agravado pela anuência da cúpula do poder político, numa situação que não conhecerá grandes transformações nas primeiras décadas do séc. XIX. Por volta de 1826, o então delegado do cirurgião-mor do reino, Jacinto José Vieira, tinha ainda a oportunidade de descrever uma vasta panóplia de charlatães lisboetas que se dedicavam ao tratamento de várias moléstias de medicina e cirurgia, as "mais difíceis ou impossíveis de curar", encontrando-se, para tal, "munidos, em nome d'El Rei, por avisos da Secretaria de Estado dos Negócios do Reino" (ANTT, Ministério do Reino..., mç. 470, "Carta do cirurgião-mor do reino de 24 de agosto de 1826").

Longe de constituir um caso isolado, os arquivos das autoridades de saúde das primeiras décadas encontram-se povoados por descrições idênticas. Talvez por isso se justifique que, nas memórias e outros escritos enviados por médicos e cirurgiões às Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes no início da déc. de 1820, se continuasse a apontar a existência de charlatães como razão explicativa da falta de clínicos no país. É que esta concorrência dos curadores extraoficiais deslustrava, como se dizia, a "representação e dignidade civil" (OLIVEIRA, 1992, 121) de médicos e cirurgiões habilitados, tornando estas profissões pouco ou nada apetecíveis. Nas palavras de um profissional de saúde, Manuel Joaquim Moreira, numa das missivas endereçadas ao soberano congresso: "Não há incentivo que convide, e há motivos que desviam do estudo da Medicina; eis aqui claramente a razão da falta de médicos" (*Id., Ibid.*, 121).

Com efeito, não é com estranheza que constatamos que o grande "aluvião de charlatães" (*Anais do Conselho...,* 1842, VIII, 31) permanecerá como uma das preocupações centrais dos órgãos de saúde pública posteriores. O Conselho de Saúde Pública, *e.g.*, intentará pôr cobro ao problema reclamando ao governo e aos poderes locais o aperfeiçoamento da cobertura terapêutica do território, em especial nas zonas rurais, onde o charlatanismo mais condições tinha de medrar. A estratégia passaria sobretudo por obrigar "todas as Câmaras Municipais do Reino […] a ter médicos e cirurgiões de partido, que tratem os doentes de todo o município" (*Ibid.*). Medidas projetadas, cujos efeitos práticos se tornam difíceis de apreciar. Seja como for, o Conselho de Saúde Pública reconhecia que as políticas repressivas do passado não podiam surtir efeito enquanto não se atalhassem as verdadeiras razões que conduziam os povos a aceitar de bom grado os serviços prestados por mezinheiros, curandeiros e charlatães. Aliás, a documentação emanada deste órgão oficial continuará a deplorar a existência das mesmas "causas poderosas, que os [aos charlatães] protegem e os sustentam, além de serem mui frouxamente executadas estas leis, e regulamentos" (ANTT, Ministério do Reino..., mç. 2072, doc. 212).

Mas, à medida que nos aproximamos da segunda metade do séc. XIX, embora em número que permanece por apurar, há indícios de curandeiros famosos levados à barra dos tribunais, a requerimento do Conselho de Saúde Pública e respondendo pelo crime de curar de medicina sem habilitações legais. Era o caso de João Daniel de Sines, leitor compulsivo das obras de François-Vincent Raspail, cujas receitas médicas pretendia difundir junto das populações. A sua posição era privilegiada, já que se tratava de um droguista, dono de loja própria, onde fabricava e comercializava produtos químicos e licores. Mas, se este caso judicial pode pronunciar certo impulso

das autoridades no combate ao charlatanismo, a descrição do julgamento dá-nos igualmente conta das inúmeras dificuldades que tal batalha continuava a encerrar. Como afirma o redator da sessão do julgamento, o Conselho de Saúde Pública "achou-se face a face com um adversário inteligente e fogoso", numa descrição que relembra as palavras de Bluteau um século e meio antes. Indivíduo loquaz e astuto, o praticante extraoficial tinha agora, em tribunal, a oportunidade de contrapor a medicina popular, democrática e livre, ao império da medicina privilegiada e académica, fechada e iniciática. Por isso, repudiava perante os juízes o "monopólio e o privilégio" da medicina oficial que, em acordo com as leis do reino, mais não fazia do que dominar o homem doente. Nas suas palavras, a medicina popular constitui um correlato do princípio da liberdade: "pois, se isto nos fosse vedado, o que ficava sendo o homem doente, senão uma propriedade da medicina?" (*Sessão do Julgamento...*, 1852, 27) Argumentos que surtirão os seus efeitos. A sua sentença havia de declarar que "está provado que o réu João Daniel de Sines não tem curado de medicina, nem se tem inculcado médico nem cirurgião para iludir a fé pública. Tem dito a todos que lhe hão pedido explicação do que ensina Raspail nas suas obras dadas à luz, e que correm impressas, sem serem proibidas, que não é cirurgião nem médico" (*Ibid.*, 69). Indício porventura significativo de que, em meados do séc. XIX, os charlatães parecem ainda ter um lugar, se não de direito pelo menos de facto, no território clínico nacional, com clara aceitação das populações e dos poderes locais.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Ministério do Reino, mç. 470, *Negócios de Saúde Pública*; *Ibid.*, Ministério do Reino, Comissão de Saúde Pública, mç. 2072, doc. 212, 1835-43; *Ibid.*, Ministério do Reino, Junta do Protomedicato, mç. 469, *Negócios Diversos*, 1778-1808; **impressa:** *Anais do Conselho de Saúde Pública*, Lisboa, Tipografia Lisbonense, 1838-42; BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário Português e Latino*, vol. 2, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712; BRAGA, Teófilo, *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, 2 vols., Lisboa, Dom Quixote, 1986; FERREIRA, José Henriques, *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 Vagabundos, mas também pelos Médicos, Que os Têm Imitado*, Lisboa, Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1785; HENRIQUES, Francisco da Fonseca, *Medicina Lusitana: Socorro Délfico aos Clamores da Natureza Humana para Total Profligação de Seus Males*, Amesterdão, Casa Miguel Dias, 1710; OLIVEIRA, Luísa Tiago de, *A Saúde Pública no Vintismo*, Lisboa, Centro de Estudos de História Contemporânea/ Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 1992; PAIVA, José Pedro, *Bruxaria e Superstição num País sem "Caça às Bruxas"*, Lisboa, Notícias, 1997; PEREIRA, Bernardo, *Anacephaleosis Médico-Teológica, Mágica, Jurídica, Moral e Política*, Coimbra, Oficina de Francisco de Oliveira, 1734; SANTANA, Francisco, *Bruxas e Curandeiros na Lisboa Joanina*, Lisboa, Alternativa Gráfica, 1996; SEMEDO, João Curvo, *Observações Médicas Doutrinais de Cem Casos Gravíssimos, Que em Serviço da Pátria, & das Nações Estranhas Escreve em Língua Portuguesa & Latina*, Lisboa, Oficina dos Herdeiros de António Pedroso Galram, 1741; *Sessão do Julgamento de João Daniel de Sines, Acusado perante o Tribunal de Polícia Correccional, a Requerimento do Conselho de Saúde Pública, por Curar de Medicina sem Habilitações Legais*, Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1852; TISSOT, Samuel-Auguste-André-David, *Aviso ao Povo sobre a Sua Saúde*, 2 t., Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1777; WALKER, Timothy, *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition. The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment*, Leiden/Boston, Brill, 2005.

Bruno Barreiros

Anticientismo

O cientismo ou cientificismo é uma doutrina filosófica que teve origem em França no séc. XIX (o termo original é *scientisme),* que defende o primado, para não dizer mesmo a exclusividade, da ciência empírica na aquisição de conhecimento. Segundo os seus adeptos, nada mais interessa ao entendimento que o ser humano faz do mundo do que as descrições fornecidas pela ciência dos fenómenos naturais. Nos alvores do séc. XXI, sem prejuízo do reconhecimento do papel relevante e, em alguns casos, único da ciência na descoberta do mundo, o cientismo foi considerado uma visão dogmática e ultrapassada.

A ascensão da ciência deu-se no séc. XVII com a Revolução Científica, cujos nomes cimeiros foram o italiano Galileu Galilei e o inglês Isaac Newton, na física, e o inglês William Harvey, na medicina. No século das Luzes, a ciência triunfou ao conseguir descrever o funcionamento do Universo por meio de leis universais: de facto, com a teoria de Newton conseguia-se ao mesmo tempo descrever os movimentos dos astros e dos objetos em queda na superfície da Terra. Apesar de Newton ter sido claramente um teísta, foi um seu seguidor, o matemático e astrónomo francês Pierre-Simon de Laplace, que, no séc. XVIII, veio a dispensar a hipótese de Deus no seu *Tratado de Mecânica Celeste*, o que significava que a ciência bastava para a explicação dos fenómenos naturais (sobre a origem do mundo, Laplace e o seu contemporâneo Immanuel Kant conjeturaram, de forma independente, sobre a origem natural do sistema solar,



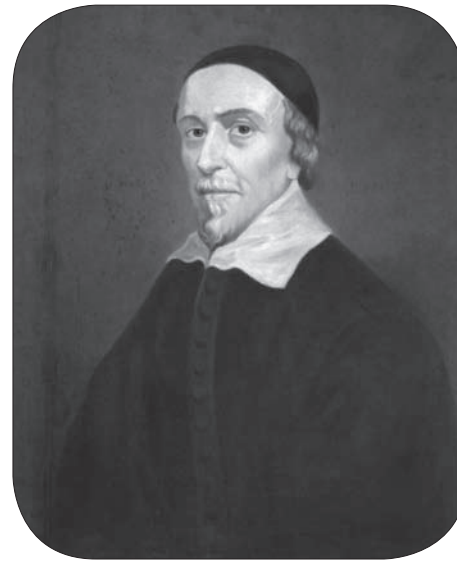
Isaac Newton (1643-1727).

afastando para mais longe a eventual intervenção divina). Deus não ficou completamente excluído da descrição e explicação do cosmo, mas tornou-se bem nítida a separação entre a área do mundo material, onde a numerosa e variada fenomenologia pode ser explicada pelos métodos da ciência, e a área do espírito.

Apesar da reação romântica, a ciência continuou o seu trajeto ascensional ao longo do séc. XIX não só na física, com o desenvolvimento da termodinâmica e do electromagnetismo, mas também na química, separada da alquimia pelos trabalhos do francês Antoine-Laurent Lavoisier, ainda antes de o séc. XVIII terminar, na biologia, com a Teoria da Evolução do naturalista inglês Charles Darwin, que integrou a espécie humana na gigantesca árvore da vida, e na geologia, com o reconhecimento de uma história lenta da Terra divulgada na obra do geólogo inglês Charles Lyell, substituindo a ideia de uma criação rápida, como o *Génesis* narra. Na medicina, triunfou no mesmo século o raciocínio hipotético-dedutivo graças ao

médico francês Claude Bernard. Todos os ramos do conhecimento passaram, pois, a adotar o método científico, fundado na observação, na prática experimental e no raciocínio lógico-matemático. Por outro lado, a Revolução Industrial, iniciada com a invenção da máquina a vapor pelo escocês James Watt no séc. XVIII, expandia-se rapidamente não só na Grã-Bretanha como na Europa do Norte, levando a economia a um caminho de crescimento extremamente rápido. Não admira que na filosofia se tenham afirmado as ideias inspiradas pela ciência conhecidas por positivismo, devidas principalmente ao sociólogo francês Auguste Comte. Algumas dessas ideias de inspiração científica chegaram à política, e procurou-se passar para a sociedade noções como a do evolucionismo, que tão boas provas tinham dado na biologia. A evolução era entendida como um movimento no sentido do progresso, uma noção que foi enfatizada pelo biólogo, sociólogo e filósofo inglês Herbert Spencer. E o progresso era desejável no governo dos povos.

Em Portugal, tal como no mundo ocidental em geral, foram grandes as expectativas no progresso da ciência, alicerçadas nos progressos da investigação científica e suas aplicações, e, por extensão, no progresso da sociedade. A ciência não se desenvolveu, porém, entre nós com o mesmo ritmo que no estrangeiro; chegou com o atraso provocado pela distância que vai do centro para a periferia, embora essa distância começasse a ser vencida por meios tecnológicos como o caminho de ferro e o telégrafo. A Revolução Industrial chegou a Portugal bastante tarde e, quando chegada, não conheceu aqui as proporções atingidas noutros países do Norte da Europa e da América do Norte. De qualquer modo, a criação de escolas politécnicas em Lisboa e da Academia Politécnica no Porto, em 1837,



William Harvey (1578-1657).

assim como, no mesmo ano, das escolas médico-cirúrgicas nas referidas cidades, reflete, nos tempos que se seguiram à Revolução Liberal de 1820, a vontade de uma melhor adaptação do ensino superior à sociedade em rápido desenvolvimento. A escola do Porto, em particular, soube cultivar uma boa relação com a Associação Industrial Portuense que, fundada em 1849 por um seu professor, o Eng.º José Vitorino Damásio (que desenvolveu entre nós a rede do telégrafo eléctrico), e por um grupo de homens de negócios da região, deu depois lugar à Associação Empresarial de Portugal. Já antes, em 1837, tinha sido fundada em Lisboa a Associação Industrial Portuguesa.

A defesa do cientismo foi crescendo em Portugal ao longo do séc. XIX, à medida que a visibilidade da ciência avançava na sociedade. O cientismo está ligado de perto ao positivismo, ao naturalismo e ao materialismo. O positivismo terá entrado no nosso país através dos professores de matemática de Escola Politécnica do Porto e de Lisboa. O principal defensor

do positivismo foi, porém, um homem de letras, Teófilo Braga, formado em Direito em Coimbra mas mais tarde professor do Curso Superior de Letras de Lisboa, que, em 1878, fundou e dirigiu, com o médico Júlio de Matos, a revista *O Positivismo*. Foi membro do partido republicano e presidiu ao governo provisório que adveio logo após a Revolução de 5 de outubro de 1910, tendo em 1915 chegado, ainda que por pouco tempo, a Presidente da República. A ideia republicana desenvolveu-se em Portugal ao longo da segunda metade do séc. XIX, muito assente em ideias científicas e ideias filosóficas baseadas na ciência.

Nomes grandes simultaneamente do movimento republicano e das ideologias positivista e naturalista foram dois médicos da área da psiquiatria: Miguel Bombarda, professor da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, e o já referido Júlio de Matos, da Escola Médico-Cirúrgica do Porto, embora depois se tenha transferido para Lisboa. O primeiro protagonizou uma famosa polémica com o padre jesuíta Manuel Fernandes Santana, que reflete bem o laicismo republicano. O confronto, que ficou conhecido como polémica entre ciência e religião, iniciou-se em 1897 com uma conferência de Bombarda, e continuou com um comentário do Jesuíta intitulado *Evisceração da Consciência e Livre Arbítrio do Sr. Dr. Miguel Bombarda*; após a publicação de *Consciência e Livre Arbítrio*, de Bombarda, o sacerdote replicou com *Materialismo em face da Ciência* e *Curso de Religião: Apologetica*, vol. I, *Bases Científicas da Religião*. A polémica só terminou após a morte de Santana, quando Bombarda publicou *A Ciência e o Jesuitismo – Réplica a Um Padre Sábio*. Este confronto, que se revestiu amiúde de alguma agressividade (principalmente por parte de Bombarda), impregnou o cientismo português de um forte tom anticlerical (↗Anticlericalismo). Assinale-se que o interesse dos Jesuítas por temas científicos cresceu logo no início do séc. XX, o que se manifestou pela criação do Colégio de S. Fiel, em Castelo Branco, em 1902, e pela fundação da revista *Brotéria – Revista de Sciencias Naturaes*, que continuava a publicar-se no começo do séc. XXI, embora com um teor mais cultural do que científico.

Mas houve outras reações contra o cientismo além das que vieram do lado da Igreja. Deve destacar-se o pensamento de Antero de Quental, o poeta e filósofo da geração de 70 que, embora reconhecendo os méritos da ciência e admirando os progressos que ela conseguia, reconhecia a necessidade de uma exigência espiritual. Em "Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX", uma obra de 1890, Quental escrevia: "Esta conceção de Universo, resultado da elaboração científica de quatro séculos, aparece-nos como alguma coisa simples e grandiosa e, ao mesmo tempo, tenebrosa e desolada. É imensa e todavia falta-nos o ar. É que esta conceção não é um produto harmónico de todas as faculdades do espírito humano, mas somente o produto especial de algumas de certas [...]. Desta sua atitude em face da realidade resulta um ponto de vista limitado, o que quer dizer incompleto. É a experiência no seu máximo de organização, mas é sempre a experiência. A base do seu edifício é estreita: generaliza impressões e delas tira inferências, mas os resultados mais elaborados deste processo lá trazem sempre o cunho da origem, que é sensual" (QUENTAL, 1991, 145).

Semelhante rejeição do cientismo, sem ser acompanhada de inteira rejeição da ciência, ocorreu com o filósofo Sampaio Bruno, contemporâneo de Antero, segundo o qual a ciência não é antagónica do espírito, podendo ajudar

na procura da verdade, mas está decididamente longe de satisfazer aos maiores desejos humanos. Estas ideias antimaterialistas (↗Antimaterialismo) e antipositivistas (↗Antipositivismo) renasceram na Primeira República, em 1912, com a chamada renascença portuguesa, um movimento filosófico-literário de pendor nacionalista e até sebastianista que integrou, entre outros, o poeta Teixeira de Pascoaes, diretor da revista *A Águia,* publicada no Porto, e o filósofo Leonardo Coimbra, que em 1912 tentou conciliar de um modo bastante original ciência e espiritualidade na sua obra *O Criacionismo*, tese do seu concurso para professor universitário, para a qual não obteve aprovação. Surgiram depois os seguidores do neopositivismo, inspirados pelo círculo de Viena, criado nos anos 20, mas, como num novo balanço do pêndulo, logo irrompeu entre nós, em 1943, o movimento chamado da Filosofia Portuguesa, animado por Álvaro Ribeiro (o autor de *O Problema da Filosofia Portuguesa*), José Marinho e António Quadros, com um claro pendor antipositivista, na esteira das ideias de Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra. Aos valores da universalidade proporcionados pela ciência e pela modernidade, obtida com a ajuda da técnica, estes pensadores opunham outros valores: o nacionalismo e a tradição.

Ainda no quadro da filosofia, deve acrescentar-se que ideias pós-modernas como as que foram apresentadas pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos nos seus livros *O Discurso sobre as Ciências* e *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna* constituem uma forte crítica à ciência moderna.

Do ponto de vista político, se a Primeira República se afirmou favorável à ciência, já o mesmo não se poderá dizer do Estado Novo, o regime que vigorou entre 1933 e 1974, sob a forte liderança, primeiro e na maior parte do tempo, de António de Oliveira Salazar e, depois, de Marcelo Caetano. Só assim se poderão compreender as purgas que atingiram um grande número de cientistas portugueses antes e depois da Segunda Guerra Mundial, respetivamente em 1935 (Abel Salazar e Aurélio Quintanilha) e 1947 (Mário Silva e Ruy Luís Gomes, entre vários outros). Salazar, o professor de direito da Univ. de Coimbra que começou a sua carreira governativa em 1926 como ministro das Finanças, almejava um país rural, projetado em ideais históricos, como se viu em 1943, nas Comemorações do Duplo Centenário da Nacionalidade (fundação e restauração). Já Marcelo Caetano, o professor de direito da Univ. de Lisboa e político que lhe sucedeu em 1968 na Presidência do Conselho de Ministros, reconhecia relevância à investigação científica, mas mais nas colónias e não tanto na metrópole. Escrevia ele nos anos 50, após ter ocupado o cargo de ministro das Colónias: "No Ministério da Educação Nacional, a investigação científica pode, na ordem das preocupações, ocupar o quarto, o quinto, o sexto lugar; no Ministério das Colónias trata-se de uma preocupação de primeiro plano" (BERNARDO, 2013, 297). Por sua vez, Alberto Franco Nogueira, ministro dos Negócios Estrangeiros de Salazar, afirmou em 1969: "Buscou-se na ciência e na técnica a resposta aos anseios insofridos. A ciência e a técnica, todavia, são monopólio dos povos ricos e altamente desenvolvidos" (*Id.*, *Ibid.*).

Com a Revolução de 25 de abril de 1974, e mais ainda com a integração de Portugal na União Europeia em 1986, o anticientismo de cariz político desvaneceu-se. Quanto ao anticientismo de cariz religioso, já há muito tempo se havia desvanecido. No começo do séc. XXI, não era difícil reconhecer que o cientismo deixara de fazer sentido e que a ciência é

uma dimensão do ser humano, tal como a política e a religião. E essas dimensões podem comprovadamente coexistir, influenciando-se mutuamente, mas sem ingerências nem preponderâncias despropositadas.

Bibliog.: BERNARDO, Luís Miguel, *Cultura Científica em Portugal. Uma Perspectiva Histórica,* Porto, Universidade do Porto Editorial, 2013; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Parceira de António Maria Pereira, 1898; *Id.*, *A Ciência e o Jesuitismo – Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceira de António Maria Pereira, 1900; CATROGA, Fernando, "'Cientismo político' e 'anticlericalismo'", in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. v, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 583-593; *Id.*, *O Republicanismo em Portugal. Da Formação ao 5 de Outubro de 1910,* 2.ª ed., 2 vols., Lisboa, Notícias, 2001; COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo: Síntese Filosófica*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958; LAPLACE, Pierre-Simon, *Traité de Mécanique Céleste*, Paris, Duprat, 1799; QUENTAL, Antero de, "Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX", in QUENTAL, Antero de, *Obras Completas. Filosofia*, org., introd. e notas Joel Serrão, Ponta Delgada, Universidade dos Açores/Comunicação, 1991, pp. 115-172; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943; SANTANA, Manuel Fernandes de, *O Materialismo em face da Ciência*, Lisboa, Tip. da Casa Católica, 1889; *Id.*, *Curso de Religião: Apologetica*, Lisboa, Tip. da Casa Católica, 1901; SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, Lisboa, Afrontamento, 1987; *Id.*, *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento, 1989.

Carlos Fiolhais

Anti**classicismo**

O classicismo é uma corrente literária e artístico-cultural, que vigora em Portugal entre os séc. XVI e XVIII. Tendo no humanismo italiano a sua fonte principal, pautou as linhas da sua estética na revisitação das obras dos antigos gregos e romanos.

De Dante a Vico, passando por Petrarca, Bembo, Lourenço Valla, Castigloni, Ficino, Salutati, Poggio Bracciolini, G. Varonese, A. Poliziano, E. Barbaro, Pico della Mirandola, entre outros, o humanismo italiano encontrou na matriz classicista a chave de uma antropologia e de uma cosmologia harmoniosas, abertas e profundas, numa axiologia civilizacional que moldou o Ocidente.

Em Portugal, no campo da história e da filosofia moral, a influência dos autores clássicos faz-se sentir em Fernão Lopes, D. Duarte (*Leal Conselheiro*), infante D. Pedro/Fr. João Verba (*Livro da Virtuosa Benfeitoria*) e Gomes Eanes de Azurara (*Crónica dos Feitos da Guinê*). Mateus Pisano (autor da crónica *De Bello Septensi*, sobre a tomada de Ceuta) e Estêvão de Nápoles foram chamados por D. Afonso V para mestres do filho, o futuro D. João II, em cuja corte o humanismo mais se fez sentir. O próprio D. João II contratou como professor de D. Jorge, seu filho bastardo, Cataldo Áquila Sículo (c. 1455--1514), que, nas suas *Epistolae*, apresenta uma crónica coeva da história de Portugal e, na sua *De Diuina Censura*, alude recorrentemente à expansão portuguesa.

Entre os humanistas portugueses que se distinguiram em universidades europeias salientamos Luís Teixeira (reitor da Univ.

de Sena, em 1476, e professor de Direito em Ferrara, 1502), Diogo Pacheco (professor de Humanidades, em Sena), Gonçalo Mendes da Silveira (reitor da Univ. de Roma La Sapienza) e Pedro Margalho e Aires Barbosa (professores de Salamanca, tendo este último introduzido os Estudos Helenísticos). Diogo Gouveia, "o velho", António e Marcial Gouveia, seus sobrinhos, André de Gouveia (que também foi reitor do Colégio de Guiena) e Diogo de Gouveia, "o moço", ocuparam lugar de destaque no Colégio de S.ta Bárbara, em Paris.

O latim, como língua de expressão dos humanistas portugueses, pode registar-se em autores como André de Resende, Henrique Caiado, Damião de Góis, Jorge Coelho, Joana Vaz, Manuel de Melo, Pedro Nunes, D. Jerónimo Osório, entre outros, introduzindo-se, deste modo, a corrente literária neolatina. A didática do latim é renovada por Estêvão Cavaleiro (*Nova Grammatices Marie Matris dei Virginis Ars*, 1516) e por Jerónimo Cardoso. A filologia encontra-se em Aires de Barbosa (c. 1470-1540), com os seus comentários à *Historia Apostolica* do cardeal Arator, publicados em Salamanca (1516); em Martinho de Figueiredo, com o seu comentário ao prólogo da *Historia Naturalis*, de Plínio -o-Velho; em Aquiles Estaço (comentários a Catulo, Tibulo, Suetónio e Cícero) e em Pedro da Fonseca (comentário da *Metafísica*, de Aristóteles).

Na oratória, após a eleição de um novo papa, proliferam as *Orationes Oboedientiales* perante a Santa Sé, com D. João de Ataíde, Diogo Soares, João Fernandes da Silveira, Mestre Lourenço, Luís Pires, D. João de Meneses, Mestre Afonso, Nuno Fernandes Tinoco, Vasco Fernandes de Lucena, João Teixeira, D. Garcia de Meneses, Aquiles Estaço e outros. A *Oratio pro Rostris* (1534), pronunciada na Univ. de Lisboa por André de Resende, merece particular menção pelo carácter apologético dos ideais humanistas, na conciliação entre classicismo e cristianismo.

No campo da poética, regista-se apenas o *De Antiquitate, Dignitateque Poesis et Poetarum Differentia* (1586), de Tomé Correia (1536-1595), obra que compendia o curso que ministrava no Colégio Dominicano, em Roma, e no qual propõe uma base ética e pedagógica para a poesia. No âmbito das ciências da natureza, deve referir-se o contributo de Pedro Nunes (*Tratado da Esfera*, 1537; *De Crepusculis*, 1542) para a correção dos dados cosmográficos da época e para a metodologia experimental; de Garcia de Orta, na investigação da flora exótica; de D. Francisco de Melo (1490-1536), na reinterpretação de Arquimedes e Euclides. Na área do direito, tem importância a revisão e sistematização do direito romano de António de Gouveia (*De Juri Accrescendi*), Belchior Beliago e Jerónimo Cardoso.

Na filosofia, interessa assinalar a obra de Francisco Sanches (*Quod Nihil Scitur*, 1581), precursora da dúvida universal e metódica de Descartes e do experimentalismo de Francis Bacon. Não se deve esquecer também a relevância do erasmismo nas cortes de D. Leonor e D. Manuel I, como se expressa no *Erasmi Encomium*, de André de Resende, além das obras de D. Martinho de Portugal, Francisco de Melo e Damião de Góis, em oposição a Diogo de Gouveia, "o velho", e Aires de Barbosa (*Antimoria*, 1536). Em relação à teologia, D. António Pinheiro e D. Jerónimo Osório (*De Gloria*, 1549 e *De Iustitia*, 1564) ocupam lugar cimeiro, conciliando a mensagem bíblica com a herança clássica.

Na política, Fr. António de Beja, com a sua *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1525), e também D. Jerónimo Osório *(Epistola ad Serenissimam Elisabetam Reginam*, 1562 e *De Nobilitate Ciuili et Christia-*



***Hércules e Atena* (480-470 a.C.).**

na, 1542) merecem destaque. Na cronística e na historiografia, de Rui de Pina a Jerónimo Osório (*De Rebus Emannuelis Regis Lusitaniae*, 1571), passando por João de Barros, Diogo do Couto, Fernão Lopes Castanheda e Gaspar Correia, a matriz ciceroniana e liviana está sempre presente.

Na literatura do séc. XVI, de Sá de Miranda a Camões, passando por António Ferreira, André Falcão de Resende e tantos outros, os poetas Virgílio, Ovídio e Horácio inspiram diretamente a criação estética, enquanto Cícero é o principal modelo da prosa. Os relatos de viagem, muitos escritos em latim, se bem que indo beber a Homero, Heródoto, Xenofonte, Estrabão, Pompónio Mela, Plínio-o-Velho ou Arriano, trazem à literatura, à geografia, à antropologia e à cultura, em geral, uma nova visão do mundo.

António Ferreira, na sua *Carta a Diogo Bernardes*, "verdadeira 'Arte Poética' do Renascimento Português" (BUESCU, 1992, 107), glosa o lema dantiano do "ingegno ed arte" como "direita/Estrada dos que sobem ao alto monte/Ao brando Apollo, ás nove Irmãs aceita": "Muito, ó poeta, o engenho pode dar-te./Mas muito mais que o engenho, o tempo, e estudo" (FERREIRA, 1829, 69).

É, porém, com o arcadismo que o classicismo é reivindicado como antítese das correntes barrocas do cultismo e do conceptismo. Correia Garção proclama claramente, na sua "Dissertação terceira", o "verdadeiro genio a que o vulgo chama *Veia Poetica, e os doutos Enthusiasmo*" (GARÇÃO, 1778, 328-329): "Os Gregos, e os Latinos, que dia, e noite não devemos largar das mãos estes soberbos Originaes, são a unica fonte de que manão boas Odes, boas Tragedias e excelentes Epopeas" (*Id.*, *Ibid.*, 328). Trata-se, no entanto, de uma reformulação dos cânones e modelos estéticos, à luz dos novos tempos, como também se exprime na "Epístola a Olino", na qual se prefere a imitação dos bons poetas e prosadores vernáculos, em detrimento das línguas grega e latina: "Usa da pura lingua Portugueza, Que aprendido já tens no bom Ferreira,/No Camões imortal, em Sousa, e Barros: em Grego não me escrevas, nem Latim" (*Id.*, *Ibid.*, 169).

Se bem que estruturalmente ligado ao classicismo, o arcadismo, ou neoclassicismo, abre já as portas ao anticlassicismo, na sequência do movimento alemão Sturm und Drang. Este movimento, que retira o nome de uma peça de Friedrich Maximilian Klinger (1776), questiona a classe aristocrática, propondo uma visão burguesa da sociedade, através dos valores da simplicidade, do individualismo, da irracionalidade, do real e do natural, ainda que o que daí resultasse fosse doloroso.

O poema heroi-cómico de Cruz e Silva *O Hissope* (1802) constitui uma sátira ao classicismo de imitação francesa, que se opõe ao uso do vernáculo: a "bela e fertil língua nossa,/Primogenita filha da Latina" (SILVA, 1802, 52). Trata-se de uma moda, como um "sacramento", seguida

por "Estes novos, ridículos Autores", que enfeitam seus escritos com "A mesclada dicção, bastardos termos" (*Id.*, *Ibid.*, 53). O poema ridiculariza ainda o gongorismo e o pseudo-eruditismo gramatical: "Outros passam/Sem cessar, revolvendo noite e dia/Do antigo Lácio antigos manuscritos,/Do roaz tempo meio consumidos" (*Id.*, *Ibid.*, 3).

Mas é o romantismo que rompe com o classicismo, propondo, em alternativa, novos modelos, de tendências contraditórias: a aspiração insaciável de realização dos sonhos, a criatividade, a imaginação, o génio individual e os obstáculos interpostos pela sociedade, o idealismo e o materialismo, ao mesmo tempo que confronta temas como a natureza rural *vs.* a cidade, o passado glorioso *vs.* um presente decadente, a evasão para o exotismo no espaço e no tempo *vs.* um quotidiano rotineiro e degradado, a onda impetuosa do sentimento e da emoção *vs.* o rigor dos esquemas nacionais, a inovação formal *vs.* a imitação dos clássicos.

Garrett, no prefácio da primeira edição do poema *Camões* (1825), reclama a sua absoluta novidade, reconhecendo que "está fora das regras", "se pelos princípios clássicos o quiserem julgar" (GARRETT, 1961, 3). Em oposição a Horácio e Aristóteles, declara ter seguido "o coração e os sentimentos da natureza, que não pelos cálculos da arte e operações combinadas do espírito". Mas também se demarca de Byron, cujo estilo "tão ridiculamente *macaqueiam* hoje os Franceses a torto e a direito, sem se lembrarem que para tomar as liberdades de Byron e cometer impunemente seus atrevimentos, é mister haver um tal engenho e talento que, com um só lampejo da sua luz, ofusca todos os descuidos e impede a vista deslumbrada de notar qualquer imperfeição". Por isso, se proclama acima das escolas e movimentos, numa livre independência estética: "Não sou clássico nem romântico; de mim digo que não tenho seita nem partido em poesia […] e por isso me deixo ir por onde me levam minhas ideias, boas ou más, e nem procuro converter as dos outros, nem inverter as minhas nas deles" (*Id.*, *Ibid.*, 4).



Quinto Horácio Flaco (65-8 a. C.).

É esse espírito crítico independente que o leva a distanciar-se da nova escola, na introdução ao *Romanceiro*: "Eu, que ousei levantar o pendão da reforma literária nesta terra, soltar o primeiro grito de liberdade contra o domínio opressivo e antinacional da falsa literatura, dói-me a consciência de ver a anarquia em que andamos depois que ele foi aniquilado" (*Id.*, *Ibid.*, 60). E insurge-se contra a simples substituição dos modelos: "Que se há de fazer para isto? Substituir Goethe a Horácio, Schiller a Petrarca, Shakespeare a Racine, Byron a Virgílio, Walter Scott a Delille? Não sei que se ganhe nisso, senão dizer mais sensaborias com menos graça" (*Id.*, *Ibid.*, 65-66).

No romance *Viagens na Minha Terra* (1846), o escritor romântico volta a distanciar-se dos estereótipos a que tal movimento foi reduzido, através da caricatura da escrita de um romance (cap. v), mas

também debate, em tom irónico, o uso da mitologia clássica (cap. VI). Elogia a poesia da natureza, que nem os melhores poetas clássicos, como Teócrito e Virgílio, traduziram nos seus versos. Aprecia o "sublime da montanha", o "augusto do bosque" e o "ameno do vale", geralmente descritos nos cenários clássicos, mas também o rochedo "na gandra erma e selvagem" e a charneca romântica, embora peça a Deus que o livre de ser romântico, "ao menos, o que na algaravia" do tempo se entendia por tal termo (cap. VIII).

Eça de Queirós, no conto "Perfeição", glosa o tema da morada de Ulisses na ilha de Calipso, durante sete anos; mas, no romance *Os Maias*, a decadência trágica que atingiu a família dos protagonistas é simbolizada pelo jardim, que apresentava "a melancolia de um retiro esquecido, que já ninguém ama" e pela estátua de Vénus Citereia, cujos membros eram cobertos por "uma ferrugem verde" (QUEIROZ, s.d., 710). No interior do Ramalhete, a passagem do tempo é evocada, entre outros objetos, pelos "bufetes da Renascença italiana, recordando a alegre casa dos Olivais que tinham ornado" (*Id.*, *Ibid.*, 708).

A degradação social do final do séc. XIX, tema caro ao decadentismo, surge simbolizada na poesia de Cesário Verde. Entre outras, na própria personagem do professor de Latim, índice dos valores culturais do classicismo, também eles em decadência: "E, nas esquinas, calvo, eterno, sem repouso,/Pede-me sempre esmola um homenzinho idoso,/Meu velho professor nas aulas de Latim" (VERDE, 1970, 69).

Se Ricardo Reis é o poeta clássico e horaciano da galeria heteronímica de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos, por oposição, em alternativa à estética herdada do classicismo, representada pelos gregos Ésquilo e Platão e pelo latino Virgílio, é o poeta futurista que canta a beleza das máquinas na "Ode triunfal".

Em contrapartida, o fascínio da cultura clássica ressurge nos sécs. XX e XXI em poetas e romancistas vários, como Miguel Torga, Sophia de Mello Breyner Andresen, Natália Correia, Manuel Alegre, David Mourão Ferreira, Jorge de Sena, Ana Hatherly e Teolinda Gersão, entre muitos outros.

Classicismo e anticlassicismo, nas curvas e contracurvas da história, sucedem-se em dialética disputa de valores civilizacionais, transcendendo o tempo e o espaço.

Bibliog.: BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Literatura Portuguesa Clássica*, Lisboa, Universidade Aberta, 1992; FERREIRA, António, *Poemas Lusitanos*, t. II, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1829; GARÇÃO, Pedro António Correia, *Obras Poeticas de Pedro Antonio Correa Garção*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1778; GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, Lisboa, Typ. Gazeta dos Tribunais, 1846; *Id.*, *Doutrinas de Estética Literária*, 2.ª ed., Lisboa, s.n., 1961; MONIZ, António Manuel de Andrade, "A sociedade setecentista n'*O Hissope*, de Cruz e Silva", in CASTRO, Aníbal Pinto de, *et al.* (coords.), *Alcipe e as Luzes*, Lisboa, Colibri, 2003, pp. 189-206; QUEIROZ, Eça de, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; SILVA, Antonio Diniz da Cruz e, *O Hyssope. Poema Herói-Comico*, London, s.n., 1802; VERDE, Cesário, *Obra Completa*, 2.ª ed., Lisboa, Portugália, 1970.

António Moniz

Parte desta entrada foi anteriormente publicada em http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/5951/humanismo-/.

Anticlassismo

Qualquer compreensão do anticlassismo tem de passar pela prévia definição de o que se entende por classe; no entanto, dificilmente se encontra uma definição de classe que gere consenso. Esta falta de consenso não é apenas clara de disciplina para disciplina (casos em que a noção de classe tem aceções muito distintas), mas é igualmente clara no âmbito de uma disciplina e de áreas de conhecimento em que classe é um *terminus technicus* operativo e fundamental, como são os casos da sociologia e da história.

Procuraremos vencer esta primeira dificuldade recorrendo a dois ângulos de análise. Em primeiro lugar, interessa visitar a pré-história da noção: os seus antepassados, outros conceitos com que o conceito de classe se pode confundir, etc. Em segundo lugar, interessa fixar o momento histórico em que o conceito se liberta e se instala no património universal – momento histórico que não apenas fixa o conceito de classe (ou de classe social) mas que, em simultâneo, abre campo ao aparecimento de movimentos que contestam e questionam o seu papel na organização social.

Podemos iniciar o primeiro ponto salientando o seguinte. Por força de um enorme e muito variável conjunto de fatores, que qualquer forma de comunidade – antiga ou atual – parece sustentada num conjunto de princípios que distribuem de forma desigual os seus membros. Mesmo no caso das comunidades primitivas, é possível observar formas de estruturação que organizam uma dada comunidade, enquanto todo, e que segmentam ou estratificam os membros da comunidade, assim consolidando um determinado arranjo das relações entre eles. Em alguns casos, o arranjo social é de natureza igualitária – *i.e.*, assenta sobre um princípio de reciprocidade económica e social. Noutros casos, porém, o arranjo é de natureza não igualitária, daí resultando comunidades hierárquicas, estratificadas ou não.

Não cabe aqui, de modo nenhum, fazer um inventário das diversas modalidades de hierarquia ou de estratificação social possíveis. No entanto, no sentido de precisar de que se está a falar quando se fala de classe e delimitar o seu âmbito, é útil passar brevemente em revista alguns modelos alternativos – modelos que, apesar de neles não nos podermos deter de modo exaustivo, constituirão não apenas meios de contraste para balizar e caracterizar a classe, como ainda pressupostos históricos sobre os quais a classe emerge e em relação aos quais se posiciona ou dos quais se diferencia. De todos os modelos alternativos, para determinar a classe interessa considerar muito sucintamente em especial dois: a casta e a ordem ou o estado. Mais especificamente, interessa considerar os modos como a casta e a ordem ou o estado se relacionam com a mobilidade social ou com a sua possibilidade e o contraste que a classe virá a estabelecer em relação a essas formas alternativas de hierarquia ou de estratificação social.

Naquilo que nos interessa sublinhar nele para compreender a classe, um sistema de castas é, no essencial, um sistema que impossibilita a mobilidade social: corresponde a uma forma de estratificação social endogâmica e fechada. Quer dizer: por um lado, a casta corresponde a uma forma de organização que contém grupos sociais rígidos e em que cada grupo social tem o seu conjunto de atividades, crenças, cerimónias e rituais próprios;

por outro lado, não apenas o sistema de castas apresenta uma hierarquia vertical, como não há possibilidade de trânsito entre castas – o estilo de vida de uma casta é preservado por via hereditária e, do ponto de vista individual, pertencer a uma casta depende do nascimento, de tal modo que a passagem a outra casta representaria uma violação da lei tradicional.

Consideremos de seguida a ordem ou o estado. Ordem ou estado são os modelos de hierarquia social associados ao regime feudal. Naquilo que interessa sublinhar neles para compreender a classe, não nos importam tanto as disparidades que efetivamente se detetam entre os dois modelos – a mais fundamental das quais será a forma como a ordem evoca o sagrado, se apresenta como expressão de uma lei divina, etc., por oposição ao estado, que tem natureza profana e horizontal; são mais significativas as semelhanças.

O sistema de ordens e o sistema de estados são tipos de agrupamento em que os seus membros se distribuem por categorias hierarquizadas relativamente estanques. O pressuposto em que se fundam é o de haver uma desigualdade hierárquica e sociopolítica fundamental, cabendo a cada ordem ou estado dentro do sistema estabelecido uma função específica e em que cada ordem ou estado adquire o seu valor ou a sua posição hierárquica dentro do sistema correspondente através do valor e da importância da função desempenhada. De facto, aquilo que à partida se verifica é que a desigualdade hierárquica da sociedade de ordens se estendeu para a sociedade de estados; porém, verifica-se também uma incapacidade de a sociedade de ordens acompanhar a velocidade de transformação da realidade sociológica, em especial no que diz respeito ao desenvolvimento urbano, à divisão e especialização das atividades produtivas, à afirmação da burguesia comercial, etc. – o que, eventualmente, deu lugar à sociedade de estados, que por natureza é mais dinâmica.

No caso português, esta transição de paradigmas fica bem desenhada no séc. XV. As diversas ordenações que então se publicaram mostram, por um lado, uma divisão que é, em muitos aspetos, tripartida; porém, mantendo a integridade do sistema senhorial e assentes numa estrutura social implantada que se mostrava, *lato sensu*, relativamente estável, e mesmo tendo em atenção que poderiam não ter imediata tradução no quotidiano e nas instituições, essas diversas ordenações também constituem já, por outro lado, esboços legais da divisão em estados – divisão assente sobre os princípios de riqueza, estatuto, ofícios ou profissões, graus ou situações, etc. – e capazes de acolher as mudanças sociais em curso.

Ora, o que é decisivo nas ordens ou nos estados, naquilo que os distingue das castas e naquilo que nos interessa sublinhar neles para compreender a classe, é precisamente este aspeto. Ainda que devamos ter claro que falamos de sociedades com hierarquias estanques; que a transição de uma sociedade de ordens para uma sociedade de estados é uma mera reação ao dinamismo social e à sua velocidade; e que, portanto, se trata de uma forma de preservação do *status quo* contra eventuais propostas alternativas de organização social – devemos ter claro também que a passagem e o trânsito entre ordens ou estados não estão à partida excluídos. Quer dizer: sociedades de ordens e estados têm ainda características de endogamia, justamente na medida em que a endogamia é uma modalidade de preservação de poder ou, no mínimo, de evitar a sua dispersão; e daqui resulta a dificuldade em alterar a classe a que se pertence, resulta um grau mínimo de mobilidade possível, etc. No entanto, o facto é que abrem a

possibilidade concreta de mobilidade e de ascensão – sendo que, no caso, o mais frequente era isso acontecer através de rituais de sagração (a investidura de um monarca, a aquisição de um título, a concessão de nobreza, etc.).

Esta batida pela pré-história da noção de classe permite-nos, como dizíamos antes, não apenas compreender os antepassados da organização social de que a classe se distancia mas também fixar o momento histórico em que o conceito operativo de classe se instala no património universal. Isso é assim porque estes dois aspetos são correlatos: o aparecimento do conceito de classe e o momento histórico do seu aparecimento não são, de modo nenhum, independentes.

Por uma parte, o que distingue uma classe de todas as modalidades de organização social alternativas anteriores (aquilo que distingue a classe da casta, da ordem ou do estado) é que não se pertence a uma classe por direito (*e.g.*, por nascimento, investidura, aquisição de título, etc.) mas por facto. Ou seja: uma sociedade de classes não é apenas o resultado de uma proposta taxonómica distinta; o que está em curso é uma efetiva mudança que desafia a organização e os princípios do regime feudal e que propõe – ou impõe – uma alternativa.

No núcleo fundamental da noção de classe estão dois aspetos de contestação e de rebelião em relação à organização feudal: o problema do acesso e da relação com o poder e o problema da distribuição de riqueza. Parte, desde logo, do reconhecimento de que, entre os indivíduos de uma dada sociedade, há uma assimetria tanto no acesso e na relação com o poder, quanto no modo como a riqueza é distribuída. Há, numa palavra, desigualdade – e desigualdade quer no ponto de partida, quer no ponto de chegada. Ou seja: a sociedade de classes assenta sobre o princípio fundamental de que um regime feudal não dá garantias ou condições de igualdade a montante (porque privilegia uns em relação a outros em virtude do seu nascimento, dos seus títulos, etc.), nem a jusante (porque concentra o poder, porque distribui assimétrica e desproporcionalmente a riqueza, etc.).

Assim, uma classe é um conjunto de pessoas ou grupos que são considerados como uma unidade porque apresentam semelhanças significativas quer na distância em que estão em relação ao poder, quer no que resulta para si da distribuição de riqueza. E o que decorre desta definição e desta forma de organização social são dois aspetos centrais. Por um lado, que haverá tantas classes quantas as diferenças significativas assinaladas quer na distância em relação ao poder, quer na distribuição de riqueza. Por outro, que a relação das classes entre si tem uma natureza hierárquica – justamente porque a uma ou a mais classes caberá um maior acesso ao poder e uma maior proporção da riqueza distribuída do que a outra ou a outras classes.

A hierarquia é, dependendo das sociedades visadas e ao longo dos tempos, muito variável; a variação está, desde logo, *e.g.*, no número de classes. O problema passa então por saber o que determina uma classe ou a distribuição em classes diversas; é possível observar que se geram classes distintas consoante os critérios que se utilizam. O problema, passa, em suma, pelo processo de classificação e o processo de classificação é sempre ideológico, *i.e.*, adota um conjunto de ideias ou princípios de discriminação que resultam em determinada classificação. E o que é igualmente claro é que, seja qual for o processo adotado, o resultado é uma classificação hierárquica, em que cada classe tem o seu estatuto próprio definido – é apresentada desta ou daquela maneira,

está situada num ou noutro nível da hierarquia, etc.

Ora, aquilo que é decisivo numa sociedade de classes, o que a distingue de todas as formas anteriores de organização social a que atrás se fez menção, é o fator da mobilidade. A rutura que uma sociedade de classes vem introduzir e que a faz substituir a sociedade de estados associada ao regime feudal passa por impor uma mobilidade aberta e absoluta, *i.e.*, pela absoluta recusa de quaisquer normas formais e institucionais que estabeleçam critérios para haver trânsito entre classes. Dito por outras palavras: numa sociedade de classes, não há nenhum obstáculo formal à passagem de uma classe para outra – e isto quer no sentido ascendente (de uma subida na hierarquia), quer no sentido descendente (de uma descida na hierarquia).

Todos estes desenvolvimentos permitem-nos já identificar o momento histórico em que o conceito operativo de classe se instala no património universal; e são também estes desenvolvimentos que nos preparam para compreender os movimentos que contestam ou questionam o papel das classes na organização social e os fundamentos que virão a invocar. De facto, em sentido estrito, só se pode falar de classes no seguimento das chamadas revoluções burguesas, que têm o seu culminar no séc. XIX. O que está em jogo então é, de modo muito sucinto e sublinhando apenas aquilo que interessará ter presente na continuação, o declínio das sociedades agrárias, o papel da propriedade na distribuição dos papéis sociais e a necessidade de igualdade dos cidadãos perante a lei.

De facto, o que se verifica é que é em especial nas democracias das sociedades industriais modernas ocidentais que é atribuída uma grande importância à possibilidade de mobilidade social – no interior e para o exterior das classes. Alguns autores defendem que, em certo sentido, isso se deve ao advento da burguesia, que indicam como primeira classe. A justificação para esse entendimento está no pressuposto de que o advento da burguesia quebrou a hierarquia criada pela sociedade de estados. E isso não apenas por a afirmação da burguesia desestabilizar a ordem tripartida mas, mais concretamente, porque a afirmação da burguesia veio acompanhada de reivindicações de direitos de cidadania, da necessidade de repensar os critérios de classificação social ou os critérios de distribuição do poder (*e.g.*, acentuando o valor do dinheiro), etc.

Não cabe neste artigo perseguir esta linha; o que efetivamente interessa a este artigo é compreender que todos estes desenvolvimentos geraram as condições necessárias ao aparecimento de movimentos que, partindo do pressuposto da existência de classes, as vêm contestar e vêm propor um modelo de sociedade alternativo e igualitário – *i.e.*, um modelo de sociedade em que não haja lugar a classes. E é desses movimentos, e em particular dos movimentos anticlassistas portugueses, que nos devemos por fim ocupar.

Para a análise do anticlassismo em Portugal, é especialmente relevante considerar o período de transição entre os sécs. XIX e XX, começando pelo papel da chamada geração de 70. Tendo como ponto de partida o conjunto das ideias liberais e o lema da Revolução Francesa ("liberdade, igualdade, fraternidade"), aquela que ficou conhecida como a geração de Coimbra terá encontrado e procurado gerar na realidade social portuguesa as condições para o estabelecimento de uma nova prática social que visava a igualdade entre os homens.

Não nos é possível fazer um retrato completo da geração de 70, dos seus ideais e das suas desavenças internas;

o que se segue não é, portanto, um resumo de um programa. Mas é possível trazer aqui um exemplo do seu pensamento e da sua originalidade ao citar o seguinte passo: "a grande, a suprema obra do século XIX: emancipar o trabalho, apagar por uma vez da face da terra a odiosa divisão de classes, fundindo-as todas numa só de trabalhadores livres, e iguais, não ricos e pobres, senhores e servos, governantes e governados, capitalistas e operários, mas todos *homens*, debaixo do mesmo céu, e em face do mesmo trabalho justo e digno!" (QUENTAL, 1926, II, 176).

Façamos notar que as ideias que estão lançadas neste passo encontravam, à época, uma forte resistência. Antes de mais, não podemos perder de vista o ambiente em que eram lançadas (o ambiente intelectual e cosmopolita), a que o povo, em geral, não tinha acesso. Além disso, o povo a quem se dirigiam era um povo sedimentado numa organização social relativamente rígida, filho de um país fundamentalmente agrário, com pouca indústria, com operariado diminuto, de um país maioritariamente católico e monárquico – e façamos notar que aquilo que as palavras de Antero de Quental, escritas em 1871, contêm não é menos do que um apelo explícito à reformulação (integral e profunda) de fundações sociais seculares.

Para a mobilização mais efetiva dos leitores de Quental e dos seus contemporâneos, faltaria talvez isso a que se chama consciência de classe. Alguns investigadores tendem a considerar a consciência de classe como fundamental à existência real da classe – ainda que salvaguardem a possibilidade de essa consciência de classe ser um reconhecimento exterior ou alheio à própria classe em questão e não necessariamente o reconhecimento que adviria de uma autoconsciência de classe. Ora, aquilo de que se fala quando se fala de consciência de classe não é apenas do mero reconhecimento da classe social a que se pertence ou a que outros pertencem; isso não seria suficiente para haver consciência de classe.

Na verdade, a consciência de classe é um fenómeno complexo, que implica muitos fatores. Antes de mais, implica o reconhecimento de que há um conjunto de pessoas ou de grupos que apresentam semelhanças na distância em relação ao poder e no que resulta para todos da distribuição de riqueza. Inclui, em suma, um sentimento de pertença a um grupo. Mas implica também o reconhecimento de que esse grupo é uma força social – *i.e.*, uma força que defende os interesses de um grupo com características semelhantes, que quer fazer prevalecer os interesses do grupo, que ambiciona uma participação no poder e no processo de decisão, que quer fazer evoluir o futuro social a seu favor, etc. Por fim, a consciência de classe implica o reconhecimento de outras classes de natureza e princípios similares, com as quais rivaliza. Pode muito bem acontecer que uma qualquer classe não tome consciência de si enquanto classe enquanto não se opuser a uma outra classe, com a qual tem conflitos de interesses. Neste sentido, a consciência de classe parece implicar o reconhecimento de uma oposição ou tensão em relação a uma ou a várias outras classes sociais, consideradas como concorrentes ou opostas. Ou seja: implica ou pode implicar sentimentos de inferioridade e superioridade, de oposição ou conflito em relação a outras classes, de contestação ao modo como na sociedade se exerce o poder e se distribui a riqueza, pode implicar sentimentos de que o *status quo* social privilegia classes concorrentes ou até oferece a classes concorrentes oportunidades de explorar uma classe mais baixa ou as classes mais baixas, etc.

Ora, aquilo que se nota em Portugal no período de transição entre os sécs. XIX e XX é um aumento progressivo e sustentado da consciência de classe. Acontece, porém, que um aumento de consciência de classe se deu não numa mas em duas classes distintas.

Por uma parte, houve um claro aumento de consciência de classe do proletariado. No caso, esse facto viria a resultar na organização da classe trabalhadora e na multiplicação de associações operárias e, por fim, num período politicamente muito ativo, marcado por múltiplas revoltas populares e pelo advento de vários partidos políticos (como o Partido Socialista dos Operários Portugueses, em 1875).

Por outra parte, no entanto, houve igualmente um claro aumento de consciência de classe da burguesia (melhor: das diferentes burguesias que compreendiam a burguesia). De um lado, desenvolvia-se a burguesia rica, composta por banqueiros e capitalistas; de outro, desenvolvia-se a média e pequena burguesia; de um outro ainda, desenvolvia-se a burguesia que advinha da nobreza tradicional entretanto virada para o comércio e a banca. Em geral, ainda que não de uma forma homogénea, a burguesia apoiava Igreja e monarquia – apoios que lhe garantiam a preservação dos seus lucros e privilégios.

Este equilíbrio de forças mantém-se até 1910. "Por todo o mundo civilizado, o desenvolvimento da sociedade industrial foi acompanhado por uma crescente agitação social. Em Portugal, também se fizeram sentir reivindicações sociais, apesar do escasso número de proletários e dos aspetos moderados que o capitalismo exibia aqui. Nos primeiros dez anos do século XX, ainda durante a Monarquia, as greves atingiram já números alarmantes. Os Republicanos, que tinham conseguido apoio popular pelo ataque ao modo da exploração capitalista e pela defesa de uma ordem nova baseada no trabalho e na justiça, foram forçados a cumprir algumas das suas promessas quando triunfantes" (MARQUES, 1975, 47-48).

Este súbito aumento de agitação social poderá ter colhido de surpresa a burguesia, já que sugeria a força crescente do proletariado e dos sindicatos. Uma das promessas que os republicanos cumpriram foi a legislação do direito à greve. Nos anos de 1910 e 1911, há sinais de mais de 60 greves pelo país, tendo por motivo os salários e os horários de trabalho, e abrangendo várias áreas (operários, empregados de companhias comerciais e de transportes, trabalhadores rurais, etc.); a primeira greve geral (que aconteceu em janeiro de 1912) leva a uma declaração de estado de sítio, ao encerramento forçado da Casa Sindical e à prisão de centenas de grevistas; na sequência de múltiplos congressos, reuniões e encontros, cria-se a União Operária Nacional em 1914; em simultâneo, desenvolve-se a organização anarquista – em suma: aumenta a tensão social.

Se até 1910 a pequena burguesia poderia ter simpatia pelas reivindicações operárias, que afinal indiretamente a poderiam beneficiar, essa é mitigada pelas greves, consideradas excessivas e inoportunas. Quanto à burguesia do patronato, uma escassa proteção por parte do Governo republicano leva-a a uma ativa proteção dos seus interesses, de que é exemplo a fundação, em 1911, da União de Agricultura, Comércio e Indústria.

Dada a dimensão do proletariado, as suas reivindicações nunca foram devidamente atendidas; apesar de neste período se ter legislado sobre acidentes de trabalho, ter sido aprovada uma lei reguladora das horas de trabalho e se ter até criado um Ministério do Trabalho e da Previdência Social, o facto é que estaria igual-

mente em curso uma tentativa de repressão dos movimentos operários, na forma duma perseguição aos agitadores. De tudo isto resulta a oposição dos proletários ao regime republicano, concretizada em alianças com a oposição monárquica e com elementos da extrema-direita – o que lhes valeu serem acusados de favorecer os inimigos da república.

É neste cenário de profunda divisão entre proletariado e burguesia que o marxismo entra em cena. Não nos cabe aqui fazer um estudo aprofundado do marxismo, da sua implantação em Portugal, nomeadamente nesta época concreta; o que cabe aqui é apenas um breve levantamento de alguns princípios marxistas, enquanto o marxismo é também uma forma de anticlassismo e, porventura, a forma de anticlassismo em que este não é apenas um momento ou uma tese de um programa político mais vasto mas é, de facto, o núcleo central de todo o programa político, sobre o qual todas as outras teses se edificam. E para compreender a natureza anticlassista do marxismo, importa dar atenção a quatro etapas, no fim das quais o marxismo pretende ter obtida uma sociedade sem classes.

Na primeira fase, o marxismo parte da existência de classes e identifica-a com o acesso diferenciado à produção e à propriedade dos meios de produção. O que o marxismo desenha é, portanto, uma organização social em duas classes principais: a classe que tem os meios de produção e beneficia deles, e a classe que, não tendo os meios de produção, fica à mercê da que tem. À primeira o marxismo chama burguesia e à segunda chama proletariado.

Num segundo momento, o proletariado toma consciência da opressão e alienação social em que se encontra, e entra numa luta de classes com a burguesia. Isto significa que, no sentido marxista do conceito, uma consciência de classe implica dois fatores centrais. O primeiro é que por "consciência de classe" se deve entender tanto a exploração do homem pelo homem como a vontade de suprimir essa exploração. O segundo é que a consciência de classe só se aplica à classe oprimida. E isto por dois motivos: porque as classes diferem quanto ao âmbito e ao grau de mobilidade social ascendente possível e o proletariado está no degrau mais baixo da hierarquia social; e, sendo assim, porque cabe ao proletariado um papel privilegiado e histórico: o papel de reconhecer as privações e as desigualdades sociais, e de iniciar a rebelião ou a revolução que lhes ponha termo.

Ora, na tese marxista, a luta de classes leva necessariamente a uma fase de ditadura do proletariado. Essa fase passa por compreender que um sistema de classes abertas seria uma *contradictio in terminis* e que qualquer transformação social que proponha uma nivelação social igualitária dos indivíduos só se pode obter através da tomada de posse dos meios de produção e do fim dos privilégios da burguesia.

No entanto, por fim, esta ditadura não é mais do que uma fase transitória e que tem em vista uma sociedade sem classes. O que fundamenta a necessidade de uma ditadura do proletariado é, portanto, na tese marxista, o facto de ela ser um meio necessário contra uma fase de eventual divisão social – *i.e.*, um meio necessário para prevenir a esperada reação da burguesia, que tentará recuperar os seus privilégios, e para impor o fim da propriedade privada dos meios de produção.

Acontece que a entrada em cena das ideias marxistas de organização social coincide, em Portugal, com a participação na Primeira Guerra e, em especial com a oposição popular à Guerra e à subida do custo de vida. "O terceiro ga-

binete Afonso Costa tentou (sem o conseguir) obter o apoio dos trabalhadores para o seu esforço de guerra. Num discurso de julho de 1917, por exemplo, o chefe de Governo mostrava a sua simpatia para com a luta de classes e inclinava-se para as teses marxistas. Condenava a exploração do trabalho pelo capital e declarava compreender a necessidade de greves. Mas em boa verdade havia pouco que o seu governo, ou os dos seus sucessores, pudesse fazer para resolver o problema. Os aumentos de salários não conseguiam acompanhar o aumento do custo de vida e a desvalorização da moeda" (MARQUES, 1975, 50-51).

Nos anos seguintes, vários ministérios adotaram medidas a favor do proletariado e do baixo funcionalismo público. No entanto, as medidas adotadas revelaram-se incapazes de refrear a contestação social: uma greve geral em 1919 obteve algum sucesso e há notícias de atentados, lutas individuais e assassinatos. Como efeito secundário, estas medidas ainda serviram para fazer dispersar o apoio tradicional ao regime garantido pela burguesia – que, sentindo-se desamparada, para se opor àquilo que entendia ser uma subversão em curso da ordem e da organização social, procurou aumentar a sua coesão e a sua força social com a fundação de novas associações, de que são exemplo a Confederação Patronal (em 1920) e a União dos Interesses Económicos (em 1924).

Esta breve batida pelas origens do anticlassismo português, com especial incidência no fim do séc. XIX e no início do séc. XX, não corresponde senão a uma breve amostra do que se seguiria ao longo do séc. XX e que este artigo não pode perseguir; o que se procurou foi apenas compreender os mais rudes fundamentos do anticlassismo português. Porém, e como forma de epílogo, importa ainda dizer uma última palavra sobre outras variantes de anticlassismo.

Na abordagem que aqui seguimos, e que segue a maioria dos autores, o que está em causa quando se fala de classe (ou classe social) são desigualdades de natureza social. No entanto, há desigualdades que, não tendo à partida natureza social, adquirem relevância na sociedade e se convertem em desigualdades sociais: diferenças de sexo, raça, religião mas também diferenças quanto à riqueza, ao grau de instrução, às relações de família, a maneiras ou ao estilo de vida, etc. Em especial, estas desigualdades tornam-se socialmente relevantes quando se estabelecem como critérios para atribuição dos vários papéis sociais e expressam sempre os princípios por que uma dada a sociedade se rege.

Ora, a enunciação do princípio de que todos os cidadãos têm a mesma dignidade social ou de que ninguém pode ser privilegiado ou privado de direitos (e isento de deveres) em razão da ascendência, do sexo, da raça, da língua, do território de origem, da religião, das convicções políticas ou ideológicas, da instrução, da situação económica, da condição social, da orientação sexual, etc. – tal como preveem as alíneas do art. 13.º da Constituição Portuguesa de 1976 – não quer de modo nenhum dizer que tenham desaparecido as desigualdades e as classes sociais; na verdade, quer dizer que as classes e as desigualdades entre as classes não estão excluídas mas que nada obsta, do ponto de vista meramente formal, ao trânsito entre classes e a que se ultrapassem essas desigualdades.

De facto, vendo bem, boa parte dos movimentos sociais do séc. XX partiu de um reconhecimento da existência de classes prejudicadas e do facto de haver uma relação entre esse prejuízo e os poderes dominantes em exercício, e constituiu-se,

mesmo que num sentido do conceito de anticlassismo diferente daquele que esteve neste artigo em análise, em movimentos anticlassistas efetivos. A respeito das diversas classes que cada um desses movimentos pretendia defender e que cada um desses movimentos pretendia isentar de desigualdades, foi esse o caso, e também em Portugal, do feminismo, do antissemitismo, dos diversos ativismos, enfim, de todos movimentos que condenaram um qualquer tipo de desigualdade social ou de discriminação negativa.

Bibliog.: CATROGA, Fernando, "As vanguardas intelectuais, da geração de 70 à *Seara Nova*", in FERNANDES, Maria Luísa Garcia (coord.), *Seara Nova, Razão, Democracia, Europa: Textos e Contextos*, Porto, Campo das Letras, 2001, pp. 14-40; CUNHAL, Álvaro, *As Lutas de Classes em Portugal nos Fins da Idade Média*, Lisboa, Estampa, 1975; ESTANQUE, Elísio, e MENDES, José Manuel, "Análise de classes e mobilidade social em Portugal: um breve balanço crítico", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.os 52-53, nov. 1998/fev. 1999, pp. 173-198; FONSECA, Carlos da, *História do Movimento Operário*, Lisboa, Europa-América, 1979; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*, Lisboa, Arcádia, 1975; 1977; HANSON, Carl, *Economia e Sociedade no Portugal Barroco: 1668-1703*, Lisboa, Dom Quixote, 1986; MARGARIDO, Alfredo, *A Introdução do Marxismo em Portugal: 1850-1930*, Lisboa, Guimarães Editores, 1975; MARQUES, A. H. de Oliveira, *A 1ª República Portuguesa (Alguns Aspectos Estruturais)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1975; NOGUEIRA, César, *Notas para a História do Socialismo em Portugal (1871-1910)*, Lisboa, Portugália, 1964; QUENTAL, Antero de, *Prosas*, 3 vols., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923-31.

Bruno Venâncio

Anticlericalismo

Não é possível ter uma ideia precisa acerca da natureza do anticlericalismo sem primeiro procedermos à elucidação de o que seja o clericalismo. Sem entrar em análises mais finas, diremos que o termo "clericalismo" acrescenta ao termo coletivo "clero" uma conotação crítica e pejorativa que, nos membros da classe clerical, denuncia comportamentos e práticas censuráveis ou ainda ingerências em áreas que o poder político, democrático e laico, reclama como da sua competência, designadamente a educação e a formação dos cidadãos. Foi esta conotação política que ficou consagrada na célebre declaração proferida por Léon Gambetta (1838-1882) em começos da III República em França: "E como foi tão bem dito pelo meu amigo Peyrat, o clericalismo, eis o inimigo" (LALOUETTE, 2002, 9). Entendido assim o clericalismo como agente de valores e práticas contrárias aos interesses liberais, democráticos e laicos da política republicana, o anticlericalismo traduz, em relação ao poder e à influência exercidos pela doutrina e estruturas da Igreja na história social, cultural e política de países com forte tradição católica, uma vigorosa vontade de mudança, a caminho da organização laica da sociedade política. Na realidade, a classe clerical assim visada congrega e objetiva a oposição efetiva a uma entidade global chamada Igreja Católica. Foi desse modo que a generalidade dos "filósofos" iluministas entendeu a clerezia por eles tão duramente fustigada. Holbach explicitou essa identificação ao

escrever que "a Igreja, a religião, a própria divindade são palavras que não designam senão o sacerdócio encarado sob diferentes pontos de vista. A Igreja é um nome coletivo para designar o corpo dos nossos guias espirituais […]. Numa palavra, Deus, a religião, a Igreja são a mesma coisa que os padres. É desta trindade que resulta o ser único a que chamamos clero" (HOLBACH, 2006, 23). É claro que esta eclesiologia iluminista de combate reflete uma conceção redutora muito difundida na ortodoxia católica, e que se prolongou até ao séc. XX, em que a Igreja aparece praticamente confinada à hierarquia eclesiástica, entidade que exerce a mediação entre Deus e os fiéis.

O anticlericalismo político teve, desde o séc. XIX, múltiplas manifestações, sobretudo em países como França, Itália, Espanha e Portugal, onde a presença do catolicismo tinha estado estreitamente articulada com Estados governados por monarquias de poder absoluto. E situação análoga verificou-se também em países da América Latina, designadamente no Brasil e no México. Note-se que, em Estados onde predominam confissões religiosas não católicas, as manifestações de anticlericalismo foram ou são apenas residuais. Em Portugal, a época de Pombal, meados do séc. XVIII, ficou marcada por políticas de radicalismo antijesuítico, expressão de um anticlericalismo político seletivo bem individualizado. Foi, porém, a partir da afirmação das políticas liberais que essa ostracização de iniciativa pombalina se generalizou, primeiro ao universo congreganista e, depois, também ao clero secular.

Devemos notar, no entanto, que existem outros planos nos quais a crítica e oposição ao universo clerical e às corporações religiosas se manifestou com grande vigor protestativo. Abundam os casos em que a firme contestação e denúncia tenta alertar para contradições existentes entre os altos ideais evangélicos proclamados e os compromissos demasiado terrenos, sem esquecer a falta de dignidade e mesmo imoralidade de comportamentos e de ações praticadas. Temos, deste modo, o chamado anticlericalismo crente ou interno que, nas acusações mais ou menos severas dirigidas a clérigos e membros de ordens e congregações, não põe em causa a Igreja, pois visa, acima de tudo, a reforma e o aperfeiçoamento moral e espiritual daqueles que, como ministros da Igreja e pessoas consagradas, constituem a elite eclesial. Para além disso, temos também o que podemos qualificar como anticlericalismo social ou de costumes, em que se atacam e ridicularizam formas antissociais e extravagantes de comportamento em elementos individuais ou no coletivo de ordens e congregações, sem que no entanto se pretenda que essas corporações sejam eliminadas, como acontece nas reivindicações do anticlericalismo político mais radical. Nessa situação, não se trata já de corrigir costumes e práticas por iniciativa de críticos que são crentes e têm confiança na Igreja. A iniciativa pertence agora, sobretudo, a observadores que encontram, nos institutos religiosos e no clero em geral, comportamentos e costumes tidos por insólitos e exóticos, e que reagem à sua presença na sociedade, ora denunciando estilos de vida contrários à mentalidade moderna e apresentados como nocivos à educação das novas gerações, ora explorando o cómico das situações e zombando de tais comportamentos.

Esta diversidade de manifestações anticlericais tem coexistido ao longo dos séculos, embora o peso de cada uma delas na vida da sociedade se tenha modificado segundo as épocas e os contextos culturais. Se as perspetivarmos em ter-

mos diacrónicos, diremos que no período medieval predominou o anticlericalismo interno ou cristão, e nos tempos modernos o anticlericalismo social ou de costumes. Já na época contemporânea, sobretudo durante o séc. XIX e nas primeiras décadas do séc. XX, fruto da revolução de 1789 e do estabelecimento da III República em França, tal como em Portugal, por efeito da dinâmica que conduziu à Implantação da República, foi o anticlericalismo político que se sobrepôs a qualquer outra modalidade anticlerical.

Do que acaba de ser descrito segue-se uma conclusão a que nem sempre atendemos. Embora se fale quase no singular, a verdade é que existe uma pluralidade de anticlericalismos que vai muito além das três tipologias – política, interna ou crente e sociológica – atrás referidas. A realidade multifacetada do fenómeno anticlerical pode ser estabelecida com base em elementos tão diversos como o sujeito da enunciação e o seu objeto, a motivação e as modalidades de expressão. Sujeitos da tomada de posição anticlerical tanto podem ser indivíduos como Heliodoro Salgado (1861-1906) ou Tomás da Fonseca (1877-1968), grupos ou associações como a Associação Promotora do Registo Civil, fundada em 1876, e a Associação dos Livres Pensadores, criada em 1880, ou ainda organizações partidárias. Se considerarmos o objeto ou alvo contra o qual são lançadas as setas anticlericais, podemos encontrar os institutos religiosos em geral ou uma ordem em particular, o clero secular em conjunto ou figuras singulares, quase sempre de posição elevada dentro da hierarquia. Diversidade existe também nas motivações que inspiram a oposição e combate ao clericalismo. As motivações podem ir desde a rejeição do ultramontanismo, da ingerência no exercício



***Semana Santa em Espanha*,**
de Francisco de Goya (1746-1828).

do poder temporal, do controlo das instituições educativas, até motivações de natureza idiossincrática ou de orientação partidária.

No que respeita a formas de expressão a que o anticlericalismo recorre, é inesgotável a panóplia de instrumentos a que foi deitando mão. Transformado em retórica pronta para toda a espécie de combates, dispõe de um arsenal bem fornecido de armas, de que podemos enumerar, entre outras, comícios, romagens, manifestações, ações de propaganda, discursos parlamentares, opúsculos, panfletos, polémicas, artigos em jornais, teatro, romance, poesia, caricatura, sem esquecer a importante expressão de literatura popular que Paulo Correia de

Melo reuniu. É através destes recursos de expressão e comunicação que são elaborados os conteúdos temáticos e figurativos do imaginário anticlerical, os quais são, depois, difundidos junto de todo o tipo de públicos.

Do vastíssimo arsenal retórico com que foi sendo elaborado o discurso anticlerical português, podemos extrair um conjunto de temas, *i.e.*, de matérias ou assuntos, que sobressaem no acervo de documentos onde esses temas aparecem e se repetem de modo mais insistente. Percorrendo uma extensíssima escala, os assuntos mais recorrentes, especialmente nos anticlericalismos político e social, possuem como denominador comum o propósito de desgastar a presença do clero no espaço público, e assim minar a credibilidade da missão da Igreja. Um primeiro inventário desses temas foi publicado em *Ensaios Anticlericais*, de Luís Machado de Abreu, e mostra que a questão do poder temporal da Igreja, que remonta às consequências da conversão do Imperador Constantino Magno, no séc. IV, se tornou fonte de graves e persistentes tensões ao longo dos séculos. É ainda o fantasma desse poder que contamina o exercício do poder espiritual e está na origem de tentativas de o exorcizar, *e.g.*, através das formulações políticas de galicanismo e de regalismo. Nas fases mais agudas do anticlericalismo português, tanto em tempos de monarquia liberal como nos de militância republicana, foi sempre a questão do poder que polarizou as atenções. O auge dessa contraposição de laicidade às reivindicações do poder eclesiástico foi a Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de abril de 1911. Na vizinhança desse tema maior circulam tópicos sensíveis como a chamada aliança do trono e do altar, que atribui ao clero e à monarquia um pacto de mútuo apoio e de resistência à modernização das instituições. O mesmo sucede nas incansáveis denúncias de tudo quanto no ultramontanismo e romanismo é suspeito de ser perigoso, por ameaçar a autonomia da nação e o triunfo dos princípios liberais e democráticos que devem regê-la. Explora-se por essa via a ideia de que existe uma conspiração religiosa cujos agentes são as ordens e congregações à medida que, a partir de meados de Oitocentos, estas começaram a regressar a Portugal, por vezes de maneira algo clandestina. Há também o apontar de baterias contra alguns institutos religiosos que acabam por personificar o universo religioso no seu conjunto. Sem surpresa, entre os institutos masculinos, e desde o pombalismo, os Jesuítas ocupam o centro das atenções, de tal modo que o termo "jesuíta" serve, com frequência, para designar membros de outros institutos religiosos e até do clero secular. Entre as congregações femininas, foram as Irmãs de Caridade, fundadas no séc. XVII por S. Vicente de Paulo, que mais impiedosamente foram vilipendiadas, suspeitas de subordinação a superiores estrangeiros e de, nos hospitais e dispensários, cuidarem mais da salvação das almas do que dos corpos.

A educação e ensino a cargo de colégios confessionais constituiu, igualmente, assunto de confronto político e de polémica com os defensores da escola laica. Estes acusavam a escola católica de não estimular a iniciativa pessoal e a autonomia, ao mesmo tempo que incutia nas crianças e nos jovens a passividade de espírito e a adesão a crenças supersticiosas. A escola seria, desse modo, juntamente com o púlpito e o confessionário, a grande arma utilizada pelo clericalismo para subjugar as consciências e resistir aos valores da modernidade: a ciência, a liberdade, a democracia. À conflitualidade em torno da educação e do ensino,

juntava-se a acusação de obscurantismo dirigida aos que, além de professarem pessoalmente a fé, se comprometeram a pôr todas as suas capacidades ao serviço da difusão da mensagem evangélica como apóstolos, *i.e.*, como promotores de doutrinas que eram obscuras para a razão. A opção religiosa, lida em perspetiva positivista, contradizia o horizonte de progresso aberto pelo advento da idade positiva, idade na qual a racionalidade científica era soberana. Também a questão social forneceu matéria útil e oportuna, numa época em que a produção industrial se baseava na exploração selvagem da força de trabalho de crianças e adultos. A sensibilidade socialista de Heliodoro Salgado levou-o a orientar o anticlericalismo na direção do que entendia ser o inevitável conflito entre os exércitos do trabalho formados pelo proletariado e a cumplicidade de clérigos e religiosos irmanados com os senhores do capital. Para acentuar este confronto, o anticlericalismo invocava o ideal do cristianismo primitivo, no qual encontrava as raízes doutrinais da igualdade, fraternidade e justiça, fonte do movimento de renovação social que teria sido pervertido pela história do catolicismo. Nesta posição anticlerical ressoam ecos do utópico "novo cristianismo" preconizado por Claude Henri de Saint-Simon (1760--1825), segundo o qual a esperada organização da sociedade tem de ser acompanhada de nova organização espiritual e religiosa. A fórmula com que nos apresenta o novo mundo religioso inspira-se nos elementos do cristianismo antigo e medieval. Todavia, o clero não merece qualquer consideração por ter abandonado o princípio sagrado da moral cristã promotora de dedicação aos pobres, ter olhado apenas para a conservação da sua existência temporal e pregado aos povos a sujeição aos príncipes. Atraiçoou desse modo o poder espiritual, criando um vazio que tem de ser preenchido por um novo poder espiritual, nascido do espírito científico e da criação artística. O "novo cristianismo" tem como expressão produtiva o industrialismo. Ainda segundo Saint-Simon, a aliança do novo poder espiritual com as temporalidades do sistema industrial é que deve animar e presidir ao governo da nova sociedade cujo advento se espera.

Por falta de espaço, não vamos entrar na análise pormenorizada dos instrumentos que tornam visível a paixão anticlerical, com os respetivos autores e públicos. Fixar-nos-emos brevemente apenas em três perfis de figuras representativas que demonstram a diversidade de convicções e a complexidade da fenomenologia do anticlericalismo. Vejamos, em primeiro lugar, o caso de Alexandre Herculano (1810-1877). Embora a sua hostilidade ao clericalismo, declaradamente agressiva, tenha explodido com a publicação, em 1850, do opúsculo *Eu e o Clero*, havia muito já que vinha amadurecendo. A *História de Portugal* começada a publicar em 1846, ao remeter para o domínio das lendas hagiográficas, em nome da crítica histórica, o aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques na véspera da Batalha de Ourique, pôs em alvoroço o clero, que não conteve a indignação perante o atentado à piedosa e patriótica tradição, atentado que nem sequer acontecia pela primeira vez. Estavam em jogo também outras avaliações do comportamento clerical em recentes episódios da vida nacional. Grande parte do clero, hostil à ideologia liberal e ofendido pelas medidas políticas tomadas contra as ordens religiosas, tinha alinhado ao lado da parcialidade miguelista. O espírito visceralmente religioso e liberal de Herculano viu-se confrontado com o catolicismo antiliberal do clero.

Fiel ao cristianismo e ao ideário liberal, decidiu investir contra os representantes desse clero, acusando-os de ignorância e de infidelidade aos ensinamentos do evangelho. O avolumar da clerofobia do eminente historiador explica-se pelo cruzamento da questão política com o problema religioso. Se isso já era visível a propósito do "milagre" de Ourique, acabou por adquirir maior relevo com a clara oposição ao ultramontanismo, e ainda com a aproximação aos velhos católicos e a Ignaz von Döllinger (1799-1890).

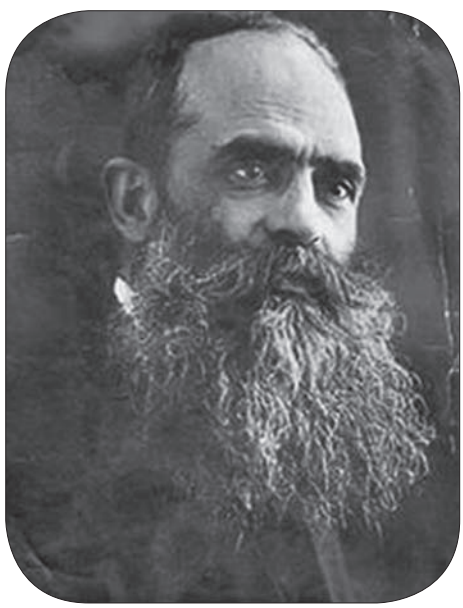
Outra figura singular no panorama anticlerical português é o erudito historiador José Caldas (1842-1932). Do seu feroz antijesuitismo dão conta sobretudo duas extensas obras: *Os Jesuitas e a Sua Influência na Actual Sociedade Portuguêsa: Meio de a Conjurar* (1901) e *A Corja Negra (Tosquia de Um Charlatão)* (1914). O combate aguerrido que move aos filhos de Inácio de Loiola, e as acusações que lança ao clero secular pela falta de cultura e desenfreada cupidez, destoam da vulgata anticlerical republicana em dois pontos nucleares. Por um lado, José Caldas defende com vigor as ordens religiosas monásticas, cujos merecimentos não se cansa de elogiar, por outro, usa da maior severidade na avaliação que faz do marquês de Pombal, a quem não regateia os mais desprezíveis epítetos, chegando ao ponto de não lhe reconhecer mérito algum pelos vexames a que sujeitou a Companhia, atribuindo antes a Clemente XIV a mão de gigante que a aniquilou.

O alvo final do anticlericalismo político tem sempre alcance coletivo, porquanto aponta para a vitória do princípio de laicidade em todos os recantos da esfera do Estado. Mas tanto pode ser desenvolvido a partir de uma iniciativa de grupo, como sucedeu no combate partidário que levou à Implantação da República, no dia 5 de outubro de 1910, como constituir um projeto e um programa ideológico individual a que tudo acaba por se subordinar ao longo da vida inteira. O caso de Tomás da Fonseca tem o valor paradigmático de uma existência que, desde a juventude até à morte, permaneceu intransigentemente fiel a um programa anticlerical, traçado paradoxalmente durante os oito anos em que frequentou o Seminário de Coimbra. As traves mestras do percurso de vida que se propunha realizar são-nos reveladas com surpreendente clareza no texto de *O Evangelho de Um Seminarista*, obra publicada em 1905, pouco depois de deixar o Seminário. À medida que as páginas deste texto, e dos textos que publicou depois, se desdobram, vai-se tornando mais nítido o projeto que animava o autor e o programa que pretendia executar para atingir o alvo. O autor revela claramente o propósito que o move ao proclamar a boa nova, *i.e.*, o conjunto de proposições que, com a lógica inexorável de uma espécie de silogismo, definem o plano a executar: Deus é um mito e a religião uma mentira; são os padres quem alimenta nos crentes esse mito e essa mentira; portanto, o remédio é um só: aniquilar os padres. Sente-se investido de uma missão e devorado por "ânsias de luta, planos de Verdade e de Justiça, disposto a iluminar os homens e a derribar os deuses" (FONSECA, 1905, 182). Tomás da Fonseca fez da adesão a um programa de anticlericalismo militante o seu projeto de vida. Cumpriu-o de maneira radical, persistente e sem desvios, animado pelo propósito de emancipar a sociedade portuguesa da alegada opressão religiosa e clerical. Fascinado pela mística do homem novo e da sociedade nova, procurou levá-la à prática intervindo em três frentes: política, pedagógica e social. Com essa atuação pretendia varrer da sociedade a presen-

ça da Igreja. Entendia que para isso era necessário defender e consolidar a laicidade republicana, promover o ensino laico e libertar a mulher da subalternidade e da manipulação clerical. Estes objetivos obedeciam ao superior propósito de dignificar o laicismo com uma nobre qualificação moral e social, oposta à santidade cristã. O livro por ele publicado em 1957 com o título *Agiológio Rústico* visava, através de breves retratos morais de figuras do meio rural, laicizar os costumes, democratizando e naturalizando o padrão teológico da santidade eclesial.

O anticlericalismo antirreligioso e militante de Tomás da Fonseca evidencia um percurso cultivado desde os tempos de seminário, *i.e.*, no interior da própria Igreja. São numerosos os casos de membros do clero que, em Portugal, tendo desertado dos compromissos do ministério sagrado, se converteram em ativos militantes anticlericais. Nem todos passaram a adotar formas radicais de anticristianismo ou de antirreligiosismo.

Tomás da Fonseca (1877-1968).



Alguns abraçaram o ministério como pastores ao serviço de comunidades protestantes. Assim sucedeu, *e.g.*, com Guilherme Dias da Cunha (1844-1907), da Diocese do Porto, e com Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), da Diocese de Coimbra, entre muitos outros. Desta deserção fundada em razões de natureza pessoal e doutrinal, acompanhada de transição para formas variadas de militância contra a Igreja, há exemplos noutros países de tradição católica, nomeadamente em França. Nestes casos, o anticlericalismo toma a configuração de antirromanismo, na medida em que visa preferentemente o Vaticano e as decisões doutrinais e canónicas emanadas dos seus dicastérios.

Como fenómeno social e cultural, o anticlericalismo possui uma longa história iniciada muito antes de ter sido criado o vocabulário específico que o designa. Este vocabulário terá surgido apenas em meados do séc. XIX, depois de decorridos muitos séculos de crítica e ataque à instituição clerical e à vida monástica e mendicante. Quando procuramos perceber quais os contextos históricos em que a pulsão anticlerical se torna mais conflituosa e ameaçadora para a harmonização da existência religiosa com as organizações políticas e sociais, verificamos que eles coincidem com fases de transformação profunda ou rutura de padrões institucionais vigentes. É no quadro da mobilização coletiva para a mudança que se assiste ao agravamento das atitudes e dos comportamentos anticlericais. Lembremos, *e.g.*, que as origens da Reforma protestante foram acompanhadas da denúncia de práticas eclesiásticas baseadas em orientações dimanadas da Roma papal e tidas por contrárias ao evangelho. O espírito reformador, empenhado nas mudanças a introduzir na vida da Igreja, considerava

que estas tinham de passar pela inevitável revisão da atuação do clero, sobretudo através das suas figuras mais gradas. Quando, no final do séc. XVIII, o espírito revolucionário se instalou na sociedade francesa, a violência anticlerical conheceu um recrudescimento nunca visto até então, com o sectarismo jacobino a impor a sua lei e a provocar a repressão que vitimou numerosos religiosos de ambos os sexos.

Também em Portugal os períodos de acentuada mudança política se caracterizaram por formas especialmente agressivas de luta contra o clero e as ordens religiosas. A afirmação do poder despótico de Sebastião de Carvalho e Melo, posta ao serviço de reformas políticas, sociais e económicas do país, foi acompanhada de mudanças profundas na política religiosa, de acentuado regalismo. A Companhia de Jesus foi, como vimos, a instituição religiosa mais severamente visada, acabando proscrita em Portugal e, depois, extinta pelo breve *Dominus ac Redemptor* do Papa Clemente XIV, em 1773. O antijesuitismo foi, neste caso, um anticlericalismo radical mas de incidência sectorial. Quando se intensificou o processo de implantação do liberalismo, também se agravou a discussão em torno da permanência das ordens e congregações. Com o triunfo da Revolução Liberal, reconhecido e assinado na Convenção de Évora Monte, em 1834, o desfecho da controvérsia congreganista foi a extinção das ordens e congregações decretada por Joaquim António de Aguiar, em 28 de maio desse mesmo ano de 1834. Será igualmente por ocasião do fortalecimento da dinâmica partidária republicana, que acabaria por levar à implantação do novo regime, que a onda anticlerical cresceu a ponto de alcançar resultados práticos que se traduziram em nova expulsão das ordens e congregações, e em severos constrangimentos impostos ao exercício do ministério pastoral pelo clero secular. Confirma-se com esta experiência histórica que o anticlericalismo na sua dimensão política, além de ser reativado em períodos de forte transformação do poder político, funciona de facto como instrumento ideológico de mudança.

Quando, já entrados no séc. XXI, olhamos para a situação atual do anticlericalismo, que encontramos nós? Parece óbvio que, em países nos quais ele foi foco de tensões e conflitos nos últimos dois ou três séculos, a realidade social e religiosa oferece agora um panorama de geral tranquilidade e pacificação. Nesta medida, perguntamos naturalmente qual o porquê de o anticlericalismo ter perdido a agressividade militante de tempos idos. Embora ninguém esteja seguro de alguma vez lhe ter sido passada declaração de óbito, parece indubitável que tal movimento há muito deixou as luzes da ribalta no quotidiano da sociedade portuguesa e se remeteu a episódios esporádicos, sem o alarme social de outras eras. Muitas foram as transformações culturais verificadas no decurso do séc. XX e início do séc. XXI que alteraram radicalmente as mentalidades, com incidência no relacionamento da sociedade com a Igreja. O regime de separação da Igreja e do Estado instituído em 1911, depois de ter sido motivo de profundas clivagens e do reacender de violentas paixões clericais e anticlericais, acabou por trazer e consolidar uma coexistência social e política caracterizada pelo clima de estabilidade e tolerância, no respeito pela liberdade religiosa. Republicano e laico, o Estado português não enfrenta atualmente urgências de mudança de regime e não padece da hipersensibilidade ao ultramontanismo alimentada outrora por



Fotografia de grupo de Jesuítas detidos no forte de Caxias por ordem do Governo Provisório da República, *Ilustração Portuguesa*, 7 nov. 1910.

proclamações maximalistas de nacionalismo. Além disso, apesar de alguns casos mediáticos, parece pacífico que se esbateu a ideia de incompatibilidade absoluta entre fé e razão, entre religião e ciência, admitindo-se que os dois campos se organizam a partir de jogos de linguagem e de códigos institucionais autónomos e discursivamente paralelos. Força é reconhecer que, para a generalidade dos cidadãos, se tornaram mais frágeis e permeáveis as fronteiras que separam as convicções, tendo ao mesmo tempo sofrido enorme erosão os vínculos identitários do catolicismo sociológico tradicional. As considerações precedentes mostram como o território em que a temática do anticlericalismo se move passou a ser o da inventariação de percursos, múltiplos e subtis, abertos à elaboração permanente de leituras de hermenêutica histórico-cultural.

É claro que, no Ocidente europeu, podemos ainda falar de um anticlericalismo recorrente cuja expressão pouco, ou quase nada, tem já a ver com o tom estridente e agressivo de outras eras. Tornou-se irónico, bastante polido, frequentemente subtil. Distanciou-se incomparavelmente dos anticlericalismos exacerbados da III República em França, ou das três décadas que precederam a Implantação da República em Portugal e dos anos imediatamente a seguir. Hoje, o esbatimento da paixão anticlerical procede das mudanças culturais em que se tornou preponderante a cultura da indiferença em face do fenómeno religioso e do catolicismo em particular. Nalguns casos, transparece mesmo a cultura do desprezo, do pôr a ridículo ou do insulto. Como lembra René Rémond, "para fazer rir, apela-se para estereótipos simplistas, para as imagens mais tradicionais

da religião. Contra o catolicismo todos os insultos são permitidos" (RÉMOND, 2000, 25). Do mesmo modo que a atmosfera da vivência religiosa das comunidades cristãs se encontra poluída por ventos de ceticismo, de indiferença e de individualismo, também os anticlericalismos e anticatolicismos sobrevivem agora com menos alarido e quase sem paixão. Como em tantos outros contextos de generalização, existem exceções e não faltam casos. Mas também aqui o espírito individualista se impõe às representações com que o imaginário profano encena os acontecimentos. Ao contrário dos clássicos confrontos anticlericais em que o caso particular tinha valor de sinédoque, pois era a parte em que estava condensado o universo clerical, censura-se agora de preferência o infrator e condena-se o comportamento do ou dos indivíduos sem, nesse labéu, envolver todo o grupo de que fazem parte.

Devemos, no entanto, reconhecer que o fenómeno anticlerical foi ganhando, a partir de meados do séc. XXI, configurações imprevistas ou pelo menos pouco valorizadas até então. As práticas há séculos instituídas em território europeu, de tradição cristã e católica, mantiveram-nos distraídos ou esquecidos de áreas geográficas onde outros credos animam regimes teocráticos e onde se verifica avassaladora influência clerical. Foram necessários os acontecimentos traumáticos de desregulação política verificados no Próximo Oriente para a questão religiosa adquirir contornos de ameaça transnacional, com novos clericalismos e anticlericalismos no horizonte.

Bibliog.: ABREU, Luís Machado de, *Ensaios Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004; *Id.*, "Anticlericalismo. A intriga teológico-política dos anticlericalismos", in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp. 125-201; *Id.*, "Perspectivas sobre o anticlericalismo português", *Communio: Revista Internacional Católica*, n.º 1, jan.-fev.-mar. 2010, pp. 33-41; CATROGA, Fernando, "O livre-pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)", *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354; FONSECA, Tomás da, *Evangelho dum Seminarista*, Coimbra, Empreza Editora d'O Ensino, 1905; HOLBACH, Paul-Henri Thiry d', *La Théologie Portative ou Dictionnaire Abrégé de la Religion Chréetienne*, s.l., Coda, 2006; LALOUETTE, Jacqueline, *La République Anticléricale: XIX^e-XX^e*, Paris, Seuil, 2002; MELO, Paulo Correia de, *Anedotas e Outras Expressões de Anticlericalismo na Etnografia Portuguesa*, Lisboa, Roma Editora, 2005; RÉMOND, René, *Le Christianisme en Accusation. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000; SAINT-SIMON, Henri de, *Le Nouveau Christianisme et les Écrits sur la Religion*, Paris, Seuil, 1969; SORREL, Christian (dir.), *L'Anticléricalisme Croyant (1860-1914). Jalons pour Une Histoire*, Chambéry, Université de Savoie, 2004.

Luís Machado de Abreu

Anticolonialismo

O termo "anticolonialismo" designa a corrente jurídico-política de defesa da autodeterminação dos povos e da independência dos territórios coloniais e, em consequência, de condenação do sistema colonial e da subjugação de um povo a outro.

O movimento anticolonialista defende a descolonização, entendida como o processo através do qual o território que se encontra sob o domínio de uma potência estrangeira conquista a sua liberdade, a sua soberania interna e internacional, e defende a sua identidade nacional. A identidade nacional é assegurada através de uma reaproximação à história, à cultura e à língua de um povo; a soberania interna pressupõe a existência de um território definido, de um povo e de instituições administrativas e políticas, e a soberania internacional implica a inexistência de um poder superior sobre o território e o exercício do *ius belli*, enquanto capacidade de declarar a guerra e a paz, do *ius tractatum*, o direito de celebrar tratados internacionais, e do *ius legationis*, o direito de enviar e receber agentes diplomáticos e consulares.

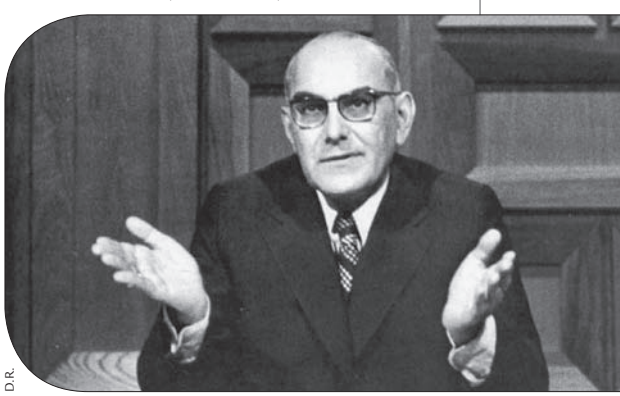
Para se entender a oposição à descolonização é necessário definir a colónia. Marcelo Caetano entende o conceito de colónia em sentido lato, como "o território habitado por dois ou mais grupos étnicos de civilização diferente, no qual um Estado, cujos órgãos soberanos têm sede noutro território geograficamente distinto e a que em regra pertencem os elementos dominantes de um dos grupos, exerce autoridade política assegurando as respetivas relações internacionais" (CAETANO, 1948, 7).

Do conceito de colónia emergem, como características: a situação geográfica; a individualização étnica da população colonial e a sua diferenciação da população metropolitana; o aproveitamento económico dos recursos do território; a cultura e a organização política específica do território ocupado; a dependência política e as especificidades do sistema de governo, de administração e jurídico.

O Estado não tem de ter um território contínuo e situado num único continente. O Estado é constituído por todas as possessões detidas em qualquer parte do mundo. Os teóricos do colonialismo, a partir do séc. XIX, defendem uma incorporação das colónias no território estadual, de modo a que tudo o que seja aplicado à metrópole o seja também ao território colonial.

Os poderes da metrópole sobre as colónias podem variar em extensão, mantendo, no entanto, o governo da metrópole, independentemente do grau de relação existente com as colónias, uma interferência direta e definida sobre a administração e o governo daquelas.

Marcelo Caetano (1906-1980).



D.R.

As colónias podem encontrar-se numa relação de sujeição, de autonomia ou de assimilação em relação à metrópole. No sistema de sujeição, as colónias são governadas pelo governo da metrópole, por intermédio de delegados que se encontram no território colonial e que não dispõem de poderes próprios. Como a colónia tem como objetivo aumentar a riqueza da nação, o seu governo é exercido no exclusivo interesse da metrópole.

Com a política de assimilação, as colónias são consideradas como prolongamento do território da metrópole e regem-se pelas leis metropolitanas. Neste sistema, que vigora em Portugal a partir de 1820, propõe-se uma união estreita entre o território colonial e a metrópole. De acordo com esta conceção, eliminam-se as diversidades jurídicas e culturais, tendo os habitantes das colónias, incluindo os nativos, os mesmos direitos fundamentais que os da metrópole. No sistema de assimilação, a organização administrativa das colónias constitui uma extensão da organização administrativa metropolitana.

Do ponto de vista político, as colónias seguem o sistema em vigor na metrópole e elegem representantes às assembleias nacionais. Nas relações económicas, a característica preponderante é a unificação da economia metropolitana com a colonial.

A política de autonomia tem como objetivo preparar a emancipação das colónias. A metrópole dota paulatinamente a colónia de estruturas capazes de a governar. As leis são feitas na própria colónia e o governo colonial é ocupado por habitantes da colónia. As relações entre a colónia e a metrópole têm como intuito assegurar a soberania política da metrópole e a proteção da colónia. Apesar de poder parecer que a colónia é quase independente, falta-lhe a representação externa, que só é adquirida com a independência. Como exemplo deste sistema podemos apontar a relação colonial existente entre a Grã-Bretanha e a colónia da Índia, nas primeiras décadas do séc. XX e até à independência da Índia, em 1947.

No âmbito económico, as colónias atingem um estado de quase independência, e a metrópole assegura, em regra, representação nas empresas comerciais criadas para explorar e aproveitar as riquezas naturais. Em muitos casos, desenvolve-se uma complementaridade económica entre a metrópole e as colónias.

Mesmo no regime de autonomia, que é o que oferece uma menor subordinação da colónia à metrópole, os governadores são nomeados pela metrópole, que também fiscaliza as atividades desenvolvidas pelas colónias.

No início do séc. XX, o pensamento anticolonialista e o princípio da autodeterminação dos povos começam a ganhar relevo nos meios internacionais, influenciados pela Primeira Guerra Mundial, pela Revolução Russa, pelos movimentos socialistas e pelos mandatos coloniais, criados no âmbito da Sociedade das Nações.

A tradição liberal e democrática inglesa, francesa, holandesa e belga defende, na sequência das ideias dos pais da independência americana, a liberdade individual, a igualdade entre os homens, o exercício da soberania nacional e a livre escolha dos governantes. É neste enquadramento que se encontra o pensamento do Presidente dos Estados Unidos da América Woodrow Wilson.

Em 1917, o Presidente Woodrow Wilson faz uma comunicação ao Congresso dos Estados Unidos da América em que apresenta catorze pontos para a paz. De entre esses pontos, o quinto defende a necessidade de se proceder a uma

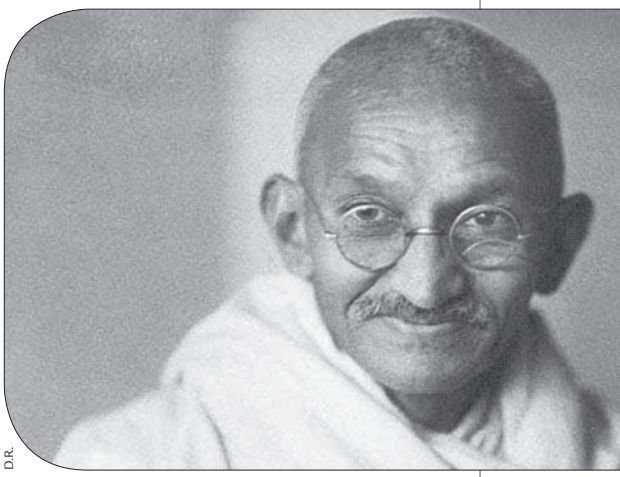
redefinição da política colonial, tendo em consideração os interesses dos povos colonizados. O pensamento americano vai no sentido da defesa do princípio da autonomia dos povos sujeitos a colonização.

O contributo americano para a independência dos povos continua presente em 1941, na Carta do Atlântico, assinada a 14 de agosto entre o Presidente dos Estados Unidos da América, Roosevelt, e o primeiro-ministro inglês, Churchill. Nesta Carta é declarado que cada povo tem direito a escolher a sua forma de governo e o seu destino político.

No decurso da Segunda Guerra Mundial, Roosevelt defendeu o princípio norte-americano do anticolonialismo. A exemplo do que tinha acontecido no continente americano, os Americanos defendem a libertação das colónias antes que as tentativas de autodeterminação originem lutas raciais, como acabou por acontecer em alguns casos. Estamos perante a defesa, como acentuou o subsecretário de Estado norte-americano Sunner Wells, no Memorial Day de 1942, da libertação dos povos perante o imperialismo, que estava a chegar ao fim.

O pensamento anticolonialista encontra apoio nos movimentos socialista, comunista e cristão, que, por razões políticas ou de defesa da dignidade e da igualdade humana, defendem a autodeterminação dos povos colonizados.

O movimento socialista, após 1914, também defende a descolonização dos povos, em nome dos interesses da classe trabalhadora e como instrumento de construção da paz. A utilização das colónias, durante a Primeira Guerra Mundial, e a luta pela detenção de territórios coloniais fazem com que os partidos socialistas europeus condenem o sistema colonial. Não obstante o pensamento anticolonialista, o movimento socialista



D.R.

Mahatma Gandhi (1869-1948).

não defende uma descolonização precipitada, mas uma passagem prévia por um governo autónomo da colónia, antes de ser atingida a independência. O modelo a seguir é o desenvolvido pela Grã-Bretanha em relação às suas colónias.

O movimento comunista internacional – na sequência do pensamento de Marx, Rosa Luxemburgo, Boukharine, Lenine – é um adversário da colonização, enquanto fenómeno imperialista, e defende o direito dos povos a disporem de si próprios. Apesar de se manter fiel ao princípio de autodeterminação dos povos, a Segunda Guerra Mundial, a recuperação da Europa e as posições nacionais nas diversas metrópoles fizeram-no adiar ações tendentes à independência dos territórios coloniais.

As Igrejas cristãs – a Igreja Católica e as Igrejas protestantes – apoiam, por meio de ações e declarações nos territórios coloniais, os movimentos de descolonização.

As Igrejas protestantes pronunciam-se firmemente contra a colonização, em especial através de várias missões nos continentes asiático e africano. A Santa Sé, ao invés, vai lentamente assumindo, ao

longo das primeiras décadas do séc. XX, uma posição contrária ao sistema colonial. Bento XV, em 1915, chama a atenção para os direitos e as aspirações dos povos, e Pio XI, em 1919, preocupa-se com a formação do clero indígena. No período posterior à Segunda Guerra Mundial, a Santa Sé, em várias encíclicas, sublinha que a emancipação dos povos colonizados deve ser feita sob o signo da justiça e da paz como forma de diminuir as desigualdades e promover o desenvolvimento dos povos.

Os movimentos anticolonialistas surgem com especial dinamismo após a Segunda Guerra Mundial. A Organização das Nações Unidas (ONU) é um dos locais de defesa da liberdade dos povos.

A Carta das Nações Unidas consagra, nos arts. 1.º, n.º 2, e 55.º, o princípio da autodeterminação dos povos.

O art. 1.º, que enumera os objetivos da ONU, dispõe, no n.º 2, que a ONU deve "desenvolver relações de amizade entre as nações baseadas no respeito do princípio da igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos". O art. 55.º volta a referir a autodeterminação dos povos, sem desenvolver o tema.

A Carta das Nações Unidas apresenta três capítulos relacionados com os territórios coloniais: o capítulo XI, relativo aos territórios não autónomos, o XII, sobre o regime internacional de tutela, e o XIII, sobre o Conselho de Tutela. Estes capítulos estabelecem as responsabilidades dos Estados que administram territórios sob mandato. Os Estados mandatários devem assegurar a cultura dos povos interessados, bem como o seu progresso político, económico, social e educacional; consolidar a paz e a segurança internacionais; promover um governo próprio dos territórios coloniais, atendendo às aspirações políticas dos povos, e fomentar o desenvolvimento progressivo das instituições políticas, de acordo com o nível de desenvolvimento e as características de cada povo.

O conceito presente na Carta das Nações Unidas não traduz a ideia de independência dos povos, mas a de autonomia da administração da colónia, que se mantém ligada à metrópole. A autodeterminação dos povos é entendida, em 1945, e pela ONU, como autonomia política e não como independência estadual.

A Carta das Nações Unidas, na altura em que é assinada – no rescaldo da Segunda Guerra Mundial –, é produto de uma cultura imperial, em que os Estados-império pretendem manter o *status quo*, aceitando dar alguma autonomia aos territórios coloniais, sem os tornar independentes.

Não obstante esta orientação das Nações Unidas, os movimentos anticolonialistas vão fazer-se sentir por todo o mundo, encabeçados, em parte, por movimentos comunistas e por movimentos de libertação dos povos colonizados. A Guerra Fria, que opôs dois blocos políticos – o bloco ocidental, encabeçado pelos EUA, e o bloco de Leste, ligado à URSS –, vai fomentar o aparecimento de movimentos de libertação das colónias, nomeadamente na Ásia e em África, apoiando as lutas coloniais, numa corrida pela independência de novos Estados que constituam aliados para os blocos em confronto. A Guerra Fria vai também fazer-se no contexto, ideologicamente motivado, das independências coloniais.

O impulso para o início do movimento de descolonização, em especial do africano, ocorre com a Conferência de Bandung, realizada entre 18 e 24 de abril de 1955 na Indonésia. Nesta Conferência, reúnem-se 25 chefes de Estado e de Governo da Ásia e de África a convite do líder indonésio Sokarno. Como promo-

tores da Conferência, destacam-se igualmente o líder indiano Nehru e o egípcio Nasser.

A Conferência de Bandung é também conhecida como a Conferência do Terceiro Mundo ou dos Estados não alinhados, uma vez haver, entre as suas fileiras, países aliados dos EUA, como as Filipinas, o Japão, a Tailândia, o Paquistão, e outros da União Soviética, como a China e o Vietname do Norte.

Os objetivos da Conferência de Bandung são: (i) a promoção da cooperação económica e cultural afro-asiática; (ii) a oposição ao colonialismo; (iii) a declaração do racismo e do imperialismo como crimes contra a humanidade.

Os princípios orientadores da Conferência são: (i) o respeito pelos direitos fundamentais, de acordo com o consignado na Carta das Nações Unidas; (ii) o respeito pela soberania e pela integridade territorial de todas as nações; (iii) o reconhecimento da igualdade de todas as raças e nações; (iv) o respeito pelo direito de cada nação a defender-se individual e coletivamente; (v) a defesa do direito de autodeterminação dos povos; (vi) a defesa da resolução pacífica de conflitos.

O princípio da autodeterminação dos povos assume especial ênfase durante a Conferência de Bandung, ao defender-se que aquele apenas se concretiza através da independência – o mesmo é dizer: só há autodeterminação com independência.

Após a Conferência de Bandung, os povos não alinhados, assim como os países que constituem o bloco de Leste, encabeçados pela URSS, vão erguer a bandeira dos movimentos anticolonialistas, nomeadamente dentro da ONU.

Não obstante a referência ao não alinhamento aos blocos ocidental e de Leste, característicos do período da Guerra Fria, a Conferência de Bandung tem uma grande influência da União Soviética, que surge como a grande defensora da emancipação colonial. Apesar de ser esta a posição adotada pelos países do bloco de Leste, também os EUA olham para a descolonização como uma oportunidade para alargar as suas zonas de influência e como prossecução do princípio da autonomia dos povos, enquanto independência dos mesmos.

A consagração do princípio da autodeterminação dos povos como um princípio positivo do direito internacional concretiza-se com a resolução 1514 da Assembleia Geral da ONU, de 14 de dezembro de 1960. Esta resolução, que é conhecida como a Declaração sobre a Concessão de Independência aos Países e Povos Coloniais, constitui uma verdadeira carta de descolonização e um bastião da luta anticolonial. A resolução é aprovada por 89 votos favoráveis, nenhum contra e 9 abstenções, entre elas a de Portugal.

A resolução 1514 visa o fim do colonialismo e determina que a sujeição dos povos à dominação e à exploração estrangeira constitui uma negação dos direitos fundamentais, especialmente do direito à liberdade dos povos. Nos considerandos, a Assembleia Geral declara que, "convencida de que todos os povos têm o direito inalienável à liberdade absoluta, ao exercício da sua soberania e à integridade do seu território nacional, proclama solenemente a necessidade de pôr fim rápido e incondicional ao colonialismo em todas as suas formas e manifestações".

Dispõe a resolução, no n.º 1, que a "sujeição dos povos a uma subjugação, dominação e exploração constitui uma negação dos direitos humanos fundamentais". Como consequência desta determinação, todos os povos têm, nos

termos do n.º 2, o direito à livre determinação, podendo, através dela, promover livremente o seu desenvolvimento económico, social e cultural.

Para a concretização destes objetivos, a Assembleia Geral das Nações Unidas defende o cessar de "toda a ação armada ou toda e qualquer medida repressiva de qualquer índole dirigida contra eles [os povos colonizados]" e que "deverá respeitar-se a integridade do seu território nacional" (n.º 4).

Para a ONU, todos os povos têm direito à autodeterminação, e esta é alcançada através da independência. A independência constitui a concretização da liberdade dos povos. A assunção, feita pelas Nações Unidas, de que apenas há autodeterminação através da independência dos povos traduz-se, como referem André Gonçalves Pereira e Fausto de Quadros, numa heterodeterminação da ONU no futuro de um determinado povo.

A resolução 1514 constitui um avanço interpretativo no conceito de autodeterminação dos povos presente no art. 1.º, n.º 2, da Carta da ONU. Em 1945, quando a Carta é assinada na Conferência de São Francisco, o princípio da autodeterminação dos povos não é ainda entendido como um princípio de independência, mas tão só de autonomia dos territórios coloniais, no âmbito de um mundo em que os impérios coloniais – inglês, francês, belga, português – se mantinham presentes. A Carta das Nações Unidas faz, nesta matéria, afirmações programáticas.

A mudança de entendimento das Nações Unidas, como referido, ocorre por pressão do bloco de Leste e pela adesão, às Nações Unidas, de Estados asiáticos e africanos. Com efeito, a adesão à ONU, na sessão de 1960, de 17 Estados africanos resultantes da descolonização dá origem a uma nova orientação política, influenciada pelo eixo afro-asiático. A defesa dos princípios anticolonialistas torna-se dominante.

Com a resolução 1514, o princípio da autodeterminação dos povos passa a fazer parte do *ius cogens*, ou seja, torna-se um princípio imperativo de direito internacional, pelo que a sua violação constitui uma negação dos direitos fundamentais do Homem. Fica estabelecido que todos os povos têm direito a escolher o seu estatuto político e a promover, de forma livre, o seu desenvolvimento económico, social e cultural.

As Nações Unidas não defendem a independência dos territórios coloniais a qualquer preço, mas mediante a auscultação dos povos coloniais, por meio de referendos ou de plebiscitos, ou através da concordância dos movimentos de libertação de um determinado território, que, em princípio, exprimem a vontade do povo.

Complementam a resolução 1514 as resoluções 1541 e 1542, de 15 de dezembro de 1960.

Em 1962, a Assembleia Geral das Nações Unidas emite a resolução 1803 (XVII), de 14 de dezembro, acerca da soberania permanente sobre os recursos naturais, com especial incidência nos novos Estados soberanos saídos da descolonização. Prevê a resolução que "o direito dos povos e das nações à soberania permanente sobre as suas riquezas e recursos naturais deverá ser exercido no interesse do respetivo desenvolvimento nacional e do bem-estar do povo do Estado em causa". Acrescenta a resolução que "a violação dos direitos dos povos e das nações à soberania sobre as suas riquezas e recursos naturais é contrária ao espírito e aos princípios da Carta das Nações Unidas e prejudica o desenvolvimento da cooperação internacional e a manutenção da paz".



Fotografia da Assembleia Geral da ONU.

As correntes anticolonialistas em Portugal fazem-se sentir com especial ênfase na déc. de 50 e no início da déc. de 60.

Apesar de Portugal participar nas Nações Unidas desde 1955, não aceita os princípios de descolonização e autodeterminação dos povos defendidos a partir de 1960. Durante o período do Estado Novo, é defendida a tese do Portugal pluricontinental, ou seja, de um país com presença em vários continentes – Europa, África e Ásia. Esta doutrina, que tivera consagração na revisão constitucional de 1951, com a transformação das colónias portuguesas em territórios ultramarinos, permite que Portugal recuse, nos termos do capítulo XI da Carta, o envio de relatórios para a ONU sobre os territórios coloniais.

Não obstante a posição política e jurídica assumida por Portugal, as pressões sobre o país vão aumentar, culminando, em 1961, com uma Guerra Colonial que dura 13 anos.

Em Portugal é notório, a partir dos anos 30, o reconhecimento da importância económica e estratégica das colónias para a economia e o posicionamento de Portugal no mundo, razão pela qual os movimentos de oposição ao regime político português não são defensores ativos da independência colonial. Não deixam, no entanto, de defender a independência dos povos, mas para o mais tarde possível. Esta independência não deveria ser autónoma, dado o parco desenvolvimento colonial, mas assegurada mediante a tutela de Portugal, como foi defendido pelo Partido Comunista Português no Congresso de 1943.

Os ideais descolonizadores não atingem diretamente a oposição – seja republicana, socialista ou monárquica – ao regime do Estado Novo, que continua a ver no império a salvação da "pátria" e o único meio de Portugal se impor, como potência, na esfera internacional.

Nos finais da déc. de 50 e nos anos 60, os movimentos de oposição ao regime político português afirmam de forma mais clara o direito à independência dos povos colonizados e condenam a política colonial portuguesa. O movimento comunista português, a título de exem-

plo, sob influência da Internacional Comunista, apoia os diversos movimentos de libertação que surgem nos territórios ultramarinos portugueses, com especial destaque para os da Guiné, Angola e Moçambique.

Com os movimentos de libertação dos povos africanos, surge o binómio nacionalismo/anticolonialismo. Se, por um lado, se ergue a bandeira da contestação à presença colonial europeia no continente africano, por outro desenvolve-se um nacionalismo africano – no caso português, um nacionalismo angolano e moçambicano – com o intuito de determinar as especificidades de um determinado povo, enquanto comunidade linguística, histórica e racial. Sob a égide desta unidade nacional, defende-se a criação de um Estado que aglutine uma pretensa unidade cultural.

Na realidade, nem sempre é possível isolar essa unidade cultural e ideológica nos vários Estados que se formam no continente africano, atendendo à diversidade das características étnicas em presença. Mais do que diante de movimentos nacionalistas, estamos perante um internacionalismo africano, ou seja, uma influência externa das potências mundiais no desenrolar dos movimentos de libertação e no destino dos povos colonizados.

Bibliog.: CAETANO, Marcelo, *Portugal e o Direito Colonial Internacional. Estudos de Direito e Administração Colonial. I*, Lisboa, Tip. Casa Portuguesa, 1948; CARDINA, Miguel, "Guerra à guerra. Violência e anticolonialismo nas oposições ao Estado Novo", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 88, 2010, pp. 207-231; CONSTANTINI, François, *Les Relations Internationales en Fiches*, Paris, Ellipses, 2009; CUNHA, J. M. da Silva, *Administração e Direito Colonial*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1953; *Id*., *Questões Ultramarinas e Internacionais*, vol. II, Lisboa, Ática, 1961; FREITAS, Pedro Caridade de, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Juris, 2012; GIRAULT, René *et al*., *La Loi des Géants. 1941-1964. Histoire des Relations Internationales Contemporaines*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005; HOMEM, António Pedro Barbas, e FREITAS, Pedro Caridade de, *Textos de História das Relações Internacionais*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 2012; KISSINGER, Henry, *Diplomacia*, Lisboa, Gradiva, 1996; MACEDO, Jorge Borges de, "Descolonização", in *Polis*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1984, pp. 134-161; MAXWELL, Kenneth, "As colónias portuguesas e a sua descolonização", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.os 15-17, maio 1985, pp. 529-547; MOUGEL, François-Charles, e PACTEAU, Séverine, *Histoire des Relations Internationales. XIXe et XXe Siècles*, Paris, PUF, 2006; PEREIRA, André Gonçalves, e QUADROS, Fausto de, *Manual de Direito Internacional Público*, 3.ª ed., Coimbra, Almedina, 2002; QUEIRÓ, Afonso Rodrigues, "Colonialismo", in *Polis*, vol. 1, Lisboa, Verbo, 1983, pp. 982-985; SANTOS, Aurora Almada e, "A ONU e as resoluções da Assembleia Geral de dezembro de 1960", *Relações Internacionais*, n.º 30, jun. 2011, pp. 61-69.

Pedro Caridade de Freitas

Anticomunismo

Em Portugal, o conceito de anticomunismo enquadra todo o movimento político e social que tende à repressão e esmagamento do comunismo. Neste sentido, o comunismo é considerado como um movimento político revolucionário cujos ideais ferem violentamente a essência histórica da sociedade portuguesa e cuja aniquilação se torna um imperativo nacional, um "dever patriótico". Deste modo, no séc. XIX e primeira metade do séc. XX, o anticomunismo radica em profundas raízes nacionalistas, cuja natureza presume identificar-se com o todo da história de Portugal enquanto comunidade membro da civilização cristã europeia.

Do ponto de vista cultural, a legitimidade patriótica do anticomunismo, que incentiva à criação de instituições policiais cujo objectivo último consiste em destruir pela raiz todas as forças políticas comunistas e associadas, entronca na mesma *forma mentis* maniqueísta e intolerante que, entre o fim da primeira metade do séc. XVI e a segunda metade do séc. XVIII, fundou e orientou a atividade da Santa Inquisição e do Tribunal do Santo Ofício na perseguição de forças religiosas heréticas, nomeadamente do judaísmo. Não por acaso histórico, os dois países em que mais fortemente dominou o absolutismo da Inquisição – Portugal e Espanha – foram igualmente os dois países onde mais fortemente se fez sentir, no séc. XX, a perseguição às forças comunistas, radicando ambas as perseguições – a judeus e a comunistas – na mesma essência mental dramática da postulação do outro, não como adversário a tolerar mas como inimigo a abater.

Existe uma linha de continuidade histórico-cultural que fundamenta este grau absoluto de intolerância face ao diferente e a consequente tentativa de absorção ou eliminação do outro: do cruzadismo da Reconquista, em que se forçava a reconversão ou a eliminação do mouro e do judeu, à missionarização e catequização do pagão nos Descobrimentos, à nulificação do protestante e do judeu até ao final do séc. XVIII, prosseguida pelo maniqueísmo político entre liberais e absolutistas e pelo radical anticlericalismo dos partidários da Primeira República, toda a história e cultura portuguesas se conjugavam para afrontar a emergência do comunismo, na primeira metade do séc. XX, com o mesmo fervor autoritário e persecutório com que, desde há 500 anos, o vinham fazendo relativamente a forças cultural e politicamente adversas. A extrema violência que o anticomunismo ganha em Portugal a partir da Guerra Civil de Espanha (perseguição, prisão, degredo em campos de concentração, exílio, assassínio, criação de corpos de polícias e de tribunais plenários especiais) é apenas explicável pelo forte rasto cultural, com raízes profundas na *forma mentis* portuguesa, que a história das abjurações, apostasias, retratações e perseguições à heresia já possuía em Portugal. Face a um passado de contínua exclusão do contendor, o anticomunismo constitui-se, culturalmente falando, como a permanência do mesmo, agora aplicado a um grupo particular da história política do séc. XX. Não admira, assim, que um elevado dignitário da Igreja Católica, Mons. Fino Beja, autor de inúmeros artigos de jornais e de programas da rádio, em livro de grande divulgação, publicado nos finais da déc. de 1930, se permita escrever com uma clareza epigramática: "civilização [cristã, tradicional], um bem que se deve guardar e defender; comunismo, um inimigo a exterminar" (BEJA, 1938, 25).

O movimento anticomunista em Portugal nasce, desenvolve-se, atinge o apogeu e fenece em direta relação com a organização comunista do movimento operário, sendo débil quando este é débil e forte quando este é forte. Do mesmo modo, o anticomunismo apenas se fortalece intelectual e ativamente quando estatui o Partido Comunista Português (PCP) e/ou a URSS como principais e diretos inimigos da ordenação estrutural tradicional da nação. Em outros momentos históricos, desde a segunda metade do séc. XIX até 1921 (data da fundação do PCP) ou após a extinção da URSS (na déc. de 1990), o anticomunismo figura-se mais como movimento intelectual e como uma entre várias doutrinas políticas e menos como força socialmente interventora.

Neste sentido, para efeitos de ordenamento cronológico, pode dividir-se o movimento anticomunista em três fases específicas. A primeira fase, a fase intelectual, corresponde a um movimento prático-social de afirmação das ideias marxistas, uma espécie de lento casamento prático e concreto entre o movimento operário nascente e a doutrina marxista – desde as famosas cartas de José Fontana à Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1873, à criação da Associação Mutualista Portuguesa, em 1919, e, posteriormente, à criação do PCP. Nesta primeira fase, as propostas anticomunistas, débeis, são sobretudo de natureza intelectual, realçando-se a contestação da teoria económica da mais-valia e do papel privilegiado atribuído à classe operária no movimento histórico contemporâneo. Amorim Viana contrapõe ao comunismo marxista o proudhonismo; Antero de Quental, Oliveira Martins, José Frederico Laranjo, Fortunato de Almeida e A. A. Pires de Lima sublinham aspetos rácicos (o eslavismo) e autoritários do comunismo, bem como a sua vocação internacionalista, considerando legítima a apropriação da mais-valia pelo capital enquanto retorno de investimento.

A segunda fase, a fase política, estende-se entre 1921, data da criação do PCP, extinto legalmente em 1927 pela Ditadura Militar, e 1974, data da legalização democrática do mesmo. Esta fase abarca três períodos distintos.

O primeiro período, o período nacionalista, é, por um lado, uma época de forte domínio do movimento operário pelo anarcossindicalismo, reunido na UGT, que se estende até à instauração da Ditadura Militar, em 1926, e à consequente criação do Estado Novo, em 1933, terminando, simbolicamente, em 1934, nas greves dos operários vidreiros da Marinha Grande, ou em 1937, com o atentado falhado a Salazar; por outro lado, é a época de emergência do nacionalismo português do séc. XX. Neste período, após a extinção do movimento sindical anarco-sindicalista e a proibição da divulgação do jornal *A Batalha*, o anticomunismo confunde-se com o nacionalismo tornado poder de Estado por força do movimento do 28 de Maio de 1926 e da posterior consolidação do Estado Novo, que amplia o seu poder em todas as instituições legais do país, esmagando o comunismo.

O segundo período, o período internacionalista, demarca-se a partir da Guerra Civil de Espanha (1936-1939), prolonga-se ao longo da Segunda Guerra Mundial (1941-1945) e termina em 1960, com a irrupção dos movimentos anticoloniais. Neste período, que assiste à divisão da Europa entre Ocidente e Leste, à divisão da Alemanha, à edificação do Muro de Berlim e ao estacionamento do Exército Vermelho em inúmeros países europeus do Leste, o anticomunismo identifica as

forças comunistas portuguesas como representantes nacionais do comunismo internacional, uma espécie de quinta coluna, preparada para auxiliar pela retaguarda o avanço do comunismo internacional. A adesão de Portugal à NATO reforça internacionalmente o papel de Portugal como elemento da defesa ocidental contra o comunismo.

O terceiro período, o período colonialista, coincide com a Guerra do Ultramar (1961-1974) e prolonga a perseguição às forças comunistas portuguesas – estatuídas agora não só como representantes do internacionalismo proletário, mas igualmente como representantes dos movimentos independentistas das colónias portuguesas em território continental europeu. Neste sentido, o anticomunismo identifica-se, primacialmente, com as forças colonialistas acolhidas, devido ao estado de guerra, no centro do Estado português. Nestes dois últimos períodos, o anticomunismo identifica-se com o cerne da política do Estado português.

A terceira fase, a fase popular, é compreendida entre 1974 e 1975, sobretudo entre 11 de março e 25 de novembro de 1975. Nesta curta fase, o PCP e inúmeros partidos e movimentos comunistas de extrema-esquerda promovem com sucesso um conjunto de movimentos sociais, de reivindicações políticas e de ocupação de órgãos intermédios do aparelho militar que os aproximam da conquista e domínio do topo do Estado português. Estes dois anos constituem o momento mais poderoso do movimento comunista em Portugal, gerando, em contrapartida, um fortíssimo movimento anticomunista, que, entre 1926 e 1974, era centralizado no Estado e dinamizado a partir de corpos policiais do Estado (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, Polícia Internacional de Defesa do Estado, Direção Geral de Segurança); nestes dois anos, sobretudo em 1975, o anticomunismo ganha uma inaudita vibração popular no Centro e Norte de Portugal (manipulada ou não por forças políticas, e certamente influenciada por meio século de propaganda política anticomunista): as sedes do PCP e de forças políticas associadas (como o Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral) são assaltadas, destruídas e, por vezes, incendiadas. O fluxo simultâneo dos Portugueses residentes nas ex-colónias, então em processo de independência e cujo novo horizonte político se identificava com o marxismo e o comunismo na maioria dos novos países, em muito terá contribuído, certamente, para o húmus



SUPLEMENTO AO N.º 1150

A BATALHA

PROCLAMAÇÃO

Viva a greve geral

Está proclamada a Greve geral!

Voltemos ao tipo único de pão barato! Seja respeitada a vontade do povo!

POVO TRABALHADOR:

O TIPO UNICO DE PÃO, A $60 CADA QUILO!

VIVA A GREVE GERAL!

VIVA O OPERARIADO EM LUTA!

VAMOS PARA A GREVE GERAL!

Nota oficiosa da U. S. O. de Lisboa

Os roubados contra os ladrões!

As Federações Nacionais de Indústria

Aos seus federados de Lisboa

Aos seus federados da província

Jornal *A Batalha*.

de violência popular anticomunista ao longo do ano de 1975.

A quarta fase, a fase democrática, totalmente desprovida de violência, nasce em 1976. O anticomunismo manifesta-se como vector democrático, aceitando constitucionalmente a existência do comunismo e do PCP, com representação parlamentar própria e assento, por direito, na maioria dos órgãos do Estado. O comunismo é, então, considerado elemento político integrante da democracia. Acresce a esta perspetiva a fragilidade internacional do próprio movimento comunista após a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o consequente desmembramento da URSS, que privou o PCP do seu modelo ideal de sociedade. O PCP baixa continuamente a sua percentagem de voto nas eleições, assiste à criação de uma central sindical (UGT) rival da central de influência comunista (CGTP – Confederação Geral de Trabalhadores Portugueses) e constata a real perda de influência no seio do operariado por via do envelhecimento deste, inclusive o seu desaparecimento de antigos lugares sagrados da história proletária, como Amadora, Almada, Seixal, Vila Franca de Xira, Barreiro, Matosinhos e Viana do Castelo. Acresce a isto a integração de Portugal na CEE, em 1986, cuja influência social e cultural desencadeia a criação de uma nova mentalidade juvenil, totalmente desligada da história operária e campesina portuguesa, rastro de luta e heroísmo clandestinos deste Partido, gerando-se deste modo uma incompatibilidade sociológica entre o discurso histórico dos dirigentes do PCP e as novas gerações. Face a esta fragilização histórica das forças comunistas, as forças anticomunistas fragilizam-se igualmente, convivendo passiva e democraticamente com este Partido, perdendo o seu antigo e violento fulgor nacionalista.

Bibliog.: AZEVEDO, Álvaro Rodrigues, *O Comunismo*, Lisboa, Tip. de Francisco Xavier de Sousa, 1848; BEJA, José Fino, *Civilização e Comunismo*, Lisboa, Livraria Popular Francisco Franco, 1938; CAETANO, Marcelo, *Nem Comunismo Opressor nem Liberalismo Suicida*, Lisboa, Acção Nacional Popular, 1971; CÂNDIDO, Armando, *Corporativismo. Comunismo. Frente a Frente*, Ponta Delgada, Papelaria Âmbar, 1937; COIMBRA, Leonardo, *A Rússia de hoje e o Homem de sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962; JESUS, Quirino de, *O Nacionalismo Português*, Porto, Empresa Industrial Gráfica, 1932; LIMA, António Augusto Pires de, *As Doutrinas Económicas de Karl Marx. Estudo Expositivo e Crítico*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1900; MORA, Mário Damas, *O Comunismo*, Lisboa, ed. do Autor, 1934; MOURA, Horácio de, *O Comunismo Internacional perante o Nacionalismo Português*, Coimbra, Comunidade Distrital de Coimbra, 1967; PIMENTA, Alfredo, *O Comunismo. Inimigo n.º 1*, Porto, Enciclopédia Portuguesa, 1941; PRETO, Rolão, *Para além do Comunismo*, Coimbra, Junta Escolar de Coimbra do Integralismo Lusitano, 1932; ROLIM, José, *O Comunismo. História, Ideologia, Crítica*, vol. I, Lisboa, União Gráfica, 1944; SANTOS, Eduardo, "O comunismo e a África", *Ultramar*, vol. 1, n.º 4, 1973, pp. 47-71; VARZIM, Abel, *O Comunismo,* Lisboa, Edições S. E. T., 1949; VITRY, Guarin de, *Que É o Comunismo? Não É Partilha*, Lisboa, Tip. de Francisco Xavier de Sousa, 1848.

Miguel Real

Anticomunitarismo

Na diversidade de significados precisos que assume o termo "comunitarismo" consoante os contextos, reconhece-se o fundamental elemento comum: está sempre implicada a valorização da dimensão comunitária da vida humana. O termo designa, por um lado, as formas de vida, que surgem normalmente em comunidades pequenas e rurais, caracterizadas pela propriedade comum dos bens essenciais, pela partilha dos bens possuídos individualmente e pela força de costumes e tradições, a par de um forte sentimento de pertença e de uma vincada identidade comum. Por outro lado, designa uma corrente de pensamento que pretende constituir-se como crítica e como alternativa ideológica, quer ao individualismo das sociedades contemporâneas, quer ao coletivismo totalitário testemunhado pelo séc. XX, que dissolve o indivíduo na coletividade. Em estreita ligação, na sua génese, com o personalismo do séc. XIX (E. Mounier, J. Maritain, M. Buber), o comunitarismo parte de uma conceção do Homem como pessoa, essencialmente relacional e ordenado ao bem comum, contrabalançando assim o conceito – e a valorização moderna – de indivíduo para daí retirar consequências práticas para a estruturação política e económica da sociedade. Um tal discurso filosófico-político oferece, se quisermos, a fundamentação teórica das formas de vida comunitaristas que referimos, propondo-as como paradigma.

Anticomunitarismo será, então, num certo sentido estrito, a oposição declarada e a procura de extinção dessas formas de vida espontâneas. Num sentido, porém, mais lato e mais importante, capaz de englobar aquele, anticomunitarismo é a força cultural, ideológica e política que, apoiada nos grandes postulados do valor do indivíduo e das liberdades individuais como alicerces inegociáveis da ordem social, tende para uma conceção atomista da sociedade, opondo-se a uma conceção comunitária, *i.e.*, a uma conceção que dê relevância pública aos laços existentes entre os indivíduos e à experiência de um bem comum diferente da soma dos bens individuais, bem como à identidade comum partilhada como dimensão incontornável das identidades individuais.

Quando falamos de anticomunitarismo, falamos, portanto, dos traços (ao menos, dos traços extremados) que definem o Estado moderno liberal, e que, simultaneamente, são alicerces nos quais se apoia o sistema capitalista. Para identificarmos esses traços anticomunitaristas, seguimos o rumo de identificar os principais pontos de tensão do importante debate filosófico-político que se tem vindo a desenvolver desde os anos 70-80 do séc. XX e que se tem designado debate liberal-comunitário, por se desenrolar entre os defensores do Estado liberal e de uma doutrina polí-

Emmanuel Mounier (1905-1950).



D.R.

tico-económica neoliberal (que teve no livro de John Rawls, *A Theory of Justice*, publicado em 1971, uma formulação decisiva) e os seus principais críticos, agrupados sob a designação de comunitaristas, apesar da sua muito significativa heterogeneidade.

Depois de identificados estes aspetos anticomunitaristas da doutrina neoliberal e do Estado liberal moderno, deter-nos-emos um pouco nas formas de anticomunitarismo particularmente reconhecíveis em Portugal.

ANTICOMUNITARISMO TORNADO PATENTE PELO DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS. ANTICOMUNITARISMO ONTOLÓGICO

Antes de mais, é, então, manifesta nas obras dos autores que se têm chamado comunitaristas uma perspetiva ontológica, ou onto-antropológica, oposta àquela que denunciam estar subjacente ao neoliberalismo. Segundo autores como Michael Sandel e Charles Taylor, o neoliberalismo proposto por Rawls numa senda kantiana pressupõe uma noção desencarnada, não situada, do sujeito humano, que está implicada na posição original a partir da qual Rawls propõe que os indivíduos determinem as normas de funcionamento da sociedade, em condição de ignorância em relação às suas próprias preferências e valores. Nesta posição original, estaria em condições de operar uma racionalidade universal (e instrumental) depurada dos condicionalismos circunstanciais de cada indivíduo, de cada grupo e cultura, bastando para tal uma noção mínima do bem que todos os indivíduos querem com certeza prosseguir igualmente em sociedade. Esta neutralidade em relação à questão do bem é, para Rawls, constitutiva da justiça, porque esta precede o bem e é independente dele.

Desta visão metafísica do eu como anterior à situação do sujeito concreto, bem como da inerente afirmação de uma racionalidade universal como fundamentação bastante da organização da vida em comum e da precedência da justiça em relação ao bem decorre, segundo os autores, a incapacidade de integrar e de reconhecer, no Estado liberal, a) a noção de um bem propriamente comum e portanto o fenómeno da prossecução não egoística de bens, em comum; b) a identidade comum, partilhada, na qual está necessariamente integrada a identidade individual real, que é forjada no seio de grupos, de tradições e, em última análise, de uma linguagem partilhada; c) as conceções abrangentes de bem dos indivíduos, constitutivas dessa identidade, que não se atêm a uma noção naturalística ou reducionista da realização e felicidade humanas, e que se pronunciam sobre o bem comum mas que são deixadas à margem da vida pública.

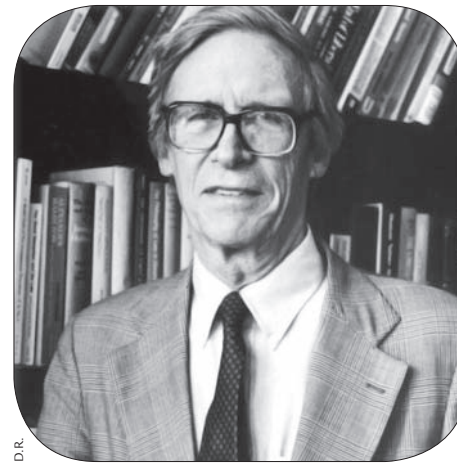
Decorrente desta perspetiva onto-antropológica anticomunitarista subjacente ao Estado liberal, aflora, então, um anticomunitarismo prático, manifesto, por um lado, no âmbito da economia, mas também, mais generalizadamente, no âmbito das políticas e das leis, mormente as que se relacionam com a questão da identidade.

ANTICOMUNITARISMO NO ÂMBITO DA ECONOMIA

No que diz respeito à economia, a perspetiva comunitarista sublinha a existência de bens que são comuns por natureza, e a que portanto os indivíduos não podem aceder senão prosseguindo-os em comum, tal como defende Charles Taylor em *Sources of the Self*, bem como a possibilidade humana de potenciar o bem individual pela procura do bem de todos. A limitação ou restrição da procura individual de

bens em função de um bem comum maior (que é na verdade condição de funcionamento do Estado social, cuja defesa Rawls procura inequivocamente manter) é considerado algo legítimo, bom e natural, encontrando fundamento adequado numa onto-antropologia da complementaridade e da interdependência entre os seres humanos que supera o conflito.

Economicamente, então, o anticomunitarismo está presente numa sociedade liberal que desencoraje ou procure eliminar, como algo nocivo à maximização do valor, os chamados corpos intermédios entre o Estado e o indivíduo (corporações, associações, fundações de solidariedade, a família, por fim), vistos, de uma ótica liberal radical, como obstáculos ao funcionamento da "mão invisível" que transformaria a prossecução egoísta do bem individual no maior bem de todos. Mas a maior manifestação de anticomunitarismo, a nível teórico, encontra-se talvez na perspetiva libertária de Robert Nozick, que, também ele crítico de Rawls, se opõe à tributação dos salários mais elevados para fins sociais como princípio de redistribuição da riqueza, comparando-a à exploração de trabalho escravo. Podemos ainda situar no âmbito económico (embora diga respeito também ao ponto que se segue) uma força de uniformização e de anulação das diferenças, nomeadamente de dissolução das culturas e tradições particulares, que atua no Estado moderno liberal, e à escala global no mundo culturalmente influenciado pelo Ocidente, força a que não será alheia a necessidade de o sistema capitalista alargar e manter uma massa uniforme de consumidores. Pergunta essencial a formular nesta sede é se os autores comunitaristas têm uma proposta concreta de alternativa ao liberalismo económico, e, concretamente, se propõem que esta partilha de bens e prossecução de um bem em comum seja imposta pelo Estado no



D.R.

John Rawls (1921-2002).

exercício do seu *ius imperium*, ou se advogam antes que ela seja permitida e fomentada como uma opção livre dos indivíduos. Dada a origem personalista do comunitarismo e a rejeição do totalitarismo que lhe é inerente, não há dúvida de que a abolição da propriedade privada e a imposição da prossecução do bem exclusivamente em comum não fazem parte da proposta comunitarista, podendo até reconhecer-se aí um género de anticomunitarismo de natureza oposta, ou não fosse fundamental a diferença entre as noções de comunidade e de coletividade. Para os autores comunitaristas, a comunidade funda-se nos laços reais constituídos entre os indivíduos que têm consciência de dependerem uns dos outros para a sua sobrevivência e realização humana, de serem agentes comuns dessa realização. O que há, sem dúvida, na proposta comunitarista é uma relativização do direito da propriedade privada, bem como dos direitos e liberdades individuais em geral, com base na ideia de que o bem do indivíduo passa pela busca do bem da comunidade.

Sustenta-se, portanto, que o conteúdo das leis seja inspirado por esta visão comunitária e que as leis e as políticas públicas

possam incluir essa restrição, em função do bem comum. No caso de alguns autores, como Charles Taylor, a visão comunitarista opera, aliás, como fundamento adequado, reconfigurador, do contrato social, *i.e.*, da autolimitação das liberdades individuais no momento da constituição das bases da vida em comum. Diante das formas de vida espontâneas que prescindam, porém, em medida mais radical, da propriedade e da prossecução individual dos bens (nas quais o poder do Estado não surge, ao contrário do que sucede num cenário totalitário, como mediador entre as pessoas e os bens possuídos em comum), o comunitarismo indica que estas não sejam suprimidas como atentatórias das liberdades individuais. É verdade que, no atual contexto, dos Estados modernos consolidados e de grandes dimensões, em que o modo de vida cosmopolita se sobrepõe largamente ao comunitarista e a fragmentação moral supera em muito a unidade, o comunitarismo assume também os contornos de uma utopia, particularmente evidentes na proposta subjacente à obra de MacIntyre, *After Virtue*, cuja incompatibilidade com as dimensões do Estado moderno o autor chega mesmo a assumir: a conciliação da liberdade com a integração do bem individual no bem comum, *i.e.*, com o estabelecimento das bases da vida pública necessárias a tal integração, exige uma conceção partilhada do bem humano não meramente funcional e reducionista (daquilo a que Rawls chamava conceção abrangente do bem, considerando que deveria ficar no âmbito meramente privado), bem como a existência de um vínculo real entre os membros da comunidade; só a compreensão partilhada da liberdade como instrumental para o bem e do bem comum como parte do bem individual autêntico pode conduzir ao estabelecimento livre de uma forma de vida comunitária.

ANTICOMUNITARISMO POLÍTICO E JURÍDICO QUANTO À QUESTÃO DA IDENTIDADE

Outro aspeto anticomunitarista da sociedade liberal reside, para os seus críticos, na incapacidade de integrar e reconhecer as diversas tradições éticas e religiosas que carregam as conceções abrangentes (não reducionistas) do bem e nas quais Charles Taylor integra o que designa pela busca, especificamente humana, do bem incomensuravelmente mais elevado. Esta incapacidade deriva em grande parte do facto de o neoliberalismo se considerar a si próprio como garante da neutralidade do espaço público e guardião de uma racionalidade universal (que passa a ser a razão pública, neutra) válida acima ou independentemente de qualquer tradição concreta, sem reconhecer que se integra, ele mesmo, numa dada tradição. Esta pretensão de neutralidade redundaria, nesta perspetiva, numa imposição cultural. Para os críticos comunitaristas, as conceções abrangentes de bem, ou a busca do bem total a que se refere MacIntyre, sendo indissociáveis da realização e do florescimento autenticamente humanos, que não podem bastar-se com a noção mínima de bem, e sendo alcançáveis e desenvolvidos necessariamente em comunidade, não deveriam ser relegados para o espaço individual e privado que por natureza não é o seu, tornando-se irrelevantes ou interditas no plano do espaço público, das leis e das políticas.

Estão aqui implicados, na prática, diferentes tipos de questões. Por um lado, a sobrevivência das minorias culturais e étnicas no seio do Estado moderno liberal, nos casos em que a preservação da cultura minoritária possa exigir uma certa restrição de algumas liberdades individuais (caso da proibição, na Constituição do Quebeque, da educação dos francófonos em escolas de língua inglesa para a preservação da identidade cultural do país), ou nos casos,

bem mais difíceis, em que a própria cultura minoritária atente contra direitos e liberdades individuais essenciais. Quanto a este último tipo de questões importa dizer que os autores designados comunitaristas não se afirmam relativistas culturais – estes não afirmam que as respostas éticas válidas o sejam apenas para a comunidade específica que as adota e porque esta as adota. A sua resposta a estes dilemas (explícita, *e.g.*, em C. Taylor) aponta no sentido da ponderação dos bens humanos em causa, em vez da consideração da liberdade individual como um absoluto ou infinito. A compreensão da liberdade como a possibilidade de um bem permitiria, assim, discernir quais os casos legítimos e quais os ilegítimos de restrição de liberdade em função dos bens que a sua restrição permitisse ou sacrificasse, bem como a distinção entre as práticas culturais admissíveis e as não admissíveis por lesivas de bens humanos essenciais. Esta resposta valoriza, no fundo, o liberalismo como tradição – tradição essa que coloca entre as demais –, mas denunciando a feição personalista de que ele se reveste, já que o critério deixa de ser o sujeito individual desencarnado, passando a ser a pessoa concreta e as necessidades da sua natureza.

Outro tipo de questões é bem ilustrado pelos exemplos da proibição de crucifixos nas escolas nos países de tradição católica e pela do uso da burca pelas mulheres muçulmanas em contexto público nos países ocidentais – casos em que a manifestação pública de uma tradição religiosa é considerada atentatória da neutralidade do espaço público, mesmo sem estar em causa qualquer lesão a um outro concreto.

Outro tipo ainda de questões, claramente revelador de um movimento anticomunitarista no seio da sociedade liberal, manifesta-se na existência de grupos hostis a determinadas comunidades culturais e religiosas que coexistem nos Estados modernos (grupos antissemitas, anti-islâmicos, mesmo anticristãos), os quais exercem pressão e violência – ainda que violência não física – sobre as comunidades em causa, nomeadamente pelo ataque violento (não argumentativo) da sua tradição religiosa. No uso da prerrogativa da liberdade de expressão para o exercício desta pressão e desta violência encontra-se uma demonstração da oportunidade, para as sociedades liberais, da proposta de uma ética de reconhecimento (assim designada por Taylor) e de aceitação do outro na sua integralidade – a qual inclui a sua identidade comunitariamente forjada e as suas conceções abrangentes do bem, sem outro limite que não o do respeito pela mesma dignidade humana na qual se funda tal aceitação. As mesmas situações denunciam, além disso, o gérmen de violência e conflito presente numa conceção anticomunitarista da liberdade como conceito absoluto ou, deste ponto de vista, vazio, *i.e.*, sem referência ao bem humano.

Por fim, refira-se uma implicação da pretensão de neutralidade da tradição liberal, que é a solução de determinadas questões éticas e jurídicas de importância crucial, *e.g.*, as que hoje são chamadas fraturantes, com base nessa racionalidade pública e universal, *i.e.*, pela rejeição *a priori* da contribuição das visões abrangentes (não reducionistas) do Homem presentes nas diversas tradições, e identificando o papel da lei com a adoção de uma posição neutra, obedecendo a um critério científico. Opondo-se a esta cientifização (fictícia) da ética e mesmo do direito, a perspetiva comunitarista avança que, sobre questões que dizem respeito ao bem, é a partir de uma razão situada, enraizada numa tradição e que arrisca uma compreensão integral do Homem que se devem buscar as respostas, sem renunciar à via do diálogo e do confronto entre as diferentes – mas não intraduzíveis nem incomunicáveis – tradições.

ANTICOMUNITARISMO EM PORTUGAL

No que se refere às manifestações de anticomunitarismo em Portugal, abordamos, em primeiro lugar, a ação nociva das políticas postas em prática pelo poder central face a certas formas de vida comunitarista existentes no país. Um exemplo acabado de comunitarismo na primeira aceção que referimos é, efetivamente, oferecido pelo conjunto de aldeias portuguesas situadas na região do Alto Trás-os-Montes a que se dá o nome Terras de Barroso, por estarem semeadas ao longo e em redor da serra que assim é apelidada. O isolamento a que a situação geográfica vota estas populações e as dificuldades que oferece à sobrevivência humana são certamente fatores importantes para compreender tanto a singularidade iniludível da cultura que aí se gera e desenvolve, formando uma unidade com identidade própria, como a solidariedade comunitária que enforma as existências individuais. São escassos, mas eloquentes, os testemunhos e registos que temos dos costumes, dos ritos, das tradições e do linguajar destas comunidades, e particularmente – o que aqui mais releva – do carácter comunitário da sua economia manifesto nomeadamente na importância dos chamados baldios, terras cuja propriedade é, segundo a lei n.º 68/93, de 4 de setembro, comum e das quais todos usufruem para efeitos "de apascentação de gado, de recolha de lenhas, de culturas e de outras fruições". Ora, desde a reforma administrativa de 1895, e de forma recrudescente durante o período do Estado Novo, procurou-se ativamente a dissolução desta forma de propriedade comunitária que caracteriza a região. A referida reforma administrativa, intentada quando estava já plenamente consolidado em Portugal o Estado liberal, e que não veio a ser aplicada em Barroso devido à forte oposição das populações, preconizava a divisão dos baldios e a sua redução a propriedades privadas. Quanto à ação do Estado Novo, bem se compreende que a independência em relação às estruturas estatais e às instituições nacionais que esta modalidade comunitária de organização socioeconómica potencia é também algo perfeitamente contrário ao seu desígnio centralizador. Na déc. de 1940 procedeu-se, assim, à florestação indiscriminada e maciça dos ditos baldios, a despeito da importantíssima função por eles desempenhada na economia das populações, e sem que as solicitações que estas fizeram ouvir a esse respeito fossem tomadas como critério. A gestão dos baldios e do seu usufruto comum, que antes cabia aos aldeãos em obediência ao costume do lugar feito instituição, passou a depender da decisão dos guardas florestais, a quem o Estado conferiu essa autoridade, mesmo sobre os baldios que não estavam a ser objeto de florestação. Costumes ancestrais que ditavam os termos de um usufruto partilhado das terras com a força de uma lei unanimemente reconhecida foram, assim, destituídos da sua validade e substituídos pelo arbítrio do poder central, com a previsível consequência do enfraquecimento das restantes instituições comunitárias, dos laços de solidariedade comunitária e da particular identidade por eles veiculada. Depois da Revolução de 1974, a gestão dos baldios foi restituída às comunidades, sem que com isso, no entanto, se tenham superado os efeitos das anteriores políticas adotadas.

Relativamente à segunda aceção em que tomámos o termo "comunitarismo", e consubstanciando formas de anticomunitarismo num sentido lato, reconhecemos em Portugal as manifestações que seriam de esperar num país em que o li-

beralismo foi plenamente implementado e ganhou raízes, embora nem todos os aspetos que referimos adquiram entre nós a mesma importância. Economicamente, impõe-se afirmar que a ideologia neoliberal ganha terreno, ao mesmo tempo que o Estado social, para cujos efeitos a visão comunitarista quer oferecer fundamento e pressuposto motivacionais, atravessa uma reconhecida crise, a que não será alheia, entre outros importantes fatores, a carência desses pressupostos numa cultura individualista. A resistência oferecida a este direcionamento, porém, é sinal de que ele não é garantido, sendo também digna de nota a valorização que persiste do Estado social e da visão mais comunitária que, assumidamente ou não por parte de liberais que também o defendem, lhe subjaz. Certamente mais significativa, desta feita relativamente às questões relacionadas com a identidade e com a pretensa neutralidade do espaço público, é a existência de uma corrente laicista radical, em Portugal, apostada em purgar a vida pública das marcas da identidade religiosa comum, pretendendo a ilegitimidade de qualquer expressão religiosa que não seja estritamente privada. Falamos concretamente da proibição de exposição de crucifixos nas escolas públicas, e mesmo da procura de resolução dos contratos públicos de associação que permitiam a colaboração das escolas católicas na prestação do ensino gratuito. Embora estando ainda longe dos ataques a igrejas e impedimentos violentos de procissões que têm lugar na vizinha Espanha, *e.g.*, estas iniciativas não deixam de ser sinal de uma mesma compreensão da laicidade do Estado e da neutralidade do espaço público. Não é expressiva, por sua vez, em Portugal, uma atitude de hostilidade para com grupos étnicos e religiosos minoritários que mereceria também a classificação de anticomunitarista.

Bibliog.: impressa: ARIAS, L. Rodríguez, "Comunitarismo", in *Gran Enciclopedia Rialp*, t. VI, Madrid, Ediciones Rialp S.A., 1972; CUNHA, José Correia da, *Cooperativismo e Comunitarismo Agrários: Conferência Proferida na III Semana de Estudos*, Angra do Heroísmo, Secretaria de Estado da Agricultura, 1964; EIRA, António, *Comunitarismo: Comunicação Feita à Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, na Faculdade de Ciências do Porto*, Porto, A Gutenberg-Chaves, 1995; FONTES, António Lourenço, *Etnografia Transmontana. O Comunitarismo de Barroso*, Lisboa, Editorial Domingos Barreira, 1992; GONÇALVES, João Pedro, *O Horizonte da Justiça em Alasdair MacIntyre*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2007; HABERMAS, Jürgen, "Struggles for recognition", in GUTMANN, Amy (org.), *Multiculturalism*, Princeton, University Press, 1994, pp. 107-148; KIMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989; MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981; *Id*., *Dependant Rational Animals. Why Human Beings Need Virtues*, London, Duckworth, 2009; RAWLS, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; *Id*., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999; SANDEL, Michael, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Lisboa, FCG, 2005; TAYLOR, Charles, "What's wrong with negative liberty", in RYAN, Alan (org.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193; *Id*., "Inwardness and the culture of modernity", in HONNETH, Axel *et al.* (coords.), *Zwischenbetractungen im Process der Aufklarung. Jurgen Habermas zum 60. Geburstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 601-623; *Id*, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; **digital:** GUSMÃO, João Nuno Vilhena, "Os espaços físico e social no comunitarismo em Barroso", comunicação apresentada no V Congresso de Geografia Portuguesa na Universidade do Minho, 14-16 out. 2004: http://www.apgeo.pt/files/docs/CD_V_Congresso_APG/web/_pdf/F8_15Out_Joao%20Gusmao.pdf (acedido a 16 dez. 2016).

Beatriz Miranda

Anticonceptismo

Francisco Quevedo (*Los Sueños*, 1627) e Baltasar Gracián (*Agudeza y Arte de Ingenio,* 1648) são os autores responsáveis pela criação da escola literária chamada conceptismo, em oposição ao cultismo (Luís de Gôngora, *Soledades*, 1613). Ao artifício dos recursos formais (metáforas, anáforas, antonomásias, quiasmos, hipérbatos, etc.) deste, aquele contrapôs a agudeza dos conceitos e raciocínios (imagens, antíteses, paradoxos, oximoros, etc.), numa retórica igualmente barroca, ainda que distinta nos seus princípios e processos estéticos. Assim, se, para alguns críticos, como António Sérgio, a oposição das escolas é nítida, para outros, como Maria Lucília Pires, trata-se mais de uma gradação do que de uma oposição.

Ainda que declaradamente anticultista e conceptista, o P.e António Vieira não deixa de se distanciar criticamente de ambas as escolas: "As palavras são estrelas, os sermões são a composição, a ordem, a harmonia e o curso delas. […] As estrelas são muito distintas e muito claras. Assim há de ser o estilo da pregação, muito distinto e muito claro. […] O estilo culto não é escuro, é negro, e negro boçal e muito cerrado. É possível que somos portugueses, e havemos de ouvir um pregador em português, e não havemos de entender o que diz?" (VIEIRA, 1959, 19-20).

Mas é o neoclassicismo (que preconiza o regresso à simplicidade dos clássicos greco-latinos) que, nas academias literárias (arcadismo), verbera a crítica mais acentuada ao conceptismo, bem como ao cultismo.



Francisco Quevedo (1580-1645).

O primeiro crítico do conceptismo foi Luís António Verney, o qual reprova os "equívocos" dos sermões de Vieira, "teias de aranha, bonitas para se observarem, mas que não prendem ninguém" (VERNEY, 1746, I, 206). O verdadeiro engenho, segundo ele, não consiste "em dizer sutilezas", mas em "saber unir ideias semelhantes, com prontidão e graça; para formar pinturas que agradem, e elevem a imaginação" (*Id.*, *Ibid.*, 218). Ao contrário, o falso engenho consiste "na semelhança de algumas letras, como os *Anagramas, Cronogramas*, etc. às vezes na semelhança de algumas sílabas, como os *Ecos* e alguns consoantes insulsos: outras vezes na semelhança de algumas palavras como os *Equívocos*, etc. finalmente consiste também, em composições inteiras, que aparecem com diferentes pinturas" (*Id.*, *Ibid.*, 218-219). A ironia dirigida ao elitismo do engenho poético, assente na decifração dos enigmas, é expressiva do anticonceptismo verneyano: "A regra que eu vejo neste particular é esta: quando vejo um Poeta destes, que se serve de expressões que nada significam, ou que compõem de sorte que o não entendem;

assento que não quis ser entendido; e em tal caso, procuro fazer-lhe a vontade, e não o leio. Com esta sorte de homens, faço o mesmo que com os labirintos e enigmas, etc., os quais nunca me cansei a decifrar. Eles que o fazem, que se divirtam com isso" (*Id.*, *Ibid.*, 244).

Adotando, no capítulo II, o emblema do podão, cuja função é cortar os ramos secos das árvores, os Estatutos da Arcádia Lusitana preconizam o princípio estético anticultista e anticonceptista da simplicidade, expresso na epígrafe *Inutilia truncat* (corta o que é inútil). O capítulo XIV reprova os assuntos forçados, que violentam o génio poético, impedindo que se ache nas composições dos seus criadores "aquele gosto, facilidade e delicadeza que caracterizam as da antiga Grécia e as dos Romanos do século de Augusto" (BUESCU, 1992, 306).

Fiel a este princípio, Correia Garção (1724-1772), na sua "Dissertação III", elogiando nos antigos Gregos "o verdadeiro génio, a que o vulgo chama *Veia Poética* e os doutos *Entusiasmo*", critica nos poetas seiscentistas o seguimento de outros princípios estéticos: "poucos foram os que penetraram semelhante mistério, de que são miseráveis testemunhas as Obras dos Setecentistas" (GARÇÃO, 1778, 328-329). Comparando os poetas aos navegantes, que seguem a agulha de marear para evitar os naufrágios, aplica tal prática à imitação adequada, não servil, dos Antigos: "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. […] Os Poetas devem ser imitados nas fábulas, nas imagens, nos pensamentos, no estilo; mas quem imita, deve fazer seu o que imita" (*Id.*, *Ibid.*, 331).

Na "Sátira II", insiste na condenação da imitação servil, apontando o bom exemplo de Sá de Miranda, António Ferreira e Diogo Bernardes neste sentido, os quais seguiram "Os versos mais canoros e correntes,/A sisuda dicção, a frase pura;/ Aquele Ático sal que não conhece/Quem nunca viu o Pórtico de Atenas" (*Id.*, *Ibid.*, 150).

A sátira de Nicolau Tolentino de Almeida (1741-1811) à arte da retórica, disciplina de que ele próprio foi mestre, pode considerar-se uma crítica não apenas à poesia cultista e conceptista, mas também às limitações estéticas dos árcades: "Arte infeliz, Retórica chamada,/Ensino as tuas leis, mas não as creio;/Ou nunca ergueste fogo em peito alheio,/Ou tu já hoje estás degenerada" (ALMEIDA, 1801, 60).

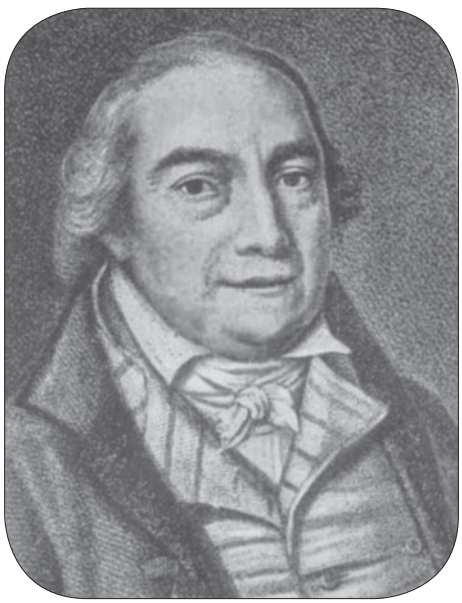
Filinto Elísio (1734-1819), do grupo da Ribeira das Naus, na "Carta ao amigo Brito" (Francisco José Maria de Brito, secretário da legação portuguesa na Holanda), põe na boca de Garção, reerguendo-se do sepulcro, a crítica aos poetas, tanto seiscentistas como setecentistas, *i.e*, seus predecessores e contemporâneos. A apologia da frase concisa expressa indiretamente o anticonceptismo de Filinto, enquanto o repúdio do hipérbato se enquadra no seu anticultismo ("o enleado/ Hipérbato, que embaça a inteligência" – ELÍSIO, 1836, I, 68): "Calai-vos, tolos (o Garção responde)/A elocução é tudo. Uma sentença,/Que tosca refugais por desagrado,/Se com frase concisa, ornada e culta,/Vem ferir na alma, o ouvido amaciando,/Abalados ficais, ficais absortos,/Namorados da sua formosura" (*Id.*, *Ibid.*, 65-66).

Depois de salientar que a "língua é como a moda./A novidade lhe dá gala e primor" (*Id.*, *Ibid.*, 62), ironiza "as cediças frases/Do caduco Lucena, aguado Barros" (*Id.*, *Ibid.*, 63), aplicando ao discurso "delambido" a metáfora da moda no vestuário, "para adorno guapo e sécio/ enrocados mantéos, golpeadas calças"

(*Id.*, *Ibid.*). Nem Camões escapa à crítica dos latinismos ("palavras fastiosas/Dos velhos alfarrábios com bafio" – *Id.*, *Ibid.*, 65): "Tão peco é o Camões, quando descreve/do *estelífero polo* os moradores,/e a *belígera* gente?" (*Id.*, *Ibid.*, 106). No entanto, são os quinhentistas os preferidos de Filinto Elísio – "Afortunada idade de Quinhentos,/Quando os teus te põem nódoa, alheios te honram" (*Id.*, *Ibid.*, 144) –, enquanto os seiscentistas são apelidados de "néscios" e postos a correr – "Correivos, Seiscentistas, ou Pacóvios,/Que néscios motejais do que é de preço:/Do que não entendeis julgais a esmo" (*Id.*, *Ibid.*, 145) –, motejo, considerado "insulso" e "parvo" o riso, desafiados que são a não se virar tal riso contra eles: "Quais flechas no ar viradas que se encravam/Em quem as disparou" (*Id.*, *Ibid.*).

O poema herói-cómico *Hissope* de António Dinis Cruz e Silva (1731-1799), uma das mais veementes expressões do zelo vernaculista da Arcádia Lusitana, de que foi cofundador, satiriza, no canto I, o cultismo, com os seus "Anagramas,/Labirintos, Acrósticos, Segures,/E mil espécies de medonhos Monstros" (SILVA, 1802, 2). Comum ao anticultismo e ao anticonceptismo é a ridicularização dos estereótipos da banalidade poética ("ricos tesouros", "Concha", "Borboleta", "estranha Flor", "listrado Iris" – *Id.*, *Ibid.*, 2ss.), do pseudo-eruditismo gramatical ("se se deve/A Conjunção unir ao Verbo, ou Nome,/Que marcham antes dela no discurso" – *Id.*, *Ibid.*, 3), da servil dependência dos poetas aos políticos e mecenas (compõem "Aos vaidosos Magnatas, mil Sonetos,/Mil Pindáricas Odes, e Epigramas,/A que apenas de olhar eles se dignam" – *Id.*, *Ibid.*).

Filinto Elísio (1734-1819).



Bibliog.: ALMEIDA, Nicolau Tolentino de, *Obras Poeticas de Nicoláo Tolentino de Almeida*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1801; BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Literatura Portuguesa Clássica. Textos Complementares*, Lisboa, Universidade Aberta, 1992; ELÍSIO, Filinto, *Obras de Filinto Elysio. Nova Edição*, 22 t., Lisboa, Typographia Rollandiana, 1836; GARÇÃO, Pedro António Correa, *Obras Poeticas de Pedro Antonio Correa Garção*, Lisboa, Officina Typografica, 1778; MONIZ, António Manuel de Andrade, "A sociedade setecentista n' *O Hissope*, de Cruz e Silva", in CASTRO, Aníbal Pinto de *et al.* (coords.), *Alcipe e as Luzes*, Lisboa, Colibri/Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, 2003, pp. 189-206; PIRES, Maria Lucília G., "Conceptismo", in *Biblos*, Lisboa, Verbo, 1995; SÉRGIO, António, *Ensaios*, 2.ª ed., t. V, Lisboa, Sá da Costa, 1955; SILVA, António Dinis da Cruz e, *O Hyssope. Poema Herói-Comico de Antonio Diniz da Cruz e Silva,* Londres, s.n., 1802; TORRES, Amadeu (Castro Gil), *Antologia Literária dos Séculos XVIII e XIX*, Braga, Humanitas, s.d.; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Metodo de Estudar*, 2 t., Valensa, Officina de Antonio Balle, 1746; VIEIRA, António, *Sermões*, vol. I, Porto, Lello e Irmão, 1959.

António Moniz

Anticongreganismo

O anticongreganismo define-se pela atitude de repúdio e de oposição à existência de congregações religiosas, bem como à sua finalidade. Esta hostilidade ostensiva inscreve-se no quadro das manifestações de anticlericalismo como um dos dois mais importantes subgéneros anticlericais, por tomar como seu alvo preferencial o universo constituído por quantos professam os votos de pobreza, obediência e castidade e seguem uma regra de vida que aspira à perfeição cristã. No outro subgénero, temos a confrontação hostil com a presença e a influência da Igreja, representada pelo clero secular, na vida social, cultural e política dos povos.

A posição anticongregacionista manifesta-se frequentemente através de medidas políticas. Na sua origem está uma oposição que faz convergir a crítica à desordem e à decadência das próprias ordens monásticas e mendicantes com a mentalidade racionalista e os valores burgueses da Modernidade. Esta aversão, difundida pelo filosofismo das Luzes, generalizou-se a partir do final do séc. XVIII e da Revolução Francesa, tendo adquirido, no séc. XIX e em começos do séc. XX, assomos de agressividade plasmados em campanhas políticas, textos legislativos e manifestações diversas. Embora o termo remeta diretamente para a oposição às congregações, envolve também todo o tipo de ordens religiosas, monásticas, mendicantes, militares.

As ordens e congregações são, na Igreja, institutos cujos membros, imitando o exemplo de Cristo, se propõem seguir os conselhos evangélicos. Surgiram, no decorrer dos séculos, graças ao carisma e dinamismo espiritual de pais fundadores que, atentos aos sinais dos tempos, procuravam, por meio dessas instituições, responder ao chamamento pessoal à perfeição cristã e às necessidades da Igreja. Segundo o direito canónico, as ordens são organismos cujos membros fazem votos solenes e vivem em comunidade, ao passo que os membros das congregações fazem votos simples, adotando igualmente a vida em comunidade. Enquanto as ordens monásticas remontam aos primórdios da Idade Média, as congregações apareceram mais tardiamente, sobretudo a partir do séc. XVII. As ordens davam então claros sinais de declínio e as congregações, mais adaptadas à vida ativa e às necessidades dos tempos, chegaram a alcançar grande expansão no catolicismo europeu, especialmente no decorrer do séc. XIX. Para dar uma ideia do que foi o revivalismo congreganista em França após a Revolução, refira-se que havia 81.000 religiosos em 1789 e 13.000 em 1808, mas em 1878 são 160.000, a maioria esmagadora dos quais pertence a várias congregações, sobretudo femininas, muitas delas acabadas de fundar já no séc. XIX. A sua presença ativa no seio da sociedade – no desempenho de tarefas de ensino, na assistência aos enfermos, em obras de beneficência, na missionação nos territórios coloniais –, além de ministérios de carácter mais espiritual, conferiu às congregações grande visibilidade. Ao reconhecimento público da sua vitalidade correspondia a ideia, muito difundida, de que as ordens monásticas já não acompanhavam a sensibilidade dos tempos e estavam a entrar em decadência. É pela confusão entre ambas as realidades (ordens monásticas e congregações religiosas) que a linguagem da sociedade civil e os discursos políticos e jurídicos

falam habitualmente de congregações, incluindo nestas toda a diversidade das ordens religiosas. É com essa mesma extensão que aqui tomamos o termo "anticongreganismo".

Ao findar a Idade Média, as ordens monásticas e mendicantes davam sinais de alguma estagnação – e até de estiolamento – do fervor espiritual que tinha animado a vida destas instituições durante vários séculos. O mundo cultural e político estava em transformação graças à restauração das letras gregas e latinas, inspiradoras do humanismo renascentista, ao começo da globalização trazida pelos Descobrimentos portugueses e espanhóis, ao aparecimento da imprensa e à afirmação do absolutismo político. A consciência de que se impunham reformas para restaurar o espírito religioso primitivo e a dinâmica espiritual de cada instituto, na fidelidade ao carisma dos fundadores, acompanhou as urgências do movimento reformador sentido no conjunto da Igreja Católica. Alguns dos principais agentes da chamada Reforma protestante surgiram no interior de ordens monásticas, tendo-se convertido em críticos da fundamentação evangélica reivindicada por elas e adversários da sua permanência na vida da Igreja. Essa apregoada falta de legitimidade bíblica, a que se somavam a objeção à vinculação ao Papa e a crítica à acumulação de bens consideráveis pelas ordens, serviu de justificação para muitos príncipes do centro e Norte da Europa porem em causa a existência de casas monásticas e conventuais. Henrique VIII personificou esse oportunismo antimonástico, ao extinguir os mosteiros e apropriar-se do respetivo património material. Mas nem todos os casos de supressão de casas monásticas assentavam nas mesmas razões: "Os reformadores continentais suprimiam os mosteiros por crerem que estes estavam errados e se baseavam em doutrinas e éticas erróneas. Cromwell e os seus agentes apresentam-se-nos como conservadores religiosos a suprimir mosteiros na base da conveniência e não na dos princípios" (CHADWICK, 1966, 104). Radicalmente oposta a tais medidas antimonásticas, a Igreja de Roma não esqueceu as ordens religiosas no seu esforço reformador empreendido no Concílio de Trento (1545-1563).

O panorama das ordens religiosas não era em Portugal muito diferente do cenário de outros países católicos. Mas a fundação da Companhia de Jesus na primeira metade do séc. XVI, logo admitida em Portugal e generosamente favorecida pelo poder monárquico, trouxe ao reino e aos seus domínios ultramarinos um dinamismo religioso, cultural e missionário inteiramente novo. Com esse impulso, surgiram igualmente problemas políticos, que acabariam por atingir de modo negativo a relação das ordens e congregações com o poder temporal do país. A primeira grande manifestação política contrária aos institutos religiosos em Portugal deve-se a Sebastião de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal. O alvo da perseguição incansável por ele desenvolvida como governante plenipotenciário ao serviço do Rei D. José foi a Companhia de Jesus, nada menos do que uma ordem fundada no dealbar da Modernidade e a mais influente e poderosa das ordens, tanto na Europa como nos domínios portugueses ultramarinos. Não estavam em causa as ordens e as congregações em geral, mas o enorme poder cultural e social dos filhos de S.to Inácio de Loiola, bem como a influência religiosa por eles exercida. Em Portugal, o terramoto antijesuítico, protagonizado por Pombal, não só marcou a primeira grande investida persecutória contra as ordens, como continuou a pairar sobre o anticongreganismo dos sécs. XIX e XX

como referência exemplar, tanto na monarquia constitucional como para as medidas anticongreganistas da república. Por essa razão, os membros de ordens ou congregações, histórica e canonicamente distintas da Companhia de Jesus, continuaram a ser abusivamente chamados Jesuítas e ultrajados como se de Jesuítas se tratassem. Além de constituir os Jesuítas como perigo público que ameaçava de ruína os interesses do Estado, Pombal empenhou-se na exportação dessa imagem tenebrosa para os outros países europeus. Potenciada por essa campanha pombalina, como lembra Christine Vogel, "a crítica iluminista às ordens religiosas elegeu como seu inimigo preferido a figura do Jesuíta tiranicida, hipócrita e conspirador, uma imagem que condensava todos os perigos e males das ordens religiosas" (VOGEL, 2014, 454).

Em Portugal, medidas políticas anticongreganistas de carácter universal, *i.e.*, visando não só os Jesuítas, mas a totalidade dos institutos religiosos do reino, ocorrerão em duas fases decisivas de mudança de regime, a saber, a instauração da monarquia constitucional e a Implantação da República. Em ambos os momentos históricos, o efeito político pretendido pelos atos legislativos dos governantes foi eliminar a presença de ordens e congregações religiosas dentro das fronteiras da nação portuguesa. Em 28 de maio de 1834 foi decretada, pelo ministro liberal Joaquim António de Aguiar, a extinção de todas as corporações cujos membros emitissem votos, tanto solenes como simples, e vivessem em comunidade. Entre esta data e o decreto republicano de 8 de outubro de 1910, que declarava em vigor tanto as medidas de Pombal como as do Governo liberal de 1834, houve dois episódios de natureza legislativa reveladores da grande hostilidade vigente contra os institutos religiosos. O primeiro aconteceu entre 1861 e 1862, quando as Irmãs ou Filhas da Caridade de S. Vicente de Paulo, depois de aceites no país em 1857, foram expulsas do reino no seguimento de uma vasta campanha na imprensa e na Câmara de Deputados. O segundo deu-se numa fase de acirrada luta de organizações liberais e republicanas contra o papel desempenhado pelas congregações no ensino e nos hospícios. A contestação, em tom sempre crescente, levou o ministério de Hintze Ribeiro a publicar, com data de 10 de março de 1901, um decreto que pretendia regular as atividades educativas das congregações.

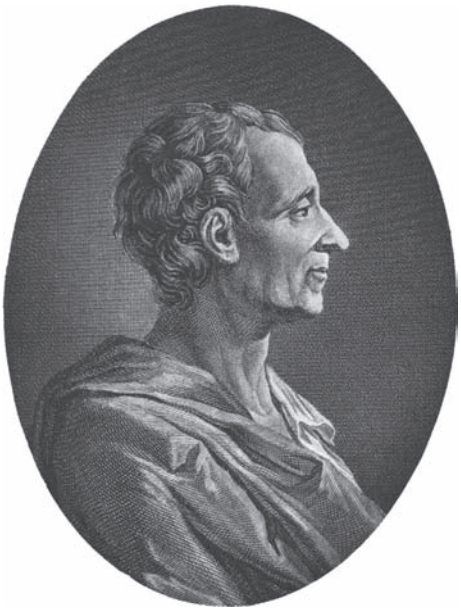


Expulsão dos Jesuítas.

Entre os múltiplos lugares comuns que falam de vícios e malefícios com que as ordens religiosas começaram a ser atacadas desde o séc. XVI, conta-se o tema do excessivo número de mosteiros, de frades e freiras. Que parecia exagerada e insuportável a quantidade de casas monásticas e mendicantes já tanto a Igreja como a Coroa portuguesa o haviam reconhecido, ao ser tomada a iniciativa de reduzir o seu número. Não faltaram proibições de fundação de novos mosteiros nem decisões de extinção e de anexação; *e.g.*, em começos do séc. XVII, foi recomendado à

Câmara de Lisboa que se suspendessem os estudos nos mosteiros durante 10 anos, tantos eram "os clérigos e frades que se comem uns aos outros" (ALMEIDA, 1968, 202). Aliás, tamanho formigueiro de mosteiros só contribuía para fomentar as rivalidades e a competição, nada edificantes entre institutos, de que resultavam cenas escandalosas e alegações jurídicas causadoras de desprestígio social e de grande dano moral. Em começos do séc. XVIII, também Montesquieu (1689-1755), na carta CXVII das *Lettres Persanes* (1721), satirizava os países católicos por haver neles tantos homens e mulheres que, ao abraçarem o celibato, causavam o despovoamento dos reinos e, por falta de braços para trabalhar nos campos, contribuíam para o seu empobrecimento. Assim sucedia nos países católicos, ao contrário do que se podia ver nos países protestantes, que, tendo mais população, a ocupavam na agricultura e em rendosas atividades de comércio e de manufatura. Acentuava-se, assim, a deslocação do argumentário anticongreganista: passava-se do sentido de risco pessoal, por exposição à imoralidade em caso de incumprimento dos votos, especialmente o de castidade, para o significado económico adveniente desses mesmos votos, em particular os votos de pobreza, por fomentar a preguiça e a inatividade, e de castidade – vivida no celibato –, por secar o aumento populacional.

Dessa deslocação da acusação de imoralidades na vida dos conventos (neste contexto, o risco de exposição pessoal à imoralidade adquire alcance coletivo) para a sua nocividade demográfica e económica dão testemunho abundantes denúncias de analistas e críticos da sociedade portuguesa. O diplomata D. Luís da Cunha (1662-1749), ao analisar, em termos de geopolítica, as reais vantagens que a Espanha levava sobre Portugal, procurou determinar os fundamentos das desvantagens portuguesas e descobrir os remédios eficazes para as curar. É a propósito da terceira desvantagem comparativa que surgem as ordens como organizações altamente nocivas para o engrandecimento e a vitalidade do reino de Portugal. A terceira desvantagem consiste na desproporção demográfica entre os dois reinos vizinhos: sabendo que o povo é o sangue que circula no corpo do Estado, importa verificar de onde têm derivado as diferentes sangrias que enfraquecem e dizimam a população do país; ora, como declara o autor das *Instruções Políticas*, "a primeira e mais copiosa sangria, por sucessiva, […] é a do grande número de conventos de cada uma das Ordens de frades e freiras que se têm estabelecido em todas as províncias e cidades do reino, aumentando-se desta sorte as bocas que comem, sem braços que trabalhem, e vivendo à custa dos que para se sustentarem e pagarem os tributos que se lhes impõem, cavam, semeiam e colhem o que Deus lhes dá, com o suor do seu rosto",



Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755).

não hesitando o mesmo autor em afirmar que a vocação não passa, muitas vezes, de um subterfúgio para "a natural preguiça dos Portugueses" (CUNHA, 2001, 318). Os prejuízos assim causados ao país são aumentados pelos numerosos conventos de freiras, para onde são enviadas, pelos pais, as filhas cujos progenitores não dispõem de bens suficientes para pagar os dotes de casamento; aí, vivem muitas vezes infelizes e o Estado, que assim fica privado da natural gestação de novos súbditos, sofre dano. Idênticas perdas para o crescimento demográfico resultariam, segundo D. Luís da Cunha, da multiplicação de conventos femininos nos territórios ultramarinos, nomeadamente em Goa e no Brasil, onde era mais sentida a escassez de população de origem europeia. A sangria demográfica do país e das suas conquistas, dado o número exorbitante de frades e freiras, chega mesmo a ser calculada de modo hiperbólico. No entender do grande diplomata, basta supor "que a terça parte deles e delas o não fossem, antes se casassem, como pudessem, e verá [veríamos] que em duas idades poderia povoar outro Portugal, e outras tantas colónias" (*Id.*, *Ibid.*, 229). Em contexto de importante crescimento demográfico nos países europeus, a crítica ao aumento de frades e freiras em Portugal propunha uma espécie de malthusianismo conventual.

Sendo certo que as ordens visadas nas reflexões anteriores eram principalmente as ordens monásticas e mendicantes, o juízo de D. Luís da Cunha sobre os Jesuítas abunda em condescendência e demarca-se da avaliação que faz do desempenho dos outros institutos. Aos Jesuítas chama "anfíbios da religião, porque não são frades nem deixam de o ser". Embora os enquadre no cenário prejudicial para a prosperidade do reino comum às outras ordens, ressalva os bons serviços espirituais e temporais prestados pela Companhia de Jesus e alega que, tendo em consideração tão grande proveito da república, "se pode sofrer a sua ambição, a que todavia se lhes devia prescrever algum limite" (*Id.*, *Ibid.*, 221).

A opinião de D. Fr. Alexandre da Sagrada Família (1737-1818), longe de ser caso único, surpreende pela ousadia, afinada pelo argumentário dos mais aguerridos críticos do exagerado número de institutos monásticos que havia em Portugal. Também ele se junta ao coro de quantos condenam que tantos homens e mulheres entrem em religião, obstando assim ao aumento da população e ao enriquecimento do país pelo trabalho; contraria mesmo aqueles regulares que suspiravam pelos tempos de antigamente, em que os costumes eram menos corruptos, e lembra-lhes que havia então menos conventos, o que demonstra que a sua multiplicação não trouxe benefícios aos costumes nem progresso moral aos povos. Como seria de esperar, este frade franciscano, e bispo de Angra, valoriza os conventos onde se entra com vocação e se observam as regras da perfeição cristã. Pelo contrário, é frequente os conventos serem procurados pelo interesse de uma vida mais fácil e sem que haja vocação, mas apenas a expectativa de comodidades e regalos; outras vezes, os que neles professam a isso são obrigados por vontade e conveniência de pais ou parentes. E o autor insurge-se contra a profusão desses estabelecimentos, sem quaisquer contemplações: "Haja os que bastem: extingam-se os que sobejam, em vez de se propagarem. […] Quão poucos bastariam! Três ou quatro de cada ordem, com quarenta celas, cada um, talvez que tivessem muitas vagas" (MONTEIRO, 1974, 353). Também no que concerne ao serviço espiritual da Igreja não é lisonjeira a opinião do bispo de Angra; diz ele que "a experiência

mostra que nas ordens regulares, tirados os padres mestres (e alguns não se deveriam tirar), tudo o mais são *bolónios*, termo que, no dicionário fradesco, significa *ignorantes*" (*Id.*, *Ibid.*, 357).

Acerca da utilidade das ordens regulares para o Estado e para a Igreja, D. Fr. Alexandre desenvolve, no texto "Religiões (sobre os frades)", um verdadeiro cálculo de custo-benefício, dele extraindo a conclusão de serem muitos os malefícios oriundos do excesso de mosteiros em Portugal. Admitia que "nos primeiros tempos da Monarquia, talvez que fosse conveniente fazer algumas destas fundações […]. Mas como o sal, a pimenta, ainda o açúcar e todos os irritantes do paladar em certas medidas são convenientes e em sendo demasiados enjoam e prejudicam a saúde do corpo, assim estas piedosas fundações dentro de justos limites seriam úteis mas o seu excesso é nocivo à saúde do Estado e da Igreja" (*Id.*, *Ibid.*, 327). E, referindo o que foi o aumento desses mosteiros masculinos e femininos, exemplifica o que se passou num deles: o seu crescimento foi tal "que chegou a ter cem e mais freiras supranumerárias; porque de uma parte a mania dos pais e de outra a cobiça dos conventos enchiam de miseráveis vítimas estes (alguém diria – serralhos – mas eu direi) cárceres. O mesmo aconteceu em proporção nos mosteiros de homens por efeito de um bigotismo que tarde se extinguirá entre nós. […] Assim o Estado está sustentando milhares de ventres secos, que o não ajudam temporalmente" (*Id.*, *Ibid.*, 330).

Este quadro, pintado em tons de claro-escuro, teve opositores que contra ele se bateram, firmes na apologia de conventos e mosteiros, rebatendo cada uma das acusações levantadas contra a sua existência. Distinguiu-se, na tarefa de contrariar a onda anticongreganista, o autor anónimo de *Os Frades Julgados no Tribunal da Razão* (1814), que identifica com pertinência a deslocação do ataque às ordens, em termos teológicos e morais, para o terreno da contestação de cunho político, levada a cabo sobretudo pelos filósofos modernos. É particularmente significativa e inovadora a reflexão que faz acerca da natural diminuição do número de monges e frades no país: entende o autor que o esperado progresso, regular e constante, da agricultura, do comércio e das artes úteis há de trazer como normal consequência essa redução.

Perante a excessiva quantidade de casas e institutos religiosos e, mais ainda, o deprimente espetáculo de desgoverno material e espiritual, nomeadamente no concernente à vida em comunidade, várias entidades mostraram, em finais do séc. XVIII, grande preocupação. Foi para responder a muitas dessas perturbações que, no dia 21 de novembro de 1789, D. Maria I criou a Junta do Exame do Estado Atual, e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares. A Junta tinha dois objetivos principais: inquirir sobre a situação real e o estado das casas religiosas e fazer propostas sobre melhoramentos a empreender, incluindo as uniões ou supressões de conventos a realizar. Dos inquéritos que entretanto foram feitos resultou um retrato do estado calamitoso em que as casas religiosas se encontravam, quase sem vida de comunidade, com faltas ao coro, ausências prolongadas dos conventos, conflitos e parcialidades entre membros do mesmo instituto, disputas por causa de precedências, religiosas com criadas ao seu serviço, a ponto de só "comerem no Refeitório alguns dias ao jantar, mas cada uma da sua particular panelinha", como se diz das professas do Convento de Santa Clara, de Vila Real (CORREIA, 1974, 105). Numa palavra, a vida religiosa havia chegado, em muitos

conventos do reino, a um estado deveras confrangedor.

Embora dos inquéritos feitos no final do século das Luzes se tenha apurado um acentuado decréscimo do número de religiosos, o tema da nocividade proveniente do excesso de frades e freiras no reino vai prolongar-se, tornando-se ensurdecedor nos tempos que precederam e acompanharam a instauração do liberalismo. Não só se vai repetindo que prejudicam o serviço da nação por retirarem braços à agricultura, à indústria, ao comércio e à defesa das fronteiras, como também se defende que levam à ruína os Estados que os admitem e conservam. Prepara-se por esta via a opinião pública para a extinção das ordens, que não tardaria muito a ser decretada. Expressão vigorosa dessa animosidade contra as ordens regulares e o estatuto social dos seus membros, de clara inspiração iluminista, encontra-se em *O Investigador Portuguez* dos meses de maio e junho de 1814, que se publicava em Londres, onde se pode ler uma "Memoria sobre a extincção, e supressão das ordens religiosas, sua necessidade ecclesiastica, e civil", em que são abordadas matérias como a origem, o desenvolvimento, a decadência, as tentativas de reforma, a relaxação e a situação de letargia em que caíram as ordens. Tinham falhado todas as tentativas de reforma. Perante a riqueza de que dispunha grande parte das ordens monacais e a vida de pedinte a que se dedicavam as ordens mendicantes, o Estado não devia tolerar quem parecesse viver na ociosidade ou à custa das esmolas de quem trabalhava. Além disso, se a Igreja vivera e florescera durante os três primeiros séculos sem ordens religiosas, é porque, não só elas não foram instituídas pelo fundador do cristianismo, como este pode existir perfeitamente sem elas. Depois destas considerações, a conclusão a que chega o autor da "Memoria…" é de que as ordens devem ser extintas, por serem desnecessárias à Igreja e incompatíveis com os princípios iluministas e as bases modernas da vida em sociedade.

É na época do vintismo que a questão congreganista se converte num dos nós mais difíceis, que a política liberal está empenhada em desatar urgentemente. Nem antes nem depois o assunto foi objeto de confronto tão apaixonado entre apologistas das ordens e adversários obstinadamente apostados em cavar-lhes a sepultura. A razão efetiva de tão animosa disputa não a encontramos nas infâmias que os críticos iluministas lhes atribuíram, por nelas não encontrarem utilidade social, acusando-as de obscurantismo, opressão da liberdade, repressão dos mais íntimos impulsos da natureza e hipocrisia. Talvez nada disso fosse bastante para adquirir a relevância política que o vintismo conferiu ao problema congreganista. A razão de fundo que mobiliza a argumentação contra as congregações não se nos afigura ser outra senão a descoberta da cidadania cuja institucionalização na sociedade portuguesa agita os revolucionários liberais. Foi Manuel Borges Carneiro, na sessão parlamentar de 1 de fevereiro de 1821, quem primeiro levou às Cortes Constituintes a questão congreganista. E logo aí apresentou uma proposta que prima pela lição de liberdade e de exercício de cidadania, onde se diz: "Todos os Regulares do sexo masculino que quiserem sair dos conventos o poderão fazer, precedendo licença pontifícia, cuja expedição o Governo protegerá: e ficarão os egressos hábeis para servir ofícios, e outras ocupações civis ou eclesiásticas, como outros quaisquer Cidadãos" (*Id.*, *Ibid.*, 1974, 140). Ao mesmo tempo que se vão repetindo argumentos já bem conhecidos, como o do número excessivo de frades "contrário ao sistema constitucional e à felicidade da Nação", outros

vão surgindo. Vejamos o que diz José António Guerreiro, deputado constituinte, acerca da formação, que incapacita os regulares para o exercício do conveniente discernimento democrático: "Todos eles são tendentes a uma cega obediência, seja a qualquer mandado despótico; por isso têm contraído hábitos que os tornam incapazes de aconselhar a um rei constitucional" (*Id.*, *Ibid.*, 146).

Antes de a legislação liberal anticongreganista ter declarado a extinção dos institutos regulares, por decreto de Joaquim António de Aguiar, ministro da Justiça, com data de 28 de maio de 1834, já o governante liberal José da Silva Carvalho tinha, por decreto de 5 de agosto de 1833, proibido as admissões a ordens sacras e aos noviciados monásticos de qualquer ordem e natureza. Esta decisão era completada, a 9 de agosto, por novo decreto, que obrigava as casas religiosas de ambos os sexos com mais de 12 membros a comunicarem anualmente ao bispo da Diocese a eleição de um prelado ou superior, com obrigação de este prestar obediência ao respetivo bispo. Quanto às casas com número inferior, ficavam os seus membros obrigados a ingressar noutro convento, revertendo para a Fazenda Nacional os bens dos conventos por esse motivo encerrados. O decreto de Joaquim António de Aguiar, com data de 28 de maio, *i.e.*, apenas dois dias depois de assinada a Convenção de Évora Monte, mostra como, havia muito, estava a ser pensado, e era desejado por sectores liberais intransigentes, o fim das ordens na organização social e religiosa do país. À diminuta qualidade moral de muitos frades e freiras tinha-se juntado, para maior desaire, a sua resistência à liberdade e às ideias modernas, ao mesmo tempo que, em notória maioria, vinham apoiando o partido de D. Miguel. No ano de 1834, o batalhão exclusivamente composto por frades e clérigos recrutados no Minho, maldosamente chamado "Sagrado", integrou mesmo o exército do príncipe absolutista. Como era de esperar, lá vinha o argumento económico, de que se faz eco o relatório, datado de 30 de maio de 1834, que fundamenta e explica o decreto de extinção. Com a supressão das ordens, diminuíam os celibatários e aumentava a população, diminuíam as terras de mão-morta e lucrava o Estado as receitas provenientes do melhor aproveitamento dos terrenos, com vantagens no progresso da agricultura, do comércio e da indústria. Os bens dos conventos extintos ficavam incorporados nos bens próprios da Fazenda Nacional. A violenta expropriação dos bens dos conventos, agora decretada, já tinha sido objeto de argumentação, assumida em Cortes por Manuel Fernandes Tomás, em sessão de 24 de julho de 1821. O grande revolucionário liberal alegava então o princípio segundo o qual "os frades possuem os bens como *donatários*, bens que são da nação e que 'ela os pode assumir, quando julgar conveniente'" (*Id.*, *Ibid.*, 1974, 148).

Nesta altura, uma das raríssimas exceções à fúria do anticongreganismo liberal foi a Companhia das Filhas da Caridade, fundada no séc. XVII por S. Vicente de Paulo e autorizada em Portugal por alvará de D. João VI de 14 de abril de 1819. As Cortes de 1821 aceitaram-nas com simpatia e doaram-lhes uma casa em Lisboa: as obras de beneficência a que se dedicavam, cuidando dos enfermos e instruindo a infância desvalida, tornavam-nas beneméritas e utilíssimas à sociedade. Por outro lado, pertenciam a uma congregação em que não se faziam votos solenes, apenas votos simples e temporários; não eram, por isso, abrangidas pelo decreto de 28 de maio de 1834. A fúria do radicalismo liberal atingiu-as duas décadas mais tarde, quando, em resposta



Joaquim António de Aguiar (1792-1884).

às muitas solicitações de instituições de beneficência de Lisboa e do Porto, foram chamadas e admitidas oficialmente as Filhas da Caridade francesas. Havendo entrado em Portugal no outono de 1857, e logo votadas às funções caritativas para as quais tinham sido chamadas, não tardaram os ataques, os protestos públicos, as campanhas de imprensa ignóbeis e as proclamações hostis na própria Câmara de Deputados. A essa oposição organizada não era alheia a máquina anticongreganista da maçonaria e a bateria dos bem conhecidos argumentos da incompatibilidade entre as congregações e o ideário liberal de cidadania, do combate ao ultramontanismo, da desobediência ao poder temporal expresso nas leis.

A cidadania, como prática de liberdade civil e política, apresentava-se como obstruída pelo voto de obediência e pela subordinação a prelados e superiores maiores estrangeiros; entendia-se que a soberania nacional ficava desse modo posta em causa, em virtude da sujeição dos cidadãos a poderes e interesses estranhos. O parecer da maioria da comissão especial da Câmara dos Deputados sobre a proposta do Governo acerca das congregações religiosas e do ensino, em sessão de 26 de abril de 1962, observa que "estas Congregações estão sujeitas, pelo voto de obediência, à direção suprema de um prelado, o qual, como estrangeiro e residindo fora do país, está isento da ação das nossas leis e das nossas autoridades, e como súbdito de soberano estrangeiro, obedece às leis e às autoridades da sua nação. Não se compadece bem com a independência do Estado esta inversão da ordem natural, em associações autorizadas dentro dele" (*Parecer…*, 1862, 15-16). Era a lógica do liberalismo nacionalista e regalista traduzida em anticongreganismo.

A questão das Irmãs de Caridade exacerbou-se nos anos de 1861 e de 1862. Entre os parlamentares que lhes eram mais hostis conta-se José Estêvão, deputado de Aveiro, que exprimiu a sua repulsa e oposição à presença das Irmãs, sem tergiversar, sobretudo em dois vibrantes discursos na Câmara de Deputados. Vejamos alguns dos motivos que animam o orador aveirense na sua campanha.

A sombra do jesuitismo pairou, como dissemos, de modo mais ou menos ostensivo sobre o anticongreganismo. Não restam dúvidas quanto ao real fundamento da hostilidade militante de José Estêvão contra o instituto das Filhas da Caridade de S. Vicente de Paulo; são elas, lembra o grande político liberal, "uma organização que nos intimida, porque as irmãs da caridade […] não são senão uma emanação do espírito jesuítico, e em volta dessa congregação se juntam todas as ideias que ficaram desbaratadas e destruídas pela perseguição que se fez a essa instituição" (ESTÊVÃO, 1963, 350). Entre os motivos que acendem a forte animosidade do parlamentar aveirense contam-se questões como a prática da caridade, a defesa da família, o ensino e a educação. O autor acusa as religiosas de pertencerem a uma

instituição que atenta contra o princípio da família, que exerce uma ação caritativa redundante, por estar há muito arreigado em todo o país o espírito caridoso, e que, através do ensino, instila na consciência das crianças princípios contrários às luzes do conhecimento e à liberdade. O cristianismo retórico de José Estêvão minimiza a dedicação e o espírito solidário das Irmãs de Caridade e considera desnecessária a sua instituição, uma vez que "o sentimento nacional de caridade é inesgotável entre nós, está estabelecido em todas as classes e em todas as localidades"; e leva mais longe o desdém por elas, ao declarar que, com a permissão de permanência em Portugal, "vamos matar o espírito caridoso que é distintivo do nosso país" (*Id.*, *Ibid.*, 338). É, porém, em torno da questão do ensino que o caso político se agrava, porque, como lembra o parlamentar, reside nela "a questão de tudo, é a questão de todas as liberdades absolutamente" (*Id.*, *Ibid.*, 404). E, referindo como inconciliáveis os interesses cívicos da sociedade liberal, por um lado, e os interesses dos agentes de ensino religioso, por outro, José Estêvão vê na questão do ensino "um leilão de almas" (*Id.*, *Ibid.*, 422); competem pela sua conquista duas cidades antagónicas, a cidade de Deus, servida pelo "exército" dos institutos religiosos de que as Irmãs de Caridade são apenas uma das companhias, e a cidade terrestre, cujos desígnios de liberdade e de autonomia racional e secular devem ser prosseguidos pelas políticas liberais.

Não podemos esquecer que, na déc. de 1860, a chamada questão das Irmãs de Caridade polarizou muitas outras questões que originaram a radicalização da hostilidade política liberal, radicalização que, ao elegê-las como alvo privilegiado, pretendia ser exemplar. Foi assim que o parlamentar de Aveiro perspetivou este episódio político e religioso, conferindo-lhe uma enorme amplitude, por descortinar nele o início do regresso ao passado, *i.e.*, o prenúncio de uma invasão do Portugal constitucional por todo o género de ordens religiosas. O certo é que, desde 1862 até 1901, além da campanha anticlerical de inspiração republicana (acesa a partir das comemorações centenárias de Camões e do marquês de Pombal na déc. de 1880), praticamente não houve manifestações significativas de oposição às congregações religiosas do ponto de vista legislativo. Existia, sem dúvida, um ambiente hostil, que recorria a variados meios destinados a desacreditar as ordens e a escarnecer delas, nomeadamente através do jornalismo liberal e republicano e de numerosos opúsculos; assim, acerca do falso desprendimento do mundo, de que os religiosos são acusados com frequência, gravaram-se, em forma de adágio ou ladainha, alguns ditos escarninhos, de que são exemplo: "Frei Tadeu, primeiro eu; Frei Mateus, primeiro os meus; Frei Queiroz, primeiro nós…" (GOMES, 1890, 9). Num longo intervalo de quatro décadas, apenas a portaria de José Luciano de Castro, de 31 de dezembro de 1888, aliás sem consequências, tentou indagar se, contra o disposto nas leis, se tinham introduzido no reino conventos ou congregações religiosas.

Era, porém, cada vez mais publicamente sabido que, no decurso desses anos, se vinha assistindo a uma recomposição progressiva do mapa de ordens e congregações no país. Compreende-se, por isso, que o episódio Rosa Calmon tenha provocado grande alarme social. Filha do cônsul do Brasil no Porto, Rosa Calmon pretendia ingressar, contra a vontade do pai, num instituto religioso; ao tentar fugir da casa paterna, em começos de 1901, foi detida pela polícia. O caso desencadeou tumultos violentos em que se guerrearam, durante várias semanas, sobretudo no

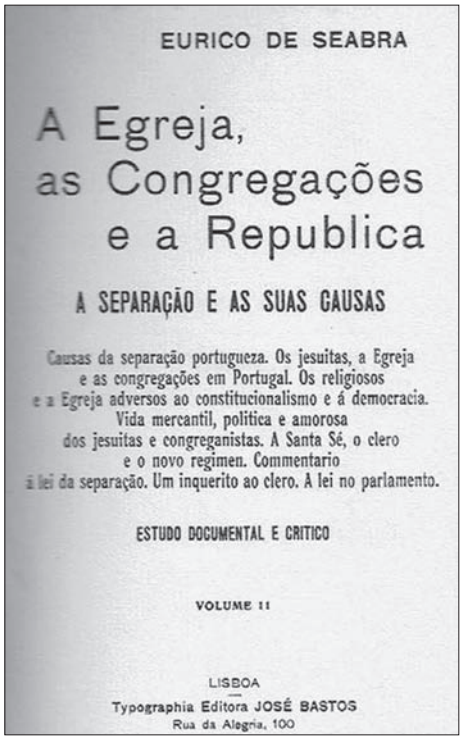
Porto, em Braga, em Coimbra e em Lisboa, defensores e inimigos das ordens e congregações, com forte participação da juventude estudantil. Para fazer face aos protestos e à agitação pública, o Governo, por iniciativa de Hintze Ribeiro, ministro do Reino, decretou, no dia 10 de março desse ano, que, para saber ao certo qual a situação e se tomarem as medidas adequadas, ficavam os governadores civis encarregados de inquirir se existiam instituições de vida monástica contrárias ao decreto de 28 de maio de 1834, a fim de serem suprimidas. Deviam inquirir também se havia estabelecimentos de ensino, propaganda, obras de beneficência ou caridade a cargo de congregações religiosas, para lhes ser exigido que, no prazo de oito dias, apresentassem os seus estatutos e regulamentos, tendo em vista mandar fechar os que o não fizessem e tomar providências em relação aos restantes.

O decreto de 10 de março, em vez de tranquilizar os opositores, atiçou ainda mais as paixões anticongreganistas, tendo desse reacender dos protestos sido motor a União Liberal do Porto. Nem o encerramento de casas religiosas, por incumprimento do decreto, sossegou os ânimos. Perante a continuação dos tumultos, Hintze Ribeiro, chefe do Governo, publicou, no dia 18 do mês seguinte, novo decreto em que, depois de declarar em vigor as leis de 1833 e de 1834, estabelecia as condições que as associações religiosas deviam satisfazer para serem autorizadas como pessoas morais; entre essas condições, contam-se as seguintes: as associações deviam ter estatutos aprovados e oficialmente publicados; deviam ocupar-se de atos de beneficência, caridade, educação, ensino e propagação da fé e da civilização no ultramar; deviam estar subordinadas aos prelados ordinários do reino; e deviam ser dirigidas por indivíduos de nacionalidade portuguesa. As associações dispunham de seis meses para fazerem as modificações necessárias ao seu ajustamento às condições exigidas pelo decreto de 18 de abril de 1901. Entretanto, os tumultos continuaram, instigados pela União Liberal do Porto, pela Junta Liberal de Lisboa e por outras associações liberais a que davam larga audiência numerosos jornais. Nem a ordem emanada do Conselho de Ministros, que determinou o encerramento de várias casas religiosas, entre as quais o Convento franciscano do Varatojo, a casa dos Beneditinos em Singeverga e o Colégio da Lapa em Sernancelhe, que pertencia aos Jesuítas, serenou os ânimos. Só muito lentamente se foi acalmando a fúria anticongreganista, até rebentar, em 1910, o grande terramoto anticlerical da república.

Vimos que, apesar da extinção dos institutos regulares, decretada a 28 de maio de 1834, as congregações religiosas começaram cautelosamente a caminhada da reorganização e do regresso ao país ainda em meados do séc. XIX. A sua presença na sociedade portuguesa, fundando e administrando instituições prestadoras de serviços de assistência e saúde, de educação e ensino, de animação espiritual e missionação, fez que as congregações religiosas fossem consideradas um instrumento valioso de promoção social da comunidade; mas converteu-as igualmente, como foi dito, num incómodo para vários sectores com influência na vida política nacional, que nelas viam uma ameaça à soberania e à modernização do país. Muitos republicanos professavam ideias profundamente anticongreganistas; não surpreende, por isso, que, a 8 de outubro de 1910, três dias após a proclamação do novo regime, tivesse sido assinado, por Afonso Costa, o dec.-lei que declarava em vigor as leis antijesuíticas de Pombal e a legislação anticongreganista de Joaquim António de Aguiar. Os primeiros anos da República

foram de aberta perseguição aos institutos religiosos, visando a sua erradicação da sociedade portuguesa. A obra do jurista republicano Eurico de Seabra, intitulada *A Egreja, as Congregações e a Republica* (1914), espraia-se extensamente sobre os principais vícios, perigos e malefícios com que a República quis fundamentar não só o ódio que nutria pela Companhia de Jesus e pelos institutos religiosos em geral, como a própria Lei da Separação da Igreja e do Estado. Com acentos diferentes, repetem-se acusações já bem conhecidas de épocas anteriores, sintetizadas nestas linhas: "As ordens e congregações são as sentinelas do Vaticano, as suas guardas vigilantes, os seus propagandistas e coletores internacionais. Educado para a *ordem*, o religioso consagra-se a ela. A *pobreza* e a *castidade* completam-se pela *obediência*. É a obediência à Igreja, ao *superior*, ao papa. Deus existe, porque o *superior* e o papa existem. Daqui, esta consequência nítida: o frade, o congreganista é, em toda a parte, um *estrangeiro*" (SEABRA, 1914, 89). Quase já não se fala do excessivo número de casas religiosas, e menos ainda de "ventres secos" (MONTEIRO, 1974, 330), mas retoma-se enfaticamente a acusação de os religiosos não terem pátria e não respeitarem os legítimos interesses da nação; pelo contrário, ligados à missão da Igreja, de que são servidores zelosos, desenvolvem atividades supranacionais e têm como desígnio único a implantação universal do poder espiritual e temporal da Igreja de Roma. Note-se que o estatuto transnacional de que são acusados os membros dos institutos religiosos é precisamente a característica que fez deles precursores da globalização e pioneiros das relações internacionais.

Com o andar dos tempos, o novo regime não só foi moderando o seu anticongreganismo, como deu provas de um conhecimento bastante limitado e superficial da presença dos institutos religiosos no país. É o que decorre das diligências do ministro da Justiça Artur Lopes Cardoso, que, com data de 12 de abril de 1921, publica uma portaria em que determina que os governadores civis devem convidar os membros de ordens regulares autorizadas a comunicar ao Governo em que local residem; os governadores civis devem ainda informar os responsáveis de estabelecimentos de saúde, higiene, piedade e beneficência de que não podem admitir ao seu serviço indivíduos que não cumpram a condição anterior. Manuel Borges Grainha (1862-1925), bem conhecido pelos seus escritos contra os Jesuítas e que, em 1911, Afonso Costa tinha encarregado de organizar o Arquivo, Museu e Biblioteca das Congregações, foi nomeado, em 1921, responsável pela inspeção


EURICO DE SEABRA

A Egreja,
as Congregações
e a Republica

A SEPARAÇÃO E AS SUAS CAUSAS

Causas da separação portugueza. Os jesuitas, a Egreja e as congregações em Portugal. Os religiosos e a Egreja adversos ao constitucionalismo e á democracia. Vida mercantil, politica e amorosa dos jesuitas e congreganistas. A Santa Sé, o clero e o novo regimen. Commentario á lei da separação. Um inquerito ao clero. A lei no parlamento.

ESTUDO DOCUMENTAL E CRITICO

VOLUME II

LISBOA
Typographia Editora JOSÉ BASTOS
Rua da Alegria, 100

Rosto de *A Egreja, as Congregações e a Republica*, de Eurico de Seabra.

do cumprimento das leis republicanas da Separação e das Congregações Religiosas. O relatório elaborado por Grainha, não só acusa dificuldade em obter a informação pretendida, como deixa entrever conivências com os religiosos e desinteresse da parte dos informadores. O elemento mais revelador dessa deficiente supervisão republicana terá sido certamente a introdução, durante os últimos anos do regime, de cinco novas congregações, quatro das quais de fundação portuguesa.

O anticongreganismo pode ser visto como uma etapa inicial de uma vaga de fundo chamada secularização e laicização da sociedade. Assim projetado no fluir da história cultural, em que se cruzam e interagem os fenómenos religioso, social e político, o assalto às ordens religiosas começa por querer estancar o aumento do número de institutos e de professos; passa, depois, a limitar a reprodução das que existem, proibindo a admissão de aspirantes; e termina nas decisões políticas de extinção legal. O ataque às ordens e os resultados por ele obtidos vão potenciar a luta contra o poder e a influência do clero secular e da respetiva hierarquia, reforçando, em intensidade e extensão, o movimento anticlerical. Neste movimento, ganha força uma hostilidade que já não tem somente como alvos os institutos religiosos e o clero secular; o seu radicalismo crescente aponta baterias contra o próprio cristianismo e as crenças religiosas, que passam a ser tratadas como manifestações obscurantistas, desacreditadas à luz da razão e da ciência.

Bibliog.: ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, vol. II, Porto, Civilização Editora, 1968; CHADWICK, Owen, *A Reforma*, Lisboa, Ulisseia, 1966; CORREIA, José Eduardo Horta, *Liberalismo e Catolicismo. O Problema Congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974; CUNHA, Luís da, *Instruções Políticas*, ed. crítica Abílio Diniz Silva, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001; ESTÊVÃO, José, *Obra Política*, pref. e anot. José Tengarrinha, vol. II, Lisboa, Portugália, 1963; *Os Frades Julgados no Tribunal da Razão. Obra Posthuma*, Lisboa, Impressão Regia, 1814; FRANCO, José Eduardo, e ABREU, Luís Machado de (dirs.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. II, Lisboa, Paulinas, 2014; GOMES, Delphim, *A Extincção das Ordens Religiosas*, Coimbra, Typographia União, 1890; "Memoria sobre a extincção, e supressão das ordens religiozas, sua necessidade ecclesiastica, e civil", *O Investigador Portuguez em Inglaterra ou Jornal Literario, Politico, etc.*, maio-jun. 1814, pp. 397-410, 615-656; MONTEIRO, Ofélia Paiva, *D. Frei Alexandre da Sagrada Família. A Sua Espiritualidade e a Sua Poética*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974; *Parecer da Maioria da Commissão Especial da Camara dos Deputados sobre a Proposta do Governo acerca das Congregações Religiosas e do Ensino*, Lisboa, Sociedade Typographica Franco-Portugueza, 1862; SEABRA, Eurico de, *A Egreja, as Congregações e a Republica (a Separação e as Suas Causas)*, 2.ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1914; SORREL, Christian, *La République contre les Congrégations. Histoire d'Une Passion Française (1899-1904)*, Paris, Cerf, 2003; ULRICH, Ruy Ennes, *Estudo sobre a Condição Legal das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal de 1834 a 1901*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1905; VILARES, Artur, *As Congregações Religiosas em Portugal (1901-1926)*, Lisboa, FCG, 2003; VOGEL, Christine, "A crítica do Iluminismo às ordens religiosas: a influência portuguesa no pensamento europeu", in FRANCO, José Eduardo, e ABREU, Luís Machado de (dirs.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. II, Lisboa, Paulinas, 2014, pp. 451-458.

Luís Machado de Abreu

Anticonservadorismo

O conservadorismo é uma atitude ancestral e que acompanha a história humana, correspondendo a "uma inclinação pura e natural do espírito humano" (CECIL, 1912, 8). Enquanto atitude ou disposição, o conservadorismo responde à necessidade de segurança e ao desejo de fruir o bem que já se possui. Como ideologia, o conservadorismo surgiu historicamente como movimento antirrevolucionário e antiutópico de rejeição da Revolução Francesa. O seu mentor foi Edmund Burke (1729-1797), um reputado intelectual, autor nomeadamente de *Reflections on the Revolution in France*. Trata-se de uma ideologia "posicional", "não ideacional" (COUTINHO, 2014, 44), *i.e.*, uma ideologia que se afirma em função de uma dada circunstância que, na perspetiva do conservador, ameaça valores fundamentais da sociedade.

O conservadorismo é uma das expressões da Modernidade, acentuando a continuidade e a permanência, mais do que a mudança e a inovação. Para o conservador, a continuidade e a tradição são provas do valor e da eficácia de práticas, ideias e instituições na realização do ser humano. Assumindo que o Homem nasce, cresce e se forma no seio de tradições que se revelaram aptas a satisfazer necessidades e a responder aos anseios dos humanos, o conservadorismo valoriza a continuidade de dispositivos que resistiram à prova do tempo. A tendência do conservador é para manter as estruturas herdadas do passado e as reformar parcialmente onde elas se revelam claramente ineficazes. O conservador resiste à mudança pela mudança, mas aceita-a como forma de renovação e aperfeiçoamento das instituições e da vida social. Por conseguinte, não só o conservadorismo e a reforma social não são incompatíveis, mas revelam-se mutuamente solidários. O conservadorismo e o reformismo andam juntos, segundo a fórmula exemplar de Burke: "Um estado sem a possibilidade de alguma mudança é incapaz de se conservar" (*Id.*, *Ibid.*, 99).

O anticonservadorismo é, antes de mais, uma forma de vida que se caracteriza pela pulsão de mudança e rutura com o *status quo*. A sua motivação pode ser diversa – ética, utópica ou revolucionária –, mas trata-se efetivamente da mudança como valor. Foram anticonservadores os revolucionários que preconizaram uma mudança radical, como Marx, e os muitos ativistas que romperam com o estado de coisas vigente em nome de ideais aparentemente inatingíveis: Mahatma Gandhi (1869-1948), Martin Luther King (1929-1968) e Nelson Mandela (1918-2013). O celebrado *slogan* "Eu tenho um sonho", de M. L. King, exprime com admirável concisão e vigor a exigência de passagem a outro modo de vivência e convivência humanas.

No caso português, a forma mais típica de conservadorismo, onde este adquire o estatuto de linha orientadora da ação política e mesmo a força de uma doutrina, foi, sem dúvida, a governação de Marcelo Caetano (1968-1974), que, logo no discurso de tomada de posse, assume a continuidade como base de um programa reformador: "Disse há pouco da minha preocupação em assegurar a continuidade. Essa continuidade será procurada, não apenas na ordem administrativa, como no plano político. Mas *continuar* implica uma ideia de movimento, de sequência e de adaptação" (CAETANO, 1969, 19). A fórmula "evolução na continuidade", que Caetano assume como bandeira da sua política, é exemplar de



Edmund Burke (1729-1797).

uma visão conservadora. A expectativa de uma nova dinâmica da sociedade portuguesa, criada pela chamada "primavera marcelista", rapidamente se esvaiu à medida que a continuidade se sobrepõe à evolução e que as várias oposições, que não cessam de proliferar, se radicalizam.

O anticonservadorismo, *i.e.*, a recusa da continuidade, em nome da evolução ou da revolução, conforme as vozes em presença, conquista sectores relevantes da sociedade portuguesa. Ao nível da análise, o livro de João Martins Pereira – *Pensar Portugal hoje* – é um marco significativo do anticonservadorismo português na luta contra o imobilismo da continuidade marcelista. Nas vésperas da queda do regime, o livro *Portugal e o Futuro*, assinado por António de Spínola, é representativo da convicção de que o regime político está amarrado a uma política ultramarina incapaz de conduzir a uma solução e perdeu todo o *élan* reformador, tornando-se indispensável uma rutura que pudesse abrir caminho a um futuro digno da coletividade nacional: "É este, no fundo, o espírito que presidiu à elaboração deste livro, que pretende ser uma resposta a quantos receiam qualquer fórmula de evolução" (SPÍNOLA, 1974, 15). Esta obra pode ser interpretada como um relatório crítico da conjuntura nacional chegada a um impasse, uma vez quebrado o vínculo entre continuidade e evolução: "A análise objetiva da presente conjuntura não pode deixar de constituir motivo de séria preocupação porquanto não se vislumbra que a via da continuidade estática conduza a qualquer outra finalidade senão ao agravamento da crise" (*Id.*, *Ibid.*, 239-240). Um dos tópicos mais interessantes deste livro é o questionamento da noção axial de uma política conservadora: a existência de "realidades permanentes". No capítulo "As nossas contradições", num estilo finamente dialético, desconstrói-se a ideia de "realidades permanentes": no plano factual; no plano teórico, em que se reconhece haver "um contrassenso na expressão em análise" (*Id.*, *Ibid.*, 113); e no plano prático, em que conduz ao "imobilismo", o que "levanta sérias interrogações quanto ao desfecho a que pode conduzir" (*Id.*, *Ibid.*, 122).

Nas sociedades contemporâneas, a pulsão anticonservadora é um fermento indispensável de inovação, num diálogo saudável com a tradição viva que anima a vida da coletividade.

Bibliog.: BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, London, Pearson Longman, 2006; CAETANO, Marcelo, *Pelo Futuro de Portugal*, Lisboa, Verbo, 1969; CECIL, Hugh, *Conservatism*, London, Williams & Norgate, 1912; COUTINHO, João Pereira, *Conservadorismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2014; O'HARA, Kieron, *Conservatism*, London, Reaktion Books, 2011; PEREIRA, João Martins, *Pensar Portugal hoje*, Lisboa, Dom Quixote, 1971; ROSAS, Fernando, *O Estado Novo (1926-1974)*, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994; SPÍNOLA, António de, *Portugal e o Futuro*, Lisboa, Arcádia, 1974.

ADELINO CARDOSO

Anticonstitucionalismo(s)

CARTOGRAFIA CONCEITUAL

Sentido(s)

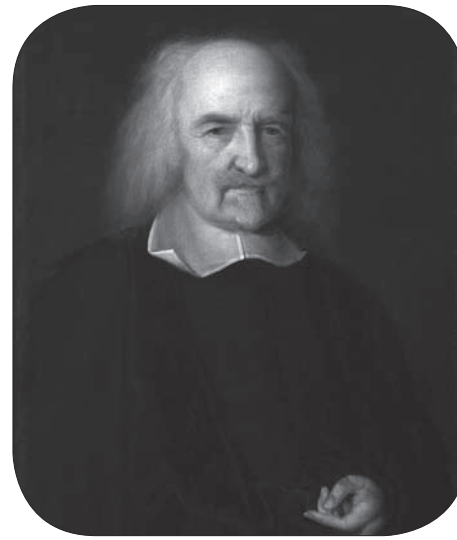
O anticonstitucionalismo é uma noção pouco mencionada e trabalhada na doutrina. O conceito reverso ou oposto (contraconceito) é o de constitucionalismo e, apesar do enorme filão de literatura existente em relação a este último, um dos grandes especialistas, Horst Dippel, podia escrever, em 2007, que "a história do constitucionalismo moderno é uma história que ainda está por fazer" (DIPPEL, 2007, 35). Este adjetivo – "moderno" – remete-nos para a tradicional distinção entre constitucionalismo antigo e constitucionalismo(s) moderno(s) (veja-se o clássico MCILWAIN, 1940; na doutrina portuguesa, CUNHA, 2002, 343--360; mais desenvolvidamente, CUNHA, 2006). Karl Loewenstein refere-se, inclusivamente, a um constitucionalismo transcendente, em Israel, em que o discurso dos profetas sublinha os limites do poder temporal (LOEWENSTEIN, 1975, 92; veja-se, citando, nomeadamente, o livro do Deuteronómio, WEIL, 1985, em especial 106-113).

Em relação ao constitucionalismo antigo, expresso na ideia de leis fundamentais do reino e relevando a constituição mista, encontramos, na história constitucional, a sua recusa. Exemplo típico é a posição do Rei James I de Inglaterra, defendendo o absolutismo (falando precisamente do seu anticonstitucionalismo, ABRIL, 1979, 235). Repare-se que, na teoria política, um dos pais fundadores da Modernidade, Thomas Hobbes, rompe com o constitucionalismo tradicional, contribuindo para o novo constitucionalismo, ao privilegiar a "coerência da vontade do soberano" (FIORAVANTI, 2009, 22). Contudo, a ideia de constituição mista conheceu um novo impulso na discussão constitucional travada nas cidades italianas, acabando por ter influência, *e.g.*, na experiência norte-americana, que não deixou de ter efeitos no próprio constitucionalismo moderno (VORLÄNDER, 2004, 33; sobre a receção do humanismo cívico no constitucionalismo norte-americano, com outras indicações, veja-se POCOCK, 1975, em especial 506ss.; PINTO, 2006, 81-85).

Neste artigo, não faremos da expressão "anticonstitucional" um mero sinónimo de "inconstitucional" (no sentido de juízo de inconstitucionalidade face à lei fundamental tomada como parâmetro) e vamos situar a questão do problema do anticonstitucionalismo no quadro do constitucionalismo moderno. Assim, a expressão pode ser utilizada para designar correntes que se opõem: 1) à pura e simples existência de uma constituição escrita, resultante de um poder constituinte, tal como a categoria é representada no pensamento francês revolucionário de 1789 (com a sua importância para a "fundação do domínio" [MÖLLERS, 2009, 230]), em termos de referência à vontade da nação ou do povo, rompendo com formas tradicionais de legitimação; a constituição é, pois, vista como a "incarnação da vontade" (PREUSS, 1995, 2), como tarefa, sendo essencial a sua origem, neste processo de legitimação (pense-se, *e.g.*, no "we the people [nós, o povo]" do constitucionalismo norte-americano); 2) à exigência de uma constituição com certos conteúdos – a paradigmaticamente chamada "constituição ideal" (SCHMITT, 1982, 59-61) –, *i.e*, ao

reconhecimento da substância do projeto constitucional cuja síntese é dada pelo art. 16.º da Déclaration des Droits de l' Homme et du Citoyen: garantia dos direitos – nos começos do séc. XXI, falaríamos de direitos fundamentais – e da divisão ou separação de poderes (conceitos que usamos aqui indiferenciadamente); 3) à constituição como direito superior (*higher law*), vinculando as gerações futuras ou vindouras, que não poderia ser modificada pelos procedimentos legislativos normais (HOLMES, 1995, 144). Na primeira hipótese, privilegia-se a crítica quanto à dimensão formal e de legitimação procedimental; a segunda move-se numa recusa de uma certa visão substantiva ou material; na terceira, rejeita-se a dimensão de rigidez e de vinculação transgeracional.

Quanto à visão de anticonstitucionalismo como oposição a uma constituição escrita resultante de um poder constituinte entendido à francesa, regista-se que seriam indevidamente abrangidas hipóteses que se filiam em tradição constitucional diferente da da pátria da Revolução de 1789. Com efeito, basta pensar na experiência constitucional inglesa para evitar a redução do constitucionalismo à sua face revolucionária francesa (sobre a pluralidade de experiências, veja-se CANOTILHO, 2003, 55-60, 69-72) e, consequentemente, rejeitar que todas as reações então suscitadas fossem vistas como manifestações de anticonstitucionalismo. Na verdade, alguns dos conteúdos considerados essenciais pelo constitucionalismo moderno (limitação do poder – no caso britânico, do Monarca, em primeira linha, mas sem que a supremacia parlamentar fosse sinónimo de omnipotência, ao contrário do que vulgarmente se pensa – e defesa dos direitos individuais (para uma síntese, WICKS, 2006, 29-30)) integram a constituição inglesa tal como resultou da Revolução de 1688, apesar de



Thomas Hobbes (1588-1679).

não estarmos perante um poder constituinte revolucionário à francesa (sobre os dois conceitos de revolução, veja-se ARENDT, 1971, 40-47).

No segundo caso – exigência de uma constituição com certos conteúdos –, expressa-se uma mutação do conceito de constituição, que vai ser contraposto ao absolutismo, apresentando-se como a necessidade de dotar uma comunidade de um texto com certas qualidades e capaz de abrir portas a uma nova ordem jurídico-política (DIPPEL, 2009, 14-15). Repare-se que isto passa por um processo de sedução pela Constituição inglesa (*e.g.*, Montesquieu), assumindo relevo (*Id.*, *Ibid.*, 16) a obra de Jean-Louis de Lolme (*Constitution de l'Angleterre*, 1771), citada nas Cortes portuguesas (*Diário das Cortes da Nação Portuguesa*, 1822, 390). A lista de conteúdos pode ser mais ampla, variando as propostas relativas à identificação do primeiro texto do constitucionalismo moderno (para muitos, a *Declaração de Direitos de Virgínia*, de junho de 1776; veja-se DIPPEL, 2007, em especial 4-10). Mas novidade decisiva do constitucionalismo

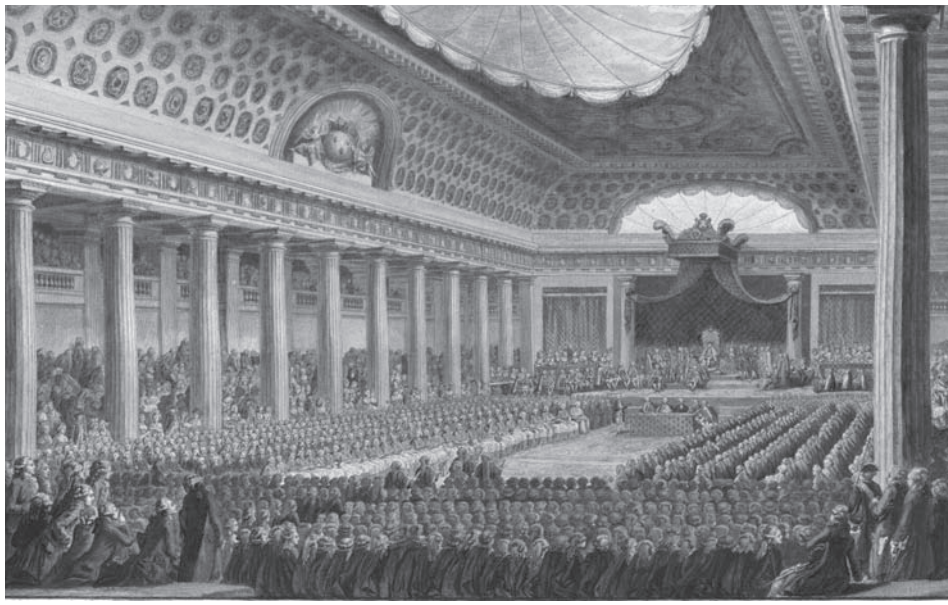
moderno é a passagem de um conceito descritivo (um "conceito de experiência" [GRIMM, 1995, 100]) para um conceito prescritivo ou normativo de constituição, com uma "carga ético-política" (SOARES, 1983, col. 1166), gerador de confrontos políticos (GRIMM, 1995, 100). É na oposição a este constitucionalismo moderno que se desenha um primeiro conjunto de críticas inseridas no filão do anticonstitucionalismo, que contestam o projeto político da modernidade – estruturado, nomeadamente no seu modelo francês, em função de uma rede conceitual (PEREIRA, 1990) – e que se dirigem a uma conceção racional-voluntarista de constituição (para nos socorrermos de uma conhecida formulação de Arthur Young, logo em 1792, como se "a constitution was a pudding to be made by a receipt [a constituição fosse um pudim a fazer seguindo uma receita]" [MCILWAIN, 1940, 4]); sobre as duas conceções de constituição – racional-voluntarista e histórico-evolutiva –, veja-se VORLÄNDER, 2004, 15-16; SOUSA, 1910, 354-359, falava da contraposição entre a escola metafísico-revolucionária e a escola histórico-evolucionista. Em termos que não podemos aprofundar, mas apenas ilustrar, refiram-se dois grandes veios de reação: o absolutista, ainda que ilustrado; o tradicionalista, apelando para as leis fundamentais do reino como limitativas do poder do monarca, nisto se distinguindo da referência feita por James I, que as utilizava para indicar as limitações dos seus súbditos e do Parlamento (GOUGH, 1992, 60-61, citando o *The Trew Law of Free Monarchies*, da autoria do próprio Rei).

No terceiro caso, seria havida como anticonstitucionalista a recusa da tese de que uma geração poderia vincular as seguintes, pensamento que teve expressão no quadro constitucional jacobino de 1793: "Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures [Um povo tem sempre o direito de rever, de reformar e de mudar a sua Constituição. Uma geração não pode sujeitar às suas leis as gerações futuras]" (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793, art. 28.º).

A par de um anticonstitucionalismo geral – a oposição ao movimento constitucional moderno de raiz continental, *maxime* francesa, é a que mais sobressai historicamente –, podemos pensar num anticonstitucionalismo específico. Com efeito, o termo também aparece referido em termos de oposição a uma certa constituição (o que, aliás, pode ser feito precisamente em nome da defesa do constitucionalismo: pense-se na crítica a textos constitucionais ditatoriais).

No mapa de aceções, é possível proceder a uma outra análise para enquadrar, a partir de uma certa constituição, o tipo de associações ou mesmo de condutas que esta, mesmo não utilizando essa fórmula, considera como "anticonstitucionais", enquanto põem globalmente em causa a ordem consagrada no texto constitucional (assim, *e.g.*, na Constituição de 1911, pense-se na proibição da Companhia de Jesus e das congregações religiosas e ordens monásticas, vistas como inimigas, acusadas de terem "os capitais [para] as despesas [inclusivamente armadas] de reação contra a República" [*Diário da Assembleia…*, 28 jun. 1911, 5]). Nesta perspetiva, temos expressões de um anticonstitucionalismo proibido, sendo que a nossa análise se centrará no anticonstitucionalismo defendido.

Além disso, o anticonstitucionalismo pode ser pensado em termos adjetivados, de modo a referir a rejeição de um quadro constitucional para além do existente no plano nacional, no âmbito supra-



Assembleia Nacional Constituinte francesa, abertura dos Estados Gerais em 5 de maio de 1789.

nacional (União Europeia), ou mesmo mundial (veja-se o que se dirá à frente). Já George Kateb menciona um "anticonstitucionalismo seletivo", quer em relação à não aplicação do constitucionalismo no interior de um território (*e.g.*, quanto ao reconhecimento de direitos a um ou a vários grupos), quer em relação a outros povos, através de guerra e de colonização (KATEB, 2011, 33-34).

Há ainda uma outra situação que poderemos designar de anticonstitucionalismo prático, em que se instrumentaliza o constitucionalismo para tentar legitimar regimes ditatoriais ou autoritários. Trata-se de uma situação de pseudoconstitucionalismo (LOEWENSTEIN, 1975, 95), correspondendo às chamadas constituições semânticas (critério ontológico proposto por Loewenstein (*Id.*, *Ibid.*, 100; *Id.*, 1979, 218-222)), compreendendo-se a expressão como referida à "formalização jurídica de uma configuração de poder estabelecida a favor de um determinado governante" (*Id.*, 1975, 100).

Anticonstitucionalismo e aconstitucionalismo

O anticonstitucionalismo não deve ser confundido com o que poderíamos designar como aconstitucionalismo: neste, ao contrário do primeiro, sublinha-se, não a oposição, mas a simples ausência. Podemos distinguir várias aceções: a) uma prende-se com a contraposição entre constitucionalismo moderno e antigo, entendido o último como inexistência de constitucionalismo *stricto sensu*; uma marca do primeiro seria a exigência de uma constituição escrita, o que levaria Thomas Paine a escrever que "na Inglaterra não é difícil perceber que tudo tem constituição exceto a nação" (PAINE, 1989, 166); b) outra designa os casos em que, havendo textos constitucionais na aceção moderna, não há um constitucionalismo enquanto cultura irrigadora com os valores que referimos anteriormente, sem que isso traduza a tomada de posição contrária que o prefixo "anti" exprime.

Em Portugal, a fórmula "aconstitucional" foi usada por Vital Moreira, no confronto com a Aliança Democrática, referindo-se à "tendência para a dissolução da Constituição, [a] um fascínio por um Estado aconstitucional", que, no uso que fazemos dos termos, se reconduz ao anticonstitucionalismo – não por acaso, fala de um "neomiguelismo, que, por antonomásia, hostiliza nela [Constituição de 1976] todo o constitucionalismo". Assim, segundo a acusação, não estaríamos apenas perante um anticonstitucionalismo específico, pois o "constitucionalismo reacionário e contrarrevolucionário aparenta ser e corre o risco de ser anticonstitucionalista em geral" (MOREIRA, 1980, 137).

Alguns subsídios históricos comparados: entre a teoria e a prática

Para além dos aspetos históricos, já sublinhados na aproximação conceitual, permitam-nos uma breve e fragmentária referência ao anticonstitucionalismo em termos comparados (veja-se mais à frente o que se dirá sobre o caso português). Assim, logo na sequência da Revolução Francesa, podemos encontrar expressões de anticonstitucionalismo, sendo até publicado um *Catéchisme Anti-Constitutionnel, ou Sentiments de Solon, Sénèque, Tacite, Gordon, Sydney, Locke, J.-J. Rousseau, etc., sur Ce Qui S'Est Passé et Se Passera en 1789 et 1790*, em 1790.

Na história constitucional norte-americana, a designação "anticonstitucionalistas" foi utilizada quer como sinónimo de "antifederalistas", quer, ao menos na Pensilvânia, como rótulo para nomear, juntamente com republicanos ou moderados, os opositores à Constituição de 1776 (KLEIN e HOOGENBOOM, 1980, 104). Refiram-se ainda as teses do anticonstitucionalismo antiesclavagista representado nas posições de William Lloyd Garrison, considerando que a lei fundamental obrigaria os cidadãos a participar no mal moral (COVER, 1983-84).

No séc. XIX, registam-se, em várias partes da Europa, acusações de anticonstitucionalismo: *e.g.*, em Itália, no quadro do tradicionalismo, Pio IX é acusado de ser anticonstitucionalista (Giacomo Martina fala de uma "involução anticonstitucionalista" [MARTINA, 1999, 157] e, na obra *Storia della Chiesa*, faz o enquadramento do período, considerando quer os católicos constitucionais e liberais, quer os anticonstitucionais e antiliberais, em vários países da Europa; sobre esta questão no Portugal oitocentista, veja-se adiante); em França, Joseph de Maistre aparece com um discurso paradigmático do tradicionalismo, pronunciando-se, em nome da antiga Constituição de França, contra o constitucionalismo revolucionário (em especial no cap. VIII de *Considerações sobre a França*); no círculo de língua alemã, na história constitucional, veja-se, *e.g.*, a partir da oposição à Constituição de Cádis, a obra *Über die Constitution der Spanischen Cortes* (1820), do suíço Karl Ludwig von Haller (1768-1854) (para uma síntese do seu pensamento, KÖLZ, 2006, 183-187); na Alemanha, Adam Müller (*Elemente der Staatskunst*, 1809) veio a adotar posições anticonstitucionais (expressamente, STOLLEIS, 2001, 106); em Espanha, os carlistas surgem, no seu conflito com os liberais, como representantes do campo crítico.

Mas já antes, no período que antecede a Constituição de Cádis, a defesa da constituição histórica, das tradicionais leis fundamentais, e a recusa do poder constituinte na aceção moderna encontram expressão (analisando o pensamento de Jovellanos, SUANZES-CARPEGNA, 1983, 144-156). Quer na fase da sua elaboração, quer depois, encontramos literatura

crítica do texto de 1812, não raro em nome da religião: pensem-se nos escritos de Francisco Alvarado (1756-1814), dominicano, que elaborou, no seu exílio em Tavira, as *Cartas Críticas Que Escribió el Filósofo Rancio*, ou de Fr. Rafael de Vélez, em *Apología del Altar y del Trono o Historia de las Reformas Hechas en España en tiempo de las Llamadas Cortes, e Impugnación de Algunas Doctrinas Publicadas en la Constitución, Diarios y Otros Escritos contra la Religión y el Estado* (1818), que publicara anteriormente *Preservativo contra la Irreligión, o los Planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado, Realizados por la Francia para Subyugar la Europa, Seguidos por Napoleón en la Conquista de España y Dados a la Luz por Algunos de Nuestros Sábios* (ANDRÉS-GALLEGO e PAZOS, 1999, 86; contudo, em 1812, a posição de Vélez afigura-se distinta: LÓPEZ-BREA, 2002, 9-10). É o tempo da contraposição entre servis, enquanto anticonstitucionalistas, e liberais (NOVALES, 2008, 21). Trata-se de um elemento que se consolida com a Conferência de Viena de 1815 e com a famosa Santa Aliança. A crítica ao parlamentarismo, *e.g.*, é vista como um aspeto de anticonstitucionalismo, desconstruindo uma metanarrativa emancipatória da Modernidade que assenta numa escatologia meramente horizontal e intramundana. Como sublinha Martin Kriele, "o parlamentarismo está ligado de tal maneira à *esperança do progresso* que o pessimismo a respeito do progresso dá lugar frequentemente a reações antiparlamentares, em especial fascistas e autoritárias" (KRIELE, 1980, 258). A par da crítica ao parlamentarismo, o chapéu conceitual do anticonstitucionalismo compreende ainda outros antis, como o antiliberalismo (↗Antiliberalismo; veja-se LEAL, 2009) e o antipluralismo (BACKES, 2006a, 36). Registe-se que, para os autores que recusavam que a constituição pudesse ser uma criação humana (para eles, o verdadeiro sujeito constituinte seria Deus), a questão era, no campo das cartas ou das constituições outorgadas, se "il re non avesse disposto su una materia indisponibile da parte di qualunque autorità terrena e se, quindi, non avesse cosí messo in gioco la sua legittimità [o rei não tivesse disposto sobre matéria indisponível por parte de alguma autoridade terrena e se, por isso mesmo, não tivesse posto em causa a sua legitimidade]" (ZAGREBELSKY, 1996, 67).

Na Alemanha do séc. XIX, antes da unificação, encontramos posições classificadas como anticonstitucionais, relacionadas quer com uma "democracia anticonstitucional", quer com um "anticonstitucionalismo antidemocrático" (BEYME, 2002, 188).

O anticonstitucionalismo democrático parte da ideia de igualdade, criticando a tese da limitação da vontade do povo. Em termos gerais, estamos perante a tensão oitocentista entre liberalismo (constitucionalismo liberal) e democracia (soberania).

Refira-se que, na Rússia do séc. XIX, o uso da palavra "constituição" ("konstitoetsija"), em reuniões políticas ou no teatro, alarmava a censura e a polícia política czaristas (TANG, 1998, 169). Teria de se esperar por 1905 para se eleger um Parlamento (a Duma).

Noutro uso, considerando os totalitarismos do séc. XX, o termo "anticonstitucionalismo" surge como chapéu conceitual que cobre quer o marxismo-leninismo soviético, quer o nacional-socialismo. Contudo, se este é um "anticonstitucionalismo antidemocrático", o primeiro foi apresentado como "anticonstitucionalismo democrático", entendida a expressão "democracia" no sentido de defesa da igualdade dos cidadãos e do primado da vontade popular, enquadramento que é extremamente controverso, reconhecendo Backes, em

Politische Extreme, a simplificação face à complexidade interna de ambas as correntes (dá, como exemplos, leninismo e estalinismo, num caso, e a diferença de posições entre Hitler e Rosenberg, noutro) (BACKES, 2006, 245). Num quadro nazi, *e.g.*, anticonstitucionalismo é sinónimo de "neoabsolutismo" (GRIMM, 2012, 42).

Ulrich Preuss refere, *inter alia*, as propostas leviatânicas de uma "ecoditadura" (PREUSS, 1995, 21-22) contra o constitucionalismo: embora não as mencione, relembramos as posições de Hans Jonas sobre as vantagens da ditadura (neste caso, do "modelo comunista do socialismo" (JONAS, 2006, 244)) e a "inaptidão" da democracia para garantir as obrigações decorrentes do "princípio responsabilidade" e do seu imperativo categórico (*Id., Ibid.*, em especial 243-250; sobre a sua desilusão, *Id.*, 2001, 46).

Um tema que não pode ser aqui desenvolvido prende-se com a relação entre anticonstitucionalismo e religião. Historicamente, a crítica ao constitucionalismo moderno faz-se também apelando ao lastro religioso: basta pensar, *e.g.*, no breve *Quod Aliquantum*, de Pio VI, datado de 10 de março de 1791 (sobre a Igreja Católica e a Revolução Francesa, veja-se CHAPPIN, 1989; quanto ao caso português, veja-se mais à frente). Mas a oposição pode ver-se noutros quadrantes: assim, no judaísmo, parte dos sectores ortodoxos afirma que só a Torá pode ser a Constituição de Israel (nomeadamente M. K. I. Levi, membro do Partido Religioso Nacional [AVNON, 1998, 537, n.º 6]); ou, de uma forma mais restritiva, limitando o conceito constitucional ao Decálogo (MARKL, 2007), resultante da Aliança, a qual é uma categoria fecunda, aliás, no próprio pensamento constitucional; no islamismo, também encontramos leituras claramente anticonstitucionais (pense-se na discussão sobre o lugar da *sharia*).

A nossa análise está centrada na área euro-atlântica, mas a categoria do anticonstitucionalismo tem sido utilizada para analisar outros espaços civilizacionais (*e.g.*, sobre o caso japonês e o papel dos ultranacionalistas, veja-se KEMPKE, 2011).

Acresce que este primeiro levantamento semântico não esgota os usos de "anticonstitucionalismo".

BREVE REFERÊNCIA AO ANTICONSTITUCIONALISMO NA HISTÓRIA CONSTITUCIONAL PORTUGUESA

Sem prejuízo de uma análise dos anticonstitucionalismos específicos (contra uma certa constituição), começaremos por notar que, mesmo antes do texto vintista, encontramos uma clara reação ao constitucionalismo moderno em geral (exemplarmente, a *Dissertação a favor da Monarquia*, de 1799, do marquês de Penalva; para uma primeira síntese, MESQUITA, 2004, 258-259). Referimo-nos a correntes que, à semelhança das experiências comparadas, se filiam em matrizes absolutistas ou tradicionalistas, sendo que nem sempre são claras as fronteiras entre estas (em geral, veja-se a síntese de TORGAL, 1993, 228-234). Este pensamento anticonstitucionalista deixou as suas marcas ao longo do séc. XIX, tendo ainda refrações importantes no séc. XX, nomeadamente no Integralismo Lusitano e no tradicionalismo novecentista (veja-se o que se dirá). *E.g.*, refiram-se, no período oitocentista, nomes como Faustino da Madre de Deus, José da Gama e Castro, José Acúrsio das Neves, José Agostinho de Macedo (para mais desenvolvimentos, MESQUITA, 2004; TORGAL, 1993; figuras que influenciaram o pensamento de António Sardinha, no período da sua formação, quando não falava em Maurras: MERÊA, 1992, 263).

Nas atas das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, encontramos algumas vezes a expressão "anticonstitucional". A par do uso frequente de "anticonstitucional" como sinónimo de "inconstitucional", que não assume autonomia na análise, veja-se a situação de oposição ao novo quadro emergente da Revolução. Para exemplificar, transcrevemos parte da ata da sessão de 31 de julho de 1821: "afirma que este oficial era anticonstitucional, e que caluniava em público as cortes, e o governo. É necessário que ele se justifique, e enquanto se não justifica, não pode, nem deve ser reintegrado no seu posto. Não pode, nem deve retrogradar o princípio, de que em qualquer mudança política se hão de confiar todos os lugares aos amigos daquela causa" (*Diario das Cortes…*, 31 jul. 1821, 1709).

A Constituição de 1822 surge num horizonte liberal que não escapa aos críticos absolutistas e tradicionalistas, como acontecera, aliás, com uma das suas fontes, a Constituição de Cádis, de 1812. Inclusivamente, na correspondência trocada por Carvalho com Bentham faz-se referência, na carta de 1 de março de 1822, à existência de anticonstitucionais: "Tout le congrès vous aime et les libéraux se réclamant de votre autorité pour appuyer leurs opinions, tandis que les anti-constitutionnels n'osent point la combattre et encore moins la méconnaître [Todo o congresso vos ama e os liberais invocam a vossa autoridade para sustentarem as suas opiniões, ao passo que os anticonstitucionais não se atrevem de todo a combatê-la e menos ainda a ignorá-la]" (BENTHAM, 2000, 40-41).

O epíteto "anticonstitucionalista" foi, pois, atribuído aos opositores da Revolução. Recorde-se, *e.g.*, a reação de Almeida Garrett, enquanto estudante da Univ. de Coimbra, às acusações de anticonstitucionalismo dirigidas à Academia (GARRETT, 1966; ARAÚJO, 2013). Os anticonstitucionais eram também conhecidos por "corcundas" (registe-se, de novo, a intervenção de Garrett), sendo acusados de se vergarem perante o poder (para esta crítica aos corcundas e a defesa do sistema constitucional, veja-se, *e.g.*, SOUSA, 1822). Aliás, em termos de léxico, encontramos ainda designações como "servis" (José António de Miranda considera-os "membros podres e gangrenados" [MIRANDA, 1821, 89]; em relação à questão no Brasil antes da independência, veja-se NEVES e NEVES, 2009, 75, que refere, na literatura satírica, a publicação de um *Dicionário Corcundativo ou Explicação das Frases dos Corcundas*, 1821, com assinatura de J. Lopes de Lima); após o curto período comum de história constitucional, a independência conduzirá a uma alteração semântica em que "anticonstitucionalismo" e "corcunda" passam a ser vistos como sinónimos de apoio aos interesses portugueses e contra a independência do Brasil [PAMPLONA, 2009, 171-172]).

A defesa do constitucionalismo liberal monárquico, a começar pela Constituição de 1822, face à crítica movida em nome da "Constituição antiga" pode ver-se em texto de Basílio de Sousa Pinto. Refere que "a constituição antiga estava feita de acordo com os costumes daquele tempo, porém a civilização e os conhecimentos dos homens não são estacionários e por isso a Constituição também não deve sê-lo, devendo estar em harmonia com o progresso. A Constituição antiga não tinha as mesmas garantias do sistema constitucional e foram descobertas, pela civilização moderna, garantias cuja invenção foi devida principalmente a Montesquieu e, por conseguinte não estando a Constituição antiga apta para a civilização dos tempos modernos, devia

inovar-se para se adaptar aos tempos de hoje" (PINTO, *Direito…*, 8).

Na sequência da Vila-Francada, cessa a vigência do texto constitucional vintista. É precisamente deste período um escrito intitulado *Revolução Anti-Constitucional, em 1823, Suas Verdadeiras Causas e Effeitos*, publicado anonimamente em Londres, em 1825, mas atribuído aos liberais (José da Silva Carvalho e/ou Simões Margiochi; TORGAL, 1980, 279, que indica os nomes em termos disjuntivos; diferentemente, LOBO, 2002, 101, defende uma leitura copulativa, falando de "parceria" entre os dois autores). Nele, identifica-se revolução anticonstitucional com antiliberalismo. Registe-se que, em 1823, José Sebastião Oliveira de Saldanha Daun escrevia: "O Constitucionalismo Democrático só convém a Anarquistas, *Sans Cullotes*, a Desesperados, a Aventureiros", para depois acrescentar que o absolutismo não é sinónimo de despotismo. Explicita que o seu propósito é "analisar, combater e refutar o Sistema Constitucional Português decretado pelas Bases, desenvolvido na Constituição de 1822" (DAUN, 1823, VII). Também a partir de 1823 (com 33 números publicados, cessando em 1824) é publicado, pela mão de Fr. Fortunato de São Boaventura, *O Punhal dos Corcundas*, que, como se explica logo no n.º 1, é "o punhal da razão e da experiência" (SÃO BOAVENTURA, 1823, 2), sendo clara e profundamente antimaçónico (↗Antimaçonismo; RAMOS, 2009). Já o n.º 4, *e.g.*, abre com um triplo "Morra a Constituição" (SÃO BOAVENTURA, 1823a, 29).

Sublinhe-se que D. Pedro de Sousa e Holstein, após a Abrilada (30 de abril de 1824), chegou a sugerir a D. João VI que abandonasse a ideia de conceder uma constituição a Portugal, "fazendo reviver as genuínas Instituições portuguesas, sem adulterações à moderna" (CANAVEIRA, 1988, 52).

Já quanto à Carta Constitucional – a lei fundamental que mais tempo esteve vigente entre nós – podemos referir dois tipos de anticonstitucionalismo: o miguelismo, que passou simbolicamente pela suspensão da Constituição (sobre a relação entre miguelismo e anticonstitucionalismo, veja-se SERRÃO, 1995, 163); a oposição ao cartismo, enquanto solução política, mas sem abandonar o constitucionalismo.

Num escrito de 1827, William A'Court, embaixador inglês, é acusado de ser o "chefe do Partido anticonstitucional", ao visar a cessação da vigência do texto constitucional (*Resposta ao Author…*, 1827, 18).

Eça de Queirós atacou a Carta, que "foi previdente nesta questão do riso! Deixou-nos instituições" (QUEIRÓS, 2004, 225). De uma forma geral, a crítica à Carta é, aqui, uma crítica da monarquia e da catolicidade.

Em relação ao envolvimento dos católicos portugueses, se encontramos figuras que procuram conciliar a sua fé com a defesa do regime constitucional (*e.g.*, Francisco de Azeredo Teixeira de Aguilar, 2.º conde de Samodães: CLEMENTE, 2010), há também um conjunto de católicos absolutistas anticartistas e anticonstitucionais em geral.

Já no final da monarquia, uma crítica violenta da Carta (e, de modo genérico, do constitucionalismo) pode ver-se na obra de Joaquim Alfredo Gallis: "[e]sse constitucionalismo caricato, produto legítimo das escorrências da grande revolução de 93, desabou sobre o nosso país por meio de um sonho de poetas e de uma questão de barriga" (GALLIS, 1905, 182).

Não curaremos aqui do parêntesis que foi a Constituição de 1838, de curta vigência (4 de abril de 1838 a 10 de fevereiro de 1842), a que se sucedeu a Carta Constitucional, restaurada por Costa Cabral como "símbolo antirrevolucionário"

(CAETANO, 1978, 48). Note-se que António de Oliveira Marreca, uma das figuras do pensamento económico português, que também foi parlamentar, se referia às tendências anticonstitucionais (absolutistas e democráticas) como sendo "extraconstitucionais" (MARRECA, 21 fev. 1839, 351).

Quanto à Constituição de 1911, no que toca ao anticonstitucionalismo proibido, embora não utilizando a fórmula "anticonstitucionais", indubitavelmente podem ser enquadrados como tal: a) crimes de responsabilidade – "atos do Poder Executivo e seus agentes que atentarem: 2.º Contra a Constituição e o regime republicano democrático" (art. 55.º/2.º); b) as associações religiosas, vistas como incompatíveis com o projeto republicano, "instrumentos mais eficazes que Roma tem à sua disposição para a realização da ditadura papal, em inteira oposição com as condições da civilização moderna" (SOUSA, 1913, 100-101).

Para além dos autores que se opunham à Constituição republicana, mas não ao constitucionalismo, encontramos uma clara e assumida defesa do anticonstitucionalismo em correntes como o Integralismo Lusitano e o neotradicionalismo de Alfredo Pimenta e de Caetano Beirão, atacando o constitucionalismo da monarquia e da república (para uma síntese, veja-se SANTOS, 2010, 223-224). Repare-se que a localização deste anticonstitucionalismo exige que se tenha presente a discussão entre monárquicos constitucionalistas, defensores de D. Manuel II (organizados em torno de *A Nação*), e miguelistas, que subscreviam um modelo anticonstitucionalista que recusava o parlamentarismo (*Id., Ibid.*, 219-222). O constitucionalismo aparecia como sinónimo do liberalismo, que, ao tempo, começou a ser apresentado como decadente. Vejam-se, *e.g.*, as posições do conde de Monsaraz, que se opunha à restauração de uma monarquia que trouxesse consigo a Carta Constitucional (*Id.*, *Ibid.*, 225).

Alfredo Pimenta assume inequivocamente uma posição anticonstitucional. Escreve: "A monarquia ou será antiliberal ou não será" (*Id., Ibid.*, 232). E João do Amaral, logo no n.º 1 de *Aqui d'El Rei*, escreve: "A história do constitucionalismo monárquico e republicano resume-se nisto: a Nação posta a saque pelos bandos políticos" (QUINTAS, 2014, 171).

O Integralismo Lusitano combate o constitucionalismo moderno. Assim, num artigo em *O Dia*, de 23 de março de 1915, tentando responder à acusação de serem um "simples artigo de importação francesa, sem fundamento tradicional" (CRUZ, 1986, 28), nas palavras de Hipólito Raposo, um conjunto de figuras de primeira linha do movimento sustenta que as suas ideias políticas "são antes um património histórico-político de bons portugueses, os grandes tratadistas da primeira metade do século passado que o delírio da vitória liberalista condenou a um esquecimento ingrato" (*Id.*, *Ibid.*, 28-29).

Na fase da chamada Ditadura Militar, Marcelo Caetano publica, na *Ordem Nova*, um artigo contra as "preocupações legalistas" que levavam alguns a ter receio de romper com a Constituição de 1911 (CAETANO, 1927). Ultrapassaria as possibilidades, em termos de objeto e de espaço, uma consideração do debate em torno da manutenção da lei de 1911, naturalmente revista, ideia que ainda teve tradução no dec. n.º 18.570, que aprovou o Ato Colonial, "substituindo o título v da Constituição da República Portuguesa, e devendo ser incorporado na reforma geral desta, sujeito a revisão do Congresso, reunido com poderes constituintes" (art. 1.º) (sobre a discussão constitucional, veja-se, com outras indicações,

ARAÚJO, 2007; para uma síntese da posição dos integralistas, veja-se QUINTAS, 2004, em especial 40-41).

A Constituição de 1933 surge como pilar do Estado Novo, numa linha de normalização em que o constitucionalismo se degrada em legalismo. O texto constitucional de 1933 foi objeto de crítica, quer quanto à génese (procedimento constituinte direto, sendo submetido a um plebiscito), quer quanto ao conteúdo, censurando-se, *e.g.*, a possibilidade de vários direitos e garantias poderem ser subvertidos por via legislativa (art. 8.º/§ 2.º; criticamente, com uma comparação com a solução constitucional vigente depois de 1976, CANOTILHO, 1979, 94). Registe-se que, mesmo entre os protagonistas de 28 de maio de 1926, houve oposição específica ao projeto constitucional. Com efeito, José Vicente de Freitas criticou o projeto, tendo enviado uma exposição ao Presidente Óscar Carmona, o que levou a que fosse demitido do cargo de presidente da Comissão Administrativa da Câmara Municipal de Lisboa. Nesse documento, que foi publicado pelo jornal *O Século* (12 fev. 1933), afirma-se partidário de uma corrente "francamente republicana, que, sem de nenhuma maneira defender o regresso à ordem política criada pela Constituição de 1911, é francamente liberal e democrática" (p. 1) (uma síntese de outras críticas pode ver-se em MATOS, 2004, 321, n.º 29, referindo posições da "ultradireita e do republicanismo conservador"; alguns subsídios para o tema podem ver-se também em FARINHA, 2002).

Quanto à atual Constituição, nascida da Revolução de Abril, uma corrente minoritária começou por criticá-la, tendo, inclusivamente, faltado unanimidade na sua aprovação (veja-se a posição do CDS (Centro Democrático Social)). Em termos de anticonstitucionalismo específico, assistimos a uma linha que, no limite, defendia a rutura com a Constituição de 1976. Do ponto de vista ideológico, foi usada como fronteira entre os que defendiam e atacavam Abril (lembre-se a revista *Fronteira*, que assumia como lema a frase de Piteira Santos: "A Constituição é uma linha de defesa e de combate: uma fronteira entre abril e as oposições a abril"). No entanto, repare-se que, ao menos para alguns, se tratou de uma alteração, pois na mesma área houve quem antes desvalorizasse a legalidade e a Constituição – instrumentos da burguesia –, contrapondo-lhe o processo revolucionário em curso (Lucas Pires fala de um "binómio Constituição-Revolução" [PIRES, 1988, 146]; sobre este, no quadro das discussões na Constituinte, veja-se MIRANDA, 1978, em especial 32-37), tendo pairado no ar a possibilidade de não terminar o procedimento constituinte. Assim, a aprovação do texto foi vista como "fronteira da democracia" contra as forças revolucionárias que apontavam para a dissolução da Assembleia Constituinte (MELO *et al.*, 1981, 23). A linha de defesa da Constituição como baluarte das conquistas de Abril, claramente assumida pelo Partido Comunista Português (PCP) (paradigmaticamente, Álvaro Cunhal recusa que o Partido se tivesse anteriormente oposto à Assembleia Constituinte e à Constituição [CUNHAL, 1976], polémica não extinta: BRITO, 2010, 200-201, 204-210; contra, JARA, 2013), teve tradução no discurso político-constitucional. Após as eleições de 2 de dezembro de 1979, que levaram à vitória da Aliança Democrática, Vital Moreira recusa que as eleições pudessem ser lidas como um "referendo anticonstitucional", isto na sequência da afirmação de um dos dirigentes da coligação vencedora, que disse que "a Constituição passou à oposição" (MOREIRA,

1980, 129-130), contrapondo-a à vontade popular. Indo mais longe, depois de criticar o "regresso do decisionismo constitucional" – que adjetiva de "serôdio, de recorte schmittiano", uma "autêntica *dissolução da Constituição*" (*Id.*, *Ibid.*, 134) –, pergunta: "Não estará aqui patente a nostalgia de um Estado absoluto, acima da Constituição, de um 'soberano' *a legibus soluto*?" (*Id.*, *Ibid.*, 136). Tanto quanto sabemos, Vital Moreira é o constitucionalista (não nos situamos aqui na análise da imprensa que marca o tempo, trabalho que, tendo cabimento, nos situaria noutro registo e que não podemos, por ora, empreender) que, de uma forma sistematizada, utilizou a expressão anticonstitucional(ismo) para atacar um conjunto de críticos da Constituição da República Portuguesa (CRP) (para além do texto citado, veja-se MOREIRA, 1980, onde se fala de "reacionarismo anticonstitucional", "hostes anticonstitucionais" (p. 10), "panfleto anticonstitucional" (p. 16), ou, ainda, um artigo de jornal, onde se qualifica a revisão constitucional de "golpe de Estado anticonstitucional" [MOREIRA, 1980, 43]).

Mais recentemente, tem-se vindo a difundir um (neo)anticonstitucionalismo vulgar que faz da Constituição bode expiatório da crise e da inadequação de um conjunto de políticas públicas adotadas.

Embora não utilizando a fórmula, no que toca ao anticonstitucionalismo proibido, a CRP interdita as associações "que perfilhem ideologia fascista" (art. 46.º, n.º 4; sobre o sentido da expressão, veja-se CANOTILHO e MOREIRA, 2007, 648-649; MIRANDA e MEDEIROS, 2010, 959-960). Trata-se, no caso, de um anticonstitucionalismo forte dessas associações, que, no limite, podem levar à destruição do Estado constitucional consagrado pela CRP; na jurisprudência constitucional portuguesa, vejam-se os acs. n.º 17/94 e n.º 129/94, do Tribunal Constitucional, relativos ao Movimento de Ação Nacional.

ANTICONSTITUCIONALISMO: A QUESTÃO NO PLANO EUROPEU E MUNDIAL

Para parte da doutrina, não é adequado falar de constituição no plano internacional e supranacional, pois assenta na recusa em cortar o cordão umbilical com o plano tradicional dos Estados (MIRANDA, 2010, 46). Assim, a expressão "constitucionalismo europeu" seria imprópria e inadequadamente usada, não se verificando, desde logo, um conjunto de pressupostos, *e.g.*, a existência de um povo europeu. Ou seja, em causa não está agora a recusa do *corpus* do constitucionalismo; mais, no limite, para além da sua inadequação, a tentativa de afirmar um constitucionalismo europeu seria a máscara que debilitaria e poria em risco o constitucionalismo nacional. Do ponto de vista político, recordem-se as paixões desencadeadas pela referência constitucional no chamado Tratado Que Estabelece Uma Constituição para a Europa (Roma, 29 de outubro de 2004), que não resistiu ao voto negativo de Franceses e Holandeses.

O paradigma do constitucionalismo europeu recusa que o direito da União assente num modelo internacionalista (sobre este ponto, MADURO, 2006). Aliás, a diferença organizacional leva a que haja quem admita que se possa falar com propriedade de Constituição a propósito da União Europeia, mas recuse que tal possa valer no plano mundial, sob pena de termos um "conceito esvaziado de constituição" (GRIMM, 2012, 302-303).

Assim, deparamo-nos com uma crítica às teses do chamado constitucionalismo global, sendo que, neste ponto, não é

despiciendo distinguir entre o constitucionalismo "político" e societário. Este último, impulsionado por Gunther Teubner (TEUBNER, 2003; 2012), aproveitando uma fórmula do sociólogo norte-americano David Sciulli (SCIULLI, 1991), aplica-a a espaços de regulação (*e.g.*, território desportivo), onde o quadro normativo com pretensões constitucionais resulta de entidades da sociedade (criticamente, entre nós, veja-se, por todos, CANOTILHO, 2008; LOUREIRO, 2006).

A crítica a um constitucionalismo pós-nacional pode ser reconduzida, pois, a mais uma forma de anticonstitucionalismo ou traduzir um mero ceticismo sobre a sua possibilidade. Ainda em sentido mais estrito, o anticonstitucionalismo é apresentado como uma possibilidade de resistência ao chamado "novo constitucionalismo" (*new constitutionalism*), que não deve ser confundido com o neoconstitucionalismo (sobre este, com outras indicações, *Id.*, 2012, 551-556). O "novo constitucionalismo" aparece como chapéu conceitual que recobriria a chamada ordem constitucional transnacional, erigida sob a batuta do denominado "neoliberalismo" (GILL e CUTLER, 2014).

A este nível, o "anticonstitucionalismo democrático" seria uma estratégia assente na revalorização do plano nacional e da soberania popular (EBERL e RÖDL, 2010; 2016, 59-62).

Bibliog.: impressa: ABRIL, Vidal, "Juramento de fidelidad y derechos humanos", in SUÁREZ, Francisco, *De Iuramento Fidelitatis. Conciencia y Política*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, pp. 219-340; ALMEIDA, Isabel Banond de, *A Ideia de Liberdade em Portugal. Do Contratualismo Absolutista às Sequelas do Triénio Vintista*, Coimbra, Almedina, 2012; ANDRÉS-GALLEGO, José, e PAZOS, Antón M., *La Iglesia en la España Contemporánea*, vol. 1, Madrid, Encuentro, 1999; ARAÚJO, António de, *A Lei de Salazar*, Coimbra, Tenacitas, 2007; ARAÚJO, Fernando, "Almeida Garrett e o constitucionalismo", *Revista do Instituto do Direito Brasileiro*, ano 2, n.º 5, 2013, pp. 3521-3579; ARENDT, Hannah, *Sobre a Revolução*, Lisboa, Moraes, 1971; AUBERT, Roger, e MARTINA, Giacomo, *Storia della Chiesa. Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, 4.ª ed., vol. I, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1990; AVNON, Dav, "The israeli basic laws' (potentially) fatal flaw", *Israel Law Review*, vol. 32, 1998, pp. 535-566; BACKES, Uwe, *Politische Extreme. Eine Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006; *Id.*, "Politische Extremismen – Begriffshistorische und begriffssystematische Grundlagen", in BACKES, Uwe, e JESSE, Eckhard (orgs.), *Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006a; BENTHAM, Jeremy, *The Collected Works of Jeremy Bentham. Correspondence*, vol. 11, Oxford, Clarendon Press, 2000; BEYME, Klaus von, *Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien. 1789-1945*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2002; BRITO, Carlos, *Álvaro Cunhal. Sete Fôlegos do Combatente. Memórias*, Lisboa, Edições Nelson de Matos, 2010; CAETANO, Marcello, "Preocupações legalistas", *Ordem Nova*, n.º 11, jan. 1927, pp. 345-350; *Id.*, *Constituições Portuguesas*, 4. ª ed., Lisboa/São Paulo, Verbo, 1978; CANAVEIRA, Manuel Filipe Cruz, *Liberais Moderados e Constitucionalismo Moderado (1814-1852)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; CANOTILHO, J. J. Gomes, "Ordem constitucional, direitos fundamentais e partidos políticos", *Nação e Defesa*, ano 4, n.º 10, 1979, pp. 83-105; *Id.*, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra, Almedina, 2003; *Id.*, e MOREIRA, Vital, *Constituição da República Portuguesa. Anotada*, 4.ª ed., vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 2007; CANOTILHO, J. J. Gomes, *"Brancosos" e Interconstitucionalidade. Itinerários dos Discursos sobre a Historicidade Constitucional*, Coimbra, Almedi-

na, 2008; CHAPPIN, Marcel, "A Igreja Católica e os valores da Revolução Francesa", *Communio. Revista Internacional Católica*, vol. 6, n.º 3, 1989, pp. 197-207; CLEMENTE, Manuel, *Porquê e para quê? Pensar com Esperança o Portugal de hoje*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2010; COVER, Robert M., "The Supreme Court 1982 Term: foreword. *Nomos* and narrative", *Harvard Law Journal*, vol. 97, 1983-84, pp. 4-68; CRUZ, Manuel Braga da, *Monárquicos e Republicanos no Estado Novo*, Lisboa, Dom Quixote, 1986; CUNHA, Paulo Ferreira da, *Teoria da Constituição*, vol. I, Lisboa/São Paulo, Verbo, 2002; *Id.*, *Raízes da República. Introdução Histórica ao Direito Constitucional*, Coimbra, Almedina, 2006; CUNHAL, Álvaro, *A Revolução Portuguesa. O Passado e o Futuro*, Lisboa, Avante, 1976; DAUN, José Sebastião Oliveira de Saldanha, *Diorama de Portugal nos 33 Mezes Constitucionaes ou Golpe de Vista sobre a Revolução de 1820, a Constituição de 1822, a Restauração de 1823 e Acontecimentos Posteriores até ao fim de Outubro do Mesmo Anno*, Lisboa, Impressão Régia, 1823; *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 28 jun. 1911; *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza*, 31 jul. 1821; *Diário das Cortes da Nação Portuguesa*, 1822; DIPPEL, Horst, *História do Constitucionalismo Moderno. Novas Perspectivas*, Lisboa, FCG, 2007; *Id.*, *Constitucionalismo Moderno*, Madrid *et al.*, Marcial Pons, 2009; EBERL, Oliver, e RÖDL, Florian, "Kritische Politische Ökonomie und radikale Demokratietheorie: Eine Begegnung auf der Suche nach der postneoliberalen Weltrechtsordnung", *Kritische Justiz*, vol. 43, 2010, pp. 416-430; *Id.*, "Sobre a economia política da transnacionalização da soberania popular", *Direito.UnB.*, vol. 2, n.º 1, jan.-abr. 2016, pp. 53-78; FARINHA, Luís, "Entre a via legal e a revolução", *História*, n.º 44, 2002, pp. 26-33; FIORAVANTI, Maurizio, *Costituzionalismo. Percorsi della Storia e Tendenze Attuali*, Roma/Bari, Editori Laterza, 2009; GALLIS, Joaquim Alfredo, *A Burla do Constitucionalismo. Autopsia á Politica Portugueza no Actual Momento Historico. A Pantomima, os Pantomineiros e as Pantominices do Nosso Mundo Político*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1905; GARRETT, Almeida, *Obras de Almeida Garrett*, vol. I-II, Porto, Lello e Irmão, 1966; GILL, Stephen, e CUTLER, A. Claire, *New Constitutionalism and World Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; GOUGH, John, *L'Idée de Loi Fondamentale dans l'Histoire Constitutionnelle Anglaise*, Paris, PUF, 1992; GRIMM, Dieter, "Verfassung II: Konstitution, Grundgesetz(e) von der Aufklärung bis zur Gegenwart", in MOHNHAUPT, Heinz, e GRIMM, Dieter, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 100-144; *Id.*, *Die Zukunft der Verfassung*, vol. II, Berlin, Suhrkamp, 2012; HOLMES, Stephen, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1995; JONAS, Hans, *Más cerca del Perverso Fin y Otros Diálogos y Ensayos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001; *Id.*, *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*, Rio de Janeiro, Contraponto/Pontifícia Universidade Católica-Rio, 2006; KATEB, George, *Human Dignity*, Harvard, Harvard University Press, 2011; KEMPKE, Matthias, *"Extremistische Politik" in Japan und Deutschland vor 1945. Versuch eines Vergleichs*, Dissertação apresentada à Universidade de Leipzig, Leipzig, texto policopiado, 2011; KLEIN, Philip Shriver, e HOOGENBOOM, Ari Arthur, *A History of Pennsylvania*, 2.ª ed., University Park, Pennsylvania State University Press, 1980; KÖLZ, Alfred, *Histoire Constitutionnelle de la Suisse Moderne. Ses Fondements Idéologiques et Son Évolution Institutionnelle dans le Contexte Européen, de la Fin de l'Ancien Régime à 1848*, Berne/Bruxelles, Stämpfli Editions/Bruylant, 2006; KRIELE, Martin, *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos Históricos de la Legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, Buenos Aires, Depalma, 1980; LEAL, Ernesto Castro, "Antiliberalismo: vias de pensamento e de ação", in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp. 485-533; LOBO, Sandra, "Margiochi, Francisco Simões (1774-1838)", in CASTRO, Zília Osório de (dir.), *Dicionário do Vintismo e do Primeiro Cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*, vol. II, Lisboa/Porto, Assembleia da República/Afrontamento, 2002, pp. 99-119; LOEWENSTEIN, Karl, "Constitución: derecho constitucional", in KERNIG, Claus Dieter (dir.), *Marxismo y Democracia. Enciclopedia*

de Conceptos Básicos. Política, vol. 1, Madrid, Rioduero, 1975, pp. 92-127; *Id*., *Teoría de la Constitución*, Barcelona *et al*., Ariel, 1979; LOUREIRO, João Carlos, "'É bom morar no azul': a constituição mundial revisitada", *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. 82, 2006, pp. 181-212; *Id*., "Leões, melhoramento(s) e constituição", in MIRANDA, Jorge (ed. lit.), *Estudos em Homenagem a Miguel Galvão Teles*, vol. I, Coimbra, Almedina, 2012, pp. 545--573; MADURO, Miguel Poiares, *A Constituição Plural. Constitucionalismo e União Europeia*, Cascais, Principia, 2006; MAISTRE, Joseph de, *Considerações sobre a França*, Coimbra, Almedina, 2010; MARKL, Dominik, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19--24 und Dtn 5*, Freiburg *et al*., Herder, 2007; MARRECA, António de Oliveira, *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, 21 fev. 1839; MARTINA, Giacomo, "La condanna all'*Indice* delle 'Cinque Piaghe' e della 'Costituzione secondo la Giustizia Sociale'", in MARCOCCHI, Massimo, e GIORGI, Fulvio de (orgs.), *Il "Gran Disegno" di Rosmini. Origine, Fortuna e Profezia delle "Cinque Piaghe della Santa Chiesa"*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 147-165; MATOS, Helena, *Salazar*, 3.ª ed., vol. I, Lisboa, Temas e Debates, 2004; MCILWAIN, Charles Howard, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1940; MELO, António Barbosa de *et al*., *Estudo e Projecto de Revisão da Constituição*, Coimbra, Coimbra Editora, 1981; MERÊA, Paulo, "Carta a Luís Cabral de Moncada", in MONCADA, Luís Cabral de, *Memórias ao longo de Uma Vida (Pessoas, Factos, Ideias, 1888--1974)*, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 261-265; MESQUITA, António Pedro, "A contra-revolução", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico em Portugal*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 255-333; MIRANDA, Jorge, *A Constituição de 1976. Formação, Estrutura, Princípios Fundamentais*, Lisboa, Livraria Petrony, 1978; *Id*., "Democracia e constituição para lá do Estado", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. 51, n.os 1-2, 2010, pp. 33-46; *Id*., e MEDEIROS, Rui, *Constituição Portuguesa Anotada*, 2.ª ed., t. I, Coimbra, Coimbra Editora, 2010; MIRANDA, José António de, *Memória Constitucional e Política sobre o Estado Presente de Portugal e do Brasil*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1821; MÖLLERS, Christoph, "Verfassungsgebende Gewalt-Verfassung--Konstitutionalisierung", in BOGDANDY, Armin von (org.), *Europäisches Verfassungsrecht*, 2.ª ed., Berlin/Heidelberg, Springer, 2009, pp. 227-278; MOREIRA, Vital, *Constituição e Revisão Constitucional*, Lisboa, Caminho, 1980; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das, e NEVES, Guilherme Pereira das, "Constituição", in JÚNIOR, João Feres (org.), *Léxico da História dos Conceitos Políticos da História do Brasil*, Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2009, pp. 65-90; NOVALES, Alberto Gil, "El liberalismo temprano en un diccionario biográfico", in FERNÁNDEZ, Xosé Ramón Barreiro (coord.), *O Liberalismo nos Seus Contextos. Un Estado da Cuestión*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2008, pp. 9-33; PAINE, Thomas, *Os Direitos do Homem. Uma Resposta ao Ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*, Petrópolis, Vozes, 1989; PAMPLONA, Marco A., "Nação", in JÚNIOR, João Feres (org.), *Léxico da História dos Conceitos Políticos da História do Brasil*, Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2009, pp. 161-180; PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo. Para Uma Leitura do Discurso Moderno*, Coimbra, Minerva, 1990; PINTO, Ricardo Leite, *Neo-Republicanismo, Democracia e Constituição*, Lisboa, Universidade Lusíada Editora, 2006; PIRES, Francisco Lucas, *Teoria da Constituição de 1976. A Transição Dualista*, Coimbra, ed. do Autor, 1988; POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; PREUSS, Ulrich, *Constitutional Revolution. The Link between Constitutionalism and Progress*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1995; QUEIRÓS, Eça de, *As Farpas. Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes*, coord. Maria Filomena Mónica, São João do Estoril, Principia, 2004; QUINTAS, José Manuel, "Contra a salazarquia", *História*, n.º 44, 2004, pp. 34-41; *Id*., "O integralismo lusitano para além das suas etiquetas", in MARCHI, Ricardo (coord.), *As Raízes Profundas não Gelam? Ideias e Percursos das Direitas Portuguesas*, Alfragide, Texto, 2014, pp. 167-195; 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. 331-429; *Resposta ao Author da Carta Que Appareceo em o* New Times*, e no* Courier*, de 23 de Maio deste Anno, Datada de Lisboa em 12 do Mesmo Mez, sobre o Estado de Portugal, por Hum Portuguez Fiel à Sua Pátria e ao Seu Legitimmo e Imortal Rey, o Senhor D. Pedro IV*, s.l., s.n., 1827; *Revolução Anti-Constitucional*, *em 1823, Suas Verdadeiras Causas e Effeitos*, Londres, L. Thompson, 1825; SANTOS, Miguel Dias, *A Contra-Revolução na I República (1910--1919)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010; SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, *O Punhal dos Corcundas*, n.º 1, 1823, pp. 1-11; n.º 4, 1823a, pp. 29-35; SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982; SCIULLI, David, *Theory of Societal Constitutionalism. Foundations of a Non-Marxist Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; *O Século*, 12 fev. 1933; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, "El miguelismo", in SERRÃO, Joaquim Veríssimo, e MENDONZA, Alfonso Bullón de (dirs.), *La Contrarrevolución Legitimista (1688-1876)*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 163--169; SOARES, Rogério, "Constituição: II – Política", *Polis*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1983, cols. 1164-1169; SOUSA, António Marnoco e, *Direito Politico. Poderes do Estado. Sua Organização segundo a Sciencia Politica e o Direito Constitucional Português*, Coimbra, França Amado, 1910; *Id*., *Constituição Política da República Portuguesa*, Coimbra, França Amado, 1913; SOUSA, Elesiário António de, *O Braz já sem Corcunda por diante, e por detraz, Feito Prégador Constitucional, Recontando as Aventuras das Suas Missões*, Lisboa, Impressão de João Baptista Morando, 1822; STOLLEIS, Michael, *Public Law in Germany, 1800-1914*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2001; SUANZES-CARPEGNA, Joaquín Varela, *La Teoría del Estado en los Orígenes del Constitucionalismo Hispánico (las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983; TANG, G. F. M. van der, *Grondwetsbegrip en Grondwetsidee*, Roterdam/Deventer, Sanders Instituut/Gouda Quint, 1998; TEUBNER, Gunther, "Globale Zivilverfassungen: Alternativen zur staatszentrierten Verfassungstheorie", *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, vol. 63, 2003, pp. 1-28; *Id*., *Verfassungsfragmente. Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*, Berlin, Suhrkamp, 2012; TORGAL, 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; *Id*., "O tradicionalismo absolutista e contra -revolucionário e o movimento católico", in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 227-239; VORLÄNDER, Hans, *Die Verfassung. Idee und Geschichte*, 2.ª ed., München, Beck, 2004; WEIL, Prosper, *O Direito Internacional no Pensamento Judaico*, São Paulo, Elos, 1985; WICKS, Elizabeth, *The Evolution of a Constitution*. *Eight Key Moments in British Constitutional History*, Oxford/Oregon, Hart Publishing, 2006; ZAGREBELSKY, Gustavo, "Storia e costituzione", in ZAGREBELSKY, Gustavo *et al*. (orgs.), *Il Futuro dela Costituzione*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 35-82; **digital:** FULLER, Catherine, "Primeiro e mais antigo constitucional da Europa: Bentham's contact with portuguese liberals 1820-1823", *Journal of Bentham Studies*, vol. 3, 2000: http://discovery.ucl.ac.uk/1323712/ (acedido a 5 dez. 2016); JARA, José Manuel, "A revelação do oportunismo (*) – (A propósito da obra de memórias de Carlos Brito sobre Álvaro Cunhal)", *O Militante*, n.º 325, jul.-ago. 2013: http://www.omilitante.pcp.pt/pt/325/Tema/810/A-revela%C3%A7%C3% A3o-do-oportunismo-(*)---(A-prop%C3%B3sito-da-obra-de-Mem%C3%B3rias-de-Carlos-Brito-sobre-%C3%81lvaro-Cunhal).htm (acedido a 5 dez. 2016); LÓPEZ-BREA, Carlos Rodríguez, "Fue anticonstitucional el clero español? Un tópico a debate", *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, n.º 1, 2002, pp. 5-42: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5270658 (acedido a 5 dez. 2016); PINTO, Basílio de Sousa, *Direito Público Constitucional*: (http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1503.pdf (acedido a 5 dez. 2016).

João Carlos Loureiro

Anti**consumismo**

A ideia de aquisição excessiva e acessória define o consumismo enquanto forma de vida, cuja estrutura a inclina constantemente para o consumo. O questionamento de uma sociedade animada por tal tendência pulsou, em Portugal, principalmente no ativismo ecológico e na produção cultural que integra as críticas do movimento situacionista ao que este apelidou de "sociedade do espetáculo".

Afonso Cautela (n. 1933), jornalista, poeta e figura saliente da luta ecológica em Portugal, sugeriu até o bloqueio ao consumismo pela insubmissão a um dos seus veículos mais velozes, a publicidade. Em *A Estratégia das Eco-Tácticas: Greve Geral à Sociedade de Consumo*, de 1974, um dos variados contributos do autor para a causa ecológica, sublinhava que as matérias -primas não são eternas e que tal obrigava a medir constantemente a correspondência entre o impulso de compra e a real necessidade. Como tática de resistência perante a instigação da publicidade ao consumo – em especial a divulgada pela televisão, que considerava destruidora de neurónios, sensibilidade e consciência crítica –, propunha que o consumidor não se deixasse cretinizar e fizesse periódicas greves ao visionamento do pequeno ecrã. Ecoam neste livro, quer o interesse de Afonso Cautela pelo surrealismo, quer o discurso agitador da Internacional Situacionista (IS), um movimento europeu de crítica social, cultural, ambiental e política, fundado em 1957 e dissolvido em 1972, que deixou lastro em Portugal em diversos ciclos geracionais. Inspirados principalmente numa leitura peculiar dos textos de Karl Marx, os mentores e adeptos da IS defenderam a necessidade de alterar as condições modernas de produção, com vista a remover do mundo a sua feição alienante, alimentada pela valorização da mercadoria e do consumo. Em *A Sociedade do Espetáculo* (1967), Guy Debord, um dos principais mentores da IS, afirma, em consonância com o que Theodor W. Adorno e Max Horkheimer refletiam desde os anos 40, a ideia principal de que a ordem social sua contemporânea distorce a expressão do mundo sensível, colocando no seu lugar uma seleção de imagens que se fazem reconhecer como o "sensível por excelência" e que passam por espetáculos (DEBORD, 2010, 22).

Os títulos mencionados participam de um movimento mais amplo de contestação à sociedade de consumo, bem como ao padrão de economia capitalista que a alicerçou. Ainda que minoritárias, estas manifestações ganharam forte visibilidade nos anos 70, introduzindo um discurso em que a prática do consumo surge mais associada à alienação das massas do que à libertação e à democratização, valores com os quais fora principalmente conotada nos anos 50 e na primeira parte da déc. de 60. O confronto entre os verbos ter e ser, por um lado, e a vontade de rutura, que os anos 70 exaltaram, torna esta época um capítulo singular da história do consumo. Este período mostra também que o consumo representa uma prática social concreta que sintetiza um conjunto de forças: a distribuição de rendimentos resultantes do processo de trabalho, a construção de necessidades reconhecidas por parte dos consumidores, a procura de benefícios comerciais, os discursos e o aparato publicitário, a consciência dos grupos sociais, as instituições formais e informais, a competição e a

imitação social, os movimentos coletivos, entre outras forças.

O horizonte do período que vai de 1975 a 1989 decorreu sob o signo da desestruturação, manifestada em várias frentes, cuja reconfiguração abriu oportunidade para novas formas de consumo. No que respeita, designadamente, à revisão dos códigos do vestir, o conceito de estilo incentivou a mistura e a combinação de usos antes compartimentados, mantendo-se a função de diferenciação social do consumo, seja pela aquisição intensiva ou pela adoção do filtro "less is more". Na fase da história do consumo inaugurada com os anos 90, que acompanhou a intensificação do processo de globalização, predomina uma força mista de contestação e negociação, orientada cada vez mais pelo princípio da coexistência; assim, ao mesmo tempo que se complexificou, a cultura do consumo naturalizou-se.

O aparecimento e a consolidação do centro comercial são reveladores da tendência para naturalizar o ato de consumir, conferindo-lhe variado enquadramento. Como notou Jean Braudillard, se o grande estabelecimento comercial fornecia o "espectáculo feirante da mercadoria", os novos centros comerciais propõem "o recital subtil do consumo": produzindo um aglomerado de trabalho, lazer, cultura e natureza e simulando o mundo condensado num clima de conforto, beleza e eficácia (BAUDRILLARD, 2010, 17), apelativo do consumismo que estimula a "embriaguez da posse" (PAIS, 2013, 131). Em Portugal, os primeiros centros comerciais surgiram na déc. de 70 do séc. XX, em áreas residenciais e de emprego na área dos serviços. Este tipo de espaços comerciais expandiu-se, em número e em dimensão, a partir de meados da déc. de 80, participando da modernização do comércio e da redefinição de especializações funcionais. A inauguração, em 1985, do Amoreiras Shopping Center, em Lisboa, espoletou o aparecimento de uma vaga de centros comerciais regionais, situados em zonas centrais das cidades e nas periferias suburbanas, cuja paisagem se tornou cada vez mais povoada por tais aglomerados. No final de 2013, a Associação Portuguesa de Centros Comerciais agregava 89 empreendimentos (60 centros comerciais; 16 galerias comerciais ancoradas em hipers ou supermercados; 13 *retail parks* e *factory outlets*), correspondendo a 2.664.827 m² de área bruta e a 8247 lojas de variadas dimensões.

De um estudo sociológico em torno do CoimbraShopping – o maior centro comercial da zona Centro, criado em 1993, nos arredores da cidade – retira-se a seguinte imagem: um lugar cativador de visitas assíduas, preferencialmente em grupo; um espaço disponível para atender à vária procura, muitas vezes não planeada e induzida pela atmosfera geral; um cenário apto para uma forte articulação entre consumo e lazer, onde se cruza uma população socialmente diversa mas em que a nova classe média se destaca, pelo menos na amostra dos frequentadores inquiridos no âmbito da pesquisa referida. Voltando o olhar para Lisboa, mais precisamente para o seu centro histórico e a zona do Chiado, conclui-se que, se o incêndio que o abalou, em 1988, veio contribuir para consolidar o Amoreiras Shopping Center e outras superfícies comerciais de grande atração, seria um centro comercial – Armazéns do Chiado, inaugurado em 1999 – a ter um papel chave no processo de reconstrução e revitalização daquela área, por fatores como o seu horário alargado e a capacidade de atrair uma clientela diversificada, com predomínio de jovens.

A muito sumária digressão por diferentes tempos da era do consumo acima delineada esclarece mudanças registadas

no discurso dos movimentos ecológicos, também no panorama da sociedade portuguesa. Se, até meados dos anos 80, e no embalo da atmosfera pós-Revolução de 25 de abril de 1974, se verificou uma maior tendência para a ocupação de lugares marginais, no tempo posterior as principais associações adquiriram, também por efeito da adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia, uma consolidação organizacional que se revelou significativa para a gradual influência que passaram a exercer sobre o discurso da sociedade civil e dos atores políticos. A conciliação do protesto com a capacidade de iniciativa e o aprofundamento do conhecimento técnico e jurídico dos temas resultou num discurso mais firme e negociador do que contestatário. O tópico mais permanente da agenda ecológica – o impacto ambiental dos excessos do consumo e da produção de resíduos, bem como os modos de os prevenir e reduzir – passou a apresentar outro revestimento semântico, como se reconhece em frequentes apelos à participação "cívica" dos consumidores "conscientes" e "responsáveis" no caminho da "sustentabilidade".

O facto de em Portugal não ter sido criada uma secção da IS não impediu que a formulação das críticas à chamada sociedade do espetáculo e da mercadoria servisse de referência a diversas iniciativas no campo cultural. É à luz dos cruzamentos do movimento situacionista com outras correntes de cariz libertário e revolucionário, como o anarquismo, que pode situar-se o discurso crítico da sociedade de consumo, transversal a diversas entidades comummente designadas por espaços culturais alternativos. De notar que a atividade da maior parte destes projetos se concentra num ramo menos oneroso das indústrias culturais, a edição de livros; e, ainda aqui, estão situados num segmento dedicado a géneros de acolhimento minoritário, como a poesia e o ensaio. Esta constelação de pequenas casas editoriais, ligadas pela idêntica reivindicação de independência, resistência e subversão, atua enquanto contraponto à expressão cultural padronizada, cujo sucesso comercial é devedor, segundo a lógica da organização industrial, da prioridade dada à quantidade (procura de maior peso das audiências; busca de mais alto volume de lucro). Independentemente das singularidades reveladas na génese, nos recursos, no perfil dos mentores e na longevidade de cada editora, reconhecem-se afinidades discursivas. Estas vão desde a valorização dos modos de produção artesanal à defesa da arte e ao elogio da liberdade de expressão e escolha (de autores, colaboradores e vínculos; de formatos gráficos e tiragens; de ritmos da atividade e de oscilação entre visibilidade e ocultação no espaço público), passando pelo enaltecimento da colaboração, da cooperação e do convívio em torno da criação e produção das obras, em detrimento da atenção ao princípio da eficácia produtiva e financeira. Trata-se de um agrupamento relacionado preferencialmente com entidades congéneres noutros campos artísticos e culturais, incluindo o que se refere a um circuito de associativismo de resistência.

Bibliog.: ALONSO, Luis Enrique, *La Era del Consumo*, Madrid, Siglo, 2005; ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE CENTROS COMERCIAIS, *Anuário dos Centros Comerciais. Portugal 2014*, Lisboa, Associação Portuguesa de Centros Comerciais, 2014; BAUDRILLARD, Jean, *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70, 2010; BOURDIEU, Pierre, *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979; CAUTELA, Afonso, *A Estratégia das Eco-Tácticas: Greve Geral à Sociedade de Consumo,* Paço de Arcos, Edições Frente Ecológica, 1974; DEBORD, Guy, *A Sociedade*

do Espetáculo, Lisboa, Edições Antipáticas, 2010; DOMINGOS, Paulo da Costa (org.), *& etc. Uma Editora no Subterrâneo*, Lisboa, Letra Livre, 2013; HENRIQUES, Júlio (org.), *Internacional Situacionista – Antologia*, Lisboa, Antígona, 1997; MAUÉS, Flamarion Pelúcio Silva, *Livros Que Tomam Partido: a Edição Política em Portugal, 1968-80*, vol. 1, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de São Paulo, São Paulo, texto policopiado, 2013; OLIVEIRA, Luís de (org.), *A Promessa de Antígona. Dez Anos*, Lisboa, Antígona, 1989; PAIS, José Machado, "Kitsch", in CARDOSO, José Luís *et al.*, *Portugal Social de A a Z. Temas em aberto*, Lisboa/Paço de Arcos, Impresa, 2013, pp. 130-140; PEIXOTO, Paulo, "A sedução do consumo. As novas superfícies comerciais urbanas: um estudo de caso", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 43, 1995, pp. 147-170; ROCHEFORT, Robert, *La Societé des Consommateurs*, Paris, Odile Jacob, 1996; SALGUEIRO, Teresa Barata, "Da Baixa aos centros comerciais. A recomposição do centro de Lisboa", *Monumentos*, n.º 21, 2004, pp. 214-223; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfoses. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Europa-América, 2005; TEIXEIRA, Luís Humberto, *Verdes Anos. História do Ecologismo em Portugal (1947-2011)*, Lisboa, Esfera do Caos/FCG, 2011; VEBLEN, Thorstein, *The Theory of Leisure Class*, New York, Penguin Books, 1994; WEIL, Pascale, *A Quoi Rêvent les Annés 90. Les Nouveaux Imaginaires. Consommation et Communication*, Paris, Seuil, 1994.

Teresa Duarte Martinho

Anticontinentalismo

Fenómeno patente em relação aos insulares de todos os países continentais, o anticontinentalismo representa sempre uma dinâmica de luta, mais ou menos declarada, mais ou menos violenta, contra a centralização do poder, e uma vontade de autonomização, de acordo com o direito universal ao exercício da cidadania. Em Portugal, o anticontinentalismo restringe-se à luta das regiões dos Açores e da Madeira por uma verdadeira e sólida autonomia.

Não devemos, porém, deixar de associar o anticontinentalismo a outros movimentos autonómicos, como o municipalismo, de forte tradição político-cultural desde a Idade Média, designadamente em Portugal, como Alexandre Herculano e Henriques Nogueira estudaram e Antero de Quental acompanhou.

Efetivamente, o municipalismo ecoa com uma ressonância teórica no pensamento liberal, retomando a importância que tivera antes do regime absolutista, vigente desde o séc. xv até 1820, opondo-se ao centralismo estatal. É o que preconizam Garrett: "sem […] uma recta e regular administração municipal e provincial, como pede a índole do país, os seus costumes, as suas tradições, as suas necessidades e circunstâncias, nada pode melhorar e prosperar, nada pode existir de verdadeiro e sólido" (NETO, 1911, 55); Herculano: "a administração do país pelo país é a realização material, palpável, efectiva da liberdade na sua plenitude" (HERCULANO, 1982, 322), e Henriques Nogueira: "[um municipalismo intimamente ligado] às tradições e à índole do

país e ao "espírito moderno" (NOGUEIRA, 1993, 154).

No entanto, o esforço de controlo da administração política a partir do Terreiro do Paço constituiu um obstáculo prático ao municipalismo do país no regime liberal, como se continuasse o seu antecessor absolutista. Exemplo desta prática é o relatório que precedeu o Código Administrativo de 1886, reconhecendo "o exagero das liberdades concedidas aos corpos administrativos, mormente em matéria tributária, que em vez da vitalidade que pretendia insuflar-lhes, só alcançou levar a desordem às finanças pela facilidade de criar impostos e de contrair e acumular dívidas, que são já em muitas partes um embaraço no presente e um perigo no futuro" (*Código Administrativo*…, 1892, 7).

Somente o Código Administrativo de 1878 pretendeu a "vivificação da administração local" (PINTO, 1996, 40). Por isso, e de acordo com uma notícia publicada pelo *Diário dos Açores* a 4 de maio, o I Congresso de Municípios, realizado em Lisboa, em 1909, com a adesão de 158 autarquias, das quais se fizeram representar 87, reivindicou "para os municípios do país as liberdades e franquias de que sucessivamente foram sendo desapossadas por uma repressão centralizadora" (MACHADO, 2004, 17).

Com o bloqueio prático à descentralização municipalista, cresceu a reivindicação autonomista com a extinção, em 1892 e no continente, das juntas gerais que vigoravam desde 1832, substituídas pelas juntas distritais até à instauração da república. Tal reivindicação acabaria por vencer teoricamente a partir do dec. de 2 de março de 1895, que recriaria, nos distritos açorianos, as juntas gerais, e do dec. de 8 de agosto de 1901, que as recriou na Madeira.

A imprensa insular, de que é exemplo o *Patriota Funchalense*, constituiu-se porta-voz dos interesses regionais no final de Oitocentos. As queixas contra o isolamento das ilhas e o esquecimento a que eram votadas pelo poder central eram frequentes e ponderosas, como esta de *O Povo*: "Não duvidamos já de dizer ao governo e ao país que nos envergonhamos de ser portugueses, que o nosso estado de decadência e abandono nos aconselha que solicitemos a protecção duma potência estrangeira, que […] saiba fazer melhor uso da política e zelar melhor os nossos interesses" (VIEIRA, 2001, 258)

Apoiado por comissões autonomistas em São Miguel e Terceira, Aristides Moreira da Mota apresentou na Câmara dos Deputados, a 31 de março de 1892, um projeto de autonomia administrativa para os Açores que, no entanto, foi inviabilizado pela dissolução da Câmara. Entretanto fundado, o Partido Autonomista depressa ganha a maioria, elegendo três dos quatro deputados do círculo na eleição de 15 de março de 1893. Nova proposta de lei autonomista foi apresentada em junho do mesmo ano, também inviabilizada pela dissolução da Câmara. Em grandes comícios, crescia a reivindicação autonomista, a partir do lema "livre administração dos Açores pelos Açorianos". Nova proposta foi apresentada à Câmara, em resultado da sua aprovação em Ponta Delgada, em março de 1894. Em janeiro, havia-se votado uma proposta com a criação de um parlamento açoriano, a qual não foi apresentada à Câmara por falta de entendimento com a comissão micaelense. A autonomia administrativa, concedida por decreto ditatorial, em 1895, em momento de suspensão das Cortes, reuniu de forma moderada as propostas anteriormente apresentadas, por influência do micaelense Hintze Ribeiro, presidente do Conselho de Ministros. Era, porém, necessário que os distritos a requeressem por maioria de 2/3 dos eleitores, o que aconteceu em 1895 com o

de Ponta Delgada, e em 1898 com o de Angra do Heroísmo, não o tendo conseguido o da Horta senão em 1939, por carência de receitas próprias e falta de liderança política. O decreto restabelecia as juntas gerais, extintas em 1892, e concedia-lhes novas atribuições no domínio dos serviços agronómicos, pecuários e de obras públicas, bem como a tutela dos municípios. As juntas eram dirigidas por um presidente e quatro procuradores eleitos, que exerciam a sua ação junto do governo civil.

A autonomia administrativa só se estendeu à Madeira em 1901, por carta de lei de 12 de junho, passando o número de procuradores de 25 para 15. No entanto, a subordinação da junta geral ao veto do governo, civil ou central, não satisfez os autonomistas. Além do mais, a atribuição prioritária da autonomia administrativa aos Açores e a concessão de apoios às infraestruturas àquele arquipélago deixaram descontentes os madeirenses.

O regime republicano ratifica a autonomia administrativa insular na sessão de 18 de abril de 1912 da Câmara dos Deputados. Todavia, não deixa de crescer o movimento autonomista, principalmente por motivos económicos, mas também políticos, agora com características separatistas: "Nos últimos anos tomou vulto a ideia autonómica dos açoreanos e dos madeirenses. Não está ainda suficientemente definida no espírito deles, embora as aspirações estejam completas no ardor e unanimidade. Isto concorre para que na metrópole haja suspeitas e oposições apenas fundadas no descontentamento. Supõe-se que a autonomia insular envolveria o perigo ou até a separação. Subentende-se talvez o receio de que os madeirenses queiram juntar-se à Inglaterra e os açoreanos aos Estados Unidos. Ilusões infinitamente distantes da realidade!" (*Id.*, *Ibid.*, 278).

A reação monárquica e absolutista ao regime republicano não se mostrava sensível à autonomia insular. Em 1922, chegava ao Funchal uma representação micaelense para uma reunião com a comissão autonomista madeirense, o mesmo ocorrendo, no início de 1923, com a delegação terceirense. Já em junho de 1922, José Bruno Carreiro desafiava os madeirenses, no jornal *Correio dos Açores,* para um projeto de consolidação e ampliação da autonomia, respondido positivamente por Manuel Pestana Reis, no *Diário de Notícias Madeira.* Todavia, a diversidade concecional quanto à amplitude dessa autonomia impediu o prosseguimento efetivo de tais esforços conjuntos. A substituição do regime parlamentar por um regime corporativo, como defendia Ramon Rodrigues, era uma destas divergências concecionais. A falta de partidos regionais impediu também a concentração dos esforços autonomistas.

O Estado Novo representou um travão jurídico-administrativo à autonomia insular. Após certa abertura no início da ditadura, logo a Constituição de 1933 e o Estatuto de 1940 limitaram o alcance e a dimensão dessa forma de governo. Assim, a descentralização existente até então passou a ser tutelada pelo Governo central e fiscalizada pelo distrital, e, dos sete membros da Junta Geral, quatro passavam a ser eleitos trienalmente pelas câmaras e os organismos corporativos, sendo os restantes natos. Após 1947, o governador do distrito passou a nomear arbitrariamente os presidentes da Junta.

As semanas de estudo, nos Açores e na Madeira, nas décs. de 60 e 70, aprofundaram o estudo da economia daqueles arquipélagos, constituindo motivo de desconfiança por parte do regime. As eleições de 1969, já sob o consulado de Marcelo Caetano, representaram uma fugaz ocasião de oposição política à ditadura. Em 1970, realizaram-se cimeiras em Ponta Delgada e no Funchal, nas quais se propôs a alteração

dos estatutos autonómicos, embora só a Revolução de 1974 tenha permitido a restauração e consolidação da autonomia.

O ambiente eufórico instaurado pelo 25 de Abril desencadeou nas ilhas uma explosão de movimentos e partidos regionais à esquerda e à direita, dando voz, de acordo com a sua ideologia própria, a anseios secularmente abafados e reprimidos.

Na Madeira, eclodiram 12 movimentos, com maior ou menor projeção e influência, com maior ou menor prática da violência. À esquerda, surgiram a Frente Popular e Democrática da Madeira e a União do Povo da Madeira (UPM), responsáveis pelas manifestações de 21 e 30 de outubro de 1974; em 1975, a UPM aliou-se à Frente Eleitoral de Comunistas – Marxista-Leninista. À direita, agruparam-se a Aliança Revolucionária da Madeira, a Associação Política da Madeira, as Brigadas para a Independência da Madeira, o Exército de Libertação da Madeira, o Movimento de Autonomia das Ilhas Atlânticas, o Movimento de Independência da Madeira, o Movimento Popular de Libertação da Madeira, o Movimento Democrático da Madeira e a Frente de Libertação da Madeira. Em 1975, registaram-se sete atentados bombistas (14, 23 e 27 de agosto, 18 e 25 de setembro, 21 de outubro, 14 de novembro); em 1976, dois (15 de janeiro e 20 de fevereiro); um em 1977 (25 de outubro); três em 1978 (25 de fevereiro, 30 de julho, 23 de agosto).

Nos Açores, a Frente de Libertação dos Açores (FLA), criada em 1975, em Londres, por José de Almeida, antigo deputado da Acção Nacional Popular, protagonizou as ações violentas do separatismo. Entre estas, contam-se em 1975: a manifestação de 6 de junho, em Ponta Delgada, que culminou com a demissão do governador civil, António Borges Coutinho; a aprovação, em 16 de agosto, de moções exigindo a saída dos



Bandeira da Frente de Libertação dos Açores (FLA).

Açores de seis padres católicos, de leigos progressistas e de militantes do PCP, do Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral (MDP/CDE), da União Democrática Popular, do Movimento de Esquerda Socialista (MES) e outros partidos de extrema-esquerda; o incêndio desencadeado, a 17 de agosto, nas sedes do semanário *O Trabalhador* e dos partidos PCP, MDP/CDE e MES, em Angra, e do PCP, em Ponta Delgada. *O Trabalhador* havia promovido uma campanha contra o separatismo, denunciando-o como uma tendência reacionária frente ao Movimento das Forças Armadas, responsável pelo 25 de Abril, e ao Processo Revolucionário em Curso (PREC). Em agosto, é criado o Exército de Libertação dos Açores, braço armado da FLA, e, em outubro, é difundido, no Rádio Clube de Angra, o programa da FLA, tendo também sido criado no mesmo mês o Esquadrão da Noite, para a luta unitária contra a FLA.

A aprovação da Constituição Portuguesa, em 2 de abril de 1976, com o reconhecimento formal das regiões autónomas dos Açores e da Madeira, permitiu acalmar a onda separatista desencadeada no PREC, embora ainda se tenham verificado ameaças e tentativas naquele sentido, de acordo com a situação política de cada momento. Como órgãos político-administrativos, foram instituídos a Assembleia

Regional, com carácter legislativo, constituída por deputados eleitos, e o Governo regional, além da figura do ministro da República que, até 2006, representou o Governo da República.

O exercício da autonomia político-administrativa nos Açores e na Madeira foi testemunha de uma instituição, vocacionada à promoção das aspirações fundamentais da respetiva população, deixando esbater ou mesmo ignorar vestígios históricos de fundamentado anticontinentalismo.

Bibliog.: *Código Administrativo Portuguez, 1886*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1892; HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1954; *Id.*, *Opúsculos*, org., introd. e notas Jorge Custódio e José Manuel Garcia, vols. I-II, Porto, Presença, 1982; JESUS, Avelino Quirino de, "A autonomia da Madeira e dos Açores", *A Pátria*, 7 jul. 1923; MACHADO, José Joaquim Ferreira, *A Administração Municipal de Ponta Delgada nos Primórdios da Autonomia (1896-1910)*, Dissertação de Mestrado em História Insular e Atlântica apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 2004; MENESES, Avelino de Freitas de, "A administração dos Açores e as raízes da autonomia", in *A Autonomia no Plano Histórico. I Centenário da Autonomia dos Açores. Actas do Congresso*, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1995, pp. 55-101; NETO, António Lino, *A Questão Administrativa: o Municipalismo em Portugal,* Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1911; NOGUEIRA, José Félix Henriques, *O Município no Século XIX,* Lisboa, Ulmeiro, 1993; PINTO, Aires de Jesus Ferreira, *O Município Português (Séculos XIX e XX)*, Coimbra, Centro de Estudos e Formação Autárquica, 1996; QUENTAL, Antero de, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; VIEIRA, Alberto (coord.), *História e Autonomia da Madeira,* Funchal, Secretaria Regional da Educação, 2001.

António Moniz

Anticorporativismo

Por anticorporativismo entende-se a rejeição ou oposição às doutrinas e práticas do corporativismo. Esta última ideologia pode ser definida como uma doutrina contrarrevolucionária e favorável a um ideal orgânico da vida social, cuja expressão histórica mais saliente residiu no fascismo italiano e noutros regimes autoritários e totalitários, em especial no período entre as duas guerras mundiais. É na evidência histórica de que todos os fascismos foram corporativistas – embora vários corporativismos não tenham sido fascistas – que radica o anticorporativismo, que tem todavia outras expressões e argumentos.

A noção de corporativismo é variada e hiper-referencial. A definição do conceito é muitas vezes perturbada por aceções construídas pelas suas diversas correntes, em regra com finalidades de legitimação das instituições criadas sob a égide das ideias corporativistas. Numa perceção sociológica próxima do senso comum, o corporativismo é identificado com o egoísmo dos grupos de pressão e de organizações enquistadas na defesa dos seus interesses privados (mesmo quando de grupo ou de classe), em vez de um interesse geral que, por definição, se crê anticorporativo.

Nesta gramática geral do conceito de corporativismo e na obtenção da sua imagem em negativo, importa propor uma definição aberta mas atenta à sua historicidade. É necessário colocar em relevo os seus principais momentos históricos e interpretar as suas dinâmicas de afirmação e recuo, sem esquecer o sentido dos sistemas institucionais que inspirou.

Em sentido amplo, o corporativismo designa um sistema de representação de interesses cujas instituições se organizam num número limitado de categorias funcionalmente distintas e hierarquizadas, compulsórias e não concorrenciais, às quais o Estado concede o monopólio da representação, em contrapartida de colaboração no exercício do controlo social e político.

Enquanto ideologia histórica assente na recusa da luta de classes e na defesa de uma cooperação harmónica dos grupos e interesses no sentido de evitar a conflitualidade social, o corporativismo é uma doutrina marcadamente interclassista, que surgiu acossada pelos socialismos que emergiram nas sociedades industrializadas do séc. XIX. Em concreto, o corporativismo foi reinventado para promover a inibição política e institucional do potencial conflito entre capital e trabalho.

A ideologia corporativa nasceu embebida na luta que se travou, na Europa do séc. XIX e durante as primeiras décadas do séc. XX, para que o Estado encontrasse uma resposta sistémica, anti-individualista e não revolucionária para a questão social. Nesta perspetiva, que remete para o fenómeno dos corporativismos históricos modernos, é mais rigoroso adotar a definição de neocorporativismo, usada por alguns estudiosos e doutrinadores da ideia corporativa em plena déc. de 30 do séc. XX, nomeadamente pelo francês Gaetan Pirou. Tal como o liberalismo, que por essa época conhecia a sua primeira crise institucional cavada pela Grande Depressão, na Europa dos anos 30 o movimento corporativista era um neocorporativismo, dado que as ideias corporativas conheciam o seu segundo fôlego histórico, após um longo hiato associado à negação que delas fizera o Estado liberal.

A maioria dos autores, da história à sociologia e à ciência política, têm distinguido assim os dois principais tempos históricos do corporativismo: 1) O corporativismo do *Ancien Régime*, que persistiu em diversas sociedades enquanto modelo de organização socioprofissional assente nas corporações, instituições que o liberalismo começou por abolir e proibir em finais do séc. XVIII; 2) O corporativismo moderno, doutrina conservadora e reacionária, que se apresentou como solução de terceira via para a questão social aberta pelas sociedades industrializadas, rejeitando quer o individualismo liberal, quer o coletivismo marxista, no sentido de uma paz social compulsiva.

Importa colocar em relevo a memória social do corporativismo moderno, por estar mais próxima no tempo e indelevelmente ligada aos fascismos, em particular ao Estado Novo português, cujo sistema corporativo foi detidamente estudado por Manuel de Lucena. Nesta distinção geral de tempos e conceitos, acresce o neocorporativismo, modelo que surgiu articulado com as democracias sociais do segundo pós-guerra, evidenciando algumas continuidades em relação à prática dos corporativismos antidemocráticos (↗Antidemocratismo). Esse segundo neocorporativismo, que persiste em diversos países democráticos e constitui uma forma de anticorporativismo totalitário, é marcado por políticas e práticas de concertação social nas quais o Estado assume o papel de árbitro interveniente nas relações entre o capital e o trabalho, no sentido de alcançar uma paz social negociada, assente no direito. Durante as últimas décs. do séc. XX, as expressões mais acérrimas de anticorporativismo vieram da ideologia neoliberal, que começou por se expressar na Grã-Bretanha de Margaret Thatcher. Nesse contexto, o corporativismo foi invocado e combatido num sentido amplo e considerado atentatório do regular funcionamento do mercado.

Foram indistintamente apodadas de corporativistas e de neocorporativistas as práticas concertadas de rendas e preços, a negociação coletiva e a ação dos sindicatos em geral.

Na sua decantação historicista, muito frequente na retórica corporativa e rebatida por todas as correntes anticorporativistas, o corporativismo exaltava a sua expressão medieval e pré-moderna, cujo exemplo maior estaria nas corporações profissionais de ofícios ou mesteres e noutras corporações naturais, como a família, a paróquia, os compromissos religiosos e as irmandades, as universidades e as ordens militares. No caso português, o próprio direito administrativo, uma vez coligido e afeiçoado às ideias corporativistas, nomeadamente por Marcelo Caetano, comprometeu-se com a forma corporativa do Estado, incumbindo-se de exaltar as origens orgânicas do corporativismo e de invocar a sua remota tradição nacional de modo a justificar o seu carácter natural e histórico.

No quadro das ideologias de terceira via, que conheceram diversas expressões políticas e vários modos de articulação do Estado com a economia e a sociedade, a utopia conservadora de retorno às comunidades naturais encontra na ideia de corporação a sua instituição total. Os corporativistas fazem crer que, no mundo laboral e na sociedade em geral, só a corporação permite conjugar a obrigação moral e profissional com os fins de proteção social. É precisamente contra esta ordem social idílica, assente no poder e nos privilégios das corporações do *Ancien Régime*, que o liberalismo triunfante se manifesta radicalmente anticorporativo, proclamando a liberdade do trabalho e interditando qualquer forma de associação ou reivindicação coletiva.

O corporativismo instituído entre as duas guerras mundiais estabeleceu-se em claro compromisso com a natureza autoritária ou totalitária dos Estados e foi um dos seus elementos constituintes. Em certos casos, a exemplo do italiano e do português, o corporativismo tomou parte saliente nas instituições do sistema político, configurou a ideologia do Estado e definiu o modelo económico de institucionalização da nação. Recorde-se a definição do Estado Novo português constante da Constituição de 1933, enquanto "República unitária e corporativa" (art. 5.º) e a declaração oficial de que pertencia ao Estado criar uma "economia nacional corporativa" (art. 34.º) ou uma economia dirigida.

Enquanto doutrina social antidemocrática, antiliberal e antiassociativa, o corporativismo começou por ser um instrumento de eliminação do sindicalismo de classe autónomo e de destruição dos seus laços de ideologia e movimento com os socialismos revolucionários. Embora variando conforme os regimes que o adotaram como ideologia de exercício do poder do Estado sobre a sociedade, o corporativismo foi, também, um instrumento de institucionalização económica da nação – da nação orgânica exaltada pelos corporativistas, que prometiam resgatá-la da história, reinventando uma tradição que teria sido rasurada pelos iconoclastas liberais.

Nesta ordem comum de discurso, tenham os sistemas corporativos nacionais assumido a forma política e jurídica de um corporativismo de Estado ou o perfil de corporativismo de associação, a ideologia corporativista foi, em todo o caso, uma forma de nacionalismo instituído, assente na recusa dos valores liberais do individualismo e da concorrência, bem como na rejeição dos princípios socialistas de ação coletiva e da revolução.

O anticorporativismo teve, porém, outras origens e expressões, além da hosti-

lidade geral ao corporativismo expressa por todas as ideologias empenhadas em preservar a liberdade de associação do trabalho. Quando a ideia de uma internacional corporativista se difundiu na Europa, já eram muitas as críticas à experiência italiana do corporativismo fascista. A mais célebre obra de divulgação do corporativismo moderno, nacionalista e autoritário, *Le Siècle du Corporatisme*, foi publicada em França, em 1934, pelo romeno Mihaïl Manoilesco (com tradução em língua portuguesa, editada no Brasil, em 1938), e assenta numa visão crítica da prática corporativista que se conhecia da Itália de Mussolini, cujos desvios ao corporativismo de associação também ocupou diversos doutrinadores portugueses.

Os corporativistas de vários países que invocaram a tradição solidarista inspirada em Léon Bougeois, Charles Gide e Émile Durkheim, bem como os corporativistas de esquerda que se disseram sindicalistas revolucionários invocando Saint-Simon, a exemplo de Georges Sorel, Enrico Corradini e Marcel Déat, abriram grandes polémicas entre os corporativistas, impossibilitando a construção de uma ordem corporativa internacional cuja expressão se confinou à inconsistente "economia corporativa" (ALMODOVAR e CARDOSO, 2005, 334-335). A ideia de uma "economia dirigida internacional", assente na corporação como entidade económica e social semiautónoma, capaz de substituir a ineficiente base institucional do sistema capitalista liberal, foi porém muito difundida, nomeadamente por Giuseppe De Michelis (MICHELIS, 1935, 11).

O próprio nacional-sindicalismo, surgido em Portugal no começo dos anos 30, embora incluísse movimentos de ideologia corporativista, nacionalista e antiliberal que tinham em comum a recusa da luta de classes, apelou a uma revolução corporativa, que se exprimiu contra o corporativismo em curso, supostamente tímido. A concretizar-se, essa revolução seria devastadora para as instituições herdadas do Estado liberal e não permitiria qualquer compromisso entre o Estado corporativo e as anteriores formas de organização política e social, como sucedeu no salazarismo. Também por isso, Salazar e o seu círculo político preferiram usar a expressão "revolução nacional" ou, quando muito, chamar-lhe "revolução nacional corporativa".

Igualmente desiludidos com a prática fascista e burocrática dos sistemas corporativos italiano e português ficaram os católicos sociais, embora muitos se tenham tornado corporativistas de Estado. A desilusão e mesmo a dissidência vieram daqueles que fizeram uma leitura menos integrista das encíclicas papais *Rerum Novarum*, de Leão XIII (1891), e *Quadragesimo Anno*, de Pio XI (1931), tomando-as como a base de um corporativismo social-cristão cuja ética em nada se poderia confundir com a forma secular, burocrática e estatizada que vingou nos principais corporativismos de regime. Foram exemplo dessa deriva o corporativismo fascista italiano, os regimes português e austríaco, ou mesmo a Espanha de Franco e o Brasil de Vargas, um amplo espectro de corporativismos estatistas, autoritários e fortemente burocráticos, regimes que tiveram vários ideólogos comuns, como os italianos Rocco, Bottai, Spirito, e Bortolotto, juntamente com o austríaco Othmar Spann e o próprio Manoilesco.

Diferente é o caso do corporativismo francês do chamado regime de Vichy, que conheceu uma duração limitada e coincidente com a ocupação alemã. Em França, o corporativismo conheceu uma singular efervescência ideológica durante toda a déc. de 30, em plena agonia da Terceira República, período em que se exprimiram importantes doutrinadores

franceses da ciência corporativa, que foi sobretudo aplicada às organizações profissionais e a alguns sectores da atividade económica. Embora tenha imitado algum discurso italiano e mantido o culto pelo sociologismo católico antimoderno de Albert de Mun e de René de La Tour du Pin, durante esses anos o corporativismo francês construiu a sua própria doutrina. Autores como Maurice Bouvier-Ajam e o referido Gaetan Pirou, ambos professores de Direito, juntamente com o economista católico François Perroux (traduzido em Portugal), ocuparam-se não apenas da questão operária e da corporação em si mesma, mas também das organizações patronais e do conceito de "empresa corporativa".

O *ralliement* do corporativismo com o princípio autoritário e totalitário das várias direitas europeias que subscreveram a ideia de uma terceira via foi politicamente eficaz, porque invocou os riscos do individualismo e do materialismo, a anomia social denunciada pelos solidaristas, o parlamentarismo estéril e a insidiosa ideia de nação inventada pelas revoluções liberais. Denunciando estes alegados vazios, ergueram-se, em primeiro lugar, o catolicismo social e a intransigência papal, em contingente aliança. Já na déc. de 1870, em França e na Bélgica, fora proposto um retorno à ordem cristã, a única suscetível de assegurar a paz social, recuperando o valor moral e profissional do trabalho. Igualmente se defendia uma ordem política de raiz tomista, assente na representação dos corpos intermédios, ideia que muito se animou no final desse século. Porém, esse sistema sociopolítico antirrevolucionário e antidemocrático não poderia funcionar sem um Estado forte e capaz de tornar obrigatórias as corporações, embora algumas correntes corporativistas cristãs as tenham reclamado livres. Um debate semelhante foi travado em torno da opção por sindicatos mistos ou separados, ou seja, mais ou menos corporativos.

Enquanto ideia em movimento no contexto histórico de superação autoritária do Estado liberal, o corporativismo despertou um entusiasmo internacional expresso em inúmeras publicações e conferências. A associação do corporativismo ao fascismo, sendo uma evidência histórica e não um facto acidental, foi o argumento fundamental do anticorporativismo, oposição que se enquadra no âmbito mais vasto do antifascismo (↗Antifascismo), que supõe ele próprio toda uma memória social da ideologia corporativista e da prática política dos seus agentes e das suas instituições.

Bibliog.: ALMODOVAR, António, e CARDOSO, José Luís, "Corporatism and the economic role of government", in MEDEMA, Steven G., e BOETTKE, Peter (orgs.), *The Role of Government in the History of Economic Thought*, Durham/London, Duke University Press, 2005, pp. 333-354; BORTOLOTTO, Guido, *Politica Corporativa*, Milano, Hoepli, 1934; CAETANO, Marcello, *Lições de Direito Corporativo*, Lisboa, Oficina Gráfica, 1935; *Id.*, *Problemas da Revolução Corporativa*, Lisboa, Editorial Acção, 1941; DENIS, Henri, *La Corporation*, Paris, PUF, 1941; DONZELOT, Jacques, *L'Invention du Social. Essai sur le Déclin des Passions Politiques*, Paris, Seuil, 1994; FERNANDES, António Júlio de Castro, *O Corporativismo Fascista*, Lisboa, Editorial Império, 1938; HALL, Peter A., e SOSKICE, David (orgs.), *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, New York, Oxford University Press, 2003; KAPLAN, Steven L., e MINARD, Philippe (dirs.), *La France, Malade du Corporatisme? XVIIIe-XXe Siècles*, Paris, Belin, 2004; LEITE, João Pinto da Costa (Lumbrales), *A Doutrina Corporativa em Portugal*, Lisboa, Livraria Clássica, 1936; LUCENA, Manuel de, *A Evolução do Sistema Corporativo Português*, 2 vols., Lisboa, Perspectivas & Realidades, 1976; MAN,

Henri de, *Corporatisme et Socialisme*, Bruxelles, Éditions Labor, 1935; MANÖILESCO, Mihaïl, *Le Siécle du Corporatisme: Doctrine du Corporatisme Intégral et Pur*, Paris, Félix Alcan, 1934; MICHELIS, Giuseppe de, *La Corporation dans le Monde. Économie Dirigée Internationale*, Paris, Les Éditions Denoel et Steele, 1935; MOREIRA, Vital, *Auto-Regulação Profissional e Administração Pública*, Porto, Almedina, 1997; NUNES, Adérito Sedas, *Situação e Problemas do Corporativismo*, Lisboa, Gabinete de Estudos Corporativos, 1954; PEREIRA, Pedro Teotónio, *A Batalha do Futuro. Organização Corporativa*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria Clássica, 1937; PERROUX, François, *Capitalisme et Comunnauté de Travail*, Paris, Librairie du Receuil Sirey, 1937; PINTO, João Manuel Cortez, *A Corporação. Subsídios para o Seu Estudo*, 2 vols., Coimbra, Coimbra Editora, 1955; PIROU, Gaétan, *Éssais sur le Corporatisme*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938; *Id.*, *Néo-Libéralisme, Néo-Corporatisme, Néo-Socialisme*, 4.ª ed., Paris, Gallimard, 1939; ROSAS, Fernando, e GARRIDO, Álvaro (orgs.), *Corporativismo, Fascismos, Estado Novo*, Coimbra, Almedina, 2012; ROSENSTOCK-FRANCK, L., *L'Économie Corporative Fasciste en Doctrine et en Fait. Ses Origines Historiques et Son Évolution*, Paris, Gamber, 1934; SANTOMASSIMO, Gianpasquale, *La Terza Via Fascista. Il Mito del Corporativismo*, Roma, Carocci, 2006; SCHMITTER, Philippe C., "Still the century of corporatism?", in SCHMITTER, Philippe C., e LEHMBRUCH, Gerhard (orgs.), *Trends towards Corporatist Intermediation. Contemporary Political Sociology,* vol. I, London, Sage Publications, 1979, pp. 7-52; *Id.*, *Portugal: do Autoritarismo à Democracia*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1999; SPIRITO, Ugo, *Princípios Fundamentais de Economia Corporativa*, Lisboa, Livraria Clássica, 1934; TORGAL, Luís Reis, *Estado Novo, Estados Novos*, 2 vols., Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009; WIARDA, Howard J., *Corporatism and Development: the Portuguese Experience*, Amherst, The University of Massachussets, 1977; WILLIAMSON, Peter J., *Corporatism in Perspective. An Introductory Guide to Corporatist Theory*, London, Sage Publications, 1989.

Álvaro Garrido

Anticosmopolitismo

"Cosmopolita" e "cosmopolitismo" são termos antigos que apontam para uma realidade complexa e evolutiva no espaço e no tempo, a saber, o modo como os cidadãos de uma determinada comunidade política, de carácter nacional, supranacional ou infranacional, constroem e percecionam as suas relações com os outros, que não são cidadãos ou estão ligados a outras partes do mundo.

"Cosmopolita" tem origem etimológica no termo grego "kosmopolitês", composto por "kosmós", que significa mundo, e por "politês", que significa cidadão, sendo pois cosmopolita aquele que se vê a si mesmo como cidadão do mundo, que gosta do mundo e, por isso, se abre ao mundo.

Com a mesma origem etimológica, cosmopolitismo é a doutrina político-filosófica que defende o princípio e a prática de abertura ao mundo pelos cidadãos. O termo "cosmopolitismo" expressa ainda a atitude favorável a uma presença de pleno direito das pessoas no mundo.

São, assim, elementos essenciais dos conceitos de cosmopolita e de cosmopolitismo a atitude de abertura ao mundo protagonizada pelos cidadãos de uma determinada comunidade política e a decisão dos poderes públicos dessa comunidade política, visando garantir essa abertura como desígnio histórico. Com efeito, atos tão comuns ou plausíveis como viajar, dar trabalho a um imigrante ou acolher um refugiado não dependem apenas de decisões individuais, mas da existência de uma cultura político-jurídica que garanta que isso é possível. Faz toda a diferença

um país aceitar ou não imigrantes, assim como reconhecer-lhes ou não direitos. E, no caso de se reconhecerem direitos, é significativo saber que direitos se reconhecem, como se reconhecem e porque se reconhecem. O mesmo vale para os deveres.

A abertura cosmopolita é particularmente evidente em períodos históricos marcados pela liberdade de circulação das pessoas para lá das suas fronteiras nacionais ou naturais. Na União Europeia (UE), *e.g.*, no início do séc. XXI, a liberdade de circulação de pessoas é não apenas uma liberdade de facto, mas uma liberdade política e jurídica. Nesse sentido, a UE é, nos alvores desse século, palco de uma verdadeira cidadania cosmopolita – consagrada no seu direito –, aberta não só aos cidadãos nacionais dos Estados membros, mas a pessoas originárias de Estados terceiros que, em determinadas condições, gozam de direitos de cidadania muito semelhantes aos dos cidadãos da UE.

Sem prejuízo de outras influências, a noção de cosmopolitismo do séc. XXI incorpora principalmente elementos modernos e pós-modernos, que estão presentes no conceito de cidadania europeia definido no direito da UE. É verdade que existiam cidadãos nas sociedades clássicas grega e latina, mas o conceito de cidadão que chegou aos sécs. XX e XXI é moderno, com origem na Revolução Francesa, identificando cada indivíduo com uma nação e um Estado específicos. Sendo esse conceito ainda operacional no plano político-jurídico, ajustou-se às exigências de sociedades pós-modernas e pós-materialistas como são tipicamente as sociedades europeias de finais do séc. XX e princípios do séc. XXI. Para os revolucionários franceses, cidadão era o cidadão nacional, pelo que, à luz deste princípio nacionalista, a cidadania europeia seria uma impossibilidade, dado que a UE não é uma nação; só que a UE foi construída como sendo portadora de valores e interesses que, tendo origem e justificação nacional, ligam harmonicamente várias nações.

O Tratado da União Europeia, de 1992, ao consagrar a cidadania europeia, estabeleceu que são cidadãos europeus apenas os cidadãos nacionais dos Estados membros da UE. Essa posição foi confirmada pelos tratados posteriores a 1992, que alteraram os tratados europeus iniciais. Todavia, a partir de 1992, e de forma cada vez mais intensa, na prática, quer a UE, quer os Estados membros da UE passaram a reconhecer aos cidadãos de Estados terceiros mais direitos do que era usual, num processo evolutivo que tendeu a reconhecer os mesmos direitos a todas as pessoas, independentemente da sua origem ou proveniência, com a consequente alteração da interpretação e aplicação dos princípios de cidadania ativa.

Para além de ser um substantivo que expressa a qualidade de pertença de uma pessoa a uma comunidade política – convindo não esquecer que, na França revolucionária, as pessoas foram tornadas cidadãs à força, como forma de acentuação de um ideal nacional expresso, *e.g.*, numa língua própria e única –, "cidadão" é também um adjetivo que expressa a qualidade de participação na vida da comunidade política. É o caso da participação cidadã ou da participação política das pessoas como membros de comunidades plurais, nas quais as diferenças entre as pessoas são significativas. Esta vontade e este desejo, quer dos governos, quer dos partidos políticos, quer ainda dos movimentos cívicos e dos cidadãos eleitores, de maior participação política vale principalmente, nos primeiros anos do séc. XXI, para os cidadãos nacionais dos Estados membros da UE, mas está para

além deles, como se comprova pela crescente inclusão, durante esse período, nos Governos nacionais de alguns Estados da UE (*e.g.*, Suécia, Portugal, França, Alemanha e Itália) de cidadãos originários de Estados terceiros, ainda que entretanto tenham adquirido a cidadania nacional.

Poderia pensar-se que prevalecem, no início do séc. XXI, na Europa e no mundo, ideologias e atitudes cosmopolitas, de braços abertos aos outros, mas não é assim, ou não é necessariamente assim. À luz do dia ou no subterrâneo das mentalidades, o anticosmopolitismo surge, neste período, como uma expressão de comportamentos individuais e como uma ideologia político-social contrárias à abertura referida. É o caso, *e.g.*, das atitudes xenófobas em relação a pessoas de outras culturas e das ideologias promotoras de leis restritivas da imigração, que podem ser verificadas em muitos países europeus.

É um facto que a mobilidade humana foi garantida, pelo menos para determinados efeitos, pelos direitos nacionais e pelo direito internacional – nomeadamente, o reconhecimento, pelo direito da UE, da cidadania europeia a todos os cidadãos dos Estados membros da União e, em função de determinados requisitos, aos originários de Estados terceiros. Quanto a estes últimos, as políticas de imigração dos Estados nacionais e da UE foram complementadas por ações de sensibilização, visando garantir a sua mobilidade em todo o território europeu. Nas primeiras décs. do séc. XXI, a UE precisava de profissionais qualificados e não qualificados e, por isso, procurava atraí-los e reconhecer-lhes direitos. Num documento de 2016 da Comissão Europeia, dizia-se que "uma maior mobilidade traz consigo oportunidades e desafios", e acrescentava-se: "Uma política de imigração equilibrada, abrangente e comum vai ajudar a União Europeia a aproveitar essas oportunidades, enquanto luta contra os desafios que tem pela frente. Esta política – atualmente em desenvolvimento – é construída na solidariedade e na responsabilidade. Ela terá a vantagem de dar uma contribuição valiosa para o desenvolvimento económico da União Europeia e para o seu desempenho a longo prazo" (EUROPEAN COMMISSION, MIGRATION AND HOME AFFAIRS, 2016). Se a vontade política de fomento da mobilidade de pessoas e de atração de imigrantes parecia clara, verificaram-se no entanto, de modo consistente, em vários Estados membros, sentimentos individuais e políticas públicas contrários a essa vontade. Como interpretar este facto?

A rejeição de abertura ao mundo própria do anticosmopolitismo tanto pode ser uma rejeição de princípio – contra o relacionamento generalizado entre pessoas de diferentes proveniências ou culturas – como pode ser uma rejeição mitigada – em função do contexto. Foi esta última situação que se verificou na Europa, onde muitos políticos, por razões eleitorais, se comportaram – *e.g.*, em relação aos imigrantes ou aos refugiados – em função da perceção que as pessoas tinham do que se passava à sua volta, mesmo que isso fosse contrário aos proclamados princípios de abertura cosmopolita.

A tortuosa política europeia de princípios do séc. XXI em relação aos imigrantes justificaria, só por si, a necessidade de estudar os comportamentos anticosmopolitas em função de um conceito de anticosmopolitismo capaz de abranger a nova realidade. Mas existiu uma razão adicional para que isso fosse feito. A evolução das relações políticas, sociais e culturais num mundo em mudança exigiu um aperfeiçoamento do manancial teórico e o desenvolvimento de novos conceitos. Na primeira metade do séc. XIX, Alexis de Tocqueville (1805-1859), num

período histórico também de grande mudança, teve consciência dessa necessidade. Na sua obra *Da Democracia na América* (1840), o autor francês defendeu que o espírito humano inventa mais facilmente as coisas do que as palavras, daí advindo o uso de muitos termos impróprios e de expressões incompletas. Por essa razão, advogou uma ciência política nova para um mundo novo. O mundo do séc. XXI não é o de Tocqueville, mas conhece o mesmo fenómeno de ausência de conceitos apropriados para descrever a realidade. No primeiro quartel do séc. XXI, os dicionários de referência dos principais idiomas do mundo passaram a ter extensas listas de antis – no que foi um notável sinal dos tempos –, mas não grafam ainda a palavra anticosmopolitismo. Esta ausência deve ser suprida, porque onde, ao longo da história humana, houve cosmopolitismo, houve sempre anticosmopolitismo, ainda que de modos diversos.

Cada tempo tem a sua história. Falar de anticosmopolitismo no séc. XXI passou a ser particularmente pertinente, atendendo ao elevado número e à intensidade das relações das pessoas à escala global, o que, no plano das mentalidades e dos comportamentos individuais e políticos, suscitou contradições e conflitos com efeitos potencialmente catastróficos. Nunca tinha havido políticas tão fortes de atração de imigrantes como as que foram construídas nesse período na UE, como expressão de abertura ao mundo. Porém, tornou-se evidente quer a incapacidade dos Estados para receberem novas pessoas, quer a desconfiança de muitos cidadãos nacionais relativamente aos imigrantes. Neste período histórico, apesar da abertura a novas formas de proteção de quem vem de fora, os cidadãos nacionais continuam a ser os cidadãos por excelência e aqueles que, por via do seu direito de voto, mais poderes têm sobre a política que se faz, frequentemente contrária aos não nacionais. A crise dos refugiados e os atentados terroristas que a Europa conheceu em 2015 são disso notáveis exemplos, tal a força das contradições entre, por um lado, as políticas de abertura aos estrangeiros e, por outro lado, as políticas de encerramento, temporário ou permanente, das fronteiras europeias.



Alexis de Tocqueville (1805-1859).

Anticosmopolitismo é o contrário de cosmopolitismo, do mesmo modo que anticosmopolita é o que pensa ou age de modo contrário ao cosmopolita. Esta afirmação não é trivial, porque nem sempre a contradição é explícita ou consciente. Encontram-se atitudes cosmopolitas e anticosmopolitas nos mesmos lugares e pessoas, que, se não forem bem administradas, podem gerar sentimentos de profunda insegurança nas pessoas e situações de grande perigo para as sociedades.

A fixação do significado do anticosmopolitismo em contexto democrático

é relevante na medida em que se refere a representações sociais, modos de vida e comportamentos humanos existentes nas comunidades políticas que integram elementos contrários a princípios de ação comummente aceites. O termo "anticosmopolitismo" expressa o que falta num mundo com menos fronteiras do que no passado para que as relações humanas sejam relações de qualidade.

São anticosmopolitas as posições político-filosóficas e as atitudes pessoais de rejeição da oportunidade ou do valor das relações com outros que não gozam dos mesmos direitos de cidadania ou a quem não se pretende reconhecer-lhos.

Num mundo tendencialmente sem fronteiras, o cosmopolitismo faz sentido. Prova disso é que os dicionários passaram a acolher, no séc. XXI, as palavras "cosmopolização" ("ato ou efeito de tornar cosmopolita" e "tornar cosmopolita") e "cosmopolizar" ("internacionalizar; universalizar") como expressões de uma história nova marcada pela abertura ao mundo. Outro neologismo grafado pelos principais dicionários do mundo foi o termo "cosmopolítico", que significa "aquele que tem caráter cosmopolita; que anda por todas as partes do mundo".

O colapso ou a transformação dos regimes comunistas e a entrada desses países nas redes do comércio internacional promoveram um aumento muito significativo das trocas comerciais e da mobilidade de pessoas, por necessidades que só elas conhecem. Uma das novidades consiste no aumento significativo da mobilidade académica à escala global, com um forte impacto económico. Foi neste período histórico que os ministros das relações externas dos Estados e os diplomatas, em articulação com as agências de promoção da internacionalização dos produtores de bens transacionáveis, passaram a vender os bens produzidos pelas universidades.

No séc. XXI, os conceitos de cidadania, de mobilidade e de direitos humanos aparecem próximos. Criou-se um direito internacional que definiu a liberdade de circulação de pessoas como um direito. Muitas das medidas adotadas em nome desse direito visam finalidades específicas, como a proteção do turismo ou das relações de trabalho, mas existirá um direito humano geral que possa ser invocado pelo seu titular contra os que lhe negam a possibilidade de existir como cidadão de pleno direito em qualquer parte do mundo? Ainda não, porque o anticosmopolitismo ainda é muito forte.

No estudo das relações entre pessoas com diferentes origens geográficas e culturais, sejam elas reais ou imaginárias, é preciso dar atenção ao contexto do surgimento e desenvolvimento das palavras que as pessoas usam para se relacionarem entre si, no modo como se amam ou odeiam. O termo "cosmopolitismo" evoluiu em relação com o seu próprio contrário, porque as vantagens da abertura não são igualmente percecionadas por todos. É por isso que um cosmopolita pode ser nacionalista, para determinados efeitos.

Nos inícios séc. XXI, a maior parte dos políticos europeus era cosmopolita, não era nacionalista, o que não impediu que na Europa emergissem poderosos sentimentos, movimentos e partidos nacionalistas visando o fechamento das fronteiras. A par de um anticosmopolitismo ideológico, verificou-se um anticosmopolitismo prático. A aversão ao outro (o estrangeiro, o imigrante, o estranho) tem a sua origem, neste período histórico, mais no medo de se perder a segurança – *e.g.*, de se perder ou não encontrar trabalho – do que numa luta por diferentes modos de vida. É um problema de natureza política e cultural saber

se, no séc. XXI, existirá uma noção de responsabilidade comum que faça com que comunidades inteiras se abram à satisfação das necessidades de cada pessoa e de toda a humanidade.

Bibliog.: impressa: BERLIN, Isaiah, "Political ideas in the twentieth century", *Foreign Affairs*, vol. 28, n.º 3, abr. 1950, pp. 351-385; *Id.*, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, New York, Vintage Books, 1992; BUDGE, Ian *et al.*, *The New British Politics*, 4.ª ed., Harlow, Routledge, 2007; CERRONI, Umberto, *Il Pensiero Politico dalle Origini ai Nostri Giorni,* Roma, Riuniti, 1966; LARA, António de Sousa, *Da História das Ideias Políticas à Teoria das Ideologias*, Lisboa, Pedro Ferreira, 1994; *Id.*, *As Portas de Dante*, Lisboa, Edições MGI, 2015; MALTEZ, José Adelino, *Abecedário de Teoria Política. Pela Santa Liberdade I*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2014; MEINECKE, Friedrich, *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton, Princeton Legacy Library, 1970; MOREIRA, Adriano, *Ciência Política*, Coimbra, Almedina, 1995; *Id.*, *Teoria das Relações Internacionais*, 7.ª ed., Coimbra, Almedina, 2011; POMEAU, René, *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et Unité Européenne au XVIIIème Siècle*, Paris, Stock, 1966; QUADROS, Fausto, *Direito da União Europeia*, 3.ª ed., Coimbra, Almedina, 2015; RATZINGER, Joseph, *Europa. Os Seus Fundamentos hoje e amanhã*, Lisboa, Paulus, 2005; SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 9.ª ed., Coimbra, Almedina, 2013; TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1840; *Id.*, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Michel-Lévy Frères, 1856; VENTURI, Franco, *Les Idées Cosmopolites en Italie au XVIIème Siècle. Perspectives Européens du Cosmopolitisme au XVIIIème Siècle*, Nancy, s.n., 1957; **digital:** EUROPEAN COMMISSION, MIGRATION AND HOME AFFAIRS, *Legal Migration and Integration*, Brussels, 2016: http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/legal-migration/index_en.htm (acedido a 3 jul. 2016).

JOÃO RELVÃO CAETANO

Anticriacionismo

O criacionismo literalista, a noção de que todos os seres vivos do planeta surgiram diretamente pela manifestação de uma vontade divina, é uma conceção comum a culturas predominantemente influenciadas pelo cristianismo. Resultando de uma leitura literal do livro do Génesis, esta noção acompanhou séculos de história ocidental, constituindo uma explicação para a grande diversidade animal e vegetal existente.

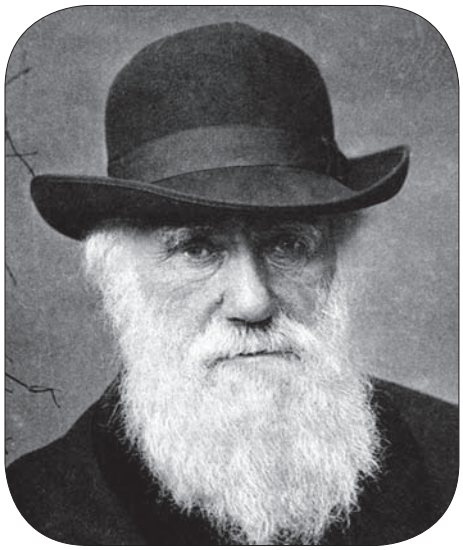
Durante o séc. XVII, vários pensadores europeus procuraram explicar fenómenos naturais através de causas exclusivamente naturais, no âmbito de filosofias mecanicistas. O mecanicismo, contudo, não era usualmente apresentado como uma alternativa à narrativa bíblica da criação. Pelo contrário, a representação dos seres vivos como máquinas de grande complexidade reforçava a ideia de que só uma entidade divina poderia ser responsável pelo seu aparecimento. A intervenção divina garantira que as espécies tinham sido criadas com os caracteres anatómicos e as funções fisiológicas necessários à sua sobrevivência. Por este motivo, considerava-se que as espécies se encontravam perfeitamente adaptadas ao seu ambiente natural, tendo-se mantido inalteradas desde o momento da criação. Esta conceção estática do mundo vivo era também conhecida como fixismo.

Os primeiros sistemas abertamente anticriacionistas só começaram a aparecer, de um modo sistematizado, a partir do séc. XVIII. Alguns pensadores consideravam que era possível explicar o aparecimento de seres vivos através de sistemas

que afastavam deliberadamente qualquer tipo de intervenção divina no processo. Os mais importantes defensores de sistemas deste tipo eram pensadores comprometidos com o programa iluminista, como Julien Offray de La Mettrie, Denis Diderot e o barão d'Holbach. No seu entender, os seres vivos podiam ser formados espontaneamente na Natureza, sempre que determinadas partículas se encontravam num meio que propiciava a sua associação.

Influenciado pelos filósofos iluministas, o naturalista Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet (mais conhecido pelo seu título de nobreza, chevalier de Lamarck) propôs, no início do séc. XIX, uma das teorias materialistas sobre a origem das espécies que se tornaram mais conhecidas na Europa. Admitindo que os elementos da Natureza apenas se conseguiam associar espontaneamente para formar seres pouco complexos, Lamarck sugeriu que estes podiam sofrer transformações posteriormente e originar novas espécies. A hipótese da transmutação ou transformação das espécies, designação pela qual esta visão dinâmica do mundo vivo era conhecida na época, possuía um pendor anticriacionista, pois fornecia uma explicação puramente materialista para o aparecimento de novas espécies.

Ainda que outras teorias materialistas tivessem sido discutidas em diferentes Estados europeus até à segunda metade do séc. XIX, as conceções criacionistas mantiveram uma influência significativa. Em Portugal, a atividade repressora da Inquisição desde o séc. XVI até ao final do séc. XVIII constituiu um obstáculo importante à publicação e à discussão aberta de obras que contradissessem as doutrinas da Igreja Católica. Os autores iluministas franceses, e mesmo os pensadores do séc. XVII que deram os maiores contributos para a Revolução Científica



Charles Darwin (1809-1882).

foram sistematicamente condenados, sendo as suas obras proibidas. Este clima, aliado à instabilidade política resultante de confrontos entre liberais e absolutistas no séc. XIX, foi bastante desfavorável para o desenvolvimento científico em Portugal até meados desse século.

Em 1859, em *A Origem das Espécies*, o naturalista inglês Charles Darwin apresentou uma nova teoria de base materialista que defendia a modificação das espécies. Ainda que não tivesse por objetivo descredibilizar a doutrina cristã, a Teoria da Evolução de Darwin foi utilizada para atacar conceções criacionistas dominantes e a influência das instituições religiosas nas sociedades de diversos Estados.

Contrariamente ao que aconteceu na maioria dos países europeus, houve poucos pensadores explicitamente anticriacionistas em Portugal durante o séc. XIX, o que surpreende por dois motivos. Por um lado, os estudantes das mais importantes instituições de ensino superior da época conheciam o essencial das teorias que propunham a transmutação das espécies, incluindo aqueles que não tinham

uma formação científica (*e.g.*, Antero de Quental e Eça de Queirós). Por outro lado, apesar de Portugal ser um país predominantemente católico, e por esse motivo se esperar que as teorias evolutivas fossem fortemente combatidas pelos membros do clero, a verdade é que tal não se verificou.

A ausência de um movimento explicitamente anticriacionista em Portugal deve ser compreendida como consequência da ausência de uma oposição organizada, em território nacional, à ideia da transmutação das espécies. Os movimentos anticriacionistas europeus constituíram-se, frequentemente, em reação às inúmeras críticas antievolucionistas (↗Antievolucionismo) que surgiram em sociedades onde o cristianismo detinha prestígio social, como a sociedade britânica. A inexistência, em Portugal, de uma tradição de estudos científicos construída com base numa visão criacionista do mundo vivo possibilitou uma maior abertura à aceitação de teorias que propunham a evolução das espécies. Além disso, a popularidade de um materialismo de base positivista nas elites portuguesas, a partir da déc. de 1870, contribuiu para a receção favorável de teorias evolutivas, como a de Darwin. Deste modo, e ao contrário do que sucedeu em países de tradição científica mais consolidada, foram os próprios meios académicos a aceitar e a defender conceções anticriacionistas.

Os professores que lecionaram disciplinas científicas durante este período, quer na Univ. de Coimbra (Júlio Henriques na Botânica, Albino Giraldes na Zoologia, Francisco Correia Barata na Química e Bernardino Machado na Antropologia), quer na Escola Politécnica de Lisboa (Fernando Matoso Santos e Baltasar Osório na Zoologia, e Eduardo Burnay na Química Orgânica), aceitavam a evolução das espécies. Matoso Santos, regente da cadeira de Zoologia da Escola Politécnica desde 1880, chegou a reestruturar por completo o seu programa segundo uma lógica evolutiva, o que denota a importância atribuída a estas conceções. Personalidades ligadas à prática médica, como Miguel Bombarda e Júlio de Matos, também aceitavam a evolução das espécies, embora esta fosse apresentada, mais frequentemente, como um argumento a favor de uma visão positivista e laica da sociedade.

O naturalista Francisco de Arruda Furtado foi uma das poucas personalidades portuguesas militantemente anticriacionistas. Além de se dedicar a estudos de Zoologia e de Antropologia, publicou artigos anticriacionistas em alguns periódicos das últimas décadas do séc. XIX. As suas iniciativas foram motivadas, provavelmente, por um episódio que ocorreu no início da déc. de 1880: durante um sermão, um padre criticou o facto de alguns pensadores defenderem que o homem evoluíra a partir de antepassados símios. Em resposta, Arruda Furtado publicou o opúsculo *O Homem e o Macaco*, onde não só expôs argumentos

Francisco d'Arruda **[Arruda Furtado], de Augusto Cabral, *O Binóculo*, 3 fev. 1884.**



favoráveis à evolução das espécies, como ainda ridicularizou a Igreja Católica e os seus representantes numa linguagem extremamente irónica. Para Arruda Furtado, o criacionismo era uma teoria desatualizada face ao conhecimento científico da época, e o Antigo Testamento era simplesmente inútil. A referência às condenações da Inquisição era utilizada para questionar a conduta moral dos membros da Igreja Católica, uma estratégia recorrente entre os pensadores que se opunham a esta instituição.

Em 1881 e 1882, Arruda Furtado continuou a criticar conceções criacionistas em vários artigos, onde expunha diferentes tipos de argumentos científicos que fundamentavam a evolução das espécies, no contexto de uma visão materialista. Estes artigos de divulgação científica foram publicados em periódicos de tendência republicana, como *A Republica Federal*, *A Vanguarda* e *Era Nova*, o que atesta a sua proximidade aos ideais republicanos. Para Arruda Furtado, a Igreja Católica era uma instituição decadente, que se encontrava em vias de desaparecer. Tal como Auguste Comte, Arruda Furtado considerava que os clérigos insistiam em explicações que correspondiam a um estádio infantil da humanidade, e que esta se haveria de libertar da sua influência, passando a ciência a ocupar o lugar da religião. No seu entender, o positivismo continha os princípios fundadores de uma nova sociedade, onde os cientistas desempenhariam as funções que eram, na época, atribuídas aos padres da Igreja. Arruda Furtado assumia-se como positivista, tendo chegado mesmo a publicar artigos na revista *Positivismo*, dirigida por Teófilo Braga e Júlio de Matos, dois importantes prosélitos desta corrente em território nacional.

A partir de 1883, Arruda Furtado passou a dedicar-se, essencialmente, a estudos de Zoologia e Antropologia, sendo provável que tivesse publicado mais artigos anticriacionistas se não tivesse falecido em 1887, com apenas 32 anos. Além da oposição demonstrada em opúsculos e artigos de divulgação científica, é necessário notar que os seus próprios estudos científicos tinham um pendor anticriacionista, pois escolhia propositadamente os tópicos de investigação que ofereciam mais hipóteses de apoiar a ideia da evolução das espécies e, deste modo, tornar mais evidente a falência das interpretações criacionistas. Os restantes discursos anticriacionistas que surgiram em Portugal, até ao início do séc. XX, eram apresentados no contexto da defesa de um positivismo cuja missão última consistia em reformar a sociedade.

O médico Júlio de Matos também se dedicou à divulgação científica, utilizando-a para dar visibilidade à ciência no espaço público e apresentá-la como a verdadeira fonte de autoridade, por oposição à doutrina cristã. Matos foi mais ambicioso do que Arruda Furtado, publicando uma obra extensa, em seis volumes, onde descrevia as características e o modo de vida de diversos animais, incluindo o homem. Ainda que não indicasse explicitamente que o homem atual resultava de um processo evolutivo, Matos apresentou todos os dados que tornavam esta conclusão inevitável para os leitores. As semelhanças entre o homem e outros símios eram sublinhadas através da sua inclusão no grupo dos primatas, expondo-se ainda as descobertas antropológicas que apontavam para a existência de formas humanas primitivas. Além disso, Matos defendia que os principais mecanismos que Darwin propusera para explicar a evolução das espécies eram dados completamente objetivos e, portanto, que qualquer dúvida quanto à sua existência era ilegítima.

Miguel Bombarda, outro médico adepto do positivismo e republicano convicto, também era anticriacionista, embora não se tenha ficado por uma crítica a este aspeto concreto da doutrina cristã. O alvo de Bombarda era a religião como um todo. Influenciado pelo naturalista alemão Ernst Haeckel e pelo seu monismo, um sistema filosófico de pendor materialista construído para substituir uma visão teológica do mundo, Bombarda nem se ocupou da defesa da evolução das espécies, tendo-a aceitado como um dado objetivo.

A popularidade de uma visão dinâmica da vida no planeta marcou as últimas décs. do séc. XIX e o início do séc. XX, em Portugal, influenciando as elites científicas e literárias da época, como a geração de 1870. Verificaram-se algumas controvérsias com membros da Igreja Católica, mas foram episódicas e tiveram um âmbito bastante limitado. No séc. XX, o crescimento da investigação científica sobre outros temas, esvaziou, em grande parte, os ímpetos anticriacionistas. Esta linha de pensamento foi mantida mais pelas iniciativas individuais de personalidades que partilhavam os mesmos ideais positivistas do que por ações concertadas.

Os discursos de pendor anticriacionista só voltaram a registar-se durante as últimas décadas do séc. XX, num contexto distinto. Através de livros de divulgação científica, Germano da Fonseca Sacarrão, professor da área de Biologia da Faculdade de Ciências da Univ. de Lisboa, deu a conhecer algumas das problemáticas no campo da disciplina e chamou a atenção para os perigos da Sociobiologia, a área científica então emergente que pretendia explicar os comportamentos sociais a partir de conceitos evolucionistas. Ainda que não se mostrasse abertamente anticriacionista, Sacarrão criticava a influência crescente do criacionismo literalista nos Estados Unidos da América, fenómeno que considerava um produto pseudocientífico de fundamentalismos fanáticos.

No início do séc. XXI, o discurso anticriacionista era pouco expressivo em Portugal, tal como na maioria dos países europeus.

Bibliog.: impressa: BOMBARDA, Miguel, *A Sciencia e o Jesuitismo*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira/Livraria Editora, 1900; BOWLER, Peter J., *Evolution: the History of An Idea*, London, University of California Press, 2009; CATROGA, Fernando Almeida, "Os inícios do positivismo em Portugal: o seu significado político-social", *Revista de História das Ideias*, n.º 1, 1977, pp. 287-394; ENGELS, Eve-Marie, e GLICK, Thomas F. (coords.), *The Reception of Charles Darwin in Europe*, 2 vols., London, Continuum, 2008; GAMITO-MARQUES, Daniel, "A recepção das teorias transformistas e evolucionistas na comunidade científica portuguesa: o caso da Escola Politécnica de Lisboa (1872-1911)", in FIOLHAIS, Carlos *et al.* (coords.), *Livro de Actas do Congresso Luso-Brasileiro de História das Ciências*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pp. 345-359; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MATOS, Júlio de, *Historia Natural Illustrada*, 6 vols., Porto, Livraria Universal, 1880-82; PEREIRA, Ana Leonor, *Darwin em Portugal. Filosofia. História. Engenharia Social (1865-1914)*, Coimbra, Almedina, 2001; SACARRÃO, Germano, *Biologia e Sociedade*, vol. 1, Lisboa, Europa-América, 1989; **digital:** ARRUDA, Luís M. (coord.), *Obra Científica de Arruda Furtado*, 2007: http://siaram.azores.gov.pt/naturalistas/arruda-furtado/CD-AFurtado/obra-cientifica.html (acedido a 15 fev. 2014); CONCEIÇÃO, Tavares, et al., Arruda Furtado: Vida e Obra, 2014: http://digital.museus.ul.pt/exhibits/show/arruda-furtado-vida-e-obra (acedido a 27 mar. 2018).

Daniel Gamito-Marques

Anticristianismo

A oposição ao cristianismo remonta aos primórdios da nossa era e acompanhou de variadíssimas maneiras os seguidores da mensagem de Cristo. A enunciação do anticristianismo foi, ao longo dos séculos, assumindo diferentes configurações, consoante os contextos sociais e os cenários ideológicos a partir dos quais essa enunciação se estruturava. O contexto histórico dos primeiros séculos cristãos ficou marcado pelo inevitável confronto com o judaísmo donde procede a nova fé, com as práticas cívicas e os cultos vigentes no Império Romano, e também com as escolas de pensamento filosófico. Nos tempos modernos, o anticristianismo enuncia-se, de modo particular, a partir do valor da razão e da ciência, da questão social, e de diferentes expressões da vontade de poder.

As primeiras manifestações de oposição aos discípulos de Cristo ocorreram na província romana da Judeia e visaram os apóstolos Pedro e João. Estes tiveram de comparecer diante do Sinédrio, que, depois de os mandar açoitar, proibiu que falassem em nome de Jesus (At 5, 40). Também o diácono Estêvão morreu apedrejado por judeus (At 7, 54-60) e o jovem Saulo, depois Paulo, começou por se distinguir como feroz perseguidor, fazendo rusgas para meter na prisão os discípulos de Jesus (At 8, 3). Mais tarde, é ao apóstolo Paulo que acusam, porque "fomenta discórdias entre todos os judeus do mundo inteiro e é cabecilha da seita dos nazarenos" (At 24, 5). Percebe-se, por isso, que por volta do ano 50, quando o Imperador Cláudio decreta a expulsão temporária dos judeus da cidade de Roma, alegando distúrbios entre eles, a agitação pudesse ter origem na pregação cristã que aí tinha chegado.

O incêndio da cidade de Roma ocorrido no ano 64 da nossa era, que se julga ter sido obra do próprio Imperador Nero, serviu para tornar os cristãos, acusados de incendiários, bode expiatório dessa tragédia infernal. Foi a primeira grande perseguição, a que numerosas outras se haveriam de seguir, em que o grande crime consistia em pertencer ao grupo dos que, acreditando na mensagem de Jesus, a professavam. Sabemos que as perseguições durante os primeiros séculos da era cristã fizeram da Igreja uma Igreja de mártires. A realidade da perseguição não pode, porém, ser generalizada para além dos dados obtidos por critérios de rigor histórico quanto à diversidade dos agentes, à motivação e aos objetivos, aos meios utilizados e ao número de perseguidos e martirizados. Temos de ir muito além dos simples registos hagiográficos e apologéticos para "compreender do ponto de vista dos perseguidores os aspetos políticos, sociais e religiosos da sua ação" (MARAVAL, 1992, 6).

Além de naturalmente não participarem nas práticas religiosas do paganismo, os primeiros cristãos foram acusados de crimes hediondos, entre os quais práticas de antropofagia, infanticídio, magia, superstição, incesto e orgias. A tipificação destes presumíveis crimes deveu-se, muito provavelmente, às celebrações litúrgicas da eucaristia, às reuniões noturnas, ao ósculo da paz. A estas denúncias de origem popular juntaram-se, no decurso dos séculos, as críticas de teor filosófico vindas de Celso (séc. II), Porfírio (séc. III), Hiérocles e Juliano Apóstata (séc. IV). O que conhecemos dos escritos destes autores chegou até nós através de textos apologéticos de escri-



Imperador Nero (37-68).

tores cristãos, como Orígenes, Minúcio Félix, Tertuliano, Eusébio de Cesareia. Os cristãos sofrem ataques em nome de razões muito variadas. Acusam-nos de serem perigosos inovadores que, tendo abandonado os princípios do helenismo e as tradições do judaísmo, provocam uma revolução nas ideias, no culto e nos costumes. Aos olhos dos filósofos pagãos, professar a fé cristã é próprio de ignorantes, de pessoas sem cultura que seguem uma fé completamente irracional. E não poupam a doutrina sobre a Trindade, sobre o *logos* que se fez carne, sobre a ressurreição. Que o *logos* seja filho de Deus é, para Celso, uma aberração, já que, se Deus é Pai, todos os seres têm de ser seus filhos. Se Deus incarnou, então está sujeito à mudança e não goza da perfeição e excelência que se atribui à divindade. E quanto à ressurreição dos corpos, entendem os filósofos que ela contradiz a razão e a experiência. E não venham dizer os cristãos que a Deus nada é impossível, porque Deus não pode fazer que Homero não tenha sido poeta ou que dois mais dois seja igual a cem. As crenças dos cristãos contrariam a razão. Baseiam-se num saber mais elevado, transmitido pelas escrituras. Aos olhos de filósofos pagãos, como Celso e Porfírio, esses textos são obra de charlatães e apresentam narrativas que não valem mais do que as fábulas e os mitos gregos e egípcios.

Ao anticristianismo de origem popular, e ao de inspiração epicurista, estoica ou neoplatónica, veio juntar-se o anticristianismo político, manifestado em repetidas iniciativas persecutórias e medidas repressivas. Pôs-lhes termo o édito de tolerância de 311, que reconheceu a prática da fé cristã como *religio licita*, *i.e.*, religião permitida, com direito a lugares de culto e direito dos cristãos a viverem tranquilamente em seus lares. O cristianismo nascente também conheceu divisões e interpretações que, em diferentes planos, lhe punham em causa a coesão e unidade na afirmação da mesma doutrina e na organização das comunidades. Montanistas, marcionistas, várias escolas gnósticas e outros grupos heréticos acabaram por gerar dissidências, enquanto contribuíam para a afinação e o aprofundamento de pontos fundamentais da fé e do culto.

Depois da conversão de Constantino Magno e durante a longa época medieval, o cristianismo teve de fazer face a ameaças internas de natureza doutrinal vindas de várias heresias, e de responder ao expansionismo do credo muçulmano, tanto no Leste como no Ocidente europeus.

O anticristianismo invadiu gradualmente o espaço cultural da Europa. Essa oposição progride a partir do começo dos tempos modernos quando se

assiste à difusão de nova mentalidade baseada na prática do livre exame, e na emergência de uma reformulação da presença do homem no mundo à luz do antropocentrismo, do espírito científico, da valorização da natureza, fatores de emancipação da tutela multissecular da mundividência cristã. Esta nova mentalidade manifestava-se por formulações críticas que traduziam distanciamento, desvalorização e, não raro, oposição à tradição religiosa dominante até então. O libertinismo intelectual, também chamado libertinismo erudito, foi uma dessas formulações críticas caracterizadas pela vontade de sacudir as tutelas autoritárias, adotando atitudes de oposição aos dogmatismos religiosos, morais e políticos. Os seus representantes eram herdeiros e continuadores de Montaigne (1533-1592) e do movimento cético e pirrónico que se desenvolveu a partir do reencontro renascentista com as escolas representativas do ceticismo helénico. Também se implantou gradualmente nos meios intelectuais uma visão racionalista na abordagem das grandes questões da existência, com particular incidência nas doutrinas e práticas religiosas. Na sua raiz está a onda de choque provocada pela obra do filósofo Espinosa (1632-1677), que alimentou, durante cerca de século e meio, as "Luzes radicais" amplamente estudadas por Jonathan Israel. Impera nessa onda intelectual a recusa sistemática, em nome da razão, dos pressupostos doutrinais do cristianismo relativos à revelação, à divindade de Jesus e à redenção da humanidade pela sua morte e ressurreição. Desenvolvia-se, desse modo, uma conceção naturalista, antidogmática e deísta, veiculada por obras como *Christianity not Mysterious* (1696), de John Toland (1670-1722), e *Christianity as Old as Creation* (1730), de Matthew Tindal (1656-1733), ou ainda a denúncia do cristianismo como doutrina que veicula dogmas absurdos e se encontra ao serviço da tirania e da exploração dos mais pobres, como se pode ver no testamento deixado por Jean Meslier (1664--1729), pároco de Étrépigny, no *Mémoire des Pensées et Sentiments*. Essa conceção racionalista e anticristã prolonga-se, generaliza-se e torna-se mais agressiva na campanha dos *philosophes* e colaboradores da *Enciclopédia* (1751-1760), que, em França, preparavam o contexto ideológico da Revolução de 1789. São muito variadas as acusações contra o cristianismo. Denunciam nele a religião do sofrimento, da culpa, do medo do inferno, da tristeza, da resignação, religião adversa à liberdade, à razão e à ciência. Seria, no fim de contas, uma doutrina moral, inimiga daquela felicidade que o séc. XVIII francês instituiu como valor supremo que deve ser conquistado pelos indivíduos e promovido pelos Estados.

As reflexões de Voltaire (1694-1778) sobre religião apresentam características particulares quanto à forma e quanto ao conteúdo. Ao tratar o assunto religioso, recorre sempre à ironia e ao eufemismo, realçando o que na religião dos europeus é bom, nobre e justo, para depois confrontar essas determinações com práticas e atitudes que desmentem as qualidades referidas. No plano formal, essa desqualificação exprime-se frequentemente por meio de sequências interrogativas. No que respeita à natureza do assunto abordado, o cristianismo e a Igreja Católica surgem sempre no prolongamento de referências às religiões pagãs da Grécia e de Roma, ou às religiões orientais, budismo e hinduísmo, a que se juntam frequentes evocações da doutrina e dos ritos maometanos. É verdade que se afirma de modo explícito a superioridade do catolicismo sobre as

outras religiões. Mas, ao mesmo tempo, apela-se para outra religião, formada a partir da depuração de defeitos que as luzes da razão tornam óbvios. Essa religião, purificada das escórias do cristianismo e do catolicismo, é a mais nobre expressão do culto do Ser Supremo. A ela dá Voltaire o seu crédito pessoal. A respeito daquela a que chama a "nossa" religião, *i.e.*, o cristianismo, diz: "Só ela é boa, necessária, provada, e a segunda [religião] revelada". E continua: "Teria sido possível ao espírito humano, não digo admitir uma religião que se aproximasse da nossa, mas que fosse menos má do que todas as outras religiões do universo juntas? E que religião seria essa? Não seria a que nos propusesse a adoração do Ser Supremo, único, infinito, eterno, formador do mundo, que ele move e vivifica […], a religião que nos uniria a este Ser dos seres como prémio das nossas virtudes e dele nos separaria por castigo dos nossos crimes?" (VOLTAIRE, s.d., II, 350). E, referindo-se aos sacrifícios humanos que houve em quase todos os povos, ainda que raramente fossem praticados, acrescenta: "A religião pagã derramou muito pouco sangue, ao passo que a nossa inundou a terra. A nossa é, sem dúvida, a única boa, a única verdadeira. Mas nós fizemos tanto mal por meio dela que, quando falamos dos outros, devemos ser modestos" (*Id.*, *Ibid.*, 219-220). A Inquisição e o ódio teológico que a criou e alimentou exibem a face mais miserável e monstruosa da religião que, pregando o amor fraterno, praticava a mais cruel intolerância. Os horrores inquisitoriais funcionaram como uma das mais poderosas armas no combate das Luzes contra o cristianismo.

Há representantes qualificados do espírito das Luzes adeptos de um tipo de anticristianismo que procede da amputação, expurgo ou censura do texto evangélico. Thomas Jefferson (1743--1826), redator da proclamação de independência dos Estados Unidos, entregou-se à composição de uma nova versão do evangelho. Da boa nova trazida por Jesus conserva apenas o que julgava ser o código moral mais elevado e benéfico alguma vez proposto aos homens. Para isso, eliminou quanto nos textos evangélicos lhe parecia revelar ignorância, engano ou charlatanice, numa palavra, obscurantismo. Essa versão do texto do evangelho ficou conhecida como Bíblia de Jefferson. O procedimento assim adotado enquadra-se no humanismo das Luzes que se caracteriza por reclamar o direito de "poder eliminar do antigo Evangelho o que se tornou incompatível com a glorificação do homem e do cidadão" (SLOTERDIJK, 2002, 27).

A Revolução Industrial operou transformações profundas na vida material e social dos povos, induzindo mudanças em todos os sectores da existência cultural e da autocompreensão do indivíduo e da sociedade. Assistiu-se então a uma reavaliação política do cristianismo, de que as doutrinas socialistas forneceram diversas interpretações. A utopia do novo cristianismo elaborada por Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) projeta-se a partir da crítica do cristianismo antigo. Afirma, acerca dele, que é necessário "terminá-lo", dando à palavra o duplo sentido de levá-lo ao seu termo e de acabar com ele. Depois de reconhecer que os primeiros cristãos devem servir de modelo, acrescenta que "o que temos de fazer é terminar o que eles começaram. A tarefa gloriosa que nos cumpre realizar é pôr em prática, por meio da política, a doutrina que eles apenas puderam estabelecer de maneira especulativa" (SAINT-SIMON, 1969, 102). O cristianismo antigo nasceu graças à energia e ao entusiasmo de Jesus,

tendo a organização da doutrina cristã, doutrina de fraternidade universal, sido obra do apóstolo Paulo, homem instruído e genial. Foram os discípulos de Paulo que levaram o cristianismo a todo o Império Romano e o dotaram do imenso poder que se manteve até ao fim da época medieval. A sua ruína começa a firmar-se no séc. XVI, quando os homens passaram a acreditar apenas no que está conforme os ditames da razão e é confirmado pela experiência. Iniciava-se a passagem para a constituição do que vai ser a aliança da ciência, novo poder espiritual, com o espírito empreendedor do sistema industrial, poder temporal emergente. Estavam assim encontradas as bases do novo cristianismo anunciado por Saint-Simon, cristianismo que deve cimentar a política geral da sociedade e cujos laços asseguram a unidade de toda a humanidade.

Há ainda um anticristianismo que emerge do íntimo do que de mais matricial e genuíno existe no cristianismo, a estrita fidelidade à mensagem evangélica. A sua oposição cristaliza-se em manifestações de desconforto perante concretizações históricas em que a mensagem cristã teria sido atraiçoada. Deparamos com expressões dramáticas que reclamam a pureza radical e subversiva presente no testemunho das origens cristãs. O que veio mais tarde, sobretudo a partir do séc. IV, com a paz constantiniana que originou a cristandade, teria consumado uma efetiva perversão da mensagem inicial. O pensador cristão Søren Kierkegaard (1813-1855) não se coíbe de contrapor ao cristianismo exigente do Novo Testamento a formação histórica da cristandade que o desfigurou. E vai ao ponto de afirmar que "a cristandade não é senão o esforço do género humano para se refazer, desembaraçando-se do cristianismo com o pretexto faceto de que isso é o cristianismo e que na cristandade está a sua concretização" (KIERKEGAARD, 1982, 179). A crítica do cristianismo também apresenta em Nietzsche (1844-1900) pressupostos e expressão bem diversos dos que encontramos nos pensadores iluministas. Os *philosophes* desacreditam a religião cristã, alegando que a sua irracionalidade está patente naquilo a que chamam o absurdo dos dogmas. Por seu lado, Nietzsche parte da demolição radical dos valores oriundos do cristianismo, que impregnam, há séculos, a cultura do Ocidente, e anuncia o futuro em que o niilismo, já em curso, acabará por triunfar. O processo de destruição dos valores estabelecidos faz estiolar a vontade de crer, perdendo assim vigor a própria credibilidade dos dogmas. O Iluminismo denuncia e rejeita a fé cristã em nome da razão, que se confessa ofendida pela irracionalidade dos dogmas. Nietzsche, por seu lado, pretende aniquilar o cristianismo em nome da pujança da vida. Mostra como o cristianismo, ao deixar de corresponder à nova sensibilidade do presente e do futuro, definha até se tornar completamente insignificante. É deste modo que se torna efetiva a "eutanásia do cristianismo" de que o filósofo nos fala no parágrafo 92 de *Aurora*.

O desprezo, asco e ódio de morte que Nietzsche nutre pelo cristianismo procede do apego natural a valores vitalistas que ele reputa terem sido desprezados e negados pela cultura cristã. Ao invés do homem nobre e de vida superior, o espírito cristão prefere os fracos, os falhados, o homem do rebanho. Cultiva, desse modo, a mentalidade de decadência que perverte a força e o poder do ser humano. É por isso que, segundo Nietzsche, o cristianismo se apresenta como religião da compaixão e inventa um mundo imaginário que separa o homem da realida-

de: "No cristianismo, nem a moral nem a religião tocam na realidade em qualquer ponto" (NIETZSCHE, 1997, 22-23). Esse mundo de ficção nasce do instinto de ressentimento inerente ao cristianismo, instinto que diz não à moral do homem nobre dotado de vontade de poder. A moral judaico-cristã nutre-se de ressentimento e "para poder dizer não a tudo o que representa na Terra o movimento *ascendente* da vida, o sucesso, o poder, a beleza, a autoafirmação, o instinto do *ressentimento*, convertido em génio, tinha de inventar para si um *outro* mundo, visto do qual essa *afirmação da vida* aparecesse como o mal, como o condenável em si" (*Id.*, *Ibid.*, 35-36). Nietzsche orgulha-se de desmascarar finalmente o que 19 séculos de cultura cristã não terão conseguido perceber. Cristo, mensageiro da boa nova, morreu para demonstrar como havemos de viver, e não para salvar e redimir a humanidade. Acontece que essa prática de vida é a do ser fraco, o homem do rebanho, que há de conformar-se com o que é baixo e desprezível. A grande ironia da história universal está em que a Igreja, instituição de poder, e, por isso, antítese do evangelho, canoniza e promove a aceitação pelo ser humano da sua condição de fraqueza. Nisso reside, segundo o filósofo, a santa mentira do cristianismo e da Igreja.

As mundividências cientista e positivista, amplamente difundidas a partir do séc. XIX, puseram em causa as formas de conhecimento que não se regem por critérios observacionais e experimentais. São estes critérios que figuram como ponto de partida das conquistas da ciência e da revolução nos modos de produção que determinam a vertiginosa transformação verificada nas condições de vida das populações. Os saberes baseados na fé e nas tradições religiosas foram naturalmente ameaçados pela nova mentalidade técnico-científica. Em tom assertivo, Bertrand Russell (1872-1970) proclama em pleno séc. XX: "Eu afirmo, pesando bem as minhas palavras, que a religião cristã, tal qual é estabelecida nas suas igrejas, foi e continua a ser a principal inimiga do progresso do mundo" (RUSSELL, 1967, 29). Dava assim novo passo no caminho já antes percorrido por Auguste Comte (1798-1857). O pai da filosofia positiva pretendeu, com o seu *Catecismo Positivista* (1852), introduzir no mundo fascinado pelo poder da ciência uma síntese religiosa, sem sobrenatural e sem teologia. Intentava concretizar desse modo a grande aspiração setecentista de uma "religião demonstrada" em que "a Humanidade se substitui definitivamente a Deus, sem jamais esquecer os seus serviços provisórios" (COMTE, 1964, 299).

O anticristianismo fez parte de projetos políticos que adotaram orientações doutrinais e práticas governativas em que os cristãos foram abertamente visados como inimigos a abater apenas por causa da fé que professavam. Assim sucedeu com a política antirreligiosa, tanto do comunismo soviético como do nazismo hitleriano. O ateísmo militante professado pelo materialismo dialético viu no cristianismo um dispositivo ideológico alienante e adverso às lutas do proletariado. Quanto à ideologia nazi, esta foi, em pleno séc. XX, manifestação agressiva de anticristianismo, como perceberam, desde os primeiros episódios de perseguição, tanto católicos como evangélicos, não vendo no cristianismo senão judaísmo camuflado. Com ódio declarado a Cristo crucificado, assumia também total aversão à mensagem de fraternidade que se dirige, sem discriminação, a todas as raças e culturas, e que sabe acolher e apoiar pobres, doentes e marginais.

Bibliog.: COMTE, Auguste, *Catéchisme Positiviste*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964; GUSDORF, Georges, *Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972; ISRAEL, Jonathan I., *Les Lumières Radicales. La Philosophie, Spinoza et la Naissance de la Modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005; KIERKEGAARD, Sören, *Oeuvres Complètes*, t. XIX, Paris, l'Orante, 1982; LENOIR, Frédéric, *Le Christ Philosophe*, Paris, Plon, 2007; LÖWITT, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969; MARAVAL, Pierre, *Les Persécutions durant les Quatre Premiers Siècles du Christianisme*, Tournai/Paris, Desclée/Mame, 1992; MORLET, Sébastien, *Christianisme et Philosophie: Les Premières Confrontations (I^er^-V^e^ Siècle)*, Paris, Librairie Générale Française, 2014; NIETZSCHE, Friedrich, *Obras Escolhidas* – O Anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner, s.l., Círculo de Leitores, 1997; POPKIN, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1979; RUSSELL, Bertrand, *Porque não Sou Cristão e Outros Ensaios sobre Temas Afins*, Porto, Brasília Editora, 1967; SAINT-SIMON, Henri de, *Le Nouveau Christianisme et les Écrits sur la Religion*, Paris, Seuil, 1969; SLOTERDIJK, Peter, *La Compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche Évangéliste*, Paris, Mille et Une Nuits/A. Fayard, 2002; VALADIER, Paul, *Nietzsche et la Critique du Christianisme*, Paris, Cerf, 1974; VANEIGEM, Paul, *La Résistance au Christianisme. Les Hérésies des Origines au XVIIe Siècle*, Paris, Fayard, 1993; VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, 2 vols., Paris, Garnier, s.d.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Anticruzadismo

Círculo vicioso semântico que remete para dois blocos religiosos em oposição, mas também em complementaridade. Não é possível entender o anticruzadismo sem considerar o jihadismo. Para o contexto português, há que buscar as origens desta dialética na Idade Média, mais concretamente na segunda metade do séc. XI, quando a sociedade se transformou por força de novas práticas da religião, fenómeno observável tanto no campo cristão, quanto no muçulmano. Estamos perante os dois lados de um espelho: Condado Portucalense e Gharb al-Andalus (abrangendo o último os territórios a Ocidente de Córdova, como Badajoz e parte da Estremadura espanhola, o Alentejo e o Algarve) miram-se e influenciam-se, divididos pela linha natural do Tejo. Ao redor desta separação líquida, dispunha-se uma fronteira móvel que se deslocava mais para o Sul ou para o Norte consoante o curso das conquistas. Era em tal faixa, dotada – ao contrário das fronteiras dos modernos Estados-nação – de contornos imprecisos e voláteis, que se disputava o domínio político, num enfrentamento permanente designado por guerra de fronteira. De características sazonais, dela dependia em grande medida a economia, por via do saque de bens e animais e do cativeiro de indivíduos, sobre os quais era imposto um resgate ou que acabavam convertidos em mão de obra. A estas operações, conhecidas como fossados, algaras ou correrias, ou seja, incursões sobre o território adversário, algumas de grande profundidade, mas nem sempre destinadas à

conquista, juntavam-se outros ataques de maior amplitude, por vezes chefiados por reis, emires ou califas. Até à sua conquista definitiva por D. Afonso Henriques, em 1147, Lisboa e Santarém mudariam várias vezes de mãos entre o Condado Portucalense e o Reino de Portugal, por um lado, e o Império Almorávida, por outro. A mobilidade da fronteira ditaria uma sobreposição de camadas culturais, de que resultaria um produto influenciador da identidade do povo português.

As dificuldades impostas pela violência omnipresente, entre as quais a instabilidade social, a incerteza do quotidiano, a fiscalidade elevada e, não raras vezes, a escassez de alimentos e a especulação associada ao respetivo preço, assim como uma forte dimensão religiosa, levaram as comunidades a depositar no sobrenatural a confiança para repor a justiça do mundo, resolver os problemas diários e prover às necessidades mais elementares. Num terreno fértil para uma salvação por intermédio do divino, floresceram os ideais de cruzada e *jihad*. Procuremos-lhes os antecedentes.

No tempo do Papa Leão IX (1049--1054), foi lançada uma reforma religiosa com vista a fazer regressar o cristianismo à pureza das origens e afirmar o poder da Santa Sé. Tal ambiente repercutiu-se de forma indelével no tabuleiro de xadrez da península Ibérica. Depois de o Imperador Afonso VI, avô de D. Afonso Henriques, se ter apossado de Toledo, em 1085, iniciou-se um fluxo de entrada no território de clérigos de origem franca, encarregados de levar à prática as novas ideias. Com maior ou menor resistência, o movimento acabou por se impor e sacrificar paulatinamente as tradições moçarábicas, próprias das miscigenadas sociedades de fronteira. Coimbra foi, de resto, um bastião contra a reforma gregoriana até ao primeiro quartel do séc. XII.

A partir de 1095, o apelo à Cruzada daria origem a um desígnio coletivo de expansão. Conquistada em 1099, Jerusalém transformou-se no centro do mundo para os europeus. A peregrinação garantia o perdão dos pecados e a promessa da vida eterna. Com o apoio de S. Bernardo de Claraval, uma das personalidades mais influentes do seu tempo, surgiu a figura do cavaleiro, que concentrava duas dimensões até então inconciliáveis: religião e guerra. O monge-guerreiro colocava as suas armas ao serviço de Deus e lutava pelo bem comum. Travava, por isso, uma guerra justa. A Hispânia, onde cristãos e muçulmanos se guerreavam desde há séculos, tornou-se lugar de cruzada e quem abraçava a causa merecia o apoio do papado.

Para lá das linhas muçulmanas, os seres humanos comportavam-se de forma

Rei Afonso VI de Leão e Castela (1043-1109).



semelhante. Apesar da condenação da guerra por todas as religiões monoteístas, também o islão procurou desde o início um discurso ratificador da violência. Maomé pregava a guerra contra os que desafiavam a vontade de Deus, os não muçulmanos, opondo a chamada *Dar al-Islam*, Casa do Islão, à *Dar al-Harb*, Casa da Guerra. Na prática, estabelecia o confronto entre os domínios islamizados e os territórios de potencial conquista, com a guerra entre muçulmanos interdita porque considerada blasfémia. Não menos vedada estava a sua prática contra os povos que, não sendo islamizados, aceitassem pagar tributo. O séc. XI ibérico veria os cristãos impor esse mesmo tributo aos muçulmanos. Iniciada por Fernando Magno de Leão e Castela, a política de *parias* trocava a segurança dos reinos muçulmanos em que se decompôs o califado de Córdova por bens preciosos. Ao compensarem o Imperador, afastavam o perigo de ataques militares e podiam dedicar-se sem obstáculos ao comércio. Este exercício de equilíbrios em que ambas as partes ficavam a ganhar fazia afluir elevados rendimentos ao Norte cristão, cuja produção industrial se apresentava mais débil, e contribuía para fazer florescer as instituições religiosas, alvo de generosas doações por parte das elites. Afonso VI, filho do precedente, levaria ao limite a política de imposição de tributo, a ponto de precipitar a entrada de um novo elemento no cenário ibérico: o poder almorávida. Pressionados pelas exigências incomportáveis do Imperador, os reis das taifas apelaram ao espírito de *jihad* dos guerreiros do deserto do Sara, islamizados em anos recentes e inflamados pelo fulgor da ortodoxia. Se, na primeira metade do séc. XI, os almorávidas direcionaram a guerra santa contra as tribos berberes e negras não islamizadas, com este repto, iriam confrontar-se com os poderes cristãos, reunidos na Batalha de Zallaqa, perto de Badajoz, em outubro de 1086. Derrotadas as elites peninsulares pelo emir Yusuf b. Tashfin, estava dado o mote para a conquista almorávida do al-Andalus e para a expansão do islão para lá da fronteira do Tejo. Com o seu filho, Ali b. Yusuf (1106-1143), o conceito de *jihad* conheceu uma transformação. Dados os perigos e a dificuldade em realizar a peregrinação a Meca, os doutores de leis de Ali determinaram que a *jihad* poderia substituir esta obrigação. Rapidamente surgiram contingentes de voluntários a engrossar os exércitos andaluzes, com frequência sem preparação militar e condenados ao massacre. A busca da redenção justificava a aceitação do martírio.

O ano de 1147, o das conquistas de Santarém e Lisboa, marcou uma viragem na vivência da fronteira, que, além de continuar a ser disputada no terreno, começou a ser transferida para o interior de um reino em formação. Se, por um lado, a recuperação de Lisboa atraiu ao tecido social novos atores, como colonos de origem peninsular ou norte-europeia, que se misturaram com locais e, com o tempo, se diluíram no todo cristão, por outro, os grupos muçulmanos, decapitados das elites, foram autorizados a manter a sua identidade, mas adquiriram novo enquadramento político. Em 1170, pela mão de D. Afonso Henriques, o foral dos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer institucionalizou, dentro da comunidade maior, comunidades que deveriam trabalhar as vinhas e os figueirais do Rei e pagar os impostos anteriormente exigidos a cristãos sob domínio muçulmano, recebendo em troca proteção e liberdade de frequentar locais de culto próprios e escolher os seus líderes. Até ao édito de expulsão emitido por D. Manuel em 1496, as comunas muçulmanas iriam multiplicar-se a sul do Tejo. Estes

cerca de 350 anos de convivência não traduzem, porém, uma realidade de tolerância. A cristandade vitoriosa esforça-se por construir um discurso de alteridade como reforço da identidade. A fronteira, a noção de outro, mantém-se com a formação das comunas muçulmanas.

A conquista definitiva do Algarve, em meados do séc. XIII, veio reforçar outra fronteira militar – a marítima, que ganhou novo fôlego quando, em 1317, D. Dinis atribuiu a Manuel Pezagno o título de almirante-mor de Portugal, com poderes sobre todos os alcaides das galés, corsários e arrais. O alvo preferencial das operações de corso eram as naves muçulmanas. A retórica sobre o outro mantém-se subjacente. O corpo normativo conhecido como *Siete Partidas*, redigido em Castela no reinado de Afonso X (1252-1284), dá pistas para compreender esta realidade: "Cativos são chamados por direito aqueles que caem na prisão de homens de outra crença; e estes matam-nos depois de os terem presos, pelo desprezo que têm à sua lei, ou atormentam-nos com penas muito cruéis, ou usam-nos como servos sujeitando-os a tais serviços que preferiam a morte à vida; e, se não pagarem àqueles que lhes fazem todos estes males, vendem-nos no momento em que quiserem" (AFONSO X, 1807, 2.ª partida, tít. 29, lei 1).

A noção de fronteira será replicada ao longo dos séculos consoante interesses conjunturais. A conquista de Ceuta, em 1415, que a historiografia aceita sem grande polémica enquanto evento que marca o fim da Idade Média portuguesa, veio renovar o discurso do cruzadismo. Portugal procurava posicionar-se no Mediterrâneo através do controlo do Estreito de Gibraltar. O projeto não era novo. Ao longo dos séculos, vários poderes tentaram assenhorear-se da passagem entre a Hispânia e África: foi o caso do reino



Batalha numa das Cruzadas do séc. XI.

de taifa de Sevilha e dos impérios almorávida e almóada, para nomear alguns dos mais evidentes. Em causa, estavam as rotas comerciais a ligar a África subsariana e o Mediterrâneo. Lembremos que o ouro de Tumbuctu e os escravos negros foram a base do comércio almorávida durante cerca de um século, a partir de meados da centúria de XI. O controlo do ouro permitiu-lhes cunhar moeda de confiança neste metal, que se espalhou pelos centros comerciais do Mediterrâneo e, em algumas décadas, foi adotada em exclusivo pela Coroa portuguesa sob o nome de morabitinos. O ideal de cruzada tornou-se, assim, o pano de fundo legitimador de um projeto de conquistas diretamente liderado pela Coroa e sancionado pela Santa Sé. Em 1452, pela bula *Dum Diversas*, o Papa Nicolau V deu a Afonso V o direito de reduzir os "sarracenos, os pagãos e outros incréus" à escravatura hereditária, o que veio justificar a expansão do cativeiro de seres humanos durante a época dos Descobrimentos.

A noção de fronteira preside, de resto, à construção da própria narrativa fundacional do reino, pela qual um Afonso Henriques beneficiado com a visão de Je-

sus Cristo na véspera da Batalha de Ourique, que sabemos não ter passado de um fossado próprio da guerra de fronteira, derrota cinco reis mouros, também eles inexistentes na conjuntura do al-Andalus em 1139. Esta narrativa será com frequência repetida como argumento a favor da independência de uma nação forjada pelo favor divino e pela bravura militar. Será assim com o Estado Novo no séc. XX. A imagem de Ourique é tão poderosa, que tanto a Monarquia como a República a mantiveram no escudo da bandeira de um Portugal que se definia por oposição ao elemento muçulmano (mas também castelhano).

Esta ideologia ditará, de resto, o atraso do nosso país na descoberta dos estudos de cariz orientalista a partir do séc. XIX. Apesar de uma escola de arabistas ainda no séc. XVIII, resultante da política pombalina de relações com o reino de Marrocos, e de, já no séc. XX, nomes como David Lopes (1867-1942) se terem correspondido com os grandes estudiosos do seu tempo, terá sido a publicação de *Portugal na Espanha Árabe* por António Borges Coelho, uma coletânea de excertos de fontes muçulmanas medievais de que emerge o território português dos começos do séc. XXI, a funcionar como a pedra que agita as águas do charco. A fronteira começava a diluir-se, mas seria necessário esperar pelo pós-revolução de 1974 para que a historiografia começasse a dar passos mais seguros nesta área. Com o tempo, o discurso oficial passou a ser de recuperação do elo com o Mediterrâneo.

Mas os discursos nem sempre coincidiram com as práticas. Na obra *A Mediterranic Society*, composta a partir dos documentos descobertos junto à sinagoga de Fustat, no antigo Cairo, S. D. Goitein refere que, ao ler esses textos – cartas comerciais, contratos, peças religiosas –, fica com a impressão de que as fronteiras políticas não existiam na Idade Média, a mesma que produziu a *jihad* e a cruzada: o Mediterrâneo não se detinha perante os conflitos. A Hispânia, o Norte de África, a Sicília, o Sul de França, as cidades italianas e o Oriente mantinham intensas trocas comerciais. E, nas naves do comércio, viajavam livros, sábios e peregrinos, que faziam circular a cultura e a religião por todas as costas do *mare nostrum*.

Bibliog.: AFONSO X, *Siete Partidas*, Madrid, Real Academia de la História, 1807; BARROS, Maria Filomena Lopes de, *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoria Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, Lisboa, FCG/FCT, 2007; COELHO, António Borges, *Portugal na Espanha Árabe*, Lisboa, Caminho, 2008; FARINHA, António Dias, *Os Portugueses em Marrocos*, Lisboa, Instituto Camões, 1999; FERNANDES, Hermenegildo, *Entre Mouros e Cristãos: a Sociedade de Fronteira no Sudoeste Peninsular Interior (Séculos XII e XIII)*, Dissertação de Doutoramento em História Medieval apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2001; GOITEIN, S. D., *A Mediterranean Society*, 5 vols., Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999; KEEGAN, John, *Uma História da Guerra*, Lisboa, Tinta da China, 2006; LAGARDÈRE, Vincent, *Les Almoravides. Le Djihad Andalou 1106-1143*, Paris, L'Harmattan, 1998; LOURINHO, Inês, *1147: Uma Conjuntura Vista a partir das Fontes Muçulmanas*, Dissertação de Mestrado em História Medieval apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2010; MATTOSO, José, *Identificação de Um País – Ensaio sobre as Origens de Portugal*, 2 vols., Lisboa, Estampa, 1995; NICOLAU V, *Dum Diversas*, 1452; SERRÃO, Joel, e MARQUES, A. H. Oliveira, *Nova História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Presença, 1996; VILÁ, Jacinto Bosch, *Los Almorávides*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998.

INÊS LOURINHO

Anticurialismo romano

A expressão "Cúria romana" designa o conjunto de instituições que trazem à efetividade o primado magisterial e jurisdicional do Papa. A história do desenvolvimento de tal complexo institucional pode dividir-se basicamente em duas fases articuladas em torno da chamada Reforma Gregoriana do séc. XI – assim designada devido ao seu principal propulsor, o Papa S. Gregório VII (1073-1085), Doutor da Igreja –, que trouxe o papado ao aspeto que apresentava nos começos do séc. XXI, sobretudo quanto à centralização administrativa do exercício do primado em todas as suas dimensões.

Fala-se de Cúria propriamente dita, com efeito, a partir de tal reforma centralizadora, uma vez que as instituições anteriores, desde o séc. IX designadas conjuntamente como "palácio lateranense", exerciam a sua função de governo para os domínios diretos do Papa como bispo de Roma e titular da doação que lhe fizera Pepino, o Breve, Rei dos Francos (714-768), depois de em 756 ter vencido os lombardos, que tinham expulsado o exarcado oriental de Ravena em 734. A Cúria, pouco a pouco acrescentada, foi formando o chamado património de S. Pedro, que, por sua vez, está na base dos domínios temporais da Santa Sé, os posteriormente designados Estados pontifícios, sobre os quais o Papa exerceu governo secular até 1870. É sobretudo a partir do séc. XII que a Cúria romana regista grande desenvolvimento, devido à referida centralização que faz chegar a Roma, de todas as nações cristãs, grande quantidade de assuntos fiscais e beneficiais e ainda de administração da justiça. Isto implicou um grau de aperfeiçoamento técnico de toda a estrutura e dos seus agentes, que pode considerar-se fundacional, e arquétipo para a futura Europa dos Estados nacionalistas.

As instituições mais importantes surgidas nesta época são o Consistório, assembleia dos cardeais, imediatos colaboradores do Papa; a Chancelaria, colégio de notários, escribas e bibliotecários, cujas funções foram atribuídas à Secretaria de Estado em 1973, por Paulo VI, na sequência da grande reforma da Cúria levada a cabo pela constituição apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* de 15 de agosto de 1967; a Câmara Apostólica, que tinha a seu cargo o governo dos Estados pontifícios e que, naturalmente, se esvaziou a partir de 1870 com o desaparecimento de tais domínios; a Dataria, que, como se deduz do nome, datava os documentos pontifícios, mas a que foram sendo dados poderes, sobretudo de administração das graças pontifícias, e que foi suprimida também por Paulo VI na reforma da Cúria; e, finalmente, os Tribunais Superiores da Igreja, a Rota Romana, a Assinatura Apostólica e a Penitenciaria, que ainda hoje conservam toda a sua identidade, que não cabe aqui desenvolver.

A Reforma católica veio suscitar reformas importantes na Cúria, dotando-a de novas instituições, as congregações, que, além de significarem um novo modelo de administração do poder centralizado no Papa,

Coroação de Pepino, o Breve (714-768).



significaram também um alargamento dos objetos do exercício desse poder, até ali virado sobretudo para questões da administração da justiça, dos bens e do governo secular. Para verificar este alargamento, basta elencar as mais importantes congregações surgidas nesta época: a do Santo Ofício, com o título de Santa Inquisição – que não deve confundir-se com as inquisições civis para matérias religiosas pedidas pelos reis de Portugal e Espanha ao Papa pela mesma época –, com a função de vigiar sobre a pureza da fé e da doutrina, cujo nome Paulo VI mudou para Congregação para a Doutrina da Fé na véspera da clausura do Concílio Vaticano II; a Congregação do Índice, com a função de elaborar e manter o catálogo de livros cuja leitura se proibia aos fiéis por conterem erros ou ideias perigosas acerca do dogma, da Sagrada Escritura, da disciplina eclesiástica e da moral, e que foi extinta por Bento XV em 1917, passando as suas funções para a Doutrina da Fé, que, por sua vez, veio a declarar em 24 de junho de 1966 que o *Índice* – cuja última publicação é de 1948 – deixava de ser lei eclesiástica, pelo que deixava de estar sujeito a censuras eclesiásticas quem lesse livros erróneos e proibidos; a Congregação do Concílio, que tinha a missão de promover a aplicação dos cânones do Concílio de Trento com a competência de os interpretar, bem como as leis que fossem promulgadas com esse fim; a Congregação De Propaganda Fide, já do pontificado de Gregório XV, instituída em 1622, designada por Paulo VI, na reforma da Cúria, por Congregação para a Evangelização dos Povos, e que desde o início tem a missão de promover o anúncio do Evangelho em todo o mundo e de velar pela administração espiritual em todas as dimensões nas terras de missão em que as igrejas locais não chegaram ainda à plena maturidade; a Congregação Consistorial, depois denominada Congregação para os Bispos, cuja tarefa se relaciona desde o início com a preparação da nomeação dos bispos, a administração da ereção de novas dioceses e a alteração das circunscrições eclesiásticas; e a Secretaria de Estado, que desde o início tem funções relacionadas com a relação do Papa com toda a Cúria, com tudo o que seja objeto de transmissão entre a Cúria e os Estados e cleros nacionais e, finalmente, com a diplomacia vaticana propriamente dita, originada remotamente pelos legados pontifícios do tempo da Reforma Gregoriana.

A dimensão e complexidade desta estrutura resultam naturalmente em que a Cúria romana, sendo um órgão de governo do Papa, adquire com o tempo força vital e inércias próprias, de modo que chega mesmo a constituir-se como uma espécie de *alter ego* do Papa, com o qual ele tem de relacionar-se, quer orgânica quer dialeticamente. Aliás, no próprio espírito do ordenamento canónico, se é certo que o Papa é um monarca absoluto, também o é que o princípio da subsidiariedade articula todas as relações de poder entre os vários níveis hierárquicos da pirâmide eclesiástica, de modo que nem a Cúria pode prescindir do Papa, a não ser em sede vacante, nem o Papa pode prescindir dela.

Passada esta revista pelos principais órgãos da Cúria romana, compreende-se que, do mesmo modo que com o antipapismo, também com o discurso anticurialista, suscitado pelas consequentes tensões entre o primado e os poderes civis e eclesiásticos locais, se pode agrupar as suas várias modalidades em dois grandes conjuntos relacionados com as dimensões jurisdicional e magisterial do primado romano que a Cúria torna efetivo.

No primeiro conjunto de aversões à Cúria, deve ter-se em conta um fator histórico-político comum, a saber, o facto de a Cúria, pelas suas dimensões, acabar por refletir, na sua constituição e no seu provimento, de pessoal a geoestratégia europeia, de modo que não raramente os conflitos

entre os príncipes e a Cúria são suscitados por oposições não imediatamente eclesiásticas, mas sim político-diplomáticas. Um outro fator, não direta ou substancialmente eclesiástico – mas já muito mais próximo do centro das relações da Cúria romana com os seus interlocutores –, para os conflitos e as aversões pela Cúria foi, progressivamente, a necessidade de sustentação financeira de tal estrutura, maior do que a de qualquer reino da época, que fez proliferar as taxas a que se submete um sem-número de licenças, dispensas, graças, provisões, etc., enfim, tudo que pudesse contribuir para o alimento pecuniário da Cúria. *I.e.*, à medida que o exercício do primado alarga os limites da centralização, a estrutura cresce; à medida que a centralização se aprofunda e a estrutura cresce, cresce o número de atos jurídicos e burocráticos emitidos pela Cúria necessários às vidas eclesiástica e secular locais; à medida que tudo isto cresce, cresce a necessidade de meios financeiros para suportar a Cúria, e as fontes financeiras serão cada vez mais as pessoas físicas e jurídicas eclesiásticas locais, necessitadas desses atos jurídicos curiais e vítimas de e sujeitas a numerosos abusos.

O período histórico clássico e fundacional de um discurso anticurialista denunciador desses frutos espúrios do crescimento da Cúria romana é o tempo do Cisma do Ocidente (1378-1417), a ponto de no Concílio de Constança (1414-1418), reunido com o desejo expresso de o resolver, uma das questões mais debatidas ter sido exatamente a de saber, no contexto da discussão mais profunda sobre a relação do Papa com o Concílio e com a Igreja, se a necessária reforma da Igreja deveria começar por uma eleição, finalmente purificada, de um novo e único Papa (que veio a conseguir-se com a eleição de Martinho V), que depois reformasse a Cúria e a expurgasse dos numerosos abusos de poder e de administração, ou se se deveria primeiro votar um programa de reforma geral da Igreja, e especialmente da Cúria, para que depois se lhe desse um Papa que viesse a integrar-se nesse programa. Os principais promotores desta segunda via foram, significativamente, os padres conciliares alemães e ingleses, mas a via seguida finalmente veio a ser a primeira.

Pelo trabalho de uma comissão de reforma emanada do Concílio de Pisa (1409), de iniciativa de dois grupos de cardeais dos dois colégios cardinalícios de Roma e de Avinhão, e pelo da emanada do Concílio de Constança, já por iniciativa do ali eleito Martinho V, deduzem-se as principais razões de queixa contra o governo central da Igreja. No primeiro caso, propunha-se a restituição aos bispos da antiga liberdade na competência de colação aos benefícios eclesiásticos, uma significativa redução dos tributos pagos pelas propriedades eclesiásticas e outros contributos das nações, que tinham crescido nos últimos decénios, nem sempre de modo justificado e sobretudo equitativo. No segundo caso, propunha-se a diminuição das uniões e incorporações de benefícios eclesiásticos nas mãos dum mesmo titular, a renúncia por parte da Cúria romana ao contributo dos benefícios vagos, a proibição de toda a simonia e da dispensa

Alegoria ao Concílio de Pisa (1409).



da ordem clerical para pessoas titulares de benefícios eclesiásticos, a restrição severa do direito papal de decretar dízimos a clérigos e igrejas locais, e a obrigatoriedade de os clérigos usarem as vestes próprias da sua ordem.

Vale a pena considerar, à luz deste esboço do cenário histórico, um caso típico de longa disputa entre a Monarquia Portuguesa e o Papa e a Cúria romana, bem inserido, aliás, no contexto geral europeu do crescente e cada vez mais generalizado regalismo ao longo da Idade Moderna, a saber, a escolha e nomeação dos bispos, por misturar em si fatores de ordem vária, desde os político-eclesiásticos até aos puramente financeiros. A solução final dada por Alexandre VI ao conflito provocado pela nomeação do cardeal de Alpedrinha, D. Jorge da Costa, para arcebispo de Braga passou a ser invocada pela Monarquia Portuguesa como fundamento para a institucionalização do que viria a ser, no padroado, a apresentação do bispo por parte da Coroa e a sua confirmação papal. O Papa prometia no breve *Cum te in Praesentia* de 22 de maio de 1503 que, quando novamente vagasse o arcebispado, o proveria "personae idoneae, pro qua Sua Magestas nobis suplicaverit" (PAIVA, 2006, 42). Tratava-se, afinal, da formalização de um costume que já vinha da segunda dinastia, mas que nunca tinha tomado aparato jurídico estável, nunca tendo abdicado, no entanto, a Santa Sé de liderar o processo conducente à averiguação e ao reconhecimento da idoneidade dos candidatos apresentados. Quando, com a bula *Praeclara Charissime* de 30 de dezembro de 1551, de Júlio III, se deu perpetuamente aos Reis de Portugal a administração do mestrado das três grandes ordens militares (Cristo, Avis e Santiago) e com isso chegou à plena maturidade o direito de padroado para todo o Império, a apresentação dos bispos por parte da Coroa foi formalizada para as dioceses ultramarinas já existentes e a fundar no futuro, mas para as dioceses ditas antigas, do continente, a Santa Sé continuou a evitar usar essa expressão, chamando à nomeação enviada pela Coroa "súplica" – nos termos usados por Alexandre VI – e, aqui ou ali, quando o Rei demorava demasiado tempo a prover alguma diocese, a nomear por iniciativa própria, sem mais.

Neste contexto, generalizável a quase toda a Europa, a Santa Sé sempre reservou para si a averiguação da idoneidade dos candidatos, e a Cúria romana mostrava-se especialmente ciosa da prerrogativa de que o inquérito não lhe saísse das mãos. No Concílio de Trento, essa resistência foi visível, mas os cânones sobre a matéria acabaram por se inclinar para a proposta de que tal inquérito, remetido, é certo, para a Cúria, seria feito sob modelo emanado desta, mas realizado no país ou na região do candidato. Naturalmente que o final do processo, com a proclamação da eleição e a bula de nomeação/confirmação, ficava sujeito ao pagamento – por parte do eleito, nuns casos, de quem o apresentava, noutros – das anatas, despesa nada negligenciável. A totalidade das despesas podia chegar à dimensão dos rendimentos anuais de uma diocese das mais pequenas, pelo que o Rei não poucas vezes mobilizou os cabidos para ajudarem a tal pagamento.

A Coroa portuguesa nunca se conformou com aquela distinção entre súplica e apresentação que a Santa Sé manteve, respetivamente, em relação às dioceses antigas e às do ultramar, particularmente D. João V, que, no contexto do amplo plano de unir o trono e o altar, não descansou enquanto não conseguiu, em 1740 – à custa inclusive de corte de relações diplomáticas –, que a Santa Sé formalizasse unicamente pela apresentação o que na realidade já vinha sendo praticado ao longo de três séculos. É neste contexto que é muito ilustrativa do espinho anticurialista encravado no pé, por assim dizer, da monarquia moderna e

absolutista portuguesa a notícia que o próprio D. João V deixou numa carta a Pedro da Mota e Silva, secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino e irmão do cardeal da Mota, de que, por ocasião da nomeação de vários prelados simultaneamente, "já tinha enviado um agente seu a casa do patriarca por causa da 'ladroeira dos gastos chamados dos processos'" (*Id., Ibid.*, 86).

Uma versão mais plurifacetada de aversão à Cúria romana, pelo que esta significa de centralização romana que ofuscou a dignidade original do bispo, reduzido à condição de funcionário do Papa, pelo que isso significa, conexamente, de barreira às pretensões regalistas e, finalmente, pela imagem final de boca sugadora de dinheiro, como símbolo da humilhação infligida por um poder desprovido de autoridade, encontramos, pouco mais tarde, nas declarações dos censores da *Tentativa Theológica*, publicada em 1766, do P.e António Pereira de Figueiredo, o teólogo oficial do regalismo pombalino. O impedimento do recurso à Sé Apostólica era o corte em curso das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, devido, entre outras razões, à recusa papal em que os Jesuítas, já extintos aqui, fossem julgados exclusivamente por Portugal. O próprio P.e Figueiredo invoca como seu modelo Jean Gerson (1363-1429), importante teólogo e autor espiritual do tempo do Cisma do Ocidente e por cuja solução muito lutou e escreveu (especialmente *Do Modo de Se Conduzir num Tempo de Cisma* e *De Restitutione Obedientiae*, escritos ambos a partir de 1397). Neste autor, que sustentou a superioridade do concílio-geral em relação ao Papa e participou na elaboração dos famosos quatro artigos do Concílio de Constança, a futura carta do galicanismo, encontra o P.e Pereira de Figueiredo uma teologia "sempre regulada pelas máximas da antiguidade. Por isso, discorria sempre com solidez; nunca se deixava arrastar por novidades. Declamou como ninguém contra as usurpações e vícios dos curiais romanos […]. Grande prova do magnânimo espírito de Gerson! Levantar a voz e levantá-la bem alto contra uns direitos que a cúria romana, aproveitando-se da inércia de alguns Príncipes seculares e da indiscreta incredulidade do Povo, queria fossem respeitados e obedecidos como Direitos divinos, como máximas do Evangelho" (SANTOS, 1982, 176). Os censores da *Tentativa Theológica* unanimemente recomendaram a sua publicação pela virtude teológica de recordar o valor original do ministério episcopal, conforme a tradição eclesial mais antiga evidencia, entretanto ofuscado pela excessiva reserva de atos ministeriais por parte do Papa e da Cúria. Vale a pena, para o nosso tema, transcrever um deles, Fr. João Baptista de S. Caetano, que chama a atenção para uma verdadeira caricatura da centralização sustentada pela Cúria romana: "Pretende alguém casar, não importa que seja nobre ou mecânico, que tenha causa ou que não tenha causa para a dispensa, porque dinheiros já entram no número dos motivos dela […]. Pede a dispensa e tão breve envia a remessa, como vem a expedição, porque se o banqueiro avisa que há dificuldade, já a praxe tem ensinado que estas palavras, na frase daqueles contratadores, significam: que vá mais dinheiro. Vem o Breve. Mas em que forma? Virá a causa julgada, averiguados os motivos e feita a graça? Nada menos: há já muitos anos que o estilo da cúria está em passar estes Breves em forma comissória e não em forma graciosa e é o mesmo que vir licença para que o Bispo dispense sendo a causa certa. Nada se averigua em Roma: todo o conhecimento desta causa mais torna para o Bispo a quem se ordena que dispense; em Roma ficaram os dinheiros e cá hão de fazer os processos" (*Id.*, *Ibid.*, 181).

Na realidade, o contexto histórico, amplamente ideológico-político, em que o discurso anticurialista confessadamente se comprometeu com o poder civil regalista,

galicano, etc. não permitia, nem permitiu durante todo o séc. XIX, que a justiça eclesial e, mais propriamente, teológico-dogmática das suas análises e juízos fosse mais geralmente reconhecida. Tão fundado na realidade, no dogma e na tradição eclesial era este discurso, como o inverso, antirregalista, ultramontanista, *i.e.*, o favorecedor da centralização da autoridade da Igreja na Cúria e no Papa como antídoto contra os perigos também reais – quer a nível meramente eclesiástico, quer a nível teológico-dogmático, como se via no anglicanismo – da independência das Igrejas nacionais e das dioceses. Com efeito, aquilo que, nos começos do séc. XXI, o ordenamento canónico prevê em termos de dispensas, *e.g.*, reservadas à Santa Sé, é muitíssimo reduzido em relação sequer ao primeiro Código de Direito Canónico de 1917, sem que aquilo que permanece reservado seja visto como contraditório com a originalidade e consistência teológica do ministério verdadeiramente sacerdotal do bispo diocesano em comunhão com todo o colégio episcopal e sua cabeça, o Papa.

Ora, é também neste âmbito teológico-dogmático e magisterial que nos últimos séculos da Modernidade a Igreja apresenta condições para o desenvolvimento de um discurso anticurialista que se pode dizer alcança uma vitória retumbante no Concílio Vaticano II. Com efeito, basta consultar qualquer simples crónica do Concílio para se encontrar esta nota fundamental: logo à partida, os esquemas de textos preparados pelas várias comissões curiais, basicamente decalcadas das congregações romanas, para serem trabalhados pela assembleia conciliar foram rejeitados e tudo foi começado de novo pela própria assembleia. E não foi só o método a ser transformado, foram também, e sobretudo, as correntes filosófico-teológicas e os métodos de exposição da teologia e do dogma subjacentes aos textos que foram substituídos. A uma teologia de armação



D.R.

Papa Bento XVI (n. 1927).

fundamentalmente tomista e neotomista, de pendor discursivo jurídico-moral, herdada da Idade Média e da Contrarreforma, opôs-se e venceu uma teologia de armação humanista-kantiana, cujo principal representante é Karl Rahner (1904-1984), com uma rejuvenescida ligação à tradição patrística protagonizada por Yves Congar (1904-1995), Henri de Lubac (1896-1991), Jean Daniélou (1905-1974) e Marie-Dominique Chenu (1895-1990), todos com importantes estudos na área da apropriação medieval dos padres da Igreja.

Não se pense, no entanto, que esse embate fosse exatamente entre a generalidade do episcopado e a Cúria romana, o que se pode facilmente verificar pela consulta dos *vota* – *i.e.*, expressão dos desejos de cada bispo para as matérias sobre as quais o Concílio deveria trabalhar –, pedidos aos bispos, superiores religiosos e das universidades católicas para a preparação do Concílio e por estes enviados em grande número: 1998 de 2594 pedidos. Se aqui e ali são visíveis tendências antirromanas, sobretudo no episcopado alemão, o tom geral é o do desejo de uma reforma a partir da tradição que a teologia oficial da Cúria representava. Certo é que por vários modos o episcopado da

Europa Central obteve um controlo programado e consciente da Cúria romana, fazendo substituir praticamente todo o trabalho preparatório do Concílio por ela realizado. E foi essa substituição o motor da direção teológica de fundo.

Esta oposição entre episcopados e Cúria romana não foi, no entanto, esvaziada pela "derrota" sofrida pela segunda no Concílio, antes continuou e está na base de uma das bandeiras do pontificado de Bento XVI (2005-2013), que ele explicitou como a necessidade de uma apropriação e receção do Concílio numa "hermenêutica de continuidade", *i.e.*, uma hermenêutica que lance um olhar sobre o Concílio supondo-o numa completa integração na longa, longínqua e perene Tradição da Igreja, em vez de o supor como uma solução de continuidade em relação a essa mesma Tradição.

Bibliog.: BARBOSA, David Sampaio Dias, "Santa Sé e Portugal", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 155-164; BENTO XVI, "Discurso aos cardeais, bispos e prelados da Cúria romana na apresentação dos votos de Natal", Roma, 22 dez. 2005; 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 de Pinho, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Dissertação de Doutoramento em Direito Canónico apresentada à Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, texto policopiado, 2004; FIGUEIREDO, António Pereira de, *Tentativa Theológica em que Se Pretende Mostrar Que Impedido o Recurso à Sé Apostólica Se Devolve aos Senhores Bispos a Faculdade de Dispensar dos Impedimentos Públicos do Matrimónio e de Prover em Todos os Mais Cazos Reservados ao Papa todas as vezes que assim o Pedir a Pública e Urgente Necessidade dos Súbditos*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1766; HOLMES, J. Derek, e BICKERS, Bernard W., *História da Igreja Católica*, Lisboa, Edições 70, 2006; KNOWLES, David, e OBOLENSKY, Dimitri, *A Idade Média*, in ROGIER, L.-J. *et al.*, *Nova História da Igreja*, vol. II, Petrópolis, Editora Vozes, 1983; 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; ORLANDIS, José, *Historia de las Instituciones de la Iglesia Católica*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2005; PAIS, Álvaro, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)*, estabelecimento do texto e trad. Miguel Pinto de Meneses, introd. João Morais Barbosa, vol. I, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; PAIVA, José Pedro, *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2006; SANTOS, Cândido dos, "António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung: ensaio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na 2.ª metade do século XVIII", *Revista de História das Ideias*, vol. IV, t. I, 1982, pp. 167-203; SEABRA, João, *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX. A Lei da Separação de 1911*, Cascais, Principia, 2009.

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA

Antidandismo

Conceito que remete para o termo inglês "dandy", designando um movimento que tem início na viragem do séc. XVIII para o séc. XIX. Tratava-se inicialmente de uma moda, na medida em que também se refletia na forma de vestir, mas rapidamente assumiu uma dimensão social e ideológica, que acabaria por ter reflexos nas artes, particularmente na literatura, sendo neste espaço que se irão sedimentar conceitos associados a dandismo e a antidandismo.

O antidandismo, mais do que uma resposta a uma ideologia pró-aristocrática, associada a um sentimento de superioridade elitista, marcada pelo ócio no dia a dia e pela rejeição de alguns códigos de conduta dos valores burgueses do trabalho e da responsabilidade, é uma reação que deve ser vista de modo particular no plano da linguagem. Em Inglaterra, local onde o movimento tem início, se o famoso Georg Brummel, também conhecido por Beau Brummel, marca o início do movimento a partir da forma de vestir, será na agudeza de espírito, sinal identitário da linguagem dândi, que é possível encontrar algumas das personagens que tornaram famoso o dandismo, muito particularmente nos meios literários: *lord* Byron, Edward Bulwer e Disraeli, em Inglaterra; Alfred D'Orsay e Barbey D'Aurevilly, em França; e, entre nós, Garrett ou, no plano ficcional, algumas personagens célebres de Eça de Queirós.

Historicamente, o antidandismo também surge em Inglaterra na época vitoriana, sendo alvo de ataque feroz dos *gentlemen*, de que Thomas Carlyle foi um dos mais conhecidos adversários. Com este posicionamento, pretendiam criticar uma ausência de pensamento e valores, sendo a forma de vestir a única preocupação dos dândis. Mas o movimento sobreviveu, nomeadamente em França, onde, na déc. de 60 do séc. XIX, se assumiu como uma corrente intelectual, em clara reação à vacuidade de que os seus cultores eram acusados. Baudelaire surgirá assim como o nome incontornável do conceito de arte pela arte e do esteticismo. A arte deveria evitar a todo o custo a vulgaridade.

Porém, esta perspetiva da vida e da arte como um todo, afastada da realidade do mundo, assim como dos valores e da moral vigentes, acabaria por levar ao decadentismo do final do séc. XIX – representado por J. K. Huysmans, em França, e por Oscar Wilde, em Inglaterra –, caindo frequentemente em atmosferas de sofisticação aristocrática, nas quais se destacam ainda mais o artificialismo e o exotismo. As reações ao decadentismo, nomeadamente através das correntes estéticas do realismo, podem a seu modo ser consideradas um antidandismo, na medida em que aproximam o pensamento e a literatura não só da realidade, mas muito particularmente da realidade social.

Bibliog.: ADAMS, James Eli, *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Masculinity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995; CARASSUS, Emilien, *Le Mythe du Dandy*, Paris, Armand Colin, 1971; MOERS, Ellen, *The Dandy*: *Brummel to Beerbohm*, London, Secker & Warburg, 1960; PREVOST, John C., *Le Dandysme en France*, Genève, Droz, 1957; RAYNAUD, Ernest, *Baudelaire et la Religion du Dandysme*, Paris, Mercure de France, 1918.

MANUELA SOBRINHO

Antidantismo

O fenómeno designado por antidantismo nasceu oficialmente com um documento, o *Manifesto Anti-Dantas*, escrito no ano de 1915 pelo artista modernista José de Almada Negreiros, sobre e contra Júlio Dantas, escritor e homem de cultura da sociedade portuguesa de então. A primeira leitura pública do *Manifesto* teve lugar no conhecido café Martinho, ao Rossio, Lisboa, no mesmo ano, tendo o texto sido levado ao prelo e distribuído em 1916, e tendo a publicação contado com a participação do artista gráfico Pacheko. O movimento antidantista exprimia a voz dos modernistas, que atacavam a geração defensora do clássico e de tudo aquilo que era próprio do respetivo cânone, da qual Dantas era indiscutível representante.

Júlio Dantas, nascido em Lagos no ano de 1876, foi bastante novo para Lisboa, cidade onde talhou o seu caminho de erudição, tendo feito os seus estudos no Colégio Militar e, depois, na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa. Prosador profícuo (nos domínios da crónica, da ficção, da oratória, do ensaio), dramaturgo premiado, poeta, médico, jornalista, diplomata e académico, desempenhou várias funções (*e.g.*, as de comissário do Governo para o Teatro D. Maria II, de professor no Conservatório, de deputado, de ministro, de diplomata e de membro (1908) e presidente quase vitalício (1922) da Academia de Ciências de Lisboa). Algumas das suas obras mais aclamadas foram *A Ceia dos Cardeais* (1902), *A Severa* (1901), *Santa Inquisição* (1910), *Pátria Portuguesa* (1914).

Assim se desenhava o retrato de um dos alvos preferidos dos jovens audazes



Júlio Dantas (1876-1962).

do modernismo. Estes – e, em particular, Almada Negreiros, então com 23 anos –, obcecados com a novidade, pretendiam acima de tudo acometer os alicerces da arte instituída e impor uma nova estética e uma nova arte.

Com o seu texto, Almada Negreiros atingiu, sem dúvida, o reconhecimento público, ao atacar uma das figuras mais afamadas do panorama cultural e literário português. Poderá mesmo considerar-se que existe um Júlio Dantas anterior e um Júlio Dantas posterior ao *Manifesto*, de tal forma a sua imagem ficou afetada por essa publicação e negativamente ligada a ela. "Morra o Dantas, morra, PIM!" (NEGREIROS, 2013, 19) foi a frase que ecoou por Lisboa nesse ano, continuando a ser lembrada vários anos mais tarde.

Com efeito, enquanto Almada Negreiros, insigne modernista, conquistou grande reconhecimento ainda em vida, Júlio Dantas foi sendo lentamente relegado para o grupo de escritores esquecidos pelo público português, ou porque foram



***Auto-Retrato* de Almada Negreiros (1893-1970).**

ofuscados por outros, ou simplesmente porque a memória coletiva é seletiva. Não obstante, nos meios literários, Júlio Dantas foi amiúde considerado como uma das grandes personalidades da literatura portuguesa; assim, Vitorino Nemésio, seu sucessor na presidência da Academia das Ciências de Lisboa, sublinhou no seu discurso de tomada de posse: "Não me cansarei de elogiar Júlio Dantas" (NEMÉSIO, 1966, 28). Sente-se, efetivamente, em alguma literatura crítica sobre a obra dantiana, a necessidade de desfazer o equívoco criado pelo *Manifesto Anti-Dantas* ou mesmo de denunciar a injustiça envolvida naquilo que foram as suas consequências.

Em 1915, querendo o aqui e agora com a força voraz que o caracterizava, Almada Negreiros escolheu Júlio Dantas como alvo, não só porque ele escrevera uma crítica ao primeiro número da revista *Orpheu*, apelidando a geração modernista de paranoica (DANTAS, *Ilustração Portuguesa*, 19 abr. 1915, 481) (outros a apelidariam de anedótica, tal era o choque perante a vanguarda), mas também por ser tão louvado entre os seus pares, por ser alguém de tal forma bem colocado na sociedade, que lhe ficava mal defender-se ou retorquir de algum modo às invetivas do jovem modernista.

Assim sendo, o antidantismo, apesar de se traduzir num escrito de Almada contra Júlio Dantas, é mais propriamente uma "declaração de guerra" dos modernistas à geração que os precedia, que, a seu ver, apresentava uma *scena* de gostos e de práticas sem grandes alterações ou revoluções desde o naturalismo.

Apesar do inicial choque entre as gerações criativas, a verdade é que, anos mais tarde, elas aprenderiam a conviver e a valorizar-se reciprocamente. De referir, a esse respeito, que, na sequência do convite pelo presidente do Conselho de Ministros, Oliveira Salazar, a Júlio Dantas para integrar a organização da Exposição do Mundo Português, este convida, como um dos primeiros nomes para trabalhar consigo, precisamente José de Almada Negreiros, reconhecendo-lhe assim o génio e a originalidade.

Bibliog.: DACOSTA, Fernando, "Almada e Dantas a nu", *Público Magazine*, 4 abr. 1993, pp. 29-30; DANTAS, Júlio, "Poetas-paranóicos", *Ilustração Portuguesa*, 19 abr. 1915, p. 481; FRANÇA, José Augusto, *A Arte em Portugal no Séc. XX (1911-1961)*, Lisboa, Bertrand, 1991; MACHADO, Álvaro Manuel (org. e dir.), *Dicionário da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Presença, 1996; MARTINS, Fernando Cabral (coord.), *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, Lisboa, Caminho, 2008; NEGREIROS, José de Almada, *Manifesto Anti-Dantas e por extenso por José de Almada-Negreiros Poeta d'*Orpheu *Futurista e Tudo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2013; NEMÉSIO, Vitorino, *Elogio Histórico de Júlio Dantas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1966; VIEIRA, Joaquim (dir.), *Fotobiografias do Século XX. Almada Negreiros*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.

Rosa Maria Fina

Antidecadentismo

A caracterização de um movimento ou tendência enquanto antidecadentismo pressupõe, em primeiro lugar, a sua situação e correlação com o que possa designar-se – ou ter sido designado – como decadentismo, implicando, portanto, a localização espaciotemporal e a extensão da(s) ocorrência(s) mais significativa(s) de um e de outro, bem como a sua correlação nas práticas discursivas no âmbito dessa localização.

Os conceitos de decadência e decadente (bem como o de decadentismo) correlacionam-se com a denegação de normas e valores (éticos, estéticos, ideológicos, filosóficos, morais ou outros) dominantes num dado contexto socio-histórico e cultural; neste contexto, é considerado decadente tudo que rejeite ou distorça tais padrões, assim reputados como incontestáveis. O conceito de decadência implica ainda, atendendo a uma inequívoca conotação de queda, de involução, a valoração negativa de tais padrões, nomeadamente quando não consentâneos com o que se considera como resultado da evolução ou do progresso civilizacional. Pronunciar-se contra o que se considera decadente (e nessa medida como uma degenerescência ou retrocesso de algo que assim se reputa como mais avançado) pressupõe a normalidade da evolução e implica que o outro, o decadente, seja discursivamente configurado como discordante de princípios e pressupostos considerados basilares e, consequentemente, como algo que é preciso combater ou eliminar. A etiqueta de decadência, ou de decadente, circula em discursos públicos transversais desde os alvores do Iluminismo, configurando-se como um correlato da consciência social da evolução da civilização europeia e pressupondo, neste particular, a consciência de um apogeu civilizacional, ao qual não poderia senão seguir-se um inevitável percurso descendente. Voltaire e Montesquieu ilustraram a ideia de decadência como inevitavelmente decorrente do apogeu de uma cultura, desenvolvendo-se esta conceção, ao longo dos sécs. XVIII e XIX, numa perspetiva organicista que interrelaciona os fenómenos sociopolíticos e as manifestações artísticas e culturais.

A oposição discursiva a traços, características, comportamentos, asserções e tendências sociais considerados como decadentes é, para além do acima assinalado, a verbalização pública e abrangente, *i.e.*, mediatizada de oposições entre avanço e recuo, tradição e modernidade, apogeu e queda, entre outras dicotomias, sendo a sua crescente visibilidade e o seu desenvolvimento discursivo decorrentes da possibilidade técnica de uma cada vez mais ampla circulação de ideias e do debate das mesmas. A materialização discursiva do termo – e do respetivo conceito – "decadentismo" encontra-se, adicionalmente, ligada ao facto de o outro, o designado como decadente, reivindicar explicitamente essa designação como tópico para a construção de uma identidade de rutura ou, assumindo as características assinaladas para a decadência (ou o decadente ou o decadentismo), se colocar discursivamente no âmbito dessa classificação. Importa, portanto, assinalar, na medida do possível e para além desse ponto específico, a forma como a extensão dos termos "decadência", "decadente" e "decadentismo" se desenvolveu ao longo do tempo, o que implica reconhecer um contexto inicial da sua abrangente e mediatizada presença no(s) discurso(s)

público(s) que definiram os seus traços nucleares, acima já indiciados.

A circulação mais significativa da ideia de decadência, na ótica em que mais estritamente se insere a sua ligação com o decadentismo enquanto tendência – ou imputação – de cariz estético e social, surge no contexto do romantismo, sendo frequentemente o próprio romantismo o objeto do epíteto, de forma mais ou menos explícita, ou de forma mais ou menos opositiva. Num contexto de emergência do que viria a ser considerado como romantismo, M.me de Staël postula a anulação do perigo de decadência pela influência irreversível do desenvolvimento da civilização europeia, nela se incluindo o estabelecimento da religião cristã e os descobrimentos científicos, que teriam destruído as causas de barbárie. Tal decorre, mais particular e especificamente no que toca ao desenvolvimento das artes e das letras, da noção de apogeu como um limite, inultrapassável, mas sustentável enquanto estádio. No alvor do romantismo, o conceito de decadência surge ainda assim como significativo no discurso sobre ideias, artes e letras; este conceito irá continuar a ser perspetivado ao longo do tempo como doença da civilização ou, cumulativa e paradoxalmente, como possibilidade, eventualmente única, de redenção do Homem e de metamorfose estética e social, no âmbito de um consensual e assumido apogeu, também ele frequentemente configurado por paradoxos. As antinomias, explícitas ou implícitas, são já indiciadas na querela entre antigos e modernos na cultura francesa do séc. XVII, explicitando-se e polarizando-se em definitivo com Goethe e a sua conotação do classicismo e do romantismo com a saúde e a doença, respetivamente.

A conceção de decadente, ou de decadentismo como tendência ou corrente estética, desenvolve-se assim no contexto de uma oposição inicial ao romantismo; ainda que esta designação possa abranger um leque de tendências, extensões e particularidades geográficas, culturais e sociopolíticas, o romantismo pode ser considerado como inaugurador de grande parte das tensões e antinomias que serão marcantes no decadentismo e num correlativo antidecadentismo. É, aliás, à crítica do romantismo, com Nisard (1806-1888), que pode atribuir-se uma primeira abordagem teórica do estilo decadente como aquele que "coloca tanta ênfase no detalhe que a relação normal das partes de uma obra com o seu todo é destruída" (CALINESCU, 1991, 155). A intervenção crítica de Nisard situa, de forma mais definitiva, o conceito, e respetivo termo, de decadência no âmbito da estética, designadamente no que se refere à criação literária.

Tal como o romantismo, o decadentismo enquanto movimento estético pode ser considerado um fenómeno essencialmente europeu, ainda que a época e as condições de circulação de ideias em que se manifesta tenham possibilitado a sua rápida expansão a outras áreas geográficas. As mais significativas manifestações e influências do decadentismo decorrem, portanto, no espaço geográfico europeu, com epicentros consensualmente maioritários em França, Inglaterra e Itália, havendo, no entanto, que sublinhar-se, neste fenómeno, a preeminência do primeiro. No que respeita à circulação de ideias que integram e enformam aspetos ligados ao decadentismo, há que ter em linha de conta, para além do acima enunciado de forma mais geral, vertentes estéticas, sociais e filosófico-políticas que, desde o Iluminismo, irão constituir-se como núcleos ideológicos de rutura no decadentismo, no que respeita tanto à sua assunção como à sua rejeição. Entre estas, realçam-se as que, tendo-se

igualmente constituído como fatores germinais, fulcrais ou particulares das diversas manifestações do romantismo, apresentam divergências ou particularidades que possam constituir-se como opositivas na conformação do decadentismo.

As tensões sociopolíticas, filosóficas e ideológicas, culturais e estéticas marcantes no que viria a designar-se como decadentismo (assumindo as últimas particular relevância como polarizadoras das anteriores) podem assim situar-se, em primeiro lugar, numa conceção da decadência como doença ou, apesar disso e constituindo a base de uma antinomia fundacional, como hipótese de involução redentora face ao esgotamento de modelos tradicionais, clássicos ou correlativos de um apogeu civilizacional que desse modo se denega.

Para a definição – e o questionamento – de tal apogeu, contribuíram de forma substantiva os ideais iluministas enquanto paradigma de progresso civilizacional e científico, destacando-se ainda, na evolução do pensamento europeu, a teoria e a prática sociais conexas com o socialismo dito utópico do início do séc. XIX, bem como as preconizadas pelo socialismo científico, que assim designará opositivamente o primeiro e se lhe contraporá na doutrina marxista. Desta oposição, mas não só, decorre outro núcleo essencial de tensão e conflito, nesse caso respeitante à função e à utilidade sociais da obra de arte, bem como uma valoração moral negativa do decadente enquanto elemento opositor – ou meramente não adjuvante – relativamente ao progresso da humanidade, mais particularmente no que toca ao desenvolvimento científico, social e artístico. Em paralelo e acréscimo, haverá ainda que ter em conta a influência do idealismo filosófico e da sua conceção do eu absoluto, medida única de toda a experiência, bem como a correlativa nostalgia de infinito e o individualismo (frequentemente titânico) que, em última análise, se encontram na génese do *mal du siècle* e de um pessimismo filosófico e vital, correlato da consciência de um estádio civilizacional assumido como decadência. Neste particular, e num espaço geográfico e cultural europeu como o definiu Bourget (BOURGET, 1920, 13) em 1881, "Eslavos, Germanos e Latinos" sofrem "uma náusea universal perante as insuficiências deste mundo", originando, respetivamente, "o niilismo", "o pessimismo" e "solitárias e bizarras nevroses".

Como se observou já, a definição de um estilo de decadência inaugura a mesma como categoria periodológica, estética e cultural. Ainda assim, os aspetos acima delineados não garantem a caracterização de um grupo ou uma corrente designados como decadentes, já que apenas evidenciam virtuais pontos de adesão ou de conflito, salientando-se desde já o espaço geográfico e cultural francófono como lugar privilegiado de autoidentificação cultural com a ideia de decadência e, por isso mesmo, possibilitador da emergência de um assumido – e explícito – decadentismo como manifestação ou corrente estética.

Com Nisard surge já uma efetiva verbalização do antidecadentismo, na medida em que este desenvolve uma teoria da decadência centrada numa produção artística específica – ainda que a sua crítica não se reporte a um artista ou grupo que assuma essa etiqueta por identificação explícita. A respeito da obra de Victor Hugo, Nisard acrescenta ao já enunciado (sobre a construção e relação das partes e do todo) o uso profuso da descrição, "a proeminência do detalhe e a elevação do poder imaginativo" (CALINESCU, 1991, 158). A esta crítica e caracterização, de valoração negativa, juntar-se-á uma algo difusa e frequentemente contraditória

especificação, a cargo dos opositores da tendência (e, assim, antidecadentistas), ou dos defensores da nova tendência – decadentistas, portanto, ainda que não explicitamente designados como tal.

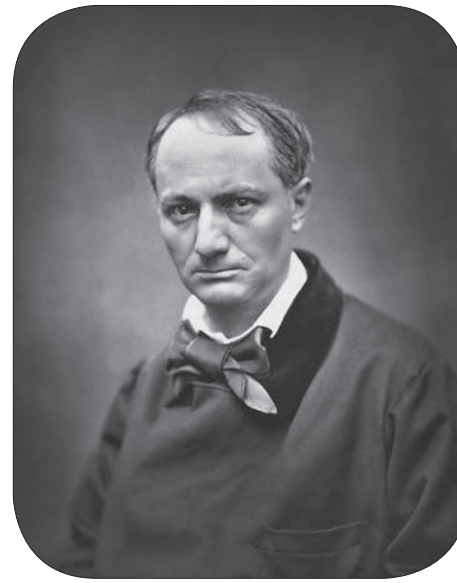
Na realidade, decadência, decadente, decadentismo ou mesmo decadismo serão, na segunda metade do séc. XIX e maioritariamente no espaço cultural de influência francesa, designações em voga na estética e na crítica literárias, e não só. O epíteto de decadente foi igualmente utilizado em relação ao realismo e ao naturalismo (não obstante a rejeição destas correntes pelos decadentes que aqui colocamos em questão), traduzindo a valoração negativa da sua associação ao conceito de doença, no âmbito da exploração, literária e não só, de condições e estados psíquicos patológicos como decorrentes da evolução social, moral, científica e tecnológica; no contexto do desenvolvimento dos estudos sobre o funcionamento da mente humana e da sua correlação com o contexto social, a doença, nomeadamente a doença moral e mental, surge, uma vez mais, como metáfora organicista da decadência, tendo a crítica contemporânea integrado nessa categoria autores comummente conotados com o naturalismo, como Flaubert ou Zola.

O soneto "Langueurs" ("Je suis l'empire à la fin de la décadence", 1884), de Verlaine, parece consagrar o termo e o conceito de decadência como tópico e como estética, reclamando uma correlativa atenção crítica para uma estética e uma poética decadentistas. Do mesmo modo, o jornal *Le Décadent* (dirigido por Anatole Baju, sendo o primeiro exemplar publicado em 1886) opõe abertamente o decadentismo à banalidade e esterilidade da criação artística burguesa, nomeadamente a literária. No entanto, as declarações de pertença ou consonância com o decadentismo (ou decadismo, na formulação de Baju) não se confinam a esta dimensão essencialmente estética, panfletária e provocadora ("pour épater le bourgeois"), o que, por sua vez, contribuirá para diluir a fronteira crítica entre conceitos como decadentismo e vanguarda. Muitos dos autores designados como decadentes demonstraram preocupações de carácter social e abraçaram abertamente ideais revolucionários em voga no final do século (a exemplo, mais frequente, do anarquismo); no entanto, tal não parece ter sido uma vertente transversal às diversas manifestações decadentistas. O carácter paradoxal e multiforme do decadentismo é, aliás, já patente na formulação, por Baju, do decadentismo como correlato da crença na marcha ascensional da humanidade, o mesmo sucedendo com o grau e o teor da aceitação da designação de decadismo por parte de um dos mais assíduos colaboradores de *Le Décadent*, Paul Verlaine, que considera que o termo "é breve, conveniente, cómodo e precisamente retira a noção degradante de decadência" (*Id.*, *Ibid.*, 174). Em paralelo, e reiterando esse carácter multiforme e a associação ou dissociação entre decadência e decadentismo, note-se, precisamente no mesmo ano de 1886 (em que surgirá, igualmente, o manifesto de Moréas), a publicação do primeiro número da revista *La Décadence*, no qual René Ghil, secretário de redação, assina o artigo "Notre école", no qual coloca o simbolismo sob a égide de Mallarmé e da sua teorização, intitulando essa escola de "École Symbolique et Harmoniste" e atribuindo-lhe o objetivo de inquirir a "significação da natureza e da vida". Ghil inicia o artigo assinalando a demasiado longa vigência do "título genérico" "les decadentes", que considera fruto do acaso e proveniente "do riso que nada sabe".

De entre as diversas contribuições para a entronização e extensão do conceito

de decadentismo, salienta-se igualmente uma componente estética e crítica que se reclama abertamente moderna, opondo essa modernidade à tranquilizante modernidade burguesa e às suas promessas de desenvolvimento científico e social; nessa conceção de modernidade assumidamente decadente, os artistas cultivam a sua própria alienação, tanto estética como moral, recorrendo a estratégias frequentemente agressivas e de desumanização da arte (*Id.*, *Ibid.*, 160). Uma virtual extensão do conceito de decadentismo implica ainda a influência mútua de artistas e pensadores que, de um lado ou de outro da barreira, no espaço geográfico francês ou num outro, foram sendo sujeitos ou objetos dessa caracterização e influência: ultrarromantismo, simbolismo, ou mesmo modernismo e vanguardismo, foram, com alguma frequência, conceitos implícita ou explicitamente sobrepostos aos de decadente; neste particular, note-se ainda, sem surpresa de maior, a frequência da temática e do imaginário góticos e, em conjunção com o acima enunciado, a iconoclastia e a provocação do conflito com a moral burguesa. Assinale-se ainda, como o fez Renan, o aparentemente contraditório fascínio pela decadência, pelas origens e pelo primitivismo.

Em França, uma das figuras de charneira do decadentismo é Baudelaire, responsável por um discurso em que a teoria se encontra com a crítica e com a criação artística, em que o decadentismo se cruza com o esteticismo e com as teorias da arte pela arte. Particularmente ligado à figura de Poe, que traduziu em grande extensão e cuja influência se reconhece nele, Baudelaire foi responsável, de algum modo, pela polarização e confluência, num estilo já enquadrável como decadente (de que foi figura modelar, nomeadamente com *Les Fleurs du Mal*), de temáticas e tópicos de cariz pessimista e gótico, bem



Charles Baudelaire (1821-1867).

como os correlacionados com o exotismo e o bizantinismo, para além da exploração do esoterismo e de paraísos artificiais. Baudelaire estabelece uma ligação direta entre decadência e Modernidade, postulando esta como contraposição a uma tradição de separação e especialização das artes, nomeadamente entre as artes plásticas, a música e a literatura. Defendendo uma arte sintética, que assume como própria da decadência, admira a arte de Wagner, que considera dramática e dotada de uma particular qualidade visual; comparando dois artistas de áreas diversas, Delacroix e Victor Hugo, enquanto românticos, Baudelaire destaca o primeiro como um autêntico romântico graças à sua imaginação, considerando Hugo "um trabalhador mais engenhoso que inventivo, um artesão mais correto que criativo, um membro natural da Academia" (*Id.*, *Ibid.*, 163).

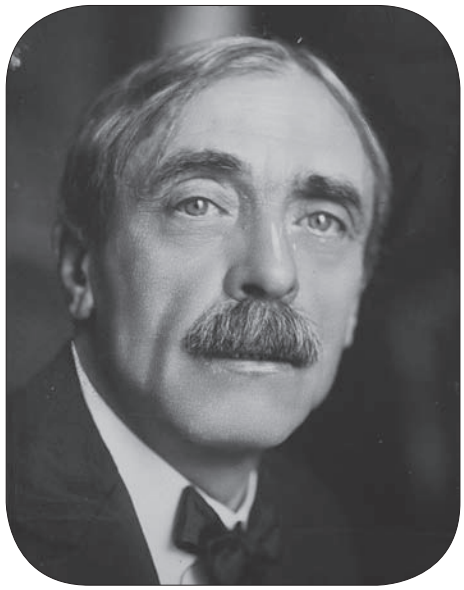
Neste contexto de oposição à modernidade científica, tecnológica, social, moral e artística burguesas, a estetização da decadência (rejeitando tanto

o romantismo como a forma como o parnasianismo se lhe opõe), bem como a entronização da artificialidade consolidam-se enquanto elementos centrais de uma poética de crise. O reconhecimento e a assunção da decadência, em estreita correlação com a capacidade do Homem para alterar, corromper e desvirtuar as normas e leis da natureza, surge como hipótese de involução redentora face ao esgotamento e falência da modernidade burguesa, nomeadamente no que respeita à modernidade estética. Neste particular, destaca-se ainda, para a teorização e valoração do decadentismo, o romance *À Rebours* (1884), de Joris-Karl Huysmans, quer pela conjunção de modernidade, decadência e artificialidade, quer pela sua configuração como um verdadeiro manual do decadente, uma "enciclopédia do gosto e da idiossincrasia em questões que cobriam todo o espetro, da cozinha à literatura, uma novela que surge como uma psicologia – ou melhor, psicopatologia – e uma estética da decadência" (*Id.*, *Ibid.*, 169); o dandismo enquanto estética e práxis decadentista encontra-se claramente configurado na obra.

Ainda no que toca à extensão dos termos "decadente" e, correlativamente, "decadentismo", cabe também assinalar os contributos discursivos de outras figuras da cultura francesa. Figura institucional da estética dita romântica, Delacroix assinala o "refinamento, a descoberta de um pequeno mundo de emoções – uma progressão inevitável da consciência do homem dos seus próprios sentimentos" (*Id.*, *Ibid.*, 164-165) como uma necessidade imperativa nos períodos de decadência, situando-se, por via da sua teorização e produção esteticista, como fator de cruzamento de traços atribuíveis a romantismo, naturalismo, simbolismo e impressionismo, e ao que será (numa perspetiva opositiva ou de adesão) designado como decadente. No prefácio a *Les Fleurs du Mal*, Théophile Gautier contribui, ainda que por denegação, para a caracterização do estilo de decadência e, correlativamente, para uma definição do termo, ao tecer considerações sobre o "estilo inadequadamente designado como decadência"; para Gautier, esse estilo caracteriza-se pela "extrema maturidade, por ser um estilo engenhoso, complicado, cheio de matizes e de investigação", e, finalmente, por ser capaz de traduzir "as subtis confidências da neurose" (*Id.*, *Ibid.*, 162). Enquanto Zola refere o progresso como doença, para os irmãos Goncourt o "progresso e a neurose são uma mesma coisa" (*Id.*, *Ibid.*, 164); posteriormente, Paul Valéry ensaiará uma definição que considera o decadente (estética em que de algum modo se inclui) como ultrarrefinado, com um domínio e uso da língua que o protege da vulgaridade, indiferente à crítica e receção institucionais e de massas.

Como sucederá com as diversas manifestações geográficas do que possa considerar-se como manifestação artística de decadentismo, não parece viável esgotar balizas temporais, lugares, nomes, grupos, tópicos ou processos técnico-compositivos do decadentismo enquanto tendência ou corrente estético-filosófica, nem tão-pouco estabelecer uma clara distinção entre correntes que com esta compartilhem traços ou afinidades, dado que, ao que tudo indica, o conceito de decadentismo está indefetivelmente marcado por ambiguidades que, em última análise, levam a que nele próprio se polarizem elementos contraditórios, impedindo a sua estabilidade.

No cruzamento entre as coordenadas sociopolíticas, culturais e estéticas, a especificidade das duas primeiras dita o já assinalado centramento geográfico do que



Paul Valéry (1871-1945).

possa designar-se como decadentismo e antidecadentismo no que toca à sua correlação com as artes. Neste particular, as especificidades de cada cultura (ou agrupamento sociopolítico de culturas, aí se incluindo confrontos, hegemonias e tradições) condicionam vertentes específicas, conexas com o contexto europeu de produção e circulação da arte e as ideologias culturais do *fin de siècle*. De realçar ainda a dinâmica do campo cultural e literário que, em França como no restante espaço geográfico e cultural europeu, se revelou propícia quer à emergência do que foi designado como decadentismo, quer à sua heterogeneidade, quer ainda, frequentemente e dado o já observado, à sua convergência pontual com outras estéticas ou tendências; no que toca a esta dinâmica e ao jogo de forças nela consignável, não será demais sublinhar o particular protagonismo da cultura francófona enquanto decadente, bem como o seu correlativo posicionamento como alvo do antidecadentismo.

Como seria expectável, o que se designou como decadentismo – ou, mais explicitamente, como arte e artistas decadentes – foi alvo de análise crítica no âmbito do jogo de forças do campo estritamente literário e artístico, com incidência particular na dimensão estética e técnico-compositiva. No entanto, a sua dimensão mais assinalável é a que, conjuntamente com esta vertente e incidindo no conceito de doença, se projeta na área da ciências da mente, nomeadamente no que se refere à análise da natureza humana, da psique e das suas especificidades individuais e coletivas, revelando uma dimensão do antidecadentismo que pode facilmente considerar-se eugénica.

A este respeito, uma sumária exploração da produção cultural e crítica da área geográfica e do período ora em análise esclarece e amplifica o que se tem vindo a comentar. No manifesto publicado por *Le Figaro* (1886) sobre os decadentes, Jean Moréas torna patente a necessidade de reiterar o vigor da arte em períodos de decadência, traduzindo a necessidade crítica da designação de simbolismo no quadro das forças em jogo no campo cultural da época em questão; não nega, portanto, e sublinha mesmo, a decadência como seu contexto necessário e central. Cumulativamente, as linhas de força enunciadas para o simbolismo configuram-se, em grande medida, como coincidentes com algumas das acima destacadas para o decadentismo. De facto, o que Moréas designa como simbolismo/impressionismo – enquanto renovação estética requerida pela decadência das correntes e tendências anteriores – assenta, em primeiro lugar, na recusa de escolas, de modelos e da imitação, bem como da complacência do público, equiparado a um rebanho de carneiros. Para além disso, Moréas aponta como precursores da corrente estética assim designada Baudelaire

(mas também alguns poemas de Vigny, recuando até Shakespeare), assinalando como centrais nessa corrente as figuras de Mallarmé e Verlaine e, no romance, Stendhal, Flaubert e E. de Goncourt; ainda neste capítulo e no âmbito da rejeição do naturalismo (que considera, tal como o parnasianismo, incapaz de suprir o esgotamento do romantismo), destaca a figura de Balzac, que considera inovador pela sua "visão exorbitada". A absoluta liberdade e a individualidade são tópicos fulcrais da criação neste manifesto, que sustenta que "o único real é o deformado pelas alucinações e pelo temperamento individuais", defendendo a "demência luminosa" como processo criativo e o direito a respirar "o seu próprio hálito, e não o do vizinho, seja ele um Deus" (MORÉAS, *Le Figaro,* 18 set. 1886, 150).

Ainda no âmbito da exploração sumária acima delineada e ilustrando uma correlativa emergência do antidecadentismo, valerá a pena mencionar a crítica de Jules Lemaitre a Verlaine, na *Revue Bleue* (1888), bem como as considerações que sobre essa crítica tece Gustave Kahn em *Symbolistes et Decadents* (1902). A obra de Kahn permite ainda traçar um quadro de época em que, consentaneamente com o que tem vindo a ser observado, se tornam patentes as características acima elencadas para o simbolismo, revelando para além disso um posicionamento no campo estético e literário que se caracteriza pela inovação, pelo fazer escola, por um programa que inclui o verso livre, a sonoridade, a interioridade subjetiva da criação estética.

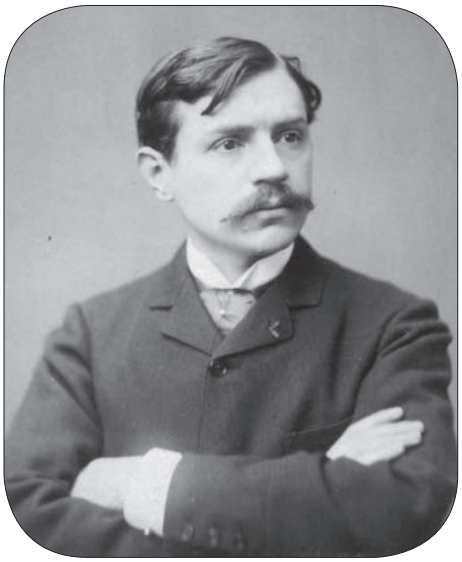
Do artigo crítico de Lemaitre e para além de observações sobre processos técnico-compositivos do domínio da métrica e da cesura, sublinhe-se uma súmula de considerações relativas a dimensões éticas, estéticas e sociolinguísticas da poesia simbolista e decadente. Lemaitre titula o seu artigo com as duas designações, efetuando inicialmente uma caracterização social e moral "destes iniciados", que designa como "bons jovens, com tanta candura como pretensão, assaz ignorantes", "espíritos jovens largados numa literatura muito antiga […] espécie de bárbaros sensuais e preciosos"; refere "a sua vida de noctâmbulos, o abuso das noitadas e das bebidas estimulantes", o seu "desejo de singularidade", e a "misteriosa nevrose" que, segundo o crítico, "têm, creem ter, ou se atribuem" (LEMAITRE, *Revue Politique et Littéraire Revue Bleue,* 7 jan. 1888). Equipara ainda as tendências assinaladas a "doenças literárias" anteriores, com a agravante de que as presentes "parecem ignorar o sentido tradicional das palavras", organizando "séries de vocábulos" sem sentido que, "maliciosamente", mantêm a busca de um sentido onde ele não existe, como "numa charada cuja palavra não existe". Na sequência desta caracterização, delineia "o homem desta poesia" o que, como afirmará explicitamente, faz como "fantasia" não pretendendo que corresponda de todo à figura de Verlaine (*Id.*, *Ibid.*). Nesta figuração, que pretende englobar simbolistas e decadentes, o poeta surge como moral e socialmente afastado "dos outros homens", "iletrado" e "desligado da tradição" ("não é civilizado, ignora os códigos e a moral"), correspondendo a sua morfologia craniana ("uma fronte desmesurada, um crânio abaulado") a uma tipologia primitiva e associal ("face de fauno cornudo, filho intacto da natureza misteriosa") (*Id.*, *Ibid.*). Lemaitre prossegue com episódios da vida e do perfil moral e social "deste poeta", coincidentes com os de Verlaine, sujeito a pena de prisão "por ter governado mal o seu corpo" na sequência de "um amor reprovado pelas leis e costumes do Ocidente moderno"; no que toca à sua poesia e à correlativa receção, Lemaitre

afirma que o (relativo) sucesso do poeta que assim tipifica se correlaciona unicamente com o facto de se tratar de "um bárbaro, um selvagem, uma criança" que, no entanto, "tem uma música na alma" e "ouve vozes que ninguém antes de si tinha ouvido" (*Id.*, *Ibid.*). Na resposta a este artigo, Kahn sustenta que "nem alcoolismo, nem noctambulismo, nem nevrose" estão em jogo, afirmando, relativamente a Verlaine, que este "não é decadente (ninguém o é), nem simbolista, pelo menos no sentido atual do termo" (KAHN, 1902). Kahn ensaia ainda, neste artigo, uma definição do novo lirismo (nem experimental no sentido científico do termo, nem explicativo como o seu contemporâneo), argumentando, relativamente à incompreensibilidade apontada por Lemaitre, a possibilidade de que "as formas sensacionais" apercebidas em primeiro lugar pelos novos poetas "impregnem" uma nova geração que assim as poderá aperceber e reconhecer em si (*Id.*, *Ibid.*).

Os discursos críticos de época acima sintetizados apontam, uma vez mais, para as já assinaladas contradições internas do conceito de decadente – ou apontam ainda, como parece decorrer da sua instabilidade enquanto autodesignação, para que tal conceito, mediatizado como escola ou tendência, se concretize em modulações estéticas alheias a tal, sob o signo da recusa (incluindo esta a da própria designação proposta); é uma "escola indetetável" cuja "primeira marca é a da demolição, do confronto, do escândalo" (JOUVE, 1989, 13-16), ao passo que o discurso antidecadentista veicula sobretudo valorações de teor ético, moral e social. À metáfora orgânica já assinalada e na esteira de Bourget, os exemplares discursivos em questão (contra ou a favor dos ditos decadentes) acrescentam a marca do léxico e conceitos do evolucionismo darwiniano, da frenologia, da psicologia e da emergente psiquiatria, com juízos conexos com a moral e a normalidade social, bem como, no segundo caso, referências ao carácter místico e intuitivo da criação e a um inconsciente coletivo ancestral em jogo com a individualidade da criação.

Nos seus *Essais de Psychologie Contemporaine*, Bourget opõe-se ao pensamento iluminista e cartesiano, sustentando, num artigo sobre Renan datado de 1883, uma maior justeza da filosofia alemã do séc. XIX, que, sublinha, considera o universo como uma série de organismos em movimento, de acordo com a qual define decadência como o estado de uma sociedade que produz "um número demasiado pequeno de indivíduos" (encarados como células de um organismo cuja energia deverá ser subordinada e não independente) face aos "trabalhos da vida comum" (BOURGET, 1920, 19). Considerando a psicologia como um diagnóstico do domínio da ética, Bourget refere as doenças morais da França sua contemporânea, considerando a este respeito o cristianismo como única via de saúde ou cura. No que toca ao diagnóstico e a propósito de Baudelaire, considera que os sintomas na sociedade contemporânea são os mesmos por toda a Europa: o niilismo, o pessimismo e a nevrose. Aponta ainda, no âmbito desta perspetiva étnica da Europa e correlativamente a cada uma das "raças" acima discriminadas, a pulsão de destruição, as especulações metafísicas sobre a causa inconsciente dos fenómenos e a reflexão individual, que levaria ao pessimismo. A especificação deste diagnóstico adiantará ainda que o Homem da decadência conserva "a nostalgia incurável dos belos sonhos dos seus antepassados", sendo a "precocidade dos abusos" responsável por que esse Homem tenha "secado em si as fontes da vida" (*Id.*, *Ibid.*, 18).

Em última análise, Bourget pode ser considerado como antidecadentista na



Paul Bourget (1852-1935).

medida em que postula a primazia do coletivo ao considerar, para além do acima assinalado, que a interação entre a sociedade e o indivíduo é recíproca e com benefício mútuo; não deixa, no entanto, de salientar a superioridade do Homem da decadência no que toca ao desenvolvimento artístico e individual, apresentando Baudelaire como um "homem superior" com "a coragem" de assumir, ainda que em sentido inverso e individual, a morbidez da decadência (*Id.*, *Ibid.*, 24-25); o mesmo poderá dizer-se do antidecadentismo de Lemaitre que, ainda que implicitamente, reconhece a marca do génio ou do precursor na figura de Verlaine. Esta dualidade apela a um quadro mais geral do decadentismo (e do correlativo antidecadentismo) que terá de ter também em conta a particularidade da obra de Nietzsche e a sua repercussão no discurso da decadência (e sobre a decadência), já que este discípulo de Schopenhauer é considerado um dos mais expressivos filósofos e pensadores da decadência, para além de ser frequentemente apontado como exemplar da decadência, nomeadamente pelo discurso antidecadentista. De realçar ainda que a primeira tradução francesa da obra de Schopenhauer, em plena ebulição e dissociação do decadentismo (1886), agudiza e teoriza o sentimento de decadência ao encarar como negativos o progresso, a mulher e o sexo, e ao preconizar a renúncia e contemplação estética como única via de salvação.

A tal acresce o facto de a obra de Nietzsche, controversa e pouco linear em termos de organização, edição e exegese, conter asserções passíveis de funcionarem como contraditórias, nomeadamente no que se reporta ao jogo de forças políticas, culturais e estéticas franco-prussianas, sendo ainda particularmente passível, pelos mesmos motivos, de ser interpretada como decadentista ou antidecadentista. Dados o teor e as formas de mediação ao longo do séc. XIX e início do séc. XX, nem sempre é fácil estabelecer caso a caso a coincidência do discurso de Nietzsche com outros discursos sobre a decadência, nomeadamente no que se refere à especificidade francesa, da qual toma emprestada a aura francófona de diferença cultural – ainda que sem conhecimento profundo dessa especificidade.

Esta influência ou coincidência afigura-se, no entanto, central no que toca ao desenvolvimento e extensão dos conceitos de decadência e decadentismo, tornando-se particularmente relevante no que toca ao antidecadentismo que, nas suas manifestações discursivas consensualmente mais notórias, de que é exemplo Max Nordau (1849-1923), considera a figura de Nietzsche como exemplar do degenerado do *fin de siècle*. De acordo com Bernheimer e no âmbito de uma leitura transversal das diversas obras do filósofo, o discurso de Nietzsche apresenta um carácter desordenado e frequentemente

contraditório, colocando-se sob a égide da "retórica psicomédica da degeneração" (BERNHEIMER, 2002, 13), tendo como ponto de partida o corpo e a fisiologia, e afirmando a impossibilidade de se furtar à decadência; esse discurso sustenta ainda a tese de que os instintos da decadência, "necessários e inevitáveis em qualquer homem", tentam, através dos moralistas, sobrepor-se à "moralidade instintiva das raças e épocas fortes". Para Nietzsche, os instintos de decadência são os dos "fracos e menos privilegiados", de "exceções, fracos, abandonados", dos "habituados a sofrer que necessitam uma nobre interpretação da sua condição" (*Id.*, *Ibid.*, 14). A decadência assim sumariamente definida concretiza-se, nomeadamente no caso de Wagner, por manifestações patológicas como "histeria, excitabilidade nervosa, histrionismo, mentira, inquietude visual, fragmentação estética, efeminação" (*Id.*, *Ibid.*, 13). Nietzsche identifica o génio decadente de Wagner com "a sua própria doença", ainda de acordo com Bernheimer (*Id.*, *Ibid.*, 24), que considera que a causa wagneriana triunfa sob o signo da incorporação da feminilidade, por via da "ambiguidade fluida e móvel" (*Id.*, *Ibid.*, 25) que a caracteriza.

A este propósito, e no que diz respeito a confluências nietzscheanas com o que se designou como decadentismo estético, Bernheimer sublinha a coincidência de Nietzsche e Baudelaire no que toca à misoginia, indicando como origem dessa misoginia, na perspetiva de um e outro, a fisiologia mais natural – e por isso mesmo mais repulsiva – da mulher. Na conexão desta observação com a desnaturalização da arte (que ambos advogam como opção estética), Bernheimer aponta formulações de arte face à verdade elaboradas por Nietzsche e Wilde, respetivamente as de que a arte "é indiferente ao facto" (*Id.*, *Ibid.*, 19) e "tem mais valor que a verdade", e a de que "mentir […] é o objetivo próprio da arte" (*Id.*, *Ibid.*, 20). Para Nietzsche, "nada é mais hostil à mulher que a verdade, a sua grande arte é a mentira, a sua maior preocupação é meramente beleza e aparência" (*Id.*, *Ibid.*, 24). Ainda no âmbito da correlação entre feminino e verdade na obra de Nietzsche, Bernheimer sugere a emergência de aspetos fetichistas e significantes homossexuais, citando a afirmação do filósofo sobre a hipótese de a verdade ser uma mulher com razões para ocultar "a sua razão biológica, a sua essência fisiológica" (*Id.*, *Ibid.*, 24), bem como a asserção de que a própria obra de Wagner promove o colapso da diferença de género.

Bernheimer vê em Nietzsche um decadente que não valora positivamente a decadência e a considera como algo a que se deve resistir para preservar a saúde e uma vitalidade ascendente, assinalando a sua aprovação da excisão das partes e dos indivíduos decadentes do organismo infetado como passível de encorajar a eugenia ou mesmo o genocídio. Reflete ainda sobre uma nacionalidade da decadência que considera complexa em Nietzsche, sublinhando que este apresenta Wagner como o mais decadente e Bizet como o menos decadente dos músicos, e sustenta, no caso do primeiro, a valoração mórbida da sensibilidade como "uma antitoxina contra o que seja alemão" (*Id.*, *Ibid.*, 21). De acordo com o observado por Bernheimer, a obra de Nietzsche permite a caracterização deste autor como decadente (ou fruto da decadência), sendo, no entanto, pelo menos parcelarmente, passível de inclusão num discurso antidecadentista.

A caracterização do decadentismo enquanto corrente ou tendência estética torna-se, como se assinalou já e nomeadamente com a contribuição da filosofia de Nietzsche e dos seus exegetas, uma

tarefa de alguma dificuldade, dada a precária estabilidade do conceito enquanto tendência estética e a sua abrangência enquanto tendência ou sensibilidade social. Note-se, no entanto, que, independentemente de tais características poderem, no seu total ou parcialmente, adequar-se ou ser reclamadas por outras tendências ou escolas, o decadentismo parece ter como traços centrais (para além dos já assinalados e da sua conceptualização como doença) o individualismo – temático e autoral –, bem como a rejeição e tentativa de superação de fronteiras conceptuais e interartes, e o questionamento do valor da obra de arte, nomeadamente o valor de mercado. A estes traços podem eventualmente adicionar-se o esteticismo, a busca da novidade temática e compositiva, a desnaturalização (ou artificialização) do real, a exploração exaustiva de estados de consciência e de perceção (incluindo os propiciados pelo álcool ou outras drogas), bem como a de conceitos e procedimentos técnico-compositivos inovadores ou artesanais, a exploração do exótico e a pesquisa das origens, nomeadamente as conexas com uma pertença, seja esta de grupo, regional, nacional ou mesmo de cotejo civilizacional com épocas remotas e transculturais.

Como traços epocais e socioculturais mais evidentes para a época e para a estética ora em análise, assinalem-se a morbidez temática, como também os tópicos correlativos com o género e a diferença, de género ou outra, sendo particularmente assinalável a misoginia. A misoginia (que tem sido assinalada em conjunção com o erotismo anómalo nas mais diversas vertentes) é encarada por Adorno (1903-1969), e mais especificamente no que se refere a Nietzsche, como a sujeição a um sistema ideológico que se rejeita, mas a cuja omnipresença é impossível escapar. A este propósito, será também pertinente assinalar como traço de época a mediatização e omnipresença da imagem, nomeadamente a feminina, bem como a progressiva erotização dessa imagem em conjunção com a alteração dos estatutos de género, em geral e no que toca mais particularmente ao feminino no contexto cosmopolita. Em paralelo e com maior pertinência no que respeita ao antidecadentismo, reitere-se a também estreita correlação entre a misoginia, a moral católica hegemónica e o estado da ciência relativamente ao diagnóstico e caracterização da psicofisiologia da identidade, mormente no que se refere às componentes evolutivas e socioculturais dessa identidade. Na conexão com o antidecadentismo e necessariamente ligado às condições de vida urbanas das metrópoles e à moral social vigente, note-se igualmente o estatuto social marginal de celibatário(a)s e solitário(a)s sob a égide de um modelo social baseado na família, com a decorrente emergência e visibilidade de sociabilidades múltiplas num espaço público que representa não só o cenário, mas também e sobretudo a oportunidade de individualização e ascensão social.

Uma mais pormenorizada caracterização do decadentismo poderia ser feita com recurso a um maior detalhe de temáticas, essencialmente disfóricas, passíveis de serem consideradas decadentistas, cuja enumeração exaustiva parece, no entanto, não só pouco operativa como virtualmente pouco viável. Opte-se, portanto, por indiciar tal possível enumeração pela síntese que dela faz a já citada Séverine Jouve, num breviário de fim de século que em tudo parece corresponder, não apenas à época específica que aqui se assinalou como marcada pelo decadentismo, mas também a uma putativa subsistência desta sensibilidade social e tendência estética na viragem para o séc. XXI.

A obra, em primeira pessoa, emula a mundividência *fin de siècle* e entretece-a com citações de época caracterizadoras do decadentismo, estabelecendo um estreito paralelo entre a sua própria contemporaneidade e o período sobre o qual se debruça e que subsume em orações contra (contra a natureza, contra Deus, contra a mulher, contra o mundo moderno) e a favor (da obra de arte – com especificação adicional das artes poética, pictórica e decorativa – e de si mesmo), para além de hinos: ao artifício, a Satã, ao andrógino e à modernidade. Jouve sublinha ainda que os decadentes são anarquistas que se pautam pela desordem, pelo escândalo e pelo excesso, bem como pela recusa do epíteto de decadentistas, tendo como objetivos a reabilitação do corrompido e desenvolvendo uma conceção mística da arte contra todas as formas de doutrinamento.

A breve análise dos factos e fatores que de algum modo permitem uma, ainda que precária, definição de decadentismo indicia um ponto de viragem no seio da modernidade estética, sendo seguramente de assinalar a evolução do jogo de forças entre a produção artística e o consumo de massas, bem como uma generalizada dinâmica interartes e a consolidação da figuração do autor enquanto produtor cultural. Como traço predominante no que respeita a estratégias correlativas com estes jogo(s) e dinâmica(s), ressalta o esteticismo e a correspondência secreta (porque individualizada) da obra de arte com o real, bem como a rejeição do senso comum e da razão cultural no seu sentido mais amplo (filosófica e científica, social e moral, ética e estética), que fundam a visão, valoração e representação artística desse mesmo real numa perspetiva coletiva e institucional.

De facto, conjuntamente com o individualismo assinalado por Paul Bourget (1920), a doença – perspetivada como infortúnio orgânico e, enquanto tal e paradoxalmente, como princípio regenerador – parece ser um dos traços centrais atribuídos ao decadentismo, correspondendo, como se assinalou, a uma conceção organicista do Homem e da sociedade com privilégio para a exploração dos meandros do eu, nomeadamente do eu social, com a correspondente caracterização dos sintomas dessa doença, a nível do indivíduo como do da sociedade enquanto organismo. Em foco e em simultâneo, salienta-se a natureza única do eu e a perceção individual do real como ponto de partida para a criação artística, a sociedade burguesa e tecnológica moderna, e a correlativa nevrose, bem como o reconhecimento desse diagnóstico como indispensável ao desenvolvimento, o humano em geral e mais particularmente o da arte, no patamar civilizacional de uma modernidade encarada como decadência. A doença é espiritual (ou, em última análise, psicossomática), é a recusa de uma razão pública que se encara – e é institucionalmente encarada – como decadente, é o niilismo, o pessimismo, a nevrose. Decadentes *avant la lettre*, os decadentistas não podem, por um lado, escusar-se a ser assim designados por um discurso que radica na sua valoração negativa enquanto divergentes de uma norma social, moral e ética vigentes; por outro lado, e sobretudo a partir da época em que tal ocorre com grande visibilidade num discurso público, escusar-se a tal designação pressupõe, numa perspetiva de autodefinição programática e da correlativa reivindicação (teórica, estética e ética) da diferença, um movimento discursivo de integração num campo estético e cultural que a designação inicial recusaria à partida. Cumulativamente, e de acordo com o que foi sendo e será assinalado, saliente-se a paradoxal corres-

pondência entre génio e doença, assinalável nas observações de Bourget, Lemaitre, Nietzsche e Lombroso (1835-1909), que consubstancia, para além da também paradoxal vitalidade estética e criativa dos períodos ditos de decadência, uma virtual entronização do decadente como génio.

O desenvolvimento do discurso antidecadentista reforça em grande medida os traços centrais já delineados, mormente os que mais diretamente correlacionam a decadência com a doença civilizacional. De facto, a circulação discursiva dos termos e conceitos em análise decorrem de dimensões que se articulam, desde o Iluminismo, com as noções de apogeu e declínio civilizacional, com uma longa circulação por via dessa metáfora organicista e antropomórfica que designa sobretudo a rejeição de uma perspetiva hegemónica da evolução social como civilização. Contributos de relevo são também outros discursos que, correlativamente com a assunção do termo como tendência ou corrente estética, contribuíram para a sua definição pela negativa, assumindo uma polarização que irá desenvolver-se conjuntamente com o desenvolvimento filosófico e científico no âmbito da identificação de patologias (as individuais e as sociais) e das respetivas estratégias de remediação; cabe, por isso, neste momento mencionar algumas das contribuições consensualmente mais vincadas para o que se possa, na origem ora delineada, ter-se designado como antidecadentismo no sentido mais amplo do termo. Reitere-se ainda a consensualidade do centramento da origem do decadentismo enquanto tendência estética no espaço europeu, designadamente em França (que se assume como o polo cultural hegemónico europeu na época em análise), Itália e Inglaterra, apesar da sua rápida globalização, bem como o correlativo facto de esta influência só poder traçar-se caso a caso, tendo em conta a cronologia, as influências ou trocas culturais, a forma e a extensão dos conceitos e ideias que levaram a uma eventual utilização do termo; deve ainda ter-se em conta a diversidade das perspetivas críticas contemporâneas no que respeita a este fenómeno e à sua extensão geográfica.

Reitere-se ainda, neste passo, que os conceitos de decadente e decadentismo coincidiram, pontualmente e em alguma extensão, com conceitos como modernismo ou mesmo vanguarda(s), representando sobretudo a entrada no que possa designar-se como modernidade estética, nomeadamente no que se refere à relação entre os modos de produção e de receção da arte, com a correlativa alteração da dinâmica do campo cultural face a instâncias como o valor simbólico e o valor de mercado da arte. Neste particular, não será ainda demais realçar o papel da mediatização na inter-relação de produção e receção, na sequência do desenvolvimento de uma cultura de massas, bem como a emergência de assinaláveis vertentes de cariz eugénico que acompanham a dinâmica social no seu sentido mais amplo.

De facto, o que se assinalou como decadentismo não parece esgotar o âmbito do antidecadentismo, já que as principais manifestações deste parecem abranger dimensões que, incidindo embora sobre a apreciação crítica e o valor e função da produção artística, não deixam de demonstrar uma mais ampla conceção desta enquanto questão de cultura, moral e estética – tal como sanidade – públicas. Note-se, igualmente, a aleatória correlação entre a designação de decadente e a de decadentista, bem como o facto de a circulação discursiva desta última ser muito mais reduzida, exceto no que toca a um discurso crítico de teorização e periodização literária, nomeadamente

a posteriori; como se assinalou e assinalará ainda, o decadentismo surge, nessa mesma crítica, estreitamente ligado e frequentemente indissociável do simbolismo, do que é prova mais que suficiente a frequentíssima utilização conjunta dos termos, por hifenização ou associação copulativa. Pode ainda dizer-se, de algum modo e indiferentemente da aceitação da designação de decadente ou decadentista, que esta decorre, na sua génese, sobretudo de uma valoração negativa inicial por parte do que aqui designamos como antidecadentismo.

Assim e pelo até aqui assinalado, torna-se difícil, se não impossível, elencar sem investigação adicional e específica – necessariamente comparativa dada a configuração do espaço cultural tal como se definiu até aqui – todas as figuras que foram, ou possam ser, durante o *fin de siècle* e posteriormente, consideradas como decadentistas. Fica, portanto, uma apenas embrionária exploração do decadentismo, quer no que toca à sua extensão quantitativa e correlativa com o segmento histórico-social e geográfico-cultural em que inicialmente se terá desenvolvido, quer no que se refere a balizas temporais, ainda que precárias, quer ainda no que de uma forma mais geral se refere à sua relação com os outros -ismos (nomeadamente o simbolismo) que marcaram a progressiva mediatização e globalização de outros fenómenos de índole estético-cultural e a sua ainda hoje contingente definição.

De facto, de acordo com a síntese apresentada na *Enciclopedia Treccani* por Praz (1977), o questionamento e a evolução do conceito de decadentismo enquanto categoria crítica e periodológica surgem na primeira metade do séc. xx, desenvolvendo-se a partir daí em perspetivas teóricas suscetíveis de abarcar cubismo, expressionismo, surrealismo, existencialismo, incluir nomes como os de Kandinsky, Hemingway, Kierkegaard, Kafka, Joyce, e mesmo considerar a emergência de fases (estética e existencial) determinadas pela polarização positiva do termo; de igual modo, a designação poderia incluir D'Annunzio e os poetas novos antidannunzianos. Nos diversos espaços políticos e geográficos em questão, Praz aponta como precursores do decadentismo Flaubert, Gautier, Baudelaire, Poe, Dostoiévski, Swinburne e Rossetti, destacando ainda pela sua influência as figuras de John Ruskin e W. Pater.

J. K. Huysmans, Barbey d'Aurevilly e Villiers de l'Isle-Adam, J. Péladan e E. Bourges, D'Annunzio e Pascoli, Óscar Wilde, M. Rollinat e G. Rodenbach são figuras destacadas como decadentistas por Mario Praz, que, no que respeita à pintura, norteia a distinção entre decadentismo e simbolismo sobretudo pela especificidade temática, ao considerar que nem todos os decadentes são simbolistas, nem todos os simbolistas adotam a temática dos decadentes; as figuras que destaca neste particular como decadentistas são as de Gustave Moreau, Aubrey Beardsley e E. Burne-Jones, bem como a de F. Rops.

A síntese de Praz exemplifica e demonstra o desenvolvimento da dinâmica interartes no campo cultural europeu (no sentido mais amplo já explicitado, no segmento temporal assinalado e no que toca a vertentes temática e técnico-compositiva); e acentua as dimensões conceptuais, críticas e simbólicas da materialização e evolução discursivas do termo e conceito de decadentismo. A este propósito, e no que toca ao estatuto e à função das diversas artes, bem como à sua correlação no jogo de forças desse campo cultural, parece de alguma utilidade questionar, como faz Willette, a alteração de mecanismos, processos e destinatários da produção artística e a subsequente diluição de fronteiras



Cesário Verde (1855-1886).

entre arte e artesanato. De acordo com Willette, e no que diz respeito especificamente a movimentos como os designados por *art and crafts* ou *art nouveau*, tal implicaria a problematização destes como decadentes ou redentores, conforme a sua perspetivação como último reduto de um esteticismo passadista ou como a solução para a recuperação da aura da obra de arte; essa problematização permite, no caso das artes decorativas ou mesmo da arquitetura, considerar como antidecadentistas os movimentos modernistas, que assim teriam uma apreciação negativa dos precedentes. Valerá ainda a pena salientar a abordagem de Schuh, que, de forma bem clara, relaciona um modelo poético da deformação subjetiva com o paradigma científico, ainda que sem pretensão ou demonstração de interesse em distinguir simbolismo de decadentismo, distinção aliás pouco clara, a exemplo do que sucede com outros -ismos. No entanto, e como se reiterou também já, o decadentismo parece configurar-se como algo mais do que uma atitude estética.

Em Portugal, fortemente influenciado pelo contacto com a esfera cultural francesa, nomeadamente no último quartel do séc. XIX e no primeiro do séc. XX, apontam-se tendências ou influências decadentistas em Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Cesário Verde, António Nobre, Alberto Osório, Eugénio de Castro, Afonso Lopes Vieira e António de Cardielos, Raul Brandão, Alberto de Oliveira, D. João de Castro e Henrique de Vasconcelos. Alguns autores têm ligado esta tendência à geração de 70, nomeadamente no que toca a Eça de Queirós e a Antero de Quental, sendo também corrente a sua associação a nomes do grupo de *Orpheu* como Mário de Sá-Carneiro, Luís de Montalvor ou Fernando Pessoa; as publicações assinaladas como ilustradoras da tendência decadentista (recorrentemente associada a outras, nomeadamente o simbolismo, ou o modernismo, no caso do *Orpheu*) são, entre outras, a *Revista d'hoje*, a *Boémia Nova*, *Os Insubmissos*, *A Pátria e os Novos*, enquanto outras, como *O Ideal*, poderão ser consideradas antidecadentistas. No entanto, assinalar especificamente personalidades ou publicações antidecadentistas, a exemplo do que sucedeu relativamente ao decadentismo, implicaria uma mais alargada análise dos discursos literários, críticos e filosóficos implicados (e a dos discursos que se assumem como seu objeto, a exemplo do que sucede com a figura e produção de Fernando Pessoa, a quem consensualmente se atribui uma fase decadentista e que terá, depois de ter lido Nordau, assumido uma atitude antidecadentista).

Poderão, aliás, já ser considerados como antidecadentistas os processos, civis ou criminais, as exclusões dos salões e de outras instâncias institucionais de canonização, ou mesmo as episódicas reações públicas de maior ou menor amplitude que, no segmento cultural e geográfico



Mário de Sá-Carneiro (1890-1916).

sumariamente traçado, tenham tido a sua origem em questões de moral ou de razão social (ou de uma estética *mainstream* por elas determinada). Se o decadentismo e o antidecadentismo enquanto tendências ou movimentos literários ou estéticos colocam questões como as que têm vindo a ser destacadas, o mesmo não se passa com o antidecadentismo enquanto tendência social, quando fundada em asserções e posicionamentos discursivos fundamentados por juízos científicos, sociais e morais socialmente exclusivos.

De facto, é notória a consensualidade da ligação entre a emergência do antidecadentismo, enquanto julgamento estético, e as figuras de Bourget, Lombroso e Nordau, entre outras e com destaque para esta última, com o denominador comum de doença social ou moral e a chancela da verdade científica. No entanto, haverá ainda que especificar uma particular visão antidecadentista (como a de Bourget ou Lombroso, ou mesmo de um discurso nietzscheano passível de interpretação antidecadentista) que mantém os decadentes suspensos entre a doença e o génio, e uma perspetiva como a de Nordau – ou, até certo ponto, de Freud, de acordo com Bernheimer (2002) –, que sustenta a "anormalidade" (e, subsequentemente, a doença) como socialmente nociva, independentemente da dualidade assinalada.

No que toca a Nordau, deve assinalar-se ainda a recusa da metáfora antropocêntrica para o *fin de siècle* e a reivindicação de critérios de natureza científica para a crítica literária; na dedicatória, endereçada a Lombroso, Nordau reconhece a contribuição deste para os domínios da psiquiatria, do direito criminal, da política e da sociologia, alargando assim a mais um domínio – o da arte e da literatura – a perspetivação – e exclusão – da "degenerescência". Nordau reafirma a coincidência de traços intelectuais (e, frequentemente, somáticos) entre os degenerados da literatura, da música e da pintura e os dos assassinos e dinamitadores, considerando que uns e outros pertencem à mesma família antropológica e apenas satisfazem de forma diferente os seus instintos malsãos. No que toca aos primeiros, parte do princípio de que exercem uma forte sugestão sobre as massas e de que a sua influência pode corromper os ideais de beleza e moral de toda uma geração de recetores (que considera serem atraídos pela pretensa novidade do que é absurdo e antissocial). Preconiza por isso uma crítica científica da arte, rejeitando uma abordagem subjetivamente baseada nas emoções que esta possa despertar e propondo-se baseá-la nos elementos psicofisiológicos que deram origem à obra – e, desse modo, reconhecê-la como produto de um cérebro doente, bem como averiguar a natureza da perturbação de espírito que afeta esse cérebro. Esta seria uma tarefa ingrata, já que, para além de confrontar os artistas, a crítica e os *media*

a ela enfeudados, provocaria inevitavelmente a irritação de um público forçado a ver uma realidade inconveniente: a de que tem vindo a seguir "loucos, arrancadores de dentes ou saltimbancos" como se fossem profetas.

Numa obra que mereceria um mais detalhado estudo comparativo, deve no entanto ainda notar-se, como se fez relativamente a Bourget, a presença da noção de raças e a sua miscigenação com a de povos ou nacionalidades, sendo de assinalar, para além disso, que uma parte significativa da obra de Nordau se debruça sobre as civilizações francesa e inglesa (ou sobre a sua influência noutras) como exemplares de degenerescência. Destaca ainda, nesse âmbito, as figuras de Tolstoi, Ibsen e Nietzsche, criticando o culto de Wagner e o que designa como *pasticheurs* jovens-alemães, relativamente aos quais afirma que o envergonham enquanto alemão.

O diagnóstico de Nordau inicia-se pela designação de *fin de siècle* que, na realidade e segundo o autor, se resumiria a mais uma interpretação subjetiva por parte da senilidade francesa (ou da influência desta na difusão dessa sensibilidade por toda a Europa) – e que deveria traduzir-se, mais exatamente, como um fim de raça, a saber, da raça francesa. Em nota à edição francesa da sua obra, o autor ressalva, face a uma alegada má interpretação dessa afirmação, que a decomposição que menciona se refere apenas aos ricos habitantes das grandes cidades, aos que se autointitulam a sociedade, ao passo que os camponeses, parte dos operários e parte da burguesia seriam seres sãos. Ainda assim, o traço fundamental dos exemplos apontados como *fin de siècle* seria, para Nordau, o desdém pelas conveniências e pela moral tradicionais.

Relativamente à caracterização psicofisiológica dos degenerados, Nordau assinala a presença de sinais ou estigmas somáticos (assimetria craniofacial, imperfeições da orelha, estrabismo, lábio leporino, irregularidades na forma e posição dos dentes, entre outros), aos quais corresponderiam estigmas intelectuais que se caracterizariam pelo empolamento ou pela atrofia patológicos de faculdades mentais (como o egoísmo, a impulsividade e a emotividade ou o pessimismo, fobias e abulia, respetivamente); ao estado de espírito *fin de siècle* corresponderia essa perspetiva do melancólico deprimido, sombrio, desesperando de si próprio e do mundo, torturado pelo medo do desconhecido e sentindo-se ameaçado por perigos vagos, mas terríveis.

A brevíssima síntese apresentada aponta para um antidecadentismo sustentado por razões científicas, sociais e morais e pela tradição, por juízos ligados a noções de povo, raça, nação ou cultura, por tipologias físicas ou psíquicas e pela putativa ligação da obra de arte (ou da literatura, já que encontram recorrentemente discriminadas) a tais razões, juízos, tipologias, tradições e associações. Por isso mesmo, valerá ainda a pena apresentar uma súmula do prognóstico e da terapêutica sustentados por Nordau. No que toca ao primeiro, destaque-se um futuro, que este afirma poder prever-se com grande nitidez, no qual a arte e a poesia serão, a longo prazo, puros atavismos, apenas cultivados pelos seres mais emocionais (mulheres, jovens, infância), as aberrações da arte desaparecerão em nome da uniformização da civilização, os fracos e os degenerados perecerão, e os fortes adaptar-se-ão às conquistas da civilização ou subordiná-las-ão à sua própria capacidade orgânica. No que respeita à terapêutica, sublinhe-se a asserção de que a sociedade tem o dever de se defender dos místicos, dos egotistas e, sobretudo, dos imundos pseudorrealistas, bem como a correlativa estratégia de defesa, a exclu-

são social, a cargo de organizações que assegurem a moralidade do povo, encarregando-se de examinar a moralidade das manifestações artísticas e literárias e de aniquilar obra e Homem.

Não será difícil ouvir os ecos de tais asserções e estratégias na exposição crítica e destruição da chamada arte degenerada na Alemanha nazi dos anos 30, bem como na teorização e nas práticas da URSS no que toca à decadência cultural burguesa, à semelhança do que sucedeu com outros regimes totalitários, fascistas ou comunistas. Não parece também difícil escutar esses ecos no séc. XXI, em discursos antidecadentistas de exclusão em nome da coesão social, da moral, de uma determinada cultura, ou de preceitos éticos e estéticos conexos às anteriores. Parece também de alguma pertinência a acima referida consideração do decadentismo como efeito verbal do discurso antidecadentista, bem como a sua abrangência enquanto tendência social difusa, mas omnipresente, na arte a partir da segunda metade do séc. XIX.

Bibliog.: impressa: ALMEIDA, João Paulo Barros, *Sentimento e Conhecimento na Poesia de Camilo Pessanha*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009; BERNHEIMER, Charles, *Decadent Subjects*, Baltimore/London, The John Hopkins University Press, 2002; BINNI, Walter, *La Poética del Decadentismo*, Firenza, Sansoni Editore, 1996; BOURGET, Paul, *Essais de Psychologie Contemporaine*, Paris, Plon, 1920; CALINESCU, Matei, *Cinco Caras de la Modernidad. Modernismo, Vanguardia, Decadência*, *Kitsch, Posmodernismo*, Madrid, Tecnos, 1991; COELHO, Jacinto do Prado, *Dicionário de Literatura*, 3.ª ed., vol. 1, Porto, Figueirinhas, 1979; *La Décadence*, n.º 1, 1 out. 1886; *Le Décadent*, n.º 1, dez. 1887; n.º 2, 1-15 jan. 1888; n.º 14, 1-15 jul. 1888; n.º 32, 1-15 abr. 1889; DURAND, Pascal, "Entre 'foule' et 'public', les oscillations mallarméennes", in PINTO, Eveline, *Penser l'Art et la Culture avec les Sciences Sociales*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 105-120; JOUVE, Séverine, *Les Décadents. Bréviaire Fin de Siècle*, Paris, Plon, 1989; KAHN, Gustave, *Symbolistes et Decadents*, Paris, Librairie Léon Vanier, 1902; LEMAITRE, Jules, "M. Paul Verlaine et les poètes 'symbolistes' et 'décadents'", *Revue Politique et Littéraire Revue Bleue*, 3.ª sér., n.º 1, 7 jan. 1888, pp. 2-14; LOMBROSO, Cesare, *The Man of Genius*, London, W. Scott, 1891; MONTEIRO, Américo Enes, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa: 1892-1939*, Dissertação de Doutoramento em Cultura Alemã apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1997; MORÉAS, Jean, "Un manifeste littéraire. Le symbolisme", *Le Figaro*, 18 set. 1886, pp. 150-151; NORDAU, Max, *Dégénérescence*, Genève, Slatkine Reprints, 1998; PEREIRA, José Carlos Seabra (org.), *História Crítica da Literatura Portuguesa*, vol. VII, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1995; PERROT, Michelle, "À margem: celibatários e solitários", in PERROT, Michelle (dir.), *História da Vida Privada. Da Revolução Francesa à Grande Guerra*, vol. 4, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 287-303; QUADROS, António, *O Primeiro Modernismo Português*, Lisboa, Europa-América, 1989; SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, 8.ª ed., Coimbra, Almedina, 1988; **digital:** PRAZ, Mario, "Decadentismo", *Treccani*: http://www.treccani.it/enciclopedia/decadentismo (acedido a 27 dez. 2016); SCHUH, Julien, "Symbolistes et décadents", *Fabula*, 19 fev. 2012: http://www.fabula.org/colloques/document1652.php (acedido a 27 dez. 2016); WILLETTE, Jeanne, "Defining art nouveau", *Art History Unstuffed*, 24 dez. 2010: http://www.arthistoryunstuffed.com/defining-art-nouveau/ (acedido a 27 dez. 2016).

† Paula Lago

Antideísmo

Sendo o deísmo uma posição muito frequente entre os filósofos da Modernidade, segundo a qual o referente da palavra "Deus" é uma ideia ou um princípio abstrato e indeterminado – enquanto princípio pelo qual tudo aquilo que é existe ou enquanto processo cósmico pelo qual tudo o que acontece é realização de um princípio divino –, o antideísmo definir-se-á precisamente como a crítica dessa posição, muito situada, do ponto de vista da história da filosofia e da teologia. Essa crítica pode dar-se pela completa negação dessa ideia ou princípio – negação que coincide, na realidade, com o ateísmo genérico –, ou pela afirmação de uma outra compreensão do referente da palavra "Deus", não coincidente com a atrás referida. Nesta segunda hipótese, não se nega o conceito ou a realidade de Deus, mas apenas se diverge na conceção da sua essência.

Deixando de parte o ateísmo, por se concentrar mais fortemente na negação do teísmo, propõe-se a consideração do antideísmo como crítica do deísmo moderno, compreendido como versão normalmente racionalista, idealista ou gnóstica da conceptualização de Deus. Essa crítica foi assumida, em grande parte, pela teologia e pela filosofia católicas, que podem ser consideradas simplesmente como a repetição da teologia e filosofia de escola, ou então como o modo já pós-escolástico de abordagem do tema.

No caso da escolástica, a crítica do deísmo pode identificar-se genericamente com a crítica do racionalismo. Partindo do pressuposto de que o deísmo reduz o conceito de Deus a um conceito deduzido racionalmente, ou até mesmo identificado com a sua pura ideia racional, o antideísmo reforça o lugar da fé no conhecimento de Deus, concebendo o ser divino para além da sua redução a um fator estritamente racional. Em Portugal, o caso mais emblemático desta crítica escolástica do racionalismo foi, sem dúvida, a reação à mais conhecida publicação de Pedro de Amorim Viana, precisamente intitulada *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Não sendo a posição deste pensador estritamente deísta, não deixa de se aproximar desse modo de conceber Deus. Seja como for, andando os teólogos e filósofos católicos – nomeadamente os da Faculdade de Teologia de Coimbra – quase exclusivamente ocupados com a crítica do positivismo, pouco ou nada debateram o deísmo racionalista que entretanto se desenvolvia, nomeadamente como crítica do antiteísmo positivista. O máximo que aconteceu foi a colocação no *Index* da obra de Amorim Viana, assim condenada globalmente enquanto destruição racionalista do cristianismo ortodoxo. A sua conceção tendencialmente deísta não chegou, pois, a originar qualquer movimento antideísta.

O mesmo se pode dizer em relação ao desenvolvimento do referido racionalismo, que originou leituras espiritualistas e gnósticas do conceito de Deus, como aconteceu com Teixeira de Pascoaes e com Sampaio Bruno. Será preciso esperar pela segunda metade do séc. XX para que o estudo mais frequente e cuidado destes pensadores do divino fosse trazendo à luz a diferença entre o seu conceito deísta de Deus e o respetivo conceito cristão, concentrado na compreensão de Deus como ser pessoal, que se revela – não diretamente, mas nas suas várias mediações – na história e que, desse modo, se relaciona com a humanidade, constituindo para ela esperança de salvação.

O conceito antideísta de Deus afirmou-se, sobretudo, através do desenvolvimento, em meados do séc. XX, dos estudos teológicos, entretanto renovados e mais estritamente relacionados com as fontes escriturísticas e patrísticas, que evidenciam uma conceção de Deus diferente da redução espiritualista ou racional. Também o movimento tomista, na passagem do séc. XIX para o séc. XX, tinha já reafirmado uma outra relação entre razão e fé, logo entre razão e conceito de Deus, que não permitia a redução deste àquela. Mas foi sobretudo o enquadramento do pensamento sobre Deus no movimento personalista e numa leitura existencial – como foi o caso da obra de Diamantino Martins – o que mais fortemente se opôs a uma leitura simplesmente deísta, que, eliminando a dimensão pessoal de Deus e, por isso, a sua liberdade, acabava por eliminar a dimensão pessoal e livre do próprio ser humano, imerso que ficava num processo cósmico universal identificado com o próprio processo do devir divino.

Bibliog.: BORGES, Paulo, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, INCM, 2008; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Chardron, 1902; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. I, Lisboa, Caminho, 2004; COUTINHO, Jorge, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo Hermenêutico e Crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1996; DEUSDADO, Manuel António Ferreira, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello e Irmão, 1978; MARTINS, Diamantino, *O Problema de Deus*, Braga, Livraria Cruz, 1957; ROCHA, Afonso, "A filosofia da religião no pensamento português da segunda metade de Oitocentos", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 67, fasc. 2, 2011, pp. 207-230; VIANA, Pedro de Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Lisboa, INCM, 1982.

João Manuel Duque

Antidemocratismo

Francis Fukuyama vaticinou, em *O Fim da História e o Último Homem* (1992), após a derrocada dos sistemas de socialismo real, a vitória definitiva do capitalismo democrático – ou, se se preferir, do liberalismo – sobre todos os outros regimes experimentados ao longo da história. Julgou o filósofo político americano ver aí "o fim da história". O antidemocraticismo é a afirmação contemporânea de uma tese paradoxalmente próxima do vaticínio de Fukuyama, mas com uma diferença importante: a vitória do capitalismo, ainda que de um capitalismo de Estado, sem democracia.

No séc. XX, o mundo assistiu à consolidação das democracias liberais face às democracias populares, ou comunistas, e como alternativa a outros regimes não comunistas, mas de feição autoritária, que gravitavam em torno das democracias liberais. Nas palavras de Claus Offe e Ulrich K. Preuss, "pode-se argumentar que a 'democracia' é a única fórmula no mundo moderno capaz de legitimar todos os tipos de regimes políticos". E acrescentavam: "Carl Schmitt e Joseph A. Schumpeter estavam provavelmente certos quando assinalaram que a crença moderna na democracia deve ser entendida como a versão secularizada dos mais elementares princípios da teologia cristã" (OFFE e PREUSS, 2016, 19). João Paulo II chegou a uma conclusão próxima, ao afirmar a superioridade cultural da democracia como regime político, sendo, por isso, o regime preferível. Completando o pensamento do seu predecessor, Bento XVI afirmou – em obras como *Europa. Os Seus Fundamentos hoje e amanhã*;

Verdade, Valores, Poder. Pedras-de-Toque da Sociedade Pluralista; e *Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões* – que os fundamentos morais da democracia são cristãos, donde decorre não só a superioridade da democracia como regime político, mas também que a mesma está sujeita a limites. Sobre a maior parte das questões, relativas por natureza, é lícito, segundo Bento XVI, haver opiniões diferentes, e o princípio da maioria deve prevalecer, mas as questões de natureza absoluta, que se prendem com a dignidade da pessoa humana, não podem ser postas em causa por maiorias de natureza conjuntural.

Quando se poderia pensar que haveria consenso na Terra sobre a superioridade, à escala global, da democracia liberal como regime político, assim não acontece. É verdade que, formalmente, a maior parte dos Estados se afirma democrática. Mas não se pode ficar pela forma e esquecer o essencial, que é a prática política e são os seus fundamentos. Assim como não eram democráticos os regimes de socialismo real (as ditas democracias populares) que existiam na esfera de influência da União Soviética até ao seu colapso quase simultâneo – embora as suas formas de governo e de Estado se assemelhassem muito às das democracias ocidentais –, também não são democráticos muitos dos Estados que se afirmam como tais ou que, inclusive, fizeram uma transição para a democracia, com a consequente adoção de estruturas democráticas.

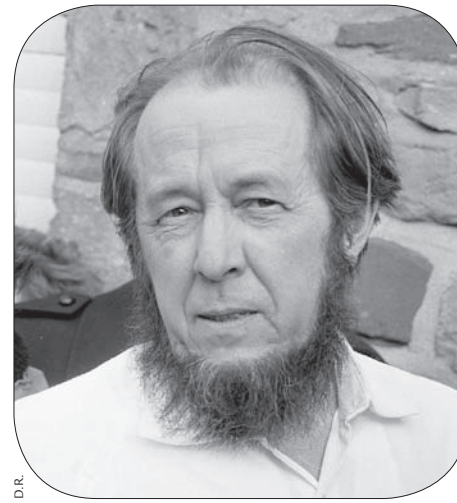
A democracia, como fenómeno histórico, tem fundamentos morais. Não é por acaso que a crítica ao capitalismo contemporâneo assenta na ideia de falta de democracia, por desprezo de valores essenciais, precisamente o que o antidemocraticismo contemporâneo rejeita. A possibilidade de um consenso sobre os valores originários da humanidade perdeu-se, a despeito da aprovação de importantes declarações e cartas de direitos humanos, de âmbito regional ou mundial, na pós-Modernidade ou mesmo antes. Quando Bento XVI afirma que os fundamentos morais da democracia são absolutos e inegociáveis, não diz o mesmo que um típico defensor da doutrina dos direitos humanos. E, no entanto, estarão ambos de acordo em condenar o desrespeito pelos direitos humanos em países autoritários que praticam o capitalismo de Estado (*e.g.*, a China), e o desrespeito, por parte dos governos, dos direitos sociais consagrados nas constituições políticas dos países ocidentais. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco, discorrendo sobre as exigências práticas da democracia e citando João XXIII, diz que não se trata apenas "de garantir a comida ou um digno 'sustento' para todos", mas de garantir a "prosperidade e civilização nos seus múltiplos aspetos", o que engloba o acesso à educação e aos cuidados de saúde e, especialmente, o acesso ao trabalho, porque, no trabalho livre, criativo, participativo e solidário, o ser humano exprime e engrandece a dignidade da sua vida. O salário justo permite o acesso adequado aos outros bens que estão destinados ao uso comum (FRANCISCO, 2013, n.º 192).

Até ao final da Guerra Fria (no princípio dos anos 90 do séc. XX), nos países ocidentais, eram considerados antidemocratas aqueles que, no plano ideológico, se afirmavam contra a forma de democracia liberal, mesmo que fossem parceiros, para determinados efeitos, das ditas democracias liberais. São exemplos disso António de Oliveira Salazar e Marcelo Caetano, que foram presidentes do Conselho de Ministros durante o Estado Novo português, e, sendo ambos professores de Direito, se consideravam antidemocratas, por contraste com os seus adversários políticos, aos quais chamavam democratas; e

diziam, sem quaisquer subterfúgios, que o regime português não era democrático. Também os sistemas constitucionais de socialismo real, apesar de se autointitularem democracias populares, se diferenciavam claramente, no plano dos princípios políticos, das democracias liberais. Foi aliás a partir das suas dúvidas sobre os fundamentos morais do regime comunista soviético que Soljenítsin, perseguido, encarcerado e destituído dos seus direitos fundamentais, denunciou ao mundo a situação de opressão que se vivia no seu país. O seu *Arquipélago de Gulag*, traduzido para as principais línguas europeias, foi um marco cultural na exemplificação do que era a antidemocratismo soviético.

As democracias liberais fizeram um longo percurso histórico, que assentou numa tríade mítica, fundante e evolutiva: a existência de um texto sagrado, normalmente codificado; a separação de poderes; e os direitos do Homem ou direitos fundamentais. A estes três elementos acresce a importância do voto na escolha dos representantes políticos, como manifestação da soberania popular. Há ainda que referir que, historicamente, o modelo democrático evoluiu, passando a abranger dimensões sociais, sobretudo na Europa. A democracia foi então identificada com a ideia de um Estado de direito social, ou seja, de um Estado comprometido com a promoção do bem comum através do reconhecimento, aos cidadãos, tanto de um vasto conjunto de direitos, liberdades e garantias (tipicamente liberais), como de direitos económicos e sociais.

O início do séc. XXI inscreveu-se num período histórico marcado por profundas transformações económicas, tecnológicas e culturais, sob o signo do capitalismo reinante. A intensificação das relações comerciais foi aproveitada pela maioria dos países para adaptarem as suas regras jurídicas ao capitalismo, as quais passaram



D.R.

Alexandre Soljenítsin (1918-2008).

a ser universais. Além das conhecidas falhas no funcionamento das democracias liberais, nomeadamente as decorrentes da existência de sistemas eleitorais competitivos dominados por interesses e relações que desvirtuam o espírito democrático, a aproximação económica dos países, promovida pela globalização, não teve correspondência no plano político; *e.g.*, muitos Estados asiáticos emergentes não observam as regras sociais dos países europeus, praticando *dumping* social, e, ainda que de forma mais limitada, verificou-se uma diminuição, por razões de sustentabilidade financeira, dos direitos sociais na Europa. No debate político e jurídico-constitucional, delineou-se, em nome da democracia, uma nova linha de demarcação entre os chamados defensores do Estado social e os defensores da liberalização do sistema económico, com repercussões na definição das funções do Estado.

No mundo ocidental, herdeiro histórico das revoluções democráticas, praticamente só há, neste começo do terceiro milénio, democracias, consagradas constitucionalmente, que enquadram o debate político. Isso não acontece noutras zonas

do planeta, e daí a possibilidade do seu antidemocratismo básico, não apenas pela rejeição das conquistas políticas e sociais dos países ocidentais, mas também pela rejeição da ideia de superioridade da democracia como sistema político, apesar do modo capitalista e superficial de vida. Não é certo, nem inevitável, que o mundo caminhe para ser mais democrático; pelo contrário, é expectável que, no futuro, se acentuem as diferenças de perspetiva sobre o modo de organização e as finalidades das comunidades políticas, o que exigirá que se recorra a novas ferramentas e a novos conceitos de análise, para se compreender a realidade e as vantagens da democracia como sistema fundado em valores morais universais.

Bibliog.: BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, 2009; CAETANO, João Relvão, "Da democracia na Europa", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 70, n.º 4, 2014, pp. 743-764; CAETANO, Marcelo, *Minhas Memórias de Salazar,* Lisboa, Verbo, 1977; CHARLES, Guy-Uriel E., "Democracy and distortion", *Cornell Law Review,* vol. 92, 2007, pp. 601-672; CUNHA, Paulo Ferreira da, *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996; *Id.*, *Teoria da Constituição,* 2 vols., Lisboa/São Paulo, Verbo, 2000; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium,* 2013; FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992; HARRISSON, Ross, *Democracy,* London/New York, Routledge, 1993; JOÃO PAULO II, *Centesimus Annus*, 1991; *Id.*, *Veritatis Splendor*, 1993; OFFE, Klaus, e PREUSS, Ulrich K., *Citizens in Europe. Essays on Democracy, Constitutionalism and European Integration*, Colchester, European Consortium for Political Research Press, 2016; RATZINGER, Joseph, *Europa. Os Seus Fundamentos hoje e amanhã,* Lisboa, Paulus, 2005; *Id.*, *Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006; *Id.*, *Verdade, Valores, Poder. Pedras-de-Toque da Sociedade Pluralista*, Braga, Editorial Franciscana, 2006; SOLJENÍTSIN, Alexander, *Arquipélago de Gulag,* Lisboa, Bertrand, 1975.

João Relvão Caetano

Antidescobrimentismo

A crítica à expansão portuguesa, quer aos Descobrimentos, quer às conquistas, quer ainda à constituição do império ultramarino e a todas as suas consequências, começou na própria época. O tema foi objeto de um pormenorizado estudo de Maria Leonor García da Cruz, publicado em 1998, no qual se elaborou uma antologia a que se recorreu abundantemente no presente texto.

A inversão de valores e a mudança de costumes foi assinalada em Garcia de Resende (1470?-1536), na sua *Miscelânea* (1533-1534). Francisco Sá de Miranda (1481-1558), por seu turno, recordou o alegado despovoamento do reino, com a imprecação que ficou famosa: "Não me temo de Castela,/donde ainda guerra não soa;/mas temo-me de Lisboa,/que, ao cheio desta canela,/o reino nos despovoa" (CRUZ, 1998, 192-193). A malícia, a cobiça e a ostentação acham-se presentes em múltiplas obras de Gil Vicente (c. 1465-c. 1536). Por seu turno, Luís de Camões (c. 1524-c. 1579/80), em *Os Lusíadas* (1572), criticou, pela voz do Velho do Restelo, a "glória de mandar" e a "vã cobiça" (IV, 95). Tratava-se não tanto de um apelo à alteração do rumo da política expansionista lusa do Oriente para o Norte de África, mas antes de um alerta para o desguarnecimento de alguma das frentes de guerra dos Portugueses contra o islão. Por outro lado, na sua obra lírica, Camões não deixou de alertar para os riscos que corriam os que em Portugal permaneciam sozinhos quando os parentes rumavam para mundos longínquos. Ainda no séc. XVI, diversos autores foram

salientando todo o tipo de consequências negativas das viagens ultramarinas e das estadas na Índia. Foram os casos de Jorge Ferreira de Vasconcelos (1515/1525-1585), na *Comédia Eufrosina* (1555), de António Ferreira (1528-1569), na comédia *Fanchono* (1562), e, acima de todos, de Diogo do Couto (c. 1542-1616), que, em *O Soldado Prático*, criticou acerbamente a chatinagem e a corrupção dos Portugueses no Império do Oriente.

Autores do séc. XVII, com ideias marcadamente mercantilistas, consideraram que a expansão interrompeu o crescimento económico medieval, levou ao êxodo populacional e impediu o estabelecimento do sector transformador. Recorde-se sobretudo Luís Mendes de Vasconcelos (c. 1550-c.1623) – de quem são as palavras "não se alcançou mais na conquista da Índia que uma glória vã" (*Id.*, *Ibid.*, 280) –, Manuel Severim de Faria (1584-1655) – para quem as viagens marítimas subtraíram "muito este reino da gente que lhe era necessária" (*Id.*, *Ibid.*, 264) – e Duarte Ribeiro de Macedo (1618-1680) – segundo o qual o tempo da expansão foi "glorioso sim, mas em que se perdeu a moderação dos primeiros séculos" (*Id.*, *Ibid.*, 293).

No séc. XIX, vários historiadores e não historiadores consideraram que o início daquilo a que chamavam decadência portuguesa coincidia com a era dos descobrimentos, os quais constituíram razão fundamental ou fator de agravamento dessa mesma decadência. Alexandre Herculano (1810-1877) aludiu ao "corpo enfermo da sociedade portuguesa, que apressava a sua hora de morrer com a febre das conquistas" (*Id.*, *Ibid.*, 16). Alberto Sampaio (1841-1908) identificou a expansão com o fim do progresso moral e produtivo de Portugal. Para Antero de Quental (1842-1891), na celebérrima conferência "Causa da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos" (1871), o que


Zdaxyo. Eufrosyna. Scena de fanfa.

Comedia Eufro
fina.

Ao Principe noſſo ſenhor.

Impreſſa em Coimbra.
M. D. LV.

Rosto de *Comedia Eufrosina*.

de positivo tinha havido com os Descobrimentos – pioneirismo das navegações e dos estudos geográficos – esfumou-se na segunda metade do séc. XVI, com o triunfo do absolutismo, o fim das liberdades medievais, a decadência cultural e a adulteração dos costumes, em suma, uma "verdadeira morte moral" (*Id.*, *Ibid.*, 21). Entretanto, Oliveira Martins (1845-1894) defendeu que os Descobrimentos acarretaram um "sonho feito de loucura e medos" (*Id.*, *Ibid.*, 24). Já Guerra Junqueiro (1850-1923) colocou na boca de uma das suas personagens do poema *Patria* (1896) a alusão à epopeia ultramarina portuguesa como um "sonho louco e vão" (*Id.*, *Ibid.*, 28). Este "persistente complexo de inferioridade cultural ibérico" (LOURENÇO, 1994, 54) – que, vendo bem as coisas, não apresentava grande originalidade face aos argumentos utilizados por alguns autores dos sécs. XVI a XVIII – chegou ao séc. XX, achando-se presente, *e.g.*, em António Sérgio (1883-1969),

quando teorizou sobre "as duas políticas nacionais" (SÉRGIO, 1972) e quando antologiou alguns pensadores portugueses seiscentistas (*Id.*, 1974).

Entretanto, quer a monarquia constitucional, sobretudo a partir de finais do séc. XIX, quer as duas primeiras Repúblicas (a de 1910-1926 e a de 1926-1974) glorificaram a era da expansão portuguesa, o que não pode ser desligado de um permanente empenho em justificar, em conjunturas históricas muito diversificadas, a existência do império colonial luso. Assim, investiu-se no comemorativismo e também na produção historiográfica.

Depois do 25 de Abril de 1974, houve uma evidente reação de sinal contrário, até porque as novas autoridades levaram a efeito a descolonização (1974-1975). Assim, olharam-se os Descobrimentos como fomentadores do colonialismo português e apoucaram-se ou mesmo caluniaram-se figuras como o infante D. Henrique – a quem se chegou a chamar "infame D. Henrique" – e Camões. No dizer expressivo de um crítico sempre atento, Vitorino Magalhães Godinho, "os argonautas que tinham dado novos mundos ao mundo envergonhavam-se da sua gesta, quase encobriam a língua com que tinham aberto relações com tantas gentes, substituíam *Os Lusíadas* por textos ao sabor da propaganda de momento e ritualizavam o novo mito negro do povo opressor, sedento de bens alheios, escravagista e obcecado na evangelização fanática. Transpunha-se para os nossos dias a 'lenda negra' com que séculos atrás se combatera a expansão castelhana" (GODINHO, 1990, 13). Durante mais de uma década, a própria historiografia pareceu recear o estudo da expansão e do Império.

A Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, criada em 1986; o renovar, a partir dos anos 80, da historiografia da expansão; e, finalmente, a Expo'98 simbolizaram a reconciliação dos Portugueses com o seu passado. Aliás, em 1999, com a transição de poderes em Macau e a resolução do problema de Timor, Portugal fechou definitivamente o ciclo imperial.

Bibliog.: BERNARDES, José Augusto Cardoso, *Sátira e Lirismo. Modelos de Síntese no Teatro de Gil Vicente*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1996; BETHENCOURT, Francisco, "A memória da expansão", in BETHENCOURT, Francisco, e CHAUDHURI, Kirti, *História da Expansão Portuguesa*, vol. V, Lisboa, Temas e Debates, 2000, pp. 442-480; CATROGA, Fernando, "Ritualizações da história", in TORGAL, Luís Reis *et al.*, *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX*, vol. II, Lisboa, Temas e Debates, 1998, pp. 221-361; CRUZ, Maria Leonor García da, *Gil Vicente e a Sociedade Portuguesa de Quinhentos*, Lisboa, Gradiva, 1990; *Id.*, *Os "Fumos da Índia". Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa com Uma Antologia de Textos dos Séculos XVI-XIX e Uma Cronologia da Expansão Portuguesa e do Império Ultramarino (c. 1336-1899)*, Lisboa, Cosmos, 1998; CURTO, Diogo Ramada, *Para que Serve a História?*, Lisboa, Tinta da China, 2013; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Mito e Mercadoria. Utopia e Prática de Navegar. Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel, 1990; JOÃO, Maria Isabel, *Memória e Império. Comemorações em Portugal (1880-1960)*, Lisboa, FCG/FCT, 2002; LOPES, Óscar, "Apologia e críticas contemporâneas da expansão", *Oceanos*, n.º 18, 1994, pp. 126-131; LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.ª ed. rev., Lisboa, INCM, 1994; MEDINA, João, *Eça de Queiroz e a Geração de 70*, Lisboa, Morais, 1980; PIRES, António Machado, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Lisboa, Vega, 1992; SÉRGIO, António, *Ensaios*, t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1972; *Id.*, *Antologia dos Economistas Portugueses (Século XVII)*, Lisboa, Sá da Costa, 1974; SILVA, Maria Margarida Ribeiro Garcez da, "*Os Lusíadas*" *e o Poder Político*, Lisboa, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de *Os Lusíadas*, 1973.

PAULO DRUMOND BRAGA

Antidescolonialismo

O termo "antidescolonialismo" pode ser utilizado em diversas aceções, nem sempre coincidentes em relação ao fim a atingir. Assim, a corrente antidescolonialista pode designar as pessoas e instituições que defendem a manutenção do sistema colonial e contestam o direito à autodeterminação dos povos, entendido como um direito à independência territorial e à constituição como Estado. O antidescolonialismo pode também incluir aqueles que, sem negarem um direito à independência dos povos, contestam a descolonização dos anos 50, 60 e 70 do séc. XX, com especial destaque para a portuguesa. Nesta aceção, situam-se todos aqueles que viram no processo de descolonização uma ausência de consideração pelo passado colonial, pelo desenvolvimento da colónia e pelo direito dos povos das colónias a fazerem uma escolha livre e esclarecida do sistema político em que queriam viver.

Para se entender a oposição à descolonização é necessário perceber o que é uma colónia. Marcelo Caetano entendeu o conceito de colónia em sentido lato como "o território habitado por dois ou mais grupos étnicos de civilização diferente, no qual um Estado, cujos órgãos soberanos têm sede noutro território geograficamente distinto e a que em regra pertencem os elementos dominantes de um dos grupos, exerce autoridade política assegurando as respetivas relações internacionais" (CAETANO, 1948, 7).

Do conceito de colónia emergem várias características: a situação geográfica; a individualização étnica da população e a sua diferenciação relativamente à metropolitana; o aproveitamento económico dos recursos do território; a cultura e a organização política específica do território ocupado; a dependência política e as especificidades do sistema de governo, de administração e jurídico.

Para as doutrinas colonialistas, o Estado não tinha de ter um território contínuo e situado num único continente. O Estado era constituído por todas as possessões detidas em qualquer parte do mundo. Os teóricos do colonialismo, a partir do séc. XIX, defenderam uma incorporação das colónias no território estadual, de modo a que tudo o que fosse aplicado à metrópole o fosse também ao território colonial.

Os poderes da metrópole sobre as colónias podiam variar em extensão, mantendo, no entanto, o Governo da metrópole, independentemente do grau de relação existente, uma interferência direta e definida sobre a administração e o governo das colónias. O que caracteriza o facto colonial é a relação especial de dependência em que o território se encontra relativamente à metrópole, razão pela qual a contestação ao descolonialismo defendeu o desenvolvimento conjunto da metrópole e das colónias.

A doutrinal oficial em Portugal, no pós-Segunda Guerra Mundial, defendeu um Portugal pluricontinental, ou seja, um país com presença em vários continentes, com províncias europeias, africanas e asiáticas. É a unidade nacional de Portugal, desde o Minho a Timor, e a integridade do Império, que enforma o pensamento colonialista.

Em Portugal, o pensamento de preservação do sistema colonial prosseguiu uma política de assimilação entre o território metropolitano e o colonial. As colónias eram consideradas como um prolongamento do território da metrópole

e regiam-se pelas leis metropolitanas. Com esta conceção eliminaram-se as diversidades de meio e de nível cultural, tendo os homens das colónias, incluindo os nativos, os mesmos direitos fundamentais que os da metrópole. A organização administrativa utilizada nas colónias era uma extensão da organização administrativa metropolitana.

Independentemente de se prosseguir uma política de assimilação ou de autonomia da colónia, as relações entre a colónia e a metrópole tinham como intuito assegurar a soberania política da metrópole e a proteção do território colonial. Este constituía o núcleo do pensamento colonial português.

O antidescolonialismo assumiu especial relevo na segunda metade do séc. XX, através da contestação da posição assumida pelas Nações Unidas, de apoio aos movimentos de independência e de condenação dos sistemas coloniais, desenvolvida após a Segunda Guerra Mundial e especialmente nos anos 50 e 60, e que levou à independência de vários territórios coloniais no continente africano e asiático.

O impulso para o desenvolvimento do pensamento anticolonial foi dado pela Conferência de Bandung, realizada entre 18 e 24 e abril de 1955, também conhecida pela Conferência do Terceiro Mundo ou dos Não Alinhados, que reuniu na Indonésia 27 Estados asiáticos e africanos no combate ao sistema colonial. O direito dos povos à autodeterminação, à independência e à livre escolha dos sistemas políticos foram os princípios fundamentais defendidos nesta Conferência. De entre as conclusões da Conferência realce-se o respeito pela soberania e integridade territorial de todas as nações, o reconhecimento da igualdade de todas as raças e nações, a não ingerência e não intervenção nos assuntos internos de outro país.

Os princípios e as conclusões da Conferência de Bandung foram contestados por todos aqueles que defenderam a preservação do sistema colonial, negando um direito imediato dos povos à independência do seu território.

A Conferência de Bandung impulsionou uma alteração de posição das Nações Unidas, que aprovou, em 1960, a carta fundamental da descolonização – Resolução 1514 (XV), da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro, conhecida como Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais. Esta Resolução reconheceu como um objetivo dos povos do mundo o fim do colonialismo e de todas as suas manifestações. Para a Assembleia Geral das Nações Unidas, o sistema colonial impedia o desenvolvimento da cooperação económica internacional, dificultava o desenvolvimento social, cultural e económico dos povos dependentes e punha em causa a paz mundial.

A Resolução 1514 consagrou a defesa do princípio do anticolonialismo, considerando o sistema colonial como uma negação dos direitos humanos fundamentais dos povos, pelo que os países que prosseguissem com territórios dependentes cometiam um crime contra a

Fotografia da Exposição do Mundo Português (1940).



humanidade. Era defendido o direito de livre determinação dos povos, independentemente da sua situação política, económica, social ou educativa; este direito à autodeterminação foi considerado, pela primeira vez na história da Organização das Nações Unidas, como um direito à independência. A Organização das Nações Unidas passou a tratar da mesma forma todos os territórios dependentes, reconhecendo a obrigatoriedade de as potências coloniais os conduzirem à independência.

Os movimentos de contestação à descolonização criticaram a posição assumida pelas Nações Unidas, de defesa da independência dos territórios coloniais e de condenação do sistema colonial.

A contestação à descolonização também se fez sentir através da crítica às soluções encontradas para a mesma; ou seja, a defesa da manutenção do sistema colonial é feita de forma indireta, através da reprovação dos métodos utilizados para a descolonização. A fraqueza dos novos Estados, bem como a necessidade de se fazer uma negociação que permitisse aos povos uma escolha livre e esclarecida e uma transição pacífica do Estado colonizador para o colonizado, como propugnado pela Organização das Nações Unidas, eram requisitos essenciais a ser prosseguidos pelo Estado colonizador antes de ser concedida a independência a um território colonial.

A crítica ao processo de descolonização assumiu-se como um movimento de contestação aos modelos preconizados durante a Guerra Fria (1945-1991) para os novos Estados independentes, onde o compromisso com determinados sistemas económicos e políticos, nomeadamente de matriz marxista, era evidente. O período de Guerra Fria é também caracterizado por uma corrida à descolonização, numa tentativa de os blocos em oposição – o bloco ocidental e o bloco de Leste – influenciarem os regimes políticos dos novos Estados emergentes do processo descolonizador.

O antidescolonialismo, na vertente de crítica ao modelo de descolonização, defendeu a autonomia frente à independência, e a negociação, a participação das forças vivas da sociedade local, o desenvolvimento económico e social como elementos preponderantes para que, a curto ou médio prazo, as colónias pudessem obter a independência, longe dos movimentos políticos organizados pelas potências estrangeiras responsáveis pela Guerra Fria.

Bibliog.: CAETANO, Marcelo, *Portugal e o Direito Colonial Internacional: Estudos de Direito e Administração Colonial*, Lisboa, Tip. Casa Portuguesa, 1948; CUNHA, J. M. da Silva, *Administração e Direito Colonial*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1953; *Id.*, *Questões Ultramarinas e Internacionais*, vol. II, Lisboa, Ática, 1961; FREITAS, Pedro Caridade de, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Juris, 2012; MACEDO, Jorge Borges de, "Descolonização", in *Polis*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1984, pp. 134-162; QUEIRÓ, Afonso Rodrigues, "Colonialismo", in *Polis,* vol. 1, Lisboa, Verbo, 1983, pp. 982-986.

Pedro Caridade de Freitas

Antidespesismo

Tal como outros termos análogos, o "despesismo" não designa uma doutrina, mas antes uma expressão derrogatória. Como tal, por definição, não há defensores de um corpo teórico de contornos claros a que se possa chamar "despesismo". A palavra, de resto, remonta aos anos de 1990. Ainda assim, a noção de despesismo, *i.e.*, de um nível de despesa prejudicial ao próprio agente gastador e ao seu entorno social, é uma construção recorrente de escolas e tradições que procuram imputar os males da sociedade ao nível de despesa do Estado, dos particulares, dos mais ricos ou dos mais pobres. Por isso, entende-se aqui por antidespesismo o discurso que, recorrendo a critérios económicos, constrói a ideia de um nível excessivo de despesa, seja por parte do país como um todo, seja dos seus sectores mais ricos ou de instituições como a Igreja ou o Estado (↗Antiestatismo). É importante reforçar que esta entrada é dedicada ao uso do conceito de antidespesismo em discursos que implícita ou explicitamente definem um nível de despesa adequado e que denunciam a sua ultrapassagem como despesismo. De igual modo, o despesismo aqui discutido refere-se a críticas ao gasto excessivo definido com base em critérios económicos e não unicamente por juízos morais.

Detratores da despesa excessiva (no sentido quantitativo e qualitativo) não têm faltado na cultura portuguesa. É mesmo possível afirmar que o antidespesismo é o que mais próximo existe de uma constante na história das ideias económicas em Portugal. A primeira manifestação de um discurso antidespesista pode encontrar-se num tema antigo, mas que se mostraria vivaz: a saída de metais do reino. A Lei da Almotaçaria (de 26 de dezembro de 1253) marca o nascimento de um tema que atravessaria os séculos: a drenagem de metais preciosos do reino. Os vestígios do debate ideológico contemporâneo encontram-se na chamada *Primeira Crónica Portuguesa*, um texto redigido no reinado de D. Afonso III (1249-1279), quando D. Afonso Henriques ataca o "cardeal" de Roma impedindo-o de "ouro e prata" do reino. Este anacronismo refletia a mesma preocupação da referida lei, embora aqui fossem os gastos (fiscais e administrativos) na corte de Roma os causadores da despesa excessiva. Em 1325, a saída de metais para o estrangeiro era entendida pelos representantes dos municípios como "grande dano, e grande míngua nas minhas terras" (lei resultante de queixas das Cortes de 1325/Évora). Anos depois, nas Cortes de 1331/Santarém, os povos explicavam a saca de metais e moedas do reino, com a preocupação exclusiva com o interesse pessoal do Monarca, denunciando "alguns que não catam outra prol senão a sua" (cap. 48 das Cortes de 1331) (MARQUES, 1982, 44). A partir do séc. XIV, há mais indicações de que o luxo, *i.e.*, o consumo supérfluo e/ou ostentatório dos mais ricos implicava a importação de artefactos estrangeiros e, *ergo*, a temível saída de moeda. A condenação do luxo, que se apoiava facilmente na visão moral da patrística, continuou presente nas chamadas Leis Pragmáticas emitidas pela Coroa portuguesa desde 1340 até 1748. O que esta legislação pretendia atingir era quase sempre a redução do consumo ostentatório, de forma a evitar a saída de moeda ou metais preciosos do reino, sendo, no entanto, justificada com um propósito morigerador. As queixas quatrocentistas quanto à superfluidade das

importações e ao desperdício de recursos que isso implicava são também numerosas nas Cortes. No séc. XV encontramos já um pensamento mais elaborado sobre o efeito da despesa nos conselhos dados por Catelão e Abravanel a D. Afonso V, em 1470. Segundo estes, os luxos "provocam os homens ao desgoverno, e a despesas honestas não escusadas" (ARAGÃO, 1964, doc. 32). Esta tendência era especialmente forte nos fidalgos que abandonavam a lavoura nas províncias para receber as tenças na corte, contribuindo assim para fazer aumentar os preços. A expansão ultramarina animou ainda mais as numerosas críticas literárias, incluindo as do teatro vicentino, relativas ao consumo excessivo dos fidalgos e dos mercadores e das respetivas damas. No entanto, o crivo é quase sempre moralizador: a riqueza levava à perdição das almas e, no reino, à extinção das antigas virtudes lusitanas. Raros são os casos em que a crítica ao despesismo recorre a critérios económicos. Um dos poucos casos é o do poeta Duarte da Gama nas suas "trovas às desordens que agora se costumam em Portugal" (texto anterior a 1516): "As Donas por competir/Em terem cousas de Frandes/As fazendas mito grandes/Querem fazer destruir" (CRUZ, 1998, 60).

As críticas à despesa com os luxos, já definidas por Abravanel e Catelão, são repetidas quase textualmente no reinado de D. João III pelo conde da Castanheira. Na sua carta de 1557, este conselheiro explica como as despesas em "casas e vestidos", "edifícios demasiados" e "grandes casamentos", tudo coisas de "muito preço", levavam à saída de dinheiro do reino e à escassez. Ao mesmo tempo, o consumo excessivo de bens de luxo levava os Portugueses a descurar as suas fazendas, entregando-se a usurários, o que constituía o "pecado mais geral deste tempo" (*Id.*, 2001, 222).

O teor das críticas à despesa excessiva não se alterou muito do séc. XIV para o XVII. A crítica ao número excessivo de fabricantes de botas luxuosas (borzigueiros), *e.g.*, é repetida pelos conselheiros judeus de Afonso V, pelo conde da Castanheira e por mercantilistas como Duarte Ribeiro de Macedo. Tanto a Pragmática de 1340, como o conde da Castanheira se insurgem contra o consumo excessivo de alimentos. O argumento e os pressupostos são semelhantes: os recursos dos consumidores são desviados dos artigos de que têm mister para outros desnecessários. Deste comportamento nascem dois males: a importação excessiva, o que retira moeda e riqueza do reino, e o encarecimento dos bens essenciais, uma vez que o luxo atrai profissões "ociosas", desviando os braços da lavoura. Contudo, ao contrário do que acontecia até ao séc. XVII, os autores mercantilistas transportaram as despesas sumptuárias para o centro do discurso económico. Com efeito, a drenagem de metais preciosos causada pelo saldo comercial negativo do país está no cerne do modelo mercantilista. Uma ideia repetida pelos discursos económicos conotados com o mercantilismo é a de que a vaidade dos ricos trazia a ruína do reino. Duarte Ribeiro de Macedo, na passagem muito citada de *Das Vantagens de Se Introduzirem as Artes…*, perguntava: "A melhor prova do muito que metem no reino, e do grande preço que excede o que metem ao que tiram, será o exemplo que cada um de nós pode fazer em si mesmo. Qual há de nós que traga alguma coisa feita em Portugal? Acharemos […] que só pano de linho e sapatos são obras nossas. Chapéus, já se desprezam os nossos, e não se estima homem limpo o que não traz chapéu de França; […] mesmo os religiosos se vestem comummente todos de sarjas e panos de fábricas estrangeiras. Feito este reparo, veremos facilmente que não

temos drogas, frutos nem fazendas com que comutar esta prodigiosa consumpção" (CARDOSO, 2001, 99). No entanto, Macedo, o principal autor mercantilista do séc. XVII, considera que a pulsão consumista, e, *ergo*, importadora das classes altas não devia ser combatida por meio de proibições nem de desvalorizações da moeda, mas introduzindo em Portugal "as artes", *i.e.*, as manufaturas, em especial os lanifícios. Ou seja, desenha-se uma separação entre a condenação em termos morais e em termos de economia política. Conhece-se mesmo uma apologia do luxo pela pena (literalmente, pois o texto permaneceu manuscrito) de José de Almeida e Carvalho, padre e desembargador, que é um dos primeiros a romper com a posição antissumptuária que atravessou o mercantilismo português. O argumento é curiosamente antiestatista: se tantas pragmáticas foram emitidas com tão pouco êxito, foi porque a limitação ao luxo era, não só inútil, como daninha. Proibir a compra de determinados artigos de luxo apenas servia a multiplicidade das leis e a incerteza do direito. O fabrico destes artefactos não deveria ser condicionado; só a sua importação deveria ser limitada por levar à saída de moeda. Contudo, é no séc. XVIII que a denúncia do consumo ostentatório, sobretudo importado, atinge grande intensidade. A maior parte dos arbitristas contemporâneos alinha com o chanceler da Casa da Suplicação, José Vaz de Carvalho, afirmando que o luxo é entendido como uma distração dos capitais necessários para desenvolver as indústrias ou "artes". Ou seja, não os incomoda tanto a importação, como o consumo improdutivo. Ainda no séc. XVIII se argumentava com base na patrística, que declarava que o luxo dos ricos era mau uso da riqueza.

As décadas do fausto joanino são uma época de crítica feroz ao luxo. As obras mais importantes do pensamento económico da primeira metade do séc. XVIII incluem diatribes ao consumo supérfluo e ostentatório. O *Testamento Político* de D. Luís da Cunha dá continuidade a essa crítica às despesas sumptuárias de leigos e eclesiásticos, mas a partir da perspetiva da economia política. "Impedir o luxo" era uma das máximas do seu pensamento, a par de outras duas, *i.e.*, "favorecer o comércio" e "aumentar as manufaturas" (PEDREIRA, 2001, 66). Ao analisar, neste texto, as importações dos vários países europeus, D. Luís da Cunha começa por afirmar: "de Paris mandam uma droga a que chamam moda", que cria nos Portugueses uma preferência por bens estrangeiros que, tecnicamente, poderiam facilmente ser construídos em Portugal, *e.g.*, coches e vestidos. Estas críticas repetem-se em Alexandre de Gusmão, que defendia o Tratado de Methuen e os privilégios comerciais que estimulavam a ociosidade e desviavam os cabedais da sua função (*Id.*, 2001a, 79). Também a crítica mais fisiocrática não poupou o luxo. J. V. Álvares da Silva, na sua *Memória Histórica sobre a Agricultura Portuguesa*, recupera críticas dos seus antecessores mercantilistas, como a rejeição das construções sumptuárias (de que o Convento de Mafra é o grande exemplo), a importação de bens de luxo, bem como o desperdício de recursos em formar clérigos e juristas em detrimento do estudo das ciências naturais. No entanto, como aconteceu com o mercantilismo francês na esteira de Colbert, os mercantilistas portugueses não deixaram de reconhecer o papel do luxo, sem chegarem ao ponto de fazer a sua apologia. Duarte Ribeiro de Macedo revela-se um autor arrojado e não se limita a acometer o despesismo, considerando que a despesa ostentatória por parte dos reis era preferível ao entesouramento: "os políticos aconselham aos príncipes que, não tendo em que gastar, e não saindo

das minas os seus tesouros, fabriquem palácios" (CARDOSO, 2001, 102).

Este diagnóstico mercantilista foi atualizado por dois autores de vasta influência como Ezequiel de Campos e Quirino de Jesus, que, em *Crise Portuguesa* (1923), visam o consumo desmedido dos privados, reciclando os velhos queixumes mercantilistas sobre a ociosidade e o consumismo dos Portugueses. Tal como os velhos mercantilistas, estes dois economistas associam o saldo negativo da balança comercial às "importações de luxo e outras escusáveis", e, aceitando que não há forma de "decretar diretamente a moralidade, a previdência e a sensatez coletiva", urgia "impor uma pesadíssima tributação fiscal nas alfandegas e no comércio aos artigos claramente de luxo, especialmente do vestuário e dos transportes" (CAMPOS e JESUS, 1923, 145). Do mesmo modo, de forma a não encarecer os materiais das obras públicas, deveria haver uma "suspensão temporária da construção civil de puro luxo social" (*Id.*, *Ibid.*, 149). Nas décadas seguintes, este tema perdeu a sua antiga predominância no discurso económico mais sofisticado.

Ao contrário do que seria de esperar, a crítica à despesa do Estado é relativamente tardia e discreta nos discursos ideológicos portugueses. Nos sécs. XIV, XV e XVI, são sobretudo os gastos sumptuários dos nobres e eclesiásticos que atraem o repúdio dos discursos ideológicos. Fernão Lopes, um repositório seguro da cultura política quatrocentista e um crítico do reinado de Fernando I (1369-1383), não alude aos gastos excessivos, militares ou outros. Pelo contrário, Fernão Lopes elogia a liberalidade de Pedro I na respetiva crónica, tal como Rui de Pina elogiará, gerações mais tarde, os dons ostentatórios de D. Dinis. D. Duarte, no seu *Leal Conselheiro*, dedica um capítulo inteiro à avareza, mas ignora a prodigalidade. Seu



Rei D. Afonso V (1432-1481).

irmão D. Pedro, que criticara Ceuta por ser um "sumidouro" de cabedais, observa em *Virtuosa Benfeitoria*: "[os Reis] receberam coisas sobejas às suas pessoas para poderem partir com aqueles que vivem minguados". Do mesmo modo, Fernão Lopes Rebelo, em *De Republica Gubernanda per Regem* (1496), critica aos Reis a avareza, vício que considera bem mais grave do que a prodigalidade.

Como foi referido, estas visões justificadoras da munificência régia já tinham sido ultrapassadas no discurso surgido das Cortes do séc. XV. Os primeiros sinais de uma crítica aos gastos excessivos do Monarca encontram-se no início do reinado de D. Duarte nas Cortes de 1433/Leiria-Santarém. O capítulo 142 remetido pelos procuradores às ditas Cortes é a primeira manifestação da necessidade de reduzir a despesa corrente (em especial a relacionada com os vassalos do Rei) (DIAS, 2004, 66). Nos últimos anos do reinado de Afonso V, o clamor contra as despesas era forte. Em 1470, este Rei foi aconselhado pelos já referidos Abravanel e Catelão a temperar as suas despesas, em particular as moradias e tenças. De novo,

o argumento era sobretudo moral; já que o argumento último destes judeus era que a despesa excessiva da corte estimulava a ociosidade. Ou seja, iria agravar as importações e os outros problemas associados ao consumo desordenado. Conhece-se ainda um memorando escrito pelo conde de Penela, em que censura em termos claros Afonso V por "dano na fazenda" (FARO, 1965, doc. 25). A despesa da corte de João III (1521-57) foi alvo de crítica aberta do seu amigo e conselheiro, o conde da Castanheira, na sua carta de 1553: "dos grandes danos que se segue à fazenda de vossa alteza e a todo o Reino de andar muita gente na corte é muito dito; […] cada vez mostra mais o tempo quão danoso isto é" (CRUZ, 2001, 232). Pela mesma razão, o conde advertia claramente o Rei: "os câmbios também me parecem que hão de durar pouco; e muito mais pouco, se virem que Vossa Alteza se não põe em ordem" (*Id.*, *Ibid.*, 323). *Arte de Furtar…*, texto anónimo, igualmente contempla o "roubo" que o Rei pode fazer a si mesmo com "gastos inúteis" (*Arte de Furtar*, 1744, 61). Os gastos sumptuários de D. João V atraíram a mesma condenação de vários mercantilistas do séc. XVIII, que verberaram, particularmente, as despesas com o Convento de Mafra.

A crítica à despesa pública, incluindo a militar, encontra-se ainda em autores do séc. XX, como Ezequiel de Campos e Quirino de Jesus, que deploram a sua dimensão excessiva para a realidade portuguesa. Na revista em que o primeiro colaborou ativamente, *Pela Grei*, o tema do gasto excessivo e do endividamento era recorrente. Durante o Estado Novo e as primeiras décadas de democracia que se seguiram à Revolução de 25 de abril de 1974, a despesa pública estava longe de ser o "monstro" (famosa metáfora que Cavaco Silva usa num artigo no *Diário de Notícias*, de 17 de fevereiro de 2000) que se tornaria no séc. XXI.



Rei D. João V (1689-1750).

A necessidade do cumprimento dos critérios para a União Monetária entre 1992 e 1998 lançou, de forma clara, o tema dos gastos excessivos, um problema que não tinha em Portugal nenhuma da intensidade ideológica e política que se encontrara nos países mais desenvolvidos desde a crise petrolífera de 1973.

Como referido, é só em data tardia que o termo "despesismo" nasceu e se difundiu. Uma pesquisa feita na Internet com filtragem por data não permite obter instâncias deste termo anteriores a 1995, cabendo as primeiras utilizações documentadas do termo ao geógrafo Carlos Nunes Silva nos n.os 59-60 da revista de geografia *Finisterra,* publicados em 1995, e ao programa do Partido Popular (PP) elaborado no XI Congresso Extraordinário deste partido. Sintomaticamente, este texto tanto introduziu o termo "despesismo" – *e.g.*, o "despesismo incontrolado do Estado"; "laxismo despesista" –, como o seu anti: "nem o Estado nem o Governo devem usar as Forças Armadas […] como exemplo irresponsável de políticas antidespesistas" (PARTIDO POPULAR, 1995, 7, 13, 23). Nestes casos, "despesismo" designava

um nível de despesa acima do razoável, seja no caso das autarquias dos partidos de esquerda, seja nos governos centrais que, segundo o PP, iam além do denominado "Estado útil"; ou seja, o "Estado útil" era o critério que determinava o que era "despesismo" e o que era "antidespesismo".

As dificuldades financeiras do início do séc. XXI despertaram um veio fértil da literatura polémica portuguesa de feição liberal. Pelo impacto mediático que teve, destaca-se o livro de um juiz conselheiro do Tribunal de Contas, Carlos Moreno, intitulado *Como o Estado Gasta o Nosso Dinheiro* (2009), que tinha como subtítulo: *Juiz Jubilado do Tribunal de Contas Analisa Duas Décadas de Despesismo Público*. No mesmo período, Álvaro Santos Pereira, economista e *blogger* que viria a ser ministro da Economia, utilizou no seu blogue *Desmitos* (2007-2011) a etiqueta "despesismo" em 77 entradas; no seu blogue, "despesismo" era um rótulo muito abrangente, referindo-se, na maioria das entradas, mais ao volume da despesa e ao correlativo endividamento do que propriamente à sua oportunidade, sendo a questão da eficiência relegada para segundo plano. Num plano mais concreto e sem o mesmo pendor político e teórico, surgiu em 2011 um blogue muito visitado – *Má Despesa Pública* – que denunciava casos concretos de desperdício de recursos, por esta razão ganhou suficiente notoriedade para ser convertido em livro (2012).

Bibliog.: ARAGÃO, A. C. Teixeira de, *Descrição Geral e Histórica das Moedas Cunhadas em Nome dos Reis, Regentes e Governadores de Portugal*, 2.ª ed., vol. I, Porto, Imprensa Nacional, 1964; *Arte de Furtar, Espelho de Enganos, Theatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reynos de Portugal*, Amsterdam, s.n., 1744; CAMPOS, Ezequiel, e JESUS, Quirino de, *A Crise Portuguesa. Subsídios para a Política de Reorganização Nacional*, Porto, Indústria Gráfica, 1923; CARDOSO, José Luís, "Pompa e circunstância. A economia do luxo na época barroca", *Ler História,* n.º 30, 1996, pp. 5-18; *Id.*, "Duarte Ribeiro de Macedo", in CARDOSO, José Luís (org.) *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, p. 99-102; CRUZ, Maria Leonor Garcia da, *Os "Fumos da Índia": Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa com Uma Antologia dos Séculos XVI-XIX*, Lisboa, Cosmos, 1998; *Id.*, *A Governação de D. João III: a Fazenda Real e os Seus Vedores*, Lisboa, Centro de História, 2001; DIAS, João José Alves, *Cortes Portuguesas: Reinado de D. Duarte (Cortes de 1436 e 1438)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos, 2004; DUARTE, *Leal Conselheiro o Qual Fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta*, Lisboa, INCM, 1998; FARO, Jorge de, *Receitas e Despesas da Fazenda Real. 1383-1481*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, 1965; LOPES, Fernando Farelo, "A revista *Pela Grei* (doutrina e prática políticas)", *Análise Social*, vol. XVIII, n.os 72-74, 1982, pp. 759-772; MARQUES, A. H. de Oliveira (org.), *Cortes Portuguesas: Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos, vol. XVIII, n.os 72-74, 1982; MORENO, Carlos, *Como o Estado Gasta o Nosso Dinheiro*, Lisboa, Caderno, 2010; OLIVEIRA, Domingos Nunes de, *Discurso Económico e Jurídico*, Lisboa, Typografia Morazziana, 1788; PARTIDO POPULAR, *Programa do Partido Popular. Aprovado no XI Congresso (Extraordinário) em 1993*, s.l., s.n., 1995; PEDREIRA, Jorge, "Cunha, Luís da (D.)", in CARDOSO, José Luís (org.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, pp. 66-69; *Id.*, "Gusmão, Alexandre de", in CARDOSO, José Luís (org.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001; PEDRO, Infante de Portugal, *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, ed. crítica, introd. e notas A. Almeida Calado, Coimbra, Almedina, 1994; REBELO, Diogo Lopes, *De Republica Gubernanda per Regem*, Lisboa, Centro de Estudos do Livro e da Edição, 2000; ROSA, Bárbara, *Má Despesa Pública*, Lisboa, Alêtheia, 2012; SILVA, Aníbal Cavaco, "O monstro", *Diário de Notícias*, 17 fev. 2000; SILVA, José Veríssimo Alvares da, *Memoria Histórica sobre a Agricultura Portuguesa*, Lisboa, Academia das Ciências, 1792.

António Castro Henriques

Antideterminismo

O determinismo é a doutrina filosófica segundo a qual tudo o que acontece no mundo tem uma causa. De certo modo já se encontra presente na filosofia de Aristóteles, embora este considere também causas finais, e não apenas as mais vulgares causas iniciais. O determinismo acabou por resultar da visão da mecânica dos físicos italiano Galileu Galilei e inglês Isaac Newton: conhecidas as posições iniciais dos corpos e as suas velocidades, assim como as forças atuantes ao longo do tempo, pode-se adivinhar o futuro (ou, retrospetivamente, o passado). O "demónio de Laplace", que tomou o nome do matemático e astrónomo francês Pierre Simon de Laplace, era uma criatura hipotética que tinha precisamente essa mundividência.

Esta noção de determinismo coloca problemas à intervenção divina, e a polémica entre Isaac Newton e o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz diz precisamente respeito à possibilidade de intervenção de Deus no mundo. A questão central pode ser formulada na seguinte pergunta: está tudo previamente determinado, ou existe margem para o livre-arbítrio, para o exercício da liberdade humana?

O Iluminismo de feição cristã conseguiu engenhosamente conciliar Deus e a física. Teodoro de Almeida, oratoriano e iluminista, negou o papel do acaso, no quadro não apenas do determinismo newtoniano que defendia, mas também no da sua visão religiosa, posições que para ele eram perfeitamente conciliáveis: tinha de haver uma causa primeira para tudo e uma intencionalidade divina. Perguntava uma personagem criada por ele em *Recreações Filosóficas:* "E se eu vos disser que obtidas essas coisas que estão feitas não foram feitas por Causa Inteligente, mas por um acaso fortuito das partículas da matéria, que sucedeu arrumarem-se desse modo; que direis Vós então?" (ALMEIDA, 1793, 60). A resposta do interlocutor era o riso, tal parecia ser o ridículo da questão. E ilustrava o seu argumento com exemplos da história natural: "As Abelhas na Rússia, no Japão, na América, na África, em Portugal fazem os seus favos com o mesmo ritmo, e fabricam sem discrepância; e tão perfeitos se fazem agora, como sempre se fizeram. [...] É impossível que o Acaso fortuito seja causa de uma tal semelhança em tempos, e lugares remotíssimos" (*Id.*, *Ibid.*, 153).

A descoberta do planeta Neptuno, no ano de 1846, feita apenas com papel e lápis, com base na mecânica newtoniana, foi um triunfo do determinismo: tinha matematicamente de existir outro planeta próximo, dadas as perturbações observadas em Urano. Nessa altura, o determinismo ganhava em toda a linha. Para o fisiologista francês Claude Bernard, o primeiro princípio das ciências experimentais é o determinismo; para este cientista, tudo tinha de ter uma causa, embora ele distinguisse determinismo de fatalismo. Bernard não inventou a palavra "determinismo", mas deu-lhe um significado no quadro da ciência: "Avanço como princípio científico que ninguém contesta, penso, a tese de que nos fenómenos da natureza bruta ou viva não há efeito sem causa" (BERNARD, 1959, 109). O determinismo ganhou alento com a teoria evolucionista, embora nesse quadro, no reino da complexidade, ele parecesse estar mitigado por uma intervenção aleatória, bem patente na ocorrência de mutações imprevisíveis.

O determinismo, ligado de perto ao cientismo e ao positivismo, foi defendido e atacado em Portugal. Entre os deterministas conta-se o médico Miguel Bombarda, que, na linha de Bernard, afirmou em *Consciência e Livre Arbítrio* que "uma filosofia científica da Natureza tinha de ser determinista" (BOMBARDA, 1902, 250). E ainda, em *A Ciência e o Jesuitismo*: "A fatalidade dos fenómenos naturais não carece de nova demonstração. É a base mesma de toda a ciência" (*Id.*, 1900, 98). Bombarda pode, com inteira propriedade, ser considerado um determinista radical. Também o médico Júlio de Matos se revelou seguidor de Bernard, tendo afirmado, em "O determinismo na psicologia", que "entre o Determinismo, que é uma conquista científica, e o fatalismo, que é uma ideia metafísica, há uma grande distância: a que vai do subjetivismo às concepções positivas" (MATOS, 1878, 29).

Entre os pensadores não inteiramente deterministas encontra-se o poeta e filósofo Antero de Quental, que, em *Tendências da Filosofia Contemporânea na Segunda Metade do Século XIX*, publicada em 1890, se demarcou claramente do fatalismo, procurando uma síntese entre determinismo e liberdade. Escreveu ele, tentando definir o determinismo: "O mundo da mecânica é o mundo da necessidade. Reina ali, duma maneira absoluta, o princípio da causalidade mecânica. Não se concebe movimento que não tenha atrás de si outro movimento: nenhum se cria, assim como nenhum se destrói. Uma ação é provocada por outra e a sua intensidade é medida pela intensidade que a provocou. Tudo ali se passa segundo leis simples e etéreas, nem há lugar para o acaso ou a Providência, assim como não o há para a espontaneidade: uma série de factos chama outra série de factos, e os fenómenos sucedem-se numa ordem invariável e fatal, ordem que por isso mesmo pode ser rigorosamente conhecida, descrita e prevista. A precisão da ciência funda-se nesta âncora, e uma filosofia científica da natureza tinha de ser determinista, pela mesma razão por que tinha de ser mecanista" (QUENTAL, 1991, 143-144). Após expor o determinismo de Laplace, Quental critica-o: "Ora isto que a mecânica ignora – as verdadeiras causas, o ser íntimo e a realidade substancial das coisas – é justamente o que conhece a consciência. E conhece-o não pelo mundo, mas por si mesma, porque só nela reside a noção do que não é sensível, mas que o sensível pressupõe. Só ela tem a perceção imediata deste estrato mais fundo do ser. Inacessível da região superficial da pura sensibilidade" (*Id.*, *Ibid.*).



Júlio de Matos (1856-1922).

Quental também soube expor a insuficiência da ciência determinista do ponto de vista poético. Num soneto intitulado "Evolução", expôs sumariamente o processo evolutivo que no planeta Terra conduziu ao Homem para concluir: "Interrogo o infinito e às vezes choro.../

Mas estendendo as suas mãos no vácuo, adoro/E aspiro unicamente à liberdade" (QUENTAL, 1984, 204).

Uma forma particular de determinismo na filosofia inspirada pela ciência foi o chamado "evolucionismo determinista" de Silvestre de Morais, um jurista que estudou num colégio jesuíta. Para ele, a ideia de evolução exigiria uma determinação, no sentido não apenas em que existem causas, explicadas pela ciência, mas também uma finalidade, que lhe escapava (uma ideia semelhante à das causas finais de Aristóteles). As suas ideias cabem num conjunto de tentativas de conciliação entre ciência e religião.

No séc. XX, o determinismo haveria de sofrer um abalo com a introdução da Teoria Quântica. Ao nível fundamental atómica e microatómica, parecia que o acaso imperava. Quando, em 1913, o jovem físico dinamarquês Niels Bohr apresentou ao seu mentor, o britânico Ernest Rutherford, o seu artigo revolucionário sobre as órbitas dos eletrões, o mestre logo levantou uma dificuldade com o determinismo: entre as várias possibilidades em aberto, um eletrão excitado não saberia para onde cair (posteriormente, a física introduziu a noção de "probabilidades de transição"). A mecânica quântica ficou completa em 1926, com os trabalhos dos físicos alemão Werner Heisenberg e do austríaco Erwin Schrödinger, que cedo perceberam as vastas implicações filosóficas da nova mecânica.

A Teoria Quântica foi recebida tardiamente em Portugal, mas não deixou de atrair não só cientistas exatos, como o matemático Aurélio Mira Fernandes, que ensinou elementos da Teoria Quântica no Instituto Superior Técnico, em Lisboa, e o físico Mário Silva, um discípulo de M.me Curie que, nos anos 30 e 40, introduziu a Teoria Quântica na Univ. de Coimbra, mas também Abel Salazar, médico neopositivista e divulgador de ciência no Porto, que procurou disseminar as novas ideias sobre o papel do acaso no microcosmos (no tempo aproximado de uma década, que vai de 1935 até à sua morte, em 1946, Abel Salazar escreveu dezenas de artigos em jornais defendendo as ideias da nova física, incluindo a Teoria Quântica de Bohr, Heisenberg e Schrödinger). Atraiu também físicos com preocupações filosóficas, como Egídio Namorado e José Luís Rodrigues Martins, que prepararam uma tradução dos textos fundamentais de Bohr, publicados pela Fundação Calouste Gulbenkian em 1969.

Nos anos 60 e 70, o determinismo newtoniano foi atingido por um duro golpe, quando se percebeu que pequenas diferenças nas condições iniciais podiam dar origem, perante a ação das mesmas forças, a grandes diferenças nos efeitos, dada a não linearidade das equações da dinâmica newtoniana: uma borboleta no Brasil pode provocar um tufão na China. Uma situação desse tipo acontece já com o problema dos três corpos da mecânica celeste, conforme o matemático francês Henri Poincaré anteviu no início do séc. XX. Esta nova área entre a física e a matemática, que não deixa de ter implicações filosóficas, é conhecida pelo nome sugestivo de Teoria do Caos.

Entre os cientistas que em Portugal exploraram as consequências da não linearidade na meteorologia, refira-se José Pinto Peixoto, geofísico da Univ. de Lisboa e coautor, com o norte-americano Abraham Oort, de uma obra de referência sobre o clima da Terra: *The Physics of Climate*. Nos anos 80, desenvolveu-se um ramo muito fértil da Teoria do Caos conhecido por geometria fractal, que encontrou aplicações em vários ramos da ciência e também implicações filosóficas. Foi seu autor o matemático francês Benoît Mandelbrot, cujos livros *Objectos*

Fractais e *O (Mau) Comportamento dos Mercados* foram publicados em Portugal.

Na biologia, as ideias da genética, onde a necessidade se conjuga de uma forma muito interessante com o acaso, foram discutidas entre nós pelo biólogo Germano da Fonseca Sacarrão, docente na Univ. de Lisboa, nos seus ensaios *Ontogenia, Evolução e Sociedade*, A *Biologia do Egoísmo* e *Biologia e Sociedade*.

Bibliog.: ALMEIDA, Teodoro de, *Recreações Filosóficas,* t. IX, Lisboa, s.n., 1793; BERNARD, Claude, *Introdução à Medicina Experimental*, Lisboa, Guimarães Editores, 1959; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo: Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceira António Maria Pereira, 1900; *Id.*, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, 2.ª ed., Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1902; CARDOSO, Adelino, "Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XIX,* t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 13-41; FITAS, Augusto *et al.*, *Filosofia e História da Ciência em Portugal no Século XX,* Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2008; GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa,* 2.ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2004; MANDELBROT, Benoît, *Objectos Fractais: Forma, Acaso e Dimensão*, Lisboa, Gradiva, 1991; *Id.*, *O (Mau) Comportamento dos Mercados: Uma Visão Fractal do Risco, da Ruína e do Rendimento*, Lisboa, Gradiva, 2006; MATOS, Júlio de, "O determinismo na psicologia", *O Positivismo*, vol. I, 1878, p. 29; PEIXOTO, José P., e OORT, Abraham H., *Physics of Climate*, Melville, American Institute of Physics, 1992; QUENTAL, Antero de, *Sonetos*, org., pref. e anot. António Sérgio, Lisboa, Sá da Costa, 1984; *Id*., *Obras Completas. Filosofia*, org., introd. e notas Joel Serrão, Ponta Delgada, Universidade dos Açores/Comunicação, 1991; SACARRÃO, Germano da Fonseca, *Ontogenia, Evolução e Sociedade: Fragmentos de Biosociologia*, Porto, Tip. Domingos d'Oliveira, 1977; *Id.*, *A Biologia do Egoísmo*, Mem Martins, Europa-América, 1981; *Id.*, *Biologia e Sociedade*, Mem Martins, Europa-América, 1988.

CARLOS FIOLHAIS

Antiditatorialismo

Uma tentativa como a que se segue, de proporcionar um breve panorama histórico do antiditatorialismo em Portugal, não pode ser senão uma tentativa condenada à partida. Isto decorre do facto de o antiditatorialismo em Portugal cobrir um intervalo de tempo que se estende praticamente ao longo de 50 anos (1926-1974); sendo assim, qualquer panorâmica com estas características deixa necessariamente de lado muitos fatores, eventos e personagens fundamentais. Na verdade, iremos centrar-nos no esboço dum quadro geral, nuns poucos períodos ou momentos decisivos para a evolução da situação e, enfim, nuns poucos atores e numas poucas instituições cuja entrada em cena representa momentos-chave do antiditatorialismo português.

Para começar, devemos fazer notar que, no caso do antiditatorialismo português, o que está em causa não é a mera ideia de ditadura; o que está em jogo não é, por assim dizer, um debate abstrato sobre as várias possibilidades de constituição de um governo – entre as quais se encontra a ditadura e se encontram também aqueles que se opõem à possibilidade de a ditadura constituir uma forma desejável de governo. No caso português, o que está em causa é, e consoante o momento no tempo a que um movimento antiditatorialista se refere, a ditadura a consolidar-se (a Ditadura Militar) ou a ditadura consolidada (o Estado Novo).

De seguida, devemos notar que o início da Ditadura Militar não se deu sem luta ou sem resistência. Ainda que não estejamos em condições de levantar neste



Fotografia dos membros do Governo resultante da revolta militar de 28 de maio de 1926.

artigo as razões e os diversos fatores que contribuíram para esse facto, a verdade é que a queda da Primeira República, e a consequente adoção de um regime alternativo, não se fez sem uma reação de contramovimentos republicanos democratas. Há notícias de combates militares, de ataques aéreos e de artilharia sobre cidades, de barricadas e lutas de rua, de fuzilamentos sumários, etc., em especial em grandes cidades (Lisboa, Porto e Setúbal) e nos arquipélagos dos Açores e da Madeira – em suma: há notícias de centenas de mortos e feridos, de milhares de presos ou deportados.

Neste período inicial de ditadura, o que se nota é que a oposição é composta de movimentos desorganizados entre si, eventualmente antagónicos quanto aos fins a obter, mas que encontram na ditadura em consolidação um inimigo comum. Existem pelo menos três movimentos de natureza diversa: o anarco-sindicalismo e o comunismo concentram-se na reivindicação económica, na luta sindical e eventualmente em fornecer infantaria para as revoltas populares; a precedência intelectual e política, no entanto, cabe a esse movimento a que se convencionou chamar reviralhismo.

O reviralhismo ganha o seu nome da intenção – de revirar, regenerar a república, ainda que uma república depurada, que evitasse a instabilidade sociopolítica, os diversos golpes palacianos, etc.; e, embora dure até 1940, tem o seu auge entre 1926 e o início da déc. de 30. Encontra a sua base principal de apoio entre os republicanos democratas e liberais; mas, vendo bem, o reviralhismo caracteriza-se pela heterogeneidade, a ausência de coerência ou coesão política e de unidade de ação dos seus apoiantes, que tinham origens e propunham estratégias muito diversas. Em geral, a sua ação passava pelo golpe militar e pela insurreição, *i.e.*, por retomar o poder pela força, tal como o poder tinha sido retirado. A mais emblemática de todas as tentativas de revolta reviralhistas, e paradoxalmente a que marca o início do declínio do movimento, terá sido a de 26 de agosto de 1931. Aliás, o ano de 1931 é consensualmente tido como o ano em que a Ditadura Militar é mais vezes posta à prova pelos seus adversários.

Ora, por um lado, se os sucessivos ataques reviralhistas dificultaram a consolidação do regime, obrigando-o a concessões e a uma certa descaraterização perante a sua base de apoio, por outro lado, o clima instalado de permanentes golpes e guerra civil, e a dificuldade de obter apoio popular significativo num país maioritariamente analfabeto e conservador, fizeram com que o movimento perdesse progressivamente força. De facto, a existência de adversários (e, em especial, os efeitos das suas ações) serviu de pretexto para uma resposta do regime, na forma de uma concentração de meios e de poder. Lentamente, consolidou-se (entre as classes dominantes, as chefias militares, os meios políticos,

a classe média urbana, etc.) a solução autoritária e antiparlamentar, com isso esvaziando-se a solução reformista e revolucionária do republicanismo reviralhista.

Alguns autores defendem, aliás, que a conformação que a ditadura virá a ter resulta diretamente do confronto que, nos seus primeiros anos, teve com o reviralhismo. Melhor: resulta das formas encontradas para conter e eliminar focos de reviralhismo que persistiam. É esse o caso do reforço do Estado policial e do reforço da vigilância à imprensa; e é esse o caso do plano de um projeto legislativo, de natureza corporativa e autoritária, que viria a consagrar-se na Constituição de 1933, que consolida a ditadura e que marca o início do Estado Novo.

A Constituição de 1933 assinala, naquilo que diz respeito à relação de forças entre os diversos movimentos antiditatorialistas, um momento de inflexão. A Constituição legisla a ilegalização dos sindicatos livres e a supressão de liberdades fundamentais (de associação, reunião, expressão, etc.); sujeita à aprovação prévia do Governo a constituição de qualquer associação e a homologação dos respetivos estatutos e corpos gerentes; na prática, proíbe, por via administrativa, os partidos políticos. Ora, a inflexão a que acima se fazia referência passa por notar que a mais significativa revolta com que a oposição procurou conter esta legislação se deu na insurreição nacional de 18 de janeiro de 1934 (também conhecida por Revolta da Marinha Grande), que foi organizada por anarquistas, comunistas e operários.

Acontece que, após a repressão dessa revolta, o PCP se torna a única organização política permanente; através de uma atividade regular, de uma estrutura partidária adaptada à clandestinidade, do fomento de agitação política, etc., o PCP passa a liderar a oposição ao regime e a reforçar a sua influência.

O reforço da influência do PCP e a sua capacidade de operar na clandestinidade são fatores fundamentais para compreender o surto reivindicativo do operariado industrial nos inícios da déc. de 40. Supunha-se que, apesar de a oposição nunca ter desaparecido e de, na verdade, ser vigiada pelo Estado, as grandes iniciativas da oposição estariam, em geral, corporativamente controladas; assim, o redespertar da agitação social nos primeiros anos da déc. de 40 – e, em especial, a escala e a intensidade da agitação social, sem precedentes no Estado Novo – pareceu surpreender o regime. Entre os anos de 1942 e de 1944, há uma sucessão de grandes greves operárias; mas não são só os proletários que se manifestam: há notícias de movimentos grevistas de assalariados rurais (inicialmente sobretudo na região e nos arredores de Lisboa, e, mais tarde, um pouco por todo o país, em especial nos centros industriais); há igualmente notícias de descontentamento da classe média urbana.

De facto, o problema estava a ser acentuado pela guerra. A incapacidade de conter a oposição e as suas reivindicações advinha, em grande parte, de desigualdades que a guerra não cria mas aumenta: a fatores como a fome, os salários insuficientes, o agravamento das condições de trabalho, etc., vêm juntar-se a falta de géneros, por força da requisição de cereais, e, enfim, a insensibilidade com que o regime abordava o problema social, que se revela, *e.g.*, na política de congelamento salarial. O que resulta desta situação de tensão são dezenas de motins de camponeses, manifestações de rua, ocupação de instalações pelos grevistas, choques violentos com a polícia, várias prisões e julgamentos por crime de sublevação, etc.

Este quadro muda, e de certo modo intensifica-se ou complexifica-se, no período pós-guerra.

Por um lado, intensifica-se ou complexifica-se a oposição ao regime. A vitória aliada, e a consequente queda dos regimes fascistas por toda a Europa, parece abrir um horizonte de mudança inevitável, também na península Ibérica e em Portugal; o efeito é um aumento do surto oposicionista. Juntam-se à oposição comunista organizações socialistas e também social-democratas; geram-se novos partidos clandestinos e abre-se toda uma nova geração de quadros intelectuais, políticos e operários, formada na luta antifascista do fim dos anos 30 e durante o conflito mundial; no fundo, toda uma cultura antifascista e antiditatorial, por assim dizer, dá frutos. Nasce, em 1943, o Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista, a que irá suceder, em 1945, o Movimento de Unidade Democrática.

Não podemos deixar de assinalar que este aumento de surto oposicionista no pós-guerra trazia também um elemento de desagregação à oposição. Se até aqui a oposição era conduzida pelo PCP, o alargamento das forças políticas em campo gerou focos de tensão entre as diferentes forças (entre as suas táticas e estratégias, mas também entre os diferentes fins sociais que pretendiam obter). Considere-se, *e.g.*, que a força social-democrata era, *lato sensu*, composta de antigos militares republicanos e intelectuais sem filiação partidária, com frequência de formação anticomunista; e que a sua estratégia partidária passaria menos pela insurreição e mais por uma transição pacífica de regime, através de alianças com dissidentes do salazarismo.

Da parte do regime, por outro lado, o período pós-guerra é também um período de alguma desorientação e desagregação. Porém, a estratégia parece passar, antes de mais, por aproveitar o facto de a oposição ser menos um bloco e mais um conjunto de focos isolados, e, nesse sentido, o regime encontra campo para dar vários golpes, que têm efeito duradouro sobre as décadas seguintes.

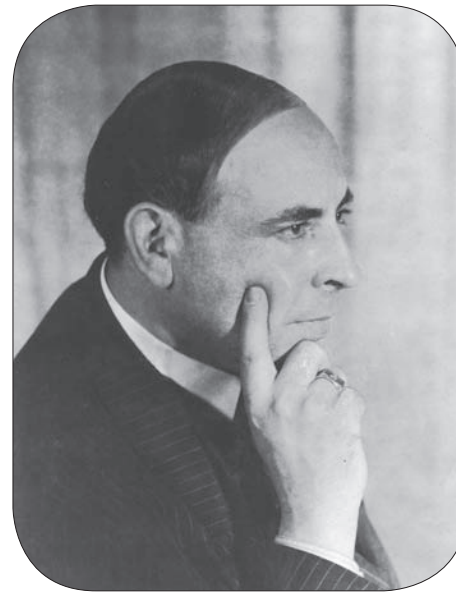
Em primeiro lugar, não podemos deixar de mencionar a posição do regime perante a tensão da Guerra Fria; esta gera tensões entre as diferentes forças da oposição, e a integração do regime sob a influência americana, ainda que tenha acontecido de modo reticente, extrema as posições já de si divididas dos vários movimentos oposicionistas, de certo modo apaziguando alguns dos focos da oposição. Em segundo lugar, temos de notar o esvaziamento da oposição que parece resultar das eleições legislativas de 1949. Por fim, o regime parece conseguir reagrupar-se à volta daquela que é, à data, a sua principal base de apoio: homens conservadores, de formação católica ou monárquica, cujo apoio ao regime lhes permitia manter os seus privilégios e interesses, o seu estatuto, a sua influência política, o seu poder, etc., assentes sobretudo na agricultura rural de cariz tradicional e no comércio com as colónias. Assim, os homens à volta dos quais o regime se reagrupa constituíam uma espécie de elite enraizada no aparelho do Estado (na Assembleia, na União Nacional, nos diversos órgãos de propaganda, etc.), que usava o Estado como escudo protetor contra o desenvolvimento industrial, a reforma agrária, a concorrência, a descentralização colonial, a reforma social, económica e política, etc.

Abstraindo agora de todos os eventos, personagens e desenvolvimentos históricos a que este artigo não pôde nem poderá dar vazão, fatores que no limite acabaram por criar as condições para a queda da ditadura, importa ainda mencionar dois casos que viriam a ser decisivos para

a definitiva implantação popular de um certo ambiente antiditatorial: a candidatura presidencial de Humberto Delgado, em 1958, e o problema colonial, em especial ao longo da déc. de 60.

A candidatura de Humberto Delgado às eleições presidenciais de 1958 é simbólica em três aspetos principais. Antes de mais, porque sintetiza e culmina um processo progressivo de tensão social acumulada – assente, como vimos, numa expectativa difusa (que à época não parecia mais próxima de se cumprir) de mudança de regime. O que estava então em curso era um ataque estatal político, de natureza policial, em várias frentes: contra o PCP e associações a ele vinculadas; contra algumas figuras de vulto, vítimas de demissões compulsivas; contra os oposicionistas, muitos deles presos por razões meramente políticas, etc. Em segundo lugar, é simbólica porque, na verdade, abala não só o regime mas também a oposição: o homem escolhido como adversário do candidato do regime não pertencia, de facto, a nenhuma das fações oposicionistas. Em terceiro lugar, é simbólica porque corresponde, também ela, a um ponto de viragem histórica.

Não era a primeira vez que uma lista alternativa ao regime se candidatava a eleições presidenciais; isso tinha já acontecido em 1949 e 1951. Porém, a candidatura de Humberto Delgado parecia revestir-se de grande apoio popular, pelo que a fraude eleitoral, que resulta na vitória de Américo Tomás em 1958, tem por consequência uma onda de agitação que é, ao mesmo tempo, e talvez pela primeira vez, tanto de cariz político quanto de cariz social e popular. É possível argumentar que, nos anos que se seguiram e até à sua queda, o regime nunca se libertou dessa pressão – pressão que obrigou a uma reorganização do regime, até à sua descaracterização e à perda da sua base de



Humberto Delgado (1906-1965).

apoio, que obrigou a reformas, que gerou deserções, dissidências e desmobilização, que levou ao progressivo isolamento de Salazar, à luta pela sucessão entre marcelistas e costistas, e, por fim, à subida ao poder de Marcelo Caetano, sobre quem pesava a possibilidade de uma transição pacífica de regime.

Mais ou menos em paralelo, a partir do fim da déc. de 50, ganha relevo a questão das colónias. Perante o cenário internacional, que se ia desenhando, de independência e de libertação nacional das colónias em relação aos impérios, o Estado Novo já tinha feito uma deriva que o levara a reforçar o ultramar português e a uma viragem económica para África. Porém, posto perante o deflagrar de várias frentes de guerra, nos diferentes territórios, no início da déc. de 60; posto perante a oposição, que não só manifestara o apoio político à independência das colónias, como prestava apoio militar a essa pretensão; posto perante as dúvidas de altos comandos militares sobre a

validade da guerra e a sua aposta numa mudança de regime, que a interrompesse; e posto, por fim, perante a opinião pública, que sofria os vários efeitos e os custos da guerra, o regime foi sofrendo uma pressão de força cada vez maior, da qual se pode também argumentar que nunca se libertou.

Bibliog.: DELGADO, Iva *et al.* (coords.), *Humberto Delgado. As Eleições de 58*, Lisboa, Vega, 1998; FARIA, Cristina, *As Lutas Estudantis contra a Ditadura Militar (1926-1932)*, Lisboa, Colibri, 2000; FARINHA, Luís, *O Reviralho: Revoltas Republicanas contra a Ditadura e o Estado Novo 1926-1940*, Lisboa, Estampa, 1999; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.), *A Unidade da Oposição à Ditadura (1928-1931)*, 2.ª ed., Lisboa, Europa-América, 1973; MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994; PEREIRA, José Pacheco, *A Sombra: Estudo sobre a Clandestinidade Comunista*, Lisboa, Gradiva, 1993; PIMENTEL, Irene Flunser, *História da Oposição à Ditadura, 1926-1974*, Porto, Figueirinhas, 2014; RABY, David L., "O MUNAF, o PCP e o problema da estratégia revolucionária da oposição, 1942-47", *Análise Social*, vol. XX, n.º 84, 1984-85, pp. 687-700; RABY, Dawn Linda, *A Resistência Antifascista em Portugal: Comunistas, Democratas e Militares em Oposição a Salazar, 1941-1974*, Lisboa, Salamandra, 1990; SILVA, Maria Isabel Mercês de Melo Alarcão e, *O Movimento da Unidade Democrática e o Estado Novo (1945-1948)*, Dissertação de Mestrado em História dos Séculos XIX e XX apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1994.

BRUNO VENÂNCIO

Antidivorcionismo

A identificação do antidivorcionismo como corrente pode ser situada nos finais do séc. XIX, embora os seus principais advogados se situem na primeira metade do séc. XX, facto justificado, em Portugal, pela célebre Lei do Divórcio, aprovada a 25 de dezembro de 1910 como um produto das reivindicações republicanas. Importa assim esclarecer, em primeiro lugar, os antecedentes da corrente em apreço, para o que teremos de recuar a um período anterior ao séc. XIX. Em segundo lugar, efetuar uma descrição sumária dos defensores do divórcio como meio de cessação da relação conjugal estabelecida, o que nos conduzirá ao enquadramento da corrente quer ao nível nacional, quer na esfera internacional. O papel desempenhado pela literatura jornalística e pela atividade jurisprudencial não pode ser ignorado, considerando que através destas fontes se construiu uma consciência geral do entendimento vigente acerca do que era o casamento e do que representava um ataque a esta instituição. A influência da Igreja na construção de um modelo de casamento, formalmente designado de matrimónio enquanto sacramento, contribuiu igualmente para a condenação efetuada pelo antidivorcionismo. Neste aspeto particular, importa não esquecer o papel desempenhado pela atividade católica local, pelo menos no caso português, que se manifestava contra qualquer tentativa de rutura da união firmada no casamento.

Em matéria de antecedentes, identificamos em período anterior ao séc. XIX um sentimento contrário à rutura da

união firmada no casamento; no entanto, este entendimento está alicerçado pela Igreja Católica, que considera o vínculo matrimonial indissolúvel, apenas suscetível de ser quebrado por falecimento de um dos cônjuges ou em circunstâncias de natureza extremamente gravosa, situação que legitima a separação *quod thorum ac mesam*. Na realidade, só após o Concílio de Trento, que declarou o matrimónio um sacramento, é que a Igreja iniciou o seu combate ao divórcio, opondo-se, por todos os meios, a que os Estados em que exercia influência aceitassem esta instituição. Neste sentido, apenas foi admitida a separação do casal ou a declaração de nulidade da união, ambas mantendo a indissolubilidade do vínculo conjugal. Saliente-se que, em matéria de declaração de nulidade do casamento, a Igreja admite causas como a impotência, o engano, a violência e a coação, sendo necessário que estes impedimentos sejam anteriores ao matrimónio para serem causa da sua nulidade.

O recurso ao termo "divórcio" não é, no entanto, utilizado de forma autónoma antes do séc. XIX, já que encontramos nas fontes, quer em obras de natureza jurídica quer na variada literatura de conselho existente nos sécs. XVI, XVII e XVIII, o recurso a esta expressão de forma similar a "separação", o que permite concluir que o divórcio enquanto conceito não era ainda objeto de uma construção específica, ao contrário do que veio a suceder nos finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, pelo menos em Portugal. De facto, se nos reportarmos à realidade vivida no período da Revolução Francesa, constatamos que o divórcio foi consagrado na legislação mais cedo que em Portugal, embora a sua positivação tenha sofrido alterações, consequência da filosofia que lhe estava inerente. Por outro lado, a rejeição do divórcio na esfera jurídica resultava da própria relutância social, que encarava esta instituição como um ataque aos pilares em que a vida social estava sedimentada, constituindo o casamento o início da vida adulta, no qual se devia serenamente permanecer.

Situando-nos no período central de aparecimento desta corrente, vemos que a publicação do decreto de 25 de dezembro de 1910, que permitiu o divórcio dos casados civilmente, fez despoletar o sentimento antidivorcionista, latente em períodos anteriores. Os bispos portugueses chegaram, aliás, a manifestar-se adversários da república, por considerarem que esta era contrária à religião católica por advogar o divórcio. Podemos, por isso, afirmar que a corrente antidivorcionista teve como fundadores a própria Igreja Católica, embora a corrente acabe por granjear adeptos fora desta estrutura. A este propósito, importa salientar o facto referido por José Montez em *Do Divórcio, Estudo Sociológico-Jurídico*: na Argentina, em 1902, a propósito de um projeto de lei sobre o divórcio, os bispos apresentaram ao Congresso uma petição na qual negavam aos poderes públicos o poder de legislar sobre a indissolubilidade do casamento, uma vez que, estando o poder civil e a Igreja unidos, o Estado não podia sancionar o que pela Igreja era proibido. No Brasil e em Itália foi igualmente demorada a consagração na legislação do divórcio, invocando a corrente antidivorcionista o elemento religioso como instrumento de combate à institucionalização da instituição. A Alemanha consagrou o divórcio no Código Civil de 1896, admitindo-o em várias situações, nomeadamente em matéria de adultério, abandono e doença mental.

O Código Civil Português de 1867 apenas admitiu a separação de pessoas e bens nos seus arts. 1203.º a 1230.º, afastando a dissolução efetiva do vínculo conjugal.

O art. 1204.º reconheceu a separação judicial de pessoas e bens, vindo o art. 1219.º a estabelecer a simples separação judicial de bens. A própria epígrafe destes normativos denuncia a vertente antidivorcionista do Código, ao tipificar as situações descritas como casos de interrupção da sociedade conjugal. Neste sentido, o autor do Código pode ser identificado como um adversário do divórcio, uma vez que não o consagrou nos quadros jurídicos da época. A atividade parlamentar portuguesa foi tímida na consagração do divórcio como meio de cessação conjugal, surgindo apenas em 1900 um projeto de Roboredo Sampaio e Melo, cujo acolhimento foi reduzido, uma vez que o ataque efetuado pelos católicos impediu a adesão a esta proposta.

A própria positivação ocorrida em 1910 definia um regime jurídico tímido em matéria de pressupostos para a ação de divórcio por mútuo consentimento: a necessidade de os cônjuges terem mais de 25 anos e serem casados há mais de 2 anos. No caso do divórcio litigioso, admitiam-se causas subjetivas para a sua invocação: adultério, abandono do domicílio conjugal, sevícias, injúrias graves, mas também causas objetivas não culposas (separação de facto dos cônjuges, ausência sem notícias, loucura incurável, entre outras doenças). Recorde-se que esta legislação esteve em vigor em Portugal até à Concordata estabelecida entre Portugal e a Santa Sé em 1940.

Várias causas podem ser identificadas para justificar a agressividade com que a doutrina nacional e estrangeira condenava o divórcio, tanto no período anterior à sua implantação, como no posterior. Por um lado, é inegável a influência que a Igreja Católica desempenhava nos sécs. XIX e XX. A justificação do matrimónio como um sacramento, fonte da sua legitimidade, afastava a cessação da união, elemento encarado como gerador de forte perturbação familiar e, em consequência, agitação social. O casamento era, aliás, defendido pela Igreja como o estado possível e desejável para todos aqueles que não conseguissem ser continentes, já que, por este meio, se perpetuava na união conjugal a vivência de Cristo, devendo esta união ocorrer à semelhança de Cristo e da sua Igreja. A tradição da Igreja e o ataque feroz ao divórcio pelas camadas conservadoras da sociedade influenciaram a positivação tardia. O dogma da indissolubilidade do casamento consagrado em Trento não se coadunava com o corte conjugal, por se entender que este afastava o que Deus unira. Outro argumento invocado pelos antidivorcionistas é o facto de o divórcio ser contrário à moral, favorecendo o adultério e conferindo ao casamento o estatuto de mancebia legal.

A literatura de conselho dos sécs. XVI, XVII e XVIII, de que são exemplo a *Carta de Guia de Casados* de Francisco Manuel de Melo e o *Casamento Perfeito* de Paiva de Andrada, efetua a apologia do casamento como um estado a almejar por todos aqueles que procuram honorabilidade social, funcionando simultaneamente como meio de perpetuação familiar, elemento que não deve ser desvalorizado. A separação do casal e a legitimação do divórcio afetaria assim o equilíbrio familiar, base da própria estabilidade social. Simultaneamente, havia por parte dos poderes instituídos o entendimento de que a defesa do divórcio conduziria à destruição da família e em especial da mulher, cuja função fundamental se cumpria na estrutura familiar. É, aliás, curioso verificar que alguns dos críticos do divórcio salientam que pelo casamento se efetiva a igualdade entre os cônjuges, uma vez que se atribui a cada elemento o papel que social e ontologi-

camente lhe está destinado. Ao promover o divórcio, quebrar-se-ia essa suposta identidade social e familiar, destruindo a paz conjugal. Exemplo do afirmado são as várias manifestações ocorridas em Portugal e em França no séc. XX contra a admissibilidade do divórcio. Para o caso português, encontramos várias representações tuteladas pelos párocos locais contra a vigência de normas que facilitavam a dissolução das famílias, com os efeitos perversos decorrentes. Para evitar esta situação, exigia-se a reposição dos bons costumes herdados da construção canónica do casamento. Alberto Bramão refuta este entendimento, referindo que o divórcio reabilita a mulher, conferindo-lhe a possibilidade de alcançar a felicidade da mesma forma que o homem, situação que lhe é negada com a permanência numa união violadora do livre consentimento que deve nortear a atuação das partes.

De entre a literatura com interesse para a corrente antidivorcionista, destacamos o nome de João Mascarenhas de Melo, que, em resposta a *Casamento e Divórcio* de Alberto Bramão, alerta para os perigos dos simpatizantes do divórcio, afastando a possibilidade invocada de a Igreja ter historicamente aceitado o divórcio em várias reuniões eclesiásticas. O próprio regime aplicável aos filhos ilegítimos perpetuava o entendimento de que as causas visíveis do afastamento ou da separação do casal deviam ser vexatórias, iludindo a aparência de uma união que se presumia indissolúvel. Igualmente Vaz Ferreira condena a introdução em Portugal do divórcio, recordando que a própria Revolução Francesa, que o havia instituído em 1792, o veio a abolir em 1816, demonstrando que as vantagens da instituição também são discutíveis. Também Pereira de Sampaio se manifesta contrário ao divórcio, advogando que pela positivação desta instituição se atacaria o casamento, promovendo os maus costumes e a dissolução da família. Em Itália, E. Morselli sustenta que o divórcio é uma regressão, favorecendo o relaxamento da união conjugal, o que deve ser combatido, uma vez que a evolução histórica tem demonstrado a importância da consolidação da união conjugal, com o consequente afastamento do divórcio.

É importante considerar ainda que a consagração jurídica do divórcio enquanto instituição resultou em grande medida do contributo da jurisprudência, já que foi esta fonte a responsável pela concretização das diferentes causas de divórcio, enunciando critérios que acabaram por vir a ser recebidos em legislação posterior.

Bibliog.: BRAMÃO, Alberto, *Casamento e Divórcio*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1908; FERREIRA, Henrique Vaz, *Commentario á Lei do Divorcio: Decreto de 3 de Novembro de 1910*, Lisboa, Aillaud Alves, s.d.; FERREIRA, José Dias, *Código Civil Portuguez Annotado*, 2.ª ed., vol. I, Lisboa, Imprensa da Universidade, 1894; MADEIRA, Mário de Gusmão, e MELO, Rui de Lima Pereira, *Notas à Lei do Divórcio*, Lisboa, Imprensa Limitada, 1926; MARQUES, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Estampa, 1983; *Id.*, *A Primeira República Portuguesa*, Alfragide, Texto, 2010; MELO, Francisco Manuel de, *Carta de Guia de Casados*, Mem Martins, Europa-América, 1970; MELO, João Mascarenhas de, *Contra o Divorcio: Resposta ao Livro "Casamento e Divorcio" do Sr. Alberto Bramão*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1908; MONTEZ, José, *Do Divórcio, Estudo Sociológico-Jurídico, Dissertação para Concurso*, Lisboa, Tip. Bayard, 1913.

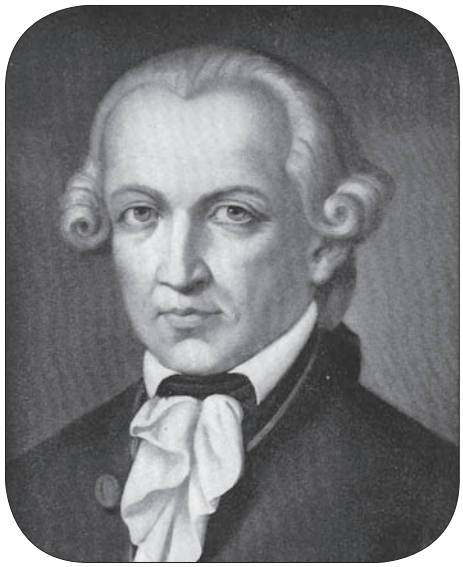
Míriam Afonso Brigas

Antidogmatismo

Para determinar com algum rigor o significado do termo "antidogmatismo" é preciso delimitar com precisão o que entendemos por dogma e dogmatismo. O termo "dogma" tem origem grega e significa opinião plausível, crença, doutrina, e ainda decisão e juízo. No sentido de opinião ou crença, o termo tem valor afirmativo, por oposição à suspensão do juízo que consiste em recusar assumir opinião própria em determinada direção ou na direção oposta. Nos tempos modernos, merece atenção o sentido que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant confere ao termo "dogma". Com este termo, indica uma proposição sintética *a priori*, *i.e.*, uma proposição diretamente sintética derivada de conceitos. O autor distingue dogma e matema, que também é uma proposição como a anterior, só que, em vez de derivar de conceitos, deriva da construção de conceitos, tal como sucede no cálculo e na geometria. Neste caso, construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde (KANT, 2001, 594). O mesmo termo aparece ainda, desde a Antiguidade, com o sentido de decisão ou juízo. Assim acontece em Cícero e em Séneca, que o usam para exprimir doutrinas transmitidas por escolas de filosofia. Foi este o significado atribuído ao termo na Igreja para significar a formulação das decisões de concílios e da autoridade eclesiástica. Quando o termo "dogma" exprime o que foi decidido por uma assembleia ou por quem goza de autoridade, exige aceitação e obediência por parte daqueles que se encontram sob a alçada dessa assembleia ou dessa autoridade. Foi com este sentido que o termo passou a significar a doutrina ensinada por uma escola ou corrente filosófica e, no discurso da teologia cristã, a verdade revelada por Deus e aceite pelos crentes como doutrina de fé. Em ambos os contextos, o dogma é opinião ou doutrina a que se reconhece estatuto de argumento de autoridade.

O dogmatismo ficou bem assinalado pelos céticos gregos que, ao demarcarem-se da atitude de filósofos que definiam criteriosamente as opiniões professadas e as transmitiam aos discípulos, eram por eles chamados filósofos dogmáticos. O dogma converte-se em dogmatismo quando significa adesão a uma opinião ou doutrina que não foi criticamente fundamentada. No séc. XVIII, Kant entende o dogmatismo como o procedimento preconceituoso da metafísica tradicional ao pretender avançar sem fazer a crítica da razão. No idealismo posterior a Kant, o dogmatismo tem o sentido de aceitação de uma realidade existente para além do sujeito, realidade que se opõe a este. Como disposição mental para aderir a proposições não demonstradas ou só parcialmente justificadas, o dogmatismo encontra-se em áreas de conhecimento tão diversas como a filosofia, a religião, a política, a literatura e outras. É nessas mesmas áreas que deparamos com manifestações de antidogmatismo. Reteremos aqui como expressões maiores de antidogmatismo o ceticismo e o criticismo.

Com frequência, considera-se o ceticismo uma conceção do mundo e da vida dominada por disposições mentais de indecisão, desencanto, desilusão e até desespero, resultantes das contingências do devir histórico individual ou coletivo. O cético aparece, então, como alguém que, entregue à dúvida e à incerteza, desiste de tomar posição e se alheia perante o acontecer que se impõe como inevitável.

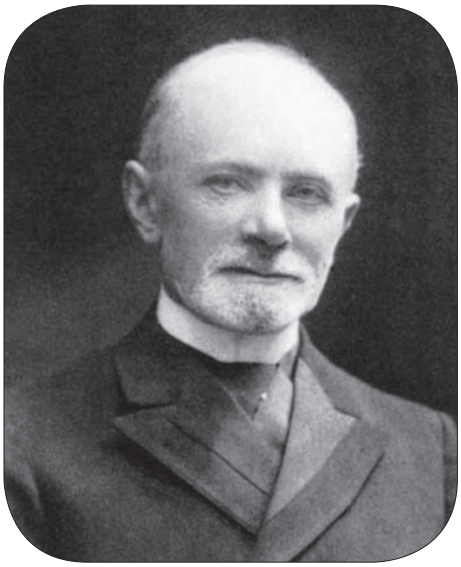


Immanuel Kant (1724-1804).

O retrato assim esboçado deforma a figura do cético. Não lhe traça o verdadeiro perfil porque o cético é "o sábio que recusa abandonar-se tanto ao fanatismo das crenças e dos dogmas, como à versatilidade da incessante mudança das opiniões. Só a tirania lhe é intolerável, o que o incita a combater todas as atitudes que se opõem à tolerância" (COSSUTA, 1994, 4). O cético vence a indecisão, fazendo escolhas cujas motivações não se fundam em argumentos elaborados pela razão, mas numa sabedoria que não se deixa levar por falsas certezas. O alicerce dessa sabedoria está na arte de conciliar a dúvida e a indagação com a tranquilidade de espírito que faz feliz o cético. O antidogmatismo cultivado pelos céticos aparece, às vezes, tratado como outra forma de dogmatismo, um dogmatismo de recusa ou negativo. No entanto, o ceticismo consequente, ao duvidar da sua própria dúvida, inscreve-se, por essa via, no campo do antidogmatismo.

Aos dogmatismos opõe-se a atitude crítica que adota a posição de recusa tanto da afirmação absoluta como da absoluta negação. A conceção kantiana de crítica identifica esta com o processo a que a razão humana é submetida com o intuito de determinar quais as pretensões ao conhecimento que são legítimas e afastar as que não têm fundamento. Assim entendida, a crítica consiste em garantir à razão o uso legítimo do respetivo direito de conhecer. Note-se que "a crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer a presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico) apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou" (KANT, 2001, 30). Na relação com as questões em torno do conhecimento, a crítica não se ocupa da origem e das fontes do conhecimento nem do modo como este se desenvolve e evolui. O objeto do criticismo é delimitar o problema das condições de validade do próprio conhecimento enquanto domínio lógico-transcendental.

Referimos até agora aspetos do antidogmatismo filosófico. Pela importância que os dogmas têm no discurso religioso, é previsível que também eles sejam objeto de dúvida, crítica e contestação. A forma mais comum de antidogmatismo teológico tem o nome de heresia, *i.e.*, recusa obstinada de proposições relativas a matéria de fé ou de moral que foram decididas em reuniões conciliares ou definidas pelo magistério supremo da Igreja. A heresia pressupõe a existência de um corpo de doutrina instituído como ortodoxia, do qual se afasta em um ou vários pontos. Registe-se que as numerosas heresias dos três primeiros séculos de



Alfred Loisy (1857-1940).

cristianismo correspondem à fase agitada em que os responsáveis das comunidades cristãs procedem gradualmente à fixação das fórmulas que se vão tornar doutrina católica, *i.e.*, universal. O antidogmatismo teológico assumiu configurações variadas no decorrer da história eclesiástica. Uma das mais complexas e perturbadoras foi a chamada heresia modernista, na viragem do séc. XIX para o séc. XX. O modernismo católico, ao reclamar liberdade de investigação e respeito pelas convicções pessoais do investigador, rejeitava que a inteligência tivesse de se submeter à imposição de dogmas. Foi, por isso, não obstante a diversidade de posições defendidas pelos diferentes autores, uma manifestação clara de antidogmatismo.

O percurso intelectual de Alfred Loisy (1857-1940) assenta em inequívoca e persistente recusa do dogmatismo teológico para seguir, com preocupação de rigor e verdade, os métodos da ciência histórica e filológica, tanto na crítica bíblica como no estudo das origens do cristianismo. Esta posição de princípio foi assumida pelo teólogo Loisy desde a juventude. Ao fazer, em começos da déc. de 1930, a retrospetiva da sua longa caminhada como investigador, assumia, com notório desencanto, que "a desforra do modernismo só pode ser o desmoronar da ortodoxia: e o desaparecimento da ortodoxia também é o do cristianismo tradicional, o melhor de todas as religiões – e não só do catolicismo – que deve sobreviver na religião da humanidade" (GOICHOT, 2002, 157). Também o filósofo Édouard Le Roy (1870-1954), discípulo de Bergson e amigo de Loisy, adotou uma visão particularmente crítica acerca dos dogmas católicos, rejeitando a conceção intelectualista que entende o dogma como um enunciado não demonstrado cuja verdade é garantida pela afirmação da autoridade eclesiástica. Além disso, o mesmo autor escrevia que o "dogma tem, em primeiro lugar, […] sentido negativo. Exclui e condena alguns erros mais do que determina positivamente a verdade" (ROY, 1907, 19). Assim, retomava a fórmula clássica *lex orandi, lex credendi*, e privilegiava nos dogmas a dimensão prática e ativa, colocando-a à frente da componente intelectual ou de conhecimento. Visado, como Loisy, no decreto *Lamentabili* (1907), que condenou os erros modernistas, reagiu à censura acatando-a, submisso, ao contrário de Loisy, que se manteve inflexível na sua posição antidogmática.

O pragmatismo em matéria de crença já tinha sido defendido na entrada "Dogmas" do *Dicionário Filosófico* de Voltaire, que neles identificava a origem de frequentes confrontos e desavenças. São, segundo ele, as ações o que verdadeiramente vale, não as fórmulas dogmáticas das doutrinas. Antidogmatismo, não já religioso mas irreligioso, encontra-se em J.-M. Guyau (1854-1888), para quem o ideal de qualquer religião é tender para a libertação do pensamento mediante

"a supressão de toda a fé dogmática sob qualquer forma que ela se dissimule. Em vez de aceitar os dogmas já constituídos, devemos ser nós mesmos os obreiros das nossas crenças" (GUYAU, 1890, 323).

A tentação de pôr o poder político ao abrigo de críticas doutrinais ou de ações contestatárias leva, com frequência, os atores políticos a tratar as teorias com que fundamentam os programas de governo como certezas inabaláveis e verdades acima de qualquer suspeita. Em simultâneo, estes atores revelam-se incapazes de aceitar que outros reivindiquem alicerces filosóficos suscetíveis de gerar convicções políticas diferentes das suas. Existe assim um dogmatismo político posto à prova em duas situações eminentemente antidogmáticas, a saber, a desilusão provocada por exercícios governativos em que os acontecimentos contradizem as promessas e expectativas ou em que as teorias não resistem à refutação vinda de filosofias ou sistemas mais fortes ou convincentes. O espírito antidogmático, suporte do viver em comum em clima de tolerância, deve animar o debate político exercido no interior de sociedades livres.

Lembremos, para concluir, que a oposição ao dogmatismo, seja qual for a sua natureza, não exclui que sub-repticiamente se possa sempre esconder a sedução de certezas dogmáticas.

Bibliog.: COSSUTA, Frédéric, *Le Scepticisme*, Paris, PUF, 1994; GOICHOT, Émile, *Alfred Loisy et Ses Amis*, Paris, Cerf, 2002; GUYAU, Jean-Marie, *L'Irréligion de l'Avenir: Étude Sociologique*, 4.ª ed., Paris, Félix Alcan, 1890; KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, introd. e notas Alexandre Fradique Morujão, 5.ª ed., Lisboa, FCG, 2001; ROY, Édouard Le, *Dogme et Critique*, 4.ª ed., Paris, Bloud et C.ᵉ, 1907; VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, introd. e notas Julien Benda, vol. I, Paris, Garnier, s.d.

Luís Machado de Abreu

Antidonjuanismo

O conceito de antidonjuanismo remete para uma figura lendária, associada a um nome próprio, D. Juan. De acordo com o pensamento de Roland Barthes em *Nouveaux Essais Critiques*, para além deste referente circunscrito a uma personagem determinada, há também um poder de citação que se prolonga por muitas outras personagens, que, não sendo muitas vezes apelidadas através deste nome, mantêm com ele semelhanças profundas, de tal forma que de um nome próprio se passa frequentemente ao conceito de nome comum.

Mais do que propor uma definição, procuraremos apresentar as reações a uma multiplicidade de leituras que foram sendo feitas ao longo de vários séculos, particularmente na literatura, facto que motivou a maioria dos críticos a classificar o donjuanismo como um mito.

Entendido como um mito, as opiniões também não são consensuais, surgindo assim aproximações a figuras míticas como a de Prometeu ou aos disfarces dos deuses do Olimpo, linhas de leitura que tentam aproximá-lo das origens da humanidade, numa perspetiva muito próxima do pensamento de Mircea Eliade ou de Lévi-Strauss. Outros classificam-no como um mito nascido da escrita, que se desenvolveu no meio literário e que encontrou no palco o meio privilegiado para o sucesso que veio a alcançar. Assim entendido, como um mito resultante de um acontecimento histórico e cultural, o discurso donjuanino surge frequentemente associado à palavra transformada em discurso de sedução. Quando se fala



D.R.

Roland Barthes (1915-1980).

de donjuanismo, o campo lexical alarga-se: não se trata unicamente de um D. Juan ou de uma série de outras figuras com comportamentos idênticos, mas, tal como sugere Roland Barthes em *Mitologias*, de uma significação que indica um sistema de valores. Assim considerado, o antidonjuanismo seria a negação do mito, ou a negação de uma determinada linguagem de sedução à volta da qual foi sendo construída uma série de clichés, de lugares comuns e de estereótipos.

Por outro lado, entender o antidonjuanismo unicamente como recusa da linguagem da sedução seria manifestamente redutor, na medida em que tal abordagem exclui toda uma tradição literária de séculos, dispersa por todos os cantos do mundo. Neste contexto, é inevitável regressar às suas raízes e ao seu criador, o frade das Mercês Tirso de Molina. A sua peça de teatro intitulada *El Burlador de Sevilha e Convidado de Pedra*, apresentada em 1630 e assinada com o pseudónimo literário Fr. Gabriel Téllez, tem como assunto central as burlas amorosas levadas a cabo pelo jovem nobre espanhol D. Juan Tenório, que terminam com o castigo do mesmo, a cargo da estátua do comendador.

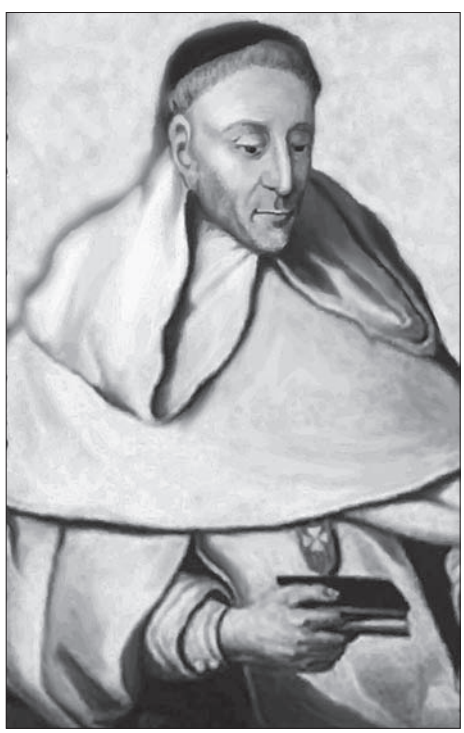
É nesta origem espanhola do mito que é possível encontrar reações adversas ao donjuanismo não só entre os que pretenderam alterar-lhe o local de nascimento, indicando Itália ou a França como os lugares onde o mito encontrou efetivamente terreno para o seu desenvolvimento, mas inclusivamente entre os próprios compatriotas. Entre estes, a tomada de posição mais curiosa acabaria por ser assumida por Gregório de Marañon, que se recusava a ver no homem espanhol, simbolizado por D. Juan, a presença árabe do harém. Pelo contrário, tomava uma posição antidonjuanesca, identificando o lar espanhol com o lar castelhano, austero, monogâmico, quase místico, o lar duma prole copiosa, concebida quase sem pecado, onde a alcova tinha a dignidade duma cela conventual. Opinião bem diferente tem Mercedes Saenz-Alonso, que entende que o homem espanhol, na sua maioria, deseja as mulheres todas e tem as que pode, deixando a honra para a mãe, a esposa, as filhas e as irmãs. Nesta aceção, o antidonjuanismo poderá ser entendido como ser mais ou menos espanhol, ou, por outras palavras, como ser mais ou menos "macho latino".

Uma terceira leitura pode ainda ser feita tendo em conta o número incalculável de recriações deste tema. As 130 entradas apresentadas no *Dictionnaire de Don Juan* são uma pálida amostra desta permanente recriação que seduziu, tanto autores praticamente desconhecidos, como os de maior renome. Bastaria lembrar Molière, Shadwell, Corneille, Mozart, Hoffmann, Byron, Balzac, Musset, Zorrilla, Lenau, Baudelaire, Flaubert, Shaw, Unamuno, Torrente Ballester e Brecht; ou ainda nomes portugueses como Guerra

Junqueiro, António Patrício, Natália Correia e José Saramago.

Em todos eles e nas respetivas recriações, é possível observar sucessivos afastamentos da obra fundacional ou, se assim se quiser entender, da origem do mito, mas também sucessivas aproximações ao tema, retomando a leitura inicial. Torna-se assim possível, ao longo de uma autêntica história da literatura donjuanina, encontrar momentos de donjuanismo e de antidonjuanismo. Deste modo, antidonjuanino será o autor que afasta o herói do modelo de Tirso, aplicando-lhe os castigos mais diversos para além da morte aos pés da estátua de pedra. Nestes casos, o antidonjuanismo surge frequentemente com a marca do herói velho, sem capacidade de seduzir; ou então cheio de tédio, por vezes efeminado, sentindo repulsa pelas mulheres; outras vezes ainda, torna-se ele mesmo o burlado e o objeto de traição por parte do sexo feminino, sob a temática da D. Juana.

Tirso de Molina (1579-1648).



No caso da literatura portuguesa, é particularmente exemplificativo o poema de Guerra Junqueiro intitulado *A Morte de D. João*, que levou Fidelino de Figueiredo, no célebre ensaio intitulado "Donjuanismo e anti-donjuanismo em Portugal", a destacar nele o tédio e o cansaço do herói, cheio de interrogações interiores, preocupado com a destruição das famílias, com uma intencionalidade claramente moralizadora.

Donjuanismo e antidonjuanismo são, pois, as duas faces de Jano, um mito que sucessivamente se vai recriando como se de uma fénix se tratasse.

Bibliog.: BARTHES, Roland, *Nouveaux Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1972; *Id.*, *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, 1979; BÉVOTTE, Georges Gendarme, *La Légende de Don Juan*, Genève, Slatkine Re-prints, 1993; BRUNEL, Pierre, *Dictionnaire de Don Juan*, Paris, Robert Laffont, 1999; FIGUEIREDO, Fidelino de, "Donjuanismo e anti-donjuanismo em Portugal", in FIGUEIREDO, Fidelino de, *Crítica do Exílio*, Lisboa, Livraria Clássica, 1930, pp. 181-259; MARAÑON, Gregório de, *D. João*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1947; SAENZ-ALONSO, Mercedes, *Don Juan y el Donjuanismo*, Madrid, Guadarrama, 1969; SOBRINHO, Maria Manuela, *Dom Juan e o Donjuanismo*, Lisboa, Fonte da Palavra, 2010.

Manuela Sobrinho

Antieconomicismo

Entende-se por antieconomicismo (ou mesmo antieconomismo) o discurso que rejeita o *homo economicus* como uma descrição da condição humana com um alcance normativo ou positivo. Dito de outra forma, o antieconomicismo rejeita que a ordem do mercado, que emerge espontaneamente do comportamento motivado pelo autointeresse, seja uma descrição válida da realidade ou sequer que proporcione uma orientação legítima para organizar a vida social. A utilização consciente do conceito de economicismo pressupõe que a teoria económica e as suas ferramentas veiculam um reducionismo da dimensão humana, camuflado por detrás de uma capa técnica ou científica. Como tal, o termo "economicismo" tem algumas semelhanças com "cientismo" ou "reducionismo". Num plano mais elaborado de reflexão, denunciar o economicismo passou por afirmar que a teoria do *homo economicus* pressupõe uma escolha contingente e não racional de uma racionalidade em detrimento de outras, não obstante a sua aparência científica e neutral.

O termo "economicismo", que conseguimos documentar a partir de 1931, teve origem no pensamento italiano alinhado com o fascismo. Na década seguinte, o termo aparece nas línguas portuguesa (no Brasil, mas só em 1958 em Portugal) e espanhola. Em língua inglesa o termo só se divulga no último terço do séc. XX.

Em Portugal, a recusa do reducionismo do *homo economicus* é muito anterior e data das primeiras críticas portuguesas à obra dos economistas clássicos, já na segunda metade do séc. XIX. O discurso antieconomicista não foi exclusivo dos economistas críticos e de outros doutrinadores. Foi aliás antecipado pela literatura romântica portuguesa, designadamente na famosa antítese entre o "burguês" e o "frade" de Almeida Garrett. A Herculano não é estranha a ideia de que o progresso económico implicava perdedores e que, de certa forma, o atraso económico português protegia certas camadas da população da miséria das sociedades mais avançadas. Nestes autores, esta oposição não relevava apenas do eixo idealismo-materialismo, mas também do eixo pragmatismo-ineficácia. Ou seja, estes dois vultos do liberalismo não entendiam as liberdades económicas e a sua racionalidade própria como um progresso em toda a linha relativamente ao passado.

O mais articulado economista com um discurso antieconomicista foi Oliveira Marreca (1805-1889), que, reconhecendo o alcance metodológico do *homo economicus*, rejeita a sua validade universal: "os cálculos efémeros do egoísmo individual não servem. O horizonte da economia das nações é mais amplo do que a regra mesquinha que obriga a comprar no Mercado mais barato" (MARRECA, 1983, II, 28). Merece ainda amplo destaque, neste âmbito, a obra *Teoria do Socialismo*, publicada em 1872 por J. P. de Oliveira Martins, que aponta para a oposição entre economistas e socialistas, considerando que, ao contrário dos primeiros, os segundos recusavam o divórcio da moral e da economia. A mesma perspetiva foi assumida por Bento Carqueja (1860-1935), que se destaca como um crítico dos fundamentos intelectuais do capitalismo. Para Carqueja, a falta de futuro do capitalismo estava na sua visão redutora da natureza humana. Um regime baseado no individualismo e na ambição desmedida pode melhorar a condição de vida da

maioria, mas o seu utilitarismo interesseiro e egoísta, a ausência de convicções e o desprezo pelos princípios e ideais clamavam por uma superação moral.

Como referido, o termo "economicismo" é de origem italiana e exprimia a crítica ao reducionismo materialista marxista de Aldo Contento (1931), autor que defendia o fascismo e a sua compatibilidade com o *homo economicus*. É em sentido semelhante que na Câmara Corporativa o deputado Águedo de Oliveira se ergue especificamente contra A. Smith e o liberalismo (a que chama "economismo"), em 1943. Parece sair precisamente da caneta de um italiano, F. Sciacca (1953), a primeira explanação do termo em Portugal, ainda recorrendo à oposição economicismo-humanismo. Em Portugal, o conceito de economicismo (economismo), com a carga negativa referida, emergiu com força em 1958 pela pena do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, que, numa série de conferências dedicadas à questão social portuguesa, apresentou a comunicação "Economismo ou humanismo". O texto inspira-se em V. Viccari, pensador personalista italiano, ao assinalar que o economismo, *i.e.*, o culto exclusivo das utilidades económicas, não só implicava o reducionismo do homem na sua dimensão moral e intelectual, como negava ao liberalismo até mesmo a sua capacidade de conduzir a sociedade ao progresso económico e social. Para o bispo, as visões economicistas do marxismo e sobretudo do liberalismo sem freio, mascaradas de ciência certa, diminuíam o esplendor da antropologia cristã. O economismo estava errado porque colocava o homem ao serviço da economia, invertendo a ordem natural. A hipertrofia do economismo sem preocupações sociais conduziria a um economismo total, universal e supremo, tão difuso que parece ter ocupado já as vielas,



D. António Ferreira Gomes (1906-1989).

reino tradicional do fado e perdição; tal economismo epidémico (e obsessivo) é motivo para pensar.

Nos limites dos dados disponíveis, o termo praticamente hibernou até 1971, ano em que reemerge abruptamente com a discussão em torno da introdução da reforma de Veiga Simão, que proclamou a democratização do ensino e a educação em massa, justificada como necessária ao desenvolvimento económico de Portugal. Por se opor à organização tradicional do sistema educativo, esta reforma era entendida como uma renovação profunda do Estado Novo, na medida em que sacrificava o nacionalismo e o conservadorismo social em prol do desenvolvimento económico. Ora, um jovem autor seareiro, António Reis, intervém nesta polémica e, recorrendo a Ferreira Gomes e a J. P. Sartre, apresenta o ensaio "O economicismo é um humanismo". Reis considerava que as propostas de Veiga Simão constituíam uma economicização da ideologia nacionalista do Estado Novo e que, sob a aparência de democratizadora e neutral, a reforma pretendia continuar os valores do regime.

Esta polémica foi marcante e, nos debates ocorridos na Assembleia da República, desde 1974, vulgarizou-se a acusação de "economicismo", aplicada tanto pelos partidos de esquerda às reformas liberalizadoras como pelos de direita às posições mais próximas do marxismo. A crítica constituía, para os primeiros, uma recusa do reducionismo imposto pela teoria económica e, no caso dos últimos, uma afirmação do humanismo, sem prejuízo do materialismo histórico. Nas ciências sociais, o termo tinha algum curso, na medida em que era empregue para designar as posições de Polanyi, de Gramsci e mesmo de Marx. Os debates parlamentares podem, por vezes, não ter grande elaboração teórica; contudo, o termo "economicismo" foi empregue com oscilações temporais interessantes, com um pico claro nas sessões da Assembleia durante os governos de Cavaco Silva; com efeito, na década que decorre entre 1986 e 1995, os termos "economismo" e "economicismo" ocorrem aproximadamente duas vezes mais do que nos restantes anos entre 1974 e 2015, e sete vezes mais do que na década anterior. No período do cavaquismo, a recorrência da acusação de economicismo deu mesmo lugar ao emprego da palavra "antieconomicismo", que foi pontualmente usada, em 1988, pelo deputado socialista António Vitorino, para designar a posição do próprio Partido Socialista de submissão à Assembleia da República das competências de órgãos técnicos.

Os anos de crise do início do séc. XXI deram novo destaque ao economicismo e aos seus derivados. As medidas de austeridade e outras reformas, justificadas em nome de uma racionalidade técnica de gestão, foram vistas como produtos de uma lógica economicista. O termo fez parte do vocabulário empregue pelo Partido Comunista Português e pelos sindicatos, em particular a Confederação Geral dos Trabalhadores Portugueses – Intersindical Nacional (CGTP-IN), para contestar despedimentos, congelamentos de salários e outras medidas de gestão. Como tal, o rótulo de antieconomicista foi usado esporadicamente para designar as posições dos sindicatos, levando mesmo um dirigente da CGTP, Carvalho da Silva, a rejeitar o rótulo de antieconomicista.

Bibliog.: impressa: CARQUEJA, Bento, *O Capitalismo Moderno e as Suas Origens em Portugal,* Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1908; CONTENTO, Aldo, "Difesa dell''homo oeconomicus'. L''homo oeconomicus' nello stato corporativo. 'L''homo oeconomicus' e lo stato", *Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica,* vol. 71, ano 46, n.º 7, 1931, pp. 485--522; COSTA, Ricardo Jorge, "Entrevista a Carvalho da Silva", *A Página da Educação,* n.º 1, 1991, sep.; MARRECA, António de Oliveira, *Obra Económica,* ed. lit. Cecília Barreira, 2 vols., Lisboa, Instituto Português do Ensino à Distância/Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1983; REIS, António, "O economicismo é um humanismo", *Seara Nova,* n.º 1506, abr. 1971, pp. 6-8; SCIACCA, Michele Federico, "Crítica construtiva à doutrina marxista da liberdade", *Biblos,* n.º 29, 1953, pp. 367-388; STOER, Stephen R., "A reforma de Veiga Simão no ensino: projecto de desenvolvimento social ou 'disfarce humanista'?", *Análise Social,* vol. XIX, n.os 77-79, 1983, pp. 793-822; **digital:** ARAÚJO, Sofia de Melo, "Nota explicativa a 'Economismo ou humanismo', de D. António Ferreira Gomes", *E-Topia*, n.º 6, 2007: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3079.pdf (acedido a 9 jan. 2017).

António Castro Henriques

Antielitismo

Qualquer reflexão sumária, mas minimamente crítica, sobre o antielitismo tem de começar pela breve identificação daquele outro que é mobilizador dos movimentos que o invocam para o contestarem, segundo o velho jogo do amigo contra o inimigo. Tal sucede porque se visiona sempre um "estado a que chegámos", um certo situacionismo opressor, contra o qual pretende delinear-se um contra, provocado por instintos e sentimentos, com teorias da conspiração. Logo, fabricam-se adjetivações diabolizantes, em benefício da minoria contestatária, de esquerda ou de direita, que elabora a narrativa e pretende potenciar a vulnerabilidade do *status*, a fim de enfraquecer e apodrecer o *establishment*, provocando a "queda do anjo" e a posterior regeneração.

Assim aconteceu na história política do Portugal contemporâneo, na qual o "novo príncipe" se aclamou como liberal, contra o despotismo; como republicano, contra a monarquia; como nacionalista, contra a desordem; e como democrático, contra o fascismo. Com efeito, todos os situacionismos foram provocados por prévias elites revolucionárias, invocando um antielitismo oportunista, contra sucessivas traições de fidalgos, maçons, clérigos ou intelectuais, que nas ditaduras revolucionárias que os fundaram, e nas pós-revoluções que as continuaram, logo passaram a reacionários e clamaram que "nas épocas de grande crise o escol português, na sua generalidade, tomou historicamente uma posição ideológica e política contrária aos interesses nacionais permanentes e apenas o povo soube ter consciência dos mesmos e defendê-los" (NOGUEIRA, 1971). Tal compreende-se na medida em que o essencial do poder é, tal como defendia Oliveira Salazar, procurar mantê-lo, pelo que os anteriores elementos subversivos, quando se assumem como a elite no poder, sobrevivem graças à interpenetração do pessoal dirigente dos grupos económicos, militares e políticos, como defende C. Wright Mills. Aliás, o poder não passa de uma forma de distribuição autoritária de três valores, a riqueza, o prestígio e a segurança, implicando a procura da influência e dos influentes, observa Harold Lasswell. Neste sentido, pode haver povo, pode haver Estado, mas quem os articula é um movimento, que é tão Estado como povo (Carl Schmitt). Em qualquer caso, e na tese de Ortega y Gasset, a sociedade é simplesmente uma união dinâmica de dois fatores, minorias e massas. Tal torna-se evidente sobretudo na contemporaneidade, assente numa sociedade de massa, pelo que, com a crescente especialização de funções, a própria cultura é alvo de uma manipulação por uma minoria, com a educação quantitativa a produzir o analfabetismo educado, perdendo a sua função crítica e sendo domesticada pelas exigências de uma economia. Acresce que há uma forte descentralização dos recursos do poder, no seio do qual as decisões essenciais são tomadas a partir da barganha entre uma pluralidade de grupos autónomos e concorrentes, mas ligados mutuamente por um acordo mínimo estratégico sobre as regras de um jogo, onde existe uma multiplicidade de centros de decisão, com um consequente conglomerado de elites. O próprio Estado, nos seus vários níveis, na medida em que constitui o órgão do pensamento social (Durkheim), vive sempre em crise, porque reflete um processo de ajustamento dos grupos em que

verdadeiramente não há sociedade, mas sociedades, dado que os mesmos agrupamentos apenas são massas de atividades e que cada indivíduo faz parte, ao mesmo tempo, de vários deles, sejam infraestaduais, supraestaduais ou transestaduais, pelo que só em termos abstratos os podemos destacar da dinâmica das justapostas sociedades a que cada um dá vida.

No espaço português, houve, com efeito, muitas árvores que ocultaram uma floresta de restritos antielitismos, os que geraram apenas quatro governos verdadeiramente criadores, ditos de regência ou de interregno, ou simplesmente provisórios, mas de reais ditaduras, tendo como objetivo a revolução do Estado, um Estado-razão e um Estado de normas, contra o patrimonialismo do resistente feudalismo, ou patronato, da nobreza, do clero e até da oligarquia banco-burocrática, que qualifica certo ministerialismo como mero feitor.

O primeiro ciclo, o da regência de D. Pedro (1832-1834), no qual se destacam os decretos de Mouzinho da Silveira, tenta, de forma dita liberal, cumprir o disruptivo desiderato pombalista de colocar o indivíduo diante do vértice do aparelho de poder, libertando-o dos intermediários feudais que não permitiam centralizar o imposto, *i.e.*, eliminando os intermediários da nobreza e do clero, que recolhiam rendas em troca de prestações de serviços parapúblicos. Mas já Teófilo Braga considerava, em 1789, que o constitucionalismo monárquico é uma transigência provisória entre o absolutismo e a revolução.

É neste período que emerge a classe política, a que podemos aplicar a primeira análise sociológica das elites, de Gaetano Mosca: surge um grupo que, depois de alcançar o poder, aproveita a força da inércia e tende a torná-lo, de facto, ainda que não de direito, hereditário, porque as sociedades humanas não podem viver sem uma hierarquia dinâmica, em termos de circulação de elites. Assim, segue-se uma guerra de sucessão das hierarquias, umas causadas pela riqueza, outras pelo valor guerreiro, ou então pelas mais variadas formas de influência social, como a notoriedade, a grande cultura, os conhecimentos especializados, os graus elevados nas hierarquias eclesiásticas, administrativas e militares, a aristocracia sacerdotal e burocrática.

O segundo ciclo é marcado pelo governo provisório posterior ao 5 de Outubro (1910-1911), em que se destaca o planeamento de Afonso Costa, mas restringindo o colégio eleitoral herdado da monarquia liberal, porque, como afirmava João Chagas em 1909, "o povo não está feito. É fazê-lo. Não é ressuscitá-lo, é dar-lhe nascimento e mostrá-lo à própria nação assombrada, como um homem novo e sem precedentes" (carta de 12 de abril de 1909). Trata-se de nova revolução de cima para baixo, que além da construção do Estado quer já a construção da nação, através dos sucessivos decretos dos provisórios, instaurando uma separação entre Igreja e o Estado, até que se participa na "guerra para pôr fim a todas as guerra", na expressão de H. G. Wells, se experimenta o "presidente-rei" (1917-1918) e se volta à "república velha", com governos de "bonzos", sempre ensarilhados entre "canhotos e endireitas", numa balbúrdia pontuada por magnicídios, desde o assassinato do Presidente Sidónio Pais (1918) aos de um chefe do Governo, António Granjo, e do fundador da própria república, Machado Santos (19 de outubro de 1921). Não chega a cartilha do positivismo de Auguste Comte, o da ordem por base e o progresso por fim, e continua aquilo que Fernando Pessoa injuria como a oligarquia das bestas.

Pode aplicar-se a este ciclo a tese de Moisei Ostrogorski, reconhecendo que

a propriedade natural do poder consiste em concentrar-se e que os partidos políticos são meros instrumentos de elites escondidas por trás daquilo que designa por programas *omnibus*, os que oferecem soluções universais, mas que nunca se realizam, porque o indiferentismo político das massas leva a que os partidos políticos atuem sem que temam ser controlados. Da mesma forma, quase se confirma, na linha de Robert Michels, que qualquer massificação da atividade política traz consigo o reforço da lei de bronze da oligarquia. Isto porque quanto mais se alarga a participação política, mais indiferentistas se tornam as massas e maior capacidade operacional ganham os grupos minoritários habituados a circular nas culminâncias do poder e a controlar as rédeas do maquinismo. Pode também invocar-se uma terceira tese fundadora da teoria das elites, a de Vilfredo Pareto (1916), porque há homogeneidade na classe dirigente, dado que esta tem consciência de formar um grupo superior, sendo marcada por uma poderosa coesão, assumindo um sentido de conspiração e sabendo desenvolver adequadas estratégias para a defesa dos respetivos interesses. Aliás, se o consenso fosse real, o uso da força não seria necessário, surgindo sempre um governo efetivo que emana dos bastidores e através dos dois modos principais que usa a classe governante: o que usa a força (bravos, soldados, agentes de polícia, etc.) e o que prefere a arte (clientela política).

O terceiro ciclo português tem a sua génese nos governos da ditadura das finanças, controlados por Oliveira Salazar (1928-1933), constituindo uma triunfante viradeira de absolutismo e visando o estadualismo e o nacionalismo, ambos não cumpridos. Basta recuar a março de 1926 e notar o lema de uma revista significativa, *Ordem Nova*, com jovens intelectuais liderados por Marcelo Caetano que assumem todos os antis de uma geração: 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, da arte e da imprensa. Com efeito, o golpe militar de 28 de maio de 1926 instala nova ditadura de governos de interregno e, desafiada por sucessivas resistências do reviralho, depois de lançar um partido único através de simples resolução do Conselho de Ministros (1930), confirma-se a salazarquia geradora de um Estado Novo (1933), marcado pelo "preconceito da ordem", na expressão de Fernando Pessoa. Trata-se de uma personalização do poder que retoma o neopombalismo e o neofontismo, assume o nacionalismo místico dos republicanos e usa o despotismo do chicote sem forca, conseguindo superar as dissidências da sacristia e da cavalariça. Contudo, gera uma resistência dita antifascista, mesmo que a cartilha continue positivista, com uns acrescentos de Charles Maurras, um aditamento de Mussolini e um caldo de doutrina social da Igreja, a que deram o nome de corporativismo.

Num quarto ciclo, surgem os seis governos provisórios de 1974-1976, abandonando-se o império colonial e lançando-se as bases do novo regime, de democracia pluralista e de sociedade aberta. Com um golpe militar feito revolução, ainda houve alguns que quiseram "partir os dentes à reação", como se dizia na época, mas, depois da ditadura revolucionária de seis governos provisórios, entrou-se, a partir de 1976, numa democracia pós-revolucionária, do soarismo ao cavaquismo – ambos governamentais e presidenciais, com uma das mais longas estabilidades constitucionais e institucionais da história contemporânea –, invocando-se a integração

europeia como prioridade das prioridades, a que se seguiu a adesão ao euro e o consequente protetorado de gestão de dependências e de navegação na interdependência.

Mas, tal como Raimundo Faoro diz do Brasil, quando encontra o patronato pré-moderno e patrimonialista entre os donos do poder, tivemos o tal Estado racional-normativo antes de haver povo organizado em democracia; Parlamento sem prévias eleições livres e justas; universidades antes da alfabetização; bancos antes de termos economia; salões antes da educação popular; artistas antes de haver arte; política externa sem prévia consciência nacional; e empréstimos precedendo a riqueza consolidada. Logo, o poder no aparelho de Estado apenas vai coroando os poderes fácticos da força e o jogo da influência, essa relação entre atores em que um deles consegue levar os outros a agir de modo diferente do que agiriam sem a presença do dominador, ou do protetor, para utilizarmos as categorias de Robert Dahl.

Daí que talvez seja preferível sublinhar que há duas palavras universais que os Portugueses cunharam quando tinham o génio de abraçar o mundo: uma foi recolhida daquele povo que ainda hoje tem a maioria relativa da humanidade: "mandarim"; a outra – "casta" – veio do que ainda é hoje o segundo maior Estado do planeta, a Índia. Quando passámos a retornados, no torna-viagem, depois de muitas tentativas de estadualização, nacionalização, liberalização e democratização, decidimos deixar de ser inventivos no exame de consciência e passámos a chamar elite à efetiva federação de muitos pequenos mandarins e de muitas restritas castas. Note-se, neste sentido, que a casta é um grupo social fechado que pratica a endogamia e, em sentido amplo, o termo caracteriza os modelos hierárquicos que dividem a sociedade em grupos superiores, os puros, e grupos inferiores, os impuros, com a proibição da mestiçagem e a consequente divisão de trabalho. E aquilo a que demos o nome de mandarim reflete uma velha tendência de todas as civilizações, antigas e recentes: dar a qualidade de feitor das coisas públicas a alguém que prestou um rigoroso exame numa escola de regime, equivalente às provas a que se sujeitava o licenciado, ou à obra-prima que era obrigado a fazer o companheiro das corporações medievais quando queria atingir o estatuto do mestre.

Desde o último quartel do séc. XX que PSD, CDS e PS não são apenas partidos políticos do chamado arco do poder e da governação, mesmo sem a fusão do formal bloco central. Eles não são a causa do "estado a que chegámos", para usar uma expressão corrente, mas meros sintomas da crise estrutural. São, como partidos, *catch all*; como recicladores de ambições políticas individuais, *attrape tout*; e como plataformas giratórias de interesses e pressões, *piglia tutto*. Nenhum é apenas partido de militantes, de notáveis, ou de eleitores. Como cartéis, são placas giratórias entre uma sociedade civil, comunitariamente deslaçada, e um superestrutural sistema político, em clausura autorreprodutiva. Logo, a verdadeira sede de poder não está no Governo; no Parlamento, com as suas monções de censura ou de confiança; no Presidente, com os seus apelos metapolíticos; ou nos parceiros sociais, patronais, sindicais ou de economia social, com a sua concertação; está, antes, no poder federado dos grupos de interesse e dos grupos de pressão, que costumam ocupar os normais-anormais interregnos de vazio de poder, enquanto sucessão de crises.

Faltou até agora, na pós-revolução portuguesa, uma adequada visão da democracia como poliarquia, como defendeu

Robert Dahl, bem como uma consequente teoria elitista da democracia, à maneira de Peter Bachrach, na qual se deve acentuar uma defesa da competição entre elites, mas em sistema aberto, que as impeça de converter o seu poder em oligarquia e até na hereditariedade, admitindo o acesso ao sistema de novos grupos e a disseminação das mesmas por vários sectores – como a política profissional, a economia, a educação e a ciência –, para que se criem alianças unificadas. Tais alianças evitam a destruição fragmentadora, quando o principado, o do Estado-aparelho de poder, onde o Estado são eles, deixa de coincidir com a república, o Estado-comunidade, onde o Estado temos de ser nós.

Bibliog.: BACHRACH, Peter, *The Theory of Democratic Elitism. A Critique*, Boston, Little, Brown & Co., 1967; DAHL, Robert, *Who Governs? Democracy and Power in An American City*, New Haven, Yale University Press, 1961; *Id.*, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971; DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966; FAORO, Raymundo, *Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro*, São Paulo/Porto Alegre, Universidade de São Paulo/Globo, 1975; MILLS, C. Wright, *The Power Elite*, New York, Oxford University Press, 1956; NOGUEIRA, Franco, *As Crises e os Homens*, Lisboa, Ática, 1971; PARETO, Vilfredo, *Trattato di Sociologia Generale*, 2 vols., Firenze, G. Barbéra, Editore, 1916.

José Adelino Maltez

Antiempirismo

Em Portugal o desenvolvimento das ciências experimentais foi condicionado pela orientação aristotélico-tomista, que exerceu a sua influência até meados do séc. XVIII, embora ainda no séc. XVII tenham surgido alguns indícios do questionamento das fundamentações aristotélicas, o que se traduziu numa progressiva, embora limitada, aceitação dos novos fundamentos científicos, baseados no método experimental (↗Antiantropocentrismo; ↗Anticartesianismo; ↗Antiescolasticismo; ↗Antiexperimentalismo; ↗Anti-heliocentrismo; ↗Antigeocentrismo; ↗Antinewtonianismo).

O empirismo é uma doutrina filosófica segundo a qual todo o conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência como ato ou efeito de experimentar, entendida como conhecimento imediato da realidade (observação). O racionalismo considera que os factos e as coisas são inteligíveis apenas à luz da razão, tornada possível pela faculdade humana de raciocinar discursivamente, de combinar conceitos e proposições; opõe-se ao empirismo, na medida em que a experiência entendida como conhecimento obtido pela prática é incapaz de explicar todos os nossos conhecimentos, em particular as ideias normativas e os princípios por meio dos quais raciocinamos. O racionalismo pode ser considerado em duas aceções, uma mais geral, outra mais estrita, que têm em comum a afirmação do papel que cabe à atividade do intelecto ou da razão – quer perante a pura revelação e o puro sentimento nas crenças religiosas, quer perante os dados

dos sentidos na constituição da ciência. Na primeira aceção, pode incluir-se a tese de que as crenças religiosas não devem ser consideradas válidas quando não tiverem um fundamento racional; no sentido mais estrito, o racionalismo opõe-se ao empirismo. Nos sécs. XVI e XVII chamavam-se racionalistas os que consideravam a razão como a mais alta autoridade não só na ciência mas também em matérias relativas à religião e à sociedade. Esta foi uma orientação que prevaleceu na intelectualidade portuguesa até meados do séc. XVIII, constituindo um obstáculo para o desenvolvimento das ciências experimentais.

Na Antiguidade clássica, a física era estudada como parte da filosofia, recebendo a designação de filosofia natural. Assim a considerava Aristóteles, que foi autor do mais antigo tratado conhecido de física. Aristóteles e, como ele, em geral, os outros sábios da Antiguidade, partindo da observação dos fenómenos naturais, chegaram, mercê de grande intuição e engenho intelectual, à elaboração de proposições hipotéticas, visando a explicação da variedade de fenómenos observados. Tais hipóteses, não verificadas pela experimentação, que em regra não era praticada, eram tomadas por esses sábios como leis da natureza. Se esta apresentava espontaneamente um fenómeno que mostrasse a falsidade de uma lei estabelecida pelo método que seguiam, todos os seus esforços tenderiam a submeter à dita lei o fenómeno em questão, preferindo recorrer a complexos processos de prova, eventualmente errónea, a renegar a lei. A autoridade foi, durante séculos, um critério para a aceitação ou rejeição das interpretações dos fenómenos da natureza, constituindo raras exceções os poucos antigos que praticaram a experimentação. Arquimedes foi um desses casos excecionais, e a sua laboração científica deu lugar a resultados que ainda hoje perduram. Mas, de um modo geral, a física dos antigos era um largo feixe de acertos e de erros em que estes últimos entravam em notável proporção.

A física medieval pouco diferia da aristotélica, embora os escolásticos procurassem corrigir algumas teses manifestamente falsas que tinham herdado. O tomismo, doutrina teológica e filosófica devida a S. Tomás de Aquino, argumentava que a formação do conhecimento dependia, simultaneamente, dos objetos e da forma que o espírito neles apreende. Mais em geral, a escolástica surgiu como o sistema filosófico da escola, *i.e.*, ensinado nos estabelecimentos escolares da Idade Média, sobretudo a partir de S. Tomás, o qual, ao refletir sobre a harmonia entre a razão e a fé, a filosofia e a teologia, procurou integrar num sistema coerente a filosofia aristotélica e o dogma cristão. As doutrinas tomistas defendem que os sentidos e o intelecto são recetores passivos: não criam, mas recebem ou percecionam os objetos, no sentido em que são inertes e recebem impressões inconscientemente. Esta condição está em conformidade com o axioma peripatético de que nada está no intelecto que não tivesse estado primeiro nos sentidos: o conhecimento começaria sempre pela perceção dos sentidos, embora o alcance do intelecto vá muito além dos sentidos. Esta foi a orientação que prevaleceu na intelectualidade portuguesa enquanto numa parte importante da Europa decorria uma Revolução Científica, que se estendeu até ao Iluminismo.

No séc. XIII, apesar das suas considerações qualitativas, estudiosos como Roger Bacon, Silesian Vitello, Dietrich de Freiberg e Pierre de Maricourt criaram um entendimento das bases empíricas das ciências físicas. Todos iniciavam os seus trabalhos com observações dos fenóme-

nos da natureza e utilizavam o método indutivo quando analisavam os seus resultados empíricos. A grande fragilidade das suas conclusões resultava do facto de não evoluírem para uma descrição matemática da natureza, embora, em princípio, reconhecessem a importância desta ciência. Contudo, a pesquisa baseada na experimentação ainda se encontrava num estado muito embrionário e o seu desenvolvimento futuro exigira conhecimentos aprofundados de matemática, por um lado, e de novas técnicas de medição quantitativa, por outro. No século que se seguiu, ocorreu um grande avanço no campo da matemática, mas a arte de realização de experiências não se desenvolveu muito até aos tempos das grandes realizações dos físicos dos sécs. XVI e XVII.

Nesses séculos, com as descobertas dos navegadores portugueses e com o aprofundamento do espírito crítico de algumas escolas filosóficas (Paris, Oxford e Pádua), começou uma progressiva orientação para o conhecimento fundamentado nas técnicas e ciências experimentais. Francis Bacon, Pedro Nunes, Girolamo Cardano, Giovanni Benedetti, Simon Stevin, etc. foram precursores de Galileu Galilei. Em muitos aspetos a mecânica do final da Idade Média representou uma rutura com a tradição; foram apresentadas, examinadas, adotadas e negadas numerosas ideias inovadoras em vários domínios da física e da astronomia. Mas, apesar dos seus esforços, os filósofos naturais medievais foram incapazes de criar fundamentos duradouros sobre os quais pudesse ser construída uma nova ciência natural. Uma das razões desta falha torna-se óbvia quando se compara a ciência do séc. XIV com a de Galileu. A diferença mais imediata reside no método científico; com efeito, o uso por parte de Galileu da prova experimental como suporte das conclusões hipotético-dedutivas conferiu



S. Tomás de Aquino (1225-1274).

às suas teorias físicas bases bastante mais sólidas do que as das teorias da ciência medieval, alicerçadas em experiências qualitativas e muito simples.

O racionalismo do séc. XVII fundamentou-se nos êxitos alcançados por grandes cientistas como Copérnico, Galileu, Kepler e Descartes, seguidores do racionalismo apriorístico, uma doutrina que admitia princípios ou formas *a priori* do pensamento independentes da experiência. O sucesso obtido por Galileu a partir das ideias de Copérnico ficou a dever-se precisamente à transposição da análise dos movimentos planetários, do plano meramente sensorial para um contexto racional. Os conhecimentos da nova ciência que emergiram no séc. XVII fundamentavam-se em princípios que podiam ser compreendidos pela razão como universais e necessários; neste sentido, o racionalismo emerge como o oposto do empirismo. Para Galileu, as letras com que estava escrito o livro da natureza eram caracteres matemáticos – especialmente os da geometria –, conceitos não derivados da experiência, mas que o espírito tomava para aplicar ao entendimento das coisas naturais. Kepler considerava os

conceitos de número e de grandeza como ideias inatas. Descartes alargou esta conceção e Leibniz afirmou uma harmonia contínua entre as verdades da razão e as verdades de facto, entre os conhecimentos racionais e empíricos.

Segundo Imannuel Kant, o erro do empirismo consistiu em não tomar em conta o fator intelectual indispensável para qualquer conhecimento dos objetos. Por sua vez, o erro do racionalismo dogmático e ontológico consistiu em sobrevalorizar esse fator, ignorando as condições sensíveis de que depende a sua aplicabilidade. O racionalismo científico de Kepler e de Galileu afirmava que a experiência só é possível graças à representação de uma conexão entre as perceções sensoriais, mas baseava-se na ideia de que o mundo é obra de uma inteligência infinita. Kant libertou o racionalismo desta dependência de uma tese dogmática de metafísica.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Luís de, "Sobre o empirismo científico em Portugal no século XVI", *Actas do Simpósio Internacional do IV Centenário da Morte de D. João de Ruão*, Coimbra, Epartur, 1982, pp. 22-23; ANDRADE, A. Banha de, "O movimento científico moderno e a filosofia antes de Vernei", *Brotéria*, vol. XXXIX, fasc.1, jul. 1944, p. 75; *Id.*, "Antes de Vernei nascer", *Brotéria*, vol. XL, fasc. 4, abr. 1945, pp. 374-375; GOMES, J. Pereira, "Crise de cultura no século XVII?", *Brotéria*, vol. XXXIII, fasc. 4, out. 1941, pp. 284-301; *Id.*, "Novos sistemas e novas descobertas", *Brotéria*, vol. XXXVIII, 1944. p. 387; GOMES, Pinharanda, *Dedução Cronológica ao Início do Tomismo em Portugal*, Porto, s.n., 1986; GRANT, Edward, *Physical Science in the Middle Ages*, New York, John Wiley, 1971; *Id.*, *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, Porto, Porto Editora, 2004; KOYRÉ, Alexandre, *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution,* London, Chapman & Hall, 1968; *Id.*, *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

Décio Ruivo Martins

Antienciclopedismo

O adjetivo "enciclopédico", de origem grega, surgiu inicialmente associado ao vocábulo "paideia" para designar o ciclo de estudos que acompanham a formação integral do homem livre: "eu -kuklios paideia". A partir do séc. XVI, passa a usar-se o substantivo "enciclopédia" para designar as obras a que corresponde um determinado estilo de trabalho: uma compilação exaustiva dos conhecimentos humanos, segundo critérios específicos de classificação e de ordenação das matérias. Muito naturalmente, o termo "enciclopédia" aplica-se também, retrospetivamente, a obras antigas e medievais, como a *História Natural* de Plínio e as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. O séc. XVII consagra o género enciclopédico e o séc. XVIII assiste ao seu ponto culminante, assumindo a enciclopédia como modelo do exercício intelectual e transformando o enciclopedismo numa ideologia e numa arma de combate pelas Luzes. No caso português, o *Jornal Enciclopédico* inscreve-se no movimento enciclopedista, acompanhando o esforço de difusão de novas ideias, numa perspetiva exaustiva e global, tal como está bem patente no *Prospecto de Um Jornal Enciclopédico*, que se propõe apresentar em cada número, de periodicidade mensal, "o que houver de novo, ou de mais recente", na filosofia (que inclui a moral, a física e a química), na medicina, na história natural, na economia (dividida em civil e rústica), na literatura, nas relações políticas internacionais, nas anedotas e miscelâneas e, finalmente, "nas Produções literárias de todas as Nações" (*Prospecto…*, 1778, 2-3).

Não obstante a frequente remissão do vocábulo "enciclopedismo" para o contexto filosófico e ideológico do Iluminismo, assumimos aqui o conceito de enciclopedismo como uma posição teórico-metodológica segundo a qual o espírito humano tem uma vocação enciclopédica, da qual resulta a exigência de uma articulação entre os saberes, formando algum tipo de unidade entre eles. Ora, se o conceito de enciclopedismo é moderno, a orientação enciclopédica acompanha o processo de constituição e de desenvolvimento da racionalidade europeia, suscitando o debate entre enciclopedismo e antienciclopedismo: é isso que está presente no confronto do ensino sofístico – abarcando a totalidade dos conhecimentos que interessam ao cidadão disposto a intervir na vida pública – com a pedagogia socrática, que assume a aprendizagem como a aquisição de competências e de critérios que habilitem a pensar e a distinguir o essencial do acidental. A oposição entre saber muitas coisas e saber muito tem o seu momento inaugural no confronto entre o movimento sofístico e Sócrates.

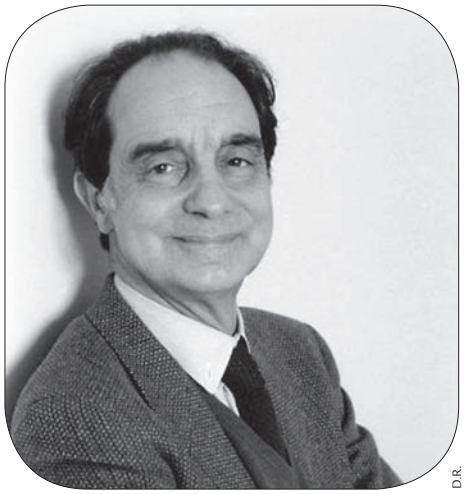
Tal como bem exprime d'Alembert no texto de apresentação da enciclopédia de referência do séc. XVIII, a *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1765), a enciclopédia como género distingue-se, *e.g.*, do dicionário, e isto pelo seu objeto, que consiste em "expor, na medida do possível, a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos", ao passo que o objeto do dicionário são "os princípios gerais que lhes subjazem e os pormenores mais essenciais que fazem o corpo e a substância" de cada ciência particular (ALEMBERT, 1758, I). Por conseguinte, a enciclopédia visa estabelecer uma articulação entre conhecimentos que estão disciplinarmente organizados, mas sem necessidade de referência ao quadro disciplinar vigente. A enciclopédia ideal seria, porventura, a que estabelecesse articulações em correspondência com os dispositivos imanentes do espírito humano, nomeadamente a conceção de ideias, o juízo e o raciocínio.



Jean le Rond d'Alembert (1717-1783).

As enciclopédias sucederam-se ao longo dos sécs. XIX e XX, correspondendo a diferentes critérios e modelos organizativos, sendo notável a capacidade de renovação do género enciclopédico, através da criação de enciclopédias que se assumem como séries indefinidas de livros dotados de alguma autonomia, como a *Einaudi*, e da adaptação de consagradas enciclopédias, como a *Encyclopaedia Britannica*, a um quadro móvel dos saberes e em que as fronteiras disciplinares tendem a funcionar como pontos de intersecção.

O debate entre enciclopedismo e antienciclopedismo é particularmente vigoroso na segunda metade do séc. XX, após o fracasso do projeto neopositivista, empreendido por Neurath e prosseguido por alguns dos seus colaboradores


D.R.

Italo Calvino (1923-1985).

do círculo de Viena, com destaque para Carnap. Com efeito, o projeto de enciclopédia assumido por estes autores articulava-se com o projeto reducionista de uma ciência unificada, para a qual se intentava elaborar uma linguagem comum, que coincidisse de algum modo com a própria lógica fundamental dos conhecimentos humanos. Tratava-se, pois, de uma enciclopédia filosófica, isenta de pressuposições metafísicas e tomando como modelo a física. Ora, a dinâmica interna do saber em construção vai no sentido da complexidade e do pluralismo epistemológico, não sendo de estranhar o fracasso do projeto fisicalista de Neurath e de Carnap.

Enciclopedismo e antienciclopedismo fazem uma leitura oposta da situação criada pelo crescimento exponencial dos conhecimentos humanos e pela dupla tendência, no quadro dos saberes, que consiste em levar ao limite a especialização disciplinar e, ao mesmo tempo, romper as barreiras entre disciplinas, procurando estabelecer um plano transdisciplinar de articulações. Autores tão distintos como Alberto Savinio ou Italo Calvino consideram que o enciclopedismo está esgotado e deve procurar-se outra via para superar a fragmentação dos conhecimentos. Savinio proclama o fim do modelo enciclopédico: "Não há hoje nenhuma possibilidade de uma enciclopédia" (SAVINIO, 1977, 152). Este autor propõe-se elaborar uma antienciclopédia, em que a pretensão de exaustividade e de cumulatividade do saber é substituída por um exercício crítico e reflexivo, o que não coloca necessariamente a obra fora do círculo enciclopedista, tratando-se antes de um novo tipo de enciclopédia. A proposta de Calvino, por sua vez, é mais fina e interpeladora. Para Calvino, o projeto da enciclopédia, como estilo de organização inteligível do conhecimento científico, encontra-se ultrapassado por razões quantitativas, que têm que ver com o acréscimo exponencial de conhecimentos, mas sobretudo qualitativas: a multiplicidade é uma noção estruturante do futuro em construção, em que as diferenças de abordagem e de pontos de vista assumem um estatuto fundador e se revelam como elos de articulação entre "elementos heterogéneos". Para o autor, o estilo enciclopédico transferiu-se para a literatura, mais precisamente para "o romance como enciclopédia, como método de conhecimento, e sobretudo como rede de conexões entre os factos, as pessoas e as coisas do mundo" (CALVINO, 1998, 27-28), *i.e.*, para o "hiper-romance", no sentido de um entrelaçado de narrativas plurais, cada uma das quais é uma história singular e uma nova perspetiva do conjunto, e de que é exemplo a obra *La Vie Mode d'Emploi*, de Georges Perec.

No quadro enciclopedista, o intento de pensar o lugar da enciclopédia num universo científico altamente complexo, em que a especialização não leve à fragmentação e as articulações não sejam contaminadas pela tentação totalizadora, tem sido objeto de fecunda reflexão,

nomeadamente por Fernando Gil e Olga Pombo. Trata-se de um esforço muito pertinente, apesar da consciência de que, como refere Calvino, uma vida apresenta uma plasticidade e uma interconectividade a que dificilmente a ciência pode aspirar: "Cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, um catálogo de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis" (CALVINO, 1998, 145).

Bibliog.: ALEMBERT, Jean d', "Discours préliminaire", in DIDEROT, Denis, e ALEMBERT, Jean d', *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 2.ª ed., Lucques, Vincent Giuntini Imprimeur, 1758, pp. I-LI; CALVINO, Italo, *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, Lisboa, Teorema, 1998; LISBOA, João Luís, "Enciclopedismo e anti-enciclopedismo", *Prelo*, n.º 4, 1984, pp. 97-107; MAIA, Cláudia Cristina, *A Imagem Inalcançável do Todo. Colecções, Museus, Arquivos em Italo Calvino*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013; NEURATH, Otto, *International Encyclopaedia of Unified Science. Foundations of Unity of Science*, 2 vols., Chicago/Illinois, The University of Chicago Press, 1938-62; POMBO, Olga, *Unidade da Ciência. Programas, Figuras e Metáforas*, Charneca da Caparica, Edições Duarte Reis, 2006; POMBO, Olga *et al.* (eds.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Charneca da Caparica, Edições Duarte Reis, 2006; *Prospecto de Um Jornal Enciclopédico*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1778; SAVINIO, Alberto, *Nuova Enciclopedia*, Milano, Adelphi, 1977.

Adelino Cardoso

Antiepicurismo

O epicurismo, doutrina criada por Epicuro, tem como fim fornecer ao Homem os princípios necessários para que este atinja a felicidade, que é identificada com o prazer, embora o acesso a esta felicidade não seja totalmente possível se não se conhecer a natureza do real.

As teses do epicurismo encontram-se divididas em três partes: a canónica (que trata do critério de verdade), a física (que procura conhecer a estrutura da natureza) e a ética (que trata da felicidade).

O acesso à verdade, o real, segundo o epicurismo, dá-se através das sensações. A partir da experiência repetida de sensações semelhantes, é possível criar preconceções, ou seja, conceitos universais dessas várias sensações semelhantes que foram experienciadas (*e.g.*, após a perceção de vários homens, é possível criar o conceito universal de homem). As preconceções são aquilo que permite fazer juízos acerca da realidade. As sensações nunca podem enganar, uma vez que o erro só pode surgir nos juízos feitos acerca das sensações. Assim, as sensações são fonte fiável para a construção de conhecimento acerca do real.

O processo de conhecimento do real é gradativo, passando de juízos acerca do visto ou do que é claro para juízos acerca do não visto ou obscuro. As sensações claras são fonte segura das propriedades dos objetos percecionados, confirmando ou negando a verdade dos juízos acerca de tais objetos. Contudo, é ainda possível confirmar a verdade acerca de objetos não evidentes, se os juízos acerca destes objetos forem consistentes com a

informação provinda das sensações claras. A partir desta última possibilidade de confirmação da verdade, é possível afirmar verdades acerca do real que ultrapassam a sensação, embora esta permaneça sempre como critério dessas verdades.

Os princípios da física atomista do epicurismo acabam por ser comprovados a partir deste processo. O primeiro princípio do atomismo epicurista afirma que nada pode surgir a partir do nada e o segundo princípio afirma que nada pode ser completamente destruído. Estes dois princípios são comprovados empiricamente, pois sempre que algo surge, é verificado que surge a partir de alguma coisa já existente, e sempre que algo perece, é verificado que esse perecer não é mais do que a transformação dessa coisa numa outra. O terceiro princípio do atomismo é analítico e afirma que o universo não pode ser transformado numa coisa diferente daquilo que já é, pois se o universo é tudo o que existe, então não há nenhuma causa exterior que possa provocar-lhe qualquer tipo de mudança.

Estes três princípios do atomismo epicurista permitem estabelecer a persistência da corporalidade no real, ou seja, que é necessária a existência de corpos no real, e esta persistência de corpos no real permite deduzir outro constituinte do real, que é o vazio. A necessidade do vazio é, mais uma vez, consistente com os dados sensíveis, pois vê-se que os corpos estão em algum lugar e se movem de um lugar para outro, sendo que aquilo que permite que os corpos tenham lugar e movimento é o vazio. Assim, a totalidade do real é corpo e vazio, não havendo mais nada para além disto. O segundo e terceiro princípios do atomismo permitem ainda esclarecer algo mais acerca da natureza dos corpos. Como os corpos podem perecer, tal significa que são compostos; mas, como esse perecer não pode dar origem a um nada total, então é porque há algo que nunca perece, ou seja, há algo não composto. Com isto, percebe-se que os corpos são compostos e que aquilo que compõe estes corpos são os átomos, corpos simples e indivisíveis.

A ontologia (o atomismo) e a epistemologia epicuristas oferecem as bases que permitirão levar o Homem até à felicidade.

A prova de que a felicidade é idêntica ao prazer provém da observação empírica de que qualquer ação visa pôr fim à dor. Como o prazer é definido como a ausência de dor e, pelo contrário, a dor é a ausência de prazer, não havendo um estado intermediário, segue-se que toda a ação busca o prazer ao procurar aniquilar a dor. Esta pode ser provocada pela não satisfação dos desejos ou por opiniões falsas acerca da realidade.

Para satisfazer os desejos, é necessário compreender a sua natureza. Os desejos encontram-se divididos em naturais e vãos, encontrando-se os desejos naturais, por sua vez, subdivididos em necessários (para se ser feliz, para libertar o corpo de distúrbios e para viver) e em meramente naturais. A procura da satisfação dos desejos torna necessária a compreensão do prazer, que é de dois tipos: cinético e catasmático. O prazer cinético está em movimento e surge enquanto se procura suprimir uma dor. Pelo contrário, o prazer catasmático surge após a supressão de toda a dor, sendo considerado um prazer estável. *E.g.*, a fome, enquanto desejo, provoca distúrbios no corpo e na mente. Para aliviar a dor e satisfazer o desejo que gera a fome, é necessário comer, sendo que durante o ato de comer, durante a supressão da dor e do desejo, surge o prazer cinético. O prazer catasmático surge quando a fome termina, ou seja, quando o corpo se encontra saciado. Os epicuristas, embora hedonistas, não advogam

uma vida de prazer desmedida, uma vez que o homem não deve submeter-se a um prazer que traga uma dor maior, nem deve fugir de uma dor que traga um prazer maior, sendo sempre necessário um cálculo dos prazeres e das dores. O prazer não deve ainda ser aumentado para além da supressão da dor. Assim, para acabar com a fome, *e.g.*, basta ingerir algo que seja um alimento, sendo que desejar alimentos sofisticados não passa de um desejo inútil, pois eles não contribuem mais para o fim da fome do que os alimentos simples.

As opiniões falsas acerca da realidade que mais preocupam os homens e os impedem de atingir o prazer são o temor da morte e o medo da intervenção divina. O atomismo epicurista acaba por surgir como uma explicação racional do real, que auxilia o homem a libertar-se do temor da morte. O medo da morte não tem qualquer razão de ser, porque a alma é corporal (se a alma não fosse corporal, teria de ser vazio e, se assim fosse, não poderia afetar nem ser afetada) e a morte é a dispersão dos átomos que constituem a alma. Esta dispersão leva à ausência de sensações e, como todo o bem e mal estão nas sensações (uma vez que o bem é o prazer e o mal é a dor), então a morte, sendo a ausência de sensações, não pode ser nem boa nem má.

Os deuses não intervêm no mundo humano, porque tal não convém à sua natureza. O que convém à natureza divina é estar em permanente ataraxia e, por estarem sempre num estado de imperturbabilidade, os deuses não têm qualquer necessidade de intervir nos assuntos humanos.

A física epicurista acaba por introduzir uma novidade na teoria atomista: o desvio espontâneo dos átomos. Os átomos, na conceção epicurista, não se movem mecanicamente devido a movimentos que causam outros movimentos, já que têm a capacidade de criar movimento próprio. Esta introdução do desvio dos átomos é de bastante importância, uma vez que introduz um certo grau de contingência no real, salvaguardando o livre-arbítrio e

***Dança dos Aldeões Italianos*, de Peter Paul Rubens (1636).**



pondo fim a um certo medo de uma possível predestinação de causas divinas.

A doutrina epicurista procura libertar o Homem das superstições infundadas que os impedem de alcançar a máxima felicidade. O objetivo do filosofar e da compreensão da estrutura da natureza não é senão a libertação das superstições, sendo que a compreensão real da natureza das coisas através do raciocínio sóbrio é o maior prazer que se pode ter. O estado da felicidade humana deve ser o de uma mente imperturbável (ataraxia), onde não há qualquer dor, sendo assim um estado mental semelhante ao dos deuses; se tal estado não for atingido, cada Homem será o único responsável por essa circunstância.

Não existem dados que revelem a existência de correntes cuja atividade seria exclusivamente atacar o epicurismo. Existem dados relativos a correntes que tinham a sua filosofia própria, que entrava em confronto com o epicurismo, e é nestes confrontos entre doutrinas que surge o antiepicurismo.

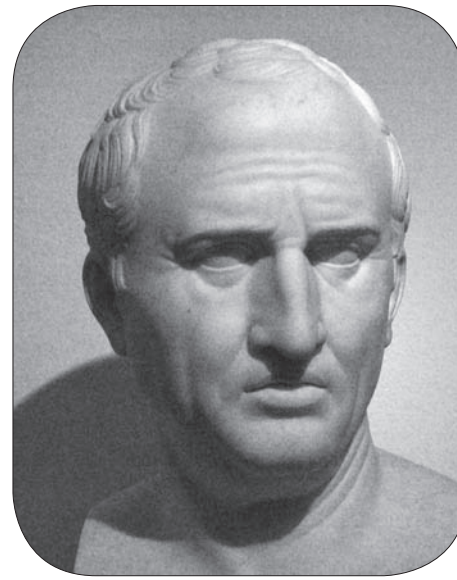
Os ataques ao epicurismo vêm originariamente da Academia, ainda durante o tempo de vida de Epicuro, a partir de Arcesilau, sexto sucessor de Platão. Ao perguntarem a Arcesilau porque é que vários alunos de outras escolas se convertiam ao epicurismo, mas nenhum aluno do epicurismo se convertia a nenhuma das outras escolas, este respondeu, num tom bastante cínico, que "a partir de homens nascem eunucos", mas "a partir de eunucos não nascem homens" (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum*, 4.43). A Academia de Platão, com Arcesilau, ganhou um carácter cético, ao incorporar, provavelmente, as doutrinas de Pirro. O ceticismo tem como característica fundamental a suspensão do juízo (*epochê*); os pensadores céticos achavam que nenhuma doutrina é mais defensável que a sua negação e procuravam criar dificuldades às outras doutrinas a partir dos princípios destas. Um exemplo do criticismo cético relativamente ao epicurismo pode ser encontrado no primeiro livro da obra de Cícero, denominada *De Natura Deorum*, onde Cota, o académico, procura refutar a teologia epicurista sem fazer uso de qualquer tese positiva, procurando apenas levantar as várias dificuldades que se seguem das teses teológicas dos adversários. Das sucessivas dificuldades levantadas, destaca-se a objeção à forma antropomórfica dos deuses epicuristas, que sugere uma ausência de superioridade absoluta dos atributos divinos. Se os deuses têm de ter uma forma humana, então cada um tem de assumir uma forma humana particular, havendo, assim, uns deuses mais belos do que outros, sendo que a beleza suprema acabaria por estar afastada de todos menos de um deus. Há ainda a crítica à falta de clareza da conceção ontológica dos deuses epicuristas, que é tida como não substancial, mas imagética, ou seja, os deuses epicuristas não têm um corpo substancial, mas são antes imagens de corpo. Por fim, há ainda um ataque à felicidade dos deuses epicuristas, que parece ser impossível. Se, para o epicurismo, a felicidade surge do prazer, e se os deuses não agem, então não podem ter qualquer tipo de prazer, logo, também não podem ser felizes.

Do lado do estoicismo, não são conhecidas hostilidades para com o epicurismo até Crisipo, o segundo fundador do estoicismo, começar a criticar o credo hedonista. Segundo Diógenes de Laércio, Crisipo dedicou-se de tal modo a combater as doutrinas de Epicuro que acabou por ser considerado por Carnéades como "o parasita literário" (*Id.*, *Ibid.*, 10.26-27) do fundador do epicurismo, procurando debater com a mesma extensão aquilo que Epicuro tinha debatido. As hostilidades

de Crisipo para com o epicurismo eram de tal forma grandes que aquele acabou por deixar no seu túmulo, em Cerâmico, uma estátua sua que procurava denotar o seguinte silogismo contra a tese epicurista de que o prazer é um bem: "– A tua mão deseja alguma coisa no estado em que se encontra? – Não, nada. – Mas, se o prazer fosse um bem, a tua mão desejaria o prazer. – Presumo que sim. – Portanto, o prazer não é um bem" (CICERO, *De Finibus Bonorum et Malorum*, 1.6.39). Este raciocínio é uma tentativa de refutação dialética do prazer enquanto bem: se o prazer fosse um bem, a mão desejaria o prazer; mas como a mão, naquele momento, não deseja nada, então não deseja o prazer; e, se a mão não deseja o prazer, então, por *modus tolens*, o prazer não é um bem.

O estoicismo, a partir de Crisipo, acaba por se tornar o maior adversário do epicurismo. Essa hostilidade, que parece ter durado dois séculos, conta com figuras como Posidónio, que declara que Epicuro era realmente ateu, mas, como tinha receio da contestação pública, acabou por colocar as divindades apenas nas palavras, retirando-as da realidade, por não lhes dar movimento, nem atividade própria. Também se conta que Diotimo, o estoico, forjou 50 cartas em nome de Epicuro, procurando com isso dar mau nome ao fundador do Jardim, dado que as cartas tinham um conteúdo imoral (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum*, 10.3). O epicurista Zenão acabou por acusar Diotimo e este foi condenado à morte.

O epicurismo teve uma grande expansão, chegando até à Antioquia e à Judeia. A relação entre o epicurismo e o judaísmo não passou sem hostilidades. Na Mixna, a primeira grande redação da tradição oral da Torá, o descrente ou herege é denominado "apikoros", palavra que se crê ser derivada do nome "Epicuro".



Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.).

Devido à sua descrença na intervenção divina, o epicurismo era um potencial inimigo dos cultos religiosos. Dentro deste tipo de contenda, a mais famosa deu-se entre os anos 150 e 170 d.C., com o culto de Glícon, criado por Alexandre de Abonútico. Segundo Luciano de Samósata, na sua obra *Alexandre, o Falso Profeta*, este criou, na sua cidade natal, um culto a Asclépio, deus grego da medicina. Ao contrário do que se possa pensar, o culto criado por Alexandre em Abonútico pouco tinha a ver com medicina, uma vez que Alexandre se dedicava apenas a dar oráculos e a fazer previsões sobre qualquer assunto. Alexandre ganhou vários adeptos para o seu culto, tendo recorrido a manobras para enganar a população de Abonútico. Com o crescimento do culto, os seguidores de Epicuro no distrito do Ponto procuraram denunciar as fraudes de Alexandre e este, em retaliação, ameaçou de apedrejamento os epicuristas. Estes tornaram-se de tal forma inimigos de Alexandre que chamar epicurista a

algum membro do culto de Glícon era considerado o maior termo de censura a alguém. Alexandre decidiu não dar oráculos à cidade de Amástris, devido à popularidade do credo de Epicuro aí presente. Alexandre procurou ainda apedrejar um epicurista por este ter denunciado publicamente um falso oráculo seu e há ainda relatos de Alexandre ter queimado publicamente um livro de Epicuro, denominado *Crenças Estabelecidas*.

O epicurismo chegou a Itália ainda durante o tempo de Epicuro e foi tolerado enquanto os seus ensinamentos eram feitos a partir de textos pobremente traduzidos. Com o surgimento do poema *De Rerum Natura*, do epicurista Lucrécio, as doutrinas epicuristas começaram a ameaçar autores latinos clássicos como Énio, enfrentando, por isso, uma forte objeção filosófica e política por parte de Cícero. Nos dois primeiros livros da obra *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cícero tece várias críticas ao epicurismo, começando por dizer que a filosofia da natureza de Epicuro é igual à de Demócrito, mas com acrescentos que a tornam pior do que a filosofia do pré-socrático, como o desvio espontâneo dos átomos, que é pura ficção. Censura os epicuristas por não ligarem à lógica do discurso (a dialética), nem ao silogismo, e por não terem método de encontrar definições, nem dividirem as coisas por género e por espécie. A falta deste último método de ordenação do real leva a que Epicuro faça uma má divisão dos desejos: Segundo uma acusação injusta de Cícero, Epicuro ordena-os em três espécies (naturais necessários, naturais não necessários e nem naturais nem necessários); na realidade, há apenas dois géneros de desejos, os naturais e os vãos (*inani*), sendo que os desejos naturais são ainda divididos em duas subespécies: naturais necessários e naturais não necessários. Quanto àquilo que Epicuro entende por prazer, Cícero diz não compreender o que Epicuro quer dizer, por dar o mesmo nome a duas coisas diferentes. O prazer cinético é aquilo que usualmente se entende por prazer, mas o prazer catasmático, ou seja, a ausência de dor, não implica a presença de prazer. O prazer moderado e o bem nem sempre são idênticos, pois o prazer nem sempre está ligado à virtude. O prazer moderado não pode ser o maior dos bens, pois esse prazer é compatível com atitudes más e que podem ser executadas moderadamente, *e.g.*, ser moderadamente adúltero. Cícero dá ainda vários relatos de pessoas que passaram por grandes dores para atingir fins que não são idênticos ao prazer, mas que, contudo, são tidos como bons fins. As críticas de Cícero acabaram por contribuir para a clandestinidade do epicurismo em Roma.

A polémica entre o platonismo e o epicurismo volta a surgir por via de Plutarco, sendo os seus escritos um bom testemunho do tipo de confronto filosófico que havia entre estas duas escolas. Nesta contenda, destacam-se três escritos de Plutarco: *Que a Vida do Prazer É Impossível*, *Resposta a Colotes* e *O Preceito "Viver Desconhecido" É Sábio?*

Plutarco, como platónico, critica o hedonismo epicurista por colocar o estômago à frente do intelecto. Ataca também a posição epicurista acerca da morte, dizendo que a morte, se não fosse uma preocupação, não seria tratada nas doutrinas destes pensadores. A morte como dispersão dos átomos da mente não é algo que liberte o ser humano das angústias que este mesmo assunto traz, pois tal tese acaba por eliminar a esperança na imortalidade, que pode ser boa, e, por outro lado, aqueles que veem os seus entes queridos morrer não gostam de pensar que eles foram completamente aniquilados. A crença na intervenção divina

não acaba com o sofrimento, pois certas pessoas que temem os deuses acabam por manter as suas más intenções dentro de si, não vindo posteriormente a ser atormentados por medo e arrependimento devido à prática de actos condenáveis. O medo dos deuses acaba sempre por ser superado pela esperança de algum bem que possa vir dos mesmos. A tese do prazer como abolição das dores presentes não impede o sofrimento que vem da antecipação de dores futuras. Contra Colotes, que afirmava que as teses de todos os outros filósofos, excluindo Epicuro, tornavam a vida impossível, Plutarco responde que, se assim é, tendo o epicurismo vários pontos semelhantes às teses de outros filósofos, também a doutrina de Epicuro torna a vida impossível. Quanto ao preceito "vive desconhecido", tal máxima é apenas própria de gente ímpia.

A partir do séc. II, o cristianismo torna-se o maior adversário do epicurismo. Entre os atacantes do credo hedonista, conta-se Orígenes de Cesareia, que escreveu oito livros a atacar o epicurista Celso, que, por sua vez, tinha atacado fortemente o cristianismo. Lactâncio ataca o epicurismo nas obras *Institutiones Divinae* e *De Ira Dei*, afirmando que o atomismo torna impossível a criação, ao dispensar a inteligência divina na ordenação do mundo, pois, se toda a ordem é racional, então é necessária uma inteligência que crie a ordem que o mundo possui, não podendo ser algo que surja da composição aleatória que se dá a partir do choque entre os átomos. A rejeição da intervenção divina por parte dos epicuristas leva Lactâncio a declarar que Epicuro destrói a religião, pois as preces e os templos tornam-se inúteis.

A partir do séc. IV, o epicurismo perde praticamente toda a influência que tinha.

O epicurismo conta também com ataques feitos por via artística. No tesouro de prata de Boscoreale, encontra-se um copo com uma imagem gravada de Epicuro e Zenão de Cítio, onde Epicuro aparece a estender a mão para retirar comida de um prato, enquanto Zenão a rejeita. Na *Divina Comédia* de Dante, os epicuristas encontram-se no sexto círculo do inferno, em caixões abertos rodeados por chamas. Este castigo aplicado aos epicuristas deve-se à sua descrença na intervenção divina e à crença da aniquilação da alma com a morte.

O epicurismo é reavivado no séc. XVII pelo P.e Pierre Gassendi. O filósofo francês adota as teses atomistas por influência de Epicuro e também a teoria do conhecimento de carácter empirista desse filósofo helenista.

O antiepicurismo em Portugal concentra-se particularmente em algumas das teses da doutrina de Epicuro: o hedonismo (que defende o prazer como caminho para a felicidade); a cosmologia atomista (não criacionista e não teleológica); e a afirmação de que a morte não constitui um mal para aquele que morre.

Em Luís de Camões (c. 1524-1579/1580) encontramos um testemunho contra a cosmologia atomista dos epicuristas,

Dante Alighieri (1265-1321).



apartando a ideia de que Deus tenha fundado o céu e a terra a partir dos "átomos leves de Epicuro" (COELHO, 1779, 291).

Em meados do séc. XVI, a Companhia de Jesus assume a administração do Colégio das Artes, marcando um novo período na história da filosofia em Portugal no qual sobressaem Pedro da Fonseca (1528-1599) e a monumental obra dos conimbricenses, ambos voltados para Aristóteles. Pedro da Fonseca ataca o epicurismo pela sua ligação ao hedonismo. Depois de enumerar três correntes filosóficas – os académicos, os estoicos e os peripatéticos – como a boa semente após Sócrates, assevera que "os epicuristas, embora constituam um quarto género de filósofos [...] como reduzem tudo ao prazer, merecem ser expulsos do grupo dos filósofos" (FONSECA, 1577, cap. IV). A negação do epicurismo não foi estranha ao Curso Conimbricense, que destaca as crenças de Demócrito e de Epicuro segundo as quais não havia uma causa inteligente para a existência do mundo nem este possuía uma finalidade, e cataloga ambas as ideias como erróneas (COXITO, 2005, 380).

No séc. XVII, o P.e António Vieira (1608-1697), no "Sermão de Santa Teresa", combate Epicuro, designando-o como "aquele grande sectário da gentilidade". Vieira estabelece uma analogia entre S.ta Teresa e Epicuro, pois, para ambos, Deus não possuía o atributo da justiça. O pregador polariza retoricamente os caminhos que ambos seguiram. Por um lado, critica Epicuro, pois, tendo este por fé não haver condenação divina, acabou por se entregar às "delícias deste mundo" (VIEIRA, 2014, 444). Por outro lado, elogia S.ta Teresa por esta, mesmo sabendo-se predestinada à salvação, ter amado virtuosamente a Deus, sem se desviar da vida piedosa. Num determinado momento da argumentação, o insigne pregador desculpa Epicuro, pois, para quem não crê na retribuição divina ou condenação perpétua após a morte, é, de certo modo, legítimo entregar-se às delícias do mundo. Contudo, esta tolerância em relação às teses erróneas de Epicuro apenas serve para criticar os demais cristãos, que, conhecendo a danação eterna após a morte, se entregam, no entender do pregador, às veleidades prazerosas do mundo.

Será com o reavivamento do atomismo e do empirismo de Epicuro que se encontram em Portugal, na primeira metade do séc. XVIII, forças em luta contra estas filosofias. O ensino era controlado pelos padres da Companhia de Jesus, detentores de uma rede de colégios. "A IX Congreção geral pede para que várias proposições sejam abolidas do ensino, das quais se pode destacar a seguinte: 'LVIII. Os elementos não se compõem de matéria e forma, mas de átomos'" (PRAÇA, 1988, 200). Contudo, no início do séc. XVIII, devido à explosão das áreas científicas, os Jesuítas começaram a debater nos seus colégios as filosofias que acompanhavam a nova ciência que estava a entrar em Portugal, não ainda para as aceitar, mas para mostrar, através de argumentos, que a filosofia aristotélica lhes era superior. Integrado nesta resistência escolástica ao atomismo e empirismo, encontra-se o curso dado pelo P.e António Vieira (1703-1768), homónimo do célebre pregador jesuíta, no Colégio de S.to Antão, em Lisboa, entre os anos de 1739 e 1742. Vieira acusa os atomistas de se refugiarem nos factos (*i.e.*, no mundo da experiência) e de fugirem à lógica do silogismo. Tal visão empirista acabava por pôr em causa a especulação teológica. Devido à fuga do pensamento aristotélico, Vieira chama aos atomistas "cábulas" e acrescenta, com ironia, que, para os atomistas, "tudo o que palram Demócrito, Leucipo e Epicuro é pura sabedoria; pelo contrário,



P.e António Vieira (1608-1697).

o que penetrantemente discute Aristóteles, loucura" (MAURÍCIO, 1945, 36). Para além de estar em causa, com o atomismo e o empirismo, a especulação teológica, também a liberdade humana o estará, segundo o professor do Colégio de S.to Antão. Até mesmo o sexismo servia para atacar o atomismo, pois Vieira referia-se às mulheres que se dedicavam à filosofia atomista como "amazonas" que transformaram os gineceus em ginásios e, já não sabendo "bordar figuras de animais", entretinham-se "a coser átomos" (*Id.*, *Ibid.*, 38). A abertura às filosofias da modernidade acaba por surgir, não sem luta, com o *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney.

De Ricardo Reis diz-se que "resume-se num epicurismo triste toda a filosofia da [sua] obra" (PESSOA, 2003, 280). Fernando Pessoa (1888-1935), quando se retém a catalogar os tipos de paganismo, atribui uma categoria específica ao epicurismo "que, considerando que os deuses não curam de nós e o Destino é inumano e indivino, acha que a vida não merece outra consideração que não um humilde estudo de como a poderemos passar com menos dor" (PESSOA, 2002, 191). Agostinho da Silva (1906-1994) critica precisamente este aspeto da doutrina epicurista, desaprovando o projeto do filósofo, acusando-o de apresentar uma solução que se limita a evitar a dor. Agostinho da Silva redige uma obra de apresentação de *O Pensamento de Epicuro* (1940) em que manifesta, brevemente, a demarcação entre o seu pensamento e o daquele filósofo. Agostinho objeta o epicurismo por se tratar de uma filosofia defensiva e não tanto de uma filosofia ativa ou "vigorosa". A noção de prazer avançada por Epicuro seria disso um exemplo, ao focar-se na mera ausência de sofrimento: "não se trata de saber como poderemos ser mais viris, mais enérgicos, mais inteligentemente ativos; o ideal é descobrir o meio de se sofrer menos" (SILVA, 1940, 6). Epicuro procura eliminar as realidades que mais atormentam o Homem, *i.e.*, tenta eliminar o medo da morte, do destino e da intervenção divina. Neste sentido, para Agostinho, que propõe que o Homem seja inteligentemente ativo na reflexão, determinação e construção do seu futuro, edificando aquilo a que chama Céu na terra, a doutrina do filósofo é uma resposta defensiva diante da vida.

Também neste sentido se pronunciou Moses Bensabat Amzalak (1892-1978) na sua análise das doutrinas económicas da antiga Grécia: "a felicidade é sobretudo negativa: consiste em evitar os males que perturbam a Vida, reside essencialmente na ataraxia. [...] A satisfação com o que se possui é a grande norma de vida aconselhada por Epicuro" (AMZALAK, 1955, 13).

No quadro da filosofia contemporânea, podemos destacar algumas posições

antiepicuristas que se referem, no contexto internacional, a uma tese específica de Epicuro, *i.e.*, a tese segundo a qual "a morte não nos diz respeito", ou seja, a morte não constitui um mal para aquele que morre "pois enquanto existimos a morte não está e quando a morte está presente nós já não existimos" (EPICURO, *Carta a Meneceu*). O problema de saber se a morte constitui um mal para quem morre também encontra eco em Portugal. Autores portugueses como Pedro Galvão e Domingos Faria perguntam se o argumento de Epicuro, segundo o qual a morte não constitui um mal para quem morre, será sólido. Como se disse acima, segundo Epicuro, todo o mal e todo o bem decorrem da sensação e esta acaba com a morte; ora, se uma pessoa não pode experienciar um determinado estado de coisas, então esse estado de coisas não é mau nem é bom para essa pessoa. Esta será uma das ideias a objetar, pois uma pessoa pode ser prejudicada por alguma coisa mesmo que não tenha disso consciência. Domingos Faria apresenta alguns contraexemplos de males por privação, demonstrativos desta crítica. Os exemplos visam legitimar a afirmação de que nem todos os males são experienciáveis. Algo pode ser mau para alguém, mesmo que isso não afete causalmente essa pessoa, *i.e.*, podemos estar a sofrer um mal por privação, como uma traição, um roubo, uma perda, etc., e ignorarmos esse facto não elimina esse mal.

Um dos problemas do argumento epicurista seria o facto de não considerar aquilo que pode ser um "mal por comparação". Por "mal por comparação" entende-se um estado de coisas que é pior para uma pessoa do que outro possível estado de coisas (FARIA, 2012, 57). Segundo a "perspetiva da privação", morrer pode ser um mal para quem morre, pois pode privar aquele que morre de continuar a usufruir de coisas boas a que teria acesso caso continuasse vivo. Algumas mortes constituem um mal para quem morre. Assim, "parece justificar-se apropriadamente que estar morto *pode* ser um mal para quem morre, o que mostra que os epicuristas estão equivocados quando defendem, utilizando as palavras de Epicuro, que 'a morte não nos diz respeito'" (FARIA, 2012, 59).

Pedro Galvão também analisa os problemas metafísicos sobre o modo apropriado de avaliar mortes particulares. Todavia, rejeita a perspetiva da privação ou comparativismo na sua versão simples, entendendo que esta será mais bem aceite se não pressupuser que a identidade pessoal é o fundamento da preocupação prudencial.

Um outro argumento, retomado contemporaneamente e que fortalece a posição epicurista acerca da morte, é o que parece ter tido a sua primeira formulação com Lucrécio e que consiste em afirmar a simetria entre a inexistência póstuma e a inexistência pré-vital. Assim, se não foi mau não ter existido antes de nascer; se, em todos os aspetos relevantes, a inexistência póstuma é como a inexistência pré-vital; se, não sendo má uma delas, a outra também não o é; logo, a inexistência póstuma não é má. Contra este argumento, afirma-se que a inexistência pré-vital não é comparável a uma perda. Galvão destaca ainda que, se formos coerentes e atendermos aos argumentos epicuristas, ou seja, "se a morte não for um mal, dificilmente teremos razões prudenciais para a evitar ou para continuar a viver [...] sob a perspetiva epicurista, pode revelar-se demasiado difícil explicar por que razão é eticamente errado matar pessoas" (GALVÃO, 2014, 10). Pelo menos neste ponto, as disputas antiepicuristas mantêm-se vivas na filosofia.

Bibliog.: AMZALAK, Moses Bensabat, *História das Doutrinas Económicas da Antiga Grécia*, Lisboa, Império, 1955; BAILEY, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*: *A Study*, New York, Russell & Russell, 1964; CÍCERO, *De Finibus Bonorum et Malorum*; *Id.*, *De Natura Deorum* COELHO, Luís Francisco Xavier, *Obras de Luís de Camões, Principe dos Poetas de Hespanha*, t. II, Lisboa, Officina Luisiana, 1779; COXITO, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa, INCM, 2005; DANTE, Alighieri, *Divina Comédia*, Lisboa, Sá da Costa, 2010; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum;* EPICURO, *Carta a Meneceu*; FARIA, Domingos, "Será que, como defendem os epicuristas, estar morto não é um mal para quem morre?", *Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n.º 5, jul.-dez. 2012, pp. 49-59; FONSECA, Pedro da, *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, Roma, 1577; GALVÃO, Pedro, "Metafísica da morte", in BRANQUINHO, João, e SANTOS, Ricardo (orgs.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 1-21; LONG, Anthony Arthur, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1975; LUCIANO, *Alexander*; MAURÍCIO, Domingos, "Para a história do cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 1, fasc. 1, 1945, pp. 27-44; PESSOA, Fernando, *Obras de António Mora*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2002; *Id.*, *Prosa de Ricardo Reis*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2003; PLUTARCO, *Moralia*; PRAÇA, J. Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988; SILVA, Agostinho da, *O Pensamento de Epicuro*, Lisboa, ed. do Autor, 1940; VIEIRA, António, "Sermão de Santa Teresa", in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. II, vol. XI, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 435-464; WITT, Norman Wentworth de, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.

Rui Maia Rego
Rafael Coutinho

Antierasmismo

Para avaliar a dinâmica antierasmista no Portugal quinhentista é necessário olhar criticamente para a história da receção das obras e do pensamento de Erasmo de Roterdão (1466-69), avaliando de que forma esta se identifica ou se distingue dos padrões de receção dos ideais erasmistas noutros países europeus. Uma discussão sobre a relevância do antierasmismo na cultura portuguesa deverá ainda ter em conta as diferentes facetas deste movimento cultural, com expressão variada nos âmbitos filológico-humanístico, cívico-moral e religioso. Sem que se pretenda aqui estabelecer distinções estritas entre estas vertentes do erasmismo, é importante sublinhar que a reação adversa ao pensamento de Erasmo se fez sentir com força distinta nestes campos.

Ao contrário dos casos de Espanha e de Itália, não é possível confiar apenas na análise da publicação de obras de Erasmo em Portugal para traçar o influxo do seu pensamento na cultura portuguesa; esta

Erasmo de Roterdão (1466-1536).



análise deverá ainda ter em linha de conta a relevância dos contactos pessoais e da circulação de intelectuais portugueses inseridos na República das Letras europeia; a dependência do mercado livreiro internacional no acesso ao pensamento erasmista; e ainda o papel da censura literária e da Inquisição na restrição das obras do roterdamês sobretudo a partir de meados de Quinhentos.

As poucas edições de Erasmo realizadas em Portugal denunciam, quando comparadas com o resto da Europa, uma tolerância algo tardia em relação ao humanista: todas as obras foram dadas à estampa entre 1541 e 1555. Com exceção de *Manual del Caballero Cristiano* (tradução espanhola de *Enchiridion Militis Christianis*, publicado em 1541, em Lisboa, por Luís Rodrigues), todas as outras obras, de carácter pedagógico, se destinaram certamente ao ensino. Em 1542, o *De Copia Uerborum et Rerum* terá sido publicado em Coimbra (desconhece-se o seu editor); entre 1545-1552, ter-se-ão imprimido os *Colloquia ad meliorem Mentem Reuocata* (muito provavelmente já depois do *Índice* de 1547), edição severamente revista e censurada dos *Colloquia* erasmianos, da responsabilidade de Juan Fernández, professor em Coimbra. Foi também naquela cidade que o humanista belga João Vaseu publicou o seu *Index Rerum et Uerborum Copiosissimus ex Desiderii Erasmi Roterodami* (1549), e em Lisboa Germão Galharde deu à estampa, em 1554, a *Primera Parte de las Sentencias Que hasta Nuestros Tiempos para Edificacion de Buenos Costumbres Estan por Diuersos Autores Escritas enste* [*sic*] *Tratado Summariamente Referidas en Su Proprio Estilo. Y Traduzidas enel* [*sic*] *Nuestro Comum* (também impressa em Coimbra, por João Álvares, em 1555), em que se reproduzem passos de Erasmo, obra cuja autoria foi atribuída a André Rodrigues de Évora.

Há uma acentuada diferença no número de obras de Erasmo publicadas no estrangeiro a entrarem em Portugal antes e depois de 1555, o que corresponde ao acentuar da atividade censória, da responsabilidade da Inquisição. Uma análise das coleções de edições seiscentistas de Erasmo preservadas em bibliotecas portuguesas revela que mais de metade são edições de textos de autores clássicos e cristãos (de Plínio, Séneca, Cícero, Jerónimo, Cipriano, Agostinho e inclusive do Novo Testamento); o segundo grupo mais numeroso (cerca de 1/4 do total) corresponde a obras pedagógicas (*De Duplici Copia Uerborum*, *Apophthegmata*, *De Constructione Octo Partium Orationis*, *Paraphrasis in Elegantias Laurentii Vallae*); em último lugar, surgem as obras teológicas e morais da sua autoria (como o *Enchiridion Militis Christianis*, *Encomium Moriae*, *Epistolae*). Tal apresenta algumas semelhanças com a fortuna da obra de Erasmo em Itália, onde o público se mostrou interessado tanto nas obras de pendor pedagógico-filológico como nas de carácter teológico do humanista. Em Espanha, pelo contrário, o entusiasmo pelos textos de reflexão teológica (cerca de 2/3 das edições de Erasmo) apoderou-se de leitores de camadas sociais muito distintas, tendo despoletado uma reação ortodoxa, como veremos em seguida.

Em Portugal, observa-se esta tardia tolerância e entusiasmo em relação a Erasmo nos círculos humanistas, o que vai a contracorrente com o sucedido em França, Espanha e Itália desde a déc. de 20 do séc. XVI. Em 1527, na Conferência de Valhadolid (onde estiveram presentes os teólogos portugueses Diogo de Gouveia, Pedro Margalho e Estêvão de Almeida, defensores de uma linha mais ortodoxa), alguns teólogos da Univ. de Salamanca demonstram os erros doutrinais de Erasmo, enquanto outros teólo-

gos da Univ. de Alcalá tentam defender o ideário erasmista; o inquisidor Alonso Manrique (erasmista) suspende a conferência, de forma a evitar a condenação de Erasmo. Em França, a Sorbonne condenara Erasmo e a sua edição do Novo Testamento em 1526, recusando a possibilidade de submeter as Sagradas Escrituras a um exercício filológico, e a Faculdade de Teologia de Paris condenará uma parte da sua obra em 1531; em Itália, assim como em Espanha, a gradual assimilação da figura de Erasmo e do seu pensamento ao movimento protestante encabeçado por Lutero começa a acentuar-se também na déc. de 20, apesar de Erasmo polemizar contra Lutero no seu *De Libero Arbitrio* (1526): o roterdamês foi culpado, em suma, de não ter tomado partido pelo papado.

Na corte portuguesa dos anos 20 e 30, a estima dedicada aos ideais do humanismo e aos admiradores de Erasmo era facto evidente. O próprio Monarca teria acalentado o sonho de ver Erasmo ensinando em Portugal, segundo Damião de Góis no seu processo inquisitorial, e o humanista holandês tentou alcançar o favor régio com a dedicatória das suas *Chrysostomi Lucubrationes* (1527) a D. João III, tentativa apenas frustrada pela crítica contida nesta obra ao monopólio do comércio das especiarias. Sabe-se que na biblioteca de D. Catarina se encontravam, em 1534, várias edições de Erasmo, e em 1529 o mestre dos moços da Capela Real, Rodrigo Sanches, comprou duas cópias da tradução espanhola dos *Colloquia*, para uso dos seus pupilos. Tal não significa que os intelectuais portugueses não tivessem já tomado contacto com o ideário de Erasmo; com efeito, os contactos continuados da elite intelectual portuguesa (humanistas, diplomatas, eclesiásticos) com o escol do humanismo europeu e a circulação de tais intelectuais em Espanha, França, Itália e Europa do Norte terá sido o principal fator do carácter socialmente muito restrito e elitista do erasmismo português, o qual desabrochou com maior expressão além-fronteiras e, a nível nacional, apenas no quadro do cosmopolitismo humanístico possível durante a atmosfera de abertura cultural que coincidiu com o impulso reformador dos primeiros anos de reinado de D. João III. No círculo eborense do futuro cardeal e inquisidor-geral infante D. Henrique, encontravam-se nomes de admiradores de Erasmo como Damião de Góis, André de Resende, Aires Barbosa, Jorge Coelho, João de Barros, Nicolau Clenardo, João Vaseu e a jovem Joana Vaz. Outros leitores e seguidores do humanista holandês incluíam André e Marcial de Gouveia, D. Lopo de Almeida, D. Martinho de Portugal, Fr. Diogo de Murça (possuidor de uma considerável biblioteca) e ainda Fernão de Pina.

Testemunho do apreço dos intelectuais portugueses são obras como o *Erasmi Encomium* de André de Resende (publicado em Basileia, em 1531) e a *Oratio* que o mesmo pronunciou diante dos estudantes da Univ. de Lisboa em 1534, propondo um programa de estudos de inspiração claramente erasmiana, segundo o qual o estudo dos textos sagrados se faria a par dos profanos, sendo o conhecimento do grego valorizado tanto como o do latim. O próprio Monarca, ao decidir atribuir a direção do Colégio das Artes ao jovem principal do Colégio da Guiena (Bordéus) André de Gouveia (acusado já então de simpatias luteranas por parte de seu tio, o teólogo Diogo de Gouveia) e convidando professores portugueses e estrangeiros de nomeada para ensinar naquela instituição, deu mostras do seu empenho em estimular a abertura aos círculos intelectuais europeus.

Para o sector mais ortodoxo dos eclesiásticos que gravitavam no mundo áulico, esta abertura cultural e o prestígio de que gozava a jovem instituição criada por D. João III expunham o país aos ventos da Reforma protestante e ameaçavam a identidade católica do reino. A Erasmo criticavam sobretudo a atitude frente à Reforma protestante (Diogo Gouveia terá repetido em Valhadolid a famosa frase: "Erasmo pôs os ovos e Lutero chocou os pintos") e o esforço por tornar o texto sagrado inteligível a um público laico, colocando-o sob exame filológico, corrigindo-o, propondo-lhe emendas e comentando-o, como se se tratasse de um qualquer texto profano. O seu desprezo pelas tradições e pelos rituais religiosos, em favor do cultivo de uma espiritualidade interior desenvolvida através do contacto direto com a Sagrada Escritura, e a crítica à corrupção das estruturas da Igreja e à sua interferência na esfera do poder temporal não poderiam ser mais contrários aos cânones da teologia escolástica e à política de repressão de qualquer forma de heterodoxia (judaica ou reformista) ou simples dissonância, perfilhados pelo núcleo de teólogos da corte, que gradualmente reforçaram a sua influência entre a déc. de 30 e 50.

As suas posições foram ao encontro dos planos da Coroa portuguesa, desejosa de maior controlo sobre os bens eclesiásticos a fim de financiar o esforço de manutenção do Império. O empenho do Rei e a influência indireta de Carlos V na vida política, através de D. Catarina, aliaram-se ao interesse dos infantes D. Henrique e D. Afonso, ambos homens do clero. Entre os referidos eclesiásticos, figuram personalidades como Diogo Gouveia (doutor em Teologia pela Sorbonne), Pedro Margalho (professor em Salamanca e o primeiro responsável pelo exercício de censura sobre obras de cariz teológico, em 1537), Diogo Ortiz de Vilhegas (deão da Capela Real) e o agostinho João Soares (confessor régio e primeiro presidente da Mesa da Consciência). Entre os bispos mais influentes, encontram-se D. Fernando Meneses Coutinho e Vasconcelos (capelão-mor) e D. Agostinho Ribeiro, ambos prelados de Lamego.

A Mesa da Consciência, criada em 1532 (à partida apenas um órgão consultivo que se pronunciaria em questões da relação da Coroa com a Igreja), serviu efetivamente de plataforma de intervenção na esfera da vida religiosa, cultural e moral – e, consequentemente, política – do reino e do Império. O peso crescente dos teólogos fez-se sentir ainda na implementação do Tribunal do Santo Ofício, bem como na sua instrumentalização (moveram-se processos contra académicos e universitários, no sentido de silenciar a oposição), e num poderoso instrumento ao seu dispor – a censura. Assim, o desenvolvimento do antierasmismo em Portugal nasce, paradoxalmente, no seio da própria corte portuguesa que promovera a abertura aos círculos culturais da Europa Central.

Depois de intensas negociações diplomáticas com a Santa Sé (que levaram à desgraça do enviado, D. Miguel da Silva, erasmista confesso), D. João III conseguiu que a Inquisição se criasse em Portugal em 1536; e se, numa primeira fase, o seu principal objetivo era o controlo da população cristã-nova e a erradicação de práticas criptojudaicas, rapidamente surgiram no horizonte novos desafios à atividade inquisitorial, advenientes, por um lado, da cisão religiosa na Europa e, por outro, da construção de um disperso império ultramarino. Foi assim que o erasmismo evangélico se tornou uma das preocupações da Inquisição: logo após os primeiros autos de fé contra membros da população cristã-nova, levantaram-se vozes questionando a justiça e a viabilidade



Rei D. João III (1502-1557).

da repressão e da violência como instrumento de conversão – questão de grande relevância, também no plano imperial. Sem que ousassem criticar a existência do Tribunal do Santo Ofício, de entre essas vozes destacaram-se João de Barros e Francisco Machado: os seus tratados *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* e *Espelho de Cristãos-novos Convertidos*, dedicados ao cardeal D. Henrique, nunca chegaram a ser publicados, por interferência deste mesmo prelado. O próprio D. Miguel da Silva mostrou-se sensível aos argumentos da população cristã-nova, ciente dos motivos económicos subjacentes à perseguição inquisitorial. Na correspondência pessoal de outros humanistas, como Clenardo, pode ver-se de que forma membros outrora próximos do infante D. Henrique estavam então muito afastados do rumo que este traçava, graças à crescente influência dos teólogos mais ortodoxos que gravitavam no círculo áulico. No ano da criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, Aires Barbosa (dito admirador de Erasmo no poema de louvor de Resende) publicava o seu *Antimoria*, uma obra cujo título aparenta criticar a *Moriae Encomium* de Erasmo, mas que, ao invés, se alinha taticamente numa condenação da loucura que se apossou do mundo (e não a Loucura de Erasmo), louvando a sapiência cristã. Será nesse mesmo ano que a morte de Erasmo será chorada, em Évora, em poemas líricos da autoria de André de Resende, Clenardo, Jorge Coelho, Joana Vaz e Jorge Cotrim. Em 1541, Damião de Góis, português reconhecido na Europa das letras, viu ser proibida, por ordem de D. Henrique, a publicação em Portugal do seu *Fides, Religio Moresque Aethiopum*, publicado em Basileia em 1540; o cardeal mostrava-se já inclinado a seguir o conselho dos teólogos da corte.

O caso mais evidente de instrumentalização do Tribunal do Santo Ofício foi o processo movido aos mestres do Colégio das Artes – testemunho das lutas que se travavam no meio universitário contra os que admiravam Erasmo – com origem em disputas e invejas pessoais. A denúncia contra os intelectuais do referido Colégio foi movida pelo sector ortodoxo dos teólogos da corte, liderado por Diogo de Gouveia, sobrinho do teólogo da Sorbonne do mesmo nome; em consequência, o escocês George Buchanan e os Portugueses Diogo de Teive e João da Costa foram presos e julgados por simpatias luteranas. Sabe-se que os mestres tinham em sua posse livros de autores protestantes (Calvino, Melanchton) e que questionavam a importância de práticas rituais (como o jejum), em sintonia com a defesa de uma espiritualidade interior, a *philosophia Christi* e a *deuotio Christiana* defendidas por Erasmo; Teive teria inclusivamente desaconselhado moços a dedicarem-se à vida monástica demasiado jovens (opinião que terá parecido aos inquisidores demasiado próxima da linha crítica de Erasmo – *monacus non est pietas*), enquanto João da Costa defendera a via do evan-

gelismo e da persuasão na conversão à fé católica (mais eficaz do que "torrar" os incréus, segundo afirmou). Os réus foram condenados, mas as penas de prisão foram leves e o trato dado aos prisioneiros leniente, dado que os mestres tinham o apoio da Casa Real (o espanhol Martim de Azpilcueta Navarro apelou diretamente aos monarcas). Em Portugal, a assimilação do ideário erasmista ao perigo do protestantismo não resultou numa repressão tão forte como a que se fez sentir em Espanha, em parte porque naquele país se associou a instabilidade social e as revoltas populares aos que partilhavam dos ideais erasmistas: conversos, luteranos e alumbrados haviam tentado proteger-se do braço da Inquisição afirmando-se erasmistas numa fase em que o nome do humanista ainda gozava de prestígio junto da corte, o que resultou, mais tarde, na perseguição aos seguidores de Erasmo. Contrariamente, o nome de Erasmo nunca foi associado a episódios de revolta popular em Portugal. Foram, efetivamente, raros os casos como o dos mestres do Colégio das Artes, mas os acusados eram, geralmente, figuras de renome, vistas como incómodas pelos teólogos; recordem-se os processos de Damião de Góis (por duas vezes acusado de luteranismo) e o de Fr. Valentim da Luz (que foi condenado à fogueira em 1562, depois de ter louvado Erasmo no seu juízo, ainda que afirmando não ter lido os livros proibidos pela Inquisição).

A Inquisição evitaria distinguir entre erasmistas e protestantes, ciente de que a assimilação a heresia de diferentes correntes de espiritualidade heterodoxa e categorização genérica reforçava o seu papel de protetora da unidade confessional do reino. Muito provavelmente por isso, a leitura das obras polémicas de Erasmo passou a fazer-se clandestinamente, e os intelectuais portugueses passaram a exercer, ora autocensura, ora cuidadosa e velada alusão: Pedro Sanches, por prudência, deixou manuscrito o poema *De Supertitionibus Abrantinorum*, em que satiriza o culto dos santos populares, num testemunho eloquente da permeabilidade da *pietas* erasmiana no seio de um certo sector da elite intelectual da corte. Já em 1569, o editor Sebastião Stockhammer incluiu cerca de 4000 provérbios contidos nos *Adagia* de Erasmo como exemplos na sua edição do *Dicionário Latim-Português* de Jerónimo Cardoso (ainda que nunca os identifique como tais).

O despertar da atividade censória é visível na elaboração de um dos seus principais pilares, os índices de livros proibidos. Em Portugal, o primeiro destes índices, a *Prohibiçam de Livros Defesos*, de 1547, nunca tornado público, foi inspirado pelos catálogos das universidades da Sorbonne e de Louvaina (se bem que menos proibitivo) e visava a prevenção contra a infiltração de propaganda protestante; a obra de Erasmo surge aí como potencial desestabilizador da uniformidade católica e da ortodoxa nacional, algo que virá a reforçar-se ao longo da segunda metade do séc. XVI. Em 1547, quatro obras de Erasmo são incluídas na *Prohibiçam* (os *Colloquia*, uma versão abreviada desta obra, *Colloquiorum Epitome*, o *Moriae Encomium* e o *Modus Confitendi*), número que sobe para 11 no primeiro índice de livros proibidos publicado, o *Rol de Livros Defesos*, de 1551 (mais severo do que o *Catalogus Librorum Reprobatorum*, publicado em Espanha no mesmo ano, que só proibia sete obras); Erasmo será, mais tarde, considerado *auctor damnatus* e todas as suas obras em que se discutiam matérias teológicas serão proibidas no *Índice* de Paulo IV, de 1559, publicado em Coimbra. O zelo censório da Inquisição materializou-se em quatro índices entre 1559 e 1564, anos de reforço

da linha ortodoxa no seio da Igreja Católica (recorde-se que decorriam então os últimos anos do Concílio de Trento), e nos últimos índices de livros proibidos, publicados em 1581 e 1597, já perdida a independência, não se altera em nada a posição oficial da Inquisição portuguesa: Erasmo, apesar de não ser descrito como um dos principais líderes dos hereges, como Calvino ou Lutero, é suspeito de heresia e as suas obras são sujeitas a exame. Importa aqui acentuar que a proibição das obras do humanista de Roterdão se estende às edições latinas e em vernáculo (unicamente em castelhano), o que indica que o bilinguismo cultural que marcou a era de Quinhentos em Portugal foi decisivo na disseminação do ideário erasmista. Não obstante o carácter restrito do círculo de erasmistas portugueses (ainda mais quando comparado com o caso espanhol, em que camadas populares e aristocráticas se mostraram permeáveis ao pensamento do holandês), o renovado ardor antierasmista que se observa nos vários índices inquisitoriais sugere que, apesar da proibição, as obras do humanista circulavam (ainda que clandestinamente) no país; em muitas das edições quinhentistas de Erasmo sujeitas a censura, apenas o nome do autor aparece rasurado na página de rosto e não o texto em si.

Outra questão de relevância que importa abordar prende-se com a atitude de tolerância que continuou a existir para com certos aspetos da obra e do pensamento de Erasmo: a título de exemplo, em 1558 e 1565, Diogo de Teive publica a *Institutio Sebastiani Primi* (poema sobre a educação do príncipe D. Sebastião) em duas obras dedicadas ao cardeal D. Henrique, à data inquisidor-geral. E, no entanto, isso não impediu Teive de seguir de perto o texto da *Institutio Principis Christiani* de Erasmo. Longe de tecer críticas à Igreja e ao papado, ou ao uso da guerra como arma de conversão, Teive serve-se apenas do livro I da obra erasmiana, onde se discute a educação do príncipe e a sua iniciação nas primeiras letras, apresentando a regulação do exercício da guerra como um mal necessário à manutenção do império (não há qualquer esforço de justificação do irenismo erasmiano da *Institutio* e da *Querela Pacis*), sublinhando junto do príncipe os princípios do *bellum iustum*.

Outra faceta importante, que exerceu considerável influência no humanismo português, foi a do erasmismo filológico. No campo estético da expressão linguística, os autores portugueses tenderam a opor-se ao ciceronianismo, denunciado por Erasmo, que, no seu *Ciceronianus* (1528, um ano depois da *Arte Poetica* de Girolamo Vida), acusa de paganismo literário os que seguem como modelo apenas o latim de Cícero. Contestaram Júlio César Scaliger (*Oratio pro Cicerone contra Erasmum*, 1531) e Étienne Dolet (*Erasmianus*, 1538), originando um aceso debate. Ainda que a problemática pareça à primeira vista apenas retórica, terá profundo alcance no contexto da Europa humanística, pois diz respeito ao uso e ao contínuo desenvolvimento do latim como língua franca, de expressão universal, como uma língua essencialmente viva, apta a expressar o conhecimento humano, ou, ao invés, como uma forma anacrónica de comunicação artificial e anquilosada, desligada da realidade humana; mais ainda, estava em causa o uso do latim enquanto língua unificadora da comunidade cristã, de acesso à Sagrada Escritura, de participação na eucaristia além de fronteiras nacionais, uma língua de verdadeiro alcance universal. Há poucas referências coevas a este debate por parte de intelectuais em Portugal (exceto o encómio de Resende e alguns passos da correspondência de Clenardo) mas, graças à edição

e ao estudo dos textos quinhentistas, verifica-se que entre os partidários do ecletismo defendido por Erasmo se encontram Damião de Góis, João Rodrigues de Sá de Meneses, Aires Barbosa, Diogo de Teive, Pedro Sanches, Inácio de Morais, entre muitos outros. Já a obra do bispo do Algarve, Jerónimo Osório, é de clara inspiração ciceroniana, enquanto André de Resende, Jorge Coelho e Jerónimo Cardoso devem ser considerados apenas moderadamente ciceronianos. Também as primeiras gramáticas da língua latina publicadas em Portugal são testemunho dos novos ideais humanistas: Estêvão Cavaleiro critica os seguidores de Pastrana e declara-se partidário de Valla e de Nebrija na sua *Noua Grammatices Mariae Matris Dei Virginis Ars* (1516); João de Barros, autor de obra variada, mostra na sua gramática da língua latina (1539-1540), através de exemplos, como o latim seria utilizado na comunicação oral (e não apenas escrita). No entanto, no quadro da afirmação de Portugal enquanto potência imperial, a tensão entre o uso da língua latina, veículo prestigiante de expressão e língua franca, e o do português, língua companheira do império, faz-se progressivamente, em detrimento do latim. O próprio Barros será o autor de outra gramática, esta de língua portuguesa (1539-1540), tendo seguido os passos de Fernão de Oliveira, o autor do primeiro compêndio deste tipo (1536). No entanto, o esforço de nobilitação do vernáculo em Portugal não se faz mediante polémica com os partidários do erasmismo filológico, ou anticiceronianismo: no debate em torno desta questão, o principal oponente é o castelhano, também ele língua de expressão imperial, cujo uso generalizado nas letras portuguesas autores como João de Barros, António Ferreira, Jorge Ferreira de Vasconcelos, entre outros, procuraram combater.

Bibliog.: impressa: BATAILLON, Marcel, *Études sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, Coimbra, Acta Uniuersitatis Conimbrigensis, 1952; *Id.*, *Érasme et l'Espagne, Recherches sur l'Histoire Spirituelle du XVI^e Siècle*, Geneva, Droz, 1993; BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-69; BUESCU, Maria Helena Carvalhão, "João de Barros e o erasmismo", *Revista da FCSH*, n.º 2, 1994-95, pp. 19-26; BUJANDA, Jesús Martínez de, *Index de l'Inquisition Portugaise 1547, 1551, 1561, 1564 et 1581*, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, 1995; DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960; MACEDO, Jorge Borges de, "Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade", *Arquivos do Centro Cultural Português*, n.º 9, 1975, pp. 183-221; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição em Portugal 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARTINS, José de Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI. Estudo e Textos*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1973; *Id.*, *Au Portugal dans le Sillage d'Erasme*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1977; MATOS, Manuel Cadafaz de, "Erasmo e os índices inquisitoriais portugueses no século XVI", *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 2, Porto, Universidade do Porto, 2001, pp. 129-146; OSÓRIO, Jorge Alves, "O *Convivium Religiosum* de Erasmo, numa edição coimbrã dos *Colóquios*", *Humanitas*, n.^os 25-26, 1974, pp. 237-63; *Id.*, *O Humanismo Português e Erasmo. Os* Colóquios *de Erasmo Editados em Coimbra no Século XVI. Estudo e Apresentação Crítica do Texto*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1978; PHILLIPS, M., "Erasmus in France in the later sixteenth century", *Journal of the Warburg and Courtald Institutes*, n.º 34, 1971, pp. 246-261; SÁ, António Moreira de, *De Re Erasmiana: Aspectos do Erasmismo na Cultura Portuguesa no Século XVI*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1977; SAUVAGE, Odette, *L'Itinéraire Érasmien d'André de Resende: 1500-1573*, Paris, FCG/Centro Cultural de Paris, 1971; SEIDELMENCHI, Silvana, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Turim, Bollati Boringhieri, 1987; TARRÍO, Ana Maria Sánchez, *Paisagem e Erudição no*

Renascimento Português: João Rodrigues de Sá de Meneses: De Platano (1527-1537), Lisboa, FCG, 2009; TEYSSIER, Paul, "Les *Adages* d'Erasme dans le *Dictionnaire Latin-Portugais* de Jerónimo Cardoso", in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1992, pp. 127-136; TORRES, Amadeu, *Damião de Góis e o Erasmismo: Âmbito Conceptual e Dados Vivenciais*, Lisboa, Academia das Ciências, 1988; **digital:** CARDOSO, Luís, "Humanismo e erasmismo no Renascimento português. Pedro Sanches e a musa de Roterdão: o (des)velado cálamo de pendor erasmista", *Millenium,* n.º 8, 1997, pp. 1-20: http://hdl.handle.net/10400.19/760 (acedido a 25 set. 2013).

Catarina Barceló Fouto

Antierotismo

Para abordarmos convenientemente o antierotismo, importa precisar que, por "erotismo", entendemos a dimensão da natureza interior humana, instintiva e espontânea, que se ocupa da atração sexual do outro ou pelo outro, a partir da sensualidade do corpo, dos gestos, das expressões, tendo em vista o autoprazer, o mútuo prazer ou a expressão do amor-paixão. Como manifestação de subjetividade e intimidade, o erotismo é a expressão dos anelos mais íntimos do humano, em que os sentimentos e as emoções ganham representatividade, instituindo-se mais na fantasia, nos desejos e na sexualidade do que no enfoque do ato sexual em si. Por estas especificidades, o erotismo goza de liberdade e autonomia, afirmando-se, face à vida e ao estabelecido, como uma força eruptiva de vontades e expressões, transgressiva, muitas vezes. Nesse sentido, o seu contrário, o antierotismo, é tudo aquilo que contraria a legitimidade e a normalidade desta tendência, reprimindo-a, dissimulando-a ou proibindo-a em diferentes esferas do humano, em particular as esferas religiosa, artística e político-social.

A visão cristã do Homem tem no seu centro o valor da pessoa humana como um todo, rejeitando o dualismo corpo/alma. Contudo, o passado cristão conheceu desvios a esta leitura, apresentando, em certos momentos da história, um certo menosprezo pelo corpo, ao qual associou a dimensão pecaminosa do humano. As ideias do castigo de Deus e da condenação eterna, da valorização do espírito face ao corpóreo, de um pessi-

mismo ascético valorizando a negação da corporeidade e da materialidade, para uma perfeita preparação para o encontro com Deus, e de uma interpretação do pecado relacionada com a mulher e com a carne ditaram, por vezes, uma linha de ação por parte da Igreja afastada da sua matriz identitária. A Reforma, o Concílio de Trento (1545-1563), a Contrarreforma e a Inquisição assinaram, em particular, tais ideias, na esteira do pensamento da época medieval, em colisão com a essência do cristianismo. A partir desta visão estrutura-se o papel controlador e moralista da Igreja. Propaga-se a noção de que a existência terrena, face ao seu destino natural, morrerá, tendo como pátria a terra que acabará por consumi-la, ao invés da alma, que aguarda uma vida eterna de felicidade; o externo envelhece e morre, sendo um elemento pobre face ao interior humano, capaz de alcançar as bênçãos de Deus; o corpo liga-se aos desejos, às paixões, às tentações e ao pecado, logo é fraco; a alma subirá ao Céu, portanto ela é superior ao corpo. Desta estrutura de pensamento nasce a condenação exacerbada das expressões da corporeidade, assim como uma tentativa feroz de abolição de tudo o que representa um perigo para uma moral espiritualizante: a relação do ser humano com o seu próprio corpo, as dimensões da sexualidade e das relações humanas, a visão e o papel da mulher na sociedade, a visão do nu, os estudos científicos do corpo e toda a ambiência daí decorrente que envolve os acontecimentos sociais e culturais. A vida humana expunha-se, pela sua natureza e sob esta perspetiva, ao perigo do pecado, do sensualismo, da concupiscência e da impureza, de que importava ser protegida. A missão da Igreja passava por clarificar, por diferentes vias, o seu pensamento e as suas orientações, incluindo as penas para os eventuais incumpridores. Importava informar, proibir e alertar o povo de Deus para o perigo do pecado. Desta forma, a intervenção da Igreja projetou-se nas áreas mais diversas da vida humana. As orientações emanadas do Concílio de Trento, *e.g.*, acabaram por delinear o pensamento religioso, estético, artístico e moral europeu que se foi estendendo até à contemporaneidade. Na expressão artística, havia que controlar a arquitetura, a escultura, a pintura, a literatura, etc. O próprio movimento reformista, com a condenação das imagens, afastará muitos pintores do seu trabalho. Neste contexto, o nu entra nos círculos reformistas do mundo germânico do séc. XVI encoberto pelos temas da Antiguidade e do Antigo Testamento, ou velado sob traços de véus moralizantes.

A par da notável afetividade de que a mística se nutriu ao longo dos tempos, e apesar de, na Idade Média, abundarem os tratados sobre o amor, o discurso, por vezes, era marcado por uma ideia da sexualidade contaminada pela dificuldade em assumir, de modo natural, a natureza humana, influenciada muitas vezes pelas ideias dominantes da época. A notável mística Hildegarda de Bingen (1098-1179), *e.g.*, seguindo a mentalidade do seu tempo, deixa transparecer em *Scivias* a recusa da relação sexual no período menstrual e na gravidez e a necessidade de purificação depois do parto, assim como a proibição do matrimónio entre consanguíneos. Também alguma teologia que se fará sobre o corpo, a sexualidade e o matrimónio trará marcas da visão pessimista de Pedro Lombardo (1095-1160) sobre estas matérias, inscritas nas questões 26 e 42 do "Livro IV" de *Summa Sententiarum*: "creio na dupla instituição do sacramento antes do pecado original como ofício e obrigação da natureza (em ordem à procriação) de modo que o ato sexual era meritório. Ao invés,

depois da caída foi instituído como remédio da concupiscência, de tal modo que o ato conjugal seria mau se não fora para o bem da procriação" (VIDAL, 2011, III, 378). As consequências desta visão concupiscente estendem-se pelas mais diversas dimensões da vida social, cultural e artística dos cristãos.

No contexto de Portugal, refira-se, *e.g.*, a adaptação feita pelo IV Concílio Provincial Bracarense das orientações disciplinares do Concílio de Trento à metrópole, nomeadamente no que se refere à liberdade dos pintores, à decência no material e na expressão das imagens sagradas, à proibição dos ornamentos indecorosos nas imagens ou, mesmo, à proibição dos arraiais noturnos junto aos templos. Em relação a este último aspeto, refira-se, ainda que muito menos distante no tempo, a obra de Molho de Faria *Os Bailes e a Acção Católica* (1938), na qual se condena de forma clara alguns bailes e as danças modernas. Maria Fernanda Enes, na sua obra *Reforma Tridentina e Religião Vivida: os Açores na Época Moderna* (1991), apresenta o modo como a Igreja interveio na vida diária e na religiosidade do povo açoriano. Naturalmente, não podemos esquecer que a Igreja, nalgumas destas intervenções, não agia isoladamente, mas muitas vezes em conjunto com a política em vigor. Cruzando-se o religioso com os mundos do Homem, cruzar-se-á, inevitavelmente, o discurso religioso, aqui abordado, com as expressões do humano que, adiante e até ao fim deste texto, exploraremos.

É impossível desvincular o erotismo da arte, da produção artística, em qualquer uma das suas modalidades e manifestações. A época barroca, os místicos, os trovadores e os romanceiros cavaleirescos revelam bem como a sua expressão criativa está, toda ela, impregnada da componente libidinal. Porém, ignorar estes factos, impedi-los de subirem à ribalta ou atribuir-lhes outras designações, implicou por parte da Igreja e do Estado, em determinados momentos da história, a não assunção da própria intimidade humana. São expressivas as palavras poéticas do artista José Cutileiro, que revelam o temor resultante desse efeito castrador sobre si e os seus companheiros de arte: "A medo amo. A medo me pertenço./A medo repouso no intervalo/De outros medos. A medo é que resvalo/O corpo escrutador, inquieto, tenso" (RODRIGUES, 1980, 81).

As obras de arte, no que ao nu diz respeito, são alvos claros de intervenções controladoras daqueles para quem a representação do corpo e do nu, quer masculino quer feminino, comportavam significativas inquietações. De uma forma geral, os nus surgem, ao longo da história da arte portuguesa, ora cobertos na zona genital, ora revelados de costas. Diferentemente da valorização do tema do corpo humano que tinha lugar em Itália e em França, Portugal denota, de acordo com Eduardo Duarte, em artigo publicado na obra *Arte e Eros*, uma falta de cultura estética e artística. No seu entender, excetuando os trabalhos académicos dos sécs. XIX e XX e a arte deste último século, a representação do corpo e do nu sempre se apresentou indissociável da questão moral. O rasto das orientações tridentinas, na sua aplicação também em Portugal, é evidente na eliminação do lascivo e do desonesto, e na abolição de todo e qualquer vestígio de erotismo e sensualidade nas imagens religiosas. Assim sendo, o maneirismo português é oco em erotismo. No tocante às imagens religiosas, as indicações por parte da Igreja tridentina são claras: "os pintores e escultores não deveriam pintar, plasmar ou esculpir uma imagem sagrada nem colocá-la num templo sem ser aprovada pela autoridade do

Ordinário ou Provisor" (*O IV Concílio…*, 1994, 199). O mesmo acontecia relativamente à ornamentação das imagens sacras, proibindo-se a sua ornamentação indecorosa: "Provejam os Ordinários por si ou por outros para que as imagens de Cristo Nosso Salvador, da Imaculada Virgem Maria Mãe de Deus, ou dos santos e das santas que não sejam profanadas com ornamentos mundanos, antes sejam honestamente vestidas […]. O Santo Concílio proíbe determinantemente pôr às imagens sagradas joias eróticas e vestidos lascivos de qualquer mulher. O Santo Concílio seja qual for o pretexto de piedade, não permitirá jamais, que se aceitem novidades profanas nem para uso vulgar – exceto se estiverem conformes com o Cânones das vestes sagradas depois de completamente postas de lado as joias eróticas, vestígios de sexo e de mais peculiaridades da elegância profana e vã" (*Ibid.*, 200-201). Célebre pela beleza e pelo erotismo nela espelhado, a escultura *O Êxtase de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini, que se encontra na igreja S.ta Maria della Vittoria, em Roma, suscitou os mais diversos comentários e interpretações. Talvez por isso, pelo facto de, alegadamente, a obra de Bernini revelar, toda ela, erotismo e sensualidade, o Papa Urbano VIII tenha transferido esta obra do Vaticano para uma igreja mais afastada.

Eduardo Duarte aponta vários exemplos de dissimulação, de nudez não translúcida, pouco assumida, banhada por uma luz divina ou, ainda, panejada, nos quais o corpo é desmaterializado, encobrindo-se o erotismo nele potencialmente presente. Nesta esfera, encontramos a pintura *Santa Maria Madalena Penitente*, de Francisco Venegas (1525-1594). A nudez de Madalena é idealizada, havendo ainda a luz divina vinda do alto, que desmaterializa o seu corpo e lhe confere um invólucro espiritual. Partilhando da opinião de Vitor Serrão, Eduardo Duarte acrescenta: "Deste modo, pensamos que esta obra só numa primeira impressão é uma 'irreverente exploração do erótico'" (DUARTE, 2009, 142). A mesma posição é assumida face a algumas obras de Francisco Metrass (1825-1861), nomeadamente ao primeiro nu da arte portuguesa, o *Nu de Costas* (1855), à mãe de *Só Deus* (1856) e à *Viúva junto do Cadáver do Esposo*. Outro exemplo dado por Eduardo Duarte é a gravura do modelo nu da *Enciclopédie Méthodique* (1971) que Francisco de Assis Rodrigues (1801-1877), escultor, professor e diretor da Academia de Belas Artes de Lisboa, copiou para o seu livro intitulado *O Methodo das Proporções e Anatomia do Corpo Humano* (1836). Rodrigues altera o modelo, que aparece de frente e vestido, optando por colocar um pano cobrindo os genitais. Para o censor, o perigo vinha, evidentemente, do mundo da arte e da medicina,



***Santa Maria Madalena Penitente*, de Francisco Venegas (c. 1590).**

nomeadamente do naturalismo, da fisiologia, da anatomia comparada. Outro caso apontado por Eduardo Duarte é o nu integral masculino de *Amor da Pátria*, presente no frontão da Câmara Municipal de Lisboa (1882), do escultor francês Calmels (1822-1906), e o de *O Génio da Independência*, no *Monumento aos Restauradores* (1886), do escultor Alberto Nunes (1838-1912), em que a bandeira cobre os genitais. O que o véu tapa não é o nu – expressão artística do belo e do erótico –, mas a nudez, que causa embaraço aos olhos do censor.

No âmbito das outras artes, o cinema é inevitavelmente apanhado na linha de fogo das ideias e políticas antieróticas. Lauro António, na obra *Cinema e Censura em Portugal* (2001), elenca os obstáculos impostos pela política ditatorial que o cinema português enfrentou, entre os quais se encontravam, forçosamente, os relacionados com a sensualidade e o erotismo. No art. 133.º do dec. n.º 13.564, de 6 de maio de 1927, podemos identificá-los no meio de uma amálgama de elementos restritivos: "É rigorosamente interdita a exibição de fitas perigosas para a educação do povo, de incitação ao crime, atentatórias à moral e do regime político e social vigorantes e designadamente as que se apresentarem cenas em que se tenham: Maus tratos a mulheres; torturas a homens ou animais; personagens nuas; bailes lascivos; operações cirúrgicas; execuções capitais; casas de prostituição; assassínios; roubo com argumento e violação de domicílio, em que, pelos pormenores apresentados, se possa avaliar dos meios empregados para cometer tal delito" (ANTÓNIO, 2001, 17). Com um simples traço do lápis azul, as reuniões de censura determinavam ora os cortes singulares nos filmes, ora a sua total reprovação quando a linguagem, a imagem ou os ritmos denunciassem erotismo, sensualidade, libidinosidade, aventuras sexuais, pornografia, imoralidade, "pouca-vergonha", impudor, ou ainda a eventual probabilidade de excitar a plateia. Em alternativa à extensa lista de filmes proibidos, atentemos nos textos de reprovação de três filmes, ilustrativos do pensamento dos seus censores: em relação ao filme *Les Aventures de Casanova*, de Jean Boyer (França, 1946), a sentença fazia-se ouvir de forma inequívoca: "Voto a reprovação deste filme. Nele se contam várias das mais significativas aventuras sexuais de Casanova. Desde as mulheres casadas, que se entregam sem qualquer espécie de resistência, até à noiva de um outro, na própria noite de núpcias – temos toda uma teoria de aventura erótica, cuja apresentação excitará certamente os instintos das plateias, tantas as sugestões, pelas imagens e pelas palavras que o filme contém"; já em relação ao filme *Un Amore a Roma*, de Dino Rosi (Itália, 1960), o censor dizia tratar-se de "uma história erótica e perfeitamente amoral"; e, sobre o *I Dongiovanni della Costa Azzurra*, de Vitorio Sala (Itália, 1962), afirma, de forma lapidar, que "é um filme profundamente erótico [*sic*] e explora o sexo" (ANTÓNIO, 2001, 88-118).



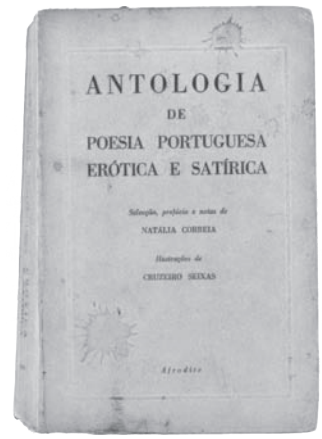
***Só Deus*, de Francisco Metrass (1856).**

Uma flecha antierótica recai fatalmente, também, sobre a música e a dança, artes expressivas do mais íntimo do humano e impressivas da emoção da corporeidade. Naturalmente, o movimento antierótico sempre as visou como verdadeiros detonadores da excitação dos sentidos, nascendo o seu discurso, também no que respeita a tais domínios, do medo e do desconforto. O Concílio tridentino, no documento *De Sacrificio Missae*, deixa clara a sua mensagem: "O Santo Concílio proíbe em absoluto que algo se cante semelhante a cantigas profanas ou a tumultos bíblicos ou a melodias cénicas ou eróticas" (*O IV Concílio…*, 1994, 211). Numa sintonia de pensamento entre a Igreja e o Estado Novo, encontramos nas palavras de Molho de Faria outra explanação relativa aos supostos perigos que advinham da música e das danças, em especial das danças modernas, e consequentemente das coreografias e dos bailes: "a música desditosa mostra-se-nos aí [nos bailes] mísera escrava do prazer, tende à realização mais completa do simbolismo corruptor da dança moderna. […] No baile temos, sim, por vezes esse nojento 'batuque' de pretos, esse 'jazz' infernal que em nós tudo movimenta e enerva, que tresanda a sensualismo o mais grosseiro" (FARIA, 1938, 43). Acérrimo defensor da proibição das danças modernas, Molho de Faria convoca, para base de sustento da sua tese, não só um notável grupo de moralistas da época (Jean-Pierre Gury, Antonio Ballerini, João B. Ferreres, Scavini, Del Vecchio, A. Vermeersch, Domingos M. Prümmer e José Ubach), como também a voz condenatória de bispos de vários países (Alemanha, França, Canadá, Austrália, Itália, Polónia, Bélgica, Itália, Espanha, países da América Latina e Portugal, pelo concílio plenário de 1926), e ainda a opinião de médicos (Pinard, Leclerq). Nestas personalidades, encontramos uma uníssona condenação da dança como um perigo real para gente adulta e jovem, por, entre outos motivos, causar uma excitação deplorável nas jovens e nelas perverter o instinto maternal. Pela sua natureza luxuriosa, nenhuma dança parecia poder fugir a esta condenação, surgindo uma extensa lista negra: valsa, polca, galope, mazurca, chotiça, tango, jazz, shimmie, charleston, camel-trot, cheek-to-cheek, one-step, two-step, black-botton, java, foxtrote, etc. Na carta pastoral de julho de 1930, não só são condenadas as "diversões lascivas quer de salões quer de campos desportivos em que donzelas e senhoras se apresentam duma forma que contende em absoluto com as regras da modéstia cristã", como se lê os traços daqueles tempos: "um flagelo para a fé, essa febre de gozo que hoje embriaga tantas almas, esse sensualismo desenfreado que avassala todas as classes sociais" (*Id.*, *Ibid.*, 80).

Inevitavelmente, o antierotismo tende ainda à releitura e reescrita da literatura, dela expurgando todos os traços de sensualidade. A Europa da Contrarreforma procurava excluir das letras o que não conduzisse ao sagrado: o amor cortês dos romances medievais, a expressão erótica da poesia provençal ou trovadoresca, os goliardos com as suas canções profanas de cariz erótico e de crítica à conduta da Igreja, e a famosa *Carmina Burana*. Curiosamente, a par de alguns que sucumbiam, outros destes movimentos vingavam, como que à margem da mensagem duramente moralista e controladora. Outros ainda, por sua vez, emergiam, resultantes do choque social e ideológico entre o idealismo moral e os comportamentos sociais e culturais que vigoravam nas ruas e nas casas, como que despoletando uma imbatível contra força que estava na boca e nas ruas das gentes. Em Portugal, o cerco é cerrado. Na política do Estado Novo,

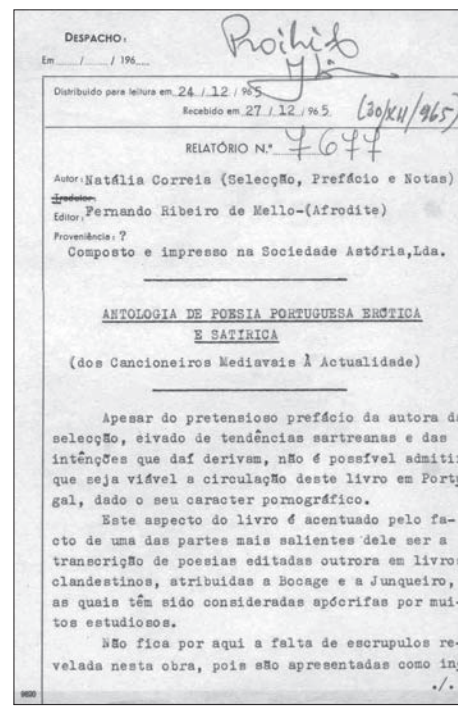
a luta estava declarada contra qualquer texto que denotasse erotismo. Nem o poema maior do país, *Os Lusíadas*, deixava de ser incómodo, dada a sensualidade das suas passagens sobre a Ilha dos Amores, no canto IX. Não havendo machado que cortasse o pensamento, o corte era feito antes da publicação dos textos ou à hora dela, em tipografias ou livrarias, numa intervenção que visava todas as publicações de carácter pornográfico. Da vasta lista de livros proibidos, destacamos: *Histórias de Amor*, de José Cardoso Pires (1952), *Novelas Eróticas*, de Manuel Teixeira Gomes (1960), *O Erotismo*, de Georges Bataille (1969), e a *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, de Natália Correia (1965), entre tantos outros.

Com a criação do Estado Novo, assente na tríade de valores "Deus, Pátria e Família", bem como na vigilância da polícia política, Portugal enclausurar-se-á num plano retangular, abafando o que de fora das fronteiras pudesse surgir e ameaçar o recato moral deste recanto geográfico. Interessava fechar num único modelo social o modo de ver e agir, escutar e pensar, procurando-se ignorar e afastar tudo o que de diferente se visse, ouvisse e lesse. A diferença e a divergência, a novidade e a ousadia, a realidade e os sonhos, a questão e o debate eram portadores de ameaça a um poder unívoco, unicolor, uníssono. Numa ligação estreita, o Estado e a Igreja propunham, a uma só voz, modelos de formação e educação. A própria colonização – portuguesa ou outra –, associada à natural descoberta de outras culturas, colocou em evidência a dificuldade de uns em aceitar a diferença dos outros. A ideia de superioridade que o homem branco quis impor sobre os homens de outras cores aparece inevitavelmente ligada ao erotismo. A diferença na forma de ser, vestir e se expressar não era de todo indiferente ao homem branco, decorrendo daí uma natural luta interna em quem se julgava superior: por um lado, afirmava-se moralmente superior; por outro, deixava-se atrair e fascinar pelos



Capa de *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, de Natália Correia.

Relatório n.º 7677 (30 de dezembro de 1965) relativo à proibição de *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*.



DESPACHO: Proibido

Em / / 196

Distribuído para leitura em 24 / 12 / 965

Recebido em 27 / 12 / 965 (30/XII/965)

RELATÓRIO N.º 7677

Autor: Natália Correia (Selecção, Prefácio e Notas)

~~Tradutor:~~

Editor: Fernando Ribeiro de Mello-(Afrodite)

Proveniência: ?

Composto e impresso na Sociedade Astória,Lda.

ANTOLOGIA DE POESIA PORTUGUESA ERÓTICA E SATÍRICA

(dos Cancioneiros Medievais À Actualidade)

Apesar do pretensioso prefácio da autora da selecção, eivado de tendências sartreanas e das intenções que daí derivam, não é possível admitir que seja viável a circulação deste livro em Portugal, dado o seu caracter pornográfico.

Este aspecto do livro é acentuado pelo facto de uma das partes mais salientes dele ser a transcrição de poesias editadas outrora em livros clandestinos, atribuidas a Bocage e a Junqueiro, as quais têm sido consideradas apócrifas por muitos estudiosos.

Não fica por aqui a falta de escrupulos revelada nesta obra, pois são apresentadas como in

./.

traços eróticos daqueles que tomava por inferiores. Não só se encantava com tais traços, como os exibia, dando-lhes palco em eventos culturais, numa manobra de legitimação e propagação do império. Pedro Roxo dá como exemplo desta mostra de zoo humano a Exposição Industrial Portuguesa de 1932, que se realizou em Lisboa, na qual estiveram presentes indígenas da Guiné, qual cena ao vivo oferecida a todos os visitantes. Diz Pedro Roxo que "talvez não seja de estranhar que um dos aspetos mais controversos dessa mostra foi exatamente o interesse que as mulheres africanas com os seus seios desnudados despertaram entre os visitantes masculinos da exposição e a atenção que o sector feminino prestava a alguns negros, sobretudo a um dos líderes do grupo (um príncipe Fula), o que espoletou algum escândalo na imprensa da época" (ROXO, 2009, 235). O episódio repetir-se-ia no Porto, na I Exposição Colonial, em 1934, onde estiveram presentes nativos de Angola, Guiné e Moçambique. Diz Roxo: "De facto, se a dissemelhança somática constituía a principal fronteira entre o branco e o negro e também uma das principais causas de curiosidade e de atração, o contacto físico (nomeadamente por via sexual) constituía um dos principais temores do homem branco perante a ameaça de contaminação 'negra'" (*Id.*, *Ibid.*, 236). Opções humanas submetidas a uma incómoda estranheza e atração pelo diferente, pelo exotismo. Este diferente expressivo – que não deixa de ser atrativo ao mesmo tempo – mobiliza ações de tentativa de domínio, que se procuram restringir e submeter a um círculo controlado, sem que com isso os dominadores sejam indiferentes à sedução por uma pureza primordial que o negro inocente e pueril suscita. Porventura por isso, apesar do domínio da cultura do colonizador, a cultura do colonizado não cessa de exercer a sua marcante influência, pela sensualidade, pelos movimentos corporais, pelo encanto, pela hipersexualização tantas vezes presente.

Ainda na visão do humano, a mulher surgirá como alguém que terá de lutar durante muito tempo pela sua dignidade e pela eliminação da noção da sua corporeidade como indigna. Numa sociedade masculinizada, dominada essencialmente pela ideia de que a mulher se destinava a ser o "repouso do guerreiro e parideira de filhos" (VIDAL, 2011, III, 250), a mulher é constantemente apanhada na encruzilhada dos discursos antieróticos. Reduzi-la ao que lhe era permitido pela autoridade masculina e reservar-lhe tão-somente o papel de esposa e mãe, perpetuadora da raça, foi igualmente o estatuto que o Estado Novo conferiu à mulher portuguesa. Esta surgia, aos olhos masculinizados e moralizadores, como objeto de pecado, de sensualidade, de prazer, meio condutor da tentação, qual preâmbulo do mal no mundo. Por isso, há que cobrir o corpo feminino e, indumentariamente, ocultá-lo. A obra de Maria Fernanda Enes explana bem o não lugar da mulher no mundo do sagrado e do religioso, em sucessivos exemplos. No que toca à administração do viático aos enfermos, declara: "Se os visitadores recomendavam que apenas em caso de absoluta necessidade se podia levar o viático aos enfermos durante a noite, determinavam a interdição absoluta da presença feminina nesse ato" (ENES, 1991, 205). A exclusão das mulheres do espaço de culto ou a sua alocação a uma área reservada perpassa os templos de diferentes credos. Fora da esfera do templo, a limitação dos seus movimentos e o afastamento entre homens e mulheres permanecia, multiplicando-se as proibições: de as mulheres se deslocarem aos lugares mais afastados da sua residência; de os homens se aproximarem de sítios onde estivessem mulheres, durante a

noite, a realizar o seu trabalho, ou de ribeiras, locais naturais do trabalho feminino; de as mulheres se deslocarem a qualquer hora do dia aos moinhos (exceção feita às que viviam sozinhas e que apenas podiam ir de noite); e, ainda, de serões que juntassem homens e mulheres. A intervenção normativa sobre a mulher estendia-se à forma de vestir e ao uso de maquilhagem e de adereços, numa clara intenção de neutralizar a beleza, a sensualidade, levando a que a mulher se fosse desestimando ao longo do tempo e assumindo, passiva, o destino unilateral de procriadora e esposa. Os próprios perfumes, para além de fazerem mal à saúde, excitavam os sentidos e a fantasia. Naturalmente, repudiavam-se as pinturas dos lábios e faces, que, para além de fazerem mal à saúde e à moralidade, mais não eram do que "máscaras carnavalescas trazidas mesmo fora do carnaval, dessas drogarias ambulantes" (FARIA, 1938, 43). Afirma ainda Molho de Faria: "De muitas maneiras a imodéstia no vestir pode ser provocadora de paixões dos mais baixos instintos. Vestidos deficientes acintados, em que as partes do corpo facilmente sobressaem. Vestidos deficientes ou demasiados transparentes, em que a triste nudez se impõe… Braços em plena carnalidade, etc., etc.… Tudo a transpirar a lubricidade, tudo a conspirar para fazer dos pobres bailes autênticos bacanais, onde tudo se alcança menos virtude e moralização!!! […] E não queiramos esquecer que todas estas miseráveis nudezas, todos estes decotes tornam-se bem mais perigosos, quando são postos em pleno realce pelo brilho incomparável da profissão das luzes, como acontece no baile" (*Id.*, *Ibid.*, 34-35). Molho de Faria segue, assim, as orientações do Papa Bento XV, que, na encíclica *Sacra Propediem*, de 6 de janeiro de 1921, afirma: "Sobre o que não podemos deplorar suficientemente a cegueira de tantas mulheres de todas as idades e condições, as quais, enfatuadas pela ambição de agradar, não veem quanto seja estulto certo estilo de se vestir, com que não apenas suscitam a desaprovação dos honestos, mas, o que é mais grave, ofendem a Deus. E vestidas de tal roupas [...] não se limitam a apresentar-se assim em público, mas nem se envergonham de entrar assim indecentemente nas igrejas, de assistir às sagradas funções e de levar até mesmo à própria mesa Eucarística (para a qual vamos para receber o divino Autor da pureza) os lenocínios das torpes paixões. E nem se fale, então, daqueles bailes exóticos e bárbaros, um pior que o outro, que estão na moda no *grand monde* elegante; não se poderia encontrar um meio mais adequado para tirar qualquer resto de pudor" (BENTO XV, 1921, s.p.).

Neste imbróglio se moldará a própria noção de matrimónio, única legitimação da cópula carnal e espaço de dignificação da função existencial do feminino no mundo, muito distante da teologia mais tarde produzida em torno do corpo, do homem, da mulher e do matrimónio. De fora ficava, então, o natural desejo da intimidade e da relação sexual, a atração física entre duas pessoas e as expressões da sexualidade.

Naturalmente, a noite representava o tempo erótico por excelência, o tempo propício do pecado. Na noite, o perigo residia tanto na própria escuridão, como nas luzes que a alumiavam. Se a penumbra guardava a possibilidade de encontros escondidos, a meia-luz era favorecedora da excitação dos sentidos e das paixões. Também na vida da noite tinham lugar os desejados e alegres encontros: os bailes, os bares, as festas. Representando ocasiões de relação homem-mulher, de explosão da juventude, havia que prevenir, proibir e fiscalizar as atividades da noite. Na obra de Molho de Faria, as alusões aos perigos que a dança e

os bailes encerravam eram expressivas: "a vida dos sentidos fica deturpada. Desde a vista ao tato, todas as faculdades externas são excitadas extravagantemente, são luxuriosamente pervertidas"; "O palpar é hoje no baile mais luxurioso que nunca. O decote que hoje se impõe não de frente mas de costado conduz à realidade tremenda do contacto direto da carne, o que sem dúvida, na matéria presente, oferece fatalidades para a virtude" (FARIA, 1938, 45). Em termos educativos e formativos, o próprio Estado Novo, nesta mesma linha de ideias, deixa claro que "o baile não é um meio de ação educativa", determinando que em situação alguma se poderia realizar bailes nos liceus sem autorização superior, segundo se pode ler em despacho de 26 de fevereiro de 1938 do então ministro da Educação Nacional aos diretores dos liceus. No entanto, sabemos que a liberdade de expressão e de pensamento das sociedades, quando reprimida, revigora-se numa experiência de marginalidade, de jogos criativos, do esconde-esconde e do disfarce. Dessa imaginação alternativa, decorre a sobrevivência do erotismo natural na rua, nas casas, nos livros, no pensamento e na vida.

Uma leitura imediata e desprevenida da realidade dos começos do séc. XXI poderia levar a uma conclusão pelo desaparecimento do antierotismo nas sociedades ocidentais. Tal leitura, que assentaria na constatação da livre, pública e permanente expressão do erotismo, enfermaria, no entanto, de grave erro. O acesso à visualização explicitamente desvelada da nudez, das cenas sexuais e das representações eróticas como cultura vigente nos múltiplos meios de comunicação e nas redes sociais é, ela própria, uma forma emergente de antierotismo. Tal facto não se revela sob a forma de milícia ou cruzada, mas sob a sua própria capa identitária. No antierotismo deste período, a repressão do proibir é substituída pela tirania do exibir. As características, próprias do erotismo, de ocultação, insinuação e desvelamento aniquilam-se na exploração desmedida da imagem do corpo, qual forma renovada de anulação dessa componente peculiar do humano. A própria esculturação do corpo, seja por razões cultuais, de saúde ou de beleza, ocorre com fundamentos narcísicos, de centramento sobre si, diversos dos motivos de sedução do outro e pelo outro. Multiplicam-se os ateliês onde se produz artificialmente tal beleza, da qual o sujeito e o seu artífice são o mesmo indivíduo. A atração pela alteridade, própria do erotismo, é substituída pela atração de si por si, qual forma renovada de antierotismo.

Por seu turno, a máquina comercial e publicitária – realidade sem rosto – cria novos rostos, expondo e despindo o corpo natural, para dele arquitetar o ideal, o corpo virtual; são verdadeiras "máquinas desejantes", que "criaram a imagem do corpo tecnicizado, pois a existência real tornou-se insuportável" (FERRÃO, 2009, 49). De acordo com o mesmo autor, estamos perante um autêntico antierotismo quando "a criação de modelos em 2D e 3D, num perfecionismo, algum deles totalmente gerados em computador, atingem um hiper-real, tão grande que permitem antever a alteração dos estereótipos

Imagem de *MakeHuman*, programa informático gratuito desenvolvido para o modelamento de personagens.



de beleza impostos através da moda e do multimédia" (*Id.*, *Ibid.*, 50). Em causa está uma beleza digital, qual encerramento do humano num ficheiro, que pode ser intervencionada a qualquer momento, por manipulações produzidas a partir de múltiplas mãos isoladas, por comunidades virtuais em redes de cooperação, por gente com identidade verdadeira ou sem ela. Em risco está a compreensão do erotismo como uma das dimensões mais íntimas do humano, substituída agora pela pornografia, o sexo unipessoal, a desertificação da relação; é "a intimidade erótica refutada pela pornografia" (*Id.*, *Ibid.*, 49). O desejo está satisfeito à distância do toque de um botão – um *self-service* libidinal, como lhe chamava Lipovetsky – e o outro da relação está ao alcance imediato de um ecrã, num corpo vazio, despido de toda a personalidade. A barreira desfeita pela liberalização da nudez, do sexo e da pornografia, oferecida ao indivíduo solitário no sofá, esvazia a sexualidade dos seus traços únicos de sedução, de subjetividade, de erotismo; corpos sedentários, invisíveis num voyeurismo de corpos nómadas e anónimos, circulando num ecrã universal. Em formas diferenciadas, os medos, os desequilíbrios e as fugas, condenados como obsoletos noutras páginas da história do antierotismo, reeditam-se aqui, com a particularidade de se julgar estar a afirmar o erotismo, que, afinal, também aqui está a ser negado.

Bibliog.: *O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, introd., versão em vernáculo e anot. José Cardoso, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental Distrital de Braga, 1994; ANTÓNIO, Lauro, *Cinema e Censura em Portugal*, 2.ª ed., Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa/Biblioteca Museu da República e Resistência, 2001; AUBERT, Jean-Marie, *Abrégé de la Morale Catholique, la Foi Vécue*, Paris, Desclée, 1987; BATAILLE, Georges, *O Erotismo*, Lisboa, Moraes, 1980; BENTO XV, *Sacra Propediem*, 1921; BINGEN, Hildegard of, *Scivias*, Santa Fe, Bear & Company, 1986; CLARK, Kenneth, *Le Nu,* 2 vols., Paris, Hachette Littératures, 1998; DUARTE, Eduardo, "O nu no romantismo e no naturalismo português", in TAVARES, Cristina *et al.* (coords.), *Arte e Eros*, Lisboa, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 140-149; ENES, Maria Fernanda, *Reforma Tridentina e Religião Vivida: os Açores na Época Moderna*, Ponta Delgada, Signo, 1991; EVDOKIMOV, Paul, *L'Art de l'Icône: Théologie de la Beauté*, s.l., Desclée Brouwer, 1972; FARIA, A. G. Molho de, *Os Bailes e a Acção Católica*, Braga, Tip. da Oficina de S. José, 1938; FERRÃO, Hugo, "Máquinas desejantes – eros pós-moderno", in TAVARES, Cristina *et al.* (coords.), *Arte e Eros*, Lisboa, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 48-59; FOUCAULT, Michel, *A História da Sexualidade*, Lisboa, António Ramos, 1977; JANSON, H. W., *História da Arte*, Lisboa, FCG, 1992; LIPOVETSKY, Gilles, *A Era do Vazio*, Lisboa, Relógio d'Água, 2007; NOGARA, *Regras para a Formação Religiosa e Moral das Dirigentes da Acção Católica Feminina*, s.l., s.n., 1938; PIRES, Raquel Elisabeth, "Erotismo e religião: um diálogo instigante", *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 41, n.º 2, 2007, pp. 141-148; RODRIGUES, Francisco de Assis, *O Methodo das Proporções e Anatomia do Corpo Humano*, Lisboa, Tip. A. S. Coelho e Comp.ª, 1863; RODRIGUES, Graça Almeida, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980; ROXO, Pedro, "Modernidade, transgressão sexual e percepções da alteridade racial negra na receção do jazz em Portugal nas décadas de 1920 e 1930", in TAVARES, Cristina *et al.* (coords.), *Arte e Eros*, Lisboa, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 230-272; *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1864; SPROCCATI, Sandro (dir.), *Guia de História da Arte*, Lisboa, Presença, 1997; VIDAL, Marciano, *Historia de la Teología Moral*, vols. III e IV, Madrid, Perpetuo Socorro, 2011-2012.

Eugénia Magalhães

Antiesclavagismo

De forma sumária, pode caracterizar-se o esclavagismo (termo maioritariamente usado em Portugal) ou escravismo (mais comum no Brasil) como a defesa mais ou menos velada da escravidão (ou seja, do estado ou da situação, tendencialmente perpétua e hereditária, de uma pessoa sobre a qual se exercem os poderes da propriedade ou de uma pessoa objeto de propriedade) e como o sistema socioeconómico assente na escravatura (que recorre ao trabalho de indivíduos escravizados enquanto modo de produção, não necessariamente único ou predominante, ou forma – económica, social, jurídica, espiritual – de aproveitamento do trabalho escravo), aceites ou toleradas pelo ordenamento jurídico.

O termo "antiesclavagismo" será tomado num sentido amplo, para abranger diferentes correntes e opiniões individuais dos que, de forma minoritária e pouco explícita, assumiam uma posição contrária ao esclavagismo. Fixámos o termo inicial na oposição à escravatura moderna, com início na expansão quatrocentista, pois só a crítica posterior a essa época teve expressão na cultura portuguesa. Por outro lado, não serão incluídas as atitudes de condenação e repressão de práticas semelhantes à escravatura ocorridas no séc. XX, que não se traduzem em escravidão/escravatura lícitas face ao ordenamento jurídico, ou seja, num contexto em que não é já necessário obter a proibição ou abolição, embora se justifiquem a prevenção e a repressão.

No início do séc. XVI, a contestação das práticas de escravização dos índios (entre todos, VITÓRIA, 1557, 1) ou mesmo dos negros (CASAS, 1996, cap. VI (XXII no original)) não se traduzia maioritariamente na negação da escravidão como lícita em certas situações. Todavia, alguns rejeitavam a escravidão em quaisquer circunstâncias e esses podem, com maior propriedade, ser considerados como antiesclavagistas.

Assim, considerando que, até ao séc. XVIII, a escravidão era defendida ou tolerada pela maioria dos autores e aceite social e economicamente, podemos apenas apontar posições individuais. Serão referidos autores portugueses, mas também aqueles que pertenciam a uma cultura mais vasta e comum à península Ibérica dos sécs. XV a XVII e ainda autores de diferente filiação que, de alguma forma, tiveram influência na cultura e sociedade portuguesas.

Foi claramente a partir do séc. XVIII que a escravidão começou a ser recusada de forma mais lata, em primeiro lugar através da rejeição do tráfico, que fora, aliás, sempre o aspeto mais contestado pelos autores anteriores. Na condenação setecentista, devem distinguir-se essencialmente duas linhas de antiesclavagismo: abolicionismo religioso (*quaker*) e crítica filosófica; nesta segunda, é importante estabelecer uma subdivisão entre a corrente iluminista e a corrente utilitarista, ou seja, entre "a teoria iluminista dos direitos naturais e o discurso económico da fisiocracia e do iluminismo escocês" (MARQUESE, 2002, 61).

Num contexto pré-moderno, após os problemas próprios do cativeiro de guerra, colocados pela ocupação muçulmana e pela Reconquista, se terem convertido em muito residuais no território português em meados do séc. XIII, o problema voltou a colocar-se, ainda que com novos contornos, após 1415 (conquista de Ceuta), pois tornaram-se mais frequentes os

prisioneiros de guerra. No entanto, o aprisionamento de mouros cativos, realidade que transitou para a Idade Moderna, foi ultrapassado pela escravização de negros, capturados a partir da déc. de 1440, que se transmutou rapidamente de eventual em frequente, à medida que as embarcações dos Portugueses iam percorrendo a costa africana, rumando a sul.

Este foi realmente o desencadear do que normalmente é denominado como escravatura moderna, embora quer a continuidade de realidades previamente existentes, quer o recurso a ordenamentos jurídicos anteriores, mormente ao direito romano, devam servir para afastar uma visão que valorize em demasia a fratura que o novo tráfico originou.

Neste contexto da expansão, não deve ser esquecida a legitimação da escravatura por diversas bulas, quer as que, não referindo expressamente a questão da escravatura, autorizavam a conquista, como a *Dudum cum ad Nos* (1436) e a *Rex Regum* (1443), de Eugénio IV, quer as que abordavam diretamente o problema da escravização de indígenas, como a bula de 16 de junho de 1452, normalmente designada como *Dum Diversas* (*Monumenta Henricina*, 1970, XI, 197-202), dirigida a D. Afonso V de Portugal, e a bula de 8 de janeiro de 1455, designada *Romanus Pontifex* (*Monumenta Henricina,* 1971, XII, 71-79), ambas do Papa Nicolau V. Pode também referir-se a *Inter caetera*, de 1456 (*Ibid.*, 286-288), de Calisto III, e a *Aeterni Regis*, de 1481 (*Portugaliae Monumenta Africana,* I, doc. 129, 489-502), de Sisto IV. Contudo, também foi tomada posição contrária à escravidão, que inserimos num conceito amplo de antiesclavagismo, *e.g.*, nas letras *Regimini Gregis*, de 29 de setembro de 1434 (*Monumenta Henricina*, 1963, V, 89-93), e *Creator Omnium*, de 17 de dezembro de 1434 (*Ibid.*, 118), ambas do Papa Eugénio IV: a primeira proibia a escravização dos fiéis das ilhas Canárias e a segunda ordenava a libertação de todos os indígenas das Canárias e proibia novamente a sua redução a cativeiro e venda, sob pena de excomunhão.



Papa Eugénio IV (1388-1447).

Bastante célebre é a bula *Sublimis Deus*, de 2 de junho de 1537, de Paulo III. Afirmava que os índios são verdadeiros homens e determinava que não estavam privados da sua liberdade e do domínio sobre o seu património, não devendo ser reduzidos à escravidão. Seria nulo e de nenhum valor tudo o que fosse feito em contrário. Note-se que, juntamente com os índios, a bula referia "todas as gentes que de futuro cheguem ao conhecimento dos cristãos", pelo que também quanto a estas proíbe a sua escravidão.

Existiam algumas posições críticas, primeiramente quanto à escravidão dos índios, nomeadamente de autores da segunda escolástica peninsular, como Francisco de Vitória e Bartolomeu de las Casas. Todavia, a crítica não se cingiu à escravidão

dos índios, matéria que está intensamente estudada. Vitória, reproduzindo Aristóteles, recusava a escravidão por natureza (reconhecendo aos índios a sua dimensão racional de homens feitos "à imagem e semelhança de Deus"), embora aceitasse a civil e referisse a escravidão resultante da guerra como regra de *ius gentium* (VITÓRIA, 1557, 1, 1; 1, 16; 3, 3).

O próprio Bartolomeu de las Casas, crítico feroz da escravidão dos índios, veio mais tarde a criticar de forma veemente a escravidão dos guanches (habitantes das Canárias), dos mouros e dos negros africanos (CASAS, 1996, caps. XIX, 5; XXII, 5). Casas relatava as descobertas portuguesas e os crimes cometidos com enorme desaprovação e com expressões muito duras (*Id.*, *Ibid.*, *e.g.* caps. XXIII, 3; XXIV, 4 e 5; XXV, 4 e 5; XXVI, 1; XXVII, 1, 3, 4 e 5). A célebre polémica com Juan Ginés Sepúlveda é, aliás, símbolo paradigmático da tensão entre defesa dos índios e legitimação do domínio espanhol em meados do séc. XVI: o debate realizou-se na cidade de Valladolid, Espanha, em 1550 e 1551, entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés Sepúlveda, sobre o processo de conquista e colonização da América espanhola, perante a Junta de teólogos convocada para apreciar a questão por Carlos V. Sepúlveda defendia que a guerra e a escravização dos índios eram justas e necessárias à sua evangelização; Casas opunha-se veementemente à guerra contra os índios e à sua escravização, defendendo a evangelização por meios pacíficos; a Junta nunca tomou uma decisão final a favor de um dos contendores.

Também Luís de Molina (que ensinou na Univ. de Évora) se insurgiu contra o tráfico levado a cabo pelos Portugueses, embora – e na linha normalmente adotada pelos autores da segunda escolástica – sem atacar a instituição da escravatura em si (MOLINA, 1602, *e.g.*, na *disputatione* 32, col. 157C/D), mas antes a prática abusiva do comércio de escravos. Tratando o tema da escravidão, demonstrava conhecer o tráfico português, pois discriminava as suas várias zonas e denunciava que a condição dos escravos adquiridos pelos Portugueses resultava muitas vezes de guerras dos indígenas em que a justiça era duvidosa, de aplicação de penas injustas (arbitrárias ou excessivas), de raptos ou de venda dos filhos em troca de objetos insignificantes, considerando o negócio "injusto e iníquo" (*Id.*, *Ibid.*, *disputationes* 32-40, cols. 156-216).

E posições semelhantes tinham já expresso Alonso de Sandoval, Domingos de Soto, Martim de Ledesma, Azpilcueta Navarro, entre muitos outros ainda (PIMENTEL, 1989, 423-451; VILAR, 1990, 26-27; ANDRÉS-GALLEGO e AÑOVEROS, 2002, 24-39; FONSECA, 2010, 60-70). Ao longo dos sécs. XVI e XVII, Domingos Soto, Fernando de Oliveira, Bartolomeu de las Casas, Alonso de Montúfar, Bartolomeu Frias de Albornoz, Miguel Salón e Luís de Molina, Rebelo, Fragoso, Solórzano e outros repetiam que não era lícito fazer escravos com o pretexto de os tornar cristãos.

Fernando Oliveira, autor português, criticava o tráfico de escravos na célebre *Arte da Guerra do Mar*, publicada em 1555, que atacava energicamente o tráfico levado a cabo pelos Portugueses e denunciava o mero interesse no lucro, a coberto da intenção de salvação daquelas almas: "Nam se acharaa nem rezam humana cõsinte, que jamays ouvesse no mundo trato publico e livre de comprar e vender homens livres e pacificos, como quem compra e vende alimárias boys ou cavallos, e semelhantes" (OLIVEIRA, 1555, fl. XVv.).

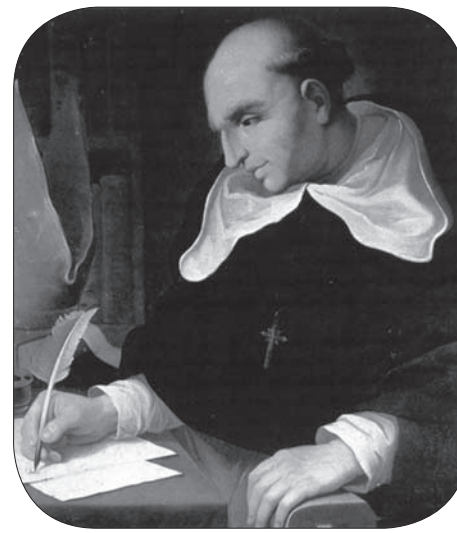
Em 1567, Manuel da Nóbrega e Quíricio Caxa trocaram um conjunto de cartas (BME, cód. CXVI/1-33, fls. 145-146) sobre a licitude da venda de si próprio ou de um

filho no contexto da colonização. Sendo essa faculdade aceite por ambos em caso de necessidade, o dissenso residia na qualificação dessa necessidade: grande para Caxa, extrema para Nóbrega. A resposta de Nóbrega retomava a interpretação dominicana de S. Tomás, na linha de Vitória e de Domingos Soto (citando expressamente este último, EISENBERG, 2004, 24), considerando a liberdade humana como inalienável em regra. Contudo, existindo conflito entre a preservação da própria vida e a perda da liberdade, é a primeira que deve prevalecer. Manuel da Nóbrega também aduzia a facilidade com que os colonos enganavam os índios para que vendessem a sua liberdade, chegando mesmo a criar as condições de necessidade extrema, sendo a venda ilegítima nessas situações.

Embora de filiação muito diversa, existe uma crítica explícita da escravidão na obra de Jean Bodin, que dedicou o capítulo v do livro i da sua obra monumental ao seguinte tema: "De la puissance seigneuriale, & s'il faut souffrir les esclaves en la republique bien ordonnee". Depois de enunciar as formas típicas de aquisição de escravos e as opiniões de filósofos (nomeadamente de Aristóteles) e juristas, demonstrando conhecer bem os argumentos usados para justificar a escravidão, condena-a de forma absoluta.

Já no séc. xvii, Suarez (professor na Univ. de Coimbra) dava continuidade às conceções neoescolásticas e, na sua obra mais emblemática, afirmava a natureza livre dos homens, embora admitindo a escravidão e as formas tradicionais de aquisição do estatuto (SUAREZ, 1613, liv. ii, cap. xiv, 16).

Posição paradigmática é a do P.e António Vieira, defensor incansável dos índios e afirmando a igualdade de todos os seres humanos, sem apelar, contudo, à libertação dos escravos negros e muito menos a qualquer tipo de revolta; prometia-lhes antes a bem-aventurança eterna do pobre Lázaro: chegada a morte, Lázaro e "os



Bartolomeu de las Casas (1474-1566).

Capa de *Brevíssima...* (1552).



pobres escravos" descansariam junto ao pai Abraão, o rico e os senhores de escravos sufocariam no Inferno, onde até uma gota de água lhes seria negada (VIEIRA, 1688, 149-182).

No direito português, foram introduzidas algumas proibições ou limitações à escravidão, de carácter esporádico e específico (*e.g.*, o alvará de 20 de setembro de 1570 proibia o cativeiro e resgate dos gentios do Japão), salvo quanto aos índios do Brasil, pois vários diplomas permitiam o seu cativeiro apenas em casos excecionais (em especial, guerra justa, *e.g.*, lei de 20 março de 1570, regimento de 1588, lei de 11 de novembro de 1595, lei de 10 de setembro de 1611, provisão de 17 de outubro de 1653, provisão de 9 de abril de 1655, alvará de 28 de abril de 1688), enquanto outros o proibiam em absoluto e/ou reiteravam a sua condição livre, de que se indicam apenas os mais relevantes: lei de 22 de agosto de 1587, lei de 30 de julho de 1609, carta régia de 5 de outubro de 1628, carta régia de 8 de agosto de 1640, alvará de 10 de novembro de 1647, lei de 1 de abril de 1680, carta régia de 16 de março de 1705.

A condenação papal da escravidão está claramente expressa no breve *Commissum Nobis*, de 22 de abril de 1639, de Urbano VIII (MANSO, 1868, 53-54), em que se proibia, sob pena de excomunhão, "cativar os sobreditos índios, vendê-los, comprá-los, trocá-los ou doá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los para outros lugares, privá-los de qualquer modo da liberdade, retê-los na servidão e dar a quem isto fizer, conselho, ajuda, favor e obra, com qualquer pretexto e cor, ou pregar, ou ensinar que seja isso lícito, ou cooperar no sobredito". Os abusos constantes deram azo ao breve *Immensa Pastorum*, de 20 de dezembro de 1741, de Bento XIV, dirigido aos bispos e arcebispos do Brasil, de novo proibindo a escravização dos índios, sob pena de excomunhão.

Ao longo do séc. XVII, tinham-se infiltrado no mundo ocidental, entretanto, as ideias de outros pensadores, muito relevantes para a renovação ideológica, nomeadamente para a conceção de liberdade, mas que pouca ou nenhuma inovação traziam para o tema da escravidão. É o caso paradigmático de Grócio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Burlamaqui, todos admitindo a escravidão enquanto instituto do *ius gentium*, adquirida pelo cativeiro de guerra e, em alguns casos (Grócio, Pufendorf), por nascimento, como pena e através da venda de si próprio ou dos filhos (PIMENTEL, 1983, 329-375).

Em síntese, apesar das críticas várias, os autores da segunda escolástica e os jusnaturalistas aceitavam ainda a escravidão como instituição legítima, embora com limites quanto às formas de aquisição e quanto ao tratamento do escravo e aos poderes do senhor sobre o mesmo. Sobressaía sempre a dimensão humana, a pessoa do escravo. Seria, porém, necessário que outras ideias (ou estas, com novas roupagens e diferente contexto) se afirmassem para que a escravidão pudesse ser considerada ilegítima e fosse defendida a sua abolição, mesmo que gradual, num pensamento mais claramente antiesclavagista.

No início do séc. XVIII, não era ainda essa a posição defendida por Jorge Benci na obra didática destinada aos senhores de escravos. Sem pôr em causa a escravatura, criticava a atitude cruel destes, prescrevendo que dessem aos escravos bom tratamento, mas também castigo moderado e trabalho, para que os escravos não se tornassem insolentes e merecessem o pão que comiam. Outro autor que criticou o tratamento dos escravos no Brasil foi o Jesuíta João António Andreoni, sob o

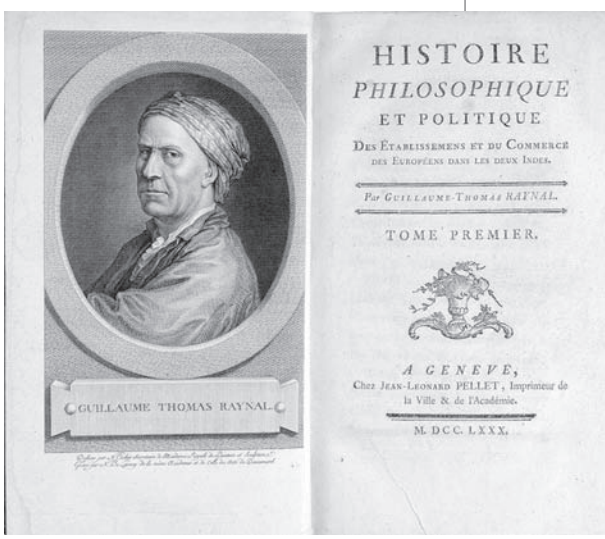
pseudónimo de André João Antonil. Relatando a realidade brasileira dos engenhos de açúcar, referia o poder do feitor-mor para mandar nos escravos e para os castigar, embora requeresse moderação, criticando os senhores que se opunham ao casamento dos seus escravos, que os não batizavam e não lhes facultavam a doutrinação, e reprovando os castigos rigorosos e cruéis e o trabalho excessivo.

Já na segunda metade do séc. XVIII, merece especial referência o pensamento iluminista, cujos autores seriam depois citados abundantemente em Portugal e que assumiam claramente um discurso antiesclavagista. Em relação aos autores franceses, os textos sobre a escravidão são bastante mais numerosos depois de 1760 e sobretudo após 1770; não obstante, o tema nunca deixou de ser marginal face a outras questões, detetando-se muitas vezes uma indistinção entre servidão e escravidão, mesmo em Voltaire ou Montesquieu. Tendo consultado a *Encyclopédie*, com os seus 72.000 artigos, Ehrard apenas encontrou 33 referências explícitas ao tráfico de escravos, sendo que a maioria dos artigos (20) referia a escravidão dos negros de forma neutra, alguns (10, muitos da autoria de Jaucourt, a quem coube a autoria do artigo "Esclavage") condenavam-na "com mais ou menos vigor" e existia mesmo uma minoria (3) que a aprovava (EHRARD, 1995, 143-145).

Embora vários autores atacassem a escravidão, o tratamento do tema era, todavia, muito desigual. Montesquieu criticava-a, mas admitindo que em certos "países despóticos" esta era "mais tolerável" que noutros lugares e com afirmações pouco claras (MONTESQUIEU, 1748, 383-384, 389-390). Rousseau (um dos autores mais citados pelos autores portugueses do séc. XIX) abordava vários aspetos, referindo Grócio, Hobbes e Aristóteles, afirmando ser nulo e absurdo o direito da escravatura, negando a legitimidade de cada uma das causas de aquisição, concluindo, de forma muito clara, com uma crítica aberta e feroz à escravidão (ROUSSEAU, 1762, liv. I, cap. IV, 14-25).

O abade Raynal tratava o tema na sua célebre *Histoire de les Deux Indes*, com diversas considerações sobre o tráfico e denunciando a brutalidade do mesmo, afirmando que "a escravidão repugna à humanidade, à razão e à justiça" (RAYNAL, 1770, liv. XI, cap. XXX, 216). Na edição de 1780, Diderot introduziu algumas modificações, tornando o texto mais incisivo e radicalizando o discurso, por influência da obra do abade Roubaud, publicada entre 1770 e 1775, em que o mesmo formulava algumas críticas à edição de Raynal de 1770 (THOMSON, 2003, 186-205). Assim, após uma introdução histórica, a crítica à escravidão e aos modos de aquisição é bastante enérgica, não poupando os senhores de escravos e rebatendo cada um dos argumentos escravistas (RAYNAL, 1780, liv. XI, cap. XXIV).

Rosto de *Histoire Philosophique et Politique*, ladeado pelo autor.

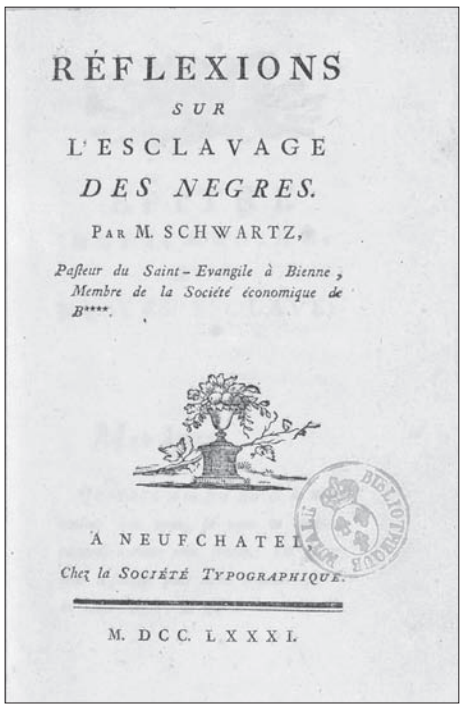


Crítica inequívoca era a de Jaucourt, que considerava a escravatura não só contrária ao direito natural, mas também ao direito civil, sem justificação possível através do direito das gentes, recusando todas as formas clássicas de aquisição da condição de escravo (JAUCOURT, 1755, 934-938).

Em *Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*, obra atribuída a Condorcet, eram considerados verdadeiros crimes "reduzir um homem à escravidão, comprá-lo, vendê-lo, retê-lo em servidão", sendo ilegítima qualquer forma de aquisição da condição de escravo e as leis que a previam injustas por violarem os direitos do Homem. O autor defendia que a abolição não deveria dar lugar a qualquer indemnização paga aos proprietários e apresentava até um plano com várias medidas para que a mesma fosse bem sucedida (SCHWARTZ, atr. CONDORCET, 1781, 1).

Fundada em 1788 a Societé des Amis des Noirs, o antiesclavagismo avançaria em França com o impulso da Revolução de 1789 e a revolta em São Domingos (1791), sendo a escravatura abolida totalmente em 1794. Porém, a mesma foi reintroduzida nas colónias francesas logo em 1802, por Napoleão Bonaparte.

Dois autores desta época, muito diferentes entre si, citados posteriormente em Portugal, que criticavam a escravatura mas sem grande inovação foram Felice e Kant. O primeiro (célebre editor e coautor da *Encyclopédie ou Dictionnaire Universel Raisonné des Connaissances Humaines*, conhecido como *Encyclopédie d'Yverdon*, publicada entre 1770 e 1780) afirmava a liberdade como "direito natural" de todos os homens, considerava que a escravidão "a aniquila inteiramente" e que não era permitido ao homem a renúncia absoluta da sua liberdade (FELICE, 1769, 214-225). Kant, por seu lado, embora sem inovação nesta


RÉFLEXIONS
SUR
L'ESCLAVAGE
DES NEGRES.
PAR M. SCHWARTZ,
Paſteur du Saint-Evangile à Bienne, Membre de la Société économique de B*****.
A NEUFCHATEL,
Chez la SOCIÉTÉ TYPOGRAPHIQUE.
M. DCC. LXXXI.

Rosto de *Réflexions sur l'Esclavage des Negres*, atribuído a Condorcet.

matéria e usando expressões que são quase literalmente retiradas de Rousseau (OLEA, 1979), aceitava a pena de escravidão, mas rejeitava a escravidão de guerra e a escravidão contratual (considerando que a liberdade é inalienável e que ninguém pode, por contrato, deixar de ser pessoa).

Por outro lado, sem que se possam enquadrar no Iluminismo, é importante mencionar também alguns autores da época, geralmente caracterizados como utilitaristas e/ou precursores da economia política, nomeadamente Benjamin Franklin, David Hume, Adam Smith, David Ricardo ou Jeremy Bentham. Quanto ao trabalho escravo, as considerações destes autores eram de índole económica e não tanto moral ou jurídica, considerando que o trabalho escravo era

menos eficiente e mais dispendioso que o trabalho livre.

Adam Smith, uma das mais citadas autoridades por contemporâneos e vindouros (incluindo Portugueses), referia o uso de escravos negros a propósito das plantações de açúcar nas colónias e tecia considerações sobre a forma mais adequada de administrar o trabalho escravo. Embora referindo-se à lei da escravidão como "desafortunada", Smith explicava por que razão o escravo era mais útil nas colónias em que o governo era "arbitrário" do que naquelas em que era "livre", pois nas primeiras os escravos eram tratados de forma menos rigorosa, o que os tornava mais fiéis e mais inteligentes, ligando-se aos interesses do proprietário (SMITH, 1778, II, liv. IV, cap. VII, pt. II).

Já Jeremy Bentham, na sua obra com tradução oficial em Portugal em 1822 (BENTHAM, 1822), afirmava que na escravidão o poder do senhor era ilimitado ou, existindo limitação, a mesma era irrelevante. Da obra transparece uma crítica à escravidão, que nunca é explícita, mas resulta de certas expressões, por vezes irónicas; no entanto, quanto à manutenção da servidão, Bentham não podia ser mais evasivo: "esta é uma questão cuja solução pertence ao ramo civil da arte da legislação" (BENTHAM, 1823 (cap. XVI, § 3). O tema da escravidão também era tratado num dos capítulos dos *Principes du Code Civile*, optando por uma posição pouco frontal e retomando o motivo económico como "argumento muito forte" (*Id.*, 1802, pt. III, cap. II), avançava considerações que fazem adivinhar uma posição pessoal mais crítica e tratava possíveis formas graduais de libertação dos escravos, pois recusava a abolição "por uma revolução violenta" (*Id.*, *Ibid.*, 188).

Deve também referir-se um autor que, não se tendo destacado pela sua originalidade (era um autor de síntese e bastante eclético), teve especial importância em Portugal, uma vez que duas das suas obras – *De Lege Naturali Positiones* e *Positiones de Iure Civitatis* – foram adotadas como compêndios na Univ. de Coimbra durante largos anos: Karl Anton von Martini. Para o que aqui interessa, afirmava a liberdade natural de todos os homens, pois ninguém pode ser considerado servo por natureza, tratando várias questões em concreto, distinguindo a servidão "limitada" (do obrigado temporariamente a servir) da servidão "ilimitada" do escravo (MARTINI, 1778, cap. XXVII).

Os "novos ventos" também haviam de chegar a Portugal, até porque, apesar de proibidas pelo *Índice* da Real Mesa Censória (e ainda antes no *Index*, sob intendência do Santo Ofício, que partilhava com o Desembargo do Paço e o ordinário da diocese a fiscalização dos livros em giro), muitas das obras referidas *supra* circulavam largamente entre nós e os intelectuais portugueses tinham intenso contacto, direto ou indireto, com os autores europeus e com as academias ou outras sociedades, sendo frequentes as viagens e estadias noutros países.

Todavia, era ainda habitual a defesa da escravidão ou, pelo menos, uma tolerância que havia de prolongar-se por muitas décadas. Assim, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, em resposta aos críticos da escravatura e do tráfico, pretendia rebater as críticas das "seitas dos anabatistas" do séc. XVI e dos "novos filósofos" do séc. XVIII, tomando a defesa do comércio de escravos que os mesmos declaravam injusto.

Alguns anos antes, o P.e Manuel Ribeiro Rocha, numa obra recheada de citações jurídicas, criticara a escravidão, embora a admitisse em algumas circunstâncias, e acusara as práticas europeias e a falta de escrutínio dos comerciantes.

Porém, os compradores de boa-fé que tinham adquirido os escravos a outros possuidores de boa-fé e os compradores ignorantes não estavam obrigados a restituir a liberdade.

Também com interesse para o tema, publicou-se, em 1812, o "Discurso académico ao programma", de Luís António de Oliveira Mendes, proferido em 1793, em que averiguava quais as causas de mortalidade dos escravos e apresentava os modos de prevenir e curar as suas enfermidades. O autor era bastante veemente e desassombrado na crítica aos intervenientes no tráfico e aos proprietários, mostrando compaixão pelos escravos, mas, após a identificação das doenças que os acometiam, não defendia o fim da escravatura e nem sequer criticava a instituição enquanto tal (MENDES, 1812, 1-82).

Contudo, nem todos os autores defendiam a manutenção da escravatura, assumindo alguns um pensamento que pode caracterizar-se como antiesclavagismo.

Na obra de António Ribeiro Sanches, de 1760, encontramos uma crítica bastante clara na parte "sobre a Escravidam, e sobre a intolerancia civil". O autor criticava o princípio da escravidão de ventre, considerava intolerável a desigualdade entre cristãos livres e escravos e usava o argumento de Benjamim Franklin e David Hume, considerando que as crianças possuidoras de escravos se tornavam indivíduos "soberbos, inumanos, sem ideia alguma de justiça, nem da dignidade que tem a natureza humana" (SANCHES, 1922, 88-90).

No final do séc. XVIII, o professor de Coimbra Pascoal de Melo Freire dos Reis assumia uma posição bastante crítica quanto à sobrevivência da escravidão dos negros (embora também não hesitasse em classificá-los como "homens rudes") e mencionava alguns dos autores atrás referidos: Montesquieu, Adam Smith, Felice, Schwartz (Condorcet) e Raynal (FREIRE, 1966, liv. II, tít. I, § XII, 17-18).

O célebre opositor de Melo Freire, o canonista António Ribeiro dos Santos, em duas cartas particulares, criticava abertamente a escravidão. Na primeira referia o "Livro do Bispo de Pernambuco a favor da Escravatura", mas desvalorizava-o e aconselhava a leitura da "História dos debates do Parlamento Britânico sobre a abolição do seu Comércio e sobre as providências interinas". Também referia a abolição pelos "Quakers da Pensilvânia", que tinham alforriado os seus escravos, as providências para a abolição do tráfico pelas "Províncias Unidas da América" e a abolição pela Convenção Francesa em 1794, aconselhando algumas obras sobre estas matérias (BNP, cód. 4710, fls. 75-76v.). Na segunda carta, afirmava que a escravidão não podia ser defendida por nenhum "motivo racionável": nem pelo "Direito da guerra" ou em "razão do nascimento", nem tendo como fim a conversão à religião cristã, nem ainda pelo "princípio do interesse político". Ribeiro dos Santos enunciava três motivos para rejeitar a escravatura: (i) repugnava "as formas dos melhores governos" (citava Felice e Montesquieu); (ii) opunha-se à economia doméstica, pois o trabalho dos escravos era "mais caro que do q[ue] o fazem homens livres" (citava Adam Smith); (iii) era contrária à humanidade, resultando no "mau trato dos escravos", com a prática de "violências" e "crueldades" na redução ao cativeiro e no tráfico, referindo cartas e relatos de viagens que atestavam tais abusos (*Ibid.*, fls. 77-79).

No entanto, a extinção da escravatura nem sempre era defendida por razões de humanidade. Luís dos Santos Vilhena, residente no Brasil, crítico da escravatura pelos danos que causava e por

essa razão defendendo o seu fim, acusava os negros de homicídios, corrupção das famílias, vadiagem, mendicidade, insolência, ingratidão, degradação de costumes. O autor não se pronunciava sobre a justiça e a decência do tráfico, mas sobre a sua inconveniência. Defendia um trabalho livre, substituindo o negro pelos índios "domesticados", através da "brandura" (VILHENA, 1921, liv. I, ano de 1802, carta III).

A crítica também surgia em José da Silva Lisboa, que defendia o fim da escravidão, afirmando que devia ser abolida, não se tratando neste ponto "de direito, mas do interesse", pois, embora considerando o tema "melindroso", apelidava de "absurdo" afirmar-se que no Brasil era um "mal necessário" e apontava os progressos permitidos pela abolição do cativeiro e da servidão da gleba no "Mundo antigo" – por fatalidade, julgados por alguns impraticáveis no "Mundo novo" (LISBOA, 1819, 24-25). Outras referências à escravidão enquanto instituição perniciosa e/ou à defesa do seu fim podem encontrar-se na mesma obra (*Id.*, *Ibid.*, 14, 43, 89), 94 e 125).

Em obras de diferente natureza encontramos igualmente esta crítica, embora em diferentes graus. A *Nova e Curiosa Relação…*, texto anónimo que, em forma de diálogo, confrontava um mineiro (para quem aos escravos negros se podia fazer o que se quisesse) e um letrado, a quem o primeiro pedia conselho (sobre a liberdade que prometera a um escravo quando completados 10 anos de bom serviço, mas que mais tarde se recusara a conceder). O letrado tentava desfazer velhos preconceitos e insistia na validade da promessa feita.

Para o séc. XIX, pode mencionar-se *Cartas Americanas*, de Teodoro José Biancardi, um folhetim romântico (pontuado de reflexões históricas, filosóficas, políticas e sociais) que condenava a escravatura enquanto "clara violação dos direitos da humanidade". Atacando os argumentos escravistas tradicionais e os mitos sobre o tratamento favorável dos escravos na Europa, defendia que a compra de um indivíduo violava a justiça, pois nunca poderia ser "legítimo Senhor" aquele que adquiria "a liberdade roubada pelo Déspota". Rejeitando os argumentos da antiguidade e utilidade da escravatura, clamava a injustiça de adquirir "entes nossos iguais por natureza" e acusava Casas de a ter introduzido nas Américas. Por fim, apelidava de detestável o célebre argumento da legitimidade da escravidão de guerra e remetia para Montesquieu, Raynal e Rousseau (BIANCARDI, 1820, carta XXV).

Mesmo entre os autores oitocentistas, alguns não incarnavam o espírito da época. Encontramos uma crítica à escravidão perpétua em João Rodrigues de Brito, considerando que a perpetuidade abatia o espírito dos escravos e os conduzia à inércia; se a remissão do cativeiro fosse possível mediante o preço dos seus serviços relevantes ou prestados nos dias de descanso, seria diferente o seu ânimo, ganhando o Estado com o acréscimo de trabalho e o progressivo aumento de "homens livres". Contudo, o autor criticava as limitações ao tráfico, previstas na anterior legislação portuguesa (BRITO, 1821, pp. 1-78).

Entretanto, durante o consulado pombalino, a escravidão foi praticamente abolida em Portugal metropolitano através dos diplomas de pendor utilitarista, o alvará de 19 de setembro de 1761 e o aviso de 2 de janeiro de 1767 (concediam a imediata liberdade de todos os negros e mulatos provenientes da América, África e Ásia que desembarcassem em Portugal continental), e de um outro de cariz iluminista, o alvará com força de lei de

16 de janeiro de 1773 (determinava a liberdade de todos os filhos de escrava que nascessem em Portugal continental e dos escravos que ali se encontrassem, desde que a sua condição remontasse pelo menos às suas bisavós, permanecendo escravos os restantes). Por outro lado, por efeito da lei de 6 de junho de 1755 (para o Maranhão e Pará) e do alvará de 8 de maio de 1758 (que estendia a lei a todo o território brasileiro), era reiterada e garantida a liberdade dos índios. A carta régia de 20 de março de 1758, dirigida ao vice-Rei da Índia, ordenava que cessasse a escravidão dos chins, mesmo temporária, declarando a liberdade dos mesmos, sem que pudesse invocar-se título ou posse em contrário.

Porém, o primeiro abolicionismo ou "para-abolicionismo português" (MARQUES, 1999, 35) surgiria apenas um pouco antes de 1820, embora já num contexto liberal, em especial através dos periódicos portugueses publicados em Londres. Será a partir de 1820 que, por influxo da receção de novas ideias, se formará um verdadeiro partido favorável à supressão e repressão do tráfico (num contexto bem conhecido de continuada pressão da Inglaterra) e à imediata ou gradual abolição da escravatura nas colónias. Curiosamente, criou-se a convicção de que Portugal fora o verdadeiro precursor das medidas abolicionistas e do combate à escravatura. Esta versão foi surgindo em diferentes meios e estava ainda em vigor no final do séc. XIX e mesmo no séc. XX (SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA, 1883, 9; CORDEIRO, 1993, 137; CARVALHO, 1877, 5, 20ss.; CORVO, 1884, III, 197-201; *Memoria acerca da Extincção…*, 1889, 17--25; SILVA, 1915, 32-33; COLAÇO, 1938, 27-28; SANTOS, 1981, 135-138, 149-151; MARQUES, 1994, 102-106).

O processo abolicionista, centrado primeiramente no tráfico, iniciou-se na déc. de 1770 nos Estados Unidos. O movimento propagou-se rapidamente no território anglo-saxónico, através de uma verdadeira campanha propagandística levada a cabo, numa primeira fase, principalmente pelos *quakers*, mas gradualmente alargando-se a outros grupos da sociedade britânica, com o apoio decisivo da imprensa periódica e a publicação e distribuição de dezenas de textos que defendiam a abolição e denunciavam o sofrimento dos escravos.

Destaca-se, *e.g.*, a obra paradigmática de Thomas Clarkson, *An Essay on the Impolicy of the African Slave Trade*, de 1788, que, elaborada a partir do estudo no terreno e de argumentação mais utilitarista que religiosa, moralista ou idealista, criticava fortemente o tráfico negreiro, respondendo aos argumentos usados para o promover e defendendo a abolição e seus benefícios. A oposição também se fazia sentir, principalmente em Inglaterra, com a publicação de textos defendendo a escravatura e o tráfico, a expensas dos plantadores (RAWLEY, 1993, 48-69).

O abolicionismo britânico tem especial interesse, uma vez que a pressão exercida pelos Ingleses seria determinante para a abolição do tráfico em Portugal. Embora a campanha abolicionista inglesa tivesse ganho projeção no final da déc. de 1780 – estrategicamente orientada para a proibição do tráfico –, atravessando alguns momentos de desânimo, conseguiu, em menos de 20 anos, vitórias importantíssimas, entre as quais a aprovação do *Abolition Act*. Simultaneamente, o Governo iniciara, desde 1805, forte pressão sobre os governos europeus, quer para tornar efetiva uma proibição universal, quer porque o tráfico levado a cabo por outras potências prejudicava os interesses britânicos, colocando potencialmente a produção das colónias inglesas em desvantagem face às demais.

As intenções britânicas e os motivos filantrópicos do Governo inglês eram muito questionados pelos seus opositores, tanto em obras de pendor escravista ou toleracionista como em textos abolicionistas, e os seus ecos também chegavam a Portugal. Em 1816 (num texto publicado muito mais tarde), Saldanha da Gama, enviado extraordinário em São Petersburgo, tratava a questão numa memória entregue ao ministro da Rússia. O autor afirmava que, se as motivações inglesas fossem filantrópicas, o Governo deveria ter regulado legalmente a situação dos escravos nas colónias britânicas, onde os mesmos eram "mais maltratados do que em país algum", pois se reputavam "propriedade do senhor", sendo os direitos deste último "muito respeitados pela Constituição Inglesa" (GAMA, 1880, 9).

A abolição do tráfico resultou essencialmente da pressão inglesa sobre os vários países europeus e nomeadamente sobre Portugal. Num contexto de rápida propagação do abolicionismo e após 1803, foram aprovadas várias medidas de restrição e proibição do tráfico de escravos pelos Governo e Parlamento britânicos, sendo de destacar o *Abolition Act* de 25 de março de 1807, que proibia definitiva e totalmente o tráfico.

Apesar dos avisos ao Governo português, logo em 1807, e, a partir de 1808, dos ataques pela Royal Navy, o tráfico não foi imediatamente afetado, mas a diplomacia britânica conseguiu a inserção do art. 10.º no tratado assinado com Portugal a 19 de fevereiro de 1810, em que D. João, príncipe regente, se declarava "convencido da Injustiça, e má Política do Comércio de Escravos" e se comprometia a cooperar na sua gradual abolição, pelo que os Portugueses apenas poderiam praticar o tráfico de escravos nos "Domínios Africanos da Coroa de Portugal", estando este excluído em qualquer outro território africano.

Apesar de o Tratado não permitir, a Royal Navy recebeu, em 1811, instruções

***Posto de Proteção aos Escravos em Trinidad*, de Richard Bridgens (1838).**



para atuar na área do tráfico português e capturar os navios negreiros fora dos estabelecimentos ocupados pela Coroa. Os barcos portugueses foram apreendidos, mesmo sem infringir o art. 10.º do Tratado. Face aos protestos dos comerciantes brasileiros, a diplomacia portuguesa fez o possível para assegurar o abastecimento de escravos para o Brasil e o Governo foi forçado a agir, obtendo uma cedência, que se traduziria, em 1813, na ordem do Foreign Office à Marinha inglesa para que não agisse contra os navios portugueses que cumprissem o Tratado.

Entretanto, os abolicionistas britânicos criticavam veementemente o tráfico levado a cabo pelos negreiros portugueses, acusando-os de realizar o transporte de escravos negros em condições verdadeiramente desumanas.

No contexto das derrotas napoleónicas, teve início o Congresso de Viena, em que Inglaterra pretendia obter avanços significativos na proibição do tráfico. Portugal pretendia denunciar a falsidade das razões inglesas e obter o apoio de outros Estados na defesa de uma abolição lenta e gradual, mas esta estratégia era desfasada da realidade e ignorava o contexto internacional e as movimentações britânicas pré-Congresso (para obter dos Estados declarações de princípios na adesão à proibição do tráfico, face a um abolicionismo interno militante). Da conferência geral sobre o tráfico (com início a 16 de janeiro de 1815) – com a participação de Inglaterra, de Portugal, da França, de Espanha, da Áustria, da Prússia, da Rússia e da Suécia – resultaria, a 8 de fevereiro, uma declaração bastante ambígua, proclamando o carácter "repugnante" do comércio de escravos, o que impunha a sua rápida proibição, mas consagrando ao invés uma abolição gradual face às dificuldades de supressão imediata.

Da negociação com a Inglaterra resultara para Portugal a convenção de 21 de janeiro de 1815 e, o que mais importa nesta sede, o tratado de 22 de janeiro, em que Portugal assumia a abolição do tráfico a norte do Equador e a limitação a sul. O tratado salvaguardava, assim, o tráfico no hemisfério sul e Inglaterra comprometia-se a não "estorvar" as embarcações portuguesas que o praticassem, enquanto o mesmo ficasse ainda "sendo lícito", mas ficavam excluídos os mercados da costa da Mina e da Guiné e impedia-se que as ilhas de São Tomé e Príncipe pudessem servir como entreposto ou destino de escravaria.

Apesar da assinatura do tratado, os apresamentos dos barcos portugueses continuaram e a situação tornava-se insustentável e mesmo explosiva, devido à reação dos comerciantes brasileiros. O problema agravou-se com a tomada de Montevidéu: Portugal, que não obtivera o apoio expresso de nenhuma potência europeia, entrava em conflito aberto com a Espanha e sujeitava-se à reprovação das nações da Europa e nomeadamente de Inglaterra.

Numa conjuntura tão desfavorável, Portugal viu-se obrigado a novas cedências e acabou por ser assinada com Inglaterra a convenção de 28 de julho de 1817, que instituía o direito de visita das embarcações e criava comissões mistas para julgar as infrações à proibição de tráfico fixada em Viena. Continuava ressalvado o tráfico a sul do Equador, mas, para a fiscalização no hemisfério norte, consagrava-se o direito de visita recíproco e eram criadas três comissões: uma provisória em Londres, para a revisão das condenações dos navios negreiros, e duas – uma no Brasil e outra na Serra Leoa – para os julgamentos futuros, sumários e sem recurso, dos casos de tráfico ilegal.

Apesar das consequências pesadas, Portugal garantia o abastecimento de

escravos ao Brasil, evitando a proibição total. As insistências britânicas para que Portugal fixasse uma data de abolição total na Conferência de Aix-la-Chapelle (1818) esbarraram na resposta de Palmela: os Portugueses tinham, e ainda bem, recentemente cedido muito.

Toda esta polémica criou uma discussão sobre o tráfico e a escravatura também nas sociedades portuguesa e brasileira, provocada essencialmente pela imprensa (MARQUES, 1999, 116ss.). Ao mesmo tempo que se expressava revolta pelas atitudes britânicas e pelas cedências portuguesas, fortalecendo as posições "toleracionistas", a questão tomava a ordem do dia e ia abrindo gradualmente algum espaço a um tímido abolicionismo.

As ideias "toleracionistas" não desapareceram e eram veiculadas por vários jornais, tentando estes denunciar os interesses da Inglaterra, a coberto das falsas intenções filantrópicas, e defender a "honra" e os interesses económicos luso-brasileiros, através de um gradualismo na abolição: os *Annaes das Sciencias, das Artes e das Letras*, a *Idade d'Ouro do Brazil*, o *Observador Lusitano em Paris*, *Microscópio de Verdades*, entre outros ainda.

Contudo, a partir de 1815, também o abolicionismo viria a ser defendido nos periódicos, embora pareçam faltar no discurso dos mesmos as verdadeiras razões de dignidade e humanidade. A dianteira coube à imprensa em português publicada fora de Portugal e do Brasil, nomeadamente em Inglaterra: o *Correio Brazilense* (desde 1808), o *Investigador Portuguez em Inglaterra* (fundado em 1811), *O Portuguez* (criado em 1814), entre outros. Estes periódicos não estavam sujeitos à censura no momento de publicação – embora muitos números tenham sido posteriormente apreendidos – e gozavam, por essa razão, de uma maior liberdade do que as publicações editadas em Portugal ou no Brasil.

Os argumentos usados eram especialmente de carácter utilitarista, fazendo transparecer uma vincada discriminação rácica: evitar as desvantagens da pressão inglesa e antecipar uma imposição inevitável, impedir o "aumento desproporcionado" de negros e favorecer a "purificação" da sociedade brasileira, com recurso à imigração europeia: "era essencialmente um discurso *border-line*, a meio caminho entre o toleracionismo e o abolicionismo" (*Id., Ibid.*, 134).

Foi essencialmente o liberalismo que introduziu em Portugal um pensamento abolicionista, embora com uma adesão muito limitada; apenas uma pequena – ainda que aguerrida – elite se pode classificar como declarada e militantemente abolicionista. A sua intervenção, porém, fez-se sentir logo após o fim da Guerra Civil e durante longos anos.

Assim, após um período em que as iniciativas abolicionistas apenas tiveram resultados na proibição do tráfico, seguiram-se alterações substanciais, que conduziram à extinção gradual da escravatura. Quanto às colónias, o débil abolicionismo teria de enfrentar diversas dificuldades. É verdade que o abolicionismo foi ganhando adeptos em Portugal, mas, ao contrário do que sucedeu noutros países, nunca substituiu totalmente o "toleracionismo". As iniciativas resultaram mais de uma tomada de consciência individual do que de um pensamento generalizado ou de massas, como sucedeu, *e.g.*, em Inglaterra.

Em Portugal, a resistência do partido escravista (formalmente toleracionista) e a fraca sensibilização da imprensa periódica e da opinião pública explicam a sobrevivência da escravatura até 1869 e do trabalho obrigatório até 1878 e a sucessiva rejeição das propostas dos abolicionistas – em especial de Sá da Bandeira – que iam ciclicamente insistindo em Cortes.

Esta insistência e a pressão internacional – acutilante no caso do tráfico, suave no caso da escravatura – acabaram por levar a bom porto algumas medidas parciais, conduzindo a uma abolição gradual.

Logo em 1821, Francisco Soares Franco, futuro deputado às Cortes, defendia a abolição gradual da escravatura, nomeadamente através da limitação do tráfico e da liberdade de ventre – acautelando os interesses dos senhores, pois os filhos de escrava deviam servi-los gratuitamente até aos 25 anos de idade. Esta abolição do tráfico e da escravatura inseria-se numa política demográfica e rácica que dava continuidade às ideias de depuração, visando a extinção dos índios e negros no Brasil, pois a existência de diferentes raças era vista como um fator de desagregação da sociedade.

Próximo destas ideias, António Sousa Sequeira defendia também a "purificação" racial, assim como a imigração europeia e o incentivo ao trabalho indígena como formas de suprir a falta de mão de obra resultante da abolição do tráfico e da escravatura. Aliás, o autor propunha uma subscrição pública que recolhesse fundos, a juntar às receitas alfandegárias e de outras repartições, para que se alforriassem todos os escravos africanos existentes no Brasil, afirmando a igualdade de todos os homens, independentemente da cor, apesar de considerar que o Brasil devia ser "povoado pela raça branca" (SEQUEIRA, 1821, 52).

No ano seguinte, foi publicada uma obra de Maciel da Costa, formalmente abolicionista. O autor, considerando que o "sistema de trabalho por escravos" ofendia "os direitos da humanidade" (COSTA, 1821, 7), defendia uma abolição gradual e considerava o tráfico como motor para a civilização e o progresso dos africanos e "suave" (*Id.*, *Ibid.*, 11 e 13) o trabalho a que eram sujeitos no Brasil, denunciando os interesses britânicos na causa abolicionista. Neste discurso inicial, que convinha ao escravismo, eram enxertadas ideias aparentemente abolicionistas, temperadas pelas cautelas dos toleracionistas: era preferível abolir o tráfico e tratar convenientemente os escravos existentes no Brasil, de forma a potenciar a sua reprodução, e aproveitar o trabalho indígena. Posteriormente, os escravos deviam ser substituídos por trabalhadores livres europeus, pois o trabalho livre era mais rentável.

No mesmo ano, foi publicado em Londres um *Breve Resumo* sobre o tráfico, suas atrocidades e debates que tinham antecedido a abolição, acusando os Portugueses da prioridade no comércio negreiro e Casas de ter proposto o tráfico de negros à Coroa espanhola. A obra enumera os "advogados" dos escravos (autores favoráveis à abolição ou críticos da escravatura, praticamente todos britânicos), os esforços dos *quakers* e, posteriormente, de outros abolicionistas, as petições ao Parlamento e os trabalhos do mesmo, nomeadamente os debates nos Lordes e nos Comuns, e a aprovação da abolição. É, portanto, um relato da abolição britânica, mas obviamente não um relato imparcial e antes comprometido com a causa, escrito em português, para divulgação na metrópole e no Brasil.

Circulou também em língua portuguesa o *Memorial* assinado por Josiah Forster (sem indicação inicial do autor, aparecendo o nome no final do texto) sobre os horrores do tráfico e a violência exercida por toda a "costa d'África" e nos locais de destino, dirigido às nações continentais da Europa e aos seus habitantes, sem nunca mencionar o envolvimento em concreto de qualquer uma delas no iníquo comércio. Embora a obra tenha sido impressa por duas vezes, 1822 e 1824, em Londres, em 1828 foi já impressa em Lisboa.

Mesmo as publicações marcadamente liberais, que deixavam antever uma posição crítica quanto à escravatura (*e.g.*, em 1827, *Revista Politica…*, 6, 9, 15, 30, 33, 37, 40), não retiravam consequências e frequentemente nem sequer mencionavam os territórios africanos.

Entretanto, depois da saga da abolição do tráfico, vivia-se em Inglaterra, na déc. de 1830, a cruzada para extinguir a própria escravatura, com a população muito motivada para a abolição imediata. As razões que sustentaram esta urgência não foram apenas as da "causa da humanidade" – fatores como a crença nas vantagens económicas do trabalho livre, a revolta na Jamaica em 1831 ou o peso dos abolicionistas no Parlamento também tiveram um papel relevante neste processo.

Em agosto de 1833, foi aprovado no Parlamento um *bill* introduzido pelo ministro das Províncias Ultramarinas, que punha fim à escravatura no prazo de um ano e fixava uma indemnização para os proprietários no valor global de 20 milhões de libras. Os cerca de 780.000 escravos que acediam à liberdade eram divididos em dois grupos: os domésticos e os agrícolas, sujeitos respetivamente a um período de quatro e de seis anos de aprendizagem, trabalhando gratuitamente durante todo esse tempo.

Era neste contexto de dinamismo e euforia abolicionista britânica que era negociado um tratado com Portugal, em que as exigências inglesas (comissões mistas, direito de visita e apresamento, vigência ilimitada, promulgação de leis com sanções penais para o tráfico) eram, na sua maioria, aceites por Portugal, mas o mesmo não chegou a ser assinado, uma vez que Palmela saiu do Governo em abril de 1836.

Após a Revolução de Setembro, Sá da Bandeira avançou a solo com o decreto de 10 de dezembro, proibindo a saída de escravos dos territórios sob administração portuguesa para o exterior, ou seja, abolindo o tráfico, salvo entre as províncias ultramarinas, e estabelecendo penas quer para os negreiros, quer para as autoridades tolerantes com o tráfico (dec. 10 dez. 1836).



Visconde Sá da Bandeira (1795-1876).

Já em 1837, Sá da Bandeira avançou com uma proposta de tratado, mas a mesma foi rejeitada, pois tinham sido retirados aspetos exigidos pelos Ingleses. As negociações foram retomadas em 1838 e Sá continuava a resistir às exigências britânicas: a sua resposta consta da nota de 6 de outubro de 1838 (*Diário do Governo*, n.º 203, 28 ago. 1839). O impasse deu origem ao célebre projeto-lei de *lord* Palmerston aprovado a 1 de agosto de 1839 e permitindo aos cruzadores ingleses o apresamento de barcos sob pavilhão português a serem julgados pelos tribunais britânicos), que provocou enorme agitação em Portugal, inclusive nas Cortes (ALEXANDRE, 2008, 114-119). Após a queda do Governo, no final de 1839, a diplomacia portuguesa mudou de orientação e Portugal acabaria por ceder,

assinando o tratado de 3 de julho de 1842, nas condições exigidas pelos Ingleses (FREITAS, 2012, 654-674).

Entretanto, ainda antes do tratado de 1842, a abolição do tráfico tinha sido defendida em algumas obras. Para uma visão contemporânea, acentuadamente pró-britânica, apontando a prosperidade inglesa e as vitórias militares e comerciais como "recompensa" pelas medidas abolicionistas, pode ver-se *Breves Reflexões…*, de 1839. Esta obra criticava a resistência do Governo português ao tratado com Inglaterra, procurando demonstrar as vantagens da assinatura do mesmo e do fim do tráfico, quer por causas humanitárias, quer para promover o desenvolvimento das colónias portuguesas. A versão de Sá da Bandeira, numa pequena obra da sua autoria, foi publicada no ano seguinte (*O Trafico da Escravatura e o Bill de Lord Palmerston*).

Também em 1840, era publicada uma obra póstuma de Sebastião Xavier Botelho crítica da escravatura e do tráfico. Segundo o autor, para lá de injusto, o comércio da escravatura era ainda prejudicial aos interesses portugueses, uma vez que era causa do "atraso" na colonização e no desenvolvimento de África, de que era necessário cuidar, com recurso ao trabalho dos negros, sem os escravizar (BOTELHO, 1840). Já anteriormente transparecera o ânimo abolicionista do autor, pelos elogios tecidos a Raynal, pelas críticas aos colonos que vendiam os africanos como escravos para o Brasil e à miséria que levava os africanos a venderem os seus semelhantes (*Id.,* 1834), as críticas aos governadores portugueses na baía de Lourenço Marques, que provocavam guerras entre os "cafres" para "os cativarem, e venderem", a atribuição da decadência dos territórios de Sena ao tráfico, apelidando ainda a escravatura de "tirania" (*Id.,* 1835).

Ainda em 1840, era publicado um *Projecto para a Abolição* da autoria de José Joaquim Freire, anteriormente (a 18 de janeiro) entregue manuscrito a D. Maria II e confessadamente inspirado pela legislação pombalina que regulara a condição dos índios brasileiros. O autor, elogiando a Inglaterra (que deveria juntar-se a Portugal e ao Brasil numa "tríplice aliança" contra o tráfico), defendia não só o fim do "odioso comércio" mas também, gradualmente, a abolição da escravatura, através da formação de uma companhia, encarregada do engajamento com jornal dos negros por seis anos e da sua educação e bem-estar.

Em 1842, editava-se um pequeno folheto dirigido às Cortes e à nação, em que eram apresentados números relativos aos escravos desembarcados no Brasil (1837--1840), às embarcações saídas de África e aos navios negreiros aportados e saídos de Cuba, aos barcos condenados pelas comissões mistas, concluindo que seriam traficados 100.000 a 150.000 africanos por ano. Os números pretendiam fazer sobressair a participação portuguesa (ou sob bandeira portuguesa) no tráfico e a destruição das sociedades africanas, impedindo a sua civilização e evangelização. O autor criticava o tráfico mas também, duramente, a própria escravatura, sistema "não natural e cruel" (ALEXANDER, 1842, 17). Por fim, apresentava várias medidas para promover a abolição, bem como a divulgação da iniquidade da escravatura e a criação de uma sociedade abolicionista, "firme e enérgica" (*Id.*, *Ibid.*, 25).

Porém, a abolição do tráfico, que resultou do decreto de 1836 e do tratado de 1842, não correspondeu ao seu final, o que impedia que os meios disponíveis fossem empregues noutras atividades que pudessem desenvolver a economia colonial.

O problema só começou a resolver-se a partir de 1851, por conjugação de dois fatores distintos: o início do período político conhecido como Regeneração (e a consequente estabilidade, que permitiu também uma maior consistência na política colonial) e o encerramento definitivo do mercado escravista do Brasil, que fez diminuir o tráfico oriundo de África de forma radical (apesar de o mesmo continuar a realizar-se, agora com dimensão muito mais reduzida e principalmente para Cuba). A estes dois fatores juntou-se uma circunstância que favoreceu o desenvolvimento colonial e a repressão do tráfico negreiro, conjugados com um plano para a gradual abolição da escravatura: Sá da Bandeira ocupou, entre 1851 e 1859, o cargo de presidente do Conselho Ultramarino e, entre 1856 e 1859, também o de ministro da Marinha e Ultramar.

Todavia, as dificuldades na concretização dos planos de Sá da Bandeira e do Conselho Ultramarino viriam a revelar-se fortíssimas, pois traduziam-se na carência de recursos por parte do Estado, na ausência de vontade política para aplicar os escassos meios existentes a territórios longínquos, a retirar das verbas essenciais para a metrópole, e também na falta de capital privado, pois o investimento não era considerado nem seguro nem rentável, a que acrescia uma imagem muito negativa de África como sepulcro de europeus, apesar dos avanços da medicina, nomeadamente no tratamento da maláriа através da utilização do quinino.

A estas dificuldades acresciam outras, que se relacionavam com a oposição ou, pelo menos, a resistência à abolição da escravatura ou à proibição de trabalho forçado por parte dos comerciantes da metrópole com interesses em África, das comunidades portuguesas instaladas nas províncias ultramarinas e mesmo da própria administração colonial.

Porém, ao contrário do que sucedia com muitos que, em intervenções de circunstância, se declaravam contrários à escravatura por razões meramente oportunistas ou retóricas, alguns governantes, deputados e pares defenderam convictamente o abolicionismo: Sá da Bandeira, ao longo de 40 anos; Braancamp, Margiochi e Luís Monteiro, na Assembleia Constituinte de 1821-1822; Morais Sarmento, Jeremias Mascarenhas e Afonso de Castro, na Câmara dos Deputados; Lavradio, Palmela e Ávila, na Câmara dos Pares, entre outros ainda.

Foi, assim, possível abolir gradualmente a escravidão por meio de um conjunto de diplomas, de que se individualizam apenas os mais relevantes: dec. de 14 de dezembro de 1854 (libertação dos escravos do Estado, registo obrigatório dos escravos e várias medidas que favoreciam a liberdade), dec. de 22 de dezembro de 1854 (extinção dos prazos da Coroa em Moçambique e proibição das penas ou outros usos pelos quais indivíduos livres fossem reduzidos à escravidão), lei de 14 de junho de 1856 (lei da liberdade de ventre em todo o território sob administração portuguesa), lei de 30 de junho de 1856 (libertação dos escravos das câmaras municipais e misericórdias), lei de 5 de julho de 1856 (abolição integral da escravatura em territórios no Ambriz e outros territórios de Angola), lei de 25 de julho de 1856 (libertação dos escravos da Igreja), lei de 18 de agosto de 1856 (imediata liberdade de todos os indivíduos que entrassem em Portugal, na Madeira ou nos Açores ou que desembarcassem no Estado da Índia, na cidade de Macau ou nas suas dependências), dec. de 23 de dezembro de 1856 (abolição em Macau), dec. de 29 de abril de 1858 (extinção da escravidão para "todas as províncias portuguesas do ultramar" no prazo de 20 anos sobre a sua própria data, ou seja, no

dia 29 de abril de 1878) e, finalmente, dec. de 25 de fevereiro de 1869 (abolição imediata da escravidão, transformando em libertos todos os escravos ainda existentes, sujeitando-os a trabalho não remunerado para os anteriores proprietários até 29 de abril de 1878). No caso das leis aprovadas em Cortes, os debates parlamentares traduzem as diferentes posições, maioritariamente "toleracionistas", embora por vezes nos deparemos com intervenções mais extremadas, quer favoráveis à escravatura, quer claramente antiesclavagistas (SEIXAS, 2016, 449-459, 462-506).

Nas obras dos juristas do séc. XIX era então possível encontrar, finalmente, a afirmação inequívoca antes pressuposta – "o escravo é pessoa" –, acompanhada pela condenação (mais ou menos veemente) da escravidão, essa realidade decadente, distante e com fim à vista (assim Manuel Borges Carneiro, António Manuel Coelho da Rocha, António Ribeiro de Liz Teixeira, Vicente Ferrer Neto Paiva, José Dias Ferreira, António Luís de Seabra, Joaquim Maria Rodrigues de Brito, Manuel da Silva Bruschy). Porém, antes da abolição de 1869, não deixavam estes mesmos autores de apontar as normas que ainda se aplicavam aos escravos no ultramar (*Id.*, *Ibid.*, 264-281).

A escravatura também era criticada em diferentes tipos de obras, como na de Francisco Maria Bordalo, *Eugénio. Romance Marítimo*, que se desenrola a bordo de uma corveta antitráfico, ou as obras dramáticas *O Preto Sensível*, de José Agostinho de Macedo, e *A Filha do Doutor Negro*, de Camilo Castelo Branco, demonstrando que também os escravos e os negros tinham nobres sentimentos, ou *Ódio de Raça*, em que o autor, Francisco Gomes Amorim, que vivera no Brasil e aí assistira ao cruel tratamento dos escravos, denunciava esse tratamento, mas apontava também os seus vícios, em especial dos mulatos.

No entanto, ainda na déc. de 1850, organizou-se uma fortíssima campanha contra Sá da Bandeira, despoletada pelo dec. de 3 de novembro de 1856, que proibia o serviço de carregadores em Angola e provocou enorme contestação naquele território e na Associação Comercial de Lisboa. A polémica foi largamente divulgada na imprensa, mas a finalidade não era criticar apenas o diploma de 1856 e sim toda a legislação abolicionista.

A situação agravou-se ainda mais com o caso da barca francesa *Charles et Georges*, apresada em 1857, em Moçambique, quando iniciava o transporte de mais de 100 nativos "contratados" para a ilha de Reunião, prática proibida por Portugal (port. 27 fev. 1855). A condenação em Moçambique deu lugar à reclamação de França, exigindo a devolução da barca, a libertação do capitão e uma indemnização, alegando que apenas eram transportados trabalhadores livres. A cedência de Portugal, perante a ameaça de dois navios de guerra chegados a Lisboa em outubro, e a total ausência do prometido apoio inglês foram vistas pela imprensa e pela opinião pública como prova da honra portuguesa na sua batalha abolicionista mas também como uma vergonha nacional (face à cedência).

Se o incidente serviu para potenciar um certo orgulho abolicionista, também pôs a descoberto as fragilidades do mesmo. Nas Cortes, onde a questão foi largamente debatida já após a cedência, os discursos louvavam a defesa da causa da humanidade por Portugal, mas, face à atitude britânica, alguns punham em causa o tratado de 1842, ora para pressionar a Inglaterra, ora mesmo para criticar o tratado e exigir o regresso do tráfico (*Diário da Câmara dos Deputados*, 13, 17, 18, 20-24, 27-29 dez. 1858, e *Diário da*

Câmara dos Dignos Pares, 3-5, 10 jan. e 26 mar. 1859).

Já fragilizado, o Governo acabou por cair em março de 1859 e Sá da Bandeira também foi afastado da presidência do Conselho Ultramarino, o que motivou a sua demissão deste órgão. Aliás, teria mesmo circulado na imprensa que o dec. de 10 de dezembro de 1836 e o tratado de 1842 estariam "anulados de facto" (ALEXANDRE, 2008, 81).

Assim, mesmo na época da abolição, os textos que condenavam a escravatura traduziam maioritariamente um compromisso toleracionista: assim, em 1867, Carlos Pacheco de Bettencourt (*Memoria sobre a Abolição da Escravidão…*) e, em resposta, Eduardo Sá Nogueira de Balsemão (*Os Escravos*), que pode ser considerado um adepto mais convicto da abolição, sempre gradual e cautelosa. Em resposta a ambos e novamente numa linha mais fortemente toleracionista, António Leite Mendes escreveu uma obra, ainda no mesmo ano, defendendo algumas medidas para uma lenta abolição (*Abolição da Escravatura…*).

Mais claro na sua defesa da escravatura, mesmo na metrópole, Silva Porto, em manuscrito de 1869, apesar de se declarar "antiabolicionista por convicção", não hesitava em criticar veementemente a legislação abolicionista, prevendo resultados catastróficos (PORTO, 1986, 226).

Após a déc. de 1860, pouco favorável ao movimento abolicionista no plano ideológico, o contexto haveria contudo de modificar-se bastante na déc. de 70, devido ao crescente interesse europeu por África, que em Portugal só teve reflexos a partir de meados da década, por efeito das ameaças que já se pressentiam através das viagens de exploração ou da criação da Associação Internacional Africana por Leopoldo da Bélgica.

Também na imprensa parecia existir uma nova sensibilidade, dirigida para a crítica à continuação de práticas escravistas, e, a nível governamental, a questão colonial ganhou mais uma vez relevância através da ação essencial de João de Andrade Corvo, ministro dos Negócios Estrangeiros (1871-1878) e da Marinha e Ultramar (1872-1877), defendendo a reforma do sistema colonial a partir do esforço da metrópole e do não isolamento, incluindo a real supressão do tráfico, da escravatura e do trabalho forçado, que persistiam, quer legal (através das obrigações de trabalho previstas), quer, sobretudo, ilegalmente.

O ambiente era novamente favorável a estas medidas, como se comprova, *e.g.*, com as discussões no Parlamento dos projetos que deram origem à lei de 29 de abril de 1875 (extinção da condição servil em abril de 1876) e à lei de 3 de fevereiro de 1876 (antecipava a vigência da primeira para São Tomé e Príncipe). São significativos os entusiásticos louvores a Sá da Bandeira e à liberdade na sessão da Câmara dos Deputados em que se aprovou, por aclamação, o projeto para a lei de 1875 (*Diário da Câmara dos Deputados*, 22 mar. 1875, pp. 944-947).

Teve lugar a aprovação, sem discussão na Câmara dos Deputados, após empenhado parecer da Comissão do Ultramar, do projeto da lei de 1876 (*Diário da Câmara dos Deputados,* 29 jan. 1876, pp. 208-210). A aprovação na Câmara dos Pares não foi tão pacífica, mas fez levantar várias vozes a favor da liberdade e mencionando até os maus tratos ainda infligidos aos libertos e serviçais pelos anteriores proprietários (discursos do ministro da Marinha, de Carlos Bento e de Martens Ferrão, *Diário da Câmara dos Dignos Pares*, 1 de fev. 1876, pp. 86-90).

Porém, mesmo após a abolição da escravidão (1869) e da condição servil (lei de 29 de abril de 1875 e regulamento de 21 de novembro de 1878), as resistências

continuavam a fazer-se sentir, com a defesa de sistemas de trabalho compelido semelhantes à escravatura, acompanhadas por nova inversão de paradigma. Devido a diversos fatores, a intervenção defendida para os territórios ultramarinos modificou-se bastante na déc. de 1880, no contexto da "corrida a África", acentuada ainda mais a partir da Conferência de Berlim.

Durante o séc. XIX, circulou largamente em Portugal a ideia de uma assimilação ou civilização dos africanos pelo contacto com as instituições europeias, através da cristianização, do comércio e dos simples contactos entre povos. Está já suficientemente demonstrado que a política adotada em Portugal para as colónias até à déc. de 1870 não foi verdadeiramente assimilacionista (SILVA, 2009, 55ss.); ainda assim, a partir da déc. de 1880, o modelo assimilacionista foi ferozmente criticado, recuperando a crença da inferioridade natural dos africanos e apresentando novas soluções. Se tendencialmente as diferenças entre europeus e africanos eram atribuídas, no primeiro modelo ("iluminista"), a fatores culturais e ambientais, no segundo modelo ("positivista"), tais diferenças tinham um pendor racial, que acentuava a inferioridade e a remetia para um plano "biológico", como se constata também nas obras dos autores portugueses (ALBUQUERQUE, 1934; ENES, 1971; XAVIER, 1889, pt. I, 3). Esta suposta inferioridade era bastante conveniente à civilizadora ocupação europeia e a caracterização do africano como "indolente" foi acentuada para justificar o novo regime jurídico imposto para o trabalho dos indígenas, numa lógica de diferenciação necessária em função dos destinatários da legislação.

Este modelo prevaleceria até ao final do séc. XIX e, embora mitigado, ainda no séc. XX, até aos processos de descolonização, em práticas que deram azo às convenções de 1926 (Sociedade das Nações) e de 1956 (Nações Unidas) contra a escravatura e situações análogas, e a várias intervenções localizadas, como o processo desencadeado pela Sociedade das Nações para determinar em que medida subsistia ainda o trabalho forçado nos territórios sob administração portuguesa (SANTOS e RODRIGUES, 2004).

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Municipal de Évora, cód. CXVI/1-33, *Livro sobre os Índios do Brasil*, fls. 145-146; Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 4710, *Cartas de Canonica Civil e Política*, *Collecção de Cartas de Assumptos de Economia Civil e Politica*, fls. 75-79; **impressa:** ALBUQUERQUE, Mouzinho de, *Moçambique 1896-1898*, s.l., Agência Geral das Colónias, 1934; ALEXANDER, G. W., *Observações sobre a Escravatura e Commercio de Escravos Dirigidas às Cortes e à Nação Portugueza*, Lisboa, Typographia de F. C. A., 1842; ALEXANDRE, Valentim, "Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)", *Análise Social,* vol. XXVI, n.º 111, 1991, pp. 293-333; *Id*., "Projecto colonial e abolicionismo", *Penélope*, n.º 14, 1994, pp. 119-125; *Id*., *A Questão Colonial no Parlamento*, vol. I, Lisboa, Assembleia da República/Dom Quixote, 2008; AMORIM, Francisco Gomes, *Odio de Raça*, Lisboa, Typ. Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869; ANDRÉS-GALLEGO, José, e AÑOVEROS, Jesús Maria García, *La Iglesia y la Esclavitud de los Negros*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2002; ANTONIL, André João (pseud.), *Cultura e Opulencia do Brasil por Suas Drogas e Minas*, Lisboa, Officina Real Deslandesiana, 1711; BALSEMÃO, Eduardo A. de Sá Nogueira P. de, *Os Escravos. Duas Palavras sobre a Memoria Publicada pelo Sr. Carlos Pacheco de Bettencourt, ácerca da Abolição da Escravidão*, Luanda, Imprensa do Governo, 1867; BANDEIRA, Sá da, *O Trafico da Escravatura e o Bill de Lord Palmerston*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1840; *Id*., *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873; BENCI, Jorge, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, pref. e anot. Serafim Leite, Porto,

Livraria Apostolado da Imprensa, 1954; BENTHAM, Jeremy, *Traités de Législation Civile et Pénale*, 1.ª ed., t. II, Paris, Bossange, Masson et Bresson, 1802; *Id.*, *Traducção das Obras Politicas do Sabio Jurisconsulto Jeremias Bentham; Vertidas do Inglez na Lingua Portugueza por mandado do Soberano Congresso das Cortes Geraes, Extraordinarias, e Constituintes*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1822; *Id.*, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, vol. 2, London, W. Pickering, 1823; BETTENCOURT, Carlos Pacheco de, *Memoria sobre a Abolição da Escravidão nas Colonias Portuguezas e Organização do Trabalho Agrícola*, Luanda, Imprensa do Governo, 1867; BIANCARDI, Theodoro José, *Cartas Americanas*, Lisboa, Impressão de Alcobia, 1820; BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, Lugduni, Jean de Tournes, 1579; BORDALO, Francisco Maria, *Eugénio. Romance Marítimo*, 2.ª ed., Lisboa, Typ. na Rua dos Douradores, 1854; BOTELHO, Sebastião Xavier, *Resumo para Servir de Introdução á Memoria Estatistica sobre os Dominios Portuguezes na Africa Oriental*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1834; *Id.*, *Memoria Estatistica sobre os Dominios Portuguezes na Africa Oriental*, Lisboa, Tipografia de José B. Morando, 1835; *Id.*, *Escravatura, Beneficios Que Podem Provir às Nossas Possessões d'Africa da Prohibição Daquelle Trafico*, Lisboa, Tipografia de José B. Morando, 1840; BRANCO, Camilo Castelo, *A Filha do Doutor Negro*, 2.ª ed., Lisboa, Livrarias de Campos Junior, s.d.; *Breves Reflexões acerca do Estado Actual do Trafico da Escravatura em relação ao Progresso da Civilização Europeia*, Lisboa, Typographia de J. F. de Sampaio, 1839; *Breve Resumo sobre a Natureza do Commercio de Escravatura e das Atrocidades Que d'Elle Resultam Seguido de Huma Relaçaõ Historica dos Debates Que Terminaram a Final Abolição*, Londres, Ellerton e Henderson, 1821; BRITO, João Rodrigues de, *Cartas Economico-Politicas sobre a Agricultura e Commercio da Bahia*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; BURLAMAQUI, Federico Leopoldo Cezar, *Memoria Analytica a'cerca do Commercio d'Escravos* e *a'cerca dos Malles da Escravidão Domestica*, Rio de Janeiro, Typographia Commercial Fluminense, 1837; BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du Droit de la Nature et des Gents*, *avec la Suite du Droit de la Nature, Qui Avait point encore Paru*, *le Tout considérablement Augmenté, par M. le Professeur DE FÉLICE*, ed. rev. e corrigida por M. Dupin, t. II, Paris, B. Warée, 1820; CALDEIRA, Arlindo Manuel, *Escravos e Traficantes no Império Português. O Comércio Negreiro Português no Atlântico durante os Séculos XV a XIX*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; CAPELA, José (pseud.), *Escravatura. Conceitos. A Empresa de Saque*, Porto, Afrontamento, 1978; *Id.*, *O Escravismo Colonial em Moçambique*, Porto, Afrontamento, 1993; CARREIRA, António, *Cabo Verde. Formação e Extinção de Uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*, s.l., Instituto Cabo-Verdiano do Livro, 1983; CARVALHO, António Pedro de, *Das Origens da Escravidão Moderna em Portugal*, Lisboa, Typographia Universal, 1877; CASAS, Bartolomeu de las, *Brevíssima Relação da Destruição de África. Prelúdio da Destruição das Índias, Primeira Defesa dos Guanches e dos Negros contra a Sua Escravização*, Lisboa, Antígona, 1996; CLARKSON, Thomas, *An Essay on the Impolicy of the African Slave Trade in Two Parts*, London, J. Phillips, 1788; COLAÇO, Agostinho da Piedade, "A abolição da escravatura", *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, n.º 38, 1938, sep.; CORDEIRO, Luciano, *Questões Coloniais*, comp. A. Farinha de Carvalho, Lisboa, Vega, 1993; CORVO, João Andrade, *Estudos sobre as Províncias Ultramarinas*, vols. I-IV, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1883-87; COSTA, João Severiano Maciel da, *Memoria sobre a Necessidade de Abolir a Introdução dos Escravos Africanos no Brasil; sobre o Modo e Condiçõis com que Esta Abolição Se Deve Fazer, e sobre os Meios de Remediar a Falta de Braços Que Ela Pode Occasionar*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821; COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo, *Analyse sur la Justice du Commerce du Rachat des Esclaves de la Cotê d'Afrique*, Holborn, Baylis, 1798; *Id.*, *Analyse sobre a Justiça do Commercio do Resgate dos Escravos da Costa de Africa*, Lisboa, Oficina de João Rodrigues Neves, 1808; CUNHA, J. M. da Silva, *O Trabalho Indígena. Estudo de Direito Colonial*, 1.ª ed., Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949; CURTO, José C., *Álcool e Escravos. O Comércio Luso-Brasileiro do Álcool em Mpinda, Luanda e Benguela durante o Tráfico Atlântico de Escravos (c. 1480-1830) e o Seu Impacto nas Sociedades da África Central Ocidental*, s.l., Vulgata, 2002; DAVIS, David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York, Oxford University Press, 1966; *Diário da Câmara dos Deputados*, 13, 17, 18, 20-24, 27-29 dez. 1858; 22 mar. 1875; 29 jan. 1876; *Diário da Câmara dos Dignos Pares*, 3-5, 10 jan. 1859; 26

mar. 1859; 1 fev. 1876; *Diário do Governo*, 28 ago. 1830; DUFFY, James, *A Question of Slavery. Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest, 1850-1920*, Oxford, Clarendon Press, 1967; EHRARD, Jean, "L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises: indifférence, gêne, révolte", in *Les Abolitions de l' Esclavage. De L. F. Sonthonax à V. Schoelcher – 1793 1794 1848*, Saint-Denis/Paris, Presses Universitaires de Vincennes/UNESCO, 1995, pp. 143-152; EISENBERG, José, "A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno", *Análise Social,* vol. XXXIX, n.º 170, 2004, pp. 7-35; ENES, António, *Moçambique. Relatório Apresentado ao Governo*, 4.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional, 1971; *Estatutos da Sociedade Portuguesa contra a Escravatura*, Lisboa, Tipografia Portuguesa, 1889; FELICE, Fortunato Bartolomeu de, *Leçons de Droit de la Nature et des Gens. Droit de la Nature (Primiere Partie)*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1769; FINLEY, Moses I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Princeton, Marrus Wiener Publishers, 1998; FONSECA, Jorge, *Escravos no Sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*, Lisboa, Vulgata, 2002; *Id*., *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*, Lisboa, Colibri, 2010; *Id*., "As leis pombalinas sobre a escravidão e as suas repercussões em Portugal", *Africana Studia*, n.º 14, 2010a, pp. 29-36; FORSTER, Josiah, *Memorial aos Habitantes da Europa sobre a Iniquidade do Commercio da Escravatura. Publicado pela Religiosa Sociedade de Amigos, vulgarmente Chamados Quakers, na Gram Bretanha e Irlanda*, Londres, Officina de Jorge Smallfield, 1822; *Id*., *Memorial aos Habitantes da Europa sobre a Iniquidade do Commercio da Escravatura. Publicado pela Escrupulosa Sociedade de Amigos, vulgarmente Chamados Quakers, na Grão Bretanha e Irlanda*, Lisboa, Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1828; FRANCO, Francisco Soares, *Ensaio sobre os Melhoramentos de Portugal e do Brazil, Quarto Caderno*, Lisboa, Impressão Régia, 1821; FRANKLIN, Benjamin, "Observations concerning the increase of mankind, peopling of countries, &c.", *Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces*, London, J. Johnson, 1779, pp. 1-11; FREIRE, José Joaquim, *Projecto para a Abolição do Tráfico da Escravatura*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1840; FREIRE, Pascoal de Melo, "Instituições de direito civil português", *Boletim do Ministério da Justiça*, n.º 155, 1966; n.º 156, 1966; n.º 161, 1966; n.º 162, 1967; n.º 163, 1967; n.º 164, 1967; n.º 165, 1967; n.º 166, 1967; n.º 168, 1967; n.º 170, 1967; n.º 171, 1967; FREITAS, Pedro Caridade, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Iuris, 2012; GAMA, António de Saldanha da, *Memoria Historica e Politica sobre o Commercio da Escravatura Entregue no Dia 2 de Novembro de 1816 ao Conde Capo d'Istria*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880; GRÓCIO, Hugo, *De Iure Belli ac Pacis Libri Três, in quibus Jus Naturae et Gentium; item Júris Publici Praecipua Explicantur*, Amsterdami, Johannem Blaev, 1646; HENRIQUES, Isabel Castro, e MEDINA, João, *A Rota dos Escravos. Angola e a Rede do Comércio Negreiro*, Lisboa, Cegia, 1996; HENRIQUES, Isabel Castro, *Percursos da Modernidade em Angola. Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto de Cooperação Portuguesa, 1997; *Id*., e SALA-MOLINS, Louis (orgs.), *Déraison, Esclavage et Droit. Les Fondements Ideologiques et Juridiques de la Traite Négrière et de l'Esclavage*, Paris, UNESCO, 2002; HESPANHA, António Manuel, "Luís de Molina e a escravidão dos negros", *Análise Social*, vol. XXXV, n.º 157, 2001, pp. 937-960; HOBBES, Thomas, *Leviathan or the Matter, Form, and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civil*, London, Andrew Crooke, 1651; HUME, David, *Essays and Treatises on Several Subjects*, Edinburgh, A. Millar/A. Kincaid and A. Donadlson, 1758; JAUCOURT, Louis de, "Esclavage", in DIDEROT, Denis, e ALEMBERT, Jean le Rond d' (orgs.), *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers par Une Société de Gens de Lettres*, t. 5, Paris, s.n., 1755, pp. 934-939; LAHON, Didier, "O escravo africano na vida económica e social portuguesa do Antigo Regime", *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 73-100; LISBOA, José da Silva, *Estudos do Bem-Comum e Economia Politica, ou Sciencia das Leis Naturaes e Civis de Animar e Dirigir a Riqueza Nacional e Prosperidade do Estado*, Rio de Janeiro, Impressão Régia, 1819; LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, London, A. Millar *et al*., 1764; MACEDO, José Agostinho de, *O Preto Sensível*, Lisboa, Typographia Maigrense, 1836; MARQUES, João Pedro, "Uma revisão crítica das teorias sobre a abolição do tráfico de escravos português", *Penélope*, n.º 14, 1994, pp. 95-118; *Id*., *Os Sons do Silêncio.*

O Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1999; *Id*., "Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836--1875)", *Análise Social*, vol. XXXVI, n.os 158-159, 2001, pp. 209-247; *Id*., "Portugal e o fim da escravidão: uma reforma em contra-ciclo", *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 137-161; *Id*., *Revoltas Escravas. Mistificações e Mal Entendidos*, Lisboa, Guerra e Paz, 2006; MARQUESE, Rafael de Bivar, "Governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820--1860", *Penélope*, n.º 27, 2002, pp. 59-73; MARTINI, Karl Anton von, *De Lege Naturali Positiones. In usum Auditorii Vindobonensis*, Viennae, Trattnern, 1778; MAURÍCIO, Domingos, "A Universidade de Évora e a escravatura", *Didaskalia*, vol. VII, fasc. 1, 1977, pp. 153-200; *Memoria acerca da Extincção da Escravidão e do Trafico de Escravatura no Território Portuguez*, Lisboa, Ministério da Marinha, 1889; MENDES, António Leite, *Abolição da Escravatura em Angola e Organização do Trabalho*, Lisboa, Typographia do Jornal de Lisboa, 1867; MENDES, Luiz António de Oliveira, "Discurso académico ao programma", in *Memórias Economicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa para Adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal e Suas Conquistas*, t. IV, Lisboa, Academia das Ciências, 1812, pp. 1-82; MOLINA, Luís de, *De Iustitia et de Iure*, t. II, Maguncia, Imprensa de Baltasar Lippi, 1602; MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *De l'Esprit des Loix ou du Rapport Que les Loix Doivent Avoir avec la Constituition de Chaque Gouvernement, les Moeurs, le Climat, la Religion, le Commerce, &c.*, 1.ª ed., Genéve, Barrillot & Fils, 1748; *Monumenta Henricina*, vols. V, XI, XII, Coimbra, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1963, 1970, 1971; NASCIMENTO, Augusto, "Escravatura, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos sécs. XIX e XX: sujeição e ética laboral", *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 183--217; *Nova e Curiosa Relação de Hum Abuzo Emendado, ou Evidencias da Razaõ; Expostas a favor dos Homens Pretos em Hum Dialogo entre Hum Letrado, e Hum Mineiro*, Lisboa, Officina Francisco Borges de Sousa, 1764; OLEA, Manuel Alonso, *De la Servidumbre al Contrato de Trabajo*, Madrid, Tecnos Copy, 1979; OLIVEIRA, Fernando, *Arte da Guerra do Mar*, Coimbra, Iohão Aluerez, 1555; PAIVA MANSO, Visconde de, *Bullarium Patronatus Portugaliae in Ecclesis Africae, Asiae atque Oceaniae*, t. II, Lisboa, Tipografia National, 1868; PAULO III, *Sublimus Dei*, 1537; PIMENTEL, Maria do Rosário, "A escravatura na perspectiva do jusnaturalismo", *Cultura. História e Filosofia*, vol. II, 1983, pp. 329-375; *Id*., *Escravismo e Antiescravismo em Portugal. Percurso e Problemática da Abolição*, 3 vols., Dissertação de Doutoramento em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1989; *Id*., *Viagem ao Fundo das Consciências. A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa, Colibri, 1995; *Id*., "Escravo ou livre?: a condição de filho de escravos nos discursos jurídico-filosóficos", *Cultura. Revista de História das Ideias*, vol. 13, 2.ª sér., 2000-01, sep.; PORTO, António Francisco Ferreira da Silva, *Viagens e Apontamentos de Um Portuense em África. Diário de António Francisco da Silva Porto*, introd. e notas Maria Emília Madeira Santos, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1986; PUFENDORF, Samuel, *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo,* Lund, Scanorum, 1672; *Id.*, *De Officio Hominis et Civis Iuxta Legem Naturalem Libri Duo*, Leipzig, Gottlieb Gerhard Titius, 1709; RAWLEY, James A., "London's defense of the slave trade", *Slavery and Abolition*, vol. 14, n.º 2, 1993, pp. 48-69; RAYNAL, Guillaume Thomas François, *Histoire Philosophique et Politique des Établissemens & du Commerce des Européens dans les Deux Indes*, t. IV, Amsterdam, s.n., 1770; *Id*., *Histoire Philosophique et Politique des Établissemens & du Commerce des Européens dans les Deux Indes*, t. III, Genève, J.-L. Pellet, 1780; *Revista Politica da Europa, Accomodada ao Estado Actual de Portugal*, Lisboa, Impressão de João Nunes Esteves, 1827; ROCHA, Manoel Ribeiro, *Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruido, e Libertado. Discurso Theologico-Juridico, em que Se Propoem o Modo de Comerciar, Haver, e Possuir validamente, quanto a Hum, e Outro Foro, os Pretos Cativos Africanos, e as Principaes Obrigações, Que Correm a Quem Delles Se Servir*, Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758; ROUBAUD, Pierre--Joseph-André, *Histoire Générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Paris, Des Ventes de la Doué, 1770-75; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1762; SANCHES,

António Ribeiro, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; SANTOS, Eduardo dos, "A questão da barca 'Charles et Georges'", *Studia*, n.º 45, jan.-jun. 1981, pp. 131-283; SANTOS, Maria Emília Madeira, e RODRIGUES, Vítor, "A Sociedade das Nações e a extinção da escravidão africana (anos 20 a 40 do século XX)", *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 219-226; SAUNDERS, A. C. de C. M., *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, INCM, 1994; SCHWARTZ, M. (atr. CONDORCET), *Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*, Neufchattel, Société Typographique, 1781; SEIXAS, Margarida, *Pessoa e Trabalho no Direito Português (1750-1878). Escravo, Liberto e Serviçal*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa/Lisbon Law Editions, 2016; SEQUEIRA, António d'Oliva de Sousa, *Projecto para o Estabelecimento Político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves Offerecido aos Ilustres Legisladores em Cortes Geraes e Extraordinarias* editado com *Addição ao Projecto para o Estabelecimento Político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1821; SILVA, Ana Cristina Nogueira da, *Constitucionalismo e Império. A Cidadania no Ultramar Português*, Coimbra, Almedina, 2009; *Id.*, e GRINBERG, Keila, "Soil free from slaves: slave law in the late 18th – early 19th century Portugal", *Slavery & Abolition*, vol. 32, n.º 3, 2011, pp. 431-436; SILVA, Fernando Emygdio da, *Colonisação e Colónias Portuguesas*, Coimbra, Francisco França Amado, 1915; SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., London, W. Strahan/T. Cadell, 1778; SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA, *A Questão do Zaire – Portugal e a Escravatura – Carta da Commissão Nacional Africana da Sociedade de Geographia de Lisboa a todos os Institutos e Sociedades em relação com esta*, Lisboa, Sociedade de Geografia/Tipografia do Jornal "O Progresso", 1883; SUAREZ, Francisco, *Tratactus De Legibus ac Deo Legislatore in Decem Libros Distributus*, Lyon, Horatius Cardon, 1613; TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal. Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1988; VIEIRA, António, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, Poderes, e Maravilhas do Seu Rosario. Compendiadas em Trinta Sermoens Asceticos, e Panegyricos; sobre os Dous Evangelhos desta Solennidade, Novo, & Antigo: Offerecidos á Soberana Magestade da mesma Senhora, II. Parte*, Lisboa, Impressão Craesbeeckiana, 1688; VILAR, Enriqueta Vila, "La postura de la Iglesia frente a la esclavitud. Siglos XVI y XVII", in PÉREZ-LILA, Francisco de Paula Solano (coord.), *Esclavitud y Derechos Humanos. La Lucha por la Libertad del Negro en el Siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1990, pp. 25-31; VILHENA, Luiz dos Santos, *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasilicas. Livro I. Anno de 1802*, Baía, Imprensa Official do Estado, 1921; VITORIA, Francisco de, *Relectiones Theologicae XII in Duos Tomos Divisae*, t. I, Lugduni, Jacques Boyer, 1557; XAVIER, Alfredo Augusto Caldas, *Estudos Coloniais*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1889; **digital:** AÑOVEROS, Jesús García, "Los argumentos de la esclavitud", in ANDRÉS-GALLEGO, José (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Juridica de Iberoamérica*, CD-ROM, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis, 2000; LARA, Sílvia Hunold, "Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa", in ANDRÉS-GALLEGO, José (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Juridica de Iberoamérica*, CD-ROM, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis, 2000; PARRON, Tâmis, "A *Nova e Curiosa Relação* (1764): escravidão e ilustração em Portugal durante as reformas pombalinas", *Almanack Braziliense*, n.º 8, nov. 2008, pp. 92-107: http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11697 (acedido a 3 mar. 2017); *Portugaliae Monumenta Africana*, CD-ROM, dir. e coord. Maria Emília Madeira Santos e Maria Luísa Oliveira Esteves, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2010; ROCHA, Antonio Penalves, "Um documento antiescravista do primeiro terço do século XIX", *Revista de História*, n.º 137, dez. 1997, pp. 123-137: http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18831 (acedido a 3 mar. 2017); THOMSON, Ann, "Diderot, Roubaud et l'esclavage", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n.º 35, 2003: http://rde.revues.org/index179.html (acedido a 13 fev. 2017).

Margarida Seixas

Antiescolarismo

A figura-se útil elucidar a ideia de antiescolarismo à luz do conceito de modernidade, no sentido que Anthony Giddens lhe atribui. Refere-se o autor aos "modos de vida e de organização social que emergiram na Europa cerca do século XVII e que adquiriram, subsequentemente, uma influência mais ou menos universal" (GIDDENS, 1995, 1). Do que se trata, em bom rigor, é de um conjunto de mudanças que refletem a passagem de um Estado absoluto para um Estado-nação moderno, no qual a escola desempenha um papel nuclear. Com efeito, o fundamento subjacente à referida passagem, de raiz iluminista, é o da necessidade de uma instrução geral para todas as classes da sociedade, geradora de progresso, e que contribua, ao mesmo tempo, para a felicidade das nações. Não surpreende, desse modo, a importância concedida à instrução primária ou elementar, considerada, na verdade, a primeira escola de cidadãos; daí a consolidação dos sistemas nacionais de ensino decorrer na estreita dependência do conceito de Estado-nação. Ora, seguindo de perto a lição de Ernest Gellner, o processo de escolarização constitui um modo de socialização exógeno, quer dizer, exterior aos círculos de socialização tradicionais. Por outras palavras, é dirigido e imposto por um Estado, estendendo-se, progressivamente, a todas as crianças que vivem nas suas fronteiras. Assim, tendo ainda em mente a citada investigação de Gellner, falar da irrupção dos sistemas educativos significa considerar "a substituição de culturas populares diversificadas e localizadas, por culturas eruditas, estandardizadas, formalizadas e codificadas" (GELLNER, 1993, 117). Desse ponto de vista, o impacto uniformizador criado pelos Estados contemporâneos, para os quais a escolarização constitui, de facto, um pilar decisivo na construção de uma identidade histórica coletiva, gera profundas ruturas face ao quotidiano, particularmente em sociedades essencialmente orais e com pouco recurso à escrita (como é o caso da sociedade portuguesa durante o séc. XIX e em boa parte do séc. XX).

O antiescolarismo traduz uma resistência à socialização imposta e assente na cultura escrita, ou seja, à escola formal, que se torna progressivamente generalizada e determinante a partir de meados de Oitocentos. Trata-se de um desencontro passível de compreensão tendo em linha de conta que, numa sociedade assente numa agricultura de subsistência familiar, dificilmente se prescinde da mão de obra (*i.e.*, os filhos) para a enviar à escola. Por outras palavras, não basta a presença da escola, a simples oferta, para que ela seja procurada – uma questão veiculada com especial acuidade a partir de meados do séc. XIX, particularmente por um conjunto de atores e de figuras institucionais próximos das comunidades locais; mas desde a segunda metade de Setecentos que é manifestado o receio de que a escola, geradora de mobilidade social, pudesse conduzir, inevitavelmente, à extinção de determinadas profissões, ao mesmo tempo que se assiste a uma resistência à universalização da instrução elementar no pressuposto de a mesma se constituir como um fim e não um meio: uma questão bem elucidada por Alexandre Herculano nos anos de 1840.

Em finais do séc. XVIII, estão definidos os moldes de uma instrução escolar primária. A este respeito, salientem-se dois pressupostos: por um lado, o de "uma

escolarização básica para todos"; por outro lado, o de "uma escolarização conforme ao estatuto económico e social", sendo este último adotado pelo movimento reformista pombalino (MAGALHÃES, 2010, 108). Vejam-se, ainda que em síntese, as perspetivas político-pedagógicas em jogo. Para Ribeiro Sanches, *e.g.*, autor das *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (publicadas em 1760), o que está em questão é a impossibilidade de – a persistirem privilégios de nascimento – dar corpo a um projeto social (que passaria, como se sabe, pela escola) capaz de conferir identidade ao Estado-nação. De facto, Ribeiro Sanches refere que "[através de] privilégios e imunidades fica uma nação tão dividida entre ela mesma, que vem a ser insociável: por isso sempre armada, sempre em defesa, como se os seus compatriotas fossem seus inimigos declarados" (SANCHES, 1922, 85). No entanto, contrariando, entre outros, o pensamento de Luís António Verney, expresso no *Verdadeiro Método de Estudar* (publicado em 1746), o autor apresenta sérias reservas face a uma educação que abranja a totalidade das classes sociais, formulando, de resto, as seguintes perguntas: "Que filho de Pastor quererá ter aquele ofício de seu pai, se à idade de doze anos soubesse ler e escrever? Que filhos de Jornaleiro, de Pescador, de Tambor, e outros ofícios vis e muito penosos, sem os quais não pode subsistir a República, quererão ficar no ofício de seus pais, se souberem ganhar a vida em outro mais honrado e menos trabalhoso?" (*Id., Ibid.,* 111). Para ilustrar a sua posição de princípio, refere o exemplo do reino da Sardenha, no qual, segundo indica, foi promulgada uma lei obrigando os filhos dos lavradores, mesmo os que sabiam ler e escrever, a seguir o ofício de seus pais. Na sua opinião, porém, tal lei revelar-se-ia sempre de difícil cumprimento, sendo preferível abolir as escolas situadas nas aldeias. O autor não exclui, contudo, que os filhos de lavradores (ou de outros ofícios) possam aprender a ler e a escrever, desde que, para o efeito, os pais possuam recursos suficientes para os sustentar nas "pensões" e "seminários", propondo que estes sejam instituídos nas "vilas ou lugares que excederem duzentos vizinhos" (*Id.*, *Ibid.*, 115). Note-se ainda que a carta de lei de 6 de novembro de 1772, que institui o ensino primário oficial em Portugal, se dirige às camadas privilegiadas da sociedade; o diploma pombalino estabelece, de resto, uma clara destrinça entre os rapazes que serviriam nos "empregos rústicos e nas artes fabris", aos quais bastaria receber as "instruções dos párocos", e "as outras pessoas hábeis para os estudos". Porém, numa obra publicada no último decénio de Setecentos, de autor anónimo mas conhecedor das *Cartas* de Ribeiro Sanches, encontramos uma conceção algo diversa; na verdade, o autor do *Tratado de Educação Geral para Todas as Classes do Estado até aos Doze Anos* sustenta que todo o "povo polido deve ter uma instrução geral, da qual possam participar as classes ainda as mais ínfimas" (BACL, ms. 1448 azul, 17), dado que, segundo expressa, "um Estado não pode ser feliz sem riquezas, se estas se não podem alcançar se não pela agricultura, comércio e artes; estes três objetos são pertencentes a todas as classes" (*Ibid.*, 17-18). No entanto, em oposição a esta ideia, refere haver alguns "políticos" que têm pretendido diminuir o número de escolas com o objetivo de "evitar a ociosidade" (*Ibid.*, 81), sendo o pressuposto subjacente a tal pretensão, uma vez mais, o da mobilidade social resultante da escolarização das camadas populares da sociedade: "Dizem que o rapaz que se vê com inteligência foge da vida de seu pai, e que em vez de cavar a terra e guardar o gado vai dar a sua vida a um mosteiro, onde

viva na abundância" (*Ibid.*, 82). Todavia, para o autor deste *Tratado de Educação*, o verdadeiro problema não "são as escolas, nem a ciência que delas emanou", mas "sim os atrativos da vida descansada […] no mosteiro" (*Ibid.*, 82).

Com o advento do liberalismo, afirmar-se-á com firmeza o intento, conforme se lê nas Bases da Constituição, de "formar um plano uniforme e regular de educação e instrução pública que seja comum a todos os cidadãos" (TORGAL e VARGUES, 1983, 437) – uma vontade que traduz o sentido iluminista da educação como fator de mudança da história (crença no progresso), em contraponto com o fator de permanência (no caso, as realidades do Antigo Regime). Não se trataria, pois, doravante, de "difundir as luzes" apenas junto das camadas privilegiadas da sociedade, mas de instruir as populações rurais, ou seja, o povo em geral. Esta perspetiva das Luzes acha-se, de resto, consagrada nos diplomas constitucionais oitocentistas. De alguma maneira em sintonia com a referida consagração, alguns projetos para a reforma da instrução primária apresentados no decurso das décs de 20 e 30 do séc. XIX – casos, *e.g.,* dos projetos do deputado liberal Mouzinho de Albuquerque (1823) e de Dias Pegado (1835) – alimentam a crença de que, havendo uma escola ao alcance da população de cada freguesia, não deixariam os pais de lá mandar os filhos. Aconteceria, no entanto, conforme denuncia Alexandre Herculano em 1841, que o povo não reconheceria o préstimo de uma "instrução limitada". Na verdade, o autor dos *Opúsculos* considera mesmo que decretar a obrigatoriedade do ensino seria um "sacrifício sem compensação", não admirando, portanto, "que o espírito público reaja contra o que ela [lei] contém de tirania" (HERCULANO, 1841, 71). Nesse sentido, explica: "o que não convém ao país é que, ainda quando se propaguem as escolas elementares, todos sejam obrigados a frequentá-las, se limite a instrução intelectual do povo àquilo que de futuro só lhe pode produzir encargos sem proveito material" (*Id., Ibid.*, 72).

Não deixa de ser relevante que, identificadas desde cedo as causas do absentismo escolar (para Herculano, residiam na organização familiar e económica da maior parte do campesinato), se prossiga numa via de imposição legal. De facto, em 1844, na reforma geral do ensino promovida por Costa Cabral, é decretada a obrigatoriedade escolar (Portugal, convém talvez frisá-lo, é um dos primeiros países da Europa a fazê-lo). Num momento inicial, alguns funcionários da administração pública, mesmo duvidando da efetiva aplicação das penas impostas pela legislação de 1844, não deixarão de sugerir o destino a dar às multas pretensamente cobradas aos pais negligentes. Veja-se, *e.g.*, a opinião do governador civil de Castelo Branco, registada no seu relatório anual de 1847-1848: "Todas as demais cadeiras do distrito, com raríssimas exceções, existem nas próprias casas dos Professores, sem a capacidade precisa para o número de alunos que devem conter, e a todas elas falta o material indispensável […]. Para obviar a estas faltas, ouso propor a Vossa Majestade a conveniência de aplicar exclusivamente à compra destes objetos o produto das multas que se impuserem aos pais" (ANTT, Ministério do Reino, mç. 3645). No final da referida década, em nome da mudança do estatuto cultural da nação, uma personalidade como António Feliciano de Castilho não hesitará em propor medidas punitivas muito severas para os incumpridores, contando-se entre elas: a impossibilidade de receber heranças, de redigir testamentos, de contrair matrimónio e de exercer

o comércio e a indústria. Consciente de que o campesinato considerava a instrução elementar uma perda de tempo, Castilho chega a advogar a intervenção da Igreja no sentido de "dépersonnaliser les pratiques du monde rural [despersonalizar as práticas do mundo rural]" (MARGARIDO, 1982, 577).

Não bastava, porém, essa aliança, nem mesmo a prolixidade legislativa. Na verdade, foi realçada a enorme disparidade entre as medidas legais e as realidades das populações (refratárias à escolarização). De resto, durante a segunda metade do séc. XIX, há um conjunto de atores próximos das populações rurais que põem exatamente a tónica na questão de a obrigatoriedade escolar não resolver o problema do atraso no processo de escolarização, como, recorde-se, Herculano antevira. Veja-se, *e.g.*, a posição sustentada por António Vaz da Fonseca e Melo, governador civil do distrito de Leiria: "Que receio há de ter de multas aquele que não tem meios para as pagar? Qual é mesmo a autoridade que se atreve a tornar efetiva a sanção da Lei? Nenhuma. O que acontece é ficar a Lei esquecida e letra morta, habituando-se os povos à desobediência. Nações há […] que substituíram já o princípio da coação pelo da plena liberdade, e os resultados não desconceituaram a reforma" (*Relatorios sobre o Estado…*, 1857, 195-196). Cerca de uma década mais tarde, a reflexão de Jacinto António Perdigão, governador civil do distrito do Funchal, aponta duas causas para a dificuldade em generalizar a instrução elementar: a incompetência dos professores e a indiferença das populações face àquilo que considera ser o interesse social da instrução. Mas não se pense tratar-se de um ato isolado. Com efeito, no decurso da segunda metade de Oitocentos, tanto os governadores civis como os comissários de estudos alertarão para esse estado de coisas, sublinhando a importância de se ir ao encontro de dinâmicas sociais já existentes, adaptando a escola pública às realidades das populações.



António Feliciano de Castilho (1800-1875).

À medida que o séc. XX vai avançando, mais a escola se afirma na paisagem social do país como uma realidade incontornável. A escola foi sacralizada pelo republicanismo sendo-lhe atribuída a função de formar os cidadãos republicanos e patriotas necessários à consolidação da jovem república. O debate, muito vivo na época, sobre o chamado "fetichismo do alfabeto", em que intervieram intelectuais como Adolfo Coelho e António Sérgio, não colocou em causa o processo de escolarização assumido por todos, mas antes a valorização da dimensão educativa (cívica e moral), em contraponto a uma simples aprendizagem das primeiras letras (↗Antialfabetismo). O relativo insucesso do combate republicano contra o analfabetismo dá conta, no entanto, da persistência de resistências sociais e culturais

à escolarização. No plano discursivo, algumas das últimas manifestações de antiescolarismo surgiram no decorrer do debate travado, na transição dos anos 20 para os anos 30, em torno da questão do analfabetismo. As posições assumidas por alguns ideólogos da ala mais conservadora do regime em fase de instalação, o Estado Novo, punham claramente em causa a necessidade da aprendizagem da leitura e da escrita pelas camadas populares da sociedade (↗Antialfabetismo). Contudo, não era essa a posição de Salazar, como não foi a posição oficial do regime. A escola passa a ser entendida como a "sagrada oficina das almas" (SALAZAR, 1935, 302), fórmula que expressava a intensificação da sua função socializadora e normalizadora. Mesmo a opção pelos postos de ensino, a escola incompleta das pequenas aldeias, não significou uma opção contra a corrente da escolarização; foi antes um expediente em prol de uma instrução mínima e de baixo custo. Quando se chega a meados do séc. XX, a quase totalidade das crianças em idade escolar estava efetivamente na escola. Neste contexto, o antiescolarismo deixou de fazer sentido, não obstante a persistência de uma elevada percentagem de analfabetismo adulto. A partir deste momento, ser-se criança é cada vez mais sinónimo de ser-se escolar.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Ministério do Reino, mç. 3645; Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, ms. 1448 azul, *Tratado de Educação Geral para Todas as Classes do Estado até aos Doze Anos*; **impressa:** CANDEIAS, António (coord.), *Modernidade, Educação e Estatísticas na Ibero-América dos Séculos XIX e XX,* Lisboa, Educa, 2005; CASTILHO, António Feliciano de, *Felicidade pela Agricultura*, Ponta Delgada, Typ. da Rua das Artes, 1849; *Colecção dos Relatorios das Visitas Feitas aos Districtos pelos Respectivos Governadores Civis em virtude da Portaria de 1 de Agosto de 1866*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1868; GELLNER, Ernest, *Nações e Nacionalismo,* Lisboa, Gradiva, 1993; GIDDENS, Anthony, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta, 1995; HERCULANO, Alexandre, *Instrução Pública. Opúsculos*, t. VIII, Lisboa, Bertrand, 1841; MAGALHÃES, Justino, *Da Cadeira ao Banco. Escola e Modernização*, Lisboa, Educa/Unidade de I&D de Ciências da Educação, 2010; MARGARIDO, Alfredo, "Quelques mythes agriculturistes et instructionistes dans la pensée et la pratique portugaise (particulièrement chez António F. de Castilho) pendant la première moitié du XIX siècle", in *Actes du Colloque Utopie et Socialisme au Portugal au XIXe Siècle*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1982, pp. 535-585; *Relatorios sobre o Estado da Administração Publica nos Districtos Administrativos do Continente do Reino e Ilhas Adjacentes em 1856*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1857; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos*, vol. 1, Coimbra, Coimbra Editora, 1935; SANCHES, António Nunes Ribeiro, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; SILVA, Carlos Manique da, "Da vontade unificadora do Estado à adaptação da escola pública às realidades locais: o papel dos governadores civis e dos comissários de estudos (anos de 1840-1860)", *História*, vol. 10, 2009, pp. 151-160; TORGAL, Luís Reis, e VARGUES, Isabel Nobre, "Vintismo e 'instrução pública': imobilismo, reformismo e revolução", *Biblos*, vol. 59, 1983, pp. 433-441.

Carlos Manique da Silva
Carlos Beato
Joaquim Pintassilgo

Antiescolasticismo

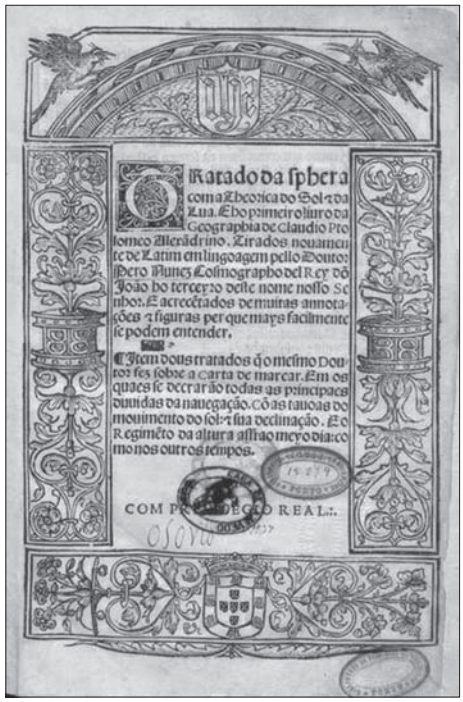
Nas universidades medievais, cujo ensino era essencialmente livresco, o saber achava-se condensado ou exposto num conjunto restrito de autores e livros reconhecidos como fundamentais, cabendo ao mestre expor, explicar e explicitar o que neles se apresentava. A cultura filosófica em Portugal foi influenciada por um movimento de ideias cujas origens estão na escolástica do séc. XII. A origem e o desenvolvimento da atividade filosófica portuguesa foram marcados pela receção e integração das diversas correntes do pensamento escolástico.

Os Descobrimentos marítimos dos Portugueses estão na origem de uma rutura com preceitos medievais fundados numa síntese da fé e da razão que marcou a Idade Média. A descoberta de novas terras permitiu realçar o valor renascentista da experiência que representou o início do declínio do escolasticismo. Emergiu então uma nova forma de conhecimento dos fenómenos da natureza. Em *Esmeraldo de Situ Orbis* (1506), Duarte Pacheco Pereira observou, ao descrever o seu roteiro pelas costas de África: "A experiência é a madre de todas as cousas, por ela soubemos radicalmente a verdade" (FORMOSINHO, 2007, 210). Era a apologia do conhecimento prático e empírico.

O séc. XVI ficou assinalado pela afirmação das ideologias antiescolásticas, patente em obras de Pacheco Pereira, Pedro Nunes, D. João de Castro, Garcia de Orta, Amato Lusitano e Francisco Sanches. O espírito científico começou a emancipar-se em relação à autoridade e às conceções dos autores clássicos e medievais. Embora com uma evolução algo hesitante no que concerne à rutura com a tradição da escola medieval, os autores referidos acabaram por optar por uma explicação da natureza mais conforme com as verdades observadas.

Pedro Nunes foi talvez o maior vulto científico português de todos os tempos. Entre as suas obras, destacam-se *Tratado da Sphera* (1537), *De Crepusculis* (1542), *De Erratis Orontii Finaei* (1546), *Petri Nonii Salaciensis Opera* (1566), *Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria* (1567), e *De Arte atque Ratione Navigandi* (1573). No final da sua vida, foi consultado pelo Papa Gregório XIII a respeito do projeto de reforma do calendário, cujo principal mentor tinha sido o alemão Christophorus Clavius, que, tendo estudado em Coimbra, foi em boa parte responsável pela fama internacional que Nunes adquiriu. Embora tivesse considerado o sistema de Copérnico correto do ponto de vista matemático, Nunes não arriscou pronunciar-se sobre a sua realidade física; contudo as suas obras serviram de referência a matemáticos e astrónomos europeus de renome, *e.g.* o astrónomo dinamarquês Tycho Brahe, que, no livro que reúne a sua correspondência científica, fez várias referências a Pedro Nunes, em especial a *De Crepusculi.*

D. João de Castro, um discípulo de Pedro Nunes, é uma das personalidades mais importantes do séc. XVI na astronomia náutica e na oceanografia. Entre os principais objetivos das suas viagens, estava a resolução de problemas da náutica: a determinação da latitude e da longitude, a representação cartográfica, o estudo dos regimes de ventos e das correntes marítimas e marés, e o conhecimento do magnetismo terrestre. Os seus maiores contributos para a ciência náutica ocorreram com a publicação do *Tratado da Sphaera, por Perguntas e Respostas a modo de Dialogo* e *Da Geographia por modo de Dialogo*


Tratado da sphera
com a theorica do Sol e da
Lua. E o primeiro liuro da
Geographia de Claudio Pto
lomeo Alexandrino. Tirados nouamen
te de Latim em lingoagem pello Douto:
sphero Nunez Cosmographo del Rey dõ
João do terceyro deste nome nosso Se
nhor. E acrecẽtados de muitas annota
ções e figuras per que mays facilmente
se podem entender.
Item dous tratados q̃ o mesmo Dou
tor fez sobre a carta de marear. Em os
quaes se decrarão todas as principaes
duuidas da nauegação. cõ as tauoas do
mouimento do sol: e sua declinação. E o
Regimẽto da altura asshao meyo dia: co
mo nos outros tempos.
COM PRIVILEGIO REAL.

Rosto de *Tratado da Sphera*, de Pedro Nunes.

(ambos anteriores a 1538). Além destas obras, destacam-se os seus famosos roteiros: *Roteiro de Lisboa a Goa* (1538), *De Goa a Diu* (1538-1539), *De Goa a Soez e ainda o Mar Roxo* (1541), que contêm esboços cartográficos e plantas hidrográficas de vários lugares. O *Tratado da Sphaera* é uma introdução à astronomia náutica baseada no *Tratado da Esfera* de Sacrobosco, do séc. XIII, a principal obra de referência dos roteiros portugueses.

Os Descobrimentos portugueses conduziram à descoberta de novas espécies de flora e de fauna. Garcia de Orta é o autor de *Colóquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinais da Índia* (1563). Esta obra, saída em Goa, descreve cerca de seis dezenas de drogas orientais, principalmente de origem vegetal, como o aloés, a cânfora, o ópio, etc., e apresenta uma descrição rigorosa das origens, características e propriedades terapêuticas de muitas plantas medicinais que, embora já conhecidas na Europa, eram estudadas com erros ou lacunas. Nos *Colóquios* foram também descritas a sintomatologia e a terapêutica de algumas doenças raras. A divulgação internacional do livro, escrito em português e não em latim, como era habitual, foi impulsionada pelo belga Charles de l'Écluse, que editou em Antuérpia um resumo em latim sob o título *Aromatum et Simplicium aliquot Medicamentorum apud Indios* (1567). Os *Colóquios* foram também divulgados em castelhano com a publicação do *Tractado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales* (1578), da autoria do médico português Cristóvão da Costa, onde este autor declara que incluiu muito do que foi escrito por Garcia de Orta. Na sua obra, Costa melhorou substancialmente o conteúdo dos *Colóquios*, estudando cada uma das plantas descritas, aumentando o seu número e descrevendo-as minuciosamente. O *Tractado de las Drogas* também foi traduzido para latim, italiano, francês e inglês.

Um contemporâneo de Garcia de Orta foi o médico João Rodrigues de Castelo Branco, mais conhecido por Amato Lusitano. Logo após a conclusão do curso de medicina em Salamanca, Castelo Branco dedicou-se ao estudo de práticas curativas, reunindo informações sobre as espécies naturais existentes em Portugal ou provindas do ultramar. Teve, porém, de deixar Portugal devido às perseguições da Inquisição aos judeus, rumando a Antuérpia. Lusitano está associado à descoberta da circulação do sangue, devido às suas observações da veia ázigos e à sua descrição pioneira das válvulas venosas. A sua obra maior foi *Curationium Medicinalium Centuriae* (1531-1561), que conheceu 59 traduções em diferentes línguas (a primeira "Centúria" foi dedicada a Cosme de Médici, o fundador da

dinastia política dos Médici). Publicou também os *Index Dioscoridis* (1536) e *Dioscorides Anabarzaei de Medica Materia Librum Quinque Enarrationis* (1553), comentários à obra de Dioscórides. Amato revelou-se um exímio naturalista, tendo sido um dos pioneiros na observação e no registo da botânica peninsular, para além de ter sido médico e experimentador clínico.

Apesar dos avanços antiescolásticos, a orientação filosófica tradicional nas instituições religiosas e de ensino ia resistindo, mas começaram a emergir no ambiente académico indícios de questionamento do sistema filosófico escolástico. Alguns professores aventuraram-se a introduzir assuntos que representavam uma nova orientação, sem que, no entanto, as matérias dos cursos fossem formalmente alteradas. Os comentários aos textos de Aristóteles continuavam a ser referência programática, mas a influência renovadora acabou por se disseminar mesmo nas casas religiosas. No Colégio das Artes, em Coimbra, e no Colégio de S.to Antão, em Lisboa, novas ideologias começaram a ser apresentadas e discutidas por professores estrangeiros, dos quais se destacaram Christophoro Borri, Giovanni Paolo Lembo, Christoph Grienberger, Ignace Stafford, e Henrique Buseu. Os cursos de André de Avelar, João Delgado, Baltazar Teles, Soares Lusitano e António Cordeiro denotaram as influências das correntes de pensamento então mais recentes.

Ainda em Roma, o jovem Jesuíta Christophoro Borri evidenciou a sua simpatia pelas novas ideias. Em consequência da sua paixão pelos conceitos inovadores que desabrochavam e pelo facto de o geral Cláudio Acquaviva ter recebido da Santa Sé advertências no sentido de contenção do surto inovador que brotava, Borri foi penitenciado publicamente, tendo-lhe sido retirada a cátedra. Num memorial manuscrito, dirigido ao P.e Múcio Vitelleschi, Borri afirmava: "Suportei tudo, com a devida paciência e humildade. Só disse que o tempo mostraria a grande razão que eu tinha nas minhas opiniões e que em breve tal doutrina seria universalmente abraçada e seguida, tanto pelos matemáticos, em razão das novas observações, como pelos filósofos, para varrer o cisco supérfluo de entidades inúteis, e ainda pelos teólogos, a fim de conciliarem a Sagrada Escritura e os Santos Padres" (MAURÍCIO, 1951, 121). As doutrinas de Borri podiam reunir-se em duas categorias, que ele designou por princípios da razão e princípios da experiência. Entre os princípios da razão contava-se, em primeiro lugar, a necessidade de não confundir filosofia e matemática. Com efeito, se, por um lado, a matemática nada afirmava sem demonstrações, por outro, a filosofia ensinava frequentemente conjeturas e meras probabilidades; por este motivo, Borri era de opinião de que a matemática, sempre e em toda a parte, ensinava com certezas, enquanto a filosofia, na maioria dos casos, apenas propunha conjeturas. Na astronomia, por outro lado, os princípios provavam-se pela experiência, deduzindo-se depois as conclusões (↗Antiantropocentrismo; ↗Antiempirismo; ↗Antiexperimentalismo).

Nos anos que se seguiram à passagem de Borri por Coimbra e Lisboa, continuaram a verificar-se influências renovadoras nas aulas de filosofia nos Colégios das Artes, de S.to Antão e da Univ. de Évora, lecionadas por Portugueses. São exemplos os cursos de Baltazar do Amaral, *Conclusiones Metaphysicae* e *Doctrina Philosophica*; de Baltazar Teles, *Summa Philosophiæ: in Quatuor Partes Distributa*; de Francisco Soares Lusitano, *Cursus Philosophicus in Quatuor Tomos Distributus*; e de António Cordeiro, *Cursus Philosophicus Conimbricensis*. Teles, Lusitano e Cordeiro, fundamentando a filosofia na razão natural,

intentaram expurgá-la de alguns erros contidos nos textos clássicos.

O Jesuíta Baltazar do Amaral já revelara algumas influências modernas nas suas lições, apelando para o testemunho dos matemáticos, ideia que viria a ser reforçada por Baltazar Teles, ao defender que se lhes devia dar maior crédito em matéria de ciências, e aceitando as novas teorias fundamentadas nas descobertas do seu tempo. Por sua vez, Soares Lusitano promoveu uma renovação no ensino de temas científicos, demonstrando nas suas lições e nos seus escritos o conhecimento de um grande número de obras de matemáticos, astrónomos e médicos do seu tempo. Com efeito, defendia que era com a razão deduzida da experiência que se devia retorquir a Aristóteles, pois as observações e os cálculos feitos pelos astrónomos do seu tempo permitiam concluir que os corpos celestes sofriam modificações. Com efeito, a observação dos cometas, a descoberta de novas estrelas, a descoberta das manchas solares, e a discussão gerada a respeito da matéria, da forma, do lugar, do movimento e da duração das referidas manchas levantaram dificuldades à aceitação da arreigada conceção aristotélica de que a substância celeste era incorruptível.

Mas, se a negação da incorruptibilidade celeste se ia generalizando nas lições de astronomia e filosofia, o mesmo não se verificava no que dizia respeito ao peso dos elementos. A atitude dos filósofos da Companhia de Jesus era de alguma prudência, embora não se mostrassem irredutíveis quando os resultados dos factos experimentais eram indiscutíveis. Soares Lusitano afirmava que, perante os novos conhecimentos, nem desprezava as coisas antigas, quando verdadeiras, nem abraçava as recentes, quando falsas. E observava: "Agradam-me as coisas verdadeiras, porque verdadeiras; desagradam-me as falsas, porque falsas. Pois não me arrasta a beleza da novidade, ou o peso da antiguidade, mas a verdade das coisas" (GOMES, 1941, 296-297). Mostrava-se criterioso na análise e discussão que fazia antes de adotar ou rejeitar uma opinião, embora nem sempre tenha escolhido a alternativa correta relativamente aos modelos científicos que adotava. Ao contrário de Baltazar Teles, negava que o ar fosse pesado, apresentando para tal motivos de ordem experimental: dizer que o ar era pesado era ir contra a experiência. No entanto, este erro provinha do facto de as experiências serem deficientes, como deficientes eram ainda as que fundamentavam a opinião contrária (↗Antiexperimentalismo).

Bibliog.: impressa: ACOSTA, Cristóbal de, *Tratado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales*, coord. ed. José Manuel Martínez Rodríguez, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2012; ANDRADE, A. Banha de, "Antes de Vernei nascer", *Brotéria*, vol. XL, fasc. 4, abr. 1945, pp. 374-375; *Id.*, "O movimento científico moderno e a filosofia antes de Vernei", *Brotéria*, vol. XXXIX, fasc. 1, jul. 1944, p. 75; CASTRO, João de, *Obras Completas*, ed. crítica Armando Cortesão e Luís Albuquerque, vol. I, Coimbra, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1968; FORMOSINHO, Sebastião J., *Nos Bastidores da Ciência: 20 Anos depois*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007; GOMES, J. Pereira, "Novos sistemas e novas descobertas", *Brotéria*, vol. XXXVIII, 1944. p. 387; *Id.*, "Crise de cultura no século XVII?", *Brotéria*, vol. XXXIII, fasc. 4, out. 1941, pp. 284-301; MAURÍCIO, Domingos, "Vicissitudes da obra do P.e Cristóvão Borri", *Anais da Academia Portuguesa da História*, vol. 3, II sér., 1951, pp. 117-150; **digital:** GESSNER, S., "The conception of a mathematical instrument and its distance from the material world: the 'pantometra' in Lisbon, 1638", *Studium*, vol. 4, n.º 4, 2012, pp. 210-227: http://www.gewina-studium.nl/index.php/studium/article/view/1556/1593 (acedido a 20 abr. 2016).

Décio Ruivo Martins

Antieslavismo

Quando procuramos uma definição deste conceito nos dicionários e nas fontes eletrónicas, a explicação mais frequente é que se trata de um sinónimo de "eslavofobia", *i.e.*: ódio, discriminação, preconceitos, ideias e atitudes negativas referentes aos países eslavos, aos seus povos, às suas culturas, línguas e tradições, aos seus costumes, sistemas políticos e valores religiosos (sobretudo ortodoxos, o que mais visivelmente se manifesta nas variantes deste sentimento conhecidas como russofobia e serbofobia).

Se procurarmos a definição oficial deste conceito em dois dicionários de referência no espaço cultural sérvio, os de Vujaklija e de Jovanović, não encontraremos nem a entrada "eslavofobia", nem a entrada "antieslavismo", provavelmente por não serem dicionários especializados em investigação transdisciplinar de humanidades, sendo apenas dicionários de estrangeirismos. Neste sentido, notámos uma significativa falta de bibliografia a nível académico.

Segundo a ideologia antieslava, os povos eslavos (indiferentemente do grupo etnolinguístico oriental, ocidental ou meridional) são considerados raças inferiores, nações, culturas ou línguas menores, sem importância, sem lugar na história, merecedores de serem ocupados, aniquilados, maltratados, humilhados, destruídos. Para além da mencionada russofobia ou serbofobia, como variantes do antieslavismo, podem citar-se também o antipolonismo, o sentimento antiucraniano, a questão anticheca e outros. Em cada uma destas vertentes do antieslavismo, manifesta-se a discriminação, o racismo, a atitude arrogante ou exterminadora relativamente a Russos, Sérvios, Polacos, Checos, Ucranianos e outros povos eslavos.

Sendo a Rússia o maior país eslavo, em termos de território e população, o sentimento antieslavo frequentemente resume-se a uma aversão relativa a este país, ao seu poder e à sua ideologia comunista dos tempos soviéticos (1917-1991).

Neste sentido, num dos dicionários *online* o termo "eslavofobia" é definido como "medo ou ódio das coisas eslavas, especialmente da real ou imaginada influência política soviética" (*"Russia", Your Dictionary*). O que chama a atenção aqui são as palavras "medo" e "ódio", reveladoras de um ambiente em que podem facilmente ser criadas, transmitidas e divulgadas ideias que se inserem no contexto das fobias e da cultura anti. Embora se mencione a época da União Soviética como a principal raiz do aparecimento das tendências antieslavas, o nosso ponto de vista é que este fenómeno é muito mais antigo, manifestando-se quer na Idade Média, quer no período da ocupação turca ou austro-húngara dos espaços culturais eslavos, quer ainda antes, no tempo do Grande Cisma (1054) e da divisão do cristianismo em duas vertentes principais: o catolicismo e a ortodoxia. Defendendo a nossa hipótese sobre a raiz antiga e profunda da eslavofobia, parafrasearemos o artigo de Berislav Kangrga, "O Grande Cisma 1054", em que o autor refere que no séc. IX (época em que o grupo dos eslavos meridionais povoou a península Balcânica) ocorreram três acontecimentos importantes que, a juntar a muitas outras razões dogmáticas, políticas, sociais e culturais, teriam conduzido ao Cisma: a coroação de Carlos Magno como Imperador, as guerras iconoclastas em Bizâncio, e o conflito entre o Ocidente e o Oriente acerca do primado do Papa de Roma ou

do Patriarca Fótio de Constantinopla. Os eslavos balcânicos, divididos entre as influências de duas grandes culturas, a latina e a grega, e as duas vertentes recém-formadas do cristianismo, o catolicismo e a ortodoxia, viram-se obrigados a escolher. Entre os eslavos meridionais, os Eslovenos e os Croatas aceitaram o catolicismo, enquanto os Sérvios, os Búlgaros e os Macedónios aderiram à ortodoxia. Como a Igreja Católica desejava a primazia nos Balcãs, nas palavras de Luj Leže, tentou obtê-la usando métodos mais culturais, como a conversão (forçada ou voluntária, conferindo privilégios e riquezas materiais), ou mais violentos, como maus tratos e perseguições aos povos eslavos de forma a aceitarem o catolicismo como religião oficial.

Durante a ocupação otomana, a situação dos povos eslavos, sobretudo os balcânicos, foi bastante difícil. Não só sofreram maus tratos físicos e mortes violentas, como também conversões ao islão (forçadas ou voluntárias), para além de assistirem à destruição dos seus monumentos culturais e religiosos e de documentos importantes acerca da sua identidade nacional e civilizacional. Na linguagem corrente, os Turcos dirigiam-se aos eslavos balcânicos com tom irónico e palavras pejorativas, entre as quais se destacavam: "porcos" e "guardadores de porcos". A imposição de taxas elevadas fez aumentar a pobreza e a discriminação social dos eslavos balcânicos, que se viram obrigados a aceitar as humilhações, ou a converter-se. De acordo com alguns historiadores, a violência dos turcos sobre os súbditos eslavos, particularmente Sérvios, nos séculos da dominação turca, sobretudo no séc. XVIII e XIX, adquiriu características de genocídio ou de destruição sistemática dos eslavos balcânicos.

A política da Alemanha nazi foi claramente antieslavista, mas esta não foi a única ideologia antieslava da história. Refira-se a clara eslavofobia presente nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels. O último estudou sérvio, conhecia bem a história deste povo e a sua poesia oral, mas mesmo assim, como refere Ivan Miladinović em "Porquê Marx e Engels não gostavam dos Sérvios?", considerava o povo sérvio apenas um prolongamento do braço da Rússia. Nas suas cartas a Marx, refere-se aos eslavos, e particularmente aos Sérvios, como "povos necessariamente contrarrevolucionários", "atrofiados" e "sem História", bem como "resíduos étnicos", que mereciam estar na "caixote do lixo da História", devendo ser destruídos até ao último. Para a ironia ser maior, ainda segundo Miladinović, entre os eslavos, e particularmente entre os Sérvios adeptos da ideologia marxista, cantavam-se hinos como: "Não acreditamos no Céu, mas em Marx e em Engels" (MILADINOVIĆ, 2015, 15). Certamente que, na perspetiva de Marx e Engels, a euforia eslava acerca do Marxismo apenas confirmava a visão negativa dos povos eslavos, e fazia aumentar o antieslavismo no mundo ocidental. De acordo com João Bernardo, Marx referia-se aos países eslavos como "naçõezinhas", "tribos", "bárbaros", "pequenas nações obstinadas", "ladrões", e, com uma visível aversão, afirma que o "ódio à Rússia deve ser a primeira paixão dos revolucionários alemães" (BERNARDO, *Passa Palavra,* 26 maio 2009). Continuando o discurso antieslavo, Marx escreve a *História da Diplomacia Secreta nos Séculos XVIII e XIX*, enquanto Engels expõe as suas ideias antieslavas no ensaio "Política externa do czarismo russo". Nestas e noutras obras, os dois pensadores negam aos Russos a origem europeia, tratando-os por "mongóis" e "intrusos", que devem ser expulsos para lá do Dniepre; e são da opinião de que a Rússia é uma ameaça à Europa, por causa das suas pretensões

políticas, da cultura eslava e da religião ortodoxa.

A Primeira Guerra Mundial torna-se o novo cenário da luta antieslava. Nomeadamente a Áustria-Hungria e, posteriormente, apenas a Áustria foram nitidamente antieslavas na sua política de dominação cultural; a frase "Serbien muss sterbien [A Sérvia deve morrer]" tornou-se um dito popular, quer como canção, quer como título dos jornais austríacos. Nos mesmos periódicos, bem como em vários jornais alemães, satíricos e não só, em postais e em selos impressos e divulgados por toda a Europa de Leste, são publicadas caricaturas de Sérvios e outros povos eslavos desenhados como porcos, presos debaixo da bota alemã, são apenas as mais suaves das manifestações da propaganda antieslava. Neste contexto, Ivan Miladinović refere que a Primeira Grande Guerra foi uma "guerra santa contra os eslavos", em que a Áustria-Hungria desejava derrotar "os bárbaros dos Balcãs" (MILDINOVIĆ, 2015a, 26-27), propaganda à qual se juntaram nomes como Sigmund Freud e Stefan Zweig.

Na sua política antibalcânica, antissérvia e antieslava, o Imperador Francisco José considerava que a Sérvia devia ser diminuída e desvalorizada para não dar problemas à Europa. Muitos historiadores são da opinião de que, querendo destruir a Sérvia, as autoridades austríacas desejavam, de facto, diminuir a influência da Rússia na política europeia.

As duas guerras mundiais, com o extraordinário e desproporcionado número de vítimas oriundas dos povos eslavos que fizeram, podem considerar-se também guerras antieslavas. Em *A Minha Luta*, Adolf Hitler exibe uma atitude de aversão contra os povos eslavos, embora tivesse uma certa simpatia pelos Checos e os Eslovacos. James Harting afirma que a atitude de Hitler para com os eslavos dependia das políticas das respetivas nações relativamente à Alemanha: era mais tolerante com a Eslováquia, a Croácia e a República Checa do que com a Rússia e a Sérvia.

No início do séc. XXI, existem teorias segundos as quais a queda da União Soviética, bem como a desintegração da Checoslováquia e da Jugoslávia, são novas manifestações da eslavofobia.

Bibliog.: impressa: ENGELS, Friedrich, e MARX, Karl, *The Russian Menace to Europe, A Collection of Articles, Speeches, Letters, and News Dispatches*, sel. e org. Paul W. Blackstock and Bert Hoselitz, Glencekoe, Free Press, 1952; HITLER, Adolf, *A Minha Luta*, Lisboa, Afrodite, 1976; JOVANOVIĆ, Radomir, *Veliki Leksikon Stranih Reči i Izraza,* Beograd, Anlari, 2007; LEŽE, Luj, *Slovenska Mitologija,* Beograd, Grafos, 1984; MILADINOVIĆ, Ivan, "Zašto Marks i Engels Nisu Voleli Srbe?", *Večernje Novosti,* 22 mar. 2015, pp. 15-16; *Id.*, "Sveti Rat Protiv Slovena", *Večernje Novosti,* 24 jan. 2015a, pp. 26-27; ROSDOLSKY, Roman, *Friedriech Engels y el Problema de los Pueblos sin Historia,* Ciudad de México, Siglo XXI, 1980; VUJAKLIJA, Milan, *Leksikon Stranih Reči i Izraza*, Beograd, Prosveta, 2009; **digital:** BERNARDO, João, "Marxismo e nacionalismo I Antieslavismo de Engels e de Marx", *Passa Palavra*, 26 maio 2009: http://www.passapalavra.info/2009/05/4140 (acedido a 3 jul. 2016); HARTING, James, "Hitler and the slavs in the historical perspective", *National Vanguard*, 28 fev. 2015: http://nationalvanguard.org/2015/02/hitler-and-the-slavs-in-historical-perspective/ (acedido a 3 jul. 2016); KANGRGA, Berislav, "Velika šizma 1054", *Historia Magistra Vitae Est*: http://berislavkangrga.weebly.com/velika-scaronizma-1054.html (acedido a 3 jul. 2016); "Kontinuitet Genocida Nad Srbima", *The Balkans Chronicles*, 20 maio 2014: https://zlj13051967.wordpress.com/2014/05/20/zlocin-genocida-nad-srbima-kroz-istoriju/ (acedido a 3 jul. 2016); "Russia", *Your Dictionary*: http://www.yourdictionary.com/ (acedido a 3 jul. 2016).

Anamarija Marinovic

Antiespagirismo

O espagirismo é uma técnica alquímica com base na fitoterapia, ou medicina vegetal. Utiliza processos de fermentação, destilação e extração de componentes minerais de madeiras e plantas.

"Espagíria" é um termo da autoria do alquimista suíço Paracelso (1493-1541), derivado do verbo grego "spaw" (extrair) e do adjetivo "agéraon" (o que não envelhece, imortal). Pretende extrair da matéria a sua quinta-essência. A preparação espagírica separa alquimicamente das plantas as suas componentes primordiais (o mercúrio, o enxofre, o sal), voltando a uni-las na circulação. O trabalho do espagirista consiste, pois, em extrair da matéria esses três principais constituintes, separando-os, purificando-os e reunindo-os num novo indivíduo.

Durante a fermentação, as substâncias aromáticas são libertadas, formando novas substâncias. A destilação a vapor permite recuperar as substâncias aromáticas extraídas das plantas e do etanol durante a fermentação. O objetivo da incineração é extrair minerais e oligoelementos desta massa vegetal, removendo, por este processo de combustão, todos os vestígios de substâncias orgânicas potencialmente tóxicas (alcaloides).

As tinturas ou essências espagíricas não são usadas apenas na forma líquida das essências, individuais ou sinergicamente, mas também na forma de pomadas, unguentos ou óleos vegetais.

"Aromatologia", na sequência da fitoterapia, é um termo criado pelo químico René-Maurice Gattefossé, na déc. de 20 do séc. XX, para designar o uso oral de óleos essenciais. Muitos argumentos têm sido apresentados contra qualquer tipo de uso da aromatologia, chegando Lis-Balchin a alegar ser esta uma prática ilegal.

Os óleos essenciais podem ser substitutos dos remédios alopáticos (sintéticos), desde que seja feito um acompanhamento por um terapeuta aromatologista, ou aromatólogo. Aqueles também são usados na culinária, na sua forma pura ou diluídos em óleos vegetais (linhaça, girassol, oliva, semente de uvas), conferindo propriedades terapêuticas, aromas e sabores especiais aos alimentos cozinhados.

Os efeitos dos aromas na região cerebral conhecida como sistema límbico, ou centro emocional, foram estudados por Linda Buck e Richard Axel, prémio Nobel de medicina e fisiologia em 2004.

A alquimia (do árabe *al-kimia*, pedra filosofal, derivado do substantivo grego "chymeía", mistura de sucos) nasceu em Alexandria, no Egito, sob a influência do heleno-arabismo (sécs. VII-X), já que os Árabes invadiram o Egito em 640 e aí incorporaram o vocábulo, dando-lhe o significado de transformação, através de Alá.

No Egito, a alquimia era associada ao culto do deus da sabedoria (Toth), enquanto na Grécia tinha relação com Hermes Trismegisto (*tris-mégistos* – três vezes muito grande), ambos deuses da escrita e da magia nas respetivas culturas, explicando-se assim a designação de hermetismo, atribuída pelos autores da Antiguidade greco-latina àquele deus, para designar um conjunto de doutrinas místicas, astrológicas, alquímicas e mágicas. Toth simbolizava a lógica organizada do Universo, sendo relacionado com os ciclos lunares, cujas fases expressavam a harmonia universal.

Como escriba e mensageiro dos deuses, no Egito helenístico, Hermes era tido



Paracelso (1493-1541).

como o autor de um conjunto de textos sagrados, contendo ensinamentos sobre artes, ciências, religião e filosofia – o *Corpus Hermeticum* –, que representou a fonte de inspiração do pensamento hermético e neoplatónico renascentista. Segundo Clemente de Alexandria, eram 42 livros que tratavam da educação dos sacerdotes, dos rituais do templo, de geologia, geografia, botânica e agricultura, de astronomia e astrologia, matemática e arquitetura, contendo ainda hinos em louvor dos deuses, um guia de ação política para os reis e um texto médico. Costuma-se atribuir também a Hermes Trismegisto o *Livro dos Mortos* ou o *Livro da Saída da Luz*, além do mais famoso texto alquímico, a *Tábua de Esmeralda*.

Na Europa medieval, filósofos muçulmanos da península Ibérica como Avicena e Averróis dedicaram-se à alquimia, mas foram as Cruzadas que permitiram um contacto mais frequente e profundo dos cristãos com o Médio Oriente e suas tradições, entre as quais a alquimia. Muitos alquimistas foram condenados à fogueira pela Inquisição por alegado pacto com o Diabo, sendo o enxofre, ainda hoje, associado a esse pacto.

Os três objetivos da alquimia visavam a transmutação dos metais em ouro, a fabricação do elixir da longa vida, e a criação da vida humana artificial a partir de materiais inanimados (homúnculos).

Também no Oriente (China), a alquimia visava, em ligação com o taoísmo, fabricar o elixir da longa vida.

Eram postulados alquímicos a unidade da matéria primordial, a evolução da matéria, representada nos elementos químicos (o ouro era o mais perfeito), e a transformação da matéria como resultado de uma evolução natural, suscetível de ser reproduzida em laboratório.

Paracelso defendia o uso de substâncias tóxicas, como o mercúrio e o arsénico, para a cura de todas as doenças, afirmando que o veneno se combatia com veneno. Francis Bacon (1561-1626) apontou o caminho da alquimia nas suas experiências laboratoriais, estabelecendo uma ponte com a ciência moderna. Em 1661, Robert Boyle, considerado o pai da química, convenceu o Parlamento inglês a revogar a lei antialquimia, que havia sido criada no séc. XIII pelo Rei Henrique III para proibir a manufatura de ouro por transmutação. Isaac Newton (1643-1727) escreveu 138 livros sobre alquimia.

Fruto da Revolução Científica do séc. XVI, surgiram em toda a Europa as academias, separando-se da filosofia e baseando-se na experimentação laboratorial, e publicando, a partir do séc. XVII, os resultados da investigação, ao contrário dos alquimistas ocultistas. A partir de então, a alquimia passou a ser combatida como anticientífica: *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius* [o obscuro pelo mais obscuro e o desconhecido pelo mais desconhecido]. O séc. XVIII marca a decadência da alquimia, sendo o seu método de explicação da matéria incompatível com o Iluminismo.

No entanto, o contributo da alquimia para o avanço da ciência é hoje reconhecido, já que, através de novas realizações, o sonho daquela vem sendo concretizado. Com efeito, em 1919, Ernest Rutherford (1871-1937) conseguiu converter o hidrogénio em oxigénio por meio da reação nuclear, enquanto o chumbo e o bismuto teriam sido transmutados em ouro, ainda que de forma incipiente e minúscula, entre 1970 e 1980.

A espagíria não é contestada como sistema fitoterapêutico, mas como processo alquímico, pelos opositores desse corpo hermético de doutrinas e magias.

Bibliog.: BUCK, L., e AXEL, R., "A novel multigene family may encode odorant receptors: a molecular basis for odour recognition", *Cell*, vol. 65, n.º 1, 5 abr. 1991, pp. 175-187; FARIAS, Robson Fernandes de, *História da Alquimia*, Campinas, Átomo, 2007; GREENBERG, Arthur, *From Alchemy to Chemistry in Picture and Story*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2007; LIS-BALCHIN, M., "Essential oils and 'aromatherapy': their modern role in healing", *Journal of the Royal Society of Health*, vol. 117, n.º 5, 1997, pp. 324-329.

António Moniz

Antiespanholismo

A palavra "Espanha" é talvez uma das que mais facilmente suscita conformidade de ideias e referências negativas no imaginário coletivo português. Apesar de, ultrapassadas as ditaduras peninsulares do séc. XX, a intensificação das relações comerciais, turísticas e institucionais, bem como a comum integração na União Europeia terem alterado substancialmente o modo de olhar o país vizinho, subjaz ainda nos Portugueses a atitude receosa e precatada em relação aos Espanhóis que veio a caracterizar a conceção da nação elaborada pela cultura liberal. Esta suspeita foi um dos elementos que compôs o antiespanholismo que se forjou, sobretudo, na segunda metade do séc. XIX, o qual fez de Espanha o centro de toda a ameaça à independência de Portugal. Foi este um dos principais eixos que estruturaram a construção da identidade, conformando boa parte da caracterologia nacional, da qual nasceram as imagens que inspiraram os estereótipos do Espanhol. O princípio de alteridade, a determinação de um antagonista face ao qual se define a individualidade e a singularidade nacionais, foi determinante na formação do nacionalismo português, orientando a sua definição como resposta aos desafios que o antiespanholismo gerava. Não se pode explicar esse acesso de hiperidentidade própria da cultura portuguesa sem a associar à atitude que gerou o ser e o estar contra outra nação. Uma posição que não deve ser interpretada como a lógica defesa do país ante o perigo constante de uma invasão de Espanha, presa à sua obsessão unificadora e ao seu complexo

de amputação, aproveitando o alibi do iberismo, mas que resulta de uma estratégia política e cultural, desenvolvida perversamente, que utilizou o sentimento antiespanhol, primeiro, como argumento legitimador do novo regime liberal e, posteriormente, como instrumento e arma nas lutas partidárias.

Um dos lugares comuns da historiografia portuguesa foi o entendimento da identidade nacional como uma realidade completamente formada já na Idade Média. Trata-se de uma interpretação essencialista, que deixa de lado todo o projeto modernizador de construção nacional, e que mantém a ideia da precocidade da existência de Portugal como nação. Uma nação que, considerada a sua sobrevivência através dos séculos, não havia dado nenhum sintoma passível de questionar a sua solidez. A estabilidade das suas fronteiras, a homogeneidade étnica e a identidade linguística, a assinalável continuidade institucional, a ausência de tendências desagregadoras ou centrífugas, a resistência a qualquer fragmentação permitiram o carácter pioneiro da nação portuguesa e a sua confirmação como uma das mais antigas da Europa. Daí que se tenham destacado e sublinhado os elementos relacionados com esse processo de formação prematura, quase lendária, da nacionalidade. E, apesar de se terem destacado as características e os traços primigénios que constituem a individualidade e a singularidade do Português, a modo de uma arqueologia da identidade, procurando a sua essência no mundo celta e no pré-romano, o certo é que a principal fonte mitológica se encontra na época medieval. Foi nesse tempo que foram situados os principais mitos de origem – o milagre de Ourique, as Cortes de Lamego, a Batalha de Aljubarrota – que mais eficazmente serviram a criação de uma narrativa sobre a qual assentou o discurso da identidade. É de destacar que, entre os fundamentos políticos originários que conformam a nacionalidade, juntamente com a monarquia, as Cortes e a religião católica, envolvidos por um certo espírito messiânico e missionário, já se encontra direta e explicitamente integrado o elemento anticastelhano.

Num estrato ulterior, que se sobrepõe a este, desenvolve-se o segundo mito da nacionalidade, formado pelos Descobrimentos oceânicos, nos alvores da Idade Moderna. É sobre esta base que se apresenta o semblante mais glorioso e orgulhoso da nação, que identifica as gestas marítimas e colonizadoras com os caracteres mais próprios e distintos do ser português. A aposta atlântica, que viria a marcar o futuro político de Portugal nos séculos seguintes, expressava perentoriamente a sua intenção de virar as costas ao espaço peninsular: uma fuga para Ocidente que, em aparente competição com a Coroa de Castela, implicava deslocar para o espaço ultramarino o fundamento territorial e espiritual da nacionalidade, bem como a garantia da sua conservação e sobrevivência; e que era uma forma de recusar qualquer oferta da parte do reino vizinho com respeito à sua identidade, política ou territorial, assegurando a sua independência ante a nova conformação imperial. Algo que será importante quando, a partir do séc. XVII, Inglaterra se tornar o único e verdadeiro garante da ordem marítima mundial, convertendo-se em suporte das aspirações ultramarinas portuguesas e da existência de Portugal como estado independente. O papel ambivalente que, mais tarde, Inglaterra assumiria relativamente a essa dupla necessidade de Portugal de manter, por um lado, a extensão das suas possessões imperiais e, por outro, a sua independência nacional face a Espanha, traria



Batalha de Aljubarrota (1385).

implicações políticas e diplomáticas importantes, além de graves insatisfações.

O terceiro grande mito nacional é erguido a partir da tragédia provocada pela integração de Portugal na Coroa espanhola em 1580, a época dos Filipes, que implicava a sua entrada na órbita peninsular e que, mais tarde, seria lida como o momento nefasto em que Portugal sofrera a perda da sua autonomia e individualidade. A restauração da independência em 1640, com a recuperação da nacionalidade perdida, transformar-se-ia, assim, no marco da refundação da nação portuguesa. O movimento da restauração albergava a herança anticastelhana dos mitos fundadores e integrava a ideia de decadência identificada com o domínio espanhol, que teria ocasionado um grave retrocesso na expansão marítima e colonial portuguesa. Assim se fundiam, como elementos essenciais do nacionalismo luso, o ingrediente anticastelhano, a defesa da autonomia e da independência, e o princípio regenerador, que ganharia particular importância nos sécs. XIX e XX.

Importa ter em conta que a formação desta mitologia nacional, ainda que se tenha apoiado em determinadas narrativas elaboradas ao longo da Idade Moderna, não se desenvolveu efetivamente senão a partir das primeiras décadas do séc. XIX. Foi então que, com o nascimento da ideia moderna de nação, se veio a construir este discurso nacionalista e se estabeleceram os mitos da origem, do apogeu e da decadência de Portugal. Em cada uma destas três fases mitológicas da existência nacional, a modo de divisão orgânica da identidade, o antiespanholismo ocupa um papel central, ainda que disfarçado de anticastelhanismo: na etapa fundadora, "contra" ou "de costas para" Castela; no tempo de crescimento e desenvolvimento, "defronte" ou "apesar de" Castela; e no declínio, "por culpa de" Castela. Trata-se de um processo mais ou menos intencional, que respondia às necessidades do Estado liberal nascente, o qual precisava de justificar a sua natureza e a sua existência através de uma leitura até então inédita do facto nacional. Neste processo, granjeava particular importância a posição e situação de Portugal ante os novos princípios geopolíticos que se delineavam, os quais questionavam a viabilidade de um Estado de dimensões territoriais e demográficas reduzidas. Ao

seu estatuto de pequeno Estado, juntava-se precisamente o seu carácter peninsular, com as fronteiras definidas mas demasiado permeáveis, um espaço aberto e indefeso ante o país vizinho, em face do qual não podia dirimir, como antes, o seu legado imperial, que, numa situação de abandono e improdutividade, se tornara um lastro pesado e anacrónico. Por último, como país essencialmente agrário, que mantinha estruturas produtivas atrasadas, carecia do suporte capaz de assegurar a sua autonomia e resistência. Nesta situação, dramatizada pela Guerra Peninsular e pela fuga da família real para o Brasil, não era de estranhar que as novas instituições liberais precisassem de argumentos sólidos com que defender a sobrevivência de Portugal como Estado independente, instalando na cultura política que se formava um elemento de longa duração e de especial intensidade: o complexo de insegurança.

A insegurança – o medo de perder a autonomia, a independência – tornou-se num dos vetores políticos da cultura liberal e, consequentemente, do corpo ideológico sobre o qual foi sendo configurado o nacionalismo português. O discurso que veio a construir-se precisava de um antagonista, Espanha, que reunisse todas as preocupações e ameaças relativas à sobrevivência de Portugal como nação. O país vizinho cumpria largamente os requisitos para este papel, não só devido à desproporção do seu tamanho, em termos territoriais e populacionais, e à inevitável proximidade, ou melhor, contiguidade, mas também por incarnar, já então, o conjunto de características detestáveis que faziam de Espanha a inimiga da independência e da liberdade do povo português. Assim se foi desenvolvendo o antiespanholismo, um movimento englobante que canalizou o conjunto de premissas e ideias que haveriam de conformar o imaginário coletivo do novo nacionalismo liberal, desenvolvendo-se ao longo dos sécs. XIX e XX, com a intenção de constatar a existência histórica de Portugal em luta constante com a nação vizinha. Foi a partir de então que se fez uma leitura anacrónica e descontextualizada de Castela e das lutas dinásticas peninsulares, situando retrospetivamente na Idade Média um suposto conflito nacional. Não foi o anticastelhanismo que se transformou em antiespanholismo, como evolução de um confronto secular, mas o contrário: foi a Espanha liberal que serviu ao nacionalismo luso para esgrimir o seu argumento em defesa da autonomia, criando em torno dela as características necessárias para dar credibilidade e força à ideia da ameaça. O medo de uma invasão espanhola, de ser absorvido e perder a independência, fazendo desaparecer Portugal do mapa das nações, convertia-se assim no instrumento mais eficaz para a difusão e a intensificação do sentimento nacional. A mitologia nacional foi reelaborada a partir deste novo prisma, fazendo do anticastelhanismo uma constante da história de Portugal, desde as origens até à sua refundação, desembocando no final do segundo milénio com a mesma vigência e urgência de séculos anteriores.

O antiespanholismo, concebido como recurso estratégico do nacionalismo liberal, contou com um poderoso argumento a seu favor, o iberismo, do qual soube aproveitar-se para tornar credível o perigo espanhol e para atualizar o risco de uma perda iminente da independência. O liberalismo português conseguiu fazer uma leitura única e parcial do movimento iberista, definindo-o como um movimento político unificador que pretendia a absorção e subordinação de Portugal ao domínio e ao controlo de Espanha. Ao considerá-lo como um nacionalismo homogeneizador, que acabaria

com a autonomia e a individualidade de Portugal, suprimia o elemento universalista e utópico que mais o caracterizava, dotando-o de conotações exclusivamente negativas. Além disso, incidia no papel hegemónico e dominador de Espanha nessa futura união ibérica, a qual vergaria o seu companheiro peninsular por meio da força, negando qualquer possibilidade de uma integração voluntária e em plano de igualdade, como propunham os iberistas. Daí a dificuldade de propagação do iberismo em Portugal, uma vez transfigurado num ato de traição à pátria, o que levou os poucos iberistas confessos a apostatar as suas crenças e a desculpá-las como pecados de juventude. É o que aconteceria a Lopes de Mendonça, Casal Ribeiro, Carlos José Caldeira, Latino Coelho ou Henriques Nogueira, para destacar os políticos mais importantes, que se viram obrigados a abjurar das suas veleidades iberistas. Convém sublinhar que o iberismo, apesar da heterogeneidade de formulações e tendências que abarcou, quase tão diverso como amplo e difundido nos meios políticos e intelectuais de Espanha, jamais se manifestou com os objetivos mal-intencionados a que foi associado pelo nacionalismo luso. Em caso algum o iberismo deu motivo ou justificação para ser acusado de ameaça contra a independência nacional, ao contrário do que as diferentes forças políticas – desde os regeneradores aos republicanos, passando pelo Partido Histórico – e os seus órgãos de imprensa procuraram mostrar, contando, na maioria das vezes, com o beneplácito governativo. Pelo contrário, o anti-iberismo expressou-se de forma premeditada e sem motivo, sendo utilizado como um mecanismo entre outros no processo de formação da identidade nacional, adotando o princípio de defesa da independência e de amor à pátria para prolongar o sentimento nacional.

Durante o séc. XIX, ocorreram duas intervenções militares espanholas em território português: a participação do exército liberal a favor do trono de D. Maria no seu confronto com o miguelismo; e a que, sob este mesmo pretexto mas com objetivos bem diferentes, teve lugar durante a Patuleia, em 1847, de forma a favorecer a assinatura da Convenção de Gramido e a rendição da Junta do Porto, sob o comando do duque de Loulé. Houve uma terceira tentativa de participação militar a propósito do golpe de Estado encabeçado pelo duque de Saldanha, em 1851, que deu início à Regeneração, que o então chefe do Governo espanhol, Bravo Murillo, tratou de reverter, temendo a destituição de D. Maria II. Uma quarta possibilidade de participação militar espanhola surgiu a propósito da revolta republicana do Porto, a 31 de janeiro de 1891, perante o receio de que uma revolução triunfante pudesse derrubar a monarquia. Nenhuma destas quatro situações despertou, nos respetivos momentos, qualquer receio ante a presença efetiva de tropas espanholas em solo

Rainha D. Maria II (1819-1853).



português ou a ameaça de uma intervenção. É certo que esta intromissão militar e diplomática tinha evidentes interesses políticos e partidários que, longe de pôr em questão a nova ordem liberal, serviam justamente para assegurá-la, apoiando a monarquia e, sobretudo, as fações mais moderadas – particularmente, os cartistas e os regeneradores –, protegendo-as das tendências mais extremadas defendidas por miguelistas, setembristas, radicais e, finalmente, republicanos. Daí que o nacionalismo liberal omitisse qualquer reação antiespanhola ante esta colaboração política e militar prestada ou oferecida pelos diferentes governos espanhóis.

Apesar disso, o antiespanholismo desenvolveu-se intensamente na segunda metade do séc. XIX, ainda que não por causa destas conjunturas concretas que implicaram uma ingerência real e efetiva dos governos espanhóis, mas sim catalisado por outras situações provenientes mais da própria dinâmica política portuguesa do que de provocações ou ameaças reais que proviessem do país vizinho. Talvez seja esta a característica mais significativa do antiespanholismo: um movimento que se desenvolveu essencialmente em torno das lutas políticas do liberalismo português e que, mais tarde, na sua disputa pela capitalização da identidade nacional, veio a ser herdado pelo próprio republicanismo. Este fenómeno foi sublinhado por todos os diplomatas espanhóis que exerceram as suas funções em Portugal, os quais associaram a suscetibilidade portuguesa em relação a Espanha ao uso impróprio que os partidos fizeram do iberismo e do anti-iberismo – um instrumento recorrente e polivalente, que permitiu combater opositores políticos, desviar as atenções do público, gerar estados de alarme, provocar mudanças de governo e anular oposições. Uma poderosa e eficaz arma política que foi utilizada por todas as tendências políticas do arco liberal, nomeadamente os republicanos que, com base em interesses partidários, desenvolveram e inflamaram o sentimento antiespanhol em amplos espaços da opinião pública, colocando num ponto central da cena política portuguesa a questão da identidade nacional. Um estudo comparado da evolução política dos regimes liberais peninsulares permitirá compreender adequadamente o cenário das suas relações bilaterais; trata-se de uma trama complexa, mais intrincada do que poderia parecer, que se foi tecendo em torno das interações entre as diversas forças políticas de um e outro país e das mutáveis posições que adotaram, por afinidade ou inimizade ideológica, relativamente ao poder político.

A extensão do antiespanholismo e a generalização do seu uso político dificulta a identificação deste movimento com uma organização ou instituição em particular. A sua integração na cultura política liberal, mas também na republicana, uma vez eludidas e reduzidas as tendências federalistas, às quais havia que somar, fora do tronco liberal, o Integralismo Lusitano, fez com que a responsabilidade relativa à sua formação e ao seu desenvolvimento se diluísse. Ainda que se costume apontar a Associação Nacional 1.º de Dezembro de 1640 (fundada em 1861 e antecessora da Sociedade Histórica da Independência de Portugal, estabelecida em 1927) como o principal artífice e sustentáculo deste movimento, a verdade é que o seu papel é circunscrito, tendo em conta a dinâmica e a extensão do sentimento antiespanhol. Além das próprias fações políticas e dos seus líderes – por ser difícil e impróprio falar de partidos nesta altura do séc. XIX e nas primeiras décadas do séc. XX –, há que destacar o papel desempenhado pela imprensa e pelos intelectuais, sem deixar de referir instituições de segundo plano

como a própria maçonaria. Este movimento heterogéneo articulou o seu discurso em torno de um conjunto variado de incidentes, alguns com uma base mais ou menos real, ainda que exagerada e deturpada, e bastante efabulados. Ainda que alguns destes acontecimentos fossem relativos ao âmbito externo, sobretudo no respeitante às relações luso-hispânicas, mesmo que também associadas com outras questões internacionais, outros temas eram exclusivamente de índole interna, mas, de uma forma ou de outra, acabavam por envolver o governo do país vizinho. Desde a ligação ferroviária entre Lisboa e Madrid até à intenção de entronizar D. Fernando ou o seu filho nos primeiros anos do Sexénio Revolucionário em Espanha, passando pelas mortes de D. Pedro V e de seu irmão, das quais o Governo espanhol foi acusado, pelas campanhas africanas da União Liberal ou mesmo pela perda de Cuba com a guerra hispano-americana de 1898, são inúmeros os episódios e as vicissitudes que despertaram o recorrente sentimento de ameaça com que se alimentava o movimento antiespanhol. Por meio do uso interessado que se fazia destes acontecimentos e incidentes, foi-se formando a malha sobre a qual se teceu esta hispanofobia, tão profundamente penetrante e duradoura. A proclamação da república em 1910 e a posição precavida e de inimizade efetiva que os governos espanhóis adotaram ante o novo regime consolidaria e atualizaria os conhecidos princípios baseados no receio e no perigo espanhol, que se prolongariam e manteriam até ao fim do regime de Salazar.

O antiespanholismo, enquanto movimento baseado na alteridade, pôs em ação um prolongado jogo de caracteres e estereótipos em confronto com os quais se definiu a própria identidade portuguesa. Isto implicou o desenvolvimento de um longo e intenso processo de construção do outro, com o objetivo de tornar credível esse pretenso carácter expansivo e dominador de Espanha e de justificar, por isso, uma atitude receosa por parte de Portugal. Assim se foi gerando, na cultura liberal, um mundo de imagens antagónicas e de olhares cruzados, e se foi erguendo, perante o Espanhol arrogante, orgulhoso, soberbo, violento, rude, fanático, intolerante, reacionário e cruel, a imagem avançada, afável, adaptável, civilizada, cosmopolita e tolerante do Português. Tratou-se de um exercício simples de contraposições, que se foi acomodando no imaginário coletivo, conformando não só os caracteres próprios de uma individualidade definida, mas também um determinado ponto de vista sobre o país vizinho.

Punha-se assim em ação uma dinâmica retroativa de ideias e preconceitos que, durante décadas, dificultou e condicionou as relações entre as duas nações. É indubitável que o antiespanholismo determinou a realidade política hispano-lusa, fazendo com que o espaço peninsular fosse mais um lugar de circunspeção, de desconfiança e desconhecimento, do que de união, cooperação e encontro.

Bibliog.: ANDRADE, Luís Oliveira, *História e Memória. A Restauração de 1640: do Liberalismo às Comemorações Centenárias de 1940*, Coimbra, Minerva, 2001; BETHENCOURT, Francisco, "A sociogénese do sentimento nacional", in BETHENCOURT, Francisco, e CURTO, Diogo Ramada (orgs.), *A Memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 473-503; CATROGA, Fernando, "Nacionalismo e ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX", *Cultura, História e Filosofia*, vol. IV, 1985, pp. 419-446; *Id.*, "Religión civil y ritualizaciones cívicas. El conmemoracionismo en las fiestas nacionales portuguesas, de la Revolución Liberal al Estado Novo salazarista", in BERAMENDI, Justo, e GONZÁLEZ,

Francisco Colom (orgs.), *Modernidad Iberoamericana. Cultura, Política y Cambio Social*, Madrid, Iberoamericana Editorial/Vervuert/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 541-581; CERVELLÓ, Josep Sánchez, "El nacionalismo portugués", in *Los 98 Ibéricos y el Mar*, vol. III, Madrid, Sociedad Estatal Lisboa'98, 1998, pp. 235-254; CHACÓN, Vamireh, *A Grande Ibéria: Convergências e Divergências de Uma Tendência*, São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 2005; COSTA, A. Ramos da, *História da Sociedade Histórica da Independência Portuguesa, 1861 a 1940*, Lisboa, Officinas da Penitenciária, 1940; CUESTA, Pilar Vázquez, "O espantalho ibérico como arma política no Portugal do século XIX", in *Estética do Romantismo em Portugal*, Lisboa, Centro de Estudos do Século XIX do Grémio Literário, 1974, pp. 39-43; *Id.*, "El 'peligro portugués' como arma dialéctica", in GÓMEZ, Hipólito de la Torre, e VICENTE, António Pedro, *España-Portugal: Estudios de Historia Contemporánea*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 215-222; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Portugal: a Emergência de Uma Nação*, Lisboa, Colibri, 2004; GÓMEZ, Hipólito de la Torre, "Portugal: un nacionalismo antiespañol", *Revista de Occidente*, n.º 17, 1982, pp. 86-93; GONZALO, Ignacio Chato, "Massoneria e coscienza nazionale in Portogallo nel secondo ottocento", in *Massoneria e Politica in Europa fra Ottocento e Novecento, Memoria e Ricerca. Rivista di Storia Contemporanea*, n.º 4, jul.-dez. 1999, pp. 9-24; *Id.*, *Las Relaciones entre España y Portugal a través de la Diplomacia (1846-1910). La Incidencia de la Política Exterior en la Construcción de la Identidad Nacional*, 2 t., Mérida, Junta de Extremadura, 2004; *Id.*, "La mirada oficial: la imagen de Portugal en la diplomacia española (1850-1860)", in GARCÍA, Maria Jesús Fernández, e LEAL, Maria Luísa, *Imagología Ibéricas: Construyendo la Imagen del Otro Peninsular*, Mérida, Gabinete de Iniciativas Transfronterizas, 2012, pp. 317-357; HOMEM, Amadeu Carvalho, "O anti-iberismo dos republicanos radicais portugueses (1870-1910)", in *Estados e Sociedades Ibéricas: Realizações e Conflitos (Séculos XVIII-XX)*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1996, pp. 213-220; JOÃO, Maria Isabel, *Memória e Império: Comemorações em Portugal (1880-1960)*, Lisboa, FCG, 2002; LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, Lisboa, INCM, 1988; MATOS, Sérgio Campos, *História, Mitologia, Imaginário Nacional: a História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990; *Id.*, *Historiografia e Memória Nacional: 1846-1898*, Lisboa, Colibri, 1998; *Id.*, "Nacionalismo e anti-iberismo: a pedagogia nacionalista da Comissão 1.º de Dezembro (1890-1933)", in *A Mirada do Outro: para Unha História da Educación na Península Ibérica*, Vigo, Eixo Atlántico, 2001, pp. 2-13; *Id.*, "Conceitos de iberismo em Portugal", *Revista de História das Ideias*, n.º 28, 2007, pp. 169-194; MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1998; PEREIRA, Maria da Conceição Meireles, "Iberismo e nacionalismo em Portugal da Regeneração à República: entre utopia e distopia", *Revista de História das Ideias*, n.º 31, 2010, pp. 257-284; RODRÍGUEZ, Ángel Rivero, "Iberismo y nacionalismo en la imaginación política portuguesa", in BAZ, María Jesús (org.), *Identidades y Memoria Imaginada*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 201-222; SOBRAL, José Manuel, "A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português", *Análise Social*, vol. XXXVII, n.º 165, 2003, pp. 1093-1126; TORGAL, Luís Reis, "Estado y nación en el Portugal contemporáneo", *Ayer*, n.º 37, 2000, pp. 219-231.

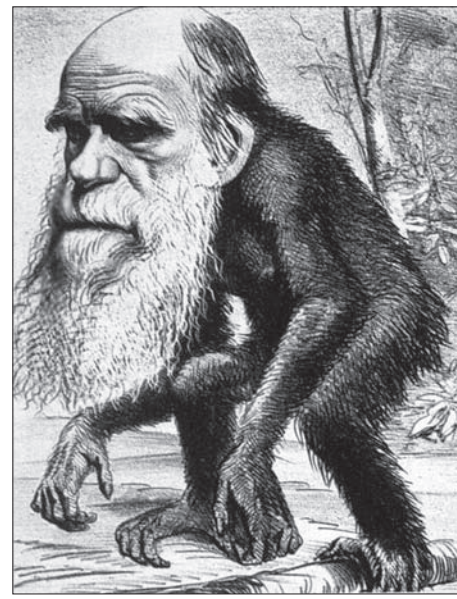
Ignacio Chato Gonzalo

Antiespecismo

O termo "antiespecismo" é de formação recente. Significa o oposto de "especismo", de "speciesism", um termo cunhado em 1970 pelo psicólogo britânico Richard D. Ryder. O antiespecismo traduz a oposição a todas as formas de discriminação baseadas na espécie. A sua natureza é análoga à natureza de modalidades discriminatórias por razões de raça, de sexo ou de género. Nestes casos, quem discrimina reivindica um estatuto superior ou privilegiado, ao mesmo tempo que minimiza ou despreza a realidade discriminada. Daí que: "ser antiespecista é não fazer da pertença a uma espécie critério discriminante de carácter moral. Na prática, equivale a tomar em consideração os interesses dos animais não humanos e a levá-los a sério" (VILMER, 2011, 21). O antiespecismo apresenta-se como uma ética que, consciente da dor que os indivíduos de várias espécies animais podem sofrer, faz da proteção contra a dor um dever. Ao agir deste modo, está a atribuir a esses animais um estatuto de paciente moral e a afastar-se da teoria do animal-máquina defendida pelos cartesianos no séc. XVII, que assimilavam as reações de dor do animal ao ranger da roda giratória. Ao mostrar que existe uma continuidade biológica na evolução dos organismos, Charles Darwin (1809--1882) deixou patente que entre o Homem e o animal há diferenças de grau e não de natureza. Deste modo, deu um contributo decisivo para uma nova perspetiva acerca da maneira de encarar a relação dos humanos com os animais não humanos.

Enquadram os elementos constitutivos do movimento antiespecista as mudanças culturais que lhe conferem um significado objetivo e que granjeiam recetividade junto de sectores vastos da população. A existência na natureza de uma imensa variedade de seres vivos foi secularmente interpretada como uma hierarquia em cujo degrau mais elevado se encontra o Homem, que, por ser dono e senhor da natureza, desta pode dispor em seu benefício. Ao antropocentrismo típico da Modernidade no seu dealbar, veio sobrepor-se, gradualmente, uma perspetiva que faz da condição de ente vivo a plataforma comum a todos os seres vivos, que por isso devem ser tratados como um fim em si e não como um meio ao serviço do ser humano. Afirmou-se então o biocentrismo, gerador de uma visão mais positiva e exigente acerca do mundo animal, sob o ponto de vista ético e ambiental. O Homem perdeu a sua condição de ser separado para se inserir como parte integrante do sistema animal e do sistema global

Caricatura de Charles Darwin.



da natureza. No biocentrismo, refletiu-se assim a relevância social e cultural que, na contemporaneidade, foi adquirida pelo ecocentrismo.

Do antiespecismo teórico, decorrem critérios que devem gerir a vida do dia a dia, de que faz parte a presença de animais. O primeiro desses critérios consiste em respeitar as espécies animais, não exercendo ações de violência e de crueldade sobre elas e proporcionando-lhes condições de conforto apropriadas. No plano prático, trata-se de não infligir sofrimento, preservar convenientemente o seu *habitat* e evitar tudo o que possa prejudicar a sobrevivência das espécies. Há, desde logo, aspetos ecológicos, desportivos e gastronómicos sobre os quais o antiespecismo reclama uma mudança de comportamento da parte dos seres humanos. Mas, indo muito mais longe, também pretende garantir a libertação animal e o reconhecimento de direitos dos animais.

Em ética animal, a argumentação pode partir de motivações deontológicas e de justiça ou de sentimento e compaixão. No primeiro caso, não se trata de ter simpatia ou afeição pelos animais, mas de reconhecer o respeito que lhes é devido por uma questão de justiça. Muitos animais são suscetíveis de um sofrimento similar ao dos homens. Essa sensibilidade partilhada fundamentaria o dever de justiça. Esta argumentação, no entanto, está longe de obter adesão geral. Reconhecer que os seres humanos têm deveres morais diretos para com os animais não significa que exista uma exigência de justiça. Há também, como vimos, uma argumentação que apela para o sentimento e para a compaixão. São as emoções, despertadas pelos animais que se estimam e pela repugnância inspirada nas muitas formas de violência e de exploração sobre eles exercida, que fundam o comportamento de cuidado, de proteção e de defesa animal. Verifica-se, neste caso, uma reação direta, sem passagem pela comparação com o tratamento devido aos seres humanos. Mas fique claro que, nas motivações em que se reage à realidade animal por amor e por compaixão dos animais, o procedimento é ainda especista sempre que os animais são tratados como meios destinados a servir objetivos humanos, em vez de serem encarados como seres vivos independentes e dotados de sensibilidade.

Uma das questões mais controversas levantadas pelos partidários do antiespecismo é a questão dos direitos dos animais. O assunto provém de certos filósofos e juristas da Antiguidade greco-latina que argumentaram que o direito natural deveria abranger todos os animais, e não dizer respeito apenas ao Homem. A distinção tradicional entre seres racionais e irracionais alimentou a diferenciação especista no quadro do reino animal. A capacidade racional serviu de fronteira, isolando a espécie humana do restante mundo animal e atribuindo àquela direitos morais e jurídicos, como expressão de superioridade e de domínio sobre os outros animais. A partir da segunda metade do séc. XVIII, o paradigma da sensibilidade e da capacidade de sofrimento, como fundamento de que alguma coisa nos é devida, começa a impor-se enquanto origem da atribuição de direitos, em desafio ao paradigma da racionalidade. A mudança passa por Rousseau, autor segundo o qual: "se sou obrigado a não fazer mal algum ao meu semelhante não é tanto porque ele é um ente racional, mas porque é um ser sensível: qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem deve, pelo menos, dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro" (ROUSSEAU, 1973, 59).

O antiespecismo não deve ser confundido com a defesa dos animais, uma defesa

assumida igualmente pela generalidade dos especistas; na verdade, aos olhos dos estudiosos da ética animal, o movimento continua a merecer algumas reservas, sendo por vezes acusado de militantismo radical a favor da causa animal. Entre os riscos potenciais está o de poder fomentar a igualdade de tratamento, nivelando por baixo todos os seres animais que partilham a mesma falta ou falência de autonomia racional, sejam eles deficientes mentais profundos, seres em estado senil, ou animais. A tradição humanista, embora defenda o respeito pelos animais e pelo seu bem-estar, mantém a atribuição de direitos apenas a entes humanos. Uma reserva análoga, em nome da dignidade do Homem, é também invocada a propósito do vocabulário da libertação animal. Este vocabulário degradaria movimentos de libertação em que estão em causa os direitos da mulher, dos homossexuais ou de outros grupos.

Com as inevitáveis polémicas que suscitam as suas propostas, o antiespecismo tem o mérito de obrigar a repensar a relação dos humanos com o mundo animal.

Bibliog.: BIRNBAUM, Jean (dir.), *Qui Sont les Animaux?*, Paris, Gallimard, 2010; MARZANO, Michela, *L'Éthique Appliqué*, 2.ª ed., Paris, PUF, 2012; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Paris, Aubier, 1973; VILMER, Jean -Baptiste Jeangène, *L'Éthique Animale*, Paris, PUF, 2011.

Luís Machado de Abreu

Antiespiritismo

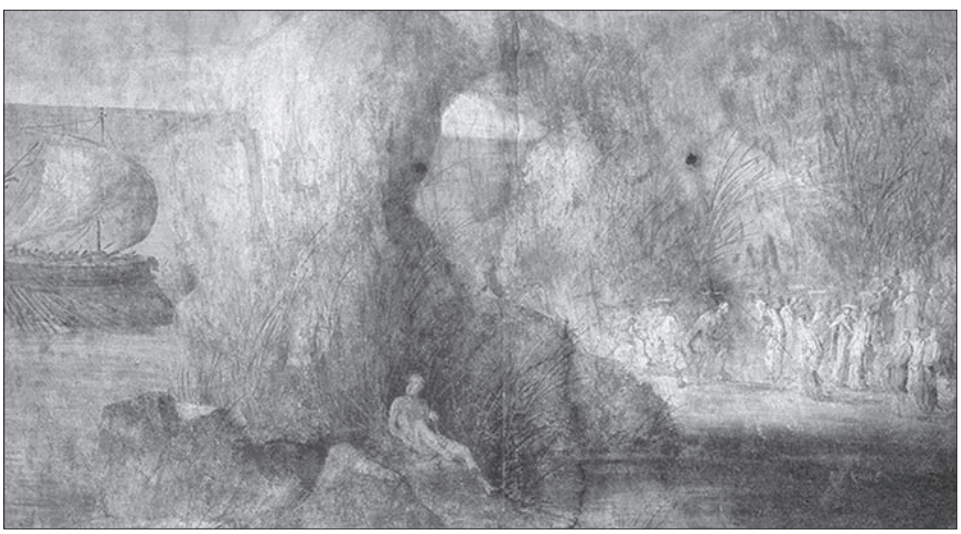
A crença na existência de espíritos e num destino pessoal depois da morte é um universal humano, no sentido em que não se conhece nenhum povo que não tenha tido crenças sobre a sobrevivência da alma ao corpo. A crença na possibilidade de os vivos comunicarem com as almas dos defuntos está também muito difundida. No Ocidente, a possibilidade de interagir diretamente com as almas dos defuntos está representada logo na *Odisseia*, de Homero, na viagem de Ulisses à terra dos mortos. Neste sentido, o espiritismo faz parte do património mais perene das crenças europeias e, com grande probabilidade, mundiais. Este sentido alargado não pode ser esquecido porque, ao longo dos séculos, a procura de informações junto das almas dos defuntos foi designada por termos tão díspares quanto "feitiçaria", "teurgia", "nigromancia", "magnetismo", "mesmerismo", "hipnotismo", "teosofia" ou "espiritismo". A caracterização deste fenómeno, a tese da sua continuidade ao longo do tempo e a pertinência das suas designações são assuntos de grande polémica. O termo "espiritismo" refere-se a um conjunto de ideias, representações e associações cívicas que se originaram durante o séc. XIX, sobretudo nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. O nome português "espiritismo" deriva do francês "spiritisme" e terá entrado na língua no último quartel do séc. XIX, em traduções de obras de Allan Kardec.

O séc. XIX contribuiu decisivamente para aprofundar o interesse pela dimensão mais profunda do psiquismo humano.

Vários autores portugueses contribuíram, com originalidade, para esse assunto (CURADO, 2012). Destacam-se as obras do abade de Faria, pioneiro do hipnotismo, e do visconde de Figanière, introdutor das ideias teosóficas em Portugal. Estas investigações foram indubitavelmente marginais à cultura portuguesa, seja devido ao facto de Faria ter vivido em França e ter publicado em francês a sua obra, seja devido à carreira diplomática além-fronteiras de Figanière. O tom geral da perceção dos intelectuais oitocentistas a respeito da relação com os espíritos era o de que isso não seria mais do que uma sobrevivência de práticas antigas de nigromancia e de magia. O juiz desembargador Borges Carneiro considera a evocação de defuntos parte da magia negra, classificando esse tipo de atividades como "delírios de uma mente alienada" que o progresso social acabará por erradicar (CARNEIRO, 1820, 46). Os literatos oitocentistas estavam claramente divididos a respeito da possibilidade de comunicação com fantasmas. Depois de um grande entusiasmo pelo assunto, desde os tempos da novela gótica setecentista até ao romantismo, começaram a surgir sátiras às histórias negras e de fantasmas (SOUSA, 1978, 364). O dicionarista Cândido de Figueiredo, *e.g.*, satiriza, em 1892, os espiritistas, irmanando-os aos nefelibatas e aos filólogos, afirmando que o seu credo se baseava na adoração dos "deuses supremos Mesmer e Allan Kardec" e na pregação da "inanidade da matéria em face da grandeza e da majestade do espírito" (FIGUEIREDO, 1892, 105).

Os médicos foram, juntamente com a Igreja Católica, o grupo social que mais combateu o espiritismo. O escritor Fialho de Almeida nega, na edição de *Os Gatos* de 30 de junho de 1892, qualquer realidade à materialização de espíritos, considerando que a causa do espiritismo se deve às características da vida ocidental da época, nomeadamente "a luta pela vida, a degenerescência das raças pelos excessos de trabalho e abusos do prazer, a excessiva cultura mental levando o homem à negação de todas as fés e à consciência da inutilidade de todos os esforços" (ALMEIDA, 1923, 290). A teoria materialista dos

***Ulisses na Terra dos Mortos*, séc. I a.C.**



processos mentais de Bettencourt Raposo defendia a "desnecessidade do espírito" e interpretava os seguidores do espiritismo como sofrendo de alucinações. A hiperexcitação nutritiva seria a causa devido à qual "o espírita ouve um espírito que lhe fala" (RAPOSO, 1878-79, I, 432; 1879-80, II, 59). Por seu lado, o psiquiatra Miguel Bombarda desenvolve uma crítica poderosa a todas as teorias espiritualistas que localizam a mente humana numa alma, acabando por concluir que "o cérebro de um filósofo espiritualista é um cérebro anacrónico" que vive "nas nebulosidades de uma metafísica vã" (BOMBARDA, 1900, 33). Revistas importantes como *A Medicina Contemporânea* publicaram muitos artigos de opinião contra o espiritismo. Em textos da redação, não assinados, que é provável serem da autoria de Bombarda ou que acusam a sua influência, ataca-se a credibilidade dos pares científicos que mostraram interesse pelo assunto, como Richet, que fez "sociedade com as seitas espíritas e acredita nas almas do outro mundo como qualquer mortal de há dois séculos" ("Ainda o fantasma…", *A Medicina Contemporânea,* 7 jan. 1906, 1). O editorial assume um tom claramente ofensivo: "Chega-se a perder o respeito a sábios destes" (*Ibid.*). No ano seguinte, surge novo ataque a Richet, "para que se veja a que ponto pode chegar a fantasia num espírito mesmo repleto de coisas científicas" ("As farsas…", *A Medicina Contemporânea,* 17 fev. 1907, 51). Atacando a credibilidade de nomes importantes da ciência positivista, como Lombroso e Morselli, o articulista chega a afirmar que o espiritismo conduz diretamente ao satanismo, porque "é infinita a estultícia humana" ("Satanismo", *A Medicina Contemporânea,* 26 abr. 1908, 130). A redação da revista voltou muitas vezes a este combate. Poucos meses antes da Implantação Da República, regista-se mais uma manifestação de perplexidade perante estas "conceções tão próximas da primitividade da raça humana" ("A astrologia…", *A Medicina Contemporânea,* 10 jul. 1910, 218). Mostrando curiosidade pelo tema e protestando que "o ceticismo é um fator de conhecimento", o médico brasileiro Afrânio Peixoto estudou, disfarçando-se de crente, o caso de um espírita que alegadamente terá violado uma jovem (PEIXOTO, *A Medicina Contemporânea,* 21 nov. 1909, 394); o seu inquérito é claramente forense, mas contribuiu para abalar a credibilidade do espiritismo junto dos médicos portugueses.

Mesmo que existisse uma curiosidade natural pelas casas espíritas, o relato de algumas visitas a sessões era muitas vezes tendencioso. O jovem João de Meira, estudante de medicina, relatou, numa série de crónicas intituladas "Espíritas", publicadas sob o pseudónimo Homo no jornal vimaranense *A Memória*, entre outubro e dezembro de 1900 (e republicadas logo de seguida no semanário literário do Porto *O Campeão*), em tom bem-humorado, a noite em que foi com os amigos a "uma casa dada a misteriosas práticas" (HOMO, 1900, n.º 5, 4). Entre os amigos, contava-se Joaquim Pires de Lima, também ele estudante de medicina, que, numa das sessões, fingiu que tinha tido uma visão sobrenatural. Como o mestre de cerimónias não tivesse sido capaz de identificar a intrujice, a mensagem das crónicas era a de que as sessões espíritas se destinavam apenas aos ignorantes. Em tom provocador, as crónicas terminam "desafiando os frequentadores da Igreja Espírita […] a que contestem um só dos pormenores aqui exarados, ou mesmo uma só das palavras aqui escritas" (*Id.*, 1900, n.º 13, 3). Nem Afrânio Peixoto nem João de Meira declaram ter tido falta de ética ao violarem a confiança neles depositada pelas casas que os receberam.

Muitos exemplos poderiam ser dados do preconceito dos médicos contra o espiritismo. Não se trata de um ataque da medicina, como ciência, ao espiritismo, mas de um confronto de uma conceção materialista com conceções mais espiritualistas ou holísticas do corpo e da mente. Outros médicos não se reviam nas orientações de revistas como *A Medicina Contemporânea*, nem na medicina de um Bettencourt Raposo ou de um Bombarda. É difícil, pois, avaliar os termos precisos do debate médico em torno da mente, do espírito e de hipotéticos poderes ocultos do psiquismo, porque, além dos argumentos com relevância direta para o assunto, estava em causa um combate mais vasto contra a influência da Igreja na sociedade e no Estado (↗Anticlericalismo). O combate pressupunha que o fenómeno religioso poderia ser apropriado pela ciência médica. Esta tentativa de medicalização do sagrado violava princípios metodológicos elementares, como a limitação de cada ciência ao seu objeto, violação que era justificada com o argumento de que se tratava de uma obra civilizacional destinada a acabar de vez com superstições de épocas passadas (CURADO, 2014). Nada se dizia sobre a ambição de poder que estes ataques revelavam. A abordagem de assuntos não médicos por médicos colocava muitas questões deontológicas e metodológicas complicadas; nada se dizia também sobre isso.

O interesse pelas sessões espíritas em torno de mesas de pé-de-galo, pelo espiritismo de Kardec, pelo contacto direto com os espíritos dos defuntos e pela fotografia de espíritos ou fantasmas irmanou todas as classes sociais e constituiu um evento social e cultural de grande repercussão. Há sinais de que alguns Portugueses que passaram por países estrangeiros, nomeadamente por França e por Inglaterra, terão levado para Portugal a prática do espiritismo e da frequência de sessões de mesas falantes ainda durante o séc. XIX e a primeira década do séc. XX (FERNANDES, *Notícias Sábado' 292*, 13 ago. 2011, 41; *Id.*, 2015, 171-212; *Id.*, 2016, 85-97; MEDEIROS, 2009, 29; REPOLHO, 2008, 79; VASCONCELOS, 2013, 7). José Maria Eça de Queirós, em artigo na *Gazeta de Notícias* de 1893, deu conta do seu encontro com o espiritismo em França, ao acompanhar um amigo ao Centro Espiritista de Paris. Com ironia, Eça espanta-se ao ver o número de livros que já foram dedicados a um assunto cheio de nada: "Quanta afirmação sobre tanta incerteza! São tratados, guias, confissões, compêndios […] e tudo versando sobre nada… Sobre *nada*? Não. Sobre uma possibilidade, sobre uma nuvem que talvez esconda Juno". Apesar do tom mordaz com que observa o excesso de escrita sobre assunto tão diminuto, Eça acrescenta, logo a seguir, que "uma força existe, encerrada no mais recôndito do ser" (QUEIRÓS, s.d., 205). A ser verdade o que Francisco de Lacerda, um médium português famoso, publicou depois da morte de Eça, a alma deste resolveu complementar, mais tarde, a frase com que terminara o artigo da *Gazeta*: "e é tudo por agora o que eu conheço do espiritismo". Em comunicação mediúnica de 26 de fevereiro de 1907, o espírito de Eça volta do além para refletir sobre o papel da dor no processo de conhecimento: "O homem […] foi sempre assim: ignaro, madraço, selvagem e cretino. É necessário muito pontapé do destino para o fazer mover no seu passo cadenciado de paquiderme colossal; muitos jorros de luz, intensa e penetrante, para que possa ver; muitas chicotadas de dor, para saber sentir e apreciar" (LACERDA, 1908, II, 110). Mostrando talvez arrependimento das críticas feitas aos que muito escreveram sobre o espiritismo, a alma de Eça proporciona a Lacerda nada menos

do que 12 comunicações mediúnicas, cabendo-lhe a honra de ser a primeira a abrir a coleção *Do País da Luz*, com uma crítica às conceções materialistas da mente humana dos médicos psiquiatras: "Esse *quid* misterioso, que os lunáticos já quiseram classificar de segregação cerebral, é a maior força, a energia mais veloz, a luz mais intensa que Deus pôs no Universo" (*Id.*, 1908, I, 1).

O filósofo Sampaio Bruno apresenta, no seu livro *A Ideia de Deus*, uma crítica ao espiritismo. Comentando um testemunho de António da Silva Pinto sobre o aparecimento do espírito do poeta Cesário Verde e um diálogo direto que manteve com ele numa sessão espírita, Bruno atribui a aparição à "angústia moral" causada pela perda de um amigo. Recorrendo a uma categoria psiquiátrica, tratar-se-ia, do seu ponto de vista, de uma alucinação visual. Para Bruno, nenhuma diligência humana para contactar diretamente com o transcendente será bem sucedida. Numa linguagem de cariz fortemente erótico, Bruno afirma que "a transcendentalidade guarda e guardará a sua virgindade. A vossa curiosidade é impotente. Não a forçará; não a seduzirá; não a reduzirá. A transcendentalidade é insuscetível de estupro". Bruno não nega a existência de fenómenos misteriosos; nega apenas que os seres humanos tenham a capacidade de os criar sempre que desejam ou de aceder a essa parte da realidade: "Os fenómenos misteriosos surgem, porém, inesperados, independentemente de nossa iniciativa. […] O fenómeno hiperfísico manda em nós. Não o podemos provocar nunca". Bruno dá voz a muitos séculos de combate a todas as tentativas de aceder deliberadamente à esfera sobrenatural. Como já não se fala na época de taumaturgos, de nigromantes, de magos poderosos ou até de bruxas e de feiticeiros, parece a Bruno motivo de riso que pessoas



Sampaio Bruno (1857-1915).

sem categoria possam ter os espíritos ao alcance da sua vontade. O funcionário de uma loja comercial torna-se o símbolo risível da curiosidade oitocentista pelo mundo dos mortos: "Um caixeirola frívolo faz dançar uma mesa de pé-de-galo. Os espíritos têm de acudir prestes, a aturar as maçadorias do marçano ocioso. O espiritismo é um erro" (BRUNO, 1998, 74). Dividido entre a crença e a ciência, Bruno acaba por colocar o espiritismo no âmbito da psicologia e da psiquiatria, considerando que mais não é do que um conjunto de fenómenos de hipnose e de autossugestão.

Fernando Pessoa interessou-se vivamente pelo oculto em geral, e pelos fenómenos mediúnicos em particular. Tendo afirmado que descobriu ser médium em março de 1916, é provável que, entre 1912 e 1914, tenha participado em "sessões semiespíritas" em casa de sua tia Anica (PESSOA, 2007, 219). Apesar deste interesse manifesto, no texto "Um caso de mediunidade (contribuição para o estudo da actividade subconsciente do espírito)" defende, surpreendentemente,

que "o espiritismo devia ser proibido por lei, pela mesma razão que as publicações obscenas e os espetáculos tendentes a suscitar nos cérebros fracos o vício e o crime". Esta opinião é defendida com argumentos de natureza civilizacional, vendo Pessoa que cada civilização do passado cultivou determinadas faculdades anímicas. Em consequência, defende que "devemos renunciar a esses elementos índios, persas, e de outras raças de civilização inferior que pelo cultivo constante das faculdades inferiores, tendem a destruir, no indivíduo a supremacia da razão". A isto acrescenta a desagregação do cristianismo, a influência de civilizações orientais, e a neurastenia da civilização contemporânea, causada pela rapidez excessiva do progresso. Quando muito, Pessoa admite que o espiritismo seja "pertença de uma seita restrita", e não "para toda a gente" (*Id.*, *Ibid.*, 296).

As críticas de Sampaio Bruno e de Fernando Pessoa revelam curiosidade pelo espiritismo e uma participação ocasional em sessões espíritas. Uma crítica de natureza muito diferente derivou de outros meios ocultistas. O introdutor das ideias teosóficas em Portugal, o diplomata Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, visconde de Figanière, tece uma crítica informada ao espiritismo na sua monumental obra *Estudos Esotéricos*, de 1889. Em primeiro lugar, Figanière alerta para o perigo em que incorre – seja durante a vida, seja depois da morte – quem evoca espíritos. Afirma ele que "um homem que, durante a vida, se haja dedicado à evocação de submundanos […] não só se expõe à decadência moral em vida; senão que, a força do submundano pode chegar a tanto, que, depois da morte daquele, se lhe aposse do corpo astral" (FIGANIÈRE, 1889, 220). Além disso, há uma questão ética a ponderar: a perturbação que a sessão espírita causa aos próprios espíritos e a outras entidades em trânsito. Para o diplomata teósofo, "é tomar sobre si uma grande responsabilidade, para não dizer mostrar-se duro, cruel e mesmo ímpio, querer à força de provocações ociosas, pôr em risco e contingência o repouso de almas que estão forcejando por desempecer-se das contaminações passadas, com alvo numa existência superior" (*Id.*, *Ibid.*, 487-488). A condenação da teosofia ao espiritismo não poderia ser mais clara e mais bem argumentada. Compartilhando com o espiritismo uma cosmologia metafísica cuja vastidão faz empalidecer a filosofia da natureza dos evolucionistas e dos materialistas, a teosofia desaprova "as conferências públicas, e o movimento espiritista em geral" (*Id.*, *Ibid.*, 488). Contudo, Figanière acrescenta um ponto de vista de natureza civilizacional, procurando explicar por que razão o espiritismo surgiu na altura que surgiu. Não há neste ponto de vista nenhuma crítica; diferentemente, há a procura do significado último do surgimento oitocentista do espiritismo. Sinal do final de um ciclo cósmico materialista, testemunho de uma época "em que as luzes internas andam sempre deprimidas", o espiritismo tem todavia a virtude de anunciar o fim de uma civilização que crê na teoria materialista do mundo e da vida mental. Conclui o erudito diplomata que "cumpre reconhecer que o espiritismo […] tem prestado relevantes serviços à humanidade pensadora e independente […] solapando e destruindo a doutrina inconcebível, fantástica e dissolvente dos Materialistas" (*Id.*, *Ibid.*, 489).

Dentro do próprio movimento espírita, há clivagens. João da Rocha, no longo prólogo ensaístico às suas *Memórias de um "Médium"*, de 1900, critica os falsos espíritas que exploram a credulidade das pessoas simples. As limitações conceptuais destes praticantes são denunciadas,

nomeadamente o facto de atribuírem às almas do outro mundo fenómenos que derivam da exteriorização das almas dos vivos. O contributo decisivo de João da Rocha reside, contudo, na crítica que faz ao cientismo e ao método positivista da ciência da época. O alcance epistemológico desta crítica é vasto. O excesso cientista da ciência fez com que se menosprezassem a imaginação e a capacidade analógica da inteligência humana. Além disso, a extrema especialização levou a que apenas se considerasse realidade o que pode ser mensurado nos laboratórios. João da Rocha coloca, pois, a sua resposta aos críticos do espiritismo no nível elevado da epistemologia e da cosmologia metafísica. O real cartografado pela ciência positivista é pobre quando comparado com a totalidade do que existe, "porque no seu laboratório, só com os *seus* aparelhos, o sábio não quer saber senão dos *seus* factos, dos queridos factos que diariamente observa e apalpa – e tudo o mais para ele é como não existente e vão" (ROCHA, 1900, XV). À crítica aos falsos espíritas e às limitações filosóficas do método positivista, o escritor vianense ainda acrescenta a distinção do espiritismo relativamente a todas as correntes espiritualistas, porque "para ocultistas e espiritistas o homem é ternário, e não binário, como creem os espiritualistas" (*Id.*, *Ibid.*, XXXV).

No âmbito do espiritismo enquanto movimento organizado, destaca-se a atividade de José Alberto de Sousa Couto, editor da revista pioneira *Estudos Psíquicos*, de Afonso Acácio Martins Velho e do já referido médium Francisco de Lacerda, subinspetor da polícia administrativa, através do qual muitos espíritos de defuntos ilustres terão alegadamente transmitido mensagens aos vivos – além do espírito conversador de Eça, aparecem-lhe os do P.e António Vieira, de Camilo, Herculano, Antero, etc., e até os espíritos dos estrangeiros Teresa d'Ávila, Napoleão, César Cantu, Allan Kardec, Michelet e Leão XIII lhe aparecem, falando em bom português. O interesse popular pelo tema motivou a publicação de um número elevado de livros por muitos autores, entre os quais se contam João Antunes, Amélia Cardia, António J. Freire, Hugo Rocha e António Lobo Vilela. Além destes autores, figuras de grande relevo intelectual mostraram a sua simpatia pelo espiritismo, *e.g.*, D. João da Câmara, o visconde de Carnaxide, António da Silva Pinto, Teixeira Rego, Bettencourt Rodrigues e Henrique de Vilhena. A coroar tudo isto, existem registos lendários, manifestamente difíceis de provar, sobre a previsão do seu próprio suicídio de que Mouzinho de Albuquerque terá tido conhecimento quatro anos antes de ocorrer, sobre a alegada premonição que a família real terá tido do regicídio, sobre a futura eleição de Manuel de Arriaga para a Presidência da República muitos anos antes de ela ter acontecido, etc. (FERNANDES, *Notícias Sábado*' *292,* 13 ago. 2011; *Id.*, 2016, 86-91; MEDEIROS, 2009).

A Igreja Católica pronunciou-se abertamente sobre o espiritismo, produzindo vários documentos a seu respeito. Em especial, durante o pontificado de Pio IX, a encíclica *Adversus Magnetismi Abusus*, de 30 de julho de 1856, proibia os católicos de realizarem diligências que envolvessem ou fossem suspeitas de envolver conversações com o mundo dos espíritos. Este documento, assinado pelo cardeal Macchi, procurava deter os abusos do magnetismo (as pessoas que se dedicam aos fenómenos magnéticos supostamente enganam e seduzem outras através da ilusão de que é possível descobrir coisas secretas, distantes ou futuras através dessa arte): citando decretos anteriores da Santa Sé (de 21 de abril de 1841 e de 28 de julho de 1847), a encíclica afirma que o

magnetismo não é moralmente defensável, porque é uma aplicação de princípios e de meios físicos às coisas sobrenaturais, explicando-as fisicamente, o que constitui um engano ilícito, que se aproxima da heresia. O texto lamenta que a malícia dos homens (*hominum malitia*) os leve a não se aplicarem exclusivamente ao estudo legítimo da ciência, procurando, pelo contrário, coisas curiosas e um princípio de adivinhação e de predição, e afirma que as práticas magnéticas causam prejuízo às almas e à sociedade civil; critica as mulheres que se dedicam ao sonambulismo e à clarividência por, saindo de si mesmas, fingirem ver coisas invisíveis, invocarem os mortos (*animas mortuorum evocare*), receberem as suas respostas e descobrirem as coisas ignoradas e distantes; e termina com uma exortação a todos os bispos para que se apliquem, com zelo pastoral, a deter este grande e perigoso mal para a religião e para a sociedade.

Em abril de 1864, o *Index Librorum Prohibitorum* passa a incluir vários livros de Allan Kardec, nomeadamente *Le Spiritisme à Sa plus Simple Expression* (1862), *Le Livre des Esprits Contenant les Principes de la Doctrine Spirite* (1863), *Le Livre des Médiums, ou Guide de Médiums et des Évocateurs* (1863). Duas revistas estavam igualmente proibidas (*Revue Spirite*, desde 1858, e *Revue Spiritualiste*, desde 1861), bem como uma biografia do visionário setecentista Emanuel Swedenborg, escrita por Matter (*Index…*, «Appendix II. Ad indicem librorum prohibitorum pro annis 1863-64», 2-3). Estas publicações são meramente exemplificativas, porque, ao abrigo da regra IX do *Índice*, são proibidos todos os livros que tratem de assuntos semelhantes ("libri omnes, et scripta … Necromantiae [todos os livros e escritos… de Necromancia]" (*Index…*, 1862, 13-14)). Na página onde se proibiam as obras de Kardec, eram igualmente proscritas obras como *Madame Bovary*, de Flaubert, *Os Miseráveis*, de Victor Hugo, e até o *Curso de Filosofia Positiva*, de Comte.

Numa questão colocada ao Santo Ofício a 24 de abril de 1917 – numa época em que muitas famílias sofriam a perda dos seus filhos na Primeira Guerra Mundial –, perguntava-se se era permitido tomar parte em conversações ou manifestações espiritistas de qualquer tipo, com ou sem médium, com ou sem aplicação de hipnotismo, considerando que estes fenómenos aparentam honestidade e piedade, seja pelo questionamento de almas ou espíritos, seja ouvindo as suas respostas, seja meramente por olhar, seja com o protesto tácito ou explícito de que não se deseja ter nada que ver com espíritos impuros. A resposta foi negativa em todos os casos (DENZIGER, 1955, § 2182, 561). O Código de Direito Canónico de maio de 1918 reiterou todas estas proibições.

No pontificado de João Paulo II, o *Catecismo da Igreja Católica* assume, de modo mitigado, a continuidade com a tradição multissecular de combate a todas as práticas que se possam relacionar com espíritos ou com poderes ocultos. Deixa-se cair a conexão entre o espiritismo e os fenómenos psíquicos do sonambulismo e do hipnotismo (ou magnetismo, como era denominado no início do séc. XIX); não se enfatiza o problema da heresia; não se alude à questão dos sexos nem à alegada fragilidade das mulheres frente às entidades sobrenaturais; não se proíbe a leitura de livros sobre o tema. Assim, o n.º 2116 rejeita todas as formas de adivinhação, nelas incluindo a evocação dos mortos e o recurso aos médiuns, com a justificação de que "tudo isso encerra uma vontade de dominar o tempo, a história e, finalmente, os homens, ao mesmo tempo que é um desejo de conluio com os poderes ocultos". Por sua vez, o número seguinte

rejeita todas as formas de magia e de feitiçaria, e inclui o espiritismo nesse grupo: "O espiritismo implica muitas vezes práticas divinatórias ou mágicas; por isso, a Igreja adverte os fiéis para que se acautelem dele". Basta uma comparação rápida com os princípios básicos do espiritismo, tal como foram expressos pelos estatutos da Federação Espírita Portuguesa (FEP), de 1925, para se ver que há questões de base que apartam claramente a Igreja Católica do espiritismo. O art. 2.º, al. b), afirma que esses princípios são a "Sobrevivência da alma, Reencarnacionismo ou Vidas sucessivas, Lei de Causalidade através do karma e Comunicação entre encarnados e desencarnados por intermédio das mediunidades". Curiosamente, a alínea seguinte afirma que o espiritismo se baseia no cristianismo "na sua pureza original" (VASCONCELOS, 2013, 65). Este desencontro de perspetivas é digno de nota. É consensual que os dois pontos de vista compartilham seguramente a crença na sobrevivência da alma. A Igreja não aceita, contudo, a reincarnação nem que a lei da causalidade abranja várias vidas humanas do mesmo indivíduo, ideias que têm um passado muito remoto na Europa, nomeadamente no orfismo, no pitagorismo e no platonismo. O quarto princípio é um pouco menos inaceitável, já que, na sequência do Concílio de Trento, e do seu *Decreto sobre o Purgatório*, a Igreja aceita a existência de sufrágios propiciatórios dos vivos pelos mortos, embora não a possibilidade de estes comunicarem com os primeiros (REYCEND, 1786, 89, 91, 345). Talvez não fosse de esperar outra atitude, já que, desde tempos muito recuados, a Igreja combateu as superstições populares, muitas centenas de heresias e a prática da nigromancia. O Estado não dificultou o combate da Igreja contra determinadas crenças populares nem contra as formas de magia praticadas pelas elites. A legislação ordinária, as constituições sinodais, os róis de livros proibidos e as mesas censórias incluíram, de modo sistemático, disposições que proibiam a comunicação com almas de defuntos e com espíritos de outra natureza, e a leitura, posse ou escrita de obras de magia ou de nigromancia (↗Antifeiticeirismo). Apesar de tudo isto, e precisamente porque a Igreja tem um vasto património doutrinário, cultural e experiencial a respeito da existência de espíritos e da possessão de seres humanos por eles, seria expectável uma maior aproximação entre estes grupos, irmanados ambos pelo interesse, profundamente humano, pela continuidade pessoal depois da morte. Isto não aconteceu, e muitos autores católicos marcaram as devidas distâncias entre o catolicismo e o espiritismo, chegando a afirmar-se que "a doutrina espiritista é a negação da doutrina católica" (ROLIM, 1932, 519-520).

Os sinais do interesse português por esta versão recente do assunto perene da evocação dos mortos são em grande número. Desde as mesas de pé-de-galo do final do séc. XIX, passando pelas atividades de centros espíritas, até às publicações periódicas (*Luz e Caridade*, *Estudos Psíquicos*, *Revista de Espiritismo*, *Mensageiro Espírita*, *Além*, etc.), vê-se que o espiritismo foi tolerado em Portugal. A exceção parece ter acontecido durante o Estado Novo. Mandatada pelo Congresso Espírita Português, uma comissão pró-federação aprovou os estatutos da FEP a 27 de agosto de 1925. Com alvará do governador civil de Lisboa desde 26 de maio de 1926, foi reconhecida como agremiação espiritualista por despacho ministerial de 2 de março de 1946. Mais tarde, no seguimento dos diplomas que regulamentaram o exercício do ensino particular (lei n.º 2033/1949, de 27 jun., e dec.-lei n.º 37045/1949, de 8 set.), os estatutos da

FEP deveriam ser submetidos à homologação do ministro da Educação Nacional. Esta homologação foi recusada pelos despachos de 19 de junho e de 18 de novembro de 1953 do subsecretário de Estado da Educação Nacional, bem como por despacho de 27 de junho de 1962 do ministro do Interior, o que levou à sua extinção administrativa (ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1.S1, do Supremo Tribunal de Justiça, 24 abr. 2013; ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1-6, do Tribunal da Relação de Lisboa, 10 maio 2012; CAPELO, 1994, 44).

Resta ponderar o significado dos vários movimentos que se opuseram às muitas formas de espiritismo. É surpreendente que tenha sido precisamente num século caracterizado por avanços científicos extraordinários (Revolução Industrial, Teoria da Evolução, eletromagnetismo, psicologia científica, descoberta da célula e do neurónio, etc.) que se tenha assistido a tantas manifestações de interesse pela comunicação com almas de defuntos. A convicção – expressa por Borges Carneiro e, de um modo geral, por outros autores oitocentistas (Bombarda, Teófilo Braga, Herculano, Consiglieri Pedroso, Leite de Vasconcelos) – de que o progresso civilizacional haveria de acabar com a curiosidade nigromântica não se realizou. As teorias materialistas ou neurocientíficas sobre o funcionamento da mente humana não conseguiram afastar os argumentos dos espiritualistas. Há, pois, todo um trabalho filosófico a fazer para compreender estas tendências, aparentemente contraditórias, da cultura contemporânea. Mais: é necessário respeitar um movimento que atravessou séculos e que aguentou os ataques poderosos da Igreja, de determinadas escolas médicas e da modernidade. Seguindo uma sugestão do visconde de Carnaxide, no final das páginas que dedicou ao espiritismo, "a credulidade das superstições […] merece justamente de seus julgadores a complacência inerente ao respeito e o favor compassivo da indulgência" (CARNAXIDE, 1916, 22). É provável que a velha nigromancia, de que o espiritismo contemporâneo é uma expressão, manifeste um desejo de, como afirmou o *Catecismo*, dominar o tempo e a história. Uns veem nisto um sinal de menoridade; outros, um sinal da grandeza espiritual do ser humano. O assunto continua em aberto, e é provável que seja infinito.

Bibliog.: "Ainda o fantasma de Richet", *A Medicina Contemporânea*, 7 jan. 1906, pp. 1-2; ALMEIDA, J. V. Fialho de, *Os Gatos. Publicação Mensal de Inquérito à Vida Portuguesa*, 5.ª ed., vol. V, Lisboa, Livraria Clássica, 1923; "A astrologia no século XX", *A Medicina Contemporânea*, 10 jul. 1910, pp. 217-218; BERNARDO, Luís Miguel, "A fotografia espírita", in *Histórias da Luz e das Cores. Lenda, Superstição, Magia, História, Ciência, Técnica*, vol. 2, Porto, Editora da Universidade do Porto, 2007, pp. 357-364; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello Editores, 1998; CAPELO, Rui Grilo, *Profetismo e Esoterismo. A Arte do Prognóstico em Portugal (Séculos XVII-XVIII)*, Coimbra, Minerva, 1994; CARNAXIDE, Visconde de, *As Superstições e o Crime*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1916; CARNEIRO, Manuel Borges, *A Magia e mais Superstições Desmascaradas*, Lisboa, Tip. Lacerdiana, 1820; *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993; CURADO, Manuel, "A descoberta do inconsciente no século XIX português", *Diacrítica*, vol. 26, n.º 2, 2012, pp. 157-182; *Id.*, "A medicalização do sagrado no século XIX português", in FRANCO, José Eduardo, e ABREU, Luís Machado de (coords.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. II, Lisboa, Edições Paulinas, 2014, pp. 409-429; DENZIGER, Henry, *The Sources of Catholic Dogma*, Fitzwilliam,

Loreto, 1955; "As farsas do espiritismo", *A Medicina Contemporânea*, 17 fev. 1907, pp. 51-52; FERNANDES, Joaquim, "Espíritas elegeram Manuel de Arriaga... trinta anos antes", *Notícias Sábado' 292*, 13 ago. 2011, pp. 40-44; *Id*., *História Prodigiosa de Portugal*, vol. II, Vila do Conde, Verso da História, 2015; *Id*., *Portugal Insólito. Enigmas, Crenças, Experiências Sobrenaturais e Outros Mistérios*, Lisboa, Manuscrito, 2016; FIGANIÈRE, Visconde de, *Estudos Esotéricos. Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1889; FIGUEIREDO, Cândido de, *Lisboa no Anno Três Mil. Revelações Arqueológicas, Obtidas pela Hipnose*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1892; FREIRE, António J., *Da Evolução do Espiritismo (Depoimentos e Controvérsias)*, Lisboa, Federação Espírita Portuguesa, 1952; HOMO, "(Página das minhas 'Memórias')", *A Memória*, n.º 5, 1900, pp. 4-5; n.º 6, p. 3; n.º 7, pp. 4-5; n.º 8, pp. 2-3; n.º 9, p. 2; n.º 10, p. 3; n.º 11, p. 4; n.º 12, p. 4; n.º 13, pp. 2-3; *Index Librorum Prohibitorum*, Neapoli, Joseph Pelella, 1862; JOÃO PAULO II, *Fidei Depositum*, 1992; LACERDA, Francisco de, *Do País da Luz. Comunicações Medianímicas*, 2 vols., Lisboa, Tip. de Francisco Luís Gonçalves, 1908; MEDEIROS, Maria João, *Astrólogos, Cartomantes e Quiromantes. Um Século a Adivinhar o Futuro em Portugal*, Lisboa, Guerra e Paz, 2009; MONROE, John Warne, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 2008; PEIXOTO, Afrânio, "Violência carnal e mediunidade", *A Medicina Contemporânea*, 21 nov. 1909, pp. 384-385 e 391-394; PESSOA, Fernando, *Prosa Íntima e de Autoconhecimento*, org. Richard Zenith, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; PIO IX, *Adversus Magnetismi Abusus*, 1856; QUEIRÓS, Eça de, "Espiritismo", in QUEIRÓS, Eça de, *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 204-213; RAPOSO, Pedro António Bettencourt, "O espírito: primeiros traços", *O Positivismo*, vol. I, 1878-1879, pp. 430-449; vol. II, 1879-1880, pp. 53-59, 197-202; vol. III, 1880-1881, pp. 45-70; REGO, José Teixeira, "Religião e metapsíquica", *Dionysus*, 3.ª sér., n.os 4-6, 1927, pp. 262-274; REPOLHO, Sara, *Sousa Martins. Ciência e Espiritualismo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008; REYCEND, João Baptista, *O Sacrossanto, e Ecuménico Concílio de Trento em Latim, e Português: Dedica e Consagra aos Excel., e Rer. Senhores Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend*, 2.ª ed., t. II, Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1786; ROCHA, Hugo, *O Problema dos Fantasmas. Ensaio sobre Certos Aspectos da Fenomenologia Sobrenatural*, Porto, Sociedade Portuense de Investigações Psíquicas, 1937; ROCHA, João da, *Memorias de Um "Medium" (Excerptos de Um Diario)*, Porto, Livraria Nacional e Estrangeira, 1900; RODRIGUES, Bettencourt, *Por Estradas e Atalhos*, Lisboa, Livraria Clássica, 1931; ROLIM, José, *O Problema Espiritista*, Coimbra, Casa do Castelo, 1932; "Satanismo", *A Medicina Contemporânea*, 26 abr. 1908, pp. 129-130; SOUSA, Maria Leonor Machado de, *A Literatura "Negra" ou de Terror em Portugal (Séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Novaera, 1978; VASCONCELOS, Manuela, *Movimento Espírita Português & Alguns Vultos: Tentativa Histórica do Movimento Espírita em Portugal, desde os Seus Primórdios até ao Momento Actual*, Amadora, Federação Espírita Portuguesa, 2013; VILHENA, Henrique de, *Ainda Mais Escritos*, Lisboa, s.n., 1956.

Legislação: ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1.S1, do Supremo Tribunal de Justiça, de 24 abr. 2013; ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1-6, do Tribunal da Relação de Lisboa, de 10 maio 2012.

Manuel Curado

Antiestatismo

Pode-se classificar como antiestatismo o discurso que condena os abusos do poder regulador do Estado em matérias económicas – uma questão que diverge da sua carga fiscal (↗Antidespesismo) –, nomeadamente em defesa dos direitos de propriedade e da liberdade individual.

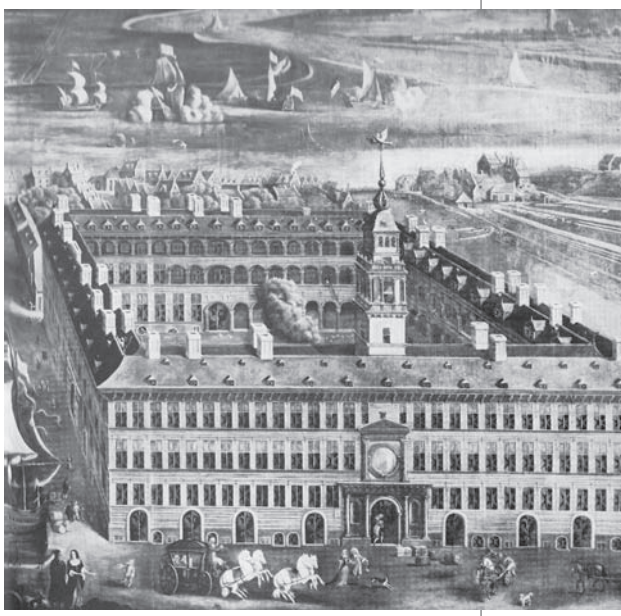
O termo "estatismo" é relativamente recente. A primeira ocorrência que foi documentada em Portugal com o sentido acima referido (por oposição a liberalismo) data de 1922. Nas principais línguas ocidentais (alemão, espanhol, francês, inglês, italiano), os termos equivalentes a "estatismo" ("etatismus", "estatismo", "étatisme", "statism", "statismo") vulgarizam-se no último quartel do séc. XIX, sendo a ocorrência mais antiga a de língua espanhola (1807), enquanto a de língua inglesa surgiu em 1852, e a de língua alemã em 1868. Em geral, o sentido da palavra representa a ideia de uma direção estatal reguladora de toda atividade humana (opõe-se assim ao capitalismo e ao coletivismo). Como em vários termos análogos (↗Anticapitalismo), o sufixo "-ismo" torna este termo essencialmente negativo.

A intuição fundamental de estatismo (a acumulação excessiva de poderes e de funções no Estado) é muito anterior à palavra. A questão coloca-se quando existe um Estado com poderes discricionários bem reconhecidos (cunhagem de moeda, emissão de leis, etc.), o que já acontecia nos inícios do séc. XIII. As Leis Gerais de 1211 incluíam a proteção dos direitos de propriedade perante a ação dos oficiais do rei (leis n.º 4 e n.º 5) e, de acordo com Maria João Branco, refletiam a influência das novas teorias legais acerca da existência de um rei com funções (o "prol do reino") e com obrigações próprias ("dever do príncipe"), e não apenas com prerrogativas. O desenvolvimento de uma crítica à exacerbação das prerrogativas régias esteve no cerne da questão da moeda, que se apresenta aos historiadores como um importante *casus belli* do que se pode chamar "antiestatismo". Com efeito, a partir de 1261, o Rei de Portugal, depois de algumas décadas de abusos, foi obrigado pelos agentes económicos a renunciar à livre cunhagem de moeda, inaugurando um século que limitou constitucionalmente uma das mais definidoras prerrogativas régias do período. Esta perspetiva chegou mesmo a influenciar o pensamento de um dos grandes teorizadores do poder político: Álvaro Pais. No seu *Speculum Regium*, este Franciscano condena a depreciação da moeda por parte do príncipe motivado por "lucro temporal", visto que resultava em agravo do povo. Neste livro, defende-se a existência de "relações jurídicas que o rei não podia violar" (CARVALHOSA, 1987, 19).

Nos sécs. XIV e XV, nas representações enviadas a Cortes e nos princípios políticos vigentes, encontrava-se a noção, quase sempre implícita, de que os poderes atribuídos ao monarca eram limitados. Tratava-se, pela sua natureza, de um discurso pouco sofisticado na teorização, mas escorado na ideia de que existia uma razão que o rei não poderia deixar de seguir. Esta visão surgiu da leitura das 101 queixas apresentadas ao Rei Fernando I nas Cortes de 1371, em Lisboa, a fim de "que cada um viva seguro e regrado honestamente como deve com direito e justiça" (MARQUES, 1990, 15). O combate aos privilégios e a outras distorções da livre concorrência foi uma marca dos

procuradores dos concelhos ao longo dos sécs. XIV e XV (Cortes de 1361/Elvas, caps. 31 e 43; Cortes de 1418/Santarém, cap. 25; Cortes de 1433/Leiria-Santarém, cap. 32).

Foi no contexto do confronto da Coroa com os mercados financeiros internacionais, designadamente com os ligados à praça de Antuérpia, que emergiu uma primeira afirmação clara da autonomia dos mercados de capital relativamente ao poder soberano. Como admitia o conde da Castanheira, os "mercadores [capitalistas] não vivem senão de olhar pelo modo da vida das pessoas com que contratam, e que podem fazer meter na cadeia. Aos reis […] se lhes não podem pagar, não podem eles mais fazer isso" (SOUSA, 1938, 314-317). Esta visão moralmente neutra dos mercados é indissociável da visão de outro contemporâneo de D. João III: Damião de Góis. Este autor considerou injustificada a existência de monopólios das especiarias por parte da Coroa e a venda das mesmas através da própria feitoria da Flandres. Nos séculos do mercantilismo, o pensamento económico português demorou a desenvolver uma crítica sustentada e decidida às limitações das liberdades dos agentes económicos, que eram justificadas pelos interesses do Estado. As correntes mercantilistas implicitamente assumiam que o poder regulador em matéria económica era legítimo e não discorriam acerca dos seus limites. No argumentário desenvolvido pelos defensores da causa de D. João IV, a questão da regulação excessiva, ou o atentado aos direitos de propriedade, não tem expressão. Se bem que, em alguns textos legais e políticos anteriores ao mercantilismo, se encontrem apelos à libertação de alguns sectores, só no final do séc. XVIII se enunciou que as liberdades económicas seriam potencialmente criadoras de um equilíbrio favorável e que a intervenção reguladora do Estado seria dispensável.



Primeira feitoria portuguesa fundada em Bruges, no séc. XIV.

Segundo Serrão, o período pombalino assistiu à emergência de uma interessante viragem do discurso que outrora apelara à proteção do consumidor (garantia de preços baixos) por parte do rei, destacando-se a defesa da presença de estímulos de mercado (preços altos), de forma a incentivar o cultivo de terras, sem recorrer à errática ação do Estado. É notável como a produção livresca associada aos mercadores de Lisboa, um grupo estudado por Jorge Pedreira, revela que só muito tardia e esporadicamente se tentou entender a intervenção do Estado. A legislação pombalina ecoa estas preocupações ao condenar os entraves ao comércio, mas a principal crítica ao estatismo conduzida a partir do campo da economia política foi protagonizada por José Silva Lisboa, em inícios do séc. XIX. Nas suas palavras, os princípios do antiestatismo são: "dar o governo a maior segurança às pessoas, e

propriedades, e racionável franqueza e garantia às convenções e a mais extensa e liberal correspondência mercantil com todo o mundo" (ALMODOVAR, 1995, 58). Acúrsio das Neves, um contemporâneo, seguiu as pisadas de José Lisboa, e, ecoando Smith, lamentou mesmo que "infelizmente os governos mais iluminados, e mais zelosos do bem público são aqueles, que conduzidos demasiadamente longe pelo espírito de proteção ao comércio e à indústria se deixam mais facilmente cair nesse escolho [legislação excessiva]" (ALMODOVAR e CASTRO, 1984, 146).

Até aos inícios do séc. XIX, em Portugal, a agência económica não escapava a visões normativas mais latas (jurídicas, morais, ou religiosas) sobre o ser humano. Só a afirmação da ciência económica, com o seu postulado que da atividade dos mercadores e produtores emerge uma ordem espontânea e autónoma, altera a visão crítica do Estado. Os diferentes mercantilismos que emergiram nos séculos anteriores só muito lateralmente poderiam veicular um discurso antiestatista com um mínimo de abstração. No cerne das correntes mercantilistas, está a preocupação em orientar a atividade económica segundo os desígnios do Estado nacional. No entanto, não é possível ignorar algumas instâncias de discurso que criticam leis, decisões ou práticas administrativas que são percebidas como um abuso das competências delimitadas por parte do poder executivo. Muitas vezes de forma implícita, emerge a ideia de uma ameaça: um âmbito definido do Estado cuja negação o poder executivo transgride, originando uma situação que pode ser considerada como "estatismo". A crítica, no entanto, é dirigida a estes problemas concretos; não se vislumbram propostas radicais de desativação das prerrogativas que o Estado deveria cumprir na ação económica. No entanto, como ressalva José Luís Cardoso, na sombra ficará sempre a possibilidade de o Estado se substituir ao mercado na garantia dos equilíbrios fundamentais que são uma exigência da manutenção da ordem social.

Bibliog.: ALCAMBAR, José, *O Estatismo e a Inquisição*, Régua, Imprensa do Douro, 1956; ALMODOVAR, António, e CASTRO, Armando (ed. lit.), *Obras Completas de José Acúrsio das Neves*, vol. 3, Porto, Afrontamento, 1984; ALMODOVAR, António, *A Institucionalização da Economia Política Clássica em Portugal,* Porto, Afrontamento, 1995; BRANCO, Maria João, "Estados, pátrias e nações nos juristas hispânicos dos séculos XII e XIII", *Cultura*, n.º 15, 2002, pp. 21-46; CARDOSO, J. L., "Durando Pais", in CARDOSO, J. L. (ed.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses,* Lisboa, Temas e Debates, 2001, pp. 240-241; CARVALHOSA, Adelino, *As Relações entre a Igreja e o Estado segundo Álvaro Pais, no* Speculum Regum, Silves, Câmara Municipal de Silves, 1987; HENRIQUES, António Castro, "A primeira constituição fiscal", in MACEDO, Jorge Braga de *et al.*, *Nove Ensaios na Tradição de Jorge Borges de Macedo*, Lisboa, Tribuna da História, 2009, pp. 197-216; MARQUES, A. H. de Oliveira (ed.), *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I*, vol. I, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990; PAIS, Álvaro, *Espelho dos Reis*, 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1955-1966; SERRÃO, José V., "A agricultura", in SILVA, A. F., e LAINS, P., *História Económica de Portugal, 1700-2000*, vol. I, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 145-175; SOUSA, Luís de, *Anais de D. João III*, pref. e notas M. Rodrigues Lapa, vol. II, Lisboa, Sá da Costa, 1938.

António Castro Henriques

Antiesteticismo

O termo "esteticismo" designa um determinado entendimento do fenómeno artístico, que emergiu sobretudo a partir de meados do séc. XIX: a ideia de que a arte deve constituir um domínio específico, com autonomia face a outras categorias de valores, nomeadamente os que remetem para questões éticas e morais ou para qualquer forma de empenhamento político. Esta perspetiva, relacionando-se com a ideia de arte pela arte, prolonga um debate que poderia recuar pelo menos às reflexões tecidas por Platão no livro X da *República* ou à análise aristotélica do fenómeno estético, mas que alcança particular relevo a partir do séc. XVIII. Ao introduzir, em 1735, o termo "estética", nas *Meditationes Philosophicae de Nonnulis ad Poema Pertinentibus* [*Meditações Filosóficas sobre Alguns Assuntos Relativos à Essência do Poema*], recuperando-o, em 1750, para o título de outro trabalho inacabado, o filósofo alemão Baumgarten dera um contributo decisivo para a conceção da subjetividade do entendimento do belo, abrindo caminho para que se pensasse o seu afastamento dos valores universais. É com Kant, que na *Crítica do Juízo* (1790) defende o carácter desinteressado do sentimento estético, e sobretudo com os românticos alemães, que germina a ideia de que a arte não deve ser constrangida por quaisquer fins utilitários, como a moral, a política ou intuitos didáticos. Terá sido Benjamin Constant a cunhar, em 1804, a expressão *art pour l'art* como forma de expressar esse paradigma, que se prolongaria ao longo do séc. XIX, com diferentes alcances polémicos. Um caso exemplar é o prefácio de Théophile de Gautier a *Mademoiselle de Maupin* (1835), veemente ataque à "grande affectation de morale qui règne maintenant [grande afetação de moral que predomina nos nossos dias]" e aos julgamentos da crítica, restringindo o conceito de utilidade em arte à composição da obra e à obtenção da beleza. Influentes, estes pontos de vista de Gautier, desenvolvidos em textos e manifestos subsequentes, teriam impacto em artistas relevantes como Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Mallarmé e Swinburne. O ideal esteticista acabaria por transcender, na perspetiva de alguns autores, o plano restrito do pensamento sobre a arte, convertendo-se numa forma distintiva de existir em contraste com a banalidade do Homem comum, emergindo com John Ruskin a ideia de que o único compromisso admissível para a arte seria a denúncia da fealdade do mundo moderno, e com Mathew Arnold um ideal de rutura face ao moralismo predominante na sociedade das últimas décadas do séc. XIX. Este impulso, que visa simultaneamente aristocratizar o culto da beleza, conjugando a criação artística isenta de quaisquer propósitos definidos com a conversão da existência em obra de arte, e combater os padrões estéticos, morais e culturais da burguesia, encontrará eco em James Whistler, Oscar Wilde e Huysmans, e, de alguma forma, estará na origem de algumas das proclamações vanguardistas das primeiras décadas do séc. XX. Estamos no domínio de uma discussão polémica e conflituosa acerca do papel que os artistas e as respetivas criações artísticas devem ocupar na sociedade, debatendo-se, por um lado, as tentativas para manter a arte ao serviço dos poderes instalados ou para, em virtude de um persistente empenhamento político e social, lhe dar uma resposta direta, e, por outro, as conceções que procuram manter o universo

da arte à margem de domínios que lhe são exteriores, enveredando muitas vezes por um certo formalismo e pela adoção de temáticas e perspetivas tipicamente consideradas inadequadas, por exibirem aspetos da natureza humana considerados obscenos e repugnantes.

Em Portugal, o percurso deste debate acompanhou a evolução das teorias e reações europeias. Destacaremos apenas alguns exemplos que permitem perceber justamente essa persistência. Alexandre Herculano terá sido um dos primeiros entre nós a refletir sobre a necessidade de não se confundirem os conceitos de belo e de bom, num ensaio de inspiração kantiana publicado em 1835, "Imitação -Belo-Unidade", embora também se preocupe em denunciar uma certa vertente do romantismo que tendia para a irreligião, a imoralidade e os comportamentos desviantes e abjetos: "amar a irreligião, a imoralidade e quanto há de negro e abjeto no coração humano" (HERCULANO, 1986, 45). A leitura de Eça de Queirós será bastante mais incisiva neste aspeto. No primeiro número do *Distrito de Évora*, de janeiro de 1867, insurgia-se contra os poetas europeus que, sobretudo em França, "estão longe do povo, exclusivamente retóricos, que sabem cinzelar formas, escolher ritmos, violentar ideias, descrever estranhezas e visões, mas que não têm inspirações de liberdade, espontaneidade, lirismo, grandeza", acrescentando que "estão longe dos movimentos modernos, cultivam a arte pela arte, sem encontrar eco nos espíritos" (QUEIRÓS, 1981, 413). É evidente o contraste que o escritor tece entre esses cultores da "arte pela arte" e os poetas da geração anterior, que se haviam empenhado revolucionariamente na busca da liberdade. É também na mesma fase inicial do seu percurso que Eça, num dos textos integrados nas *Prosas Bárbaras*, ataca os "poetas do mal", acentuando a sua predileção pelo mal, a podridão e o horror, embora também afirme que "são poetas livres, despedaçam as fórmulas, amaldiçoam os industrialismos" (*Id.*, 1970, 94). Em 1869, Luciano Cordeiro também se referia à poesia moderna para lamentar a inexistência de idealidade coletiva e o espírito de anarquia e de dissolução geral próprios de um espírito de ecletismo das consciências, destacando igualmente a revolta dos representantes da chamada "poesia satânica" e denunciando a carência de seguidores em Portugal de poetas como Byron, Goethe, Musset, Poe ou Baudelaire, por via de uma "sociedade fanatizada e atoniada pela tradição", incapaz de captar o efémero mas necessário "impulso do espírito de emancipação que agita a arte moderna" (CORDEIRO, 1869, 289-290). Como se defende na *História do Pensamento Estético em Portugal*, de Fernando Guimarães, a geração de 70 trouxera para a discussão sobre a arte uma diversidade de perspetivas. Em 1865, na nota que acompanhava as *Odes Modernas*, Antero de Quental contrapunha "às vestais literárias do culto da arte pela arte" (QUENTAL, 1983, 202) a necessidade de uma poesia revolucionária capaz de combater a imoralidade e a injustiça que conduziam à progressiva decadência das sociedades. A crença no papel da ciência e do conhecimento como mecanismos de combate a todas as formas de alienação dos espíritos no mundo alienante do subjetivismo e da imaginação será prosseguida por outros poetas, como Guerra Junqueiro, enquanto contemporâneos como Teixeira de Queirós e Augusto Soromenho sublinham que a arte deve possuir um sentido em si mesma; Teófilo Braga evoluirá numa direção capaz de conjugar arte, ciência e moral num sentido crítico da tirania da tradição e da autoridade, e um poeta como Gomes Leal, influenciado por Baudelaire,

tematizará domínios relacionados com o grotesco e o extravagante.

Em 1892, num contexto em que acabavam de surgir as duas importantes recolhas com que Eugénio de Castro introduziu o simbolismo em Portugal, *Oaristos* (1890) e *Horas* (1891), e os respetivos prefácios doutrinários, assim como *Só* (1892), de António Nobre, Fialho de Almeida atacava, nas derradeiras páginas do quinto volume de *Os Gatos*, "os poetas simbolistas, decadentistas [...], deliquescentes, e *tutti quanti*" (ALMEIDA, 1951, 256), analisando, a respeito desses e de outros livros recentes de jovens poetas portugueses, a evolução da poesia europeia do séc. XIX. Salientava, finalmente, a propósito da "igreja decadista" seguidora de Baudelaire, três características determinantes que os Portugueses tentavam cabotinamente reproduzir: o sentimento de mal-estar individual que procurava generalizar-se, o excesso de análise, sobretudo quando voltada para a contemplação do eu, e a tendência para as modalidades mais bizarras do exibicionismo egocêntrico; de formas distintas, serão estes os tópicos dominantes do debate em torno do emergir das novas correntes da poesia portuguesa, conforme se verificará no inquérito levado a cabo por Boavida Portugal no jornal *República*, em 1912 (os textos seriam publicados em volume em 1915), e, no mesmo ano, na sequência de textos com que Fernando Pessoa se estreou nas páginas de *A Águia*. O retrato que Júlio Brandão oferece da sua geração é ilustrativo dos dois pontos de vista em conflito: "Nefelibatas não eram apenas os que andavam nas nuvens, seu primeiro significado – daí os sonhadores, os independentes, os individualistas em arte, os corifeus e prosélitos do grupo que sucedia aos parnasianos: eram todos os lunáticos, os que se arredavam das normas habituais, os rebeldes e iconoclastas, que o público sisudo e conspícuo considerava mais ou menos destrambelhados" (BRANDÃO, 1999, 43). Em 1895, em *Os Neurasthenicos*, José de Sousa e Lacerda assinalava a tendência dominante na época para associar as supostas bizarrias da "arte mórbida" de artistas tão distintos como Tolstoi, Wagner, Zola, Verlaine, Rossetti, Swinburne, Ibsen e outros a uma teoria da degenerescência desenvolvida por teóricos como Cesare Lombroso e Max Nordau, acentuando o carácter mistificador dos comportamentos de muitos dos poetas, que se apropriavam da aproximação entre génio e loucura. Em 1901, porém, o mesmo autor considerava, em *Esboços de Pathologia Social*, que "a poesia moderna, com sadias e raras exceções: ou se limita, em lirismos cada vez mais diluídos e restritos, a arrebanhar vocábulos por pouco mais que pela rima e pelo ritmo; ou se esfalfa e clownisa em falazes pretensões científicas que a tornam ridícula e truanesca; ou guina, com os simbolistas, evoluto-instrumentistas, decadentes, etc. (realmente decadentes, muito próximos da extinção), para a mais interessante e pinturesca das extravagancias literárias" (LACERDA, 1901, 127-128).

Em 1902, num texto intitulado "Arte e moral", Manuel Laranjeira voltava a refletir sobre a necessidade de se distinguir a qualidade artística, resultante do alcançar de um determinado ideal estético, de qualquer tipo de intuitos morais, embora notando que uma obra viciosa não deixaria de ser uma obra imoral, mesmo que fosse bela. Recusava, assim, o ideal de arte pela arte defendido por Flaubert, por considerar que, apesar de a beleza e a virtude serem coisas distintas, seriam sempre indissociáveis (LARANJEIRA, 1959, 87-89). Fernando Pessoa encararia esta questão do ponto de vista da capacidade de os artistas dialogarem com os que se encontram ao seu

redor, definindo "duas feições da arte": a feição puramente artística, que visa essencialmente produzir beleza, "independente de opiniões [...], sem outra consideração moral ou intelectual" (PESSOA, 1994, 55), e que é a que está na base das considerações dos esteticistas; e a feição social, intrínseca ao facto de o artista estar inserido numa determinada sociedade e de publicar as suas obras, que coincide com os impulsos para o reconhecimento e a obtenção da glória (*Id.*, *Ibid.*, 56). Numa importante carta endereçada a Armando Côrtes-Rodrigues, em janeiro de 1915, o poeta aproveita ideias semelhantes para se referir à sua evolução poética, assumindo que "fazer arte parece-me cada vez mais importante coisa, mais terrível missão – dever a cumprir arduamente, monasticamente, sem desviar os olhos do fim criador de civilização de toda a obra artística", e que "o meu próprio conceito puramente estético da arte subiu e dificultou-se", ideia que antecede a constatação de que "passou de mim a ambição grosseira de brilhar por brilhar, e essa outra, grosseiríssima, e de um plebeísmo artístico insuportável, de querer *épater*" (*Id.*, 1999, 140-141). O que não o impediria de, em julho de 1922, escrever a respeito de António Boto uma das mais admiráveis definições do ideal dos estetas, na qual aproveita para os distinguir das atitudes céticas e imorais, na medida em que o que está em causa é uma pura substituição do ideal de beleza pelas ideias de bem e de verdade, permitindo que o esteta se preocupe com a beleza em todos os domínios em que a consiga encontrar, sem se preocupar com determinações éticas restritivas (GONÇALVES, 2014, 59-61). A polémica a que este texto pessoano daria origem expressa exemplarmente as persistentes reservas sociais aos pressupostos do esteticismo.

Na importante "Tentativa de um panorama coordenado da literatura portuguesa de 1901 a 1950", Jorge de Sena defende: "o termo 'esteticismo', de cómodo que é para caracterizar uma atitude muito comum desde os fins do século XIX aos anos 20 deste século, é, no entanto, de uso muito perigoso, desde que se não limite, para cada caso, a sua aceção" (SENA, 1988, 69). De facto, o recurso crítico ao termo conhecerá sentidos muito distintos daqueles que resultam do embate moralista com a obra de António Boto, desde logo ao introduzir-se, nas décadas seguintes, na polémica entre presencistas e neorrealistas. Num texto de 1937, *e.g.*, Manuel Filipe lançava um ataque direto ao artista "encerrado na sua 'torre de marfim', cheio como se acha de sonhos, de músicas, de aspirações e especulações" (REIS, 1981, 84), retomando o imaginário do isolamento aristocrático dos poetas simbolistas e decadentes, para em 1938 acentuar que "toda a criação artística exprime uma atitude social determinada", e que "o escritor deve ser o justiceiro dos conflitos sociais do seu tempo" (*Id.*, *Ibid.*, 86-87). Será também nesse sentido que, nas páginas da *Seara Nova*, entre abril e novembro de 1939, se desenvolverá uma importante polémica entre José Régio e Álvaro Cunhal, na qual o segundo procurava desconstruir as teorias de independência artística veiculadas pela *Presença* e recriminava o grupo de intelectuais que, num momento decisivo de encruzilhada histórica, permaneciam demasiado focados no seu próprio universo individual.

Em novembro de 1939, no primeiro número da segunda série da *Presença*, Régio expunha exemplarmente o programa artístico da revista, definindo a "arte humana" como "toda a arte em que o homem se revela e exprime, seja através de que seu aspeto for. A realidade humana é muito mais rica do que a fazem quaisquer



***Jorge de Sena*, de Victor Couto.**

espécies de fanáticos, principiando pelos fanáticos do real" (CRISTÓVÃO, 2013, 108). Posteriormente, no importante estudo dedicado a António Boto, José Régio desenvolveria o seu entendimento peculiar do esteticismo do poeta de *Canções*, denunciando os que tinham conferido ao conceito de arte pela arte um sentido depreciativo, reduzindo-o ao esgotado tópico da "torre de marfim" e ao absoluto isolamento dos artistas face ao seu tempo e a todo o tipo de contactos humanos. Para Régio, também a "espécie de faculdade de expressão sem objeto que consiste em bordar arabescos no váculo" (RÉGIO, 1978, 29), que alguns defendem constituir o esteticismo, é censurável e não corresponde ao perfil de Boto, para quem "arte pela arte é preocupar-se o artista com a expressão e comunicação de sensações, emoções, sentimentos, intuições, ideias, despreocupando-se de os submeter a quaisquer mandamentos morais, sociais, religiosos (o que não é o mesmo que esvaziá-los de qualquer conteúdo moral, social, religioso)" (*Id., Ibid.*, 29). Facilmente se compreenderão nesta distinção as duas vertentes do conceito de esteticismo e sobretudo os dois sentidos da oposição crítica que lhe tem sido dedicada, muitas vezes por críticos que, como Régio, se mostram favoráveis a um dos sentidos possíveis, ao mesmo tempo que discretamente se apartam do outro: o antiesteticismo pode ser uma expressão da recusa da arte enquanto experimentalismo formalista, concentrado apenas nas possibilidades do conteúdo verbal da expressão poética e portanto totalmente indiferente a todo o tipo de conteúdos, sejam eles mais ou menos próximos de qualquer reflexão em torno do empenhamento social ou humanitário da expressão individual do artista; ou apenas uma recusa de submissão a qualquer tipo de preconceito prévio capaz de reduzir a individualidade criadora a uma mera repetição de paradigmas ditados por convicções arregimentadoras.

Em 1959, Nikias Skapinakis, em *Inactualidade da Arte Moderna*, associava o termo à tendência da arte moderna para se afastar da natureza descritiva da pintura, impedindo uma adequada inteligibilidade capaz de aproximar o público e o artista.

Em 1982, nas páginas de *Estética Literária*, João Mendes dedicava ainda ampla atenção às várias aceções possíveis, evidenciando a persistência do outro grande filão antiesteticista. E considerava que "a arte pela arte é irrealizável de facto e é inadmissível de direito" (MENDES, 1982, 164), na medida em que entende que o artista tem sempre alguma coisa para exprimir, mais que não seja o seu ceticismo, e que não pode existir uma estética que não esteja fundamentada num determinado ideal ético.

O problema da oposição entre a poesia que se toma a si mesma e aos potenciais da invenção verbal como objeto e

a que procura os seus referentes numa suposta narrativização do real exterior encontra-se ainda na base de alguns dos debates contemporâneos acerca do "estado da poesia", expressão que recuperamos ao tema do n.º 33 da revista *Relâmpago*, uma das que mais se tem preocupado com debates em torno do poético, na senda da dinâmica ensaística de um dos seus impulsionadores, o poeta e crítico Gastão Cruz. Veja-se também, *e.g.*, como, numa entrevista ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias* de 11 de dezembro de 2013, o poeta José Tolentino Mendonça recorre ao termo "esteticismo" de acordo com o tom depreciativo que durante muito tempo lhe assentou: "A sua tarefa passa muito por dar a ver aquilo que é submerso em cada tempo, no pensamento dominante, nas modas, olhar para o que fica calado, em silêncio, oculto na voragem dos tempos. Se não, a poesia torna-se um exercício puramente verbal, uma forma de esteticismo. A poesia não é um ornamento, é uma experiência vital, uma arte de resistência no seu próprio tempo" ("José Tolentino Mendonça…", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 11 dez. 2013, 11).

Bibliog.: ALMEIDA, Fialho de, *Os Gatos*, vol. 5, Lisboa, Clássica Editora, 1951; BRANDÃO, Júlio, *Obras de Júlio Brandão*, vol. II, Porto, Lello, 1999; CASTRO, Eugénio de, *Obras Poéticas de Eugénio de Castro*, vol. I, Porto, Campo das Letras, 2001; CORDEIRO, Luciano, *Livro de Crítica. Arte e Literatura Portuguesa d'hoje (1868-1869)*, vol. I, Porto, Typographia Lusitana, 1869; CRISTÓVÃO, Fernando (dir.), *Do Romance Nordestino Brasileiro de 30 ao Neorrealismo Português*, Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, 2013; FLETCHER, Ian (org.), *Decadence and the 1890s*, London, Edward Arnold, 1979; GAUTIER, Théophile, *Mademoiselle de Maupin*, Paris, Garnier, 1966; GONÇALVES, Zetho da Cunha (org.), *Notícia do Maior Escândalo Erótico-Sexual do Século XX em Portugal*, Lisboa, Letra Livre, 2014; GUIMARÃES, Fernando, *História do Pensamento Estético em Portugal*, Lisboa, Presença, 2009; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, vol. IV, Lisboa, Presença, 1986; "José Tolentino Mendonça. A arte do silêncio", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 11 dez. 2013, pp. 10-13; LACERDA, José Caetano de Sousa e, *Os Neurasthenicos*, Lisboa, M. Gomes, 1895; *Id.*, *Esboços de Pathologia Social*, Lisboa, José. A. Rodrigues, 1901; LARANJEIRA, Manuel, *Prosas Perdidas*, Lisboa, Portugália, 1959; MENDES, João, *Estética Literária*, Lisboa, Verbo, 1982; PATER, Walter, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, Berkeley, University of California, 1980; PESSOA, Fernando, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literária*, Lisboa, Ática, 1994; *Id.*, *Correspondência: 1905-1922*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1999; PORTUGAL, Boavida, *Inquérito Literário*, Lisboa, Livraria Clássica, 1915; QUEIRÓS, Eça de, *Prosas Bárbaras*, Lisboa, Livros do Brasil, 1970; *Id.*, *Páginas de Jornalismo: o Distrito de Évora 1867*, vol. 2, Porto, Lello e Irmão, 1981; QUENTAL, Antero de, *Odes Modernas*, pref. Nuno Júdice, Lisboa, Ulmeiro, 1983; RÉGIO, José, *António Botto e o Amor*, Porto, Brasília Editora, 1978; REIS, Carlos, *Textos Teóricos do Neo-Realismo Português*, Lisboa, Seara Nova, 1981; *Relâmpago*, n.º 33, out. 2013; SENA, Jorge de, *Estudos de Literatura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Edições 70, 1988; SKAPINAKIS, Nikias, *Inactualidade da Arte Moderna*, Lisboa, Seara Nova, 1959; SMALL, Ian, *The Aesthetes: A Sourcebook*, London, Routledge, 1979; STOCKES, John, "Aestheticism", in COYLE, Martin *et al.*, *Routledge Encyclopedia of Literature and Criticism*, London, Routledge, 1990, pp. 1055-1067.

Rui Sousa

Antiestrangeirismos

No campo da linguística, o termo "estrangeirismo" refere-se a uma palavra ou expressão oriunda de outra língua, que é utilizada pelos falantes da comunidade linguística de chegada para colmatar uma lacuna lexical ou para servir uma função semântica específica. O uso de estrangeirismos é muito comum em áreas de conhecimento emergentes cujos termos não têm ainda um equivalente na língua de chegada, como é o caso das novas tecnologias. Em virtude da definição de estrangeirismo, a noção de antiestrangeirismo denota uma atitude no mínimo crítica ou até mesmo censória daquele fenómeno.

Dada a carga semântica que as palavras "estrangeiro" e "empréstimo" possuem, *i.e.*, a ideia de algo que é estranho e exterior ao indivíduo ou de algo que não lhe pertence, não surpreende que o antiestrangeirista considere os estrangeirismos e empréstimos como um vício de linguagem e um fator de empobrecimento da língua. Poder-se-á admitir que essa não é uma atitude injustificada nos casos em que se utiliza uma palavra estrangeira quando tal não é estritamente necessário, ou seja, quando a ideia, o conceito ou o objeto que se pretende expressar têm uma designação na língua em que se comunica. O facto é que as palavras estrangeiras estão presentes na língua e refletem, em muitos casos, fenómenos, discursos e ideologias de âmbito social ou económico que irrompem pela realidade da comunidade de falantes que as utilizam; *e.g.*, "selfie", "offshore".

Os estrangeirismos ocupam lugar de destaque tanto na literatura como na imprensa. Os escritores fazem uso de estrangeirismos como recurso estilístico ou para conferir autenticidade ao seu discurso; por seu turno, o lugar de destaque dos estrangeirismos na imprensa explica-se principalmente pelo objetivo de alcançar uma audiência potencialmente maior e mais heterogénea, ou uma audiência especializada ou interessada numa determinada área de conhecimento. Também no mundo empresarial, os estrangeirismos são utilizados por parte de empresas com o objetivo de convencer os seus clientes a adotar uma conduta de gestão de marca consistente, duradoura e coerente com a própria filosofia da empresa.

As línguas têm sido afetadas por estrangeirismos ao longo da sua história devido ao contacto estabelecido com outras línguas. Neste sentido, a presença dos estrangeirismos revela de um modo geral a absorção de culturas diferentes e de valores e simbolismos que compõem a carga semântica dessas palavras. Aluda-se ao exemplo da língua francesa, que influenciou a língua portuguesa desde o séc. XVII através da introdução de elementos de sofisticação no campo da moda e da decoração – *e.g.*, "abat-jour", "atelier", "toilette" –, acabando por enriquecer a língua portuguesa com vocábulos e expressões franceses. O estrangeirismo é o resultado dessa assimilação e o sinal de aquisição de novos elementos culturais. O discurso ligado ao antiestrangeirismo vê este fenómeno como um desejo de copiar um estilo de vida, argumentando que a utilização de estrangeirismos é na verdade uma tentativa artificial de adquirir prestígio ou de mostrar erudição.

Mais recentemente, a tecnologia instalou-se na vida dos cidadãos, levando à adoção de vocábulos maioritariamente de língua inglesa; é disso exemplo

o sucesso comercial dos *smarphones* e o modo como este e outros termos penetraram no léxico português. Estes fenómenos refletem o domínio de uma cultura sobre outra no campo da inovação e do conhecimento. A globalização da economia por via da uniformização de produtos e processos tecnológicos acarreta a normalização de termos cujo significado seja assimilável a nível global. Em face desta tendência, o discurso antiestrangeirista vê a língua como vítima da globalização. Ora, a globalização exige que pessoas de diferentes culturas comuniquem de modo eficaz, sendo que os estrangeirismos têm a capacidade de ser mais expressivos, ou pelo menos de uso mais fácil e imediato. Seguindo este raciocínio, o estrangeirismo torna-se fator de inclusão ou exclusão de indivíduos numa determinada esfera social, com ou sem um discurso também ele globalizado a acompanhar a disseminação de valores, a aquisição de produtos e a negociação entre países.

O discurso purista culmina não raras vezes em atos concretos de antiestrangeirismo, de que é exemplo o projeto de lei n.° 1676-D, de 1999, do deputado brasileiro Aldo Rebelo, do Partido Comunista do Brasil – São Paulo, que proibe o uso de estrangeirismos no Brasil. O projeto, aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara em dezembro de 2007, estabelece que as palavras ou expressões em língua estrangeira devem vir acompanhadas, em letra de igual destaque, do seu correspondente em português. Exemplos de antiestrangeirismo como este materializam um controlo gramatical, mas acima de tudo têm como objetivo valorizar a língua num contexto sócio-cultural, por vezes até económico, como fator estratégico, visando a preservação da mesma enquanto elemento de identidade nacional.

No início do séc. xx, também surgiu em Portugal uma atitude que pode ser considerada antiestrangeirista, por parte de alguns filólogos que defendiam o aportuguesamento ou a erradicação de palavras estrangeiras em defesa de valores patrióticos. Em oposição ao uso de estrangeirismos, os antiestrangeiristas revelam-se no modo como se referem ao estrangeirismo, de que são exemplos as designações "peregrinismo" e "xenismo". Não há contudo registo de instrumentos jurídicos que regulem o uso dos estrangeirismos. Um caso particularmente relevante que alude à noção de antiestrangeirismo é o do *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, de 2001, por ter proposto em muitos casos o aportuguesamento ou decalque de inúmeros empréstimos, não com o objetivo de erradicar os estrangeirismos, mas sim de os integrar na língua, adaptando-os à língua de chegada, morfológica e foneticamente, o que tem repercussões ao nível da ortografia. Algumas destas adaptações geraram controvérsia, *e.g.*, "guichet"/"guichê", e são um dos principais alvos de crítica do discurso antiestrangeirista.

Em muitos casos, a adaptação de uma palavra estrangeira ao sistema linguístico de chegada não é viável. Numa perspetiva antiestrangeirista, que mantém uma relação estreita com o purismo, este será porventura o único cenário plausível para o uso legítimo de unidades lexicais estrangeiras, frequentemente escritas ou pronunciadas de maneira incorreta. Contudo, também o decalque ou a utilização de palavras equivalentes na língua de chegada são alvos de crítica de natureza purista, o que leva os falantes a evitar esses mecanismos. Como alternativa, sobra o uso de estrangeirismos.

Tangente à definição de estrangeirismo está a noção de empréstimo, que se pode definir como uma unidade linguística

oriunda de um sistema linguístico que é adotada por outro sistema linguístico que não a possui. Apesar de poderem ser frequentemente usados como sinónimos, os termos "estrangeirismo" e "empréstimo" remetem para fenómenos distintos. O termo "empréstimo" pode, na verdade, ser uma designação genérica para fenómenos mais específicos, tais como a utilização de estrangeirismos. O empréstimo pode ser total, quando uma palavra estrangeira é incorporada sem adaptação à língua de chegada, ou com decalque, quando é integrada e devidamente adaptada ao sistema morfológico e fonológico da língua importadora. Esta caracterização explica por que razão alguns estrangeirismos são mais facilmente reconhecidos que outros: no primeiro caso, porque mantiveram a grafia e/ou pronúncia original (*e.g.*, "bullying"); no segundo caso, porque sofreram uma série de alterações e adaptações ao sistema linguístico que os acolhe (*e.g.*, "sutiã").

De um modo geral, o antiestrangeirismo revela-se no modo como os falantes de uma língua consideram as palavras estrangeiras ou emprestadas ao léxico de uma língua. Não as reconhecendo nem as aceitando como elementos do sistema linguístico, o antiestrangeirismo aproxima-se da noção de purismo enquanto crítica da perda de identidade cultural. Definir com clareza a diferença entre estrangeirismo e empréstimo, e dividir o léxico entre palavras nativas e estrangeiras/emprestadas é uma tarefa ambiciosa que remete para questões ligadas à sociolinguística e à dicionarística. Os parâmetros morfológicos e semânticos, a ortografia, a sintaxe e o uso, entre outros, fornecem pistas para identificá-las, mas não são absolutos.

Bibliog.: CORREIA, Margarita *et al.*, "Neologia de importação no português europeu: desafios e medidas a tomar", in *Actas do XX Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística (APL)*, Lisboa, Associação Portuguesa de Linguística, 2004, pp. 33-54; CRYSTAL, David, *The Cambridge Encyclopedia of English Language*, New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1997; FARACO, Carlos Alberto (org.), *Estrangeirismos: Guerras em torno da Língua*, São Paulo, Parábola, 2001; FREITAS, Tiago *et al.*, "O processo de integração dos estrangeirismos no português europeu", in MATEUS, Maria Helena Mira *et al.*, *A Língua Portuguesa em Mudança*, Lisboa, Caminho, 2005, pp. 37-49; VILELA, Mário, "A norma 'purista' no século XVIII (com base num exemplo)", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Série História*, vol. II, 1982, pp. 7-19.

Sérgio Barros

Antiestruturalismo

Vergílio Ferreira (1916-1996), que perfilha um antiestruturalismo consonante com a sua mundividência existencialista, afirma: "O dado basilar de toda a discussão do Estruturalismo será, pois, ainda e sempre, o de que nada invalida a pequena evidência de que tudo o que se nos impõe e nos orienta ou mesmo, se se quiser, nos determina, só existe para nós se através de nós existir, ou seja, da nossa liberdade" (FERREIRA, 1991, 43). Como o extrato evidencia, sujeito e liberdade – conceitos axiais do existencialismo – constituem os pressupostos da sua crítica, que, assim, repercutiu entre nós a polémica verificada em França entre existencialismo e estruturalismo, mais precisamente entre Sartre e Lévi-Strauss. No entanto, o antiestruturalismo foi feito a várias vozes – a existencialista, a marxista e a humanista –, que foram também as posições antiestruturalistas desenvolvidas além-fronteiras.

Em janeiro de 1968, num número consagrado ao estruturalismo, lia-se no editorial de *O Tempo e o Modo*: "Dum pensamento complexo e confinado a iniciados e especialistas, como era o de Claude Lévi-Strauss, passou-se, com as obras de Foucault, Althusser, Lacan, aos favores da moda e ao culto semissuperficial, semi-imbecil de obras e de autores de difícil leitura e compreensão, cedo tornados objeto de meia-dúzia de 'slogans' e de 'lugares-comuns' papagueados por quase toda a chamada gente culta. Do estruturalismo fala-se muito e fala-se mal e sobretudo quase ninguém sabe do que fala" ("Nota de abertura", *O Tempo e o Modo*, jan. 1968, 6). Esta posição anti, que insistia na moda, foi recorrente em comentários – feitos mais oralmente (em palestras e conferências) que em publicações escritas – no contexto nacional. No mês seguinte, na mesma revista, escreve-se em editorial: "Alguns leitores observaram-nos que a representação apresentada tinha sido incompleta e que gostariam de ver o assunto abordado em mais espaço e de modos diferentes" ("Nota de abertura", *O Tempo e o Modo*, fev.-mar. 1968, 147).

Tendo emergido em meios do séc. XX, "o estruturalismo impõe-se como *linguagem nova* e alastra progressivamente em direção aos mais diversos domínios: da literatura à psicanálise, da linguística à etnologia" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 2 mar. 1967, 1), como paradigma epistémico com vista ao alcance da objetividade das ciências humanas e sociais – até aí muito atreitas a análises subjetivistas e historicistas. Aliás, ao comentar-se um número da revista *O Tempo e o Modo* sobre as ciências humanas – que se elogiava –, a reflexão fez-se sob a ótica do estruturalismo, citando-se Althusser, Foucault, Lévi-Strauss e Lacan: "Ora o que no homem há de especificamente humano nunca é *apenas* aquilo que ele realiza mas o modo como a si mesmo ele representa esse seu ato de realizar. O domínio das ciências humanas é o domínio das representações que o homem faz de si mesmo" (*Id.*, *Ibid.*, 2 mar. 1967, 2). No entanto, sobre o estruturalismo, "a maioria das críticas formuladas apenas indicava, na rispidez dos seus argumentos, deploráveis lacunas de informação […]. Inútil também a polémica teórica com os que se servem do 'estruturalismo' para reacender as suas obsessões ideológicas, cinzas de uma má consciência que se oculta na pseudo-neutralidade de certas racionalizações" (*Id.*, 1967, V). Convirá, pois, caracterizar brevemente a emergência deste novo

paradigma – o estruturalismo –, atendo-nos apenas àqueles tópicos que foram depois questionados no contexto nacional.

LINGUÍSTICA, A "PEDRA FILOSOFAL"

O estruturalismo procede da aplicação à antropologia do modelo linguístico desenvolvido por Ferdinand de Saussure (1857-1913) no seu *Curso de Linguística Geral*, em que, ao invés do que era corrente até então, a génese de um sistema não mais era o enfoque primordial, mas as suas relações internas; assim, o objeto da ciência linguística é o sistema de signos proveniente das determinações mútuas das cadeias do significante e do significado, em que o sentido de um termo não se define mais pela correspondência a um objeto, mas pela sua relação com outros signos do sistema linguístico; daí que a significação seja de cariz diferencial; na língua, como sistema fechado, não há lugar para termos absolutos, mas simplesmente relações de dependência mútua, *i.e.*, valores relativos, negativos e opositivos. Neste enfoque, as dualidades língua/fala, na linguagem, significante/significado, no signo, bem como sintagma/paradigma e sincronia/diacronia, no sistema linguístico, mostram como cada elemento apenas pode apreender-se na sua relação com os outros, mediante nexos de oposição interna. Deste modo, por uma metodologia que faz da língua uma entidade autónoma – uma estrutura diacrítica –, prestando-se à análise científica, a linguística surgiu como a ciência humana e social suscetível de formular relações científicas. Foi também o círculo linguístico de Praga – em especial, Roman Jakobson (1896-1982), Serge Karcevski (1884-1955) e Nikolai Trubetzkoy (1890-1938) – que estabeleceu as bases da fonologia estrutural, analisando os fonemas na sua função de diferenciação; ou seja,



D.R.

Vergílio Ferreira (1916-1996).

a fonologia não estuda os sons isolados (objeto da fonética), mas as diferenças entre os sons, que são necessariamente relativas e opositivas.

Assim, "o estruturalismo linguístico seria a 'pedra filosofal' que, nesse vasto campo, tudo transformaria em *ouro de lei*" (NOGUEIRA, 1971, 120); há mesmo a registar uma esclarecedora "Entrevista com André Martinet" – um dos próceres do estruturalismo linguístico –, publicada em *O Tempo e o Modo* de janeiro de 1968, sobre os seus contributos nesta temática, seja a dupla articulação da linguagem, a causalidade paradigmática, mas também a gramática gerativa de Chomsky, o estruturalismo linguístico de Hjelmslev, e os contributos de Greimas, Jakobson, Cohen, Barthes, Ruwet, etc. Por isso, Vergílio Ferreira esclarece: "A linguística, matriz do Estruturalismo, foi isto que se pretende ter-nos descoberto – isto, a fatalidade que nos cerca"; e alega: "Assim, não é uma língua que *me fala* a mim, mas sou eu antes que a *faço falar*" (FERREIRA, 1991, 37). Todavia, com o estruturalismo vêm a ser tematizadas dimensões até então preteridas pelas filosofias do sujeito, da história e da dialética; e "a união entre o sensível e o inteligível, do mundo e da

mente, da realidade e da linguagem, da invariância e das variantes, da semântica e da sintaxe, é exercida pela *estrutura"* (ROCHA, 1988, 447).

SIGNIFICAÇÃO DO "ESTRUTURAL INCONSCIENTE"

Nesta sequência, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) publica, em 1945 – a data da emergência do estruturalismo na antropologia –, na revista *Word* (fundada por Jakobson e pelos seus colaboradores), um artigo intitulado: "A análise estrutural em linguística e em antropologia" (LÉVI -STRAUSS, 1973, 37-62), onde expõe as razões da aplicabilidade da linguística ao estudo dos fenómenos socioculturais, densificando o programa do estruturalismo; neste, a linguística não surge apenas como modelo formal, mas também como um género de linguagem que os sistemas de parentesco configuram; no estudo de outros sistemas, o estudioso encontra-se numa situação análoga à do linguista: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, somente integrados em sistemas adquirem pertinência significativa; além disso, os sistemas de parentesco – como os fonológicos – são elaborados pelo espírito ao nível do pensamento inconsciente; enfim, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes prescritas de modo semelhante entre parentes, etc. leva a concluir que, num caso como no outro, os fonemas observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. Tais enunciados sintetizam, desde logo, alguns dos princípios nucleares do estruturalismo.

Lévi-Strauss, citando Trubetzkoy, afirma isso mesmo: "Em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenómenos linguísticos *conscientes* ao da sua infraestrutura inconsciente; ela recusa tratar os *termos* como entidades independentes, tomando ao contrário como base da sua análise as *relações* entre os termos; ela introduz a noção de *sistema*: 'A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e põe em evidência a sua estrutura' [Trubetzkoy]; enfim, ela visa a descoberta de leis gerais seja encontradas por indução, 'seja… deduzidas logicamente, o que lhe confere um caráter absoluto' [*idem*]. Assim, pela primeira vez, uma ciência social chega a formular relações necessárias" *Id.*, *Ibid.*, 40). A linguística torna-se a ciência-piloto das ciências humanas: ela "não pode deixar de desempenhar, por relação com as ciências sociais, a mesma função renovadora que a física nuclear desempenhou, por exemplo, para o conjunto das ciências exatas" (*Id.*, *Ibid.*, 39).

Semelhante metodologia é também aplicada por Lévi-Strauss a outros fenómenos socioculturais, *e.g.*, as classificações totémicas e os sistemas mitológicos, culminando nos quatro tomos das *Mitológicas* onde, em mais de 2000 páginas, estuda a radiação dos mitos uns nos outros, num total de 813 mitos (sem contar as variantes) originários de povos do continente americano, desde os bororos, os jês e os tupi-cavaíbas, do Brasil, até aos hopi, aos pueblo, aos mohawk e aos kwakiutl, da América do Norte; ao longo desta parada tetralógica, há uma orientação mais decidida, em crescendo, para as relações que os mitos mantêm entre si, segundo uma combinatória generalizada. O escopo é sempre o mesmo: sondar as estruturas profundas do espírito humano, *i.e.*, mostrar que os mitos (apesar da sua aparente variedade e variabilidade) procedem do funcionamento de leis inconscientes. Se, como em Freud, o

inconsciente remete para um nível distinto da consciência, não significa, porém, um sistema pulsional, porquanto se refere à atividade lógica; não são também elementos arquetípicos (como em Jung), mas sim as formas que caracterizam o inconsciente, ou seja, a função simbólica; perfilha-se a tese saussuriana acerca da linguagem: esta não é uma substância, mas uma forma. Assim, ao invés de outras aceções, o inconsciente não pode ser definido por conteúdos; somente o sistema de leis lógicas caracteriza a sua especificidade como fonte de inteligibilidade dos fenómenos socioculturais.

Também para Jacques Lacan (1901--1981), o desejo está articulado como um sistema de significações: o imaginário coletivo não é descrito por temas, mas mais pelos seus significantes que pelos seus significados: "o inconsciente tem a estrutura radical da *linguagem,* pois nele um material funciona segundo leis, que são as que existem no estudo das línguas positivas, das línguas que são ou foram efetivamente faladas" (LACAN, 1966, 594). Neste sentido, enfatiza: "Não há sujeito, nalguma parte, sem afânise do sujeito, e é nesta alienação, nesta divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito" (*Id.*, 1973, 201); além de divisão, Lacan falará também de cisão *(refente)* do sujeito (para evocar a *Ichspaltung* do último Freud). Então, o sujeito está marcado pela excentricidade, *i.e.*, o eixo dos significantes não coincide com o eixo dos significados; aqueles representam o sujeito, mas enquanto o produzem: o sujeito não está, afinal, no centro de si mesmo. Como observou Althusser, em "Freud e Lacan" – um artigo controverso de 1965 (ALTHUSSER, 1976, 9-34) –, "desde Copérnico sabemos que a terra não é o 'centro' do universo", "desde Marx sabemos que o sujeito humano, o *ego* económico, político ou filosófico, não é o 'centro' da história"; "Freud descobre-nos, por sua vez, que o sujeito real, o indivíduo na sua essência singular, não tem a figura de um *ego* centrado no 'eu', na 'consciência', ou na 'existência'", mas que "é descentrado, constituído por uma estrutura que também ela não tem 'centro'" (*Id.*, *Ibid.*, 33-34); na sequência de Freud, o inconsciente é, para Lacan, "o discurso do Outro" (LACAN, 1966, 549), porquanto tem a estrutura da linguagem.

Uma das críticas mais insistentes refere que, "para Lévi-Strauss, na sequência das suas pesquisas, a história, se não é repudiada, é minimizada", e "o homem é melancolicamente entrevisto" como operando "no sentido da desagregação de uma ordem primitiva": "a antropologia tornar-se-á 'entropologia', ou seja a disciplina que estuda este *processo* de desintegração" (BELCHIOR, 1968, 74). Assim, enfatiza-se o pomo da discórdia – a conceção de sujeito e de história –, ao mesmo tempo que, "de toda esta série de transformação e ruturas epistemológicas, uma consequência há que avulta com invulgar agressividade: a desvalorização do humanismo" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 2 mar. 1967, 7). Então, "o problema da História e o problema do homem marcam dois obstáculos insuperados à explicação estruturalista" (NOGUEIRA, 1971, 118), que evidencia "vícios fundamentais, contraditórios com as próprias bases em que assenta", pois considera-se "cada sistema estruturado de factos (a língua, o pensamento, a sociedade – acrescentaremos – o homem) como algo de próprio e inconfundível, de espesso ou opaco, para acabar por desfazer-lhes todo o carácter distintivo" (*Id.*, *Ibid.*, 118-119).

Daí, algumas objeções: "Entre o objeto primário da antropologia social, tal como LS [Lévi-Strauss] o concebe, – 'a vida […] dos signos no seio da vida social' – e a metodologia proposta, se não

há uma contradição total, há pelo menos uma desproporção: pretende-se atingir o significado humano do comportamento – essencialmente transcendente – através de modelos mecânicos, puramente formais, definidos matematicamente" (MEIRELES, 1975, 281-282). Ao invés, do lado das ciências, valorizou-se uma compreensão estrutural da vida e do Homem, pois a evolução não nos aparece "como pré-planeada para uma finalidade a atingir, mas antes como impulsionada por um conjunto de leis de dinâmica interna da matéria, a improvisar inovações que poderiam ter sido diferentes das que de facto foram" (ARCHER, 1975, 263-264). Neste enfoque, a imagem do mundo vivo segundo "sistemas dinâmicos de transformação, estruturantes e autorregulados, corresponde exatamente à interpretação estruturalista do real", pelo que, "sem forçar a realidade biológica, e partindo sem preconceitos da imagem científica atual do mundo vivo, chegámos assim a uma conceção inteiramente estruturalista. O ser vivo é inteligível como estrutura, surgida através de uma cadeia de subestruturas que se embricam" (*Id.*, *Ibid.*, 265).

Nesta ordem de ideias, e do lado filosófico, foi também considerado que a obra de Lévi-Strauss está dotada dum vigor catártico, pois "apresenta-nos o pensamento *em estado selvagem*, constituindo um estudo original de uma tipologia de pensamento", evidenciando "um tipo de inteligibilidade orientada segundo uma análise sincrónica, diversa do tipo de inteligibilidade diacrónica"; nesta sequência, "é a Natureza que aparece não somente estruturada, mas, diríamos, *estruturante"*, e, se em Marx a consciência se transforma com a história, em Lévi-Strauss o espírito humano não se transforma: "o seu lugar não é o da história mas o da *Natureza*, isto é, a exigência de uma *razão natural"* (ROCHA, 1976, 205).

A RACIONALIDADE, ENTRE EPISTEMAS E SISTEMAS

Foi intenso o influxo de Michel Foucault (1926-1984), um dos que se interessou por inquirir aspetos da sociedade ocidental, desde a configuração dos saberes a vários sistemas (relativos à loucura, à doença, à prisão, ao sexo, etc.) – num registo nietzschiano –, fazendo-o, não por parâmetros de linearidade e continuidade, mas pelo que é mais desconcertante, apreendendo descontinuidades, tipificando mutações e reconhecendo limiares. No que concerne ao saber ocidental, busca o subsolo da nossa racionalidade por uma espécie de análise linguística dos sucessivos modelos de conhecimento e arquétipos de verdade, clarificando a sintaxe das estruturas epistémicas desde o Renascimento até finais do séc. XIX. Esse vasto estudo, empreendido em *As Palavras e as Coisas* – obra que originou ampla controvérsia entre nós (traduzida em 1968) –, dilucida os três epistemas que subjazem aos vários campos do saber, onde é a relação entre as palavras e as coisas que serve de critério. Assim, do séc. XVI ao fim do séc. XVII, o saber desenvolveu-se sob o signo da semelhança, segundo as suas quatro figuras essenciais (as coisas estão ligadas entre si por conveniência, funcionam por emulação, são comparadas por analogia e atraídas ou repelidas por simpatia); os signos formam parte das coisas, de modo que a natureza e a linguagem estão harmonizadas pela semelhança. Rarefeito o reino da semelhança, surge um novo saber – nova epistema – com a alteração da anterior visão do mundo: a linguagem expressa identidades e diferenças – em vez de aproximações, há diferenças e é o respetivo campo epistémico que tipifica a ordem. Conhecer é, então, estabelecer identidades e diferenças segundo uma trajetória do simples ao complexo

(a história natural e a gramática de Port-Royal o patenteiam). Foucault escolhe, como ciências ilustrativas, a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. Com uma nova rutura (final do séc. XVIII) – nova epistema –, a subsequente configuração do saber desenvolve-se por génese e devir; então, a teoria da representação desvanece-se, a análise das trocas e da moeda dá lugar ao estudo da produção, e a análise dos organismos substitui a pesquisa dos caracteres taxinómicos: o trabalho, a vida e a linguagem tornam-se a nova tríade do saber moderno, que já não se situa ao nível das representações, das identidades e das diferenças, ou seja, da ordem, mas a um outro nível, pois o que conecta uma forma a um conteúdo já não é o poder de representar, mas as suas leis internas. A linguagem perde os seus privilégios e, numa primeira dimensão, temos as ciências matemáticas e físicas, numa segunda, a trilogia das ciências do trabalho, da vida e da linguagem, que, no séc. XIX, surgem com os nomes de economia, biologia e filologia, e, numa terceira, a da reflexão filosófica, que se expressa em ontologias regionais (caracterizando o que são, no seu próprio ser, as positividades empíricas da vida, do trabalho e da linguagem).

Deste modo, as ciências do Homem são vistas como o simples produto momentâneo de mutações, como epistemas que se sucedem no curso do tempo. Ora, surgido no séc. XIX, esse estudo desaparecerá sem que se vislumbre que novo epistema o substituirá. Foucault tira a consequência radical: "A todos aqueles que querem ainda falar do homem, do seu reino ou da sua libertação, a todos aqueles que formulam ainda questões sobre o que é o homem na sua essência, a todos aqueles que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles, em contrapartida, que reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, […] que não querem pensar sem pensar logo que é o homem que pensa, a todas essas formas de reflexão torcidas e canhestras, não se pode opor senão um rir filosófico – *i.e.*, em certa medida, silencioso" (FOUCAULT, 1966, 353-354). Não se trata propriamente de anunciar a morte do Homem, mas antes de epilogar que o sujeito não é o mestre do seu discurso: ao sujeito constitutivo do sentido sucede o desenvolvimento de práticas discursivas e não discursivas e das regras da sua formação.

Este autor suscitou, entre nós, grande controvérsia, pois "o mais anti-humanista dos estruturalismos parece ser o de Michel Foucault"; e sublinha-se: "dir-se-ia que o estruturalismo, numa rigorosa busca da ciência, conclui, em consequência, pelo aniquilamento do homem, pelo menos do homem concreto" (BELCHIOR, 1968, 76). E se "para Foucault o *homem* é uma invenção recente (e precária)", isso engloba "o sujeito da Cultura enquanto Humanismo que é também o sujeito enquanto 'mestre da sua Linguagem'"; trata-se da "afirmação de Foucault mais controvertida, mas nem sempre bem compreendida", pois "acaso a fórmula suscite mais reparos que o pensamento, embora as dificuldades deste sejam manifestas" (LOURENÇO, 1991, 18).

É neste ponto fulcral que radica a posição contra Foucault: "Na relação de nós com a nossa época, já o dissemos, o tempo que nos coube está pensando connosco. Não, todavia, *em vez de nós*, mas *por meio de nós*. E nesta pequena diferença se estabelece a verdade ou o erro da afirmação de Foucault, já referida, e segundo a qual não é o sujeito que pensa mas o Sistema por ele" (FERREIRA, 1991, 38). E "embora Foucault tenha vindo diminuir o radicalismo daquela sua primitiva tese, explicando que não se tratava duma negação do homem mas apenas da negação

de determinadas formas de humanismo, não nos parece que, mantendo-se as bases doutrinárias em que ela assentou, o problema deixe de existir" (NOGUEIRA, 1971, 121). Para o existencialista luso, a crítica a Foucault parte do princípio de que "o sujeito só morrerá quando se tornar possível conceber um existente, sem alguém que o conceba; e paralelamente se conceber um alguém que o conceba sem a consciência de que o conceba"; e mesmo "que o absurdo aflore na proposta de Foucault, nem por isso nos é possível esquecer o que de reconfortante, sob o absurdo, se nos anuncia: a recuperação do homem em plenitude, para lá da aflição que na crise de hoje o dilacera" (FERREIRA, 1991, 45-46).

Em polémica com Vergílio Ferreira, Eduardo Prado Coelho referiu que a tradução de *As Palavras e as Coisas* gerou forte polémica: "Urge mesmo, é procurar diminuir o efeito prejudicial que um texto como o de Vergílio Ferreira pode ter no conhecimento duma tendência cultural extremamente importante nos nossos dias" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 11 abr. 1968, 4). Na réplica, o visado responde: "Eduardo Prado Coelho escreveu coisas sobre mim. […] Desta vez foi a propósito de um escrito meu em que eu falava de Foucault e do Estruturalismo. Como ele é que é o proprietário do Estruturalismo entre nós, já há muito andava inquieto com a minha ousadia. Cá em Portugal é assim: cada ideia seu inquilino. Dois inquilinos na mesma ideia dá logo barulho. Do Estruturalismo (que tem, aliás, ideias que chegam para muita gente) o inquilino era só ele" (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 2 maio 1968, 4).

De facto, é à obra *As Palavras e as Coisas* que se dirigem, então, as principais críticas: "Merece-o ela de sobejo pela importância das suas teses, pela sedução comprovada das suas análises e, ainda, por inserir-se num movimento ou corpo de ideias – o estruturalismo – que marca, por realizações consumadas ou pela fecundidade prometida de imediatas perspetivas futuras, um lugar de grande relevo na cultura do nosso tempo" (NOGUEIRA, 1971, 33-34). É, precisamente, um dos conceitos-chave da obra que é contestado, pois as epistemas estabelecidas por Foucault não estruturam cabalmente os saberes de cada uma delas, "quer porque não abarcam todas as formas de saber a que em cada uma se deu corpo, quer porque não permitem que nos demos conta nem do valor relativo, nem da função, que muitas delas tiveram como precursoras" (*Id.*, *Ibid.*, 42). Assim, "o principal pecado de Foucault será, por isso, o de ter de contentar-se em negar todos os factos conhecidos que não cabem no seu esquema" (*Id.*, *Ibid.*, 52-53). Mais arrebatada é uma recensão então efetuada: "Essa enorme porção de palavras congeladas (arqueologicamente), mais congeladas do que por exemplo as bases petrificadas da República de Platão, dissimulam toda uma monstruosa deturpação de factos capitais, mau grado o seu maneirismo literário e pretensões científicas"; tal como sobre outras ciências, é "impossível acompanhar Michel Foucault no labirinto das suas confusas demonstrações no domínio da economia", em que "o próprio Adam Smith é tratado por alusões"; por isso, resta "saber se esta análise, que através das palavras intenta captar as coisas, é compatível com uma pesquisa que *subordina* as coisas às palavras" (PEREIRA, 1968, 555).

No entanto, "a metodologia de Foucault nada tem de propriamente irracionalista. A *diferença* não aparece como um puro 'inefável' ou 'ininteligível', mas só como inexplicável segundo o modelo de compreensão tradicional, que mais que 'compreendê-la' a dilui ou começa por não a ver. É ao nível da metodologia

clássica que não há explicação para o fenómeno de 'diferença' entre estruturas culturais. Vista de outro ângulo *a arqueologia* de Foucault pode aparecer mesmo como um *hiper-racionalismo*" (LOURENÇO, 1991, 14).

UM "PROCESSO SEM SUJEITO"

A conceção do humanismo é também questionada por Louis Althusser (1918--1990): "É na teleologia que jaz o verdadeiro sujeito hegeliano. Tirai, se possível, a teleologia, e restará essa categoria filosófica que Marx herdou: a categoria de *processo sem sujeito"* (ALTHUSSER, 1972, 69-70). Como é patente, "manifesta-se na obra de Althusser uma espécie de filiação estruturalista: a recusa do historicismo e o primado conferido à sincronia, a busca de invariante estrutural (recorde-se Lévi -Strauss)" (ROCHA, 1976a, 316-317). Tal resultado decorre da leitura "sintomal" da obra de Marx: ler um texto significa pensar aí o ainda impensado, desvelar o que o autor não disse, *i.e.*, explicitar o não dito – portanto, nos antípodas de uma leitura literal.

Na obra científica de Marx, não são mais os conceitos de sujeito ou humanismo, mas outros inteiramente heterogéneos, *e.g.*, modo de produção, forças produtivas, relações de produção, infraestrutura, superstruturas, etc., os que subsistem – na sequência da recusa da antropologia de Feuerbach. Rejeitando, por um lado, contra a ortodoxia marxista, um género de eficácia transitiva da infraestrutura sobre as superstruturas (causalidade linear), *i.e.*, uma determinação em sentido último, rejeitando também, por outro lado, as propostas de um retorno a Hegel, valorativas do conceito de totalidade (causalidade expressiva), segundo a qual o sujeito (tal como em Hegel) é expressivo da própria totalidade (Lukács, Korsch, Kosik, o último Sartre, etc.), Althusser defende que os elementos do todo social estão articulados por um tipo de causalidade estrutural, definível pelo conceito de sobredeterminação (tomado da psicanálise): "Afirmar a determinação em última instância *pelo económico,* é demarcar-se de todas as filosofias idealistas da história, é adotar uma posição materialista"; "mas falar de determinação pela economia *em última instância,* é também demarcar-se de qualquer conceção mecanicista do determinismo e é adotar uma posição dialética" (ALTHUSSER, 1976, 140). Na acesa polémica travada entre Eduardo Prado Coelho e Vergílio Ferreira, este tema não deixa de vir à colação: "Quanto a nada terem que ver entre si 'dominante' e 'última instância' é puro disparate, como ele gosta de dizer. Porque, em primeiro lugar, 'última instância' é, como vimos, a presença-ausência da estrutura; em segundo lugar, ela pode ser em certos casos precisamente a 'dominante'" (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 30 maio 1968, 7). Outros sustêm que "o último significado daquilo que se designa por determinação em última instância pela infraestrutura é o de que a história *não existe senão* como processo de produção e reprodução das condições de existência material dos homens" (SILVA, 1976, I, 156) – na linha do marxismo tradicional.

Althusser, na senda de Gramsci, advoga uma autonomia relativa, com eficácia própria, das superstruturas; e, no intuito de aprofundar a teoria do Estado, a par dos aparelhos repressivos, enfatiza os aparelhos ideológicos de Estado, que amplificam a reprodução das relações de produção por um processo de interpelação: enquanto "o Aparelho (repressivo) de Estado funciona de uma maneira massivamente prevalente *pela repressão* (inclusive física), embora funcione secundariamente pela ideologia […], inversamente

[…], os Aparelhos ideológicos de Estado funcionam de um modo massivamente prevalente *pela ideologia*, embora funcionando secundariamente pela repressão" (ALTHUSSER, 1976, 84-85). Se a *ciência* leva ao conhecimento, a *ideologia* conduz ao reconhecimento – o que recorda o "inconsciente" em Lacan. Objeta-se que, na senda de Jacques de Rancière, "Althusser refere a Ideologia às condições gerais da existência da sociedade", não ligando a ideologia com determinado tipo de relações de produção, que "impede-o de apreender a sua função fundamental de manutenção das condições de existência histórica de uma classe". Assim, ideologia, no discurso de Althusser, "tem a ver com uma totalidade dada e não com um espaço de luta (luta de classes)" (CASTRO, 1974, 275). Aliás, o alcance das autocríticas althusserianas pretende colmatar essa lacuna: "as várias correções introduzidas são pois subsidiárias desta intenção fundamental: reintroduzir a luta de classes" (*Id.*, 1977, 32).

Se "a leitura estruturalista que [Althusser] faz de Marx arranca o marxismo ao economismo estreito em que parecia fechar-se", no entanto, "o *humanismo marxista*, em que *sujeito, homem, alienação, história*, ainda contavam, foi ultrapassado, nas obras e maturidade de Marx"; ora, "àqueles conceitos se substituem os de *produtos de abstração, formas e estruturas*"; nesta perspetiva consumar-se-ia a rutura com a antropologia, e o Homem seria apenas um conjunto de relações sociais" (BELCHIOR, 1968, 75-76). Esta crítica foi feita ainda de modo mais hiperbólico: "Disse alguém que a obra de Althusser, bem como a de Foucault, assentava num cadáver: o do sujeito. De facto, a perspetiva estruturalista implica uma negação do sujeito que persiste na obra de Althusser apesar de todas as autocríticas" (CASTRO, 1977, 34). E insiste-se que, "rejeitando o sujeito histórico, o althusserianismo destrói a possibilidade de pensar a negação da sociedade atual e, ao mesmo tempo, o seu futuro" (*Id.*, *Ibid.*, 37).

Sobre a relação com Marx, é interessante o que, na polémica com Eduardo Prado Coelho, Vergílio Ferreira salienta: "Eis porque Foucault acentua vivamente o que o separa de Althusser. Entre um e outro, com efeito, há 'uma diferença evidente: ele emprega a expressão *corte epistemológico* (sublinho) a propósito de Marx (e Foucault afirma) inversamente que Marx não representa um corte epistemológico'. É pequena a diferença? Mas é quase tudo…" (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 16 maio 1968, 6). Este ponto foi também criticado na mesma polémica, pois "a aproximação da expressão 'totalidade articulada' com o nome de L. Althusser não é decerto casual: trata-se indubitavelmente de uma referência ao conceito de totalidade, […] em oposição ao conceito hegeliano; referência que merecia maior explicitação" (ALEXANDRE, *O Tempo e o Modo*, fev.-mar. 1968, 149). Na réplica, adverte-se que o opositor "pode pressentir, pelos seus pressupostos, pela sua instabilidade, pela sua incoerência, o carácter ideológico do meu sistema de conceitos, mas só o pode afirmar a partir de uma análise científica das questões em causa" (COELHO, *O Tempo e o Modo*, fev.-mar. 1968, 155).

EM TORNO DA "AVENTURA SEMIOLÓGICA"

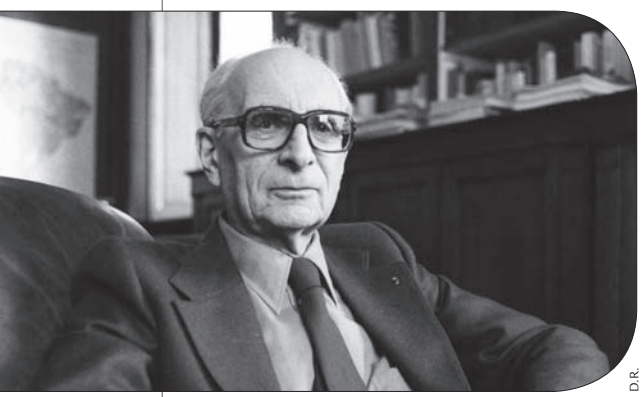
O campo literário foi também um desafio para a "atividade estruturalista" (BARTHES, 1964a, 213-220), já que a literatura se faz com a própria língua que é objeto de estudo da linguística. Tal atividade, qual nova crítica incidindo sobre a linguagem-objeto, é bem distinta da crítica tradicional: por um lado, "a obra detém ao mesmo tempo vários sentidos,

por estrutura, não por enfermidade de quem a lê" (*Id.*, 1966, 54-55); por outro, a linguagem literária é uma linguagem da conotação e não da denotação, e à literatura não interessa o referente (o que é denotado), mas o poder conotativo do signo linguístico (a sua polissemia).

De facto, para o novel crítico literário, a obra é um objeto cuja substância é a própria linguagem, *i.e.*, um sistema de significantes sempre excedidos pelos seus significados; o termo "estrutura" não remete mais para o plano da obra (como antes), mas, sob o influxo de Jakobson, para o código. É também assim em Lévi-Strauss, para quem "a taxinomia pode ser uma parte importante do estudo das sociedades: 'diz-me como classificas, dir-te-ei quem és'" (*Id.*, 1964a, 179). Também quando Foucault faz a sua análise da história da loucura, "revela, para cada época, aquilo a que se chamaria *unidade de sentido*, cuja combinação define essa época, e cuja translação traça o próprio movimento da história", em que "animalidade, saber, vício, ócio, sexualidade, blasfémia, libertinagem, são componentes históricas da imagem demencial que formam complexos significantes, numa espécie de sintaxe histórica que varia com as idades"; se quisermos, constituem "classes de significados, de vastos 'semantemas'", com vista a compreender a "totalidade funcional" (*Id.*, *Ibid.*, 170-171), mediante a construção de modelos, tal como, *e.g.*, na análise do sistema da moda: "O objeto de análise não, pois, é uma simples nomenclatura, é um código verdadeiro, mesmo se este código seja apenas 'falado'. Segue-se que este trabalho não versa, para dizer a verdade, nem sobre o vestuário nem sobre a linguagem, mas, de algum modo sobre a 'tradução' de um na outra, desde que o primeiro seja já um sistema de signos" (*Id.*, 1967, 8).

Já em 1963, na análise da obra de Racine – que gerou acesa polémica –, Barthes inquire o *locus racinianus* no quadro da tensão entre os lugares de que falam as personagens – a câmara, a antecâmara, o palácio real, o exterior do palácio, o dentro e o fora –, e recorre ao Freud de *Moisés e o Monoteísmo* para relacionar a casta gloriosa dos heróis trágicos com as hordas selvagens dos tempos primitivos; ao dizer, no início, que Racine é o maior escritor pela sua transparência clássica, que "é ao mesmo tempo aquilo sobre o que não há nada a dizer, e aquilo sobre o que há o máximo a dizer" (*Id.*, 1963, 10), atribui-lhe um valor ambíguo que decorre de um lugar tensivo, simultaneamente espaço de vazio e de preenchimento, e que, em cada época, é lido conforme ao seu repertório próprio, pois "sempre há um sentido que transborda do uso do objeto" (*Id.*, 1985, 252), afinal uma espécie de aventura do sentido, que parece ter sido o que Barthes procurou em toda a sua vasta obra.

Assim, Barthes não busca estabelecer uma verdade sobre o célebre dramaturgo francês, mas, num quadro sistémico, descrever as figuras e as funções do universo trágico da obra raciniana, atendendo aos elementos paradigmáticos de cada tragédia, dispostos sintagmaticamente com vista, não a encontrar a verdade, mas uma validade: "A literatura não é mais do que uma linguagem, *i.e.*, um sistema de signos: o seu ser não está na sua mensagem, mas neste sistema. E, por isso mesmo, o crítico não tem de reconstituir a mensagem da obra, mas somente o seu sistema, do mesmo modo que o linguista não tem que decifrar o sentido duma frase, mas estabelecer a estrutura formal que permita a este sentido ser transmitido" (*Id.*, 1964, 257). A ambiguidade flui, pois, da índole da obra literária, já que esta contém vários sentidos e, como tal, é aberta.


D.R.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Qual a heresia de Barthes? Sem dúvida, a de proclamar a autonomia da escrita, configurada por leis internas e por um conjunto de exigências. E qual é, para os seus adversários, a impostura? É a verdade do símbolo – pluralidade de sentidos –, inseparável da natureza simbólica da linguagem; se o espírito autoritário afetava a obra com um sentido canónico, esta de modo nenhum se reduz a isso: se, antes, o crítico era o responsável pelo sentido do texto, agora, o Texto (com maiúscula) passou a ser produtor de sentidos, donde uma espécie de "morte do crítico" enquanto porta-voz privilegiado do texto literário, mas também do autor – a "morte do autor" (BARTHES, "A morte do autor"); o poder antes exercido por uns poucos é, depois, apropriado por todos os leitores.

Daí o violento ataque de Raymond Picard (em *Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture?*) e seus epígonos a propósito de *Sobre Racine*, pela visão pouco ortodoxa que Barthes dá do poeta clássico, já que recorre até a conceitos da psicanálise. É em 1965 que se inicia a vigorosa querela entre Barthes e Picard, dois anos após a publicação de *Sobre Racine*, mas terá sido menos essa obra que *Ensaios Críticos* (1964) o pomo da discórdia, já que continha dois textos explosivos – "As duas críticas" e "O que é crítica?" –, nos quais é dissecada a crítica exercida pelos velhos professores perante as novas propostas do estruturalismo.

Diz-se que Raymond Picard reagira quando Barthes fez pesar a sua linguagem sobre um clássico, provocando escândalo. Barthes e os fautores da "nova crítica" foram mimoseados com uma vasta lista de apodos, desde "impostura" (PICARD, 1965, 11), "extrapolação aberrante" (*Id.*, *Ibid.*, 40), "proposições inexatas, contestáveis ou extravagantes" (*Id.*, *Ibid.*, 47), "carácter patológico da linguagem" (*Id.*, *Ibid.*, 50), "livro revoltante" (*Id.*, *Ibid.*, 57), "repertório de paralogismos" (*Id.*, *Ibid.*, 59), "afirmações desvairadas" (*Id.*, *Ibid.*, 71), "extravagante doutrina" (*Id.*, *Ibid.*, 73), "inteligibilidade irrisória e vazia" (*Id.*, *Ibid.*, 75), "resultados arbitrários, inconsistentes, absurdos" (*Id.*, *Ibid.*, 92), "esquisitices" (*Id.*, *Ibid.*, 146), etc. Barthes retorquiu em *Crítica e Verdade*, aí arguindo com vivacidade e alguma ironia à mistura, acusando a velha crítica de tendência preguiçosa e de se ater mais ao biográfico como chave de leitura das obras; no fundo, tratou-se de uma nova querela dos antigos e dos modernos, mas marcada por uma violenta diatribe antiestruturalista.

Entre nós, no domínio literário, a receção foi mais aquiescente, sendo de referir a tentativa de análise estrutural de Óscar Lopes da obra de Gil Vicente, bem como, antes, as pesquisas de compreensão estrutural da obra de Camões empreendidas por Jorge de Sena. Quanto a Barthes, além de um influxo prolongado no tempo, a sua obra foi academicamente entronizada (como podemos ver por *Leituras de Roland Barthes*); todavia, uma década antes, em breve polémica, é objetado que "é sempre bonito, claro, vir alguém defender a 'especificidade

da literatura'; mas o argumento é ambíguo: Picard invoca-o na polémica com Barthes". E continua: "Pelo que afirma e omite, aponta e evita, o texto de Eduarda Dionísio é extremamente sintomático e contribui *para o desmantelamento de alguns equívocos*: os que poderiam levar a confundir *uma crítica conservadora* com *uma crítica de vanguarda*" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 17 mar. 1972, 2). A réplica fez-se ouvir: "Esmagada […] pelas referências ao deus Barthes (argumentos de autoridade? – não pode ser!) e pela ameaça terrível dum Picard-espantalho, não me resta mais que confessar humildemente a minha parte de culpa nesta importante questão: realmente o grupo que em novembro de 1971 começou a publicar 'Crítica' não convidou para seu colaborador Eduardo Prado Coelho" (DIONÍSIO, *Diário de Lisboa*, 24 mar. 1972, 2). Mas este retorquiu: "Quando Barthes nos confidencia que publicou um livro sobre Racine transpondo para ele certos problemas pessoais de alienação amorosa, tal dizer perturba e escandaliza, porque introduz, no irrepreensível tecido do labor crítico, um golpe, uma impureza, uma dissonante mistura". E prossegue: "Também aqui a instituição funciona repressivamente, impondo a exclusão psicótica do sujeito, o delírio da coerência e da homogeneidade. Alguns são ainda piedosos: vivem na beatitude do positivismo. Mas a violência do real faz estalar a ordem do texto, alvoroça-o, desordena-o" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 28 abr. 1972, 5).

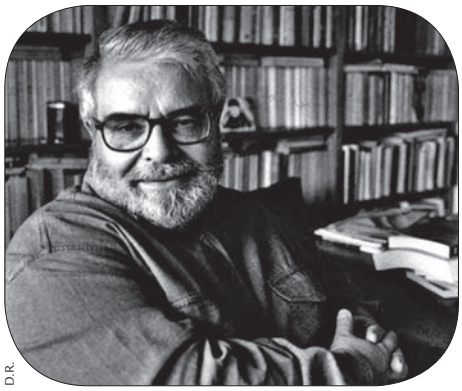
ESTRUTURALISMO, DE MÉTODO A PARADIGMA

Se o estruturalismo começou essencialmente como um método – um novo discurso do método –, e não propriamente como uma doutrina, na medida em que também se tornou doutrinal, veio a propor um conjunto referencial de proposições que integram a sua cosmovisão filosófica. Assim, questionou alguns dos temas em que se movia a filosofia tradicional, fazendo recordar os denominados "mestres da suspeita" – Nietzsche, Freud e Marx –, pois o próprio Lévi-Strauss afirmou na sua lição inaugural (no Collège de France, em 1960): "Aprendemos de Marx que o diacrónico podia estar também no coletivo e de Freud que o gramatical se podia realizar no próprio seio do individual" (LÉVI-STRAUSS, 1973, 27). Conforme ao paradigma estruturalista, a filosofia tradicional estava demasiadamente centrada no sujeito – qual "insuportável criança mimada que ocupou por excessivo tempo a cena filosófica, e impediu qualquer trabalho sério por reclamar uma atenção exclusiva" (*Id.*, 1971, 614-615). O estruturalismo surge, pois, como o contrapeso do balanceamento atribuído à categoria de sujeito na metafísica ocidental, incitando a duvidar da consciência, como Descartes ensinara a duvidar das coisas: em lugar do ego, inquire as categorias da obra secreta da linguagem.

É interessante notar também que a polémica entre Eduardo Prado Coelho e Vergílio Ferreira se fez com recurso a Heidegger: "É absurdo e perfeitamente ridículo *reduzir* (como faz V. F.) o 'estruturalismo' a uma problemática heideggeriana. O que acontece é que o 'estruturalismo' tem uma problemática própria que se pode prolongar em Heidegger" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 25 abr. 1968, 6). Mas as posições variam, se "admitem ou recusam o prolongamento heideggeriano. Lévi-Strauss, por exemplo, rejeita-o inteiramente e opta por um 'materialismo grosseiro'. Althusser afasta Heidegger num passo de *Lire le Capital* – II (pág. 67). Quanto a Foucault, a aproximação é mais

aceitável. Já Lacan se situa expressamente fora da filosofia, recorrendo aqui e ali a figurinos filosóficos que ele não aceita por inteiro: assim acontece com Hegel, assim acontece com Heidegger" (*Id.*, *Ibid.*). Todavia, o interlocutor replica: "Se é irracionalismo uma experiência centrada no 'ego', temos que Eduardo Prado Coelho vai meter Descartes na cadeia logo que tenha uma oportunidade. E se é racional uma experiência 'descentrada', etc., Eduardo Prado Coelho vai confraternizar com S. Tomás de Aquino enquanto ele estiver entretido a demonstrar a existência de Deus". E questiona: "Será racionalista o nosso Heidegger quando, descentradamente, *ek-sistindo*, nos fala do Ser?" (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 23 maio 1968, 5). E após um longo excurso, sustém: "Heidegger não é, pois, para mim, um 'irracionalista', senão na medida em que me parece ir além de um domínio 'natural', mas exijo que o seja para aqueles *para os quais sempre o foi em todos os domínios*. E o mesmo poderei dizer de Foucault" (*Id.*, *Ibid.*, 7).

Era também inevitável o debate entre estruturalismo e existencialismo: às simplificações de certas filosofias da história, em que é o vivido que fornece o critério, predizendo o sentido, e onde a eficacidade da consciência é constituinte da história, Lévi-Strauss contrapõe a consciência como o lugar do ilusório, reinterpretando a própria asserção de Marx – "'os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem', justifica, no seu primeiro termo, a história, e no segundo, a etnologia" (LÉVI-STRAUSS, 1958, 31); se a primeira parte se refere ao domínio histórico, a segunda esclarece-se pela análise das condições inconscientes da vida social. Por outro lado, se Sartre julga a antropologia estrutural como um método analítico entre outros, para Lévi-Strauss a filosofia sartriana "re-



D.R.

Eduardo Prado Coelho (1944-2007).

presenta um documento etnográfico de primeira ordem cujo estudo é indispensável se queremos compreender a mitologia do nosso tempo" (*Id.*, 1962a, 330). Sartre replica: "Eu não contesto a existência das estruturas, nem a necessidade em analisar o seu mecanismo. Mas a estrutura é apenas, para mim, um momento do prático-inerte" (SARTRE, 1966, 89); então, "o essencial não é o que se fez do homem, mas o *que ele faz daquilo que fizeram dele*" (*Id.*, *Ibid.*, 95). Assim, se para Lévi-Strauss a razão está já constituída, para Sartre a dialética é sempre constituinte.

Também Foucault, para Sartre, se situa fora do pensamento dialético, pois privilegia os sistemas em detrimento das transformações, descreve momentos fixos e relega as passagens; é mais uma geologia que uma arqueologia, uma "série de camadas sucessivas que formam o nosso 'solo' […]. Ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades" (*Id.*, *Ibid.*, 87). Neste registo, Vergílio Ferreira sustém: "Na relação de nós com a nossa época, já o dissemos, o tempo que nos coube está pensando connosco. Não, todavia, *em vez de nós*, mas *por meio de nós*" (FERREIRA, 1991, 38).

Bibliog.: ALEXANDRE, António Franco, "Realismo e ideologia", *O Tempo e o Modo*, n.os 57-58, fev.-mar. 1968, pp. 149-153; *Id.*, "Notas em torno da ideologia", *O Tempo e o Modo*, n.º 67, jan. 1969, pp. 77-86; ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; *Id.*, *Lénine et la Philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972; *Id.*, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973; *Id.*, *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976; *Id.*, e BALIBAR, Étienne, *Lire le* Capital, Paris, Maspero, 1968; ARCHER, Luís J., "Estruturalismo biológico", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 31, fasc. 3, jul.-set. 1975, pp. 253-267; BARTHES, Roland, *Sur Racine,* Paris, Seuil, 1963; *Id.*, "Éléments de sémiologie", *Communications*, n.º 4, 1964, pp. 91-135; *Id.*, *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964a; *Id.*, *Critique et Vérité*, Paris, Seuil, 1966; *Id.*, *Système de la Mode*, Paris, Seuil, 1967 ; *Id.*, "La mort de l'auteur", in BARTHES, Roland, *Le Bruissement de la Langue*, Paris, Seuil, 1984, pp. 61-66; *Id.*, *L'Aventure Sémiologique,* Paris, Seuil, 1985; BELCHIOR, Maria de Lourdes, "Estruturalismo – um anti-humanismo?", *Brotéria*, vol. LXXXVI, n.º 4, abr. 1968, pp. 65-98; CASTRO, Filipe Arriaga de, "A propósito de um texto de Rancière: a oposição ideologia/ciência no discurso de Althusser", *Vértice*, n.º 363, abr. 1974, pp. 273-277; *Id.*, "Sobre as autocríticas de Althusser", *Vértice*, n.os 392-393, jan.-fev. 1977, pp. 32-37; COELHO, Eduardo Prado, "Ciências humanas e estruturalismo, I", *Diário de Lisboa*, 2 mar. 1967, pp. 1, 7; *Id.*, "Ciências humanas e estruturalismo, II", *Diário de Lisboa*, 23 mar. 1967, pp. 1, 2; *Id.,* "O conceito de belo: de Diderot à teoria da informação (contribuição para uma estética realista)", *O Tempo e o Modo*, n.º 49, maio 1967, pp. 486-496; *Id.*, "Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos", in COELHO, Eduardo Prado (coord.), *Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos*, Lisboa, Portugália/Livraria Martins Fontes, 1967, pp. I-LXXV; *Id.*, "Resposta a António Franco Alexandre", *O Tempo e o Modo*, n.os 57-58, fev.-mar. 1968, pp. 154-156; *Id.*, "O estruturalismo e Vergílio Ferreira", *Diário de Lisboa*, sup. lit., 11 abr. 1968, pp. 4-6; *Id.*, "O estruturalismo uma vez mais...", *Diário de Lisboa*, sup. lit., 18 abr. 1968, pp. 4-6; *Id.*, "O estruturalismo em conclusão...", *Diário de Lisboa*, sup. lit., 25 abr. 1968, pp. 5-6; *Id.*, "Como se faz crítica", *Diário de Lisboa*, sup. lit., 17 mar. 1972, p. 2; *Id.*, "Palavra sobre palavra", *Diário de Lisboa*, sup. lit, 28 abr. 1972, p. 5; DIONÍSIO, Eduarda, "Sobre a prática significante de Eduardo Prado Coelho", *Diário de Lisboa*, sup. lit, 24 mar. 1972, p. 2; FERREIRA, Vergílio, "Comédia de um homem só", *Diário de Lisboa*, sup. lit., 2 maio 1968, pp. 4-5; 9 maio de 1968, pp. 4-6; 16 maio 1968, pp. 4-6; 23 maio 1968, pp. 4-7; 30 maio 1968, pp. 5, 7; *Id.*, "Questionação a Foucault e a algum estruturalismo", in FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, 2.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 21-46; FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, Paris, Plon, 1961; *Id.*, *Naissance de la Clinique: Une Archéologie du Regard Médical*, Paris, PUF, 1963; *Id.*, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966; LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; *Id.*, *Le Séminaire*, vols. I, II, XI, XX, Paris, Seuil, 1973-78; *Leituras de Roland Barthes*. *Comunicações Apresentadas ao Colóquio Barthes, Faculdade de Letras de Lisboa, 18 e 19 de Março de 1982*, Lisboa, Dom Quixote, 1982; LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; *Id.*, *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958; *Id.*, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962; *Id.*, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962a; *Id.*, *Mythologiques*, t. 1-4, Paris, Plon, 1964-71; *Id.*, *Anthropologie Structurale Deux,* Paris, Plon, 1973; LOURENÇO, Eduardo, "Michel Foucault ou o fim do humanismo", in FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, 2.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 9-20; MARTINET, André, "Entrevista com André Martinet", *O Tempo e o Modo*, n.os 60-61, maio-jun. 1968, pp. 519-545; MEIRELES, José Rui de, "Antropologia estrutural: a proibição do incesto segundo Lévi-Strauss", *Revista Portuguesa de Filosofia,* t. 31, fasc. 3, jul.-set. 1975, pp. 268-283; NOGUEIRA, Jofre Amaral, *Um Humanismo à Nossa Medida*, Lisboa, Inova, 1971; "Nota de abertura", *O Tempo e o Modo*, n.º 56, jan. 1968, pp. 6-7; "Nota de abertura", *O Tempo e o Modo*, n.os 57-58, fev.-mar. 1968, pp. 147-148; PEREIRA, Armando, "*As Palavras e as Coisas* (Foucault), dos vegetarianos do estruturalismo", *Vértice*, n.º 298, jul. 1968, pp. 550-555; PIAGET, Jean, *Le Structuralisme*, Paris, PUF, 1972; PICARD, Raymond, *Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture?*, Paris, J.-J. Pauvert, 1965; RANCIÈRE, Jacques, *Sobre a*

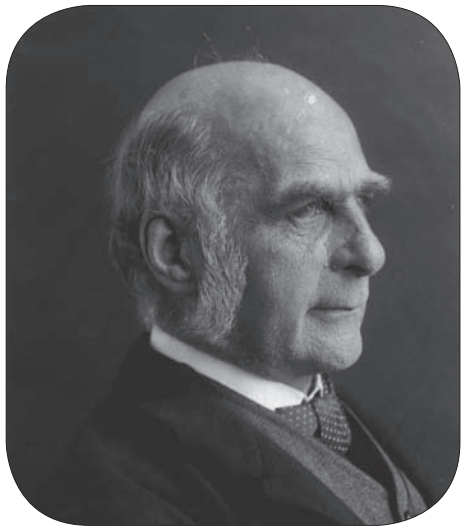
Teoria da Ideologia: a Política de Althusser, Porto, Portucalense, 1971; ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, "O estruturalismo de Lévi-Strauss: significação do 'estrutural inconsciente'", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 32, fasc. 2, abr.-jun. 1976, pp. 171-206; *Id.*, "Dialéctica e ideologia em Althusser", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 32, fascs. 3-4, jul.-dez. 1976a, pp. 305-324; *Id.*, *Problemática do Estruturalismo: Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1960; *Id.*, "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, n.º 30, 1966, pp. 87-96; SCHAFF, Adam, "Que é o estruturalismo?" *Seara Nova*, n.º 1529, mar. 1973, pp. 24-31; SILVA, João Esteves da, *Para Uma Teoria da História: de Althusser a Marx*, 2 vols., Lisboa, Diabril, 1976.

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Antieugenismo

A eugenia ou eugénica (do grego *eu* + *genes*: "bom nascimento" ou "boa geração") defende a intervenção política, médica, educativa e social para promover a qualidade genética da espécie humana, enquanto o antieugenismo consiste na posição a favor da não intervenção e do não controlo no que respeita aos processos de reprodução humana. O antieugenismo protege a liberdade individual na escolha dos parceiros sexuais e na gestão do planeamento familiar, devido à sua confiança nos efeitos positivos do exercício da liberdade, demonstrando uma conceção otimista da natureza e da evolução da humanidade, podendo apelar a um referencial positivista, metafísico-teológico ou ético-humanista. Embora se possam encontrar ideias e práticas eugenistas em diversos sistemas sociopolíticos desde a Antiguidade clássica, como na *República* de Platão e na exposição dos recém-nascidos imperfeitos, e se possa registar, desde a Idade Média, uma "tradição eugénica portuguesa" relativa à "arte de ter bons filhos" (LESSA, 1934, 85), a doutrina ou ideologia eugenista, *stricto sensu*, surge nos finais do séc. XIX, reivindicando um estatuto científico sustentado na autoridade da evolução biológica das espécies e das leis da hereditariedade.

Com efeito, é um primo em segundo grau e admirador professo de Charles Darwin (1809-1882), Francis Galton, que, em *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, apresenta a "eugenia" (*eugenics*), termo herdeiro e substituto de "viricultura" e de "estirpicultura", como "a ciência do melhoramento da



Francis Galton (1822-1911).

descendência", referente ao "cultivo da raça", aplicável a qualquer espécie animal ou vegetal (GALTON, 1883, 17). Num breve artigo, dedicado à definição do âmbito e dos objetivos específicos desta área científica, Galton afirma que a "eugenia é a ciência que trata de todas as influências que melhoram e desenvolvem as qualidades inatas de uma raça" (*Id.*, 1904, 82). Daí decorre que o carácter da eugenia humana é essencialmente de índole prática ou aplicada, comportando um programa sociopolítico de otimização intergeracional da qualidade genética da espécie humana. Todavia, o estabelecimento da eugenia desenrolar-se-ia, segundo Galton, em três etapas sequenciais: 1) compreensão académica desta ciência e aceitação da sua verdade; 2) reconhecimento do seu valor prático e da sua realização próxima; e, por fim, 3) sua introdução na "consciência nacional, como uma nova religião" (*Id.*, *Ibid.*). A esperança da transformação da eugenia num novo dogma religioso para a civilização da era positivista exprime uma confiança desmesurada relativamente à posse de uma verdade absoluta que desvelaria as leis da perfetibilidade humana e possibilitaria uma colaboração eficaz entre a ação reguladora e a evolução natural. Nos termos darwinistas de Galton, a eugenia poderá vir a ser a "religião ortodoxa do futuro", porque "coopera com os mecanismos da natureza assegurando que a humanidade será representada pelas raças mais aptas" (*Id.*, *Ibid.*). O duplo carácter da lei da sobrevivência do mais apto, que se desdobra, segundo o próprio Darwin, em "preservação das diferenças individuais favoráveis" e "destruição das diferenças prejudiciais" (DARWIN, 1872, 63), permite distinguir entre um eugenismo positivo, que estimula boas alianças reprodutivas, e um eugenismo negativo, que elimina ou restringe a eficácia reprodutiva dos menos aptos. Por conseguinte, a eugenia coloca a razão instrumental, iluminada por uma visão teleológica, ao serviço da natureza aleatória: "O que a natureza faz cega, lenta e cruelmente, o homem pode fazer providente, célere e suavemente" (GALTON, 1883, 82). A eugenia opera a passagem do saber ao poder otimizador e converte-se, assim, numa engenharia social, num imperativo ético e numa religião laica. Pois, se o Homem pode fazer algo para ser melhor, então deve fazê-lo com eficiência técnica e zelo sagrado. Antes de Galton, contudo, Paul Broca elabora o conceito de "eugenesia" para caracterizar a hibridez biologicamente viável, distinguindo quatro graus de hibridez, segundo a sua fertilidade e durabilidade, a saber: agenésica, disgenésica, paragenésica e eugenésica. A eficácia criativa da hibridez não linear de Broca contradiz a superioridade da pureza hereditária linear de Galton, favorecendo a emergência de patriotismos de tipo étnico, em vez de rácico.

À imagem do que aconteceu noutros países, em Portugal, a receção do

eugenismo está intimamente relacionada com a assimilação das teorias evolucionistas e com o desenvolvimento histórico das categorias sociopolíticas de raça e de pátria portuguesa. Neste sentido, o arco temporal que abarca o último quartel do séc. XIX e o primeiro do séc. XX deve constituir o período inicial de análise. O antieugenismo forma-se, primeiramente, através da oposição ao purismo rácico e ao patriotismo xenofóbico, à valorização da raça pura como base da unidade e da força nacional, ao determinismo biológico da vida social, à crença na superioridade natural da raça árica e ao pessimismo da degenerescência sociobiológica. Esta crença na degenerescência da espécie humana (devido à prolificidade das raças consideradas inferiores) e no primado da hereditariedade sobre o meio ambiente desempenhou um papel crucial na argumentação eugenista, documentado nas posições de Vaucher Lapouge e Karl Pearson, atacadas por Jacques Novicow, que acusa esse pessimismo de ser totalmente irracional.

Examinemos agora algumas vias seguidas pelo antieugenismo português. Na obra de Teófilo Braga (1843-1924), revela-se um ideário positivista, inspirado em Auguste Comte e Émile Littré, aliado a um darwinismo moderadamente antieugénico, que propõe um sistema orgânico de leitura da história natural da humanidade, concebendo as leis históricas sob o signo das leis biológicas evolucionistas, mas fazendo a apologia do hibridismo e da perfectibilidade contínua, garantida pela ação da natureza e da pedagogia ao serviço do desenvolvimento das melhores potencialidades dos indivíduos e dos povos. Com efeito, ao analisar o cruzamento de três sangues diversos (ibero, semita e árico) no povo português, que compõe "uma feira dos diferentes povos da terra" (BRAGA, 1885, I, 40), Teófilo Braga não vê uma heterogeneidade degenerescente, mas antes um valioso património genético e histórico que, apesar de sofrer de uma decadência conjuntural, tem uma capacidade organizadora vital. Para ele não há necessidade de política eugénica, porque a natureza e a história são progressivas por essência. Os obstáculos transitórios, provocados pelas desordens sociais, serão vencidos pela educação racional, fiel ao espírito da ciência positiva, da seleção natural e do *self-government*, que se orienta para a maximização da liberdade, correlativa da Implantação (não revolucionária) da República, como ordem que anima o progresso.

Outra via antieugénica seguida na cultura portuguesa consistia em preferir, à seleção natural darwinista, o neolamarckismo, com sua ênfase radical nos fatores mesológicos. O pensamento de Miguel Bombarda (1851-1910) constitui um exemplo forte desta linha argumentativa, assumindo mesmo uma posição marcadamente anti-inatista e anti-hereditária. Assim, nos antípodas da lei darwinista das variações aleatórias e das leis, então em gestação, da genética moderna (Gregor Mendel, Friedrich August Weismann e Thomas Hunt Morgan), Bombarda declara que o meio é omnipotente, que a função faz o órgão, que a hipertrofia e a atrofia dependem somente do uso e do desuso e que, portanto, as qualidades individuais são sobretudo adquiridas, sendo a educação capaz de moldar os cérebros, mesmo os "cérebros doentes" (BOMBARDA, 1898, 339-40). Eis o seu veredicto categórico: "A hereditariedade é um mito" (*Id.,* 1900, 93). Contrariamente a Egas Moniz (1874-1955), defensor da esterilização e da proibição de casamento para os "degenerados" (MONIZ, 1901, 271-272), Bombarda acredita na plasticidade dos caracteres supostamente hereditários em função da variabilidade ambiental, e



Egas Moniz (1874-1955).

critica a validade dessa categoria nosológica, estimando mais grave a "degenerescência adquirida" do que a hereditária (BOMBARDA, *A Medicina Contemporânea,* 30 jan. 1910, 33-34), embora reconheça alguma utilidade ao livrete de casamento, muito discutido pelos médicos e juristas republicanos que avaliaram a necessidade de maior regulação eugénica no que respeita aos impedimentos do matrimónio e à legitimação do divórcio. Com o lamarckismo de Bombarda, a eugenia subordina-se à pedagogia higiénica e à medicina social. Esta orientação será ainda intensificada pelo maior vulto português da epidemiologia, da higiene pública e da profilaxia sanitária, Ricardo Jorge (1858-1939), cuja investigação se concentra nas condições ambientais de infeção e contágio de doenças, analisando, entre outros, os fatores patogénicos associados ao deficiente saneamento urbano, à insalubridade de habitações e escolas, às práticas alimentares, à puericultura e à prostituição.

A oposição ao eugenismo inatista formou-se igualmente no interior do movimento socialista, libertário e anarquista. Mencionemos, *e.g.*, Ângelo Vaz, que nega o valor progressivo da *struggle for life* e afirma, ao invés, a eficácia da solidariedade, entreajuda e cooperação, *i.e.*, consagra o princípio fundamental do "acordo pela vida" (VAZ, 1902, 74). Além disso, substitui a continência procriativa malthusiana e o exame pré-nupcial pela apologia neomalthusiana do amor erótico-sexual e da responsabilidade moral e social dos progenitores, graças à utilização refletida das técnicas contracetivas que permitiriam a dissociação entre sexualidade e procriação, ou seja, o controlo consciente da natalidade. Deste modo, anuncia uma nova configuração familiar regida pelo "amor livre" e pela "maternidade livre", que contribuiria para o "bom nascimento" e para a boa educação, além de promover diretamente a emancipação da mulher (*Id.*, *Ibid.*, 111). A atitude anarquista e socialista mais contundente surge, em 1904, num texto anónimo, assinado Um-de-Nós, em resposta a um prefácio de Júlio de Matos onde este diagnostica "degenerescência" na "superstição socialista" e prescreve uma tomada de consciência eugenista como terapia (MATOS, 1904, 4-6).

O predomínio da visão pedagógica, higiénica e mesológica, assim como o apreço republicano e católico pela liberdade individual, impediu a adoção jurídica de medidas eugénicas extremas em Portugal, convertendo-se a eugenia em aperfeiçoamento da raça pela otimização do meio ambiente. Nos termos de Mendes Corrêa, a "raça" não é "um bloco intransformável e rígido", mas antes "a tradução plástica dum passado mesológico" e, se lhe criarmos "um novo ambiente, ela transformar-se-á decerto" (CORRÊA, 1919, 168). O *habitat*, como complexo antropogeográfico, torna-se, pois, o elemento essencial na compreensão do Homem: ser condicionado e condicionador. Assiste-se a uma neutralização do eugenismo antidemocrático com

a integração da eugenia na higiene social e na medicina preventiva, em que tudo converge para a "educação higiénica": "A eugenia, ciência aplicada à proteção e ao aperfeiçoamento das raças, encontra na higiene social a criação perfeita e harmónica, como reflexo nascido da sua própria ação, para atingir o elevado objetivo a que se propôs" (ANDRADE, 1927, 5). De facto, a própria Sociedade Portuguesa de Estudos Eugénicos, criada em Coimbra, em 1937, com fortes ligações ideológicas à sua congénere francesa, expunha uma doutrina bastante moderada, em consonância com o neolamarckismo dominante. Sente-se, portanto, uma certa ambivalência, que consiste na coexistência de preocupações eugénicas e nacionalistas, a par da refutação de medidas extremas de disciplinação sociopolítica. Neste contexto, João Porto declara num tom antidogmático: "Repudiamos o eugenismo bastar-se a si mesmo, guindado aos píncaros de religião da humanidade, ou mesmo de ciência autónoma" (PORTO, 1941, 23).

O antieugenismo português, não obstante a sua diversidade, reveste-se de uma índole tendencialmente emancipadora face aos determinismos biológicos, o que lhe confere uma atitude ética de afirmação otimista da liberdade e da indeterminação fundamental da história humana, que se nutre da abertura do futuro pela responsabilidade autoconstrutiva. No advento de um neoeugenismo liberal ou de consumo, armado pela previsão e pela manipulação genética, assim como pelo transumanismo biotecnológico, que responde à avidez crescente de um mercado de bens biológicos maximamente perfectíveis, as vozes antieugénicas e bioconservadoras portuguesas continuam, nos começos do séc. XXI, a crítica da razão técnica e da consequente clausura do futuro, solicitando uma prudência ética e uma humildade epistémica, quer da parte dos decisores médico-políticos, quer da parte dos consumidores. Reafirmam, assim, a condenação da biopolítica, em nome da radical liberdade, alteridade, novidade e personalidade ética dos futuros possíveis, contingentes e incertos.

Bibliog.: ANDRADE, José C. d', *Questões de Higiene Social (na Escola e na Oficina)*, Porto, Tipografia Civilização, 1927; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Livraria de A. M. Pereira, 1898; *Id.*, *A Sciencia e o Jesuitismo: Replica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Livraria de A. Pereira, 1900; *Id.*, "A esterilisação dos degenerados", *A Medicina Contemporânea*, 30 jan. 1910, pp. 33-34; BRAGA, Teófilo, *Historia Universal: Esboço de Sociologia Descriptiva*, 2 vols., Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1878-82; *Id.*, *Historia das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880; *Id.*, *Systema de Sociologia*, Lisboa, Castro Irmão, 1884; *Id.*, *O Povo Portuguez nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, 2 vols., Lisboa, Livraria Ferreira, 1885; *Id.*, *A Patria Portugueza. O Território e a Raça*, Porto, E. Chardron, 1894; *Id.*, *Visão dos Tempos: Epopêa da Humanidade*, 4 vols., Porto, Ernesto Chardron, 1894-95; BROCA, Paul, "Mémoire sur l'hybridité en général, sur la distinction des espèces animales et sur les métis obtenus par le croisement du livre et du lapin", *Journal de la Physiologie de l'Homme et des Animaux*, 1 jul. 1858, pp. 433--471; *Id.*, *Mémoires d'Anthropologie*, t. 3, Paris, C. Reinwald, 1877; CORRÊA, Mendes, *Raça e Nacionalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1919; DARWIN, Charles, *Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6.ª ed., London, J. Murray, 1872; GALTON, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, London, MacMillan, 1883; *Id.*, "Eugenics, its definition, scope, and aims", *Nature*, vol. 70, 1904, p. 82; JORGE, Ricardo, *Hygiene Social Applicada à Nação Portugueza*, Porto, Livraria Civilisação, 1885; *Id.*, *Demographia e Hygiene da Cidade do Porto*, Porto, Camara do Porto, 1899; *Id.*, "Prostituição e profilaxia venérea", *Arquivos do Instituto Central de Higiene*, vol. 1, fasc. 1, 1913, pp. 19-34; HABERMAS, Jürgen, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity, 2003; LAPOUGE, Vaucher, *Les Sélections Sociales*,

Paris, Librairie Thorin & Fils, 1896; LESSA, Almerindo, *Educação Sexual da Mocidade*, Lisboa, Nunes de Carvalho, 1934; MATOS, Júlio, "Prefácio do tradutor", in GAROFALO, Rafael, *A Superstição Socialista*, Lisboa, Livraria Clássica, 1904, pp. 3-10; MONIZ, Egas, *A Vida Sexual I – Physiologia*, Coimbra, França Amado, 1901; NOVICOW, Jacques, *O Futuro da Raça Branca: Crítica do Pessimismo Contemporâneo*, Lisboa, Abel d'Almeida, 1909; PEREIRA, Ana Leonor, *Darwin em Portugal (1865-1914): Filosofia, História, Engenharia Social*, Coimbra, Almedina, 2001; PEARSON, Karl, *The Groundwork of Eugenics*, London, Dulau & Co., 1909; PORTO, João, *Eugenismo e Hereditariedade*, Lisboa, Tip. União Gráfica, 1941; SACARRÃO, Germano, *Biologia e Sociedade*, 2 vols., Mem Martins, Europa-América, 1989; UM-DE-NÓS, *A Canalha (R. Garofalo, J. de Matos e Nós)*, Porto, Typographia Peninsular, 1904; VAZ, Ângelo, *Neo-Malthusianismo*, Porto, Typ. da Empreza Litteraria e Typographica, 1902.

PAULO R. C. JESUS

Anti**europeísmo**

A filosofia da história de Herder é marcada simultaneamente pela relatividade que lhe inspira um quadro pouco fluido da Europa da sua época e pelo universalismo que advém da sua conceção do plano divino. Este implica, todavia, o reconhecimento de valores absolutos e de um certo cosmopolitismo favorável à ideia de Europa. O jovem Herder cultiva o historicismo, o particularismo, a relatividade, o culto dos géneros nacionais, manifestando uma visão da Europa muito negativa. No entanto, a evocação frequente da unidade a partir da diversidade e a esperança de uma humanidade melhor podem, tal como defende Marita Gilli em "L'Europe vue par Herder…", relativizar essa interpretação.

O séc. XIX representa também um período dramático da história da ideia europeia, culminando na Grande Guerra de 1914-1918. As esperanças vividas em Oitocentos e os projetos que emergiam são ensombrados com terríveis acontecimentos. A ideia nacional degenera em nacionalismo e o Estado nacional fundamenta o autoritarismo e, depois, o totalitarismo. A verdade é que a ideia de Europa sobrevive no discurso de homens de Estado, de filósofos, de escritores, de pensadores, em diversos e diferentes projetos: da Europa da fé, da Europa da razão, da Europa dos Estados. Mas é também verdade que a estagnação da ideia de Europa acontece essencialmente no pensamento conservador: de homens de Estado, de políticos, de diplomatas e de alguns intelectuais, entre eles, Ranke e Burckhardt.

Metternich, *e.g.*, protagoniza a ideia de uma pátria europeia, no espírito do Congresso de Viena, consolidada por uma inspiração legitimista. Bismarck consolida esta apologia. Para o estadista alemão, a Europa era um sistema de Estados históricos que reforçaria a aliança das monarquias.

Por sua vez, Ranke utiliza mais a fórmula "génio do Ocidente" do que "génio da Europa". Assim, na sua ótica, o Ocidente romano-germânico permanecerá, por longo tempo, o arquétipo da noção de Europa.

Burckhardt, como Nietzsche, critica com vigor todos os perigos que, segundo ele, ameaçam a liberdade, a riqueza, a diversidade da Europa clássica – estatismo, nacionalismo, materialismo e democracia – e advoga o património humanista da "velha Europa". Assim, é mais um profeta voltado para o passado, um "conservador dos elitistas" (NURDIN, 1995, 105).

Uma certa atitude de regressão no que concerne à ideia de Europa é representada pela corrente romântica. Fichte, que fundamenta também a filosofia política do romantismo, advoga no seu *Discurso à Nação Alemã* (1807-1808) a superioridade germânica. A Alemanha era a mãe da Europa e, como tal, anuncia o messianismo alemão, caro a alguns românticos. Novalis glorifica a ideia de uma Europa da fé. Para este autor, a Alemanha criaria um novo cristianismo; para Schlegel o cristianismo e o germanismo eram os alicerces de uma Europa restaurada. São estes os princípios fundadores do pangermanismo de K. Frantz, que sugere a organização da Europa na base de uma federação germânica. Este regresso exclusivo às fontes do espírito germânico significa um recuo da ideia de Europa. Também Wagner e o wagnerismo exaltam o herói germânico, *i.e.*, só a pureza de sangue ariano é garante de espiritualidade. Assim se difundia a ideia de superioridade racial e espiritual do



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

germanismo. Trata-se, pois, de ideias fundamentadas no conservantismo da ordem estabelecida, no sistema monárquico legitimista, na Europa dinástica dos Estados, nas conceções irracionalistas e nas ideias reacionárias postas ao serviço do messianismo nacionalista.

Há, por vezes, assimilação entre ideia europeia, construção da Europa e ideal democrático. No entanto, a ideia de Europa possui raízes antidemocráticas. Veja-se, *e.g.*, como os pioneiros do europeísmo no período entre as duas guerras mundiais definiam as fronteiras da futura Europa. Entre eles, o projeto de Richard Coudenhove-Kalergi exclui a Grã-Bretanha e a URSS comunista. Este projeto é criticado pelos nazis, que veem na Paneuropa a unidade das raças e não a proeminência da raça ariana. Entre os intelectuais nazis há uma visão europeia que exalta os grandes heróis do panteão nazi. Segundo Bernard Bruneteau, os colaboradores que aceitam a "nova Europa" nazi são os idealistas e os oportunistas. Para estes, o europeísmo é um instrumento de propaganda, entre outros.

As relações da Europa com o mundo colocam-se de forma diferente a partir da Primeira Guerra Mundial. A Europa pensava-se e agia como o centro dominante de um mundo europocêntrico. A Primeira Guerra Mundial demonstrou a insuficiência desta perceção. Continente em crise, a Europa carecia de renovação. Vários países europeus tomam progressivamente consciência da necessidade de união para rivalizar com potências mundiais emergentes.

Os termos utilizados no séc. XX para designar as correntes da oposição à unificação europeia variaram e revestiram significados diferentes. Em 1919, o termo mais popular é "antieuropeu", sendo usado, *e.g.*, por Richard Coudenhove-Kalergi.

Pode afirmar-se que o antieuropeísmo tem múltiplas origens. Assim, os movimentos da eslavofilia rejeitam a pertença do seu mundo à Europa. Relembre-se que Nikolaï Danilevsky (1822-1885), na obra *A Rússia e a Europa* (1869), rejeitava a europeanidade do seu país.

O fascismo italiano criou a revista *Antieuropa* sob a direção de Asvero Gravelli (1902-1956). Sublinhe-se a sua rejeição dos valores ocidentais: humanismo, democracia liberal, burguesia. Mas exalta a criação do Homem novo. Na revista *Antieuropa* (1930), Vincenzo Zangara opõe à "velha Europa" a criação de uma "nova Europa" sob a tutela fascista de Mussolini. Esta revista propõe-se promover conceções fascistas em matéria de construção europeia, opondo-se a outro tipo de planos, como o de Aristide Briand.

Após a criação das instituições europeias, o termo "antieuropeísmo" adquire um sentido pejorativo. No período entre as duas guerras mundiais é utilizado para certas franjas de extrema-direita nacionalista.

Já na déc. de 1950, os movimentos de oposição à Europa designam-se em função das instituições que rejeitam, como é o caso dos anticedistas (contra a Comissão Europeia de Defesa [CED]) e dos britânicos antimarketeers (contra a Comunidade Económica Europeia [CEE]). Há, de facto, movimentos de resistência à Europa que não propõem uma Europa alternativa.

O termo "eurocético" impõe-se sobretudo a partir de 1980. Para uns, é necessário reformar, para outros, destruir. Assim, avulta um euroceticismo que se opõe à evolução da construção europeia e um euroceticismo que põe em causa a existência ou a adesão às instituições europeias.

Neste contexto, difunde-se a expressão "resistência à Europa". Os movimentos de resistência não foram favoráveis ao discurso pró-europeu. Por um lado, devido à recuperação nazi, por outro lado, pela exaltação essencialmente patriótica que se manifesta contra os ocupantes, *i.e.*, não há uma resistência europeia, há, sim, um conjunto de organismos sem ações coordenadas, o que não significa que haja vozes europeístas. De facto, no período de 1943-1944, a sua visão é mais mundialista do que europeia.

Se há um militantismo ativo de alguns no período entre as duas grandes guerras, se se regista notório vigor europeísta após a Segunda Guerra Mundial, que persiste até aos anos de 1980, a verdade é que uma vaga de europessimismo atravessa a Europa no momento da ratificação do Tratado de Maastricht (1992), que levou à criação da moeda única europeia. Múltiplas questões se continuam a colocar face à evolução do progresso da CEE/UE: que modelos de integração?; quais as fronteiras da Europa?

Nos inícios dos anos 1990, aparece o termo "soberanismo" e, após a queda do Muro de Berlim, em certo certos países, como no Reino Unido, o termo "eurorrealismo" é adotado para transmitir a

aceitação do processo de construção europeia, mas não qualquer orientação federal.

Os movimentos de resistência à Europa, os movimentos eurocéticos, são mais tardios que as associações europeístas. Esta resistência é expressa pelos governos e pela opinião pública, ficando ainda a dever-se ao impulso dos partidos políticos.

Recorde-se que o Partido Comunista Francês toma posição contra a CED. Quando ocorre a candidatura britânica à CEE em 1961, o movimento da Anti-Common Market League pronuncia-se no Reino Unido. A partir de 1980 surgem algumas associações como, *e.g.*, a Bruges Group (1988), que protagoniza o projeto eurocético de Margaret Thatcher e se forma por iniciativa não partidária.

A resistência à ideia de Europa manifesta-se também pelos referendos, de que é exemplo o referendo de 1972, em França, sobre o alargamento da CEE à Grã-Bretanha, à Irlanda e à Dinamarca. As campanhas referendárias ao tempo da ratificação do Tratado de Maastricht estimulam o sentimento e as associações eurocéticas. Entre outras, o Great College Street Group, depois European Foundation (1992), o movimento Combat pour les Valeurs (1992), que se transformaria em partido político, e já anteriormente a Anti-Federalist League (1991). Em 1993, é fundado o United Kingdom Independence Party (Alan Sked) e, em 1996, é criado o Referendum Party (Jimmy Goldsmith).

Sublinhe-se ainda o euroceticismo comunista, variável de país para país, mas particularmente forte em França e em Itália. De facto, pela sua forte propaganda, este dá ao movimento de resistência à Europa um carácter de massa. Assim, o Partido Comunista Francês hostiliza a formação da CED, organizando mesmo um Mouvement pour la Paix e uma Fédération Nationale des Déportés et Internés Résistants et Patriotes. Nestas campanhas está bem patente uma argumentação antigermanista.

A ideologia nacionalista atingia o seu apogeu com o triunfo das ditaduras europeias após a Primeira Guerra Mundial. Em Portugal, Oliveira Salazar tem um projeto político, que fundamenta o regime do Estado Novo, assente num forte nacionalismo político e económico. Para o estadista, a nação é uma realidade viva e orgânica. Assim, não aceita a ideia de Estados Unidos da Europa, como não aceita as instituições supranacionais, embora não se oponha à organização internacional europeia. Urgia construir uma "Nova Europa" sem comunismo, sem as "velhas formas liberais e democráticas, uma 'Europa alargada', sinónimo de Ocidente" (TORGAL, 2009, 548-549). Face aos projetos de unidade europeia, Salazar e João Ameal têm uma similar crítica contra o europeísmo político. A seu ver, "uma absurda utopia fabricada por alguns mitólogos democratas" (AMEAL, *JN*, 28 jun. 1930, 1).

Qualquer fórmula federalista era, na sua perspetiva, de natureza abstrata e voluntarista, e, como tal, não respeitava a singularização dos povos. A unidade europeia seria resultante, também para os filossalazaristas – Freire de Carvalho, Moura e Sá, Augusto de Castro, Freire de Andrade, Pinheiro Torres, Correia Marques, Pinto Leite, Vitorino Nemésio, Serras e Silva, Marcelo Caetano, João Ameal, entre outros –, da diversidade e pluralidade nacionais. Para estes homens do regime a Europa era uma cultura e uma civilização, como bem explana Marcelo Caetano no artigo "Portugal e a Europa (1964)". A Europa não era um fim, mas um meio para salvaguardar os valores essenciais do Homem e do mundo ocidental. Luís de Almeida Braga, António Canavarro de Valadares (*Europa Actual. Ensaio sobre a Crise da Civilização Cristã* – 1937) e Eduardo Freitas da Costa (*Testamento da Europa* – 1942), conscientes

do declínio do Ocidente (lembre-se a obra de Oswald Spengler, de 1918), veem o seu ressurgimento na revitalização dos princípios europeus da "velha Europa". Sabemos que o Integralismo Lusitano ofereceu uma base de apoio ao movimento que conduziu ao Estado Novo. António Sardinha diagnostica a crise da Europa, mas reconhece a herança da civilização europeia, nomeadamente em *O Roubo da Europa* (1931).

Os principais partidos da cena política pós-25 de Abril nem sempre defenderam as posições que vieram depois a apoiar relativamente à integração europeia. O Partido Socialista tinha em 1973 uma atitude crítica em relação à Comunidade Europeia, mas a partir de 1975 mostrou-se empenhado na adesão de Portugal à CEE. Em março de 1976, Mário Soares, o seu líder, dirigiu as negociações para uma plena integração de Portugal. Já o Partido Popular Democrático/Partido Social-Democrata manifestou o seu apoio imediato. No âmbito do Centro Democrático Social-Partido Popular (CDS-PP), criado em 1974, confinavam-se posições europeístas e atlantistas. O Partido Comunista Português (PCP) opôs-se veementemente à adesão de Portugal às comunidades europeias. As suas críticas incidiam na dependência portuguesa de Bruxelas, na exploração dos trabalhadores, pondo em causa os benefícios anunciados. Álvaro Cunhal, Aboim Inglês e José Saramago (lembre-se *A Jangada de Pedra*) mantiveram a sua posição contra a adesão de Portugal à CEE. O federalismo era um dos principais alvos das críticas do PCP. Posição muito crítica tomaram outros partidos de esquerda, como o Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral, o Partido Socialista Revolucionário e a União Democrática Popular, o PCTP-MRPP e, mais tarde, o Bloco de Esquerda, em relação à União Europeia. O mesmo aconteceu com o Partido Ecologista Os Verdes. Manifestam-se veementemente contra a transferência de soberania para uma entidade supranacional cujas diretrizes são contestadas.

Relembramos, neste contexto, as palavras de Carlos Leone: "cabe ao século XXI continuar a pensar a Europa. [...] Ela continua a ser polémica" (LEONE, 2007, 192 e 197). A dissensão sobre a Europa e o confronto europeísmo e antieuropeísmo estão para continuar.

Bibliog.: AMEAL, João, "Europeísmo", *Jornal de Notícias*, 28 jun. 1930, p. 1; CAETANO, Marcello, "Portugal e a Europa (1964)", in CAETANO, Marcello, *Ensaios pouco Políticos*, 2.ª ed., Lisboa, Verbo, 1971, pp. 59-73; CUNHA, Norberto Ferreira da, "O salazarismo e a ideia de Europa", in LEAL, Ernesto Castro (coord.), *O Federalismo Europeu. História, Política e Utopia*, Lisboa, Colibri, 2001, pp. 153-179; DUMOULIN, Michel, e STELANDRE, Yves, *L'Idée Européenne dans l'Entre-Deux-Guerres: Recueil de Textes*, Louvain-la-Neuve, Academia-Erasme, 1992; FERNANDES, António Teixeira, *Nacionalismo e Federalismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 2008; GILLI, Marita, "L'Europe vue par Herder dans *Auch Eine Philosophie der Geschichte:* prémisses d'une rupture dans les cheminements de l'idée européenne", *Expansions, Ruptures et Continuités de l'Idée Européenne II*: *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, n.º 562, 1995, pp. 35-49; GUIEU, Jean-Michel *et. al.*, *Penser et Construire l'Europe au XX^e Siècle*, Paris, Belin, 2006; LEONE, Carlos, "Século XX", in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (coords.), *Séculos de Ideias. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século*, Lisboa, Gradiva, 2007, pp. 192-197; NURDIN, Jean, "Progression et régression de l'idée européenne en Allemagne au 19^e siècle", *Expansions, Ruptures et Continuités de l'Idée Européenne II*: *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, n.º 562, 1995, pp. 99-108; TORGAL, Luís Reis, *Estados Novos. Estado Novo*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009; ZANGARA, Vincenzo, "Il nuovo ordine corporativo", *Antieuropa*, nov.-dez. 1930, pp. 1595-1602.

Maria Manuela Tavares Ribeiro

Antieutanasismo

O antieutanasismo é o movimento que se opõe à prática da eutanásia.

O termo "eutanásia", do grego, "eu" (bom) e "thanatos" (morte), significa a ação ou omissão deliberada, com o fim de antecipar a ocorrência da morte, para diminuir o sofrimento a um doente.

É habitual classificar a eutanásia de acordo com dois eixos: ativa *vs.* passiva e voluntária *vs.* involuntária. A tipificação de eutanásia em ativa ou passiva depende de se tratar do resultado de uma ação ou de uma omissão. Assim, enquanto no caso da eutanásia ativa existe a administração de uma droga (ou combinação de drogas) cujo propósito é provocar a morte, no segundo caso ocorre a abstenção de um ato terapêutico essencial para o suporte da vida. A distinção entre eutanásia passiva e abstenção de encarniçamento terapêutico nem sempre é clara, porque depende do juízo valorativo da adequação dos meios empregues face ao resultado esperado. Aqui, abre-se a discussão do conceito de futilidade terapêutica, já que a abstenção de meios fúteis para a conservação da vida é considerada pelos opositores da eutanásia como boa prática; sendo embora a definição da futilidade alvo de controvérsia, esta é atribuída a um ato terapêutico que, ou não tem uma probabilidade razoável de sucesso, ou não permite obter um benefício significativo. Esta definição depende de uma valorização subjetiva, que implica uma leitura caso a caso e pode ser muito diferente para o cuidador, para o doente e para a sua família. A conflitualidade potencial associada a este conceito é amplamente discutida na literatura médica. Para alguns autores, a expressão "eutanásia passiva" deve ser abandonada, mas para outros o conceito continua a ser aplicável a algumas situações particulares, em especial quando se discute a suspensão de medidas já encetadas.

Quando se fala de eutanásia voluntária, está a classificar-se a vontade expressa, de forma imediata ou antecipada, do doente. Existe uma clara distinção entre eutanásia e suicídio medicamente assistido. Enquanto no primeiro caso a mão que efetua (ou omite) o ato é de uma pessoa que não o doente (habitualmente um médico), no segundo caso, embora possa ocorrer o aconselhamento e a prescrição de drogas com o propósito de antecipar a morte, a mão que age é a do próprio doente.

O antieutanasismo toma o juramento de Hipócrates, instituído no séc. IV a.C., na Grécia, e usado pelos médicos ao longo da história, como o texto fundador do seu discurso, visto que aí se condena expressamente a prescrição ou o aconselhamento de medicamentos tendentes a provocar a morte.

Historicamente, a defesa da antecipação da morte para diminuir o sofrimento remonta à Antiguidade clássica, sendo clara a posição de Séneca, de defender a escolha, pelo próprio, da sua morte como um ato de liberdade. "Porque hei de eu esperar que sobre mim se abata a crueldade das doenças ou dos homens se posso escapar-me por entre os tormentos e assim iludir a adversidade? [...] A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste!" (SÉNECA, 2008, 267).

O termo "eutanásia" foi utilizado no relato da vida de Augusto, da autoria de Suetónio, onde está escrito sobre as opções do imperador: "Sempre que ouvia dizer que alguém tinha morrido de forma rápida e sem dores, pedia para si e

para os seus uma eutanásia semelhante" (SUETÓNIO, 1914, 282).

Agostinho de Hipona em *A Cidade de Deus*, tem um discurso de oposição frontal ao suicídio, não admitindo qualquer razão que permita aos cristãos acabarem com a própria vida, mesmo para evitar o sofrimento, advogando a santidade da vida e classificando o suicídio como "ato detestável, um crime abominável" (AGOSTINHO DE HIPONA, 2011, 169). Ainda na mesma obra, Agostinho de Hipona enuncia o paradoxo "quanto mais inocente, mais culpado": ao distinguir, no suicida, o Homem que mata e o que é morto, atribui ao primeiro uma culpa proporcional à inocência do segundo. O argumento é explanado na discussão do suicídio de Lucrécia, após ter sido violada, considerando Agostinho que a eventual pudicícia da mesma apenas agravava moralmente o suicídio (*Id.*, *Ibid.*, 153-156). Noutra obra, Agostinho refere-se especificamente à eutanásia: "Nunca é lícito matar o outro ainda que ele o quisesse, mesmo que ele o pedisse […], nem seria lícito sequer quando o doente já não estivesse em condições de sobreviver" (*Id.*, 1911, 319), distanciando-se da posição de Platão. Esta posição corporizou o pensamento medieval do antieutanasismo.

No séc. XII, Tomás de Aquino, na discussão do conceito de justiça que leva a cabo na *Suma Teológica*, é perentório em condenar o suicídio, por ser contrário à lei natural, por se opor aos deveres para com o próprio e para com a sociedade, e por atentar contra a vontade de Deus. Especifica mesmo que praticar o suicídio para evitar outros sofrimentos é preferir um mal maior para evitar um menor.

No início do séc. XVI, Thomas More publica a sua *Utopia*, descrição fantástica onde é relatada a prática da eutanásia voluntária entre os habitantes da ilha. No séc. XVII, Francis Bacon associa o termo "eutanásia" à obrigação de o médico diminuir o sofrimento associado à morte. A aplicação do termo neste contexto tem sido discutida, argumentando alguns autores que o propósito de Francis Bacon era defender a paliação dos sintomas e não a antecipação da morte.

***Políptico de Santo Agostinho* (1460-1470), "Santo Agostinho", de Piero della Francesca (1415-1492).**



No séc. XIX, a discussão da eutanásia assume maior importância, datando desta época as primeiras propostas para a legalização da mesma. Em 1870, Samuel Williams publica um ensaio intitulado *Euthanasia*, onde defende a utilização de opióides para pôr fim ao sofrimento e para encurtar a vida. O debate sobre o duplo efeito, e sobre a distinção entre a intenção e o ato, remonta a esta época. Em *Stones of Stumbling*, de 1884, Lionel Tollemache disserta sobre o ensaio de Williams, defende a legalização da eutanásia médica com o propósito de parar o sofrimento, e propõe salvaguardas para impedir os abusos.

Em finais do séc. XIX, os movimentos eugenistas começam a ganhar força. Os propósitos de purificação da raça através de práticas eugénicas levam tanto à esterilização compulsiva como à eutanásia involuntária dos deficientes. A sua forma mais extrema ocorre na Alemanha nazi, que legisla nesse sentido a partir de 1933, surgindo em resposta movimentos antieugenistas, que, no período do pós-guerra, se confundiram com o antieutanasismo.

Na segunda metade do séc. XX, a questão da eutanásia volta a emergir, em simultâneo com a discussão do encarniçamento terapêutico. A própria definição de morte fora sendo modificada, perante as novas capacidades técnicas da medicina.

O caso Postma, do nome de uma médica holandesa que em 1973 administrou medicamentos a sua mãe, a pedido insistente desta, com o intuito de lhe antecipar a morte, fez reacender a discussão da eutanásia na Holanda no último quartel do séc. XX. O caso suscitou um grande debate nacional; foi feito um levantamento da situação real, que procurou saber em que moldes e em que situações se praticava a eutanásia, e que levou à elaboração do primeiro relatório Remmelink, em 1991. Durante os anos 90, foi instituído um formulário oficial de notificação da prática da eutanásia, em simultâneo com a decisão de despenalização desta prática, e em 1995 foi publicado o segundo relatório Remmelink, com um novo retrato da situação, substancialmente diferente do primeiro. Em 2002, a eutanásia foi formalmente legalizada na Holanda.

Esteve sempre presente no debate a questão do chamado plano inclinado (*slippery slope*) que a legalização implicava. Os argumentos a favor desta tese eram de duas naturezas: o primeiro referia que a legalização da eutanásia voluntária levaria à da eutanásia não voluntária e da involuntária; o segundo argumento colocava a questão da dificuldade em estabelecer fronteiras claras para os casos contemplados na lei e de os raciocínios analógicos poderem permitir aceitar o previamente inaceitável. Numa revisão da prática da eutanásia na Holanda, levada a cabo em 2009, Judith Rietjens argumenta que o referido plano inclinado não ocorreu. A legalização da eutanásia voluntária ocorreu em vários países da Europa, nomeadamente Bélgica e Luxemburgo.

A Igreja Católica assumiu um papel de liderança no movimento antieutanasista.

Em 1990, e sob a égide da Academia das Ciências, realizou-se em Lisboa uma série de debates sobre a eutanásia, que foram editados em 1993. A grande maioria das intervenções teve um claro carácter antieutanasista. Na conferência intitulada "O pensamento médico e a eutanásia", Ribeiro da Silva declara: "Para a medicina, a eutanásia é a sua derrota e também a afirmação inconsciente e não racional da sua incapacidade" (SILVA, 1993, 333). No mesmo ciclo de debates, Agostinho Almeida Santos, num texto sob o título "Eutanásia – homicídio, suicídio ou liberdade de morrer?", considera

que "a mudança de atitude da própria sociedade hodierna que parece aceitar, sem grandes sobressaltos nem inquietações ou mesmo reticências, uma tal forma de pensar e de agir reside muito provavelmente em determinados circunstancialismos de um mundo moderno egocêntrico, individualista e até mesmo satânico" (SANTOS, 1993, 80).

Do ponto de vista ético, a eutanásia levanta três questões principais: (i) é a vida um bem disponível?; (ii) é legítimo solicitarmos a outrem que termine a nossa vida?; (iii) pode existir uma decisão verdadeiramente livre no sofrimento provocado por uma doença?

A primeira questão é comum ao suicídio, sendo os principais argumentos contra: o valor sagrado da vida e a consideração de que a vida é semelhante à liberdade ou ao corpo, ou seja, que não se trata de um bem disponível, presumindo-se que, tal como um homem não se pode vender como escravo nem vender partes do seu corpo, também não pode dispor da sua vida. Pelo contrário, a defesa da liberdade como um bem maior do que a vida leva a considerar que esta é um bem disponível para o próprio, ou seja, à recusa daquilo a que se chama a condenação à vida.

A segunda questão prende-se com o conflito entre a autonomia do doente e a sociedade. A visão sociológica do tema é extensamente abordada por A. T. Fernandes em "Modernidade e eutanásia", onde se defende ser a eutanásia "um efeito perverso da modernidade" (FERNANDES, 1991, 78).

A terceira questão parece ser irresolúvel: não sendo possível separar o doente da doença, e estando habitualmente em causa situações clínicas irreversíveis, acaba por ser também discutível se a questão existe.

O debate sobre a eutanásia passou, no começo do séc. XXI, para o domínio público, tornando-se uma questão fraturante na sociedade.

Nos finais de 2014, as autoridades belgas tomaram uma decisão inédita, concedendo a um preso condenado por violações em série e homicídio o direito à eutanásia por sofrimento psicológico insuportável. Para além da questão básica da liberdade de decisão, este caso levanta a questão da distinção entre eutanásia e pena de morte a pedido, tendo sido motivo de grande controvérsia, particularmente num país em que a pena de morte foi abolida. A decisão foi contrariada pelos médicos avaliadores no ano seguinte.

Bibliog.: AGOSTINHO DE HIPONA, *Epistolae*, vol. LVII, Wien, Vindobona, 1911; *Id.*, *A Cidade de Deus*, vol. I, Lisboa, FCG, 2011; *Colóquio sobre Eutanásia: Actas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1993; FERNANDES, António Teixeira, "Modernidade e eutanásia", *Revista da Faculdade de Letras*: *Sociologia*, I sér., vol. 1, 1991, pp. 67-78; MCCABE, Mary, "When doctors and patients disagree about medical futility", *Journal of Oncological Practice*, n.º 4, jul. 2008, pp. 207-209; RIETJENS, Judith *et al.*, "Two decades of research on euthanasia from the Netherlands. What have we learnt and what questions remain?", *Journal of Bioethics*, vol. 6, n.º 3, set. 2009, pp. 271--283; SANTOS, Agostinho Almeida, "Eutanásia – homicídio, suicídio ou liberdade de morrer?", in *Colóquio sobre Eutanásia: Actas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1993, sep.; SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, FCG, 2008; SILVA, Ribeiro da, "O pensamento médico e a eutanásia", in *Colóquio sobre Eutanásia: Actas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1993, sep.; SUETÓNIO, *Lives of the Caesars*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1914; TOLLEMACHE, Lionel, *Stones of Stumbling*, 4.ª ed., London, C. F. Hodgson, 1895; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

NUNO MIRANDA

Antievolucionismo

Em sentido restrito, o antievolucionismo apenas surgiu em 1859, na sequência da publicação da obra *A Origem das Espécies*, na qual Charles Darwin expôs a sua Teoria da Evolução, que explicava o aparecimento de novas espécies através de mecanismos inteiramente naturais. Na Grã-Bretanha, país onde o livro foi publicado originalmente, a teoria foi criticada não só do ponto de vista da sua coerência interna, mas ainda, e sobretudo, devido às suas implicações sociais e religiosas. Através de uma teoria materialista argumentada ao longo de centenas de páginas, Darwin refutava a ideia de que os seres vivos tinham sido criados por uma divindade dotada de poderes sobre-humanos, e que se mantinham essencialmente inalterados desde a sua criação.

Se o antievolucionismo for tomado numa aceção mais abrangente, enquanto oposição a qualquer conceção que admita que as espécies atuais resultam de um processo evolutivo, *i.e.*, de uma série de transformações ocorridas na natureza, então é anterior à publicação da obra seminal de Darwin. Durante o séc. XVII, o interesse de pensadores influentes, como René Descartes e Isaac Newton pelo mecanicismo levou a que as suas crenças religiosas fossem formuladas numa base essencialmente teísta. No seu entender, a ordem universal era mantida por leis matemáticas eternas e imutáveis que Deus estabelecera desde o início (embora, para Newton, Deus interviesse diretamente em certas ocasiões, de modo a corrigir anomalias no movimento dos planetas).

Os teólogos cristãos, bem como outros membros da sociedade com convicções cristãs profundas, temiam que as interpretações materialistas de fenómenos naturais propostas no contexto de filosofias mecanicistas pudessem ser utilizadas para excluir por completo a intervenção divina na criação do mundo. A descoberta de rochas que pareciam conter vestígios de animais e de plantas distintos das espécies atuais levou alguns naturalistas, como Robert Hooke – um membro influente da Royal Society of London, uma das mais importantes associações científicas da época –, a pensar que algumas espécies se tinham extinguido ao longo do tempo, ou que se tinham transformado noutras. Esta perspetiva dinâmica da vida no planeta era genericamente designada por hipótese da transmutação ou transformação das espécies.

Até às primeiras décadas do séc. XIX, e apesar do interesse generalizado pelo mecanicismo, os naturalistas mais influentes opunham-se à ideia da transmutação das espécies, combatendo-a através dos seus estudos. As motivações de grande parte destes naturalistas eram de índole religiosa, derivando da leitura protestante do cristianismo. No sentido de chegar a Deus através do seu próprio esforço individual, alguns cristãos protestantes dedicaram-se ao estudo da natureza, na esperança de encontrarem o plano racional em que Deus se baseara para criar toda a diversidade animal e vegetal existente. A procura de relações anatómicas e fisiológicas entre seres vivos conduziu à criação de sistemas de classificação que pudessem tornar inteligível a lógica da criação divina. Enfatizando que as estruturas se encontravam bem adaptadas às funções anatómicas dos seres vivos que neles desempenhavam, os naturalistas argumentavam que só uma entidade sobre-humana, dotada de uma

inteligência prodigiosa, podia ter criado seres tão complexos. Esta abordagem funcionalista, que salientava a necessidade de articulação entre várias estruturas para a realização de funções específicas (nutrição, locomoção, reprodução, etc.), era um dos argumentos mais importantes contra a hipótese da transmutação das espécies. Se o plano divino garantia que os seres vivos estavam perfeitamente adaptados ao seu ambiente, não havia qualquer necessidade de propor que as espécies atuais resultavam de um processo dinâmico de transformações sucessivas. As espécies eram perfeitas e imutáveis, ou fixas, o que também levava a designar esta ideia por fixismo.

As conceções fixistas exerceram uma grande influência nos estudos de inúmeros naturalistas britânicos que, à semelhança de John Ray, um dos mais importantes naturalistas do séc. XVII, possuíam frequentemente formação em teologia. O fixismo britânico, em particular, estava tão associado a uma interpretação religiosa da vida no planeta que era mesmo considerado uma parte da teologia cristã, a chamada teologia natural. Os naturalistas de maior prestígio durante o séc. XVIII, como Carl von Linné e Georges-Louis Leclerc, mais conhecido como conde de Buffon, eram fixistas e, se aceitavam que pudessem surgir na natureza indivíduos com novas características, não consideravam que estes fossem muito diferentes das espécies conhecidas.

No séc. XVIII, a emergência do programa iluminista conduziu a que alguns pensadores franceses criticassem os dogmas religiosos estabelecidos, assim como a moral cristã, fornecendo interpretações materialistas que defendiam a transformação das espécies. As críticas a uma visão estática do mundo vivo, porém, não adquiriram a importância das conceções fixistas existentes, uma vez que a maioria destes pensadores não se dedicou a estudos de zoologia ou de botânica, não possuindo qualquer autoridade nestas áreas. As suas teorias eram, em grande parte, especulações que admitiam a possibilidade de se originarem espontaneamente novas espécies através da recombinação das partículas fundamentais da matéria. Nem mesmo Buffon aceitava a transmutação das espécies, apesar de ter proposto uma teoria materialista para a origem do planeta.

No início do séc. XIX, Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, mais conhecido como *Chevalier* de Lamarck, um naturalista do Museu de História Natural de Paris, uma das instituições científicas mais importantes da primeira metade do séc. XIX, propôs uma teoria materialista mais elaborada sobre a origem das espécies. Esta teoria apoiava-se em leis que explicavam o aparecimento de novas espécies através de processos naturais. Segundo Lamarck, os elementos presentes na natureza tinham a capacidade de se organizar espontaneamente, dando origem a seres pouco complexos. A necessidade de fazer face às condições do ambiente em que estes organismos viviam conduzia a alterações orgânicas, motivadas pelo maior ou menor uso das suas estruturas corporais, sendo as modificações posteriormente transmitidas à descendência. A acumulação de modificações ao longo de várias gerações podia originar novas espécies mais complexas.

A teoria de Lamarck teve uma aceitação limitada na comunidade científica da época devido à grande influência política e científica de Georges Cuvier, seu colega no Museu de História Natural de Paris e defensor de conceções fixistas. No seu entender, o registo fóssil apenas mostrava que novas espécies surgiam e permaneciam inalteradas, enquanto outras se extinguiam, não havendo transformação.



Georges Cuvier (1769-1832).

Alguns apoiantes de Cuvier defenderam que só Deus podia provocar estas mudanças, através da criação de novas espécies em vários momentos. Ao contrário de Lamarck, cujas obras possuíam uma grande componente especulativa, Cuvier era um naturalista bastante rigoroso, o que lhe granjeou uma reputação científica notável. Apesar de a hipótese da transmutação das espécies ser discutida em vários países europeus, Cuvier e a sua visão fixista continuaram a ser as grandes referências na zoologia ao longo da primeira metade do séc. XIX.

Nos estados germânicos, o movimento romântico e a filosofia de Friedrich Schelling inspiraram as investigações de uma nova geração de naturalistas. A filosofia de Schelling não se opunha diretamente à transformação das espécies, embora possuísse ainda uma base criacionista. Segundo Schelling, a natureza era a manifestação do poder criador da divindade, e os seres vivos eram concretizações possíveis de um arquétipo ou ideia-tipo presente na mente de Deus. Devido à grande componente especulativa desta interpretação, era possível argumentar a favor de uma visão mais dinâmica do mundo vivo, como fez Johann Wolfgang von Goethe. Porém, Cuvier continuou a ser uma referência maior, e o discurso fixista sobrepôs-se, de um modo geral, a interpretações alternativas.

A influência exercida pela Inquisição em Portugal, desde o séc. XVI até ao final do séc. XVIII, foi responsável pela repressão continuada de novas ideias científicas, como a da transmutação das espécies. Os maiores pensadores dos sécs. XVII e XVIII, com destaque para os iluministas franceses, foram sistematicamente condenados, e as suas obras proibidas. O teísmo de Descartes e Newton era encarado como um convite à negação da existência de Deus, as obras de Francis Bacon e John Locke eram criticadas por serem um perigoso produto da doutrina protestante, e alguns textos de Christiaan Huygens eram condenados, ainda em meados do séc. XVIII, por defenderem uma cosmologia heliocêntrica. Além de vigiarem os sermões pregados, os inquisidores reviam todas as conclusões académicas a apresentar na Univ. de Coimbra e noutros colégios, selecionando apenas as que não contradissessem a sua interpretação da doutrina cristã. Os pensadores franceses do séc. XVIII, como François-Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire, Jean-Jacques Rosseau e o barão d'Holbach, eram apelidados de ímpios e heréticos, e as suas críticas eram associadas a uma indiferença, ou mesmo desprezo, pelas instituições religiosas. A utilização da expressão "livre-pensador" como sinónimo de "ateu" atesta o repúdio dos inquisidores pela discussão aberta de ideias, uma condição essencial para o desenvolvimento científico. Uma atmosfera hostil à liberdade de pensamento como esta estagnou a investigação

científica impulsionada pelas viagens da época dos Descobrimentos. A atividade repressora conduziu ainda à perseguição de personalidades de mérito científico reconhecido, como os médicos Jacob de Castro Sarmento e António Nunes Ribeiro Sanches, que se exilaram de Portugal, e o matemático José Anastácio da Cunha, que acabou por ser condenado.

No final do séc. XVIII, provavelmente devido à multiplicação e popularidade de filosofias materialistas, José Maine, frade da Ordem Terceira de S. Francisco, criou uma aula pública de história natural no seu convento. A aula tinha como objetivo transmitir uma interpretação criacionista do mundo vivo, segundo a abordagem da teologia natural. Ainda que tenha funcionado durante alguns anos, é bem provável que não se tivesse verificado a regularidade desejada, devido aos conflitos políticos registados até 1834. O seu pendor criacionista também deve ter desaparecido até esta data, devido ao interesse por conceções alternativas dos membros da Academia Real das Ciências de Lisboa, a instituição a quem Maine confiara a administração da aula.

Em 1859, a publicação da obra seminal de Darwin desencadeou uma vaga de protestos por parte de vários sectores da sociedade, onde se destacavam os membros das Igrejas cristãs. Uma das maiores contribuições de Darwin para a defesa da hipótese da transmutação das espécies foi a proposta de um novo mecanismo explicativo, a seleção natural, e este princípio foi uma das principais fontes de consternação social. Segundo Darwin, a escassez de recursos disponíveis para alimentar a numerosa prole das espécies existentes levava necessariamente a uma competição entre os indivíduos da mesma espécie. Como estes não eram exatamente iguais entre si, e alguns possuíam pequenas diferenças estruturais que lhes



Friedrich Schelling (1775-1854).

conferiam vantagens no meio em que viviam, estes indivíduos sobreviveriam durante mais tempo e reproduzir-se-iam mais do que outros, o que conduziria à extinção dos menos aptos. Esta visão da natureza era radicalmente diferente da então existente, pois significava que, sob a aparência de harmonia que lhe era normalmente atribuída, a vida só se tornara possível devido a uma feroz luta pela sobrevivência, um conflito onde não havia lugar para princípios éticos. Nesta aceção, o Homem assemelhava-se a um sanguinário que conseguira triunfar à custa das outras espécies.

Ainda que Darwin não tivesse abordado o problema da origem do Homem em 1859, as implicações da aceitação da sua Teoria da Evolução eram óbvias. A ideia de que o Homem poderia ter evoluído a partir de antepassados símios era considerada repugnante, pois ele era visto como um ser racional e, portanto, superior aos animais, seres que viviam reféns das suas paixões. Outra ideia controversa, e que o próprio Darwin deixava clara, era

a de que a evolução não seguia uma direção definida. Mesmo os autores de teorias científicas que aceitavam a transmutação das espécies, como Lamarck, concordavam que o processo levava ao aparecimento de seres progressivamente mais complexos. Darwin, pelo contrário, argumentava que a evolução não era linear: os animais que triunfavam na luta pela sobrevivência eram os que se encontravam mais bem adaptados ao meio onde viviam; porém, se o meio mudasse, características que não tinham sido vantajosas podiam passar a sê-lo no novo ambiente, levando a evolução de uma espécie noutro sentido. Esta interpretação opunha-se alegadamente às conceções teleológicas dos teólogos cristãos, pois negava a existência de um plano divino que estabelecesse a imutabilidade das espécies, ou que dirigisse a sua evolução no sentido de uma maior perfeição.

A Teoria da Evolução de Darwin punha em causa os princípios basilares da doutrina cristã da época. O facto de Darwin defender que a seleção natural era o mecanismo mais importante do processo evolutivo dificultava ainda mais a sua compatibilização com a doutrina cristã, dadas as suas implicações sociais. Na Grã-Bretanha, vários teólogos protestantes e cientistas respeitados lançaram inúmeras críticas à Teoria da Evolução, uma reação comum a outros países europeus.

Neste plano, o caso português foi bastante diferente. A Teoria da Evolução de Darwin foi genericamente bem recebida pelas elites portuguesas, incluindo os meios científicos (↗Anticriacionismo). Apesar de existirem personalidades, como Antero de Quental, que criticavam as posições puramente materialistas e positivistas normalmente associadas à defesa da teoria, os discursos mais veementemente antievolucionistas foram produzidos por clérigos católicos ou crentes nesta fé. Deste modo, torna-se essencial analisar o lugar que a Igreja Católica ocupava em Portugal na segunda metade do séc. XIX para compreender em que contexto surgiram estes discursos antiféticos.

O triunfo dos liberais sobre os absolutistas, em 1834, conduziu a alterações profundas na estrutura da Igreja Católica portuguesa. Neste mesmo ano, o novo Governo liberal extinguiu as ordens religiosas masculinas e nacionalizou os respetivos bens, o que, em conjunto com a abolição do dízimo, eliminou as principais fontes de rendimento do clero. Apesar de o catolicismo possuir um estatuto de prestígio, pois era a religião de Estado, o Governo passou a controlar as nomeações e as promoções dos seus membros, equiparando-os a funcionários públicos. A situação da Igreja Católica tornou-se precária por dois motivos adicionais. Até ao início da déc. de 1840, subsistiu um clima de divisão entre os clérigos que permaneceram fiéis às autoridades eclesiásticas de tendência absolutista e aqueles que aceitaram o novo regime liberal; além disso, os seminários para a formação de clérigos apenas reabriram na déc. de 1850, e não foram dotados dos meios necessários ao seu bom funcionamento.

Após a entrada de Fontes Pereira de Melo na cena política nacional, em 1851, as atenções focaram-se no desenvolvimento material do país, como forma de estimular o seu crescimento económico, sobretudo através do melhoramento e da expansão das vias de comunicação. O desinteresse político pelas instituições de ensino religioso manteve e adensou as lacunas internas já existentes, que se manifestavam na falta de preparação dos clérigos para acompanhar as mudanças filosóficas, científicas e tecnológicas do seu tempo. Nem a Faculdade de Teologia (FT) da Univ. de Coimbra, que quase fora extinta no âmbito da reforma do ensino

superior aprovada décadas antes, se atualizou suficientemente, tendo entrado em declínio e gerado um clima de divisão entre clérigos, pois competia com alguns seminários para a captação de alunos. Os representantes da hierarquia católica raramente se mobilizaram para defender os seus interesses, adotando uma atitude de subordinação face ao poder estatal e participando apenas de um modo limitado a nível parlamentar. Em suma, a Igreja Católica portuguesa não se conseguiu adaptar ao novo regime liberal, permanecendo, em grande parte, uma instituição anacrónica e precária, de prestígio social decrescente. Uma das poucas exceções a este panorama geral foi a Companhia de Jesus, cujos membros se dedicaram ativamente ao estudo e ao ensino de disciplinas científicas nos colégios que fundaram durante a segunda metade do séc. XIX, embora o seu valor científico não tenha sido reconhecido em justa medida na época, devido às acusações de obscurantismo que eram dirigidas à Ordem.

A oposição a conceções evolucionistas surgiu, frequentemente, dentro de uma crítica mais geral ao materialismo ou à ideologia positivista movida por clérigos católicos. Antes de 1880, estas críticas eram bastante simplistas, identificando o materialismo de base filosófica com uma defesa da imoralidade e do hedonismo, que apenas levaria à desordem social. Esta linha de argumentação é comum a textos escritos por António França Bettencourt, Manuel Eduardo da Mota Veiga e Manuel de Jesus Lino, professores da FT. Enquanto aluno da mesma Faculdade, Manuel Azevedo de Araújo e Gama frisava ainda, num artigo publicado na *Revista de Theologia*, as diferenças existentes entre o Homem e os animais, de modo a refutar a ideia de que a transmutação das espécies também teria originado o Homem a partir de um antepassado símio. A razão, a possibilidade de aperfeiçoamento moral, a criação de objetos artísticos, o sentimento de justiça, e mesmo o livre-arbítrio, eram características que colocavam o Homem num patamar superior.

As críticas às várias ideologias de pendor materialista defendidas pela generalidade dos intelectuais portugueses da época, contudo, só alcançaram alguma coerência no âmbito do movimento neotomista que se constituiu no início da déc. de 1880. Em 1879, o Papa Leão XIII exortou os fiéis a basearem-se nas doutrinas tomistas como estratégia para combater as novas correntes materialistas em voga. Ao contrário do sucedido em outros países europeus, onde a oposição às teorias evolucionistas foi imediata e significativa, a resistência a estas teorias foi muito mais tardia em Portugal, e só ocorreu depois de as ideologias positivistas e materialistas já serem aceites nos meios académicos, uma situação que demonstra a fragilidade da Igreja Católica em Portugal.

A crítica antimaterialista surgiu em periódicos católicos especializados, como *Sciencia Catholica* e *Instituições Christãs*, que eram utilizados para transmitir a doutrina tomista. Os artigos presentes nestas revistas revelam que os clérigos católicos começavam a tomar consciência de que era imprescindível conhecer os cientistas e filósofos mais respeitados da época, sobretudo os de pendor materialista e positivista, para refutar convenientemente os seus argumentos. As críticas mais bem construídas analisavam temas complexos, cujas interpretações materialistas eram pouco sólidas, debatendo as opiniões de vários cientistas, com destaque para os fisiologistas. A questão controversa da natureza da alma humana foi um dos temas mais tratados pelos teólogos católicos. Segundo a filosofia tomista, corpo e alma são duas realidades incontestáveis e irredutíveis

da existência humana, e foi tendo por base esta noção que Luís Maria da Silva Ramos, professor da FT, construiu a sua crítica. Segundo Silva Ramos, a matéria era inerte e incapaz de produzir as faculdades superiores do Homem, como o pensamento ou a memória. O corpo tinha apenas uma substância física e, por esse motivo, era impossível que conseguisse gerar, através de processos puramente biológicos, faculdades psíquicas.

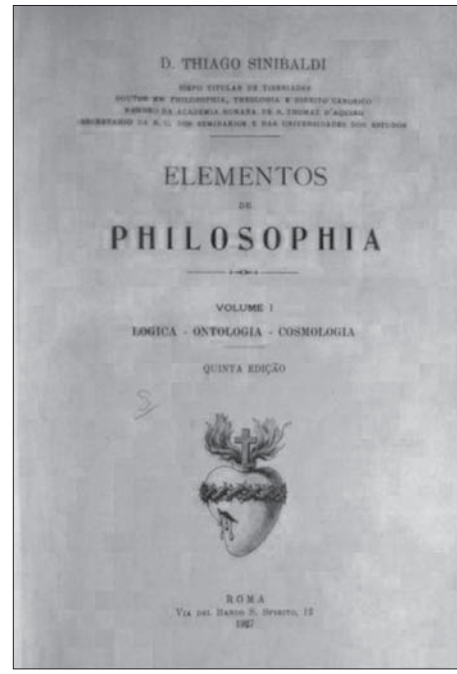
No mesmo sentido argumentou José Maria Rodrigues, outro professor da FT. O seu objetivo era semelhante ao de Silva Ramos, pois pretendia mostrar a insignificância da matéria perante o poder do espírito. Além de argumentar que a matéria nunca poderia ter um estatuto superior ao do espírito, Rodrigues foi o autor do texto antimaterialista mais articulado da sua época. Na sua monografia *Pensamento e Movimento*, e a partir da leitura das obras de diversos cientistas, refutou a redutibilidade dos fenómenos psíquicos aos fenómenos físicos, proposta pelos materialistas, em particular a redução do pensamento a um mero tipo de movimento.

Os discursos antimaterialistas dos teólogos mencionados são exemplos concretos de discursos que se opunham à transmutação das espécies, pois negavam que a matéria fosse capaz de produzir seres tão complexos como o Homem. De facto, a estratégia de teólogos como Silva Ramos e José Maria Rodrigues foi bem planeada, incidindo sobre temas controversos aos quais as investigações científicas realizadas davam poucas respostas. No final do séc. XIX, o estudo da fisiologia do cérebro encontrava-se apenas no início, não existindo teorias científicas detalhadas sobre o seu funcionamento. Quando os fisiologistas desta época abordavam a natureza das faculdades mais complexas do Homem, não podiam fazer muito mais do que especular, o que constituía uma das suas maiores limitações. Por outro lado, é necessário notar que os teólogos referidos evitavam discutir temas igualmente controversos, mas que seriam bem mais difíceis de fundamentar apenas com base no tomismo, em vista da quantidade de dados científicos existente. Ao contrário de criacionistas de outros países, como a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos da América, os seus congéneres portugueses tinham, de um modo geral, poucos conhecimentos científicos, o que os conduzia a utilizar argumentações puramente teológicas.

Silva Ramos e José Maria Rodrigues publicaram artigos antimaterialistas na revista *Sciencia Catholica*, mas também surgiram outros textos críticos na revista *Instituições Christãs*. Esta era a publicação oficial da Academia de S. Tomás de Aquino, uma instituição que fora criada no Seminário Episcopal de Coimbra no contexto do movimento de reação tomista. Quando publicou as suas críticas nesta revista, Araújo e Gama era professor na FT. Tal como os restantes teólogos, não considerava que o movimento fosse intrínseco à matéria, mas uma marca de Deus no mundo. Toda a matéria era permeada por uma intencionalidade vivificante que derivava da vontade divina, uma conceção comum à dos naturalistas que privilegiavam uma abordagem funcionalista. Augusto Eduardo Nunes, outro teólogo que escrevia artigos para a *Instituições Christãs*, abordou uma questão mais específica, que, na sua ótica, mostrava a falência do materialismo: o milagre. Para Eduardo Nunes, o milagre era uma realidade indiscutível, uma vez que se encontrava documentada na Bíblia. As leis da natureza enunciadas pelos cientistas eram válidas, embora não possuíssem um carácter absoluto, pois Deus podia alterá-las a qualquer momento se assim o desejasse.

Um contributo importante para a circulação da doutrina tomista foi a publicação de um compêndio que podia ser adotado no ensino da filosofia (nesta época, a palavra "filosofia" era ainda utilizada no seu significado mais antigo, que incluía o conhecimento relativo ao funcionamento da natureza, a chamada filosofia natural): *Elementos de Philosophia*, da autoria de Tiago Sinibaldi, que chegou a ser adotado no liceu de Viana do Castelo. Contudo, o tomismo nunca teve, em Portugal, a expressão que os teólogos desejariam. Os meios académicos e intelectuais, sobretudo os científicos, continuaram a aceitar o positivismo e a evolução das espécies, e a defender ideologias de pendor materialista. Ocasionalmente, surgiram algumas controvérsias, como a que se verificou entre o padre jesuíta Manuel Fernandes e Miguel Bombarda, médico português que considerava a existência do livre-arbítrio humano ilusória, defendendo um determinismo de base científica. Estas polémicas, porém, foram pontuais e não comprometeram o interesse pelas ideologias de pendor materialista.

No início do séc. XX, após o golpe de Estado que instaurou um regime republicano em Portugal, o forte anticlericalismo associado a este movimento manteve a Igreja Católica na posição fragilizada em que se encontrava. Ao longo do século, porém, a situação mudou, sobretudo na sequência da instauração do Estado Novo, durante o qual parece ter havido uma alteração de *curricula* no ensino pré-universitário, no sentido de eliminar temas que ofendessem a moral cristã, como a reprodução dos vertebrados superiores, nomeadamente o Homem. Na opinião de Germano da Fonseca Sacarrão, professor da área de Biologia da Faculdade de Ciências da Univ. de Lisboa, esta animosidade em relação a determinados tópicos também atingiu o evolucionismo, que era


D. THIAGO SINIBALDI

ELEMENTOS
DE
PHILOSOPHIA

VOLUME I
LOGICA - ONTOLOGIA - COSMOLOGIA

QUINTA EDIÇÃO

ROMA

Rosto de *Elementos de Philosophia*, de Tiago Sinibaldi.

pouco explorado nos liceus, sendo enquadrado por um teísmo que salvaguardava a intervenção de Deus no processo. Estas conceções de pendor antievolucionista apenas foram eliminadas após a revolução que, em 1974, pôs fim ao regime ditatorial.

No começo do séc. XXI, o pensamento antievolucionista tem uma expressão marginal em Portugal, à semelhança do que acontece na maioria dos países europeus. Ainda que a Teoria da Evolução de Darwin tenha sido revista ao longo do séc. XX, devido aos contributos da genética e de outras áreas, continua a ser a base fundamental da Biologia. Noutros países, como os Estados Unidos da América, os movimentos antievolucionistas não só continuaram a existir, mas foram-se tornando mais significativos desde a déc. de 70 do séc. XX. Frequentemente

associados a grupos cristãos fundamentalistas, estes movimentos abandonaram a anterior designação "criacionista" para passarem a dizer-se defensores do *intelligent design*, a noção de que a complexidade dos seres vivos demonstra que estes foram criados com base num plano específico, elaborado por um ser divino possuidor de uma inteligência sobre-humana. Apesar de apresentarem uma base científica discutível, os partidários deste movimento tentaram incorporar a sua doutrina criacionista nos programas de disciplinas da área da biologia nas escolas americanas. Em alguns casos, o desejo de conferir a conceções criacionistas a mesma importância científica do evolucionismo motivou casos de tribunal. A controvérsia estimulou vários evolucionistas conhecidos, como o biólogo Richard Dawkins, a tomarem posições militantemente anticriacionistas, num esforço de descredibilização dos partidários do *intelligent design*.

Bibliog.: BOWLER, Peter J., *Evolution: the History of An Idea*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2009; CARVALHO, Rómulo de, *A Actividade Pedagógica da Academia das Ciências de Lisboa nos Séculos XVIII e XIX*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1981; CLEMENTE, Manuel, *Igreja e Sociedade Portuguesa: do Liberalismo à República*, Lisboa, Grifo, 2002; CORSI, Pietro, "Before Darwin: transformist concepts in european natural history", *Journal of the History of Biology*, n.º 38, 2005, pp. 67-83; ENGELS, Eve-Marie, e GLICK, Thomas F. (coords.), *The Reception of Charles Darwin in Europe*, 2 vols., London, Continuum, 2008; ESTÊVÃO, Nuno, "A restauração do tomismo em Portugal no século XIX: as *Instituições Christãs* e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)", *Lusitania Sacra*, n.º 16, 2004, pp. 43-86; FIGUEIRA, Maria F. Reis, "A Faculdade de Teologia perante o materialismo", *Revista de História das Ideias*, n.º 1, 1977, pp. 205-235; "An intelligently designed response", *Nature Methods*, n.º 4, 2007, p. 983; JARDINE, Nicholas, e CUNNINGHAM, Andrew (coords.), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; NETO, Vítor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998; PIÑERO, José Maria López, *La Anatomía Comparada antes y después del Darwinismo*, Madrid, Ediciones Akal, 1992; RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009; RODRIGUES, José Maria, *Pensamento e Movimento: Estudo Histórico-Crítico sobre o Materialismo Contemporâneo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1888; ROMEIRAS, Francisco Malta, *Das Ciências Naturais à Genética: a Divulgação Científica na Revista* Brotéria *(1902-2002) e o Ensino Científico da Companhia de Jesus nos Séculos XIX e XX em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em História e Filosofia das Ciências apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2014; SACARRÃO, Germano, *Biologia e Sociedade*, vol. 1, Lisboa, Europa-América, 1989; SINIBALDI, Tiago, *Elementos de Philosophia*, s.l., Typographia do Seminário, 1894.

Daniel Gamito-Marques

Antiexistencialismo

Pela sua génese, a corrente existencialista pertence ao universo anti, já que encerra, como fórmula fundadora, a afirmação do sujeito e da liberdade, por oposição ao mundo das essências e dos seres reificados da natureza. Na versão sartriana, o existencialismo é não só um antiessencialismo como uma reação contra os idealismos e contra o bergsonismo. Por sua vez, em Gabriel Marcel verifica-se uma resistência aos intelectualismos em geral e ao de Brunschvicg em particular. A pluralidade de oposições inerentes aos diversos representantes desta corrente levou estudiosos como Emmanuel Mounier a preferir o plural "existencialismos".

O antiexistencialismo habita liminarmente no interior das chamadas filosofias da existência e manifesta-se na relutância de alguns dos corifeus destas filosofias em se deixarem qualificar como existencialistas. Dir-se-ia que o existencialismo fala francês, se tivermos presente que Heidegger repudia a designação de existencialista e Karl Jaspers identifica o existencialismo com a morte da filosofia da existência. À rejeição nominal da corrente existencialista, juntam-se numerosas e profundas demarcações relativas a temáticas nucleares do pensamento da existência. Apontemos algumas mais significativas. Se Sartre apresenta o existencialismo como um humanismo, Heidegger apressa-se a recusar a ideia de humanismo. Por outro lado, a existência é, para Sartre, a realidade como *actualitas*, por oposição à essência entendida como ideia e possibilidade. Heidegger, pelo contrário, entende a existência como aquilo que é próprio do que, estando fora (*ex*-istência), permanece aberto para a verdade do ser. Se Kierkegaard considera irredutível, incomunicável e secreta a interioridade absoluta da existência concreta, Sartre vê nas escolhas e nos atos da vida de cada sujeito a expressão transparente e sem segredo da respetiva existência. Embora abrigados sob o teto nominal de existencialismo, não se pode escamotear a radical oposição entre o existencialismo ateu de Sartre e os existencialismos cristãos de Kierkegaard e de Gabriel Marcel. Donde os diferentes conceitos de transcendência: transcendência imanente em Heidegger e Sartre, transcendência aberta à alteridade absoluta em Jaspers, e a Deus em Kierkegaard.

A receção inicial ao existencialismo francês fez-se sob o signo da rejeição e da mais severa desconfiança. A publicação, em 1943, de *L'Être et le Néant*, de Sartre, provocou um choque cultural e a formação de um verdadeiro "cordão sanitário", na expressão de Merleau-Ponty, para proteger a sociedade e o pensamento instalado. O jornal católico *La Croix* viu nele um perigo "mais grave do que o racionalismo do séc. XVII e o positivismo do séc. XIX" (MERLEAU-PONTY, 1961, 123). A obra de Sartre foi acusada de ser um veneno letal, que a todo o custo se deveria evitar, algo de sinistro, que só podia merecer repúdio.

O antiexistencialismo manifestou-se principalmente a partir de diferentes posições filosóficas e doutrinais portadoras de projetos de sociedade e com implantação cultural militante, como o marxismo e o pensamento católico. Em 1944, o marxista Henri Lefebvre chamou à filosofia de Sartre uma "filosofia de diversão". Terminada a guerra de 1939-1945, durante a qual muitos existencialistas alinharam com outras correntes ideológicas nas fileiras da resistência, o existencialismo,

ao mesmo tempo que se afirmava como grande movimento intelectual da libertação, teve de enfrentar o descrédito e a contestação fomentados por quantos militavam nas fileiras marxistas e comunistas. Em 1945, Garaudy identificava em Sartre a presença do prurido que se apoderou de alguns intelectuais. Outros marxistas acusaram o mesmo Sartre de "abcesso fascista" e de "pôr o homem a gatinhar" (RUSS, 1994, 43). Já em 1939, no primeiro número da revista *La Pensée*, o marxista Georges Politzer, referindo-se em particular a Jean Wahl, achava retrógrado o percurso filosófico de quem invoca Kierkegaard e se deixa fascinar pela "escolástica" de Heidegger e pela "ascese medieval" de Gabriel Marcel (BERNIER, 1994, 63).

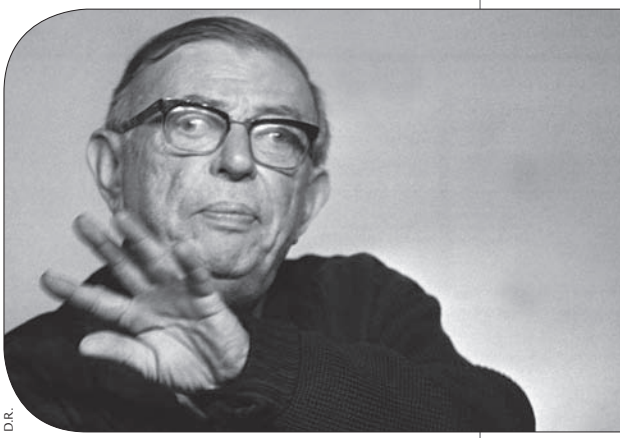
A explosão de liberdade enunciada nas filosofias da existência situava a experiência de ser livre no coração da condição humana. Deste ponto de vista, ser e sentir-se livre faz do Homem alguém que, dependendo apenas de si mesmo, está aberto a um horizonte ilimitado de escolhas. As opções que o Homem faz inscrevem-se numa história narrativa que imprime na existência do indivíduo as marcas definidoras da sua essência. Era inevitável que a afirmação da liberdade pusesse em causa a lógica da necessidade. Canonizada pelo pensamento existencialista, a liberdade eclodia em tempos profundamente impregnados pelo ideário marxista, cujos princípios e práticas eram de sinal contrário. Aqui prevalecia a dialética da construção da história baseada no determinismo económico-financeiro das relações de produção. Em face destas realidades, as propostas existencialistas soavam a evasão e escapismo.

As hostilidades antiexistencialistas de matriz marxista tiveram vários agentes e expressões. Recorde-se o caso de Georges Lukács, que, em tomada de posição ostensivamente polémica, atribui ao existencialismo o estatuto de "última e mais evoluída variante" da oposição à realidade concreta do socialismo, uma oposição abstrata e teológico-mística, encenada pelo espírito burguês e própria da época do imperialismo. Ao defender uma conceção subjetiva e abstrata de liberdade, o existencialismo refletirá assim "no plano da ideologia, o caos espiritual e moral da inteligência burguesa atual" (LUKÁCS, 1961, 19). Este intelectual marxista vai mesmo ao ponto de identificar *Sein und Zeit* de Heidegger como "escrito polémico de dimensões imponentes contra a concepção marxista do fetichismo e contra as consequências filosóficas e sociais que dele procedem" (*Id.*, *Ibid.*, 118), pretendendo encontrar nessa obra um programa de fixação no *Dasein* individualista, e no seu autor o porta-voz da "passividade niilista" e da "condenação da atividade social" (*Id.*, *Ibid.*, 119). Às pretensões morais do existencialismo Lukács censura a inevitabilidade de elas se reduzirem a simples moral de intenção, observando que, tendo eliminado à partida qualquer conteúdo social e histórico em nome do estrito ato subjetivo de liberdade, essa intencionalidade moral não consegue ter qualquer ligação efetiva com a sociedade e com a história.

É verdade que o existencialismo de Sartre não vai permanecer sempre enclausurado no solipsismo. Ao escrever "estou obrigado a querer ao mesmo tempo que a minha liberdade a liberdade dos outros" (SARTRE, 1946, 83), Sartre introduziu um sentido social que punha em causa e contradizia o fundamento filosófico do carácter subjetivo e individual da liberdade; e, como se esta contradição não bastasse, junta-lhe ainda uma conceção idealista e ilusória de sociedade, que, incapaz de perceber a dialética do mundo real, se fica pela "subjetivação

da história". É com base nesta conceção da sociedade e da história que o existencialismo critica o marxismo, acusando-o de eliminar a subjetividade. Semelhante crítica, segundo Lukács, ou redunda em mera caricatura do marxismo, como sucede em Sartre, ou, para salvar as bases filosóficas do existencialismo, incorpora alguns elementos práticos do marxismo, esbatendo antagonismos, como fizeram Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir.

É muito importante ter presente que as posições de Sartre se foram modificando no decorrer dos anos. Na déc. de 1930, a sua reflexão movia-se muito à volta da fenomenologia. Na déc. de 40 e começos da seguinte, entrega-se à produção existencialista. E só depois se abre ao marxismo, fazendo deste, como intelectual politicamente empenhado, um dos seus principais recursos doutrinais. Se em *L'Être et le Néant* nos dá uma ontologia fenomenológica da consciência, não deixa nela lugar para a história social; só lá tem cabimento a história do existente como *pour soi*. É em *Critique de la Raison Dialectique*, publicado em 1960, que encontramos uma fenomenologia da *praxis*, tanto individual como coletiva. Pergunta-se se esta fenomenologia, ao refletir o conflito de vontades que disputam os recursos limitados em contexto de escassez, ainda se deve considerar existencialista. Em *Questions de Méthode*, texto datado de 1957 e integrado depois em *Critique de la Raison Dialectique*, Sartre apresenta o existencialismo como uma *ideologia*, *i.e.*, "um sistema parasitário que vive à margem do Saber, ao qual primeiro se opôs, mas em que agora se tenta integrar" (*Id.*, 1980, 14). Posta em presença do marxismo, esta ideologia é por ele eclipsada e mostra-se inútil, em virtude de o marxismo afirmar também a especificidade da existência humana e a assumir na sua realidade concreta. Mas daqui até o existencialismo se dissolver no marxismo vai um passo que Sartre se recusa a dar. Sartre, que se opõe a certa ideologia existencialista do ensimesmamento, reivindica "um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo, mas não contra ele" (*Id., Ibid.*, 25). Este existencialismo aceita o materialismo histórico, mas não a burocracia e a estagnação na abordagem da realidade concreta em nome do *a priori* de um saber absoluto. Por isso, reconhecendo que existencialismo e marxismo visam o mesmo Homem concreto, só o existencialismo "o procura em toda a parte onde ele está, no trabalho, em casa, na rua" (*Id.*, *Ibid.*, 42). Este Sartre que partilha as principais teses de Marx continua a ser existencialista.



D.R.

Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Registe-se que a compatibilização das duas correntes teve outros cultores. Em texto publicado em 1945, Jean Beaufret já descobria em obras de Marx como *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã* tópicos em que o sujeito e a *praxis* apontam, dentro do quadro sistemático do marxismo, para a afirmação da existência livre e da experiência de compromisso interventivo na situação concreta de ser-no-mundo. Marx vai aí muito além de qualquer necessitarismo irredutível. Deve então

entender-se que "se o homem se enraíza no mundo com todo o seu ser não é como uma coisa dada desde sempre e cuja necessidade se lhe impõe, vinda de fora. E o que é agir senão responder à situação que temos de enfrentar assumindo o desenvolvimento e execução de um projeto?" (BEAUFRET, 1971, 72). O mesmo autor tenta explicitar mais radicalmente essa convergência ao afirmar que se trata de "saber se o marxismo autêntico não exige no seu íntimo algo como o existencialismo. Por outras palavras, trata-se de saber se o marxismo autêntico será liquidação da liberdade ou a afirmação mais decidida da liberdade" (*Id., Ibid.*, 76-77). Esta posição conciliadora não resistiu à prova de acontecimentos como o assalto dos tanques soviéticos à Hungria em 1956, e o esmagamento da Primavera de Praga em 1968, entre outros. Quanto ao marxismo de Sartre, este basear-se-á sempre na *praxis* revolucionária de sujeitos individuais e foi-se traduzindo em esquerdismo militante e em oposição ao comunismo concentracionário de massas.

O pensamento católico reagiu ao aparecimento do existencialismo com desconfiança e censura, segundo graus diversos de intensidade condenatória. Estavam em causa os desafios que a ortodoxia católica identificou nas propostas da filosofia da existência, onde se afirmava uma conceção de liberdade e de situacionismo relativista incompatível com a visão antropológica do cristianismo. As bases filosóficas do novo movimento não só punham em causa o ideal de uma filosofia perene, instrumento discursivo da teologia, como, em vários representantes, conduziam ao ateísmo. Em 12 de agosto de 1950, a encíclica *Humani Generis*, do Papa Pio XII, condenava explicitamente o existencialismo na medida em que "nega as essências imutáveis das coisas e se interessa apenas pela existência do singular" (PIO XII, 1950, §6). Mais adiante, no mesmo documento, sublinhava-se a incompatibilidade com o dogma cristão "porque professa o ateísmo ou, pelo menos, nega o valor do raciocínio metafísico" (*Id.*, *Ibid.*, §32). Estas razões vão ser retomadas com frequência. A condenação inexorável por parte dos neoescolásticos foi resumida por Ismael Quiles, filósofo católico, nas proposições seguintes: o que de válido pode haver no existencialismo já se encontra na filosofia escolástica; o existencialismo é ateu na sua essência; não chega a ser uma verdadeira filosofia, pois comete um erro insanável, que consiste em negar o valor das essências e da abstração. Já em 1946, a propósito do Congresso Internacional de Filosofia de Roma, Délio Nobre dos Santos defendia no número de novembro da revista *Rumo* que o existencialismo se impõe como doutrina materialista e ateia, não se podendo por isso falar de existencialismo cristão ou católico. Bem diferente será a apreciação crítica de pensadores católicos de filiação fenomenológica, como os da escola de Lovaina, de que é exemplo *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine*, de Albert Dondeyne, onde o autor procede a uma exegese minuciosa e compreensiva dos textos, tendo em vista a superação do dilema empirismo/intelectualismo, em que, em sua opinião, se enredam os mestres do existencialismo, sobretudo Sartre e Merleau-Ponty.

Na apresentação diacrónica dos movimentos filosóficos do séc. XX, o existencialismo dos anos 30 e 40 vem seguido do estruturalismo das décs. de 50 a 70. O movimento estruturalista que sucedeu à corrente existencialista surge em clara demarcação e repúdio dos pressupostos teóricos e práticos do pensamento existencial. Ao predomínio do sujeito contrapõe-se agora a sua rasura, na tentativa de construir um saber sem sujeito.

A afirmação estruturalista de Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes e, na primeira fase do seu pensamento, Michel Foucault, caracteriza-se pela rejeição do discurso da consciência centrada no sujeito e entregue a indagações acerca da sua situação existencial. Ao mesmo tempo que perde atualidade a meditação reflexiva sobre o vivido individual, começa a formular-se um discurso comprometido com exigências científicas de rigor e de explicação no tratamento de domínios tão diversos como a antropologia cultural, a linguística, a psicanálise, a literatura, a semiótica e a história. A atenção do investigador e o centro para onde convergem os interesses de conhecimento passa da esfera da filosofia para a das ciências humanas e sociais. Verifica-se então a conquista de um território de saber instalado entre a literatura, de um lado, e as ciências exatas e da natureza, do outro. A linguagem que, em torno da existência e da subjetividade, tinha vulgarizado as noções de liberdade, angústia, náusea, situação, má-fé e ambiguidade, dá lugar ao discurso das ciências humanas e a um vocabulário que privilegia os conceitos de estrutura, regra, episteme, código, sistema, paradigma, corte epistemológico. Em entrevista publicada na *Quinzaine Littéraire* no mês de maio de 1966 e reproduzida em *Dits et Écrits*, Foucault contrapunha os temas do sujeito, da existência e da procura de sentido, tratados pela geração existencialista de Sartre, às questões do conceito, do sistema e das relações estruturais, trabalhadas pela sua geração. Antes da existência e do pensamento humano reflexivo há um saber, um pensamento anónimo, sem sujeito, baseado na diferença, a cujas leis estamos sujeitos. Ao axioma sartriano da liberdade humana, o estruturalismo opõe assim a impossibilidade de uma total liberdade de pensamento. Subsumido no anonimato e impessoalidade do sistema, o sujeito perde não apenas a antiga primazia como a própria legitimidade. Questionado sobre a crítica à abstração estruturalista, Foucault responde apontando a abstração dos temas do humanismo existencialista, os quais não apenas não constituem problemas teóricos válidos, como ignoram o mundo concreto da ciência e da técnica. A afirmação triunfante do pensamento estruturalista instalou-se nas instituições académicas, ao mesmo tempo que se assistia ao ocaso do intelectual comprometido, de que Sartre terá sido um dos últimos grandes representantes.

Papa Pio XII (1876-1958).



Dentro do marco que representou a publicação de *Les Mots et les Choses*, de Foucault, em 1966, conta-se o aparecimento da sua tradução portuguesa, dois anos depois, com prefácios de Eduardo Lourenço e de Vergílio Ferreira, este último em aberta defesa dos postulados

existencialistas, dando início a uma polémica intelectual. Em edições várias do *Diário de Lisboa* de abril de 1968, Eduardo Prado Coelho dissecou o texto de Vergílio Ferreira, apontando-lhe contradições e defendendo o estruturalismo como filosofia do conceito, por oposição à filosofia da consciência, centrada no ego enquanto forma de transcendência, mas fechada ao mundo da prática. Prado Coelho estabelecia assim a dicotomia entre o pensar, próprio do estruturalismo, e o sentir, que resumiria o mundo do existencialismo.

Ressalvando algumas exceções, em que avultam os estudos sobre Heidegger de Delfim Santos e o percurso de Vergílio Ferreira, a receção do existencialismo em Portugal foi bastante modesta e reticente, marcada pela convicção de que pouco ou nada havia a esperar de um estilo de filosofia que, ou realçava alguns aspetos já presentes na mais genuína cultura portuguesa, ou fazia uma interpretação radical da existência que estava em colisão com o ambiente filosófico dominante. A posição de António Quadros sintetiza com clareza essa orientação, afirmando, por um lado, que o existencialismo só pode ser "entre nós uma redundância, ou um lugar-comum, ou a importação fictícia de algo que todos nós sabemos nos arcanos da nossa língua e da nossa sabedoria ancestral" (QUADROS, 1967, 57); por outro lado, Quadros recusa o "existencialismo imanente" que pontifica sobretudo nos três animadores da revista *Les Temps Modernes*, Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, acusando-o de não passar de "uma metafísica do sentimento" que, ao cultivar experiências de angústia, náusea e desespero, atira a existência humana para o nada e o absurdo. Não se coíbe, no entanto, de adotar "um pensamento existencial" (*Id.*, 1959, 11), cujo modelo encontra nas lições de Kierkegaard e de Karl Jaspers. O distanciamento em relação ao existencialismo é notório na receção que, no número de agosto-setembro de 1946, a revista *Rumo* faz ao pensamento de Heidegger. Em "Martinho Heidegger e *Rumo*", artigo não assinado, ao mesmo tempo que se lembra que nesta revista foi publicada a primeira tradução portuguesa do filósofo alemão, "Da essência da verdade", emitem-se severos juízos de valor, sublinha-se o seu "existencialismo ateu", "humanismo falhado", "filosofia incompleta", "caminho que leva ao nada" ("Martinho Heidegger…", 1946, 476-477); e entende-se que procede daí a profunda incompatibilidade dessa tonalidade pensante com as energias e os valores do humanismo e do destino histórico português. Luís Cabral de Moncada, no prefácio à tradução portuguesa de *Filosofia Existencial*, de Otto Friederich Bollnow, editada em 1946, apresenta o existencialismo como novidade de que em Portugal se fala "a sério e a brincar". Rejeitando que se trate de filosofia no sentido clássico do termo, *i.e.*, de "um sistema completo de ideias", o prefaciador identifica a nova tendência como "uma certa arte de filosofar, partindo de uma vivência pessoal, muito nossa, e sobretudo de uma necessidade de salvação, para lá do simples pensamento abstrato" (MONCADA, 1946, 9). Na realidade, como nota Eduardo Lourenço, o existencialismo pode ser lido como facto sociológico, porquanto é fruto e consciência da intensa crise espiritual que se abateu sobre a Europa de entre guerras, sendo o correlato filosófico de um sentimento de "dispersão" bem ilustrado na estética contemporânea. Sem que deva ser classificado como uma "mística negativa do irracional" (LOURENÇO, 2006, 81), o existencialismo pode antes ser entendido

como a resposta à euforia racionalista cujas ilusões o contexto europeu do séc. XX desfez, resposta essa traduzida na "ressurreição de um interesse pelo intrinsecamente humano de que a história não oferece segundo exemplo fora das doutrinas religiosas" (*Id.*, *Ibid.*, 71-72). A esta perceção cultural acresce também a denúncia que Eduardo Lourenço faz da ambiguidade constitutiva do próprio existencialismo, afimando que as duas intenções fundadoras da consciência existencialista, a saber, a fenomenologia husserliana que procura fazer da filosofia uma ciência do rigor, e o *pathos* existencial de Kierkegaard que protesta contra o saber abstrato e conceptual, resultam em intenções contraditórias e inconciliáveis, instalando por isso a ambiguidade no seio do projeto existencialista.

Facilmente caricaturável, a atitude existencialista não escapou à pena dos escritores. A título de exemplo, em *A Madona*, obra publicada em 1968, Natália Correia retrata o fenómeno sociológico do existencialismo, aludindo às excentricidades do ambiente existencialista parisiense no pós-Segunda Guerra Mundial.

O facto de os autores existencialistas se servirem de diferentes géneros literários, designadamente romance e teatro, foi frequentemente apontado como perda de qualidade filosófica e literária, mercê do seu carácter esquemático, postiço, artificial. Considerava-se que o trabalho da imaginação e a subjetividade assim investida enfraqueciam a densidade reflexiva e a arquitetura da sistematização filosófica. Enquanto filosofia, o existencialismo foi apresentado "como reação violenta e extremista contra o Idealismo de Hegel e o Positivismo materialista de Comte" (PAULA, 1951, 155). É na obra de A. Leite Rainho que encontramos mais pormenorizada e sistemática análise crítica do existencialismo. Em *Filosofias do Concreto*, o autor analisa em particular as propostas existencialistas de Gabriel Marcel e Sartre, e mostra nestas filosofias "uma doutrina praticamente destituída de valor metafísico […] e, até, parcialmente condenada pela Igreja" (RAINHO, 1957, 10). E porque vê nesta doutrina uma reação violenta e excessiva contra a alienação do ser humano, acusa-a de cair no irracionalismo, à força de querer opor-se ao racionalismo. O antiexistencialismo de Rainho resume-se ao juízo peremtório segundo o qual "a Fenomenologia de Sartre, inspirada na de Husserl, é antimetafísica e antissubstancialista, e, como tal, conduz a uma concepção ateia da realidade" (*Id.*, *Ibid.*, 404). O que o impede de aceitar as propostas do pensamento existencialista é o facto de elas contradizerem os princípios metafísicos do realismo gnosiológico e ontológico que inspiram a escolástica aristotélico-tomista por ele professada.

O antiexistencialismo chegou mesmo a colorir-se de puritanismo. No opúsculo *A Filosofia em Portugal e o Dr. Delfim Santos*, Artur Moreira de Sá, sob o pseudónimo de Antero da Silva Ricardo, acusa o existencialismo de Heidegger de ser "um novo mal do século" (RICARDO, 1948, 25). E Álvaro Ribeiro não se coibiu de qualificar a temática existencialista, em particular a que tem mais visibilidade literária, como "temática do pecado" (RIBEIRO, 2009, 13). Já aos olhos de Agostinho Veloso, o existencialismo apresenta-se como "arranjo politicamente interessado, de pura emergência, ao serviço do totalitarismo nazi" (VELOSO, 1960, 665); o alvo assim visado diretamente é Heidegger.

Bibliog.: BEAUFRET, Jean, *Introduction aux Philosophies de l'Existence de Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971; BERNIER, Jean-Michel, "L'enfer, c'est les communistes", *Magazine Littéraire*, n.º 320, 1994, pp. 63-64;

COELHO, Eduardo Prado, "O estruturalismo e Vergílio Ferreira", *Diário de Lisboa,* sup. lit., 11 abr. 1968, pp. 4-6 *Id.*, "O estruturalismo, uma vez mais...", *Diário de Lisboa,* sup. lit., 18 abr. 1968, pp. 4-6 *Id.*, "O estruturalismo, em conclusão...", *Diário de Lisboa,* sup. lit., 25 abr. 1968, pp. 5-6; DONDEYNE, Albert, *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine. Les Problèmes Philosophiques Soulevés dans l'Encyclique "Humani Generis"*, 3.ª ed., Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1962; DOSSE, François, *Histoire du Structuralisme*, 2 vols., Paris, La Découverte, 1992; FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Portugália, 1968; *Id.*, *Dits et Écrits (1954-1988)*, t. I, Paris, Gallimard, 1994; LOURENÇO, Eduardo, *Heterodoxia II*, Lisboa, Gradiva, 2006; LUKÁCS, Georges, *Existentialisme ou Marxisme?*, Paris, Nagel, 1961; "Martinho Heidegger e *Rumo*", *Rumo*, ago.-set. 1946, pp. 475-480; MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*, 3.ª ed., Paris, Nagel, 1961; MONCADA, Luís Cabral de, "Prefácio", in BOLLNOW, Otto Friedrich, *Filosofia Existencial*, Coimbra, Arménio Amado, 1946; PAULA, Manuel António de, "O existencialismo. Reação extremista", *Cenáculo*, n.º 3, 1951, pp. 153-177; PIO XII, *Humani Generis*, 1950; QUADROS, António, *A Existência Literária*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1959; *Id.*, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967; QUILES, Ismael, *Sartre e o Existencialismo: Vistos por Um Filósofo Católico*, Lisboa, Arcádia, 1959; RAINHO, A. Leite, *Filosofias do Concreto*, Lisboa, União Gráfica, 1957; RIBEIRO, Álvaro, *A Razão Animada Sumário de Antropologia*, Lisboa, INCM, 2009; RICARDO, Antero da Silva, *A Filosofia em Portugal e o Dr. Delfim Santos*, Lisboa, s.n., 1948; RUSS, Jacqueline, "L'offensive existentialiste", *Magazine Littéraire*, n.º 320, 1994, pp. 39-43; SANTOS, Délio Nobre dos, "O materialismo histórico e o existencialismo no Congresso Internacional de Filosofia de Roma em 1946", *Rumo*, nov. 1946, pp. 274-277; SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme Est Un Humanisme*, Paris, Nagel, 1946; *Id.*, *Questions de Méthode*, Paris, Gallimard, 1980; VELOSO, Agostinho, "O último avatar do existencialismo", *Brotéria*, vol. LXX, n.º 6, jun. 1960, pp. 665-674.

Luís Machado de Abreu
Mariana Gomes da Costa

Antiexotismo

O termo "exótico" (composto pelo prefixo grego "exo-", com o sentido de "fora") terá surgido, pela primeira vez, na língua francesa, em finais da déc. de 1540 (no rescaldo, portanto, dos Descobrimentos marítimos), sendo que, "exotismo" aparece apenas três séculos mais tarde; verifica-se uma evolução semântica que atesta a passagem de uma primeira aceção, de natureza descritiva, com "valor objetivo" (o exótico como "estrangeiro"), a uma segunda, avaliativa, com "valor impressivo" (o exótico como "estranho") (MOURA, 1998, 25), na qual os aspetos atribuídos ao outro não fazem mais do que chocar com a norma cultural europeia. Poder-se-ia afirmar que o exotismo, em última análise, assenta num juízo de valor, na medida em que o que ali se encontra em jogo não é um conteúdo estável, mas um país e uma cultura que se veem definidos tão-somente a partir da sua relação com aquele que os observa.

No que concerne a Portugal – e tendo em conta as heranças culturais da península Ibérica, os contactos com as demais culturas europeias, bem como com África, o Oriente e a América do Sul, via expansão imperial –, a sua "originalidade" poderá consistir em "ter sido, entre os séculos XV e XVII, expressão singular e multiforme do 'olhar europeu' sobre outras culturas, e o que não é menos importante, reflexo do olhar do outro sobre a Europa" (LOURENÇO, 2004, 38). Mencionem-se *Os Lusíadas* (1572), de Luís Vaz de Camões, e a *Peregrinação* (1614), de Fernão Mendes Pinto, como "pólos desse duplo movimento" (*Id.*, *Ibid.*, 38).

Já durante o período inicial dos Descobrimentos, e através das descrições – com "valor objetivo" – de povos com que os europeus entram em contacto pela primeira vez, se espelha o olhar do outro, tanto dos europeus sobre esses povos, como destes sobre aqueles. É esse o caso da *Carta* de Pêro Vaz de Caminha (1500), aquando do achamento do Brasil: se, por um lado, Pêro Vaz de Caminha "faz questão de anotar […] muito mais as semelhanças do que a estranheza fundamental" relativamente aos índios, por outro, "o que surpreende Vaz de Caminha, acima de tudo, é o espanto dos índios", pois "são eles que percecionam o Outro, sem nenhum termo de comparação para saberem quem são esses homens peludos, de barbas, que acabam de os encontrar" (*Id.*, 2005, 46 e 47). Note-se que "o romantismo e o exotismo ainda estavam por inventar" (*Id.*, *Ibid.*, 46), e só nesse momento a definição do outro viria a assumir um valor completamente "impressivo".

No período romântico português (séc. XIX), o exotismo, se considerado apenas na vertente da sua incidência sobre territórios extraeuropeus, não foi largamente explorado, sendo ainda assim de referir obras como *Os Selvagens* (1875), de Francisco Gomes de Amorim (1827-1891), sobre o Brasil, *Os Órfãos de Calecut* (1894), de Henrique Lopes de Mendonça (1856-1931), sobre a Índia, e os relatos *De Benguela às Terras de Iaca* (1881) e *De Angola à Contracosta* (1886), dos exploradores Hermenegildo Carlos de Brito Capelo (1841-1917) e Roberto Ivens (1850-1898), sobre África. Deve-se ressaltar o interesse pelo Oriente de finais do séc. XIX, o qual se prolonga pelas primeiras décadas do séc. XX, através de escritores como Eça de Queirós, António Feijó, Venceslau de Morais e Camilo Pessanha. No séc. XX, sublinhe-se ainda o concurso de literatura colonial promovido pela Agência Geral das Colónias entre 1926 e 1951: as obras que lhe foram apresentadas tiveram por objeto África, a Ásia e a Oceânia.

Relativamente ao antiexotismo, é preciso salientar que, à semelhança do que acontece com o antiorientalismo (↗Antiorientalismo), nele se sugere uma positividade cognitiva do observador na relação que estabelece com a cultura observada – *i.e.*, esta última ou não é posta em situação de desvantagem face à cultura do observador, ou o observador procura, com sentido crítico, escapar aos estereótipos. Do ponto de vista conceptual, isto não deixa, contudo, de ser problemático, pois a própria ideia de exotismo pode encerrar uma perspetiva positiva sobre a cultura observada, em detrimento da cultura daquele que observa ou colocando-a em pé de igualdade com aquela. Veja-se, *e.g.*, o caso do francês Victor Segalen, autor de *Essai sur l'Exotisme*, escrito entre 1904 e 1918, cuja conceção de exotismo é comumente considerada pelos críticos "como um ideal político e civilizacional e tem como adversária uma certa *forma mentis* moderna que sistematicamente combate a diversidade – seja pela extinção do diferente, seja pela sua assimilação enquanto 'pitoresco'"; ou o do português Wenceslau de Moraes, já mencionado, em que se encontra "uma orientação espiritual muito próxima à de Segalen" (FRANCHETTI, 2007, 229).

Quanto às culturas que foram ou permanecem objeto de exotismo por parte dos europeus, ressalte-se a releitura e a reutilização política e social dos estereótipos civilizacionais pelas mãos de escritores e artistas oriundos das mesmas, como foi o caso dos movimentos Pau-Brasil e Antropofagia, no Brasil (anos 1920), do realismo mágico latino-americano (décs. de 1960 e 1970) e do *boom*

da literatura indiana de língua inglesa a partir da publicação de *Os Filhos da Meia-Noite*, de Salman Rushdie (1980).

Bibliog.: CAMINHA, Pêro Vaz de, *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, com estudo de Jaime Cortesão, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1943; FRANÇA, José-Augusto, "Exotismo", in BUESCU, Helena Carvalhão (dir.), *Dicionário do Romantismo Literário Português*, Lisboa, Caminho, 1997, pp. 179-182; FRANCHETTI, Paulo, *Estudos de Literatura Brasileira e Portuguesa*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2007; GARCIA, José Luís Lima, "Os concursos de literatura e a propaganda colonial nos primórdios do Estado Novo", in *Actas do VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. As Ciências Sociais nos Espaços de Língua Portuguesa. Balanços e Desafios*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, pp. 241-250; LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, 3.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2004; *Id.*, *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005; MACHADO, Álvaro Manuel, *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; MOURA, Jean-Marc, *La Littérature des Lointains. Histoire de l'Exotisme Européen au XX^e Siècle*, Paris, Champion, 1998; SEGALEN, Victor, *Essai sur l'Exotisme. Une Esthétique du Divers*, Paris, Fata Morgana, 1986; TODOROV, Tzvetan, *Nous et les Autres. La Réflexion Française sur la Diversité Humaine*, Paris, Seuil, 1992.

EVERTON V. MACHADO

Antiexpansionismo

Tomado num sentido mais estrito, o antiexpansionismo, enquanto corrente que se opunha perentoriamente ao movimento de conquista ou ocupação de territórios ultramarinos, só ganharia em Portugal uma expressão mais visível a partir das primeiras décadas do séc. XIX. Referimo-nos ao legado de Alexandre Herculano e às leituras decadentistas de autores que o sucederam, como Alberto Sampaio e Antero de Quental, que efetuavam um balanço negativo da gesta imperial portuguesa, num momento em que ela estava já no seu ocaso.

Num sentido mais amplo, o conceito de antiexpansionismo pode ainda ser associado aos de anticolonialismo e anti-imperialismo, posições com larga expressão em Portugal ao longo do séc. XX, sobretudo junto dos meios antifascistas.

De acordo com esta aceção, o antiexpansionismo em Portugal reporta-se sobretudo a um conjunto de atitudes posteriores ao movimento de expansão do Império Português propriamente dito, que o reavaliavam criticamente à luz da situação portuguesa do seu tempo.

Todavia, para a argumentação deste autores muito contribuíram os comentários de diversos autores dos sécs. XVI e XVII, que, ainda que não se opusessem frontalmente ao movimento expansionista e imperialista, refletiram criticamente sobre o seu impacto junto da sociedade e da economia portuguesas. Tal como Maria Leonor Cruz afirma num estudo/antologia incontornável sobre esta temática, estes autores tinham como principal intuito a moralização das

práticas, procurando, ao mesmo tempo, valorizar os fenómenos positivos e transmitir esperança na construção do império. Compreensivelmente, o teor das críticas depende de elementos tão variados como o género e a intenção do texto, a posição socioprofissional do autor e o contexto histórico-geográfico em que foi produzido. Porém, elas convergem no acento moral e na chamada de atenção para eventuais consequências nefastas da vertigem mercantilista.

Um dos núcleos principais desta antologia é composto por textos poéticos de autores de corte ou próximos de fidalgos que se encontravam envolvidos nas empresas ultramarinas, ou eles próprios envolvidos nelas. Vejamos alguns tópicos recorrentes nestes textos. João Rodrigues de Castelo Branco, na composição a "A António Pacheco, vedor da moeda de Lisboa", e Brás da Costa, em "A Garcia de Resende quando veio a nova da morte na Índia do vizo-rei e do marechal", ambos poetas compilados no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, valorizam mais o perigo de navegar do que os lucros da pimenta. Segundo Brás da Costa: "Por passar tanta tormenta,/tempo, e vida tão forte,/e tão perto da morte,/antes não quero pimenta" (CRUZ, 1998, 155-157).

Duarte da Gama, nas trovas "às desordens que agora se costumam em Portugal" (*Id.*, *Ibid.*, 158), lastima as ânsias de ascensão social e os hábitos de ostentação gerados pela grande afluência de riquezas e pelo comércio ultramarino, temas também visados em *Farsa dos Almocreves* de Gil Vicente.

Outras sátiras do pai do drama português fazem eco das transformações dos costumes em Portugal na alvorada do império ultramarino, como *Triunfo do Inverno* e *Auto Pastoril Português*. Em *Auto da Índia*, o tema da solidão feminina e do adultério é trazido à colação, a par das alterações dos hábitos de produção e de consumo, da ostentação e da mobilidade social.

Na sua carta "A António Pereira, quando partiu para a corte com a casa toda" (*Id.*, *Ibid.*, 192-199), Francisco Sá de Miranda mostra recear o êxodo dos campos para a cidade de Lisboa, e desta para as praças do Império. Aqui, o elogio das virtudes da pacífica labuta campestre e dos hábitos da fidalguia antiga contrasta com o retrato depreciativo da vida dedicada à navegação, à mercancia e à guerra em terras longínquas.

A mesma preocupação com a adulteração das virtudes morais da fidalguia portuguesa é visível nas epístolas poéticas de Diogo Bernardes, de Pêro Andrade de Caminha e de António Ferreira, onde os poetas encomendam a jovens fidalgos os modelos de virtude guerreira e cristã que se encontrariam então em desuso, substituídos pela ganância mercantil e pela entrega a vícios mundanos.

A *Miscelânea* de Garcia de Resende e o discurso do Velho do Restelo, no canto IV (est. 94-104) de *Os Lusíadas* de Luís de Camões, constituem boas sínteses da crítica à dinâmica expansionista na poesia de Quinhentos. Como em outras composições, ambos os autores ponderam as vantagens e desvantagens da empresa imperial ultramarina. Em Garcia de Resende, todo o texto é estruturado num claro-escuro em que a glória e a riqueza é constantemente contrabalançada com o vício e a decadência. Desta forma, o autor demonstra a sua perplexidade perante uma modernidade em que multidões de homens, objetos e ideias viajam pelo mundo sem aparente concerto. Por seu turno, Camões introduziu no momento da partida dos navegantes a sombra da dúvida e do desalento, concedendo à empresa um sentido simultaneamente trágico e grandioso.

Todavia, à semelhança de outras vozes críticas de Quinhentos, o Velho do Restelo não questiona toda a empresa imperial, mas sim aquelas que se dirigiam a terras longínquas e que tinham o comércio como motivação principal. Manifestamente, o "Velho, d'aspeito venerando" pertenceria à fileira daqueles que viam na cruzada no Norte de África um destino mais legítimo para os esforços portugueses. Este é um dos aspetos dominantes da crítica moral dos autores literários deste tempo, que era eminentemente conservadora, procurando equilibrar o desconcerto introduzido pela modernidade imperialista, pré-globalizadora e pré-capitalista com uma recuperação ideológica de modelos sociais e mentais anteriores. Estes modelos contemplavam, entre outros elementos, uma conceção de sociedade tendencialmente estagnada, com margens de mobilidade social mais reduzidas, e a predominância da cruzada sobre os desígnios externos do reino.

Um outro núcleo de textos dos sécs. XVI e XVII em que se encontram atitudes críticas sobre o movimento expansionista pertence a autores que, nada isentos desta ideologia medievalizante mas talvez dela menos dependentes, escreveram sobre as práticas imperiais em termos mais concretos. Referimo-nos não só aos cronistas – João de Barros, Diogo do Couto, Gaspar Correia, entre outros –, mas também aos agentes da Coroa e da Igreja que produziram um incontável rol de documentos em que são apresentadas queixas ou reservas sobre a conduta moral e os modos de funcionamento que se encontrariam generalizados nos espaços coloniais, pelo menos, desde a segunda metade do séc. XVI.

Todavia, quando as chacinas, as extorsões ou outras injustiças impostas sobre as populações não portuguesas são condescendentemente narradas, *e.g.*, na documentação missionária, ou quando Diogo do Couto denuncia com visível asco, nas suas *Décadas* e sobretudo em *Soldado Prático*, os roubos à Coroa, os desvios e os abusos de poder perpetrados por agentes imperiais, o intuito predominante não seria uma inversão do processo ou uma apologia antiexpansionista, mas sim uma reforma, sobretudo moral, das práticas imperiais.

Com efeito, apesar das impressões de dúvida e de desconcerto que os autores deste tempo vão semeando nas suas obras, os textos apresentam, *grosso modo*, um universo ideológico compósito e coerente, do qual a empresa expansionista sai plenamente resguardada, tanto pelo desígnio de espalhar a fé entre os gentios como pelo desígnio da cruzada contra o infiel.

A este respeito, cabe também referir outro núcleo de textos, ao qual só recentemente os estudiosos têm prestado a devida atenção, que consiste nas reflexões dos académicos que, na esteira de Francisco Vitória e de outros autores da Escola de Salamanca, procuraram pensar os títulos ou direitos das populações de espaços não europeus no contexto do Império Português a partir de princípios de direito natural. As formas da escravatura, da guerra, do comércio e da propriedade são aqui repensados numa perspetiva essencialmente reformadora, que não coloca em causa a dinâmica expansionista, mas lhe impõe limites assinaláveis. Embora as reais repercussões deste legado na legislação colonial portuguesa ainda aguardem estudos mais específicos, ele marca presença indelével, *e.g.*, nas alterações que António Vieira procurou impor na legislação portuguesa relativa aos índios do Brasil.

Um outro núcleo de textos é constituído por escritos de reflexão política e económica produzidos nos sécs. XVII e XVIII,

em que se ponderam as consequências da expansão portuguesa na demografia e no aparelho produtivo português. Entre os seiscentistas, Maria Leonor Cruz destaca o texto "Remédios para a falta de gente", incluído nas *Notícias de Portugal* de Manuel Severim de Faria, e o "Discurso sobre a introdução das artes", de Duarte Ribeiro de Macedo (CRUZ, 1998, 283-297), que denunciam o esvaziamento do reino de mão de obra e de riqueza, apresentando como remédio principal a introdução e a promoção das artes e dos ofícios, os quais permitiriam a Portugal melhorar amplamente as suas capacidades produtivas.

A descoberta do ouro do Brasil introduziu um novo cambiante nas reflexões político-económicas dos autores portugueses. Luís da Cunha, no seu *Testamento Político*, José Joaquim Soares de Barros, na sua *Memória sobre as Causas da Diferente População em Diversos Tempos*, Rodrigo de Sousa Coutinho, no seu *Discurso sobre a Verdadeira Influência das Minas de Metais Preciosos na Indústria das Nações* (*Id.*, *Ibid.*, 298-311), são perentórios em atribuir à afluência do ouro brasileiro não só a fuga de mão de obra da metrópole, mas também a ruína do tecido produtivo, pois encorajou a população a viver de rendimentos que não provinham do trabalho.

Como acima adiantámos, Alexandre Herculano será, provavelmente, o introdutor de uma visão abertamente crítica da expansão portuguesa. Esta não dependia de uma mera reapropriação das fontes acima referidas, mas integrava-se numa leitura sistemática da história de Portugal intimamente ligada a um projeto político liberal. Interpretando o municipalismo português medieval como uma estrutura protodemocrática vigorante e o renascentismo português como um período de decadência, sob a égide do centralismo e absolutismo régio de D. João II, D. Manuel e D. João III, Herculano entende que a expansão portuguesa foi uma empresa comandada pela cobiça e pelo obscurantismo, que exauriu os recursos materiais e morais do país. Ilustrativamente, em *Cogitações Soltas de Um Homem Obscuro*, lê-se: "Pusemos hipocritamente a cobiça de mercadores e as correrias de corsários à sombra veneranda da Cruz" (*Id.*, *Ibid.*, 341).

À maneira dos seus antecedentes, Herculano entende que os movimentos de conquista no Norte de África até ao reinado de D. Afonso V pertencem a uma dinâmica favorável de extensão do reino, que permitia a sua integração na administração municipal. Pelo contrário, as conquistas e empresas comerciais na Índia e no Brasil teriam gerado uma descontinuidade do território e um reforço da unidade do comando régio que abriram espaço para todos os abusos e desmandos, ao substituírem a lei local pela lei civil geral.

O legado de Herculano, que associava a crítica ao absolutismo monárquico à crítica ao obscurantismo religioso, provar-se-ia determinante para as gerações sucessoras, que apurariam a doutrina da decadência em sentidos diversos.

Alberto Sampaio, em "Ontem e hoje", incluído nos seus *Estudos Históricos e Económicos*, será, provavelmente, um dos primeiros autores a reconhecer na expansão para além-mar o princípio da decadência do reino. De acordo com Sampaio, a conquista de Ceuta, ainda que tenha sido um "brilhante feito de armas", "foi o ponto de partida de um novo modo de ser da sociedade" (*Id.*, *Ibid.*, 356), que se foi esquecendo a partir de então de produzir, entregue à rapina das riquezas de todo o mundo.

Antero de Quental, inquirindo as "Causas da decadência dos povos peninsulares", reproduz igualmente o credo decadentista, antiabsolutista e antiobscurantista, mas



Alberto Sampaio (1841-1908).

introduz uma subtil inflexão: "Embalaram-nos com essas histórias: atacá-las é quase um sacrilégio. E todavia esse brilhante poema em ação foi uma das maiores causas da nossa decadência" (*Id.*, *Ibid.*, 373) Assim, mesmo reconhecendo glória nos feitos guerreiros, Antero defende, com os olhos no seu tempo, um novo caminho para o país, rumo à modernidade europeia. Uma das principais causas da decadência dos povos peninsulares era, pois, a forma como se mantinham apegados a um ideário e a um modo de produção desatualizados, que, ao longo dos últimos séculos, se tinham traduzido em miséria e opressão.

Diversos historiadores e estudiosos da Primeira República seguiriam o filão aberto por Herculano e pelos autores decadentistas. António da Costa Lobo, João Lúcio de Azevedo e António Sérgio procuraram, usando metodologias bem diferentes entre si, reforçar a tese decadentista, centrando-se sobretudo no atraso económico motivado pelo decrescimento demográfico e pelo abandono da produção agrícola.

Em meados do séc. xx, no sentido oposto ao da historiografia comemoracionista ou comprometida com o regime fascista, Vitorino Magalhães Godinho sustenta, sob o ponto de vista quase estritamente económico e com renovado rigor metodológico, as teses dos seus antecedentes, acrescentando que o comércio ultramarino desenvolvera uma dinâmica centrada em funções de intermediação, que não favorecera o desenvolvimento de uma burguesia empreendedora ou a pré-industrialização do país.

A discussão acerca do contributo da expansão portuguesa para a economia do país prolongar-se-ia pelas décadas seguintes, perdendo, todavia, algum do seu carácter político ou ideológico, remetida sobretudo ao espaço académico, de que são exemplo as obras de Borges de Macedo e Veríssimo Serrão.

Num estudo muito recente, procura-se demonstrar, analisando uma longa trajetória de três séculos, que o império contribuiu positivamente para o desenvolvimento económico da metrópole. Concluem os autores que "é para dentro do país que se deve olhar com mais cuidado" (COSTA *et al.*, 2014, 22) se se quiser encontrar as razões do seu atraso.

No entanto, a questão das consequências do império para o desenvolvimento de Portugal parece extrapolar largamente as receitas imperiais. Diversos fatores económicos e demográficos, mas também políticos, sociais, culturais, mentais e religiosos, não só internos mas também relativos às relações entre povos, devem ser tidos em consideração. Não é certo que seja possível, ou sequer premente, fazer um balanço semelhante. Com efeito, tanto as atitudes antiexpansionistas como aquelas que efetuam um balanço positivo do passado colonial português

parecem pertencer mais ao domínio da ideologia do que da historiografia, e incidir mais sobre problemas do presente do que sobre factos do passado. Sobretudo, elas testemunham o peso considerável, provavelmente excessivo, que a questão do império tem exercido na forma como muitos portugueses percecionam a identidade nacional.

Bibliog.: AZEVEDO, João Lúcio de, *Épocas de Portugal Económico*, Lisboa, Livraria Clássica, 1978; COELHO, António Borges, *Alexandre Herculano*, Lisboa, Presença, 1965; COSTA, Leonor Freire *et al.*, "The great escape? The contribution of the empire to Portugal's economic growth, 1500-1800", *European Review of Economic History*, n.º 19, 2014, pp. 1-22; CRUZ, Maria Leonor, *Os "Fumos da Índia". Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa com Uma Antologia de Textos dos Séculos XVI-XIX e Uma Cronologia da Expansão Portuguesa e do Império Ultramarino (c. 1336-1899)*, Lisboa, Cosmos, 1998; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Ensaios*, vol. IV, Lisboa, Sá da Costa, 1968; LOBO, António da Costa, *História da Sociedade em Portugal no Século XV*, Lisboa, Rolim 1984; MACEDO, Jorge Borges de, *A Situação Económica no Tempo de Pombal. Alguns Aspectos*, 3.ª ed., Lisboa, Gradiva, 1989; MOLINA, Luís de *et al.*, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, vol. 1, Lisboa, Almedina, 2015; SÉRGIO, António, *Breve Interpretação da História de Portugal*, 11.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1983; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, "Land management responses to market changes. Portugal, seventeenth-nineteenth centuries", in PINILLA, Vicente (org.), *Markets and Agricultural Change in Europe from the Thirteenth to the Twentieth Centuries*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 47-73.

RICARDO VENTURA

Antiexperimentalismo

Embora nos sécs. XVI e XVII tenham surgido em Portugal tendências antiescoláticas, o movimento científico e filosófico baseado no método científico mereceu uma forte oposição. As escolas adotavam oficialmente a filosofia aristotélica, segundo o sistema tomista (↗Antiescolasticismo).

As determinações estatutárias das principais escolas condicionaram, durante mais de um século, qualquer tentativa de ajustamento ao desenvolvimento científico consonante com a revolução iniciada por Galileu. Esta situação não era do agrado dos professores que pretendiam atualizar o ensino, desejando em particular introduzir nas suas aulas o estudo dos novos pensadores das ciências experimentais. No final do séc. XVII e início do XVIII, desencadeou-se um plano geral de renovação no ensino da Filosofia nos colégios da Companhia de Jesus, que constituiu uma espécie de manifesto oficial das novas tendências do ensino em Coimbra, Évora e Lisboa.

Um dos fatores condicionantes desta intenção de modernização do ensino veio diretamente do Rei. Com efeito, no ano de 1712, numa época em que a filosofia newtoniana e as ciências experimentais se afirmavam em toda a Europa e esboçavam os primeiros passos em Portugal (↗Antinewtonianismo), foi dirigido a D. João V um pedido de autorização para se introduzir uma alteração no curso de Filosofia do Colégio das Artes. A mudança deveria ter como consequência uma revisão dos obsoletos estatutos da Universidade e tinha como objetivo fundamen-



Galileu Galilei (1564-1642).

tal a ampliação do estudo da Física, introduzindo o método experimental. Para o efeito, era apresentado o argumento de que esta ciência se tinha acrescentado notavelmente com as experiências mais modernas. O pedido foi indeferido pelo Monarca por provisão de 23 de setembro de 1712, tendo a resposta sido transmitida pelo reitor da Universidade ao reitor do Colégio, o P.e Domingos Nunes.

Em meados do séc. XVIII, surgiram novas propostas de reforma do curso de Filosofia; pretendia-se eliminar "questões escusadas e inúteis", com o objetivo de se dispor de mais tempo "para estudar outras matérias a que no tempo presente não bastava o antigamente determinado" (BRAGA, 1895, 299-300). Apesar de inovar em relação ao obsoleto programa de estudo impostos pelos estatutos da Universidade, este projeto não deixava, no entanto, de ser moderado e cauteloso.

Foi neste período de afirmação de novas ideias entre os Jesuítas portugueses que se evidenciou em Coimbra, por volta do ano de 1754, um exemplo relevante da influência da nova cultura científica nas escolas portuguesas. Inácio Monteiro, com o seu *Compêndio dos Elementos de Mathematica*, que, apesar do título, mais se deve classificar como um compêndio de física, tornou-se uma referência no ensino da filosofia posto em prática no Colégio das Artes em Coimbra, mais de 20 anos antes da reforma pombalina. Monteiro defendia o ecletismo, fazendo uma apreciação tanto dos pensadores antigos como dos modernos e contemporâneos, e tomando como critério de investigação a experiência e a observação, abandonando o argumento da autoridade dos autores em favor dos métodos da ciência experimental e da matemática. Uma das principais lições que se devia aprender quando se iniciava o estudo de uma ciência, observava, era o método científico; assim em todas as ciências era necessário um método e um prudente juízo dos escritores tomados por mestres. Um dos aspetos que mais o fascinavam era o progresso das matérias matemáticas que ia ocorrendo no seu século e a forma como elas ilustravam o entendimento humano.

Apesar de haver alguns indícios da valorização do método experimental anteriores a 1772, a organização então vigente dos estudos científicos foi criticada de forma inflamada nos documentos da reforma pombalina da Univ. de Coimbra. O ensino caracterizava-se por uma lamentável e repreensível insciência, colocando Portugal fora do desenvolvimento científico europeu do séc. XVIII. No acometimento contra a hegemonia da Companhia de Jesus, a responsabilidade deste alegado obscurantismo foi atribuída aos inacianos. De acordo com os ideólogos da reforma pombalina, a filosofia que até então se ensinava regulava-se por uma prejudicial influência da escolástica, sendo os temas tratados num ensino livresco dominado pelos preceitos peripatéticos.

Os Jesuítas do Colégio das Artes, considerados os bastiões da escolástica, além de terem sido acusados de seguir de modo inabalável as ideias aristotélicas, também foram duramente censurados por se isentarem do confronto com outros tipos de saber, com origem na *praxis* ou na experiência científica.

Pronunciando-se sobre a filosofia escolástica e defendendo uma solução que colocasse a Universidade ao nível das melhores escolas europeias, o reitor reformador Francisco de Lemos afirmou: "Como esta Filosofia [peripatética], que com discrédito da razão por tantos Séculos ocupou este nome só servia de deslocar o entendimento dos Homens, de corromper os estudos de todas as mais Faculdades, e de uma ruina geral das Artes; as quais não podiam adiantar-se, e nem promover-se, por meio de uma ciência verbal, toda destituída de conhecimentos Físicos, e verdades certas na Natureza. Pareceu à Junta Literária, que devia ser abolida não só da Universidade, mas também de todas as Escolas Publicas, e Particulares, Seculares e Regulares destes Reinos, e Senhorios" (LEMOS, 1980, 98).

A ação deste reitor foi determinante para concretizar a mudança que se impunha. A sua *Relação Geral do Estado da Universidade de Coimbra* fundamentou a necessidade, nos estudos universitários, de um curso onde a filosofia natural fosse abordada de um modo consentâneo com os avanços científicos da época. A Universidade deveria acompanhar os mais recentes avanços da ciência, sendo ela própria um meio relevante para o desenvolvimento da cultura e do conhecimento científico. O reitor pretendia fazer dessa escola o fulcro da unidade moral da nação e do Estado. A reforma universitária deveria dar origem a uma instituição de ensino dinâmica, atualizada e geradora de novos saberes (*Id.*, *Ibid.*, 108-109).

Na avaliação sobre o estado da Universidade, o reitor reformador exaltava a influência que cabia a esta instituição no progresso científico, técnico e económico do país. O estudo das ciências naturais era indispensável para o melhor conhecimento das riquezas naturais, trazendo para a indústria novos recursos materiais, com o consequente desenvolvimento do comércio. Os objetivos da reforma foram enunciados em função de uma meta considerada prioritária e essencial para o desenvolvimento da nação: o ensino experimental das ciências naturais estimularia o desenvolvimento de novas artes, novas manufaturas, novas fábricas, assim como o aperfeiçoamento das existentes.

Bibliog.: ANDRADE, A. Banha de, "Para a história do ensino da Filosofia em Portugal: o 'Elencus Quaestionum' de 1754", *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XXII, fasc. 3, 1966, pp. 258-286; ARAÚJO, Ana Cristina, "Dirigismo cultural e formação das elites no pombalismo", in ARAÚJO, Ana Cristina (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 2014, pp. 13-48; BRAGA, Theophilo, *Dom Francisco de Lemos e a Reforma da Universidade de Coimbra*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1894; Id., *História da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrucção Publica Portugueza*, vol. 2, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1895; *Estatutos da Universidade de Coimbra Confirmados por el Rey Nosso Snor Dom João o 4º em o Anno de 1653*, Coimbra, Officina de Thome Carvalho, 1654; LEMOS, Francisco de, *Relação Geral do Estado da Universidade (1777)*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1980; MONTEIRO, Inácio, *Compendio dos Elementos de Mathematica*, t. I, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1754;

Décio Ruivo Martins

Antifadismo

De modo genérico, o antifadismo (ao que se apurou, termo não dicionarizado e raramente utilizado) designa uma tendência de sinal contrário ao fadismo ou fadistismo, referentes levemente mais vulgarizados na produção literária votada ao fado e noutros textos avulsos, mas cuja significação tem sido razoavelmente difusa e instável. Na maioria das vezes, os termos "fadismo" e "fadistismo" reportam genericamente ao que é próprio do fado, enquanto expressão literário-musical, mas podem aludir em particular a uma disposição paralela ou alternadamente despudorada, catártica, derrotista, melancólica, presumida dos motivos das letras de fado, da prática performativa fadista, do estilo de vida boémio, tido por característico da fadistagem, ou dos meandros sociais semissubterrâneos e semipúblicos onde ocorrem sessões de fadistice. Apresentam ainda, se bem que mais raramente, o sentido de traço nacional trans-histórico que se acha espelhado, *e.g.*, na criação artística, mesmo antes da génese do fado.

Sendo antecedido por uma certa investida de feição exotizante e sensualizante que o mais consensual predecessor do fado (dança e canção), o lundum, um género poético-musical-coreográfico afro-brasileiro, motivou em monografias setecentistas e oitocentistas de viajantes estrangeiros e literatos nacionais, o despoletar do antifadismo parece emparelhar com o aparecimento e a popularização do fado como canção, em Lisboa, a partir do segundo terço do séc. XIX. Verificar-se-á, todavia, mais nitidamente nos períodos de crise ou *volte-face* ideológico, propícios a exame de consciência nacional e questionamento identitário: no seguimento da geração de 70, entrosado numa reflexão finissecular em torno dos temas da decadência e degenerescência nacionais; nos anos que antecedem e sucedem a Implantação da República, enquadrado por doutrinas políticas destoantes, como o republicanismo português ou o Integralismo Lusitano; após a instituição do Estado Novo, afeto à voga nacionalista do processo de folclorização do salazarismo ou da alternativa resistente à folclorite oficiosa dos seus oponentes; e, na transição para o regime democrático, implicado na renúncia crítica à cultura intervencionada e instrumentalizada pelo anterior regime.

Assim, o antifadismo mostra-se abertamente a partir do último terço de Oitocentos em obras de ficção, ensaio e ciência, nas colunas da imprensa diária e periódica, generalista e especializada, em preleções, palestras e entrevistas (por vezes, publicadas e/ou, depois de 1935, data da inauguração oficial da Emissora Nacional, radiodifundidas). Estende-se ainda às esferas das artes plásticas e do humor gráfico.

O considerável impacto que esta perspetiva cultural alcança, paradoxalmente, tem como efeitos assegurados a promoção do fado a problema público, com o envolvimento direto de vários intervenientes, diversamente situados no espectro político-ideológico, que, a intervalos, se corroboram ou antagonizam (aos fadistófobos contrapõem-se assiduamente os fadistófilos), e o sequente avolumar do número de páginas consagradas à canção.

Uma arrumação cronológica do aparato literário antifado posiciona na dianteira alguns escritos da geração de 70. Justamente, diversos autores dessa corrente



***Antifadismo*, de Cândido Costa Pinto (1911-1976).**

Reprodução da imagem autorizada pelos CTT – Correios de Portugal. Acervo à guarda da Fundação Portuguesa das Comunicações/Património Filatélico e Artístico.

descredibilizam a canção, tendo por objetos de sátira a cena social do fado e os fadistas, cuja existência malditosa, marcada por costumes dissolutos, é descrita ora enquanto facto, ora enquanto fonte da atmosfera deliquescente que à data saturaria a capital, como sobejamente ilustram os folhetins "Lisboa" de Eça de Queirós (1845-1900), publicados em 1867 na *Gazeta de Portugal* e postumamente reeditados no volume *Prosas Bárbaras* (1903), e o "O fadista" de Ramalho Ortigão (1836-1915), original de maio de 1878, incluído depois num dos volumes de *As Farpas*, subintitulado *A Capital*, saído em 1889.

A hostilidade ao fado ressurge, na dobra dos sécs. XIX-XX, *e.g.*, em *O Cruel e Triste Fado*, de António Augusto da Rocha Peixoto (1866-1909), um dos mais salientes precursores da etnografia portuguesa. Neste texto – cuja versão prévia foi publicada na folha combativa portuense *A República Portuguesa*, em 1890, e cuja versão integral saiu primeiro no jornal diário do Porto *O Primeiro de Janeiro*, em 1893, sendo posteriormente reeditada, com tiragem reduzida, em opúsculo, em 1896, e integrada na compilação *A Terra Portuguesa* em 1897 –, Rocha Peixoto procede a uma digressão historicista nada abonatória do rumo e do destino nacionais, onde o fado figura precisamente como extensão e condutor do declínio da nação e do sentimentalismo fatalista com que se comprazem os Portugueses.

No período de dissolução da monarquia saiu a lume *O Canto Coral e a Sua Função Social*, edição da conferência de António Arroio (1856-1934) subordinada à problemática orfeónica, que teve lugar na cidade de Coimbra, a 1 de maio de 1909. Nessa obra, o pedagogo e crítico de arte transcorre sucinta e livremente a história e o panorama europeu da música coral, exortando, perto do fim, os universitários orfeonistas a incluírem trechos nacionais no seu repertório e, para obterem esse fim, a criarem um arquivo musical próprio, com base em levantamento e estudo de canções populares portuguesas, para o qual contraindica firmemente o fado, por se tratar da mais inferior canção nacional de entre todas. Argumenta no apêndice "Triste fado" – escrito a pretexto de críticas que lhe dirigem, de viva voz e por escrito, na sequência desta

tomada de posição a respeito da canção — que é desapropriado cantar-se o fado, visto ser um típico exemplo de "mau-gosto romântico" (ARROIO, 1909, 70), que aprisiona o país à inércia e baixeza sentimental, abstraindo os Portugueses de formas mais elevadas de música e execução musical. Avança também que, à semelhança do que ocorre com a canção que a projeta, a guitarra portuguesa não goza no Norte do país do mesmo assentimento do que no Sul.

Às vésperas da mudança de regime, o poeta Afonso Lopes Vieira (1878-1946) refere-se ao fado ao delinear o roteiro da tradição lírica portuguesa reveladora da sentimentalidade popular. No *post scriptum* que remata a edição da conferência *O Povo e os Poetas Portugueses*, decorrida no Teatro D. Maria II, a 12 de janeiro de 1910, ergue-se a convicção de que o fado — trova da decadência, adotada em Lisboa a partir do ultrarromantismo por uma classe pouco respeitável, desfigurada no salão e posta em circulação pelo país pelos cegos pedintes — é a expressão escoadora de um estado de alma ambivalentemente resignado e torturado, efeito e prova do processo de desnacionalização que, segundo Lopes Vieira, assola o país desde o declínio dos Descobrimentos.

Prosa Vil, uma série de crónicas e ensaios de Albino Forjaz de Sampaio (1884-1949), originalmente publicada em 1911, logo após a proclamação da república, distingue-se por ter provocado a exasperação e a réplica veemente de defensores do fado, nomeadamente Artur Arriegas, em *A Lanterna*, Luís de Ataíde, em *O Fado* e Avelino de Sousa, em *A Voz do Operário*. Em quatro desses artigos, reunidos no opúsculo *O Fado e os Seus Censores* (1912), entre lances de afronta pessoal ao escritor e comentário apologético do fado, Avelino de Sousa rebate o argumento principal de *Prosa Vil*: o automatismo fado, prostituição e crime. Refira-se que, ao caracterizar a canção como uma imanência dos bairros suspeitos e dos lugares mal frequentados (prostíbulos, tabernas e cadeias), nas crónicas "Quando o fado é rigoroso…" e "O fado", Forjaz de Sampaio reitera perentoriamente esta equação.

Mais tarde, o compositor e musicólogo Luís de Freitas Branco (1890-1955), numa conferência feita na Liga Naval Portuguesa, em 15 de maio de 1915, integrada numa série de conferências pró-Integralismo Lusitano e compilada no volume *A Questão Ibérica* (1916), finda a sua exposição sobre a especificidade musical portuguesa, contraposta à castelhana, negando ser apropriado atribuir-se ao fado o epíteto de canção nacional, por este espécime musical não ter raízes fundas na tradição portuguesa.

Na mesma linha junta-se Armando Leça (1891-1977), figura pioneira da etnomusicologia portuguesa com contribuição de relevo no processo de construção do nacionalismo musical em Portugal. *E.g.*, no artigo "Defesa de um músico português e da música portuguesa", publicado em 1920, no último número do mensário *Atlântida*, sustentava que o fado não só não era o expoente da nossa musicalidade como não alcançara, até então, a consagração nacional, pese embora a corrente de divulgação que, na altura, aliava a indústria fonográfica, a edição de partituras, a imprensa especializada, o teatro de revista e os músicos ambulantes.

Considerando-se a data do texto de abertura como a de termo da obra, *O Fado, Ensaios sobre Um Problema Etnográfico-Folclórico,* opúsculo da autoria de José Maciel Ribeiro Fortes, ficou pronto às vésperas do golpe de 28 de maio de 1926, que derruba a Primeira República e instaura a Ditadura Militar a partir da qual se estruturará o Estado Novo. Apresentada

pelo autor como o esboço de uma futura monografia científica de maior fôlego, idealizada sob o título *O Fado e a Psíquica Nacional*, esta publicação tem o propósito de compendiar num só volume entrevistas, artigos e estudos dispersos do autor saídos entre 1922 e 1926 no *Diário da Madeira*, em *O Primeiro de Janeiro* e na *Diónysos: Revista Bimestral de Filosofia, Ciência e Arte*, aos quais se juntam um inédito e quatro comentários intercalares. O cerne da obra é o problema das origens do fado, perseguindo-se nela sobretudo o veio afro-brasileiro (*i.e.* "a influência cancional negroide" [FORTES, 1926, 31] no dizer do autor). Num esforço de sistematização e visão de conjunto, baseando-se copiosamente na bibliografia sobre fado disponível à época, Ribeiro Fortes apura que esta não é a canção que melhor exprime o temperamento português, que não se acha distribuída pelo território nacional, que propaga teor indecoroso e que não se coaduna ao movimento orfeónico. Razões que se encadeiam para o autor se alinhar sem reservas à corrente de repulsão e detração do fado.

Nas décadas salazaristas reacende-se a querela entre entusiastas e adversários da canção. Um dos mais marcantes momentos de deflagração consistiu no ciclo de oito palestras de Luís Moita (1894-1967), quinzenalmente transmitido pela Emissora Nacional, entre abril e agosto de 1936. Dado à estampa no mesmo ano, *Fado, Canção de Vencidos*, o título do conjunto de textos do dito ciclo radiofónico, apresenta-se lapidarmente documentado com mais de uma centena de páginas de notas e comentários, saturados de referências bibliográficas, a ponto de ser visto como um dos mais contundentes e eruditos escritos sobre o fado. Dedicada à recém-criada Mocidade Portuguesa e ilustrada por Bernardo Marques, a obra põe em evidência a procedência forânea do fado e da guitarra e a curta duração do tempo histórico que os une. Todo o esforço converge no argumento da obsolescência do fado, do que simboliza e expressa, por efeito do progresso que o industrial de tipografia reputa ser característico da época. Consequentemente, instiga ao combate do fado, entendendo por isso o seu confinamento profilático em lugares próprios, o estancamento da sua propagação pelo teatro ligeiro e pela rádio –visto que, ao tornarem-no omnipresente, potenciam o abastardamento do gosto das audiências e a intoxicação dos estrangeiros com um produto que sob qualquer ângulo, do social ao moral e do literário ao musical, é indigno de representar a nação –, e, em paralelo, a regeneração dos afetados por via da educação do gosto e da instrução musical. Se à emissão da série de palestras se insurgiram por carta dezenas de radiouvintes, à publicação da recolha de textos objetaram, entre outros, o jornalista Artur Inês no *República*, o jornalista, historiador e escritor Rocha Martins no *Diário de Notícias*, o jornalista e olissipógrafo Norberto de Araújo no *Diário de Lisboa* e o poeta Alberto Victor Machado em *Ídolos do Fado*, um assinalável ensaio defensor da canção.

Num quadrante ideológico diametralmente oposto àquele em que se situa Luís Moita, entre a *intelligentzia* da esquerda antifascista, Fernando Lopes-Graça (1906-1994), por diversas vezes, em pequenas peças de jornalismo empenhado, sustentou a suspeita em relação ao fado. É o caso do artigo de 1952 "O nosso fado, triste fado", integralmente reproduzido no segundo tomo de *A Música Portuguesa e os Seus Problemas*, onde este género é identificado como sendo uma desqualificada contrafação da canção popular, convincente apenas para os que tenham uma imagem truncada ou inquinada da legítima música popular portuguesa. No

mesmo volume encontra-se compilada a palestra "Valor estético, pedagógico e patriótico da canção popular portuguesa", primeiramente impressa na revista *Vértice*, em 1949, que se ocupa do défice de educação musical, do generalizado desconhecimento do *Cancioneiro Popular* e da escassez de registo e estudo do folclore em Portugal. O compositor Lopes-Graça não reconhece aí o estatuto de canção nacional vulgarmente conferido ao fado. Vale-se do facto de que, nas aldeias portuguesas, as populações apenas têm uma vaga noção do que seja, apesar da verdadeira indústria em que o Estado Novo o converteu. Considera-o antes um produto de folclore urbano, mas acautela que mesmo em Lisboa, cidade-berço e epicentro do fado, somente o *bas-fond* o pratica ou aprecia.

Numas escassas cento e poucas páginas, escritas em 1972 e publicadas imediatamente após o 25 de Abril de 1974, António Osório (n. 1933) propõe-se submeter o fado a uma análise crítica e desmistificadora. Em *A Mitologia Fadista*, o poeta esforça-se por extrair os elementos básicos da estrutura ideológica do fado – entre eles, o saudosismo, o sebastianismo, o marialvismo, o passionalismo lúgubre, o exibicionismo da desgraça, o derrotismo, o conformismo, o fatalismo –, ou seja, o que considera serem as inferioridades endémicas adquiridas ao longo de séculos.

Resumindo, o que este relance bibliográfico documenta é que o antifadismo é um fenómeno duradouro, embora descontínuo, e datado, ou melhor, ligado à época, porém atualizável na medida em que admite enquadramentos e desenquadramentos de debates culturais mais latos. As diversas obras onde se verifica convergem no diagnóstico geral – o fado não tem envergadura para ser a canção nacional –, mas expõem algumas variações nos pressupostos e parâmetros mencionados, frequentemente em função de alinhamentos político-ideológicos. Para o conservadorismo de direita, o fado reprova em nativismo (é espúrio), antiguidade e enraizamento (é enxertia recente), transversalidade e respeitabilidade (não é senão um plebeísmo lisboeta, mesmo se aperaltado). Para o progressismo de esquerda, o fado falha em rusticidade, autenticidade e qualidade estética (é urbano, contrafeito, sofreu adulteração pela indústria musical, estandardização pelo comércio e turistificação), e é menosprezável por prostrar o ânimo, levar à inação, ao queixume e autocomiseração. Para além destes aspetos, sofre oscilação no tempo uma adjacência da questão central, por assim dizer, que se traduz na visão repulsiva e sancionatória do fadista, suposto exemplar de uma classe urbana licenciosa. À medida que se foi tornando anacrónico o perfil original, esta linha de argumentação foi-se, a pouco e pouco, atenuando.

Faz-se notar, por fim, que, nos começos do séc. XXI, sobretudo após a consagração do fado como Património Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2011, o antifadismo estava neutralizado ou, porventura, latente.

Bibliog.: ALMEIDA, Fialho d', *Estâncias d' Arte e de Saudade*, Lisboa, Livraria Clássica, 1921; ARROIO, António, *O Canto Coral e a Sua Função Social*, Coimbra, França Amado, Editor, 1909; AVELAR, Humberto de, "A música em Portugal", *Atlântida*, n.º 25, 1917, pp. 186-192; BRANCO, Luís de Freitas, "Músicos e instrumentos", in SARDINHA, António *et al.*, *A Questão Ibérica*, Lisboa, Tipografia do Anuário Comercial, 1916, pp. 123-143; BRITO, Joaquim Pais de, "A escuta e as ressonâncias da alteridade", in PAIS, José Machado *et al.*, *Sonoridades Luso-Afro-Brasileiras*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 323-334;

FORTES, José Maciel Ribeiro, *O Fado: Ensaios sobre Um Problema Etnográfico-Folclórico*, Porto, Companhia Portuguesa, 1926; LEÇA, Armando, "Defesa de um músico português e da música portuguesa", *Atlântida*, n.º 48, 1920, pp. 350-358; LOPES-GRAÇA, Fernando, *A Música Portuguesa e os Seus Problemas*, 2.ª ed., 3 vols., Lisboa, Caminho, 1989; MACHADO, A. Victor, *Ídolos do Fado*, Lisboa, INCM, 2012; MOITA, Luís, *O Fado, Canção de Vencidos: Oito Palestras na Emissora Nacional,* Lisboa, Empresa do Anuário Comercial, 1936; NERY, Rui Vieira, *Para Uma História do Fado*, Lisboa, Público/Corda Seca, 2004; ORTIGÃO, Ramalho, "O fadista", in ORTIGÃO, Ramalho, *As Farpas: a Capital*, t. VII, Lisboa, Companhia Nacional, 1889, pp. 174-183; OSÓRIO, António, *A Mitologia Fadista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1974; PEIXOTO, Rocha, *O Cruel e Triste Fado*, Figueira, Imprensa Lusitana, 1896; PEREIRA, Sara, *Ecos do Fado na Arte Portuguesa XIX-XXI*, Lisboa, EGEAC/Museu do Fado, 2011; QUEIRÓS, Eça de, "Lisboa", in QUEIRÓS, Eça de, *Prosas Bárbaras*, Porto, Lello e Irmão, 1912, pp. 157--167; SAMPAIO, Albino Forjaz de, *Prosa Vil*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1911; SAMPAIO, Gonçalo, "As origens do fado", *A Águia*, n.os 9-10, 1923, pp. 131-133; SOUSA, Avelino de, *O Fado e os Seus Censores (Artigos Colligidos d'A Voz do Operário)*, Lisboa, ed. do Autor, 1912; VIEIRA, Afonso Lopes, *O Povo e os Poetas Portugueses: Conferência Lida pelo Autor no Teatro D. Maria II em 12 de Janeiro de 1910*, Lisboa, A Editora, 1910.

Ana Gonçalves

Antifarisaísmo

O termo "antifarisaísmo" é pouco comum entre nós, mas a atitude que ele veicula é uma constante que se mantém atual. Para melhor compreendermos esta expressão e o conceito que lhe subjaz, importa remontar às suas origens, o que implica debruçarmo-nos sobre a personagem do fariseu, traçando-lhe o perfil histórico, social e psicológico, bem como as reações suscitadas pelo seu modo de ser e de estar.

Conhecemos os fariseus a partir de uma dupla tradição – a hebraica e a cristã. No primeiro caso, eles são um dos muitos grupos (vulgarmente designados por seitas) que constituem o quadro humano dos habitantes de Israel. No território exíguo ocupado pelos judeus no tempo de Cristo, detetamos vários agrupamentos político-religiosos, ou simplesmente religiosos, que, partilhando uma mesma fé no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, se distinguem por diferentes crenças, ritos, práticas e valores. Remontando à etimologia hebraica, o termo "fariseu" (*perushim*) significa separado. De facto, os fariseus integravam uma seita rigorista que se centrava no ritual e no cumprimento da Lei. Considerando-se superiores na piedade e na interpretação exata da *Torá*, formavam uma aristocracia docente com grande impacto e poder sobre a classe média israelita. Note-se que a sua separação não significava ascetismo ou isolamento, pois habitava-os um sentido de proselitismo, um desejo de transmitir os seus ensinamentos ao povo, de modo a mantê-lo fiel às Escrituras e à tradição.

Enquanto lídimos representantes da tradição oral que fazem remontar a Moisés, os fariseus, no tempo de Cristo, conviviam (nem sempre pacificamente) com os saduceus (uma aristocracia fechada que se recrutava essencialmente na casta sacerdotal), com os zelotas (homens de ação que lutavam contra o domínio estrangeiro), com os essénios (um grupo exclusivamente religioso que se reclamava do perfeito judaísmo, praticando o batismo ritual) e com os samaritanos (dissidentes do Templo de Jerusalém). Havia uma forte rivalidade entre saduceus e fariseus, sendo os primeiros os homens do rito e os segundos os homens do ensino e da Lei, por cujo cumprimento zelavam. O seu rigor na aplicação deste desiderato traduzia-se em extremismos, por vezes picarescos e caricaturais, como é o caso de certas interrogações que lhes são atribuídas: "Será lícito comer um ovo que uma galinha pôs ao sábado?" ou: "Será aceitável comer legumes ou frutos caídos de uma árvore num dia de sábado?"

O proselitismo dos fariseus levava-os a uma permanente atuação pedagógica e crítica sobre as populações. Eram homens de estudo que desejavam concretizar os seus ensinamentos fixando os diferentes passos da vida dos fiéis, comprazendo-se na casuística e no formalismo. Para eles, a graça divina pertencia aos que cumpriam a Lei, o grupo em que pretendiam integrar-se. No Novo Testamento encontramos inúmeras referências aos fariseus, os únicos homens que Jesus denuncia como hipócritas. A presença dos mesmos é recorrente nos evangelhos, numa constante crítica à pessoa de Cristo. A maneira como este convive com publicanos, pecadores, prostitutas e, de um modo geral, com os excluídos sociais é criticada pelos fariseus, que o acusavam de infringir as leis e de ignorar os costumes dos antepassados. Jesus responde duramente a estes ataques e, em contraste com a atitude de misericórdia que estende a todos os homens, ataca os fariseus com firmeza. Podemos dizer que a inauguração de um antifarisaísmo sistemático decorre dos múltiplos encontros (ou desencontros) ocorridos entre Ele e os fariseus.

O Evangelho de Mateus é particularmente ilustrativo deste confronto: "Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, porque sois semelhantes aos sepulcros caiados, formosos por fora, mas por dentro cheios de ossos de mortos e de toda a espécie de imundície. Assim também vós, por fora pareceis justos aos homens, mas, por dentro, estais cheios de hipocrisia e de iniquidade" (Mt 23, 27-28). O capítulo 23, ao qual pertence este excerto, é uma diatribe violenta contra os fariseus, constituindo uma espécie de reverso das bem-aventuranças, pois levanta oito condenações sobre o grupo – pelo seu desejo de protagonismo, por se pensarem donos do reino dos Céus, por abusarem dos mais fracos, por desprezarem a justiça, a misericórdia e a fidelidade, pela sobrevalorização dos preceitos formais e pela hipocrisia das suas atitudes.

Os fariseus consideram-se donos da verdade, distinguindo-se de quem entendiam estar longe dela, quer por ignorância (o fariseu é aquele que conhece a Lei), quer por inferioridade moral (o fariseu é aquele que cumpre a Lei). Daí esta seita ter sido criticada pelo seu rigorismo, pela sua pertença a uma elite e, consequente, pelo seu distanciamento face ao povo. De facto, os fariseus demarcavam-se face aos impuros, em relação aos quais se diziam superiores, e queriam impor-se como juízes morais, estabelecendo fronteiras entre o justo e o pecador. O antifarisaísmo que percorre os evangelhos exige coerência de

vida, desconfia dos que se consideram virtuosos, revaloriza a autenticidade e luta pela abolição de fronteiras e de hierarquias injustas. O sentido de superioridade permanentemente ostentado pelos fariseus provoca reações negativas – censura-se-lhes a hipocrisia, o moralismo de fachada, a preocupação com rituais e aparências; numa palavra, o apego exclusivo à letra da Lei, em detrimento do espírito da mesma.

Tal como o excesso de zelo e o extremismo legal dos fariseus suscitou a ira de Cristo e a antipatia das populações, a atitude dos "donos da verdade" desagrada às massas. São, por isso, aproveitados pelo poder político que tem como objetivo desembaraçar-se de rivais incómodos. Comungando de um mesmo zelo antimoralista, misturado com revolta perante os poderes estabelecidos, ressaltamos dois surtos persecutórios em Portugal nos quais é possível reconhecer uma mentalidade antifarisaica: no séc. XVIII, o antijesuitismo decorrente da política de Pombal; no séc. XIX, o anticlericalismo derivado do ideário republicano.

Pela rapidez com que se afirmaram na Europa e no mundo, podemos considerar os Jesuítas uma ordem de sucesso. Em pouco tempo, impuseram-se como confessores, pregadores e educadores de elites. O poder que paulatina, mas firmemente, ganharam foi encarado com temor devido à influência política que tais atividades acarretavam. A sua implantação junto das classes dirigentes da Europa e a adaptação inteligente a outros modos de viver, nomeadamente da Ásia e da América, levaram a que fossem acusados de prolixidade.

A formação de uma mentalidade antijesuíta inicia-se logo com a fundação da Companhia de Jesus e desenvolve-se à medida que esta se afirma. As críticas contra os Jesuítas surgiram de vários quadrantes, a começar por eminentes teólogos que neles viam um desvio do cristianismo, uma permissividade perante hábitos culturais diferentes e uma sede de poder pela influência real que detinham sobre as classes altas, aconselhando reis e políticos.



***Tributo a Cesar*, de Ticiano (1488-1576).**

Os Jesuítas, classificados como "diferentes", "outros" e "estrangeiros", provocaram desconfiança, indignação e sobretudo receio. Eram olhados como maus padres, conspiradores, hipócritas, desonestos e sedentos de poder. A sua inserção na política fez-se indiretamente, através do prestígio de que gozavam como confessores de reis e de nobres. A cultura que detinham, bem como a exigência, o rigor e o estudo com que abordavam temas éticos, sociais e políticos, marcaram a diferença entre esta ordem e o restante

clero português, que era, de um modo geral, inculto. O rápido sucesso da Companhia de Jesus criou anticorpos na sociedade portuguesa. Se examinarmos alguma literatura do tempo do marquês de Pombal, percebemos como se construíram as representações antijesuítas, apoiadas nos ressentimentos coletivos, nas pequenas invejas, no temor da novidade. Mas foi sobretudo entre os grandes que a animosidade se manifestou, pois, como afirma José Eduardo Franco, "é precisamente em torno da questão do poder que é construída basicamente a imagem negativa da Companhia de Jesus" (FRANCO, 2009, 295).

Outra onda persecutória que podemos aproximar da mentalidade antifarisaica ocorreu na Primeira República. O liberalismo e o laicismo decorrentes do espírito iluminista fizeram com que os livre-pensadores portugueses adotassem um discurso anticlerical, o que constituiu um efeito perverso da desejada separação entre Estado e Igreja. O poder do clero e das ordens religiosas sobre a sociedade civil levou os revolucionários republicanos a tomarem a Igreja como alvo dos seus ataques. Padres, freiras e ordens religiosas foram perseguidos enquanto opositores dos ideais libertários, sendo acusados de fomentar a superstição e a ignorância, bem como de manter o povo prisioneiro de crenças, de fanatismos e de modos de viver obsoletos.

O anticlericalismo da Primeira República concretizou o desejo de depurar a sociedade civil de elementos considerados perniciosos, nomeadamente de crenças e práticas morais que se consideravam impeditivas de uma desejada emancipação social. Não podemos, no entanto, explicar a separação do Estado e da Igreja, tão do agrado dos políticos republicanos, como a mera concretização de uma atitude antifarisaica. Mais do que contestar uma elite e de denunciar as suas teses, pretendia-se uma normalização através da qual todos fossem tratados de igual modo, sem que uns se sentissem mais autorizados a assumir a posição de mentores devido ao seu saber ou às funções exercidas.

Outro fator que também contribuiu para as críticas e perseguições ao clero foi a ideologia positivista, que provocou desconfiança relativamente a tudo o que não fosse cientificamente provado. A incapacidade do clero de gerir o ideário cristão de acordo com a cientificidade laica levou a que se encarasse a Igreja como um obstáculo epistemológico, doutrinal e ético.

Note-se que o anticlericalismo sempre existiu, num estado mais ou menos encoberto, na literatura e na iconografia portuguesas, originando diferentes tipos de textos. Dos cancioneiros medievais a Eça de Queirós, de Gil Vicente a Gomes Leal e a Guerra Junqueiro, constatamos uma crítica permanente ao beato, ao falso moralista e ao clero em geral. É uma atitude que podemos aproximar do antifarisaísmo, na medida em que denuncia as incoerências entre a teoria e a prática.

O antifarisaísmo teve a sua origem num determinado contexto, mas as pretensões, intenções e desideratos que lhe subjazem são recorrentes em múltiplas culturas. Encontramo-lo no imaginário português, que o concretizou na dupla versão de um provérbio: "Bem prega Fr. Tomás, mas vejam lá o que ele faz", ou: "Bem prega Fr. Tomás, faz como ele diz, mas não como ele faz". Assim, o antifarisaísmo assume-se como uma atitude que decorre da crítica aos que se apresentam como detentores da sabedoria, regendo-se por critérios que consideram mais elevados do que os da gente comum. Censura-se-lhes sobretudo a atitude de superioridade condescendente

que os faz ter uma visão dicotómica do real: os bons, nos quais se integram, e os outros, que desconsideram, ostracizam e muitas vezes perseguem. O sentimento de pertença a uma elite intelectual e moral é atacado quando confrontado com a prática, pois as suas ações não são coerentes com as teses defendidas. Daí a acusação de hipocrisia.

A crítica a elites sociais, culturais ou religiosas existe de um modo latente na maior parte das sociedades. Os grupos elitistas que, pela sua formação, a sua fortuna e o seu poder, se demarcam das massas populares, são vistos como ameaça e, consequentemente, dão azo a reações violentas, desencadeando por vezes lutas e perseguições. Pode parecer abusivo comparar estes grupos aos fariseus, pelas conotações muito precisas que identificam esta seita, situada numa cultura, num espaço e num tempo bem determinados. Mas é legítimo procurar laivos de antifarisaísmo em algumas perseguições ocorridas em certos períodos da nossa história. Nela, verificamos que o sentimento de inveja perante personalidades ou grupos que se destacam da maioria foi canalizado para determinadas pessoas e associações, para certos ideários políticos e religiosos, que, de endeusados e respeitados, passam a ser vistos como culpados do *statu quo* negativo, como causadores privilegiados do mal-estar social, assumindo perante os seus contemporâneos o papel de bode expiatório.

A influência social e cultural de certos grupos e a incoerência entre as teses que defendem e a sua prática de vida tendem a despoletar comportamentos de animosidade, sobretudo quando se trata de pessoas influentes que pregam ideais de caridade, humildade e pobreza, mas vivem de um modo contrastante com as teses que defendem. A reação é tanto mais violenta quanto mais se desconfia dos interesses escondidos em certas teses e/ou atuações. Os "lobos com pele de cordeiro" são prontamente denunciados, nomeadamente quando se trata de gente com peso social que pretende atuar sobre as massas e moldá-las em função de certos modelos.

Como se viu, a crítica aos falsos moralistas e ao excessivo apego às leis facilmente se transforma em intransigência, pelo que, tal como qualquer outro anti, o antifarisaísmo também produziu os seus desvios e efeitos perversos.

No princípio do séc. XXI, entende-se por fariseu uma pessoa hipócrita, que se preocupa essencialmente com as aparências, um religioso ou moralista que gosta de se ouvir, mas que não vive o que defende. O desejo de constante intervenção na vida dos outros, emitindo juízos de valor sobre o comportamento alheio, torna esses censores particularmente desagradáveis, até porque não se lhes reconhece autoridade moral para se arvorarem em juízes. Assim, o antifarisaísmo desta época tem como público-alvo os rigoristas, os elitistas, os separatistas, os segregacionistas sociais, ou seja, todos os que querem impor aos outros uma verdade que não praticam.

No interior da Igreja Católica, há vozes que a criticam. Leonardo Boff, Hans Küng e alguns movimentos renovadores, como Nós Somos Igreja, representam posicionamentos que denunciam o contraste entre o evangelho e a acomodação da instituição eclesiástica ao mundo. A política do Vaticano, com as suas intrigas, os seus meandros e os seus lóbis, sofre uma forte contestação. Contra ela, surgem orientações que se pretendem mais próximas dos preceitos cristãos, privilegiando os pobres, dando atenção aos excluídos, respeitando as inclinações sexuais de cada um, pugnando pelo

acolhimento dos divorciados, pelo acesso das mulheres ao sacerdócio e pelo casamento dos padres. Trata-se de uma linha orientadora que advoga a flexibilização de certas normas. Nestas vozes críticas, é, pois, possível encontrar vestígios de uma mentalidade antifarisaica.

Bibliog.: impressa: ABREU, Luís Machado de, "A filosofia positiva na modelação do anticlericalismo em Portugal", in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002, pp. 51-70; FRANCO, José Eduardo, "Génese e evolução do antijesuitismo em Portugal", in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002, pp. 71-94; *Id.*, "A face negra da decadência ou o sebastianismo invertido", in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 265-330; NETO, Vítor, "Estado, Igreja e anticlericalismo na 1.ª República", in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002, pp. 31-50; SIMON, Marcel, *Les Sectes Juives au Temps de Jésus*, Paris, PUF, 1960; **digital:** FEDELI, Orlando, "Escribas, doutores da lei e fariseus", *Monfort, Associação Cultural*, s.d.: http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=bra (acedido a 15 abr. 2016); FISHER, Garry, "Os pecados dos fariseus", *Estudos da Bíblia*, s.d.: http://www.estudosdabiblia.net/d54.htm (acedido a 15 abr. 2016).

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Antifascismo

A definição conceptual dos movimentos e regimes que corporizaram a ascensão dos autoritarismos e fascismos na Europa como reação à crise generalizada do pós-Primeira Guerra Mundial continua, no princípio do séc. XXI, a ser objeto de controvérsia. Num esforço de síntese e precisão teórica, o sociólogo Michael Mann articula o fascismo com uma conceção orgânica e integral da nação, uma noção coesa e autoritária do Estado, um desígnio de transcendência da ordem social existente, uma orientação de depuração violenta dos inimigos e uma dimensão paramilitar da sua organização e ação. Estes cinco elementos podem partilhar dinâmicas, caracterizando, por vezes, melhor os movimentos fascistas do que propriamente os regimes a que deram origem. Independentemente da ausência de consenso intelectual relativamente aos movimentos e regimes autoritários do período referido, como é notoriamente o caso da caracterização do Estado Novo em Portugal, certo é que o cenário político europeu – e não só – observou movimentos de contestação que ficaram conhecidos sob a categoria de antifascismo.

A ideia de criação de acordos entre organizações e partidos sem raízes e programas políticos comuns, cujo propósito era construir frentes para lutar contra as fascizações, teve um primeiro esboço nos últimos anos da déc. de 1920 e inícios da de 1930 em países europeus que estavam sob a ameaça da vaga de autoritarismos e ascenso dos movimentos fascistas. Este foi precocemente o caso de Portugal – que,

entre 1917 e 1918, tinha já conhecido uma prematura experiência ditatorial com Sidónio Pais – aquando da iminência da sublevação militar de 28 de maio de 1926, altura em que se fizeram ouvir, embora com pouca ressonância, apelos a acordos entre comunistas, anarcossindicalistas, socialistas, liberais democratas e reformistas. Em 1934 e 1935, em países como a Áustria, a Espanha e França, tiveram efetivamente lugar experiências frentistas, embora carecessem de coerência política e robustez organizativa. Mas é sobretudo no contexto da escalada do fascismo, do nazismo e de outros fenómenos de fascização que se vão gerar orientações e experiências sólidas de plataformas comuns enquadráveis na noção de antifascismos. Neste sentido, o antifascismo é um corolário do fascismo, fator imprescindível para a compreensão da política europeia antes e depois da Segunda Guerra Mundial, assim como de outros desenvolvimentos políticos muito posteriores.

Na déc. de 1930, o ambiente de beligerância era uma realidade manifesta: em 1933, Hitler sobe ao poder e dispõe-se a anular os tratados de paz e a converter de novo a Alemanha numa potência militar; em 1934, instala-se na Áustria um regime semifascista, após uma rápida guerra civil; em 1935, a Itália de Mussolini invade a Abissínia; em 1936, é assinada a aliança entre Itália e a Alemanha, e entre a Alemanha e o Japão (que tinha invadido a Manchúria em 1931, e a China em 1932). A ameaça do poder militar alemão fica patente com a invasão da Renânia em 1936, a anexação da Áustria em 1938 e o controlo de parte da Checoslováquia em 1939, ano em que eclodiu a Segunda Guerra Mundial.

Durante o período de ascensão do nazismo na Alemanha, o Partido Comunista Alemão (PCA) considerava a social-democracia como o adversário a abater, mais do que o inimigo fascista. Movido por uma orientação sectária extrema, determinada pela Comintern (III.ª Internacional ou Internacional Comunista), controlada pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS) sob a direção de Estaline, o PCA apelidava os social-democratas de social-fascistas, acusando-os de serem socialistas nas palavras e fascistas nos atos. Esta orientação de descredibilização da social-democracia por parte dos comunistas alemães contribuiu para o agravamento da divisão entre a esquerda, dificultando igualmente a travagem da subida do nazismo. No entanto, após a chegada de Hitler ao poder, o PCA mudou de atitude e tornou-se um defensor e promotor de pactos de luta antifascista.

Terão sido vários os fatores que, não obstante poderem parecer excêntricos ou obsoletos, tiveram um papel importante neste contexto, repercutindo-se alguns deles ainda hoje em certas famílias políticas. A referida mudança do PCA adequou-se à nova política externa do PCUS, de aproximação às democracias ocidentais, como resultado da doutrina do socialismo num só país. Tal linha política, propugnada por Bukharin e adotada por Estaline, sustentava que a então URSS deveria consolidar o projeto socialista no seu próprio quadro interno, não militando ativamente pela expansão revolucionária nas demais realidades nacionais do Ocidente. O confinamento soviético do socialismo imprimiu um corte radical com a perspetiva da revolução permanente de Leon Trotsky, cujas premissas postulavam a revolução socialista como processo global, encadeado, não confinado aos limites de um estado-nação. O comunista búlgaro Geórgi Dimitrov – preso em 9 de março de 1933 sob a acusação de ter lançado fogo ao Reichtag por ordem do PCA – foi, enquanto secretário-geral da Comintern, cargo que exerceu desde 1935 até à sua dissolução,

em 1943, o mentor e impulsionador das chamadas frentes populares antifascistas como novo rumo dos partidos comunistas alinhados com a URSS.

A composição política do antifascismo foi complexa e plural, e os seus mentores provinham de muitos sectores democráticos, liberais, socialistas e de outras tendências, não se reduzindo aos partidos comunistas e a outras organizações que se reivindicavam do comunismo. Todavia, um dos esteios mais influentes no advento do antifascismo como experiência política foi, de facto, a nova orientação aprovada em 1935 pelo VII Congresso da Comintern, a partir do relatório de Dimitrov intitulado *A Ofensiva do Fascismo e as Tarefas da Internacional Comunista na Luta pela Unidade da Classe Operária contra o Fascismo.* Este congresso ocorreu entre julho e agosto de 1935, com a participação de 76 partidos comunistas, 50 dos quais ilegais no próprio país, e teve como principal resolução a diretriz das frentes populares: os partidos comunistas procuravam ampliar o leque das alianças até à formação de frentes nacionais com todas as organizações que, apesar das suas divergências, consideravam o fascismo o principal antagonista a combater. Foi a partir deste congresso que muitos partidos comunistas ocidentais começaram a entrar efetivamente na vida política dos respetivos países, procurando o apoio das classes trabalhadoras, e a estabelecer simultaneamente compromissos de curto prazo com partidos que correspondiam a outras convicções políticas e que podiam mesmo ser defensores do capitalismo. Era a chamada tática do cavalo de Troia: moderada a curto prazo, apelando à união oposicionista para enfrentar o fascismo, e autointitulada revolucionária a largo prazo, em ordem a impulsionar a revolução anticapitalista (↗Anticapitalismo). A abertura tática a diversas frentes políticas impunha-se, segundo Dimitrov, pela urgência de uma resposta coletiva, sendo que tal representaria não uma inflexão de princípio, mas um meio ilibado pelo fim, uma reorientação. Argumentava Dimitrov: "Camaradas, lembro-vos a história do cavalo de Tróia. O exército atacante não conseguiu obter a vitória até ao momento em que, com o auxílio de um cavalo de pau, conseguiu penetrar no próprio coração do campo inimigo" (MANTA, 1976, 9). As plataformas de resistência seriam o próprio "cavalo de pau" ofensivo do inimigo fascista.

Assim, desde o período dos dois grandes conflitos mundiais e na conjuntura do pós-Segunda Guerra Mundial, o antifascismo transformou-se num projeto e numa figura de unidade que serviu de base aos pactos contra as ditaduras fascistas e nazis; atentemos nestas experiências antifascistas.

Na déc. de 1930, diversas coligações, movimentos e encontros testemunham a ascensão de forças provindas de diferentes áreas e programas políticos, e a sua mobilização conjunta com vista à luta contra o fascismo. O caso austríaco oferece uma resposta precoce no sentido da convergência de forças ecléticas, já que, em 1934, os partidos comunistas e socialistas daquele país ensaiavam tentativas de unidade contra o fascismo. Em França, a partir de 1936, o Partido Comunista Francês segue o rumo definido no VII Congresso da Comintern um ano antes, embora gerando desacordo no seu interior, já que muitos entenderam o diálogo com a social-democracia como uma cedência passível de hipotecar a estrutura e a estratégia do Partido. Em Espanha, a Frente Popular Antifascista é constituída em 1936, ano em que conseguiu uma vitória no sufrágio nacional, e, no mesmo ano, é criado o Comité Central de Milícias Antifascistas, realizando-se, em 1937, o II Congresso Internacional de

Escritores Antifascistas, onde personalidades portuguesas, como Jaime Cortesão, marcaram presença.

O antifascismo teve também uma expressão relevante em Portugal durante o Estado Novo e mais tarde no processo de mudança que se seguiu à sua queda em 25 de abril de 1974. Num primeiro momento, a oposição republicana reúne o apoio de anarcossindicalistas e comunistas, sem que haja, contudo, suporte coeso e deliberado do Partido Comunista Português (PCP). Em 1934, é formada a Liga Portuguesa contra a Guerra e contra o Fascismo, dirigida por Bento de Jesus Caraça, que dará lugar, em 1935, à Frente Popular Portuguesa. Em 1943, a nova orientação do PCP, já perfilada com as decisões da Comintern e das provindas do seu III Congresso, realizado em novembro desse ano na clandestinidade, promovia a unidade antifascista, testemunhando uma viragem na união oposicionista. Esta nova fase do PCP converge com o impulso que a conjuntura internacional imprimia à luta contra o fascismo, animada pela queda de Mussolini e pela abertura democratizante da viragem pró-aliada do conflito mundial. É neste contexto de mudança que se verifica o processo de reorganização do comunismo e a emergência da liderança de Álvaro Cunhal. Em março de 1943, são publicados no jornal *Avante!*, o órgão, então clandestino, do PCP, os grandes objetivos da unidade antifascista: o fim do salazarismo e das suas estruturas opressivas, a libertação dos presos políticos e a instauração de um regime político democrático. A tática do cavalo de Troia pressupunha que a prioridade da luta política do PCP consistisse na revolução democrática nacional e no derrube do fascismo, remetendo a revolução socialista para um plano futuro.

A confluência entre as linhas liberais e democráticas de oposição ao Estado Novo



***Jaime Cortesão*, de Rui Azevedo (1941-2000).**

com outros grupos dissidentes impulsionou a formação do Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista (MUNAF), a primeira organização clandestina agregadora das diversas áreas de contestação ao regime de Salazar. Nascido em dezembro de 1943, o MUNAF foi, na sua génese, um movimento com uma base social e política diversificada. Das personalidades sem vinculação e filiação partidária, ao Partido Republicano Português, aos socialistas (quer integrados na Secção Portuguesa da Internacional Operária, quer na União Socialista), à maçonaria, passando pelo movimento anarcossindicalista, pelos monárquicos dissidentes, pelo grupo de liberais democráticos da *Seara Nova*, pelos católicos desalinhados do regime e pelo reorganizado PCP, o MUNAF foi um movimento que conjugou orientações políticas conflituantes em torno do reconhecimento do fascismo enquanto inimigo comum. Como elo das diferentes expressões políticas e sociais, o general republicano Norton de Matos, que contava com a aceitação de ramos influentes da sociedade civil e de várias organizações. A arquitetura do MUNAF compreendia uma dupla estrutura a nível nacional, plasmada no conselho nacional e na comissão executiva, nesta última figurando

nomes como José Magalhães Godinho, Fernando Piteira Santos, Jacinto Simões, Moreira de Campos, Alberto Rocha e Manuel Duarte. A publicação, em agosto de 1944, do Programa de Emergência do Governo Provisório era sintoma de aliança entre as forças oposicionistas.

Ainda em 1944, surgem os Grupos Antifascistas de Combate, respondendo aos intentos de revolta armada que animavam alguns militares republicanos do MUNAF. A união de muitos grupos de oposição na definição do fascismo como principal adversário e o isolamento dos sectores que poderiam ser identificados com ele permitiram um consenso básico, mas não lograram vencer as divergências internas e o mosaico de orientações políticas. O compromisso do MUNAF, assim como de outras experiências frentistas posteriores, tinha subjacente uma divisória muito polarizada entre os elementos sob influência do PCP e os não comunistas. Para o PCP, a crítica ao fascismo assumia um papel instrumental relativamente à contestação mais global do sistema económico capitalista, fruto da justaposição – redutora mas historicamente verdadeira – entre capitalismo e fascismo. Na verdade, a maioria dos regimes fascistas propendeu para o capitalismo e não o combateu enquanto tal, atacando somente tipos específicos de lucro, como o dos judeus, o que em alguns casos lhes permitiu uma modulação menos pró-capitalista. Considerando o fascismo como uma variante virulenta do capitalismo, para os comunistas só se é verdadeiramente antifascista quando se é anticapitalista. Esta ideia terá permitido que o PCP procurasse sistematicamente esbater a importância de outras expressões políticas ou mesmo enfraquecê-las.

A despeito da concordância no que dizia respeito ao derrube do regime, a tentação de várias frações da oposição ao salazarismo era instrumentalizar o antifascismo para reforçar a sua própria influência, circunstância que conduziu o MUNAF à fragmentação. O lançamento, por personalidades e forças políticas integradas no conselho nacional e à sua margem, do Movimento de Unidade Democrática irá certificar o declínio do MUNAF. A candidatura presidencial de Norton de Matos, lançada em julho de 1948, foi apresentada como abertura à convergência de todos os sectores oposicionistas ao regime. As divergências sobre ir ou não às urnas, que animavam e dividiam uma vez mais republicanos e comunistas, seriam o catalisador das dificuldades da unidade antifascista. É, porém, sob o impulso unitário da candidatura de Norton de Matos que é criado o Movimento Nacional Democrático (MND), em 1949, por elementos próximos do PCP, entre os quais Rui Luís Gomes e Virgínia Moura. O primeiro protagonizará a candidatura presidencial de 1951, assumida pelo MND e vetada pelo regime. Mas é a candidatura do Gen. Humberto Delgado, de 1958, que se apresenta como um acontecimento marcante, não apenas da mobilização antifascista portuguesa, mas de enfraquecimento do Estado Novo, objeto de deslegitimação pela contestação popular à fraude eleitoral. O fascínio que Humberto Delgado exerceu nessas eleições mostrou que as uniões antifascistas só se tornavam razoavelmente sólidas sob a condição de lideranças carismáticas.

Em 1959, foram formadas as Juntas de Ação Patriótica, ulteriormente designadas por Frente Patriótica de Libertação Nacional (FPLN), cuja orgânica visava a convergência e representação de todas as componentes políticas do antifascismo. Por força do exílio a que alguns dos seus maiores representantes haviam sido forçados, a Junta Central passou a ter sede em Argel a partir de 1963 e, no ano subsequente, a ser presidida pelo Gen. Delgado.

A FPLN não logrou, no entanto, impor-se para além da sua ação externa, acabando por sucumbir às divisões internas. Em 1964, Delgado afasta-se da FPLN e acabará por ser assassinado, um ano depois, numa armadilha montada pela PIDE, a polícia política do Estado Novo.

Em setembro de 1969, em pleno período de desgaste do regime, constitui-se, com expressão em Lisboa, Porto e Braga, a Comissão Eleitoral de Unidade Democrática, reflexo da cooperação entre a Ação Socialista Portuguesa, fundada em 1964 por Mário Soares, Manuel Tito de Morais e Francisco Ramos da Costa, e alguns independentes.

A resposta do PCP, com o apoio de alguns socialistas não filiados partidariamente e de católicos progressistas, surgiu sob a forma da Comissão Democrática Eleitoral. Após o 25 de Abril de 1974, esta organização, sob o nome de MDP-CDE (Movimento Democrático Português-Comissão Democrática Eleitoral) e liderada pelo historiador José Tengarrinha, instituiu-se como partido político, integrando todos os governos provisórios, à exceção do VI, e aparecendo como organização de democratas alinhados com as posições do PCP. A partir de 1976 e até 1987, o MDP-CDE concorreu sempre às eleições em aliança com o PCP (formando a Aliança Povo Unido). Em 1987, após mudanças de orientação no seu enfileiramento com o PCP, alguns dissidentes formaram a Associação de Intervenção Democrática, que continuou a integrar as listas do PCP. Já muito debilitada, em 1994, o que restava da sua militância envolveu-se no movimento Política XXI, que veio a ser uma das correntes fundadoras do Bloco de Esquerda. Vale a pena assinalar a inclinação durável do PCP, bem como de outras variantes do comunismo, em particular o maoismo, para se apresentar com outras roupagens ou em associação com aliados moderados.



D.R.

Mário Soares (1924-2017).

Um destacado ex-líder do PCP, fundador, na déc. de 1960, da dissidência comunista pró-maoista em Portugal, Francisco Martins Rodrigues, tornou-se, no seio do marxismo português, um crítico implacável da orientação das frentes populares que estiveram em parte na base do antifascismo. A clivagem operada por Francisco Martins Rodrigues plasmou-se na criação, em 1964, da Frente de Ação Popular, e do Comité Marxista-Leninista Português. Em *Anti-Dimitrov*, escreve, já em 1985 e quase como legado redentor da sua vida política, que a herança do VII Congresso da Comintern se tinha inscrito numa conjuntura internacional de orientação centrista, que havia deformado o marxismo no seu propósito revolucionário, tornando-o negociado e conformado com o mínimo denominador comum da política internacional. Segundo Martins Rodrigues, tal orientação teria um carácter estratégico e não meramente tático, ao encontrar-se subordinada a uma "unidade em torno das reivindicações limitadas da pequena burguesia, comuns a todo o povo, sacrificando para tal as reivindicações da classe operária" (RODRIGUES, 1985, 9). O centrismo representaria, nesta tese de recusa do dimitrovismo, uma aniquilação dos interesses considerados históricos do proletariado. A relação meios-fins, em que os meios

reabilitam os fins, ter-se-ia tornado no predomínio dos meios, como aliás é timbre na lógica utilitarista.

O antifascismo desempenhou um papel relevante na Europa do séc. XX, desde o período entre guerras até às quedas das ditaduras de Portugal, Espanha e Grécia, infletindo nos processos de transição democrática nesses países. Na verdade, o antifascismo não foi isento de importantes contradições. Muitas experiências soçobraram perante o aproveitamento do antifascismo ao serviço de objetivos políticos sectários, distanciando dele muitos daqueles que não demonstravam qualquer apreço pelo fascismo. A convicção partilhada pelas organizações comunistas de que quem não era anticapitalista não era um antifascista consequente conduziu os sectores democráticos e outros do antifascismo a uma condição de não pertença, a uma quase terra de ninguém. Em Portugal, esta circunstância conjugou-se com uma retórica do Estado Novo em que qualquer dissidente era acusado de ser comunista, um esquema simétrico à lógica binária do PCP de que quem não era comunista não era verdadeiramente antifascista. Este facto permitiu que, no pós-25 de Abril de 1974, fosse o PCP a monopolizar a aura do antifascismo e a reivindicar para si todo o passado de luta e resistência antifascista, bem como a semear o ceticismo na coexistência entre capitalismo e democracia.

Ainda no que diz respeito aos paradoxos do antifascismo, vale a pena insistir na referência ao uso injurioso, e não menos erróneo, do termo "fascista" para atacar outras orientações políticas sem qualquer relação com o fascismo, de que é exemplo a acusação de social-fascistas, já referida anteriormente, no interior da própria esquerda, pelo PCA aos social-democratas. Esta injúria foi repetida nos mesmos termos em muitas ocasiões entre as organizações políticas que se reivindicavam do ideal comunista, como aconteceu em Portugal na déc. de 1970 entre os partidos pró-maoistas e o PCP.

O escritor George Orwell, que foi militante de organizações marxistas revolucionárias e combateu na Guerra Civil de Espanha contra as forças da Falange franquista, chamou a atenção para o uso disseminado e sem qualquer precisão teórica da palavra "fascista", enquanto acusação indiscriminada de alvos políticos. A retórica acusatória que fazia uso do conceito foi, como apontou Orwell, apropriada por diferentes sensibilidades políticas. Com ironia, escreveu que, na forma como muitas vezes é usado, o termo "fascismo" é praticamente desprovido de significado, recordando-se que durante a sua vida já o tinha ouvido ser aplicado às mais variadas personalidades, grupos e práticas, tais como camponeses, comerciantes, castigos corporais, touradas, Kipling, Gandhi, homossexualidade, astrologia, mulheres, cães, etc.

Bibliog.: MADEIRA, João, *História do Partido Comunista Português*, Lisboa, Tinta da China, 2013; MANN, Michael, *Fascists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; MANTA, L. H. Afonso (org.), *A Frente Popular Antifascista em Portugal*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1976; NEVES, José, *Comunismo e Nacionalismo em Portugal. Política, Cultura e História no Século XX*, Lisboa, Tinta da China, 2011; ORWELL, George, *Orwell and Politics*, London, Penguin, 2001; RABY, Dawn Linda, *A Resistência Anti-Fascista em Portugal 1941/1974*, Lisboa, Salamandra, 1990; RODRIGUES, Francisco Martins, *Anti-Dimitrov*, Lisboa, F. M. Rodrigues, 1985; ROSAS, Fernando, e BRITO, J. M. (dirs.), *Dicionário de História do Estado Novo*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996; ROSAS, Fernando (coord.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

José Luís Garcia

Antifatalismo

"É fatal como o destino", diz o ditado, tantas vezes repetido. Há, certamente, na cultura popular, uma tendência para algum modo de fatalismo, que se traduz na crença na vacuidade da ação humana. O fatalismo, do latim *fatum*, fado, fica na vizinhança do não aleatório, de destino fixado, apelando à passividade, e liga-se à crença ou aceitação de um poder ou lei superior a que não é possível escapar – os acontecimentos ocorrem de modo imutável, não controlado ou influenciado pela vontade humana (veja-se, *e.g.*, o fatalismo presente ao longo de *Os Maias,* de Eça de Queirós). O fatalismo refere-se, pois, a algo previamente determinado, pelo que, não sendo comummente considerado como equivalente a determinismo, tem sido por alguns encarado como sendo até mais geral, já que o fatalismo considera que toda a ação humana é causada por eventos anteriores e não pelo exercício da vontade, ou seja, considera impossíveis acontecimentos não causados pela necessidade. O determinismo seria, então, uma forma de fatalismo, um fatalismo físico, em que o futuro é fixado pelas leis da natureza, que governam o nosso universo físico. Mais adiante, veremos outros modos de pensar e associar o fatalismo ao determinismo.

O antifatalismo encontra-se na vizinhança da probabilidade, do latim *probare*, provar/testemunhar, da (medida da) incerteza, da aleatoriedade, do livre-arbítrio, da liberdade de escolha. O conceito de probabilidade traz-nos graus de liberdade, em número adequado e equilibrado pela solidariedade que vem do conhecimento dos outros, permitindo (tentar) medir o erro, pesar o risco. O aleatório permite o erro e, por consequência, a culpa, mas também a esperança.

Contrariamente ao fatalismo, que não parece ser compatível com compromissos realizados relativamente, ou antecipadamente, a um acontecimento, o antifatalismo legitima os contratos, as promessas e as apostas, por meio dos quais se define um compromisso mútuo de cumprir determinadas ações em determinadas circunstâncias. Destes, tiveram, em Portugal, especial relevância os contratos de seguros, que cedo foram desenvolvidos, associados à navegação em torno e para lá da costa portuguesa.

Com o desenvolvimento da navegação portuguesa e com as descobertas, "começaram as principais atividades organizadas de navegação, com os riscos atinentes à estrutura dos barcos, às técnicas incipientes da Náutica, ao aleatório dos ventos e correntes e também, e não de menos efeito, à cupidez do ganho, à avidez do dinheiro, como o mostra a História Trágico-Marítima" (OLIVEIRA, 1989, 40). Os seguros vão, assim, desenvolver-se, em Portugal, a par da expansão da navegação. O *Tractatus de Assecurationibus et Sponsionibus Mercatorum*, do jurisconsulto português Pedro de Santarém, foi publicado em 1552, em Antuérpia, e é considerado o primeiro tratado teórico-prático publicado sobre direito de seguros. O tratado teve várias edições, enumeradas por Moses Amzalak nas notas biográficas que antecedem a sua tradução da obra de Pedro de Santarém, o *Tratado muito Útil e Quotidiano dos Seguros e Promessas dos Mercadores*, cuja primeira edição data de 1961.

Pedro de Santarém define o contrato de seguro (a prémio) entre mercadores como "a convenção pela qual, convencionado o preço de um risco, um toma para

si o infortúnio do outro". A esta, várias outras definições se seguiram, mas, como faz notar Moses Amzalak nas citadas notas biográficas, "é deveras interessante concluir que volvidos 400 anos ainda se mantém em essência e quase que na forma verdadeira e inalterável" a definição de Santarém (AMZALAK, 1970, 23).

Por sua vez, o desenvolvimento das probabilidades e da estatística em Portugal só no fim do séc. XVIII parece ter começado: "Talvez de 1798 date o primeiro texto português em que se expõem probabilidades elementares e de 1841 seja o que pretende descrever a ciência estatística de então" (OLIVEIRA, 1989, 41-42). Os dois textos vêm referenciados na nota biográfica n.º 71 da obra de Tiago de Oliveira: trata-se, respetivamente do *Curso de Estudos para o Comércio e Fazenda*, de José Maria Dantas Pereira, provavelmente editado em Coimbra, e de *Primeiros Elementos de Ciência Estatística*, de Adrião Pereira Forjaz de Sampaio, editado pela Imprensa da Univ. de Coimbra. Na mesma nota se recorda que o *Essai Philosophique sur les Probabilités*, de Laplace, que talvez date o início da explosão das probabilidades, é de 1795. Observe-se que, para Laplace, a Teoria dos Acasos consiste em reduzir todos os acontecimentos do mesmo tipo a um determinado número de casos igualmente possíveis, de tal maneira que nos sintamos igualmente indecisos sobre a possibilidade de ocorrência de qualquer deles. Laplace considera, pois, a equiprobabilidade dos casos possíveis, num conjunto que considera ser finito, e define a probabilidade de um acontecimento como o quociente entre o número de casos que lhe são favoráveis e o número de casos possíveis. Assim, no caso de, pelo menos, uma das duas condições não se verificar, há que pensar diferentemente a probabilidade de um acontecimento.

Se, na linguagem comum, a probabilidade se aplica a acontecimentos incertos e se utiliza o adjetivo "provável" para caracterizar um evento em cuja realização intervém o acaso, associado a sorte, incerteza, risco e azar (no sentido de acaso do francês *hasard*), em matemática ou em filosofia, a probabilidade de um acontecimento vem usualmente associada a um de dois aspetos: o grau de crença fundamentado ou legitimado pela evidência, e o valor limite da frequência relativa desse acontecimento num número elevado de provas (o conceito de probabilidade está, portanto, ligado à tendência para produzir frequências relativas estáveis). Ian Hacking analisa extensa e aprofundadamente esta dualidade da probabilidade em *The Emergence of Probability*, cuja primeira edição data de 1975. Hacking cita *A History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal to that of Laplace*, publicada em 1865 por Isaac Todhunter, fazendo notar que ela cobre praticamente todos os trabalhos publicados no período entre 1654 e 1812 e que, se antes de Pascal as publicações sobre matemática e probabilidade foram escassas, após Laplace a probabilidade era já tão bem conhecida que se tornava praticamente impossível enumerá-las convenientemente. A propósito do *Essai Philosophique sur les Probabilités*, citado por Tiago de Oliveira, é curioso lembrar que na 2.ª edição, em 1814, Laplace juntou uma parte relativa à filosofia política, que ilustra e explica à luz da teoria das probabilidades, concluindo: "Não ofereçamos resistência infrutífera e muitas vezes injuriosa aos inevitáveis benefícios trazidos pelo desenvolvimento das Luzes; mas transformemos as nossas instituições e os hábitos que adotámos por muito tempo, com extremo cuidado. Sabemos da experiência passada os recuos que eles podem causar, mas não temos conhecimento da

extensão dos males que essa mudança pode produzir. Em face desta ignorância, a teoria das probabilidades ensina-nos a evitar a mudança, e especialmente evitar as mudanças súbitas que, tanto no mundo moral como no físico, nunca ocorrem sem uma considerável perda de força vital" (LAPLACE, 1840, 135-136). Dentro do modelo probabilístico associado ao antifatalismo, uma marca fatalista…

No campo filosófico, o antifatalismo não assume a forma de uma corrente de pensamento ou de uma estratégia concertada de uma parte da intelectualidade portuguesa, mas é o horizonte comum de múltiplas formas de integrar a contingência, o aleatório, o imprevisto e o risco na compreensão da condição humana e da ação.

No poema filosófico *Carmen de Cometa Anni MDLXXVII* [*O Cometa do Ano de 1577*], uma obra editada logo no ano de 1578, sobre destino, determinismo, acaso e liberdade, Francisco Sanches questiona a influência do mundo superior, celeste, no mundo terrestre, inferior, e intenta estabelecer o sentido e a autonomia da esfera humana de ação. Ressaltando a distinção entre natureza (regular, ordenada e determinada) e fatalidade, mas, sobretudo, a oposição entre natureza e liberdade, Sanches opõe-se à ideia de influência astral com base na heterogeneidade entre os fenómenos celestes e o domínio da vontade livre. "O cometa não tem o poder de pressagiar" (SANCHES, 1950, 103), "ele não pode vaticinar nada" (*Id.*, *Ibid.*, 119); "que tem a morte de um rei a ver com um astro barbado?" (*Id.*, *Ibid.*, 113) "O céu não tem nenhum domínio sobre a mente" (*Id.*, *Ibid.*, 123), "o astro nada pode vaticinar singularmente" (*Id.*, *Ibid.*, 145), "a natureza segue uma ordem constante, fixa, infalível" (*Id.*, *Ibid.*, 107), "a natureza não faz os reis nem causa males" (*Id.*, *Ibid.*, 111), "a natureza tudo dirige, mas não liga à sorte dos particulares" (*Id.*, *Ibid.*, 113), "natureza não significa fatalidade" (*Id.*, *Ibid.*, 133), "ninguém pode prognosticar coisas que dependem do arbítrio da vontade" (*Id.*, *Ibid.*, 121), "tudo é fatal, menos o que depende da mente" (*Id.*, *Ibid.*, 153) – são afirmações ou reflexões que encontramos nesta obra de Francisco Sanches. Isto numa época de medicina "oficial" astrológica e da prevalência da casuística e das suposições.

Lembre-se, de passagem, que em 1578 nasceu, em Portugal, o mito do sebastianismo, com o desaparecimento do Rei D. Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir. Mais tarde, Almeida Garrett retratará o mito do sebastianismo em *Frei Luís de Sousa*. "Vós quem sois, espetros fatais?... Quereis-mos tirar dos meus braços?... Esta é a minha mãe, este é o meu pai...", indigna-se Maria (ato III, cena XI). Fatalismo e saudade são aqui inerentes ao mito. Em *Mensagem,* Fernando Pessoa retoma o mito, mas num contexto de não fatalismo pois "é no símbolo do regresso d'El-Rei D. Sebastião que os portugueses da saudade Imperial projetaram a sua fé de que a família se não extinguisse" (PESSOA, 1986): "Quem quer passar além do Bojador/Tem de passar além da dor" ("Mar português"), "E outra vez conquistemos a Distância/Do mar ou outra, mas que seja nossa!" ("Prece").

Antero de Quental, num escrito de 1890 encomendado por Oliveira Martins, "Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX", defende, por sua vez, fortemente, a contingência das ações e a liberdade do Homem à escala individual e coletiva. "Uma ideia instintiva lateja surdamente, como uma pulsação de vida, nesse universo que a ciência mede e pesa, mas não explica: é a aspiração profunda de liberdade, que abala as moles estelares como agita cada uma das suas moléculas, que anima o protoplasma indeciso como dirige a vontade dos

seres conscientes. É esse fim soberano, realizado em esferas cada vez mais largas, que torna efetiva a evolução das coisas" (QUENTAL 1991, 162). "No mundo da consciência", frisa Antero, "dissolvem-se todas as leis naturais na única lei moral. A lei moral, criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da inteira compenetração da vontade com o seu ideal, é lei perfeita da liberdade, porque o próprio dever, à medida que a sua ideia se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade, e transforma-se em atração pura, puro amor" (*Id, Ibid.*, 165).

No plano médico-filosófico, num artigo publicado no n.º 1 da revista *O Positivismo* (1878), intitulado "O determinismo em psicologia", Júlio de Matos, codiretor desta revista, a par de Teófilo Braga, distingue, conceptualmente, fatalismo de determinismo. Segundo o autor, "a crença na inconstância e irregularidade dos fenómenos da natureza foi por muito tempo um sentimento dominante para o homem" (MATOS, 1878, 20). Este sentimento foi depois substituído pelo de fatalidade: "Foi assim que, por oposição ao primitivo sentimento, teve origem no período politeísta a noção de uma ordem universal intransgressível, que o espírito teológico colocava na dependência do sobrenatural. Esta conceção, intempestivamente generalizada aos fenómenos morais, criou a emoção da Fatalidade que nas escolas antigas e nomeadamente no estoicismo grego figura como a base dos *systemas ethicos* e como a mais elevada compreensão filosófica do mundo" (*Id.*, *Ibid.*, 20-21). "Assim, o Fatalismo não era realmente mais do que o resultado de uma destas induções arrojadas e imperfeitas que caracterizam os primeiros tempos da história da Humanidade, uma *emoção* como lhe chamamos" (*Id.*, *Ibid.*, 21). "Uma série de fenómenos só pode considerar-se fatal ou quando nos são inteiramente desconhecidas as condições da sua produção, havendo neste caso Fatalismo sem haver Determinismo (tanto as duas noções são diversas!) ou quando, sendo conhecidas as condições causais, elas estão todavia fora do alcance da nossa intervenção" (*Id.*, *Ibid.*, 30). Júlio de Matos defende que os fenómenos psíquicos se explicam deterministicamente, tal como os da natureza, mas ressalva a complexidade e a variabilidade dos comportamentos humanos, que requerem um reajustamento do determinismo que as possa expressar: "É a esta força (expressão da ineidade) que vem adicionar-se o facto sensível, a causa exterior do ato; de sorte que não é realmente a um motivo único que o homem obedece atuando, mas a uma resultante, a uma synthese de forças de avaliação superiormente difícil" (*Id.*, *Ibid.*, 35).

Já Miguel Bombarda, médico, cientista, professor e político republicano português, defende fortemente o fatalismo num quadro biomédico, em especial na obra *A Consciência e o Livre Arbítrio* (1898), onde sustenta que o fatalismo é a única lei da natureza, na qual inclui o psiquismo. Associando fatalidade a determinismo, declara: "É esta fatalidade de fenómenos – que permitiu uma ciência biológica e que em todos os fenómenos da vida se encontra, – que constitui o determinismo desses fenómenos"; e, mais adiante, referindo-se às "leis preestabelecidas", de Claude Bernard, aproxima-se da posição da teoria das probabilidades, da estatística e da análise de dados: "Ora, em ciência, não se pode, não se deve, recorrer a hipóteses que os próprios factos não contenham em maior ou menor extensão. E antes de se apelar para explicações que constituem coisas inteiramente

novas, deve-se procurar ver se os factos já conhecidos, as leis já determinadas, poderão ou não abranger os fenómenos a explicar" (BOMBARDA, 1898, 17).

Do capítulo final, "O determinismo e a sociedade", que descreve o que seria uma sociedade com base no determinismo/fatalismo, sem o livre-arbítrio, particularmente no que se refere à moral, à educação, à justiça e, enfim, à ciência, sobressaem as afirmações: "Uma sociedade regida pelo princípio declarado da obediência do homem á sua natureza e ás circunstâncias seria uma sociedade ideal, porque seria ela que melhor e mais fundamente fomentaria a marcha da humanidade na senda da perfeição. Os factos não seriam tomados á conta do acidente ou do acaso e não se esperariam como se espera o imprevisto" (*Id.*, *Ibid.*, 347); "a noção entranhada da fatalidade dos atos seria por outro lado um processo indireto para o aperfeiçoamento da inteligência e para o melhoramento da conduta" (*Id.*, *Ibid.*); "o reconhecimento da fatalidade das ações encheria de benevolência o coração do homem nas suas relações com os outros homens e saberia encaminhá-lo para o ideal humano da justiça e da fraternidade" (*Id.*, *Ibid.*, 348). O autor termina dizendo que "a ciência, guiada pela fatalidade das suas aquisições, será a grande arma de combate […]. É fazer socialismo? Será. Porque não? Se o socialismo está na evolução fatal da humanidade, se é precisamente no socialismo que sorri a aurora da renascença do homem e começa a entreabrir-se uma era de justiça e de solidariedade, uma era de condenação de todos os egoísmos!" (*Id.*, *Ibid.*, 352). Em "Filosofia e história das ciências. A inteligibilidade científica no Portugal oitocentista", Adelino Cardoso desenvolve e relaciona os posicionamentos de Antero de Quental, Teófilo Braga, Júlio de Matos e Miguel Bombarda, entre outros, no contexto filosófico-científico português e europeu.

Mais de um século transposto, e ainda no campo filosófico, numa perspetiva oposta à de Miguel Bombarda, Fernando Gil cita, em "Acaso, necessidade, acção. Entre Aristóteles e Verdi", vários historiadores das ciências que mostraram como o cálculo das probabilidades e os seus desenvolvimentos, e "em primeiríssimo lugar a estatística", "deram consistência e realidade ao acaso" (GIL, 2008, 252-253), recordando, em particular, um dos primeiros textos de Bento de Jesus Caraça, de 1930, intitulado *Sobre a Aplicação de Um Grupo de Fórmulas do Cálculo das Probabilidades na Teoria dos Seguros de Vida*. Adiante, evocando a oposição aristotélica entre acaso e necessidade, e considerando que o não necessário, em Aristóteles, compreende o aleatório e o indeterminado, o contingente, a liberdade e o possível, associa o aleatório a um máximo de indeterminação e associa aquilo que denomina de aleatório puro à distribuição uniforme e à independência estocástica das ocorrências, sob a hipótese de ausência de razões em contrário. Recordemos, aqui, que diversos estudos empíricos e várias aplicações têm vindo a testemunhar que a perceção do aleatório se encontra frequentemente ligada à de distribuição uniforme de um conjunto de dados, no sentido de uma incompatibilidade ou de uma oposição à existência de grupos ou classes (*clusters*). No mesmo escrito, Fernando Gil refere que, "se Aristóteles pretende não haver, 'por assim dizer', ações necessárias", um fatalismo estatístico se apodera dos espíritos do séc. XIX – segundo Quételet. "Dir-se-ia que o livre arbítrio só existe em teoria", sendo que, "contudo, se este novo tipo de determinismo se torna efetivamente um princípio diretor das ciências sociais, ele não suprime a sensibilidade ao acaso, que parece dominar uma

condição humana com fraca alçada sobre os acontecimentos". Fernando Gil observa ainda, inspirado na ópera, no séc. XIX, que "o poder do acaso não é menor que a *força do destino*, e aquele pode achar-se na origem desta", e, mais, que em todas as personagens, "o destino, a necessidade, impõe-se não de fora mas do interior". Fernando Gil relevará também que "a ópera do século XIX equilibra o necessário e os tipos aristotélicos do não necessário: contingência, indeterminação, liberdade". Vale a pena estudar, ou investigar, os exemplos apresentados neste ensaio de Fernando Gil, relativos a Verdi, a Tchaikovsky e a Wagner. "Os destinos jogam-se nas profundezas da alma" (*Id., Ibid.,* 252-260). Gil termina este escrito retornando à estatística, à probabilidade (no sentido frequencista), e, sobretudo, à análise exploratória de dados, com breve referência a uma aplicação sua ao campo da medicina, onde fatalismo e antifatalismo estão latentes na interpretação apresentada dos resultados obtidos.

A aplicação que aqui se refere é descrita detalhadamente num extenso subconjunto do conjunto de estudos sobre cuidados de fim de vida em medicina oncológica, intitulado "Humanização dos cuidados paliativos em contexto domiciliário", coordenado por Manuel Silvério Marques e publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 2010. Fatalismo e antifatalismo perpassam, efetivamente, ao longo de quase todos os estudos, sem necessidade de invocação explícita. As análises uni, bi e multivariadas dos dados incidiram sobre amostras de cuidadores de doentes oncológicos em contexto domiciliário, para avaliar a qualidade e a satisfação dos doentes com apoio domiciliário. Conduziram primeiramente à adaptação e modificação do questionário "Servqual" desenvolvido inicialmente por Parasuraman (*et al.*), em 1985, e à posterior aplicação do questionário "Servqual modificado". A descrição dos vários tipos de análise realizados, bem como a interpretação dos resultados obtidos, pode procurar-se no subconjunto de estudos referido. M. S. Marques sintetiza aqueles que foram considerados mais relevantes.

Quanto ao binómio antifatalismo/fatalismo, a análise multivariada incluída no artigo de Bacelar-Nicolau permitiu definir claramente três grupos diferenciados de cuidadores. O grupo de maior dimensão era constituído pelos cuidadores, manifestando elevada satisfação geral pela qualidade dos cuidados, associada à capacidade de reagir e contrariar as situações negativas, seguido de uma classe de dimensão intermédia caracterizada especialmente pela insatisfação relativamente a alguns padrões específicos de cuidados e, enfim, de uma pequena classe de respondentes denotando elevada insatisfação global, acompanhada de incapacidade de adaptação perante o destino. Embora o objetivo do trabalho não tenha sido esse, não é difícil perceber, *a posteriori*, que aos tipos de resposta destes três grupos corresponde uma evolução de atitude comportamental dos cuidadores, que vai desta pequena classe de insatisfação, a que se poderá associar uma atitude pró-fatalista, passando pela classe de nível intermédio, até à classe maior que evidencia uma atitude pró-antifatalista dos cuidadores.

Bibliog.: AMZALAK, Moses Bensabat, *Tratado muito Útil e Quotidiano dos Seguros e Promessas dos Mercadores, Publicado pelo Jurisconsulto Português, Doutor Pedro de Santarém,* Lisboa, Grémio dos Seguradores, 1970; BACELAR-NICOLAU, H. *et al.*, "Do univariado ao multivariado. A escala de elementos tangíveis, suas relações com outras escalas e mais além", *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 66, fasc. 2, 2010, pp. 383-406;

BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1898; 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. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 13-41; GARRETT, Almeida, *Frei Luís de Sousa*; GIL, Fernando, "Acaso, necessidade, acção. Entre Aristóteles e Verdi", in SCHMIDT, Luísa, e CABRAL, João de Pina (orgs.), *Ciência e Cidadania. Homenagem a Bento de Jesus Caraça*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 247-261; HACKING, Ian, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; LAPLACE, Pierre-Simon, *Essai Philosophique sur les Probabilités*, Paris, Bachelier, 1840; MARQUES, M. S. *et al.*, "Humanização dos cuidados paliativos em contexto domiciliário. Interpretação clínica e conclusões principais de um inquérito com o questionário SERVQUAL", *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 66, fasc. 2, 2010, pp. 427-460; MATOS, Júlio de, "O determinismo em psicologia", *O Positivismo*, n.º 1, 1878, pp. 20-38; OLIVEIRA, J. Tiago de, *O Essencial sobre a História das Matemáticas em Portugal*, Lisboa, INCM, 1989; PESSOA, Fernando, *Mensagem*; *Id.*, *Obra Poética e em Prosa*, ed. lit. António Quadros e Dalila Pereira da Costa, vol. 3, Porto, Lello e Irmão, 1986; QUENTAL, Antero de, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Comunicação, 1991; SANCHES, Francisco, *O Cometa do Ano de 1577 (Carmen de Cometa Anni MDLXXVII)*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1950.

HELENA BACELAR-NICOLAU

Antifatimismo

O fenómeno de Fátima, consubstanciado nas aparições de figuras celestes, teve o seu epicentro em 1917, com a aparição de Nossa Senhora a três pastorinhos. Estas aparições tiveram a peculiaridade de terem sido agendadas na primeira aparição, ocorrendo regularmente entre maio e outubro de 1917. A experiência, de carácter extraordinário, foi interpretada no quadro da tradição da devoção católica ao Imaculado Coração de Maria e esteve na base da edificação de um dos mais famosos santuários do mundo: o Santuário de Fátima, que chegou a ser cognominado "altar do mundo", com a sua afirmação plena durante o período do Estado Novo.

Em 1917, registaram-se primeiramente as aparições preparatórias da figura do Anjo da Guarda a Lúcia, prima das outras duas crianças, Jacinta e Francisco, e a mais velha delas, às quais se seguiram as seis aparições de Nossa Senhora, culminando com o milagre do Sol no mês de outubro, em que também teriam sido avistadas a Sagrada Família e Nossa Senhora do Carmo, com o seu escapulário. Nestas aparições, os pastorinhos, em especial a sua principal intérprete, a futura Ir. Lúcia, testemunharam principalmente os pedidos, da parte das figuras celestes, de oração pela conversão dos pecadores e pela paz no mundo, através da recitação diária do terço e de outras devoções afins.

A projeção nacional e internacional dos acontecimentos de Fátima fomentou um movimento de peregrinação crescente, não deixando quase ninguém indiferente, nem dentro nem fora da Igreja Católica. Estes acontecimentos suscitaram as mais

diferentes reações e interpretações, à medida que se impôs a interpretação reconhecida e consagrada pela Igreja Católica ao mais alto nível (como viria a acontecer a partir de 1930 por intermédio do bispo de Leiria), e depois contando ainda mais com o interesse ativo de diversos sumos pontífices, que promoveram a mensagem de Fátima e visitaram a Cova da Iria.

Se as aparições de Fátima geraram um dos mais importantes movimentos espirituais e de devoção popular da história portuguesa, também desencadearam uma corrente de oposição e de crítica que, dada a sua produção ideológica e a sua durabilidade, podemos designar pelo conceito de antifatimismo. Esta corrente de oposição é multifacetada e deve ser analisada em vários planos e perspetivas.

Nessa crítica exprime-se, em primeiro lugar, a negação primária e radical do fenómeno como sendo meramente uma ilusão explorada pela Igreja e por sectores conservadores da sociedade portuguesa. Esta perspetiva foi muito propalada pelos elementos laicos e anticlericais, carreando explicações científicas e psicológicas para esvaziar o fenómeno de qualquer transcendência.

Segundo, o antifatimismo observa-se no combate direto aos protagonistas de Fátima, com limitação da liberdade de ação dos videntes, e às primeiras tentativas de marcar Fátima como lugar sagrado de Nossa Senhora. Este antifatimismo, de cariz primário e físico, traduziu-se na prisão dos pastorinhos para interrogatório e no atentado contra a primeira capelinha de Nossa Senhora, erguida em 1920 em memória das aparições.

Terceiro, o antifatimismo expressa-se numa visão que, considerando embora que as aparições foram um fenómeno extraordinário, dá delas uma leitura hermenêutica contrária à interpretação oficial da Igreja Católica ou divergente dela.

Quarto, o antifatimismo torna-se patente nas críticas dos teólogos e pastores protestantes que apontam o devocionismo suscitado por Fátima como um fator de recrudescimento da mariolatria no quadro do cristianismo, tornando-se por isso um obstáculo aos esforços ecuménicos em prol da unidade dos cristãos.

Por último, o antifatimismo verifica-se na desvalorização do fenómeno de Fátima por parte de teólogos e de sectores mais intelectualizados e progressistas dentro da própria Igreja, que, aceitando o depósito doutrinal essencial da fé cristã, consideram que, sendo Fátima um epifenómeno que não faz parte dos conteúdos dessa fé, os católicos não estão obrigados a acreditar na sua mensagem.

Provenientes dos sectores laicos, apoiados desde logo pelo regime republicano, não faltaram artigos, crónicas, opúsculos e, mais tarde, até mesmo obras que procuraram denunciar Fátima como pouco mais do que um embuste clérico-feiticeiral de frades, padres e, mais especificamente, dos Jesuítas. Bem emblemática desta posição é a seguinte passagem do jornal *O Mundo* (fundado por Afonso Costa), publicada no dia 1 de dezembro de 1921: "Mas enquanto o espírito devaneia e sonha coisas lindas, ondas de poesia e amor, a realidade atira-nos à vista, envolvendo Fátima, em vez das sedas roçagantes, de matizes estonteadores, o manto negro da reação, a roupeta acanhada do jesuíta, o bando de corvos famintos adejando sobre o espírito liberto dos rudes, mas sinceros camponeses. É que Fátima não é a moira encantada que o nome indica: é uma pequena freguesia aninhada perto da formosa vila de Ourém, que a reação quer por força fazer pátria de santos e milagres desde o Condestável até à Lúcia, Jacinta e Francisco, os famosos videntes da Cova da Iria. É singular que estas aparições só sejam vistas por crianças sem educação, nem inteligência, tipos boçais,

sem terem idade nem compreensão para discordarem e observarem se se trata duma realidade ou dum embuste, ou então padres, frades e freiras, cujos manejos são bem conhecidos" (*Documentação Crítica de Fátima*, 2005, III, 243).

De facto, Fátima, com o seu crescente movimento de peregrinos, gerador de um acontecimento social incontornável, começou a tornar-se um verdadeiro incómodo para o regime republicano, e intolerável para os que professavam uma visão laica da construção da nova sociedade portuguesa. Estes consideravam que era uma demonstração de atavismo, uma manifestação epifenoménica de uma mentalidade atrasada e não esclarecida cientificamente. Nada como Fátima poderia constituir expressão tão acabada do negativo do modelo de matriz positivista e cientista que inspirou o ideal fundacional do regime republicano, em especial a linha liderada por Afonso Costa, adepto radical do livre-pensamento e do combate à religião e a todas as suas expressões, sobretudo as mais espontâneas e populares, consideradas como o grande obstáculo ao progresso. Através das associações de Registo Civil disseminadas pelo país – que funcionavam como organismos republicanos de sensibilização para uma nova consciência cívica à luz dos valores laicos e secularistas –, foi lançada uma campanha nacional para travar a difusão e a atração devocional dos apelidados "ridículos milagres de Fátima". Pediu-se ao Governo que tomasse medidas proibitivas para sanar de raiz aquilo que se considerava ser uma conspiração jesuítico-clerical contra o regime republicano, manobrando "crianças brutinhas", sem instrução, para torpedear o programa político de transformação do país, laico, racionalista e contrário à cultura do "milagre, das superstições e da crendice" (CASTRO, 2007).

Dois jornais afetos ao Partido Democrático, *O Mundo* e *Rebate*, tornaram-se os grandes focos da campanha antifatimista, atiçando os velhos mitemas e fantasmas do jesuitismo que existiria por detrás do teatro das aparições de Fátima e que manipularia o povo fanatizado. Esta propaganda era replicada intensivamente nos periódicos de província de inspiração republicana e anticlerical.

A maçonaria, onde estavam filiados diversos protagonistas e ideólogos dos sectores mais progressistas e laicos radicais, nomeadamente os ligados ao Partido Democrático, vituperou naturalmente o fenómeno de Fátima. À luz do seu projeto de criação de uma nova sociedade – fundada na razão, na ciência e na liberdade de consciência –, não podia ver nas aparições da Cova da Iria mais do que uma produção perfeitamente acabada da ignorância e da manipulação. Desse parecer é bem ilustrativa a seguinte menção do Conselho da Ordem, em 1926, à expansão do movimento peregrinacional à Cova da Iria: "estúpido e ingénuo milagre de Fátima […] origem de novas peregrinações, um arremedo grosseiro de Lourdes". Como escreve Zília Osório de Castro, na perspetiva da maioria dos membros da maçonaria, "o apoio às aparições e aos milagres de Fátima faria parte de um plano para a aniquilar e para fazer renascer um mundo que a Maçonaria, tal como os democratas republicanos, pretendia definitivamente ultrapassado" (CASTRO, 2007, 333).

Fátima provocou, nos sectores livre-pensadores e maçónicos, o exacerbamento da velha propaganda antijesuíta, anticongreganista e anticlerical que tinha funcionado como móbil poderoso do movimento da ideia republicana na viragem do séc. XIX para o séc. XX.

Como expressão palpável deste movimento ideológico-propagandístico contra a emergência de um mediático local

de culto em Portugal, Fátima teve, na sua história, dois momentos de antifatimismo físico. O primeiro ocorreu logo em 1922, com o atentado à bomba que destruiu a primeira capelinha de Nossa Senhora edificada em memória das aparições. Décadas depois, podemos encontrar uma segunda expressão de antifatimismo físico na tentativa de assassinato, com uma arma branca manuseada pelo padre espanhol Juan Krohn, do grande Papa de Fátima, João Paulo II, durante a sua primeira visita ao Santuário, em 1982.

Herdeira emblemática da corrente fundadora do antifatimismo laico radical é, entre outras, a obra antifatimista de Tomás da Fonseca, destacado membro da maçonaria, que procurou ativamente desconstruir o fenómeno de Fátima, que acusa de ser uma "grande fantochada", uma fabricação clerical ao serviço de um plano secreto para hipotecar o processo político republicano de laicização do país e para submeter os destinos de Portugal a Roma, cedendo ao chamado domínio ultramontano. É bem expressiva disto mesmo a seguinte passagem do seu discurso proferido no Senado, a 23 de agosto de 1917, que alerta contra os inimigos da república: "Não devo deixar no esquecimento as aparições de Lindoso e de Fátima que são, no fundo, obra das catequeses e dos confessionários, onde se estão formando os mais pertinazes inimigos da República e da sua obra internacional" (FONSECA, 2009, 271).

Santuário de Fátima.



Nesta filiação ideográfica, situam-se diversos outros autores, que investiram na produção de obras antifatimistas com o escopo de reforçar a tese da conspiração católica contra o projeto antirreligioso dos vários sectores do laicismo, tanto a nível nacional como internacional, entre os quais podemos lembrar João Ilharco e Prosper Alfaric.

Divergentes da interpretação oficial de Fátima pela Igreja Católica – que se impôs e que enquadra as grandes peregrinações, bem como a arquitetura e a iconografia do espaço do Santuário –, e claramente opostas a ela, são as várias teses que vieram a lume em obras e estudos de autores muitas vezes associados a sectores ideológicos, científicos e religiosos bem definidos.

Temos, desde logo, a tese psicológica, que procura explicar Fátima como um fenómeno resultante de um processo alucinatório coletivo, que permitiu criar uma realidade nova a partir da crença numa determinada representação, inserida num contexto cultural e mental específicos, dando assim sentido a existências marcadas por misérias várias e pela ameaça permanente da doença e de morte que aí encontraram uma compensação psicológica que as ajuda a enfrentá-las. Esta leitura do fenómeno de Fátima é uma das mais persistentes no quadro do antifatimismo, podendo ser encontrada nomeadamente no campo da produção literária, esse espaço por excelência de

receção e estilização de visões do passado. Neste domínio, podemos situar um conjunto de produções literárias de carácter ficcional que englobam Fátima nas suas narrativas, procurando esvaziar os fenómenos das aparições ocorridas na Cova da Iria da sua dimensão transcendente. Nesta corrente crítica de Fátima, podemos destacar, mais contemporaneamente, *O Milagre segundo Salomé*, de José Rodrigues Miguéis, que retrata figurativamente o milagre de Meca para se referir às aparições de Nossa Senhora e as enquadrar numa nova era de ressurgimento religioso, desconstruindo, todavia, a hermenêutica mariana de tradição católica do fenómeno, e recorrendo a uma protagonista a que dá o nome bíblico de Salomé, personagem de índole moral muito duvidosa.

O tópico hermenêutico das aparições como uma mera ficção psicologicamente construída reafirma-se em romances como *A Paixão de K*, de Miguel Miranda. Na passagem em que o narrador se refere ironicamente a um padre que conduzia sempre acompanhado de uma imagem sagrada e se despistou com o seu carro, recupera-se o argumento psicologizante antifatimista: "Tratou-se de um evidente caso de alucinação coletiva como a dos pastorinhos de Fátima a verem a Virgem Maria numa árvore" (MIRANDA, 2013, 63).

Há ainda a considerar os romances emblemáticos de António Lobo Antunes, como *Os Cus de Judas*, *O Manual dos Inquisidores*, *Fado Alexandrino* e *Memória de Elefante*, que, não sendo frontalmente antifatimistas, são-no na perspetiva em que parodiam, de forma por vezes cáustica, personagens e ações que têm o Santuário da Cova da Iria como palco de devoção, e local de peregrinação ou de visita obrigatória. Como bem analisa Alzira Seixo, na produção literária de Lobo Antunes "a tematização paródica da divindade […] não é de índole satírica nem tem a marca da descrença, antes da irreverência bem-humorada e do desafio jocoso contidos num raciocínio naif" (SEIXO, 2010, 46).

Nos anos 70 e 80 do séc. XX, conquistou algum eco o tema do alegado aparecimento de extraterrestres, *i.e.*, a tese ovniológica, que entendia a experiência das aparições de Fátima como o resultado de uma visita de seres extraterrestres que quiseram trazer à humanidade, utilizando três crianças ingénuas, uma mensagem de paz e de concórdia.

Os movimentos espíritas e ocultistas também tendiam a ver em Fátima um fenómeno extraordinário, de grande dimensão, em que se teria verificado uma comunicação de entidades transcendentes com seres humanos para transmitirem a estes uma mensagem de aperfeiçoamento espiritual.

Algum impacto tiveram ainda – provocando designadamente debates nos meios académicos – as teses sincretistas de Moisés Espírito Santo, que inscrevem Fátima e a sua semântica onomástica de origem muçulmana no legado islâmico do território português, vendo nas aparições a manifestação de ocultas entidades islâmicas (*e.g.*, a filha do imã oculto).

Da parte dos sectores protestantes não se fizeram esperar diversas reações críticas à centralidade que a devoção popular praticada no Santuário de Fátima dava a Maria, Mãe de Jesus, apesar de a Igreja Católica procurar corrigir teologicamente os excessos de devocionismo mariano, apontando todavia Nossa Senhora como caminho privilegiado para Cristo. Teólogos e pastores de igrejas protestantes implantadas em Portugal, como é o caso de Eduardo Moreira, fazem referências críticas, nos seus órgãos de imprensa e nos seus documentos pastorais, ao excesso da devoção popular a Nossa Senhora de Fátima. Entendem que este tipo de espiritualidade resvala facilmente para a mariolatria

e para o ressurgimento de práticas devocionais pagãs projetadas na figura da Mãe de Cristo, que deturpam o sentido axial da fé cristã. O alegado paganismo do culto mariano e da consagração católica ao mais alto nível da espiritualidade sinedocal do imaculismo era visto como estando consubstanciado numa devoção centrada na parte pelo todo, ou seja, no Coração de Maria, coisificando e objetificando a fé. Os autores das críticas protestantes apontam o dedo à promoção católica de Fátima e ao favorecimento do hiperdevocionismo mariano, especialmente entre as classes populares, como um dos grandes obstáculos ao diálogo ecuménico.

Dentro da própria Igreja Católica, ouvem-se vozes críticas em relação ao fenómeno de Fátima e ao movimento de espiritualidade que espoletou. Essa perspetiva, proveniente de sectores católicos mais progressistas, torna-se mais sonante a partir da déc. de 1960, num momento de consolidação do Santuário de Fátima, que já então tinha conquistado um lugar central no seio do catolicismo português do seu tempo, com uma inédita projeção internacional, muito favorecida pelo apoio e pela atenção da Santa Sé e dos pontífices romanos, especialmente a partir de Pio XII.

Esta tendência ocorreu no tempo da renovação da Igreja Católica oficializada pelo Concílio Vaticano II, que recebeu a contribuição de importantes teólogos, que propuseram uma atualização da linguagem pastoral e das devoções católicas. Alguns teólogos e intelectuais portugueses, ligados ao chamado catolicismo progressista, teceram críticas à desatualização da linguagem da mensagem de Fátima utilizada na catequese da fé, assim como acusaram alguns dos seus conteúdos de estarem ultrapassados, em particular a perspetiva da espiritualidade sacrificial e reparadora típica da devoção aos sagrados corações que se impôs no séc. XIX. A ênfase colocada na veneração cultual da imagem peregrina de Fátima, assim como o apreço dos fiéis pelas promessas e os sacrifícios em honra de Nossa Senhora, foram alvo de críticas de católicos, também eles preocupados com o perigo de este fenómeno devocional rasar facilmente a fronteira da mariolatria. Por outro lado, o negócio de imagens que se montou e expandiu ao redor do Santuário não pôde deixar de ser entendido como uma exploração dos sentimentos religiosos para efeitos comerciais, acusando-se o Santuário de permitir o comércio interessado dos "vendilhões do templo". Entre as posições críticas que se destacaram, oriundas do clero regular e secular, são bem conhecidas as de Fr. Bento Domingues e do P.e Mário de Oliveira, o chamado "padre da Lixa". Este último mostrou-se incansável na sua militância contra o que considera ser a desvirtuação do catolicismo autêntico, patente no devocionismo de Fátima, sendo de destacar a sua obra de grande audiência intitulada *Fátima nunca mais*.

Na verdade, o enorme impacto e o crescimento do fenómeno devocional de Fátima geraram a produção de um significativo manancial de literatura crítica ou divergente da interpretação católica oficial, tornando aquilo que poderíamos chamar o antifatimismo uma corrente pluriforme e complexa. Todavia, à semelhança dos acontecimentos históricos de grande impacto e com fortuna na sua afirmação e durabilidade temporal, Fátima suscitou a produção de discursos dissonantes, marcados pelo conflito das interpretações. Este conflito e a atenção polémica provocada pelo dinamismo expansionista da espiritualidade de Fátima também contribuiu, a par de um grande investimento da Igreja nesse sentido, para a sua promoção e para tornar as

aparições e o Santuário da Cova da Iria um centro de peregrinação de alcance mundial. Nesta perspetiva globalizante, o fenómeno de Fátima poderá ser considerado o maior acontecimento da história portuguesa depois dos Descobrimentos.

Bibliog.: ALFARIC, Prosper, *A Fabricação de Fátima*, Lisboa, Delfos, 1971; ANTUNES, António Lobo, *Boa tarde às Coisas aqui em baixo*, Lisboa, Dom Quixote, 2003; *Id.*, *Os Cus de Judas*, Lisboa, Dom Quixote, 2004; *Id.*, *Memória de Elefante*, Lisboa, Dom Quixote, 2004; *Id.*, *O Manual dos Inquisidores*, Lisboa, Dom Quixote, 2005; *Id.*, *Fado Alexandrino*, Lisboa, Dom Quixote, 2007; CASTRO, Zília Osório de, "Maçonaria e Fátima", in AZEVEDO, Carlos Moreira (coord.), *Enciclopédia de Fátima*, Parede, Principia, 2007, pp. 332-334; CATROGA, Fernando, "O Livre-Pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)", *Revista da História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354; *Documentação Crítica de Fátima*, 6 vols., Fátima, Santuário de Fátima, 1999-2013; DOMINGUES, Bento, *A Religião dos Portugueses. Testemunhos do Tempo Presente*, Porto, Figueirinhas, 1986; FERNANDES, Joaquim e ARMADA, Fina d', *Intervenção Extraterrestre em Fátima. As Aparições e o Fenómeno Óvni*, 2.ª ed., Amadora, Bertrand, 1982; FONSECA, Tomás da, *Na Cova dos Leões*, Lisboa, Antígona, 2009; ILHARCO, João, *Fátima Desmascarada*. *A Verdade Histórica acerca de Fátima Documentada com Provas,* Coimbra, ed. do Autor, 1971; MIRANDA, Miguel, *A Paixão de K*, Lisboa, Porto Editora, 2013; MIGUÉIS, José Rodrigues, *O Milagre de Salomé*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999; MOREIRA, Eduardo, "Maria versus Fátima", *Ecclesia*, n.º 7, out.-dez. 1955, pp. 35-36; OLIVEIRA, Mário de, *Maria de Nazaré*, Porto, Afrontamento, 1972; *Id.*, *Fátima nunca mais*, 6.ª ed., Porto, Campo das Letras, 1999; SANTO, Moisés Espírito, *Os Mouros Fatimistas e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa, 1995; SEIXO, Maria Alzira, *Os Romances de António Lobo Antunes*, Lisboa, Dom Quixote, 2010.

José Eduardo Franco

Antifederalismo

Devemos a Hermínio Martins a interpretação mais sistemática do pensamento federalista em Portugal. Este autor identificou nas nossas elites intelectuais e políticas uma tendência para uma espécie de amnésia histórica (que podemos também encontrar noutros ambientes culturais de países europeus) relativamente à presença de uma abundante e variada inspiração federal, em especial nos momentos mais críticos da história nacional dos sécs. XIX e XX.

Podemos enunciar três eixos construtivos que estruturaram a reflexão lusa em torno do federalismo: 1) O federalismo como modelo possível para a (re)organização do espaço territorial português. Esta tendência está patente desde a ascensão do Brasil ao estatuto de reino (1815), representado por 1/3 dos deputados que em Lisboa elaborariam a Constituição de 1822, até março de 1974, antes da grande implosão, quando António de Spínola pugnava por uma renovação federal e pós-imperial do mundo português; 2) O federalismo como desenho para um novo contrato de Portugal no seio de uma Europa perigosamente desafiadora, seja nas variantes do iberismo que seduziram Antero de Quental, seja na adesão cega à mudança qualitativa do processo de integração europeia com o Tratado de Maastricht, erroneamente entendido como um passo europeu federal; 3) O federalismo como conceito vago e até contraditório para manifestar a necessidade de combater a tendência para a centralização administrativa, através de lógicas de desconcentração e descentralização,

fazendo emergir uma expressão política e deliberativa das vontades locais, sejam elas os municípios, as comunas ou mesmo os Estados.

FEDERALISMO E TENSÃO IDENTITÁRIA

O núcleo central do conflito entre federalistas e antifederalistas no pensamento português situa-se nos choques sísmicos entre as duas placas tectónicas da história portuguesa desde os tempos modernos: a relação tensa entre uma identidade europeia e uma vocação imperial, iniciada com a conquista de Ceuta, em 1415, e prolongada por três ciclos imperiais: asiático (terminado com a queda de Cochim para os Holandeses, em 1662), sul-americano (concluído com a independência do Brasil, em 1822) e africano, interrompido com a descolonização que se seguiu ao golpe militar de inspiração democrática de 25 de abril de 1974.

Entre 1822 e a Conferência de Berlim (1884-1885), que abriu o ciclo imperial africano, Portugal viu-se devolvido ao seu torrão continental europeu. A tendência para o federalismo europeu, e em particular iberista, é uma constante no pensamento oitocentista, embora com matizes e intensidades diversas. Se o jovem Quental de 1871 fala dos "povos peninsulares" quase como um sujeito histórico, já o jovem Garrett, num Portugal mergulhado na Guerra Civil, parece hesitar. Recusa por completo qualquer fusão com Espanha, limitando-se também a ponderar a hipótese de uma federação: "Talvez uma federação..." (GARRETT, 1830, 320). Já Andrade Corvo advoga uma boa relação com Espanha, mas sem iberismo. Para ele, os EUA representariam uma janela de liberdade para Lisboa, face aos riscos de submissão a um poderoso vizinho (Espanha) e a um velho e ainda mais poderoso aliado, o Reino Unido. O movimento pendular em direção ao iberismo conheceria várias metamorfoses, nem todas socialistas, algumas até bastante conservadoras, como foi o caso de António Sardinha, figura maior do Integralismo Lusitano.



António Sardinha (1887-1925).

UM FEDERALISMO TARDIO PARA O CREPÚSCULO IMPERIAL

Um momento particularmente relevante para o choque federal foi o tempo de uma geração perdido pelo Estado Novo para resolver o problema colonial. Salazar foi, provavelmente, o mais consistente, e certamente o mais influente antifederalista. Para ele, "as nações serão a perder de vista no tempo a base natural e mais simples de uma organização mundial. Nem federações artificialmente decretadas ou impostas, nem super-Estados hegemónicos [...] poderiam exceder em simplicidade, eficiência e colaboração pacífica uma organização dos agregados nacionais" (SALAZAR, 1951, 108). Sempre dirigido pela manutenção da integridade

do império colonial português, Salazar não renegou o processo de integração europeia, desde que ele se mantivesse num estrito quadro intergovernamental. Da EFTA e até da CEE, procurou retirar vantagens instrumentais para servir o seu objetivo estratégico central. Entre 1945 e 1961, Salazar deixou passar a corrente tumultuosa da descolonização mundial, sem, aparentemente, aprender nada com as sangrentas lições de outros Estados imperiais europeus, desde o Reino Unido (com a perda da Índia em 1947) à derrocada francesa na Indochina (1954). Não faltaram vozes reformadoras, como as de Norton de Matos, de Sarmento Rodrigues, de Adriano Moreira, mas Salazar manteve-se intransigentemente agarrado a uma ideia insustentável de império, desbaratando, até depois de a guerra se ter iniciado, o longo tempo político que as Forças Armadas deram ao regime (entre 1961 e 1974) para encontrar uma saída política que fosse honrosa e globalmente vantajosa. Franco Nogueira, o discípulo mais brilhante do ditador de Santa Comba, recusava perentoriamente, em 1971, a possibilidade de uma descolonização pacífica. África não seria um novo Brasil. A única via seria a de lutar com armas na mão contra os riscos, não apenas do comunismo, mas também das ambições dos EUA e dos vizinhos europeus de Portugal.

Quando, em março de 1974, António de Spínola publicou o seu livro-manifesto, *Portugal e o Futuro*, voltou a avançar com a proposta de uma solução federal para o império. Com clareza, explicou a diferença entre a "fórmula imperial, decorrente da aglomeração de Estados sob a hegemonia de um deles", e o modelo federal, que se atinge por via democrática, "em que os Estados federados, reconhecendo o imperativo da centralização, delegam cada vez mais poderes num Governo central de cuja formação participam e de cuja atuação conservam o poder de julgar" (SPÍNOLA, 1974, 201-2). É digno de nota que essa rigorosa destrinça entre hegemonia e federalismo, que a realidade da implosão imperial inviabilizaria poucas semanas depois, continha também a razão principal e de princípio que impedira Portugal de ter encontrado uma atempada saída pacífica para o seu derradeiro ciclo imperial. Com efeito, o federalismo requer uma república democrática, um povo maduro e soberano; não poderia ter nascido no regime paternalista que o inegável mas tortuoso génio de Salazar construíra à sua imagem e semelhança, para um Portugal tentando escapar ileso aos desafios da história.

FEDERALISMOS IMAGINÁRIOS NO NAUFRÁGIO DA EUROPA

A integração europeia de Portugal, tornada inevitável pelo regresso à Europa como único destino efetivo, sem o amparo e a retaguarda imperiais, vai revelar-se como um período fértil para as clivagens entre federalistas e antifederalistas. Contudo, aquilo que é revelado tanto pelo aprofundamento da integração europeia depois do Tratado de Maastricht, como pelo falhanço desse modelo de integração, incapaz de resistir à prova de fogo da crise financeira mundial declarada em 2008, é a profunda impreparação e incompetência política e técnica das elites portuguesas para poderem tomar parte, de modo ativo e inteligente, na condução da recomposição do espaço europeu, sem colocar em causa os interesses vitais e estratégicos de Portugal. Um dos sinais dessa falta de preparação para fazer uma análise fina dos modelos de construção europeia que se encontravam em disputa, sobretudo aquando da decisão de dar o salto qualitativo para a criação da União Económica e

Monetária (UEM), reside no facto de, na maioria esmagadora dos casos, tanto os supostos federalistas como os declarados antifederalistas terem, na verdade, esgrimido espantalhos e combatido moinhos de vento. Com efeito, nem uns nem outros pareceram compreender todas as implicações envolvidas numa análise competente e esclarecida do que poderia ser um modelo federal republicano e democrático para a Europa, o único compatível com o interesse dos povos e nações, bem como com a salvaguarda dos direitos legítimos dos respetivos cidadãos individuais.

Vejamos alguns exemplos marcantes. Freitas do Amaral, figura maior da Terceira República e fundador do CDS, rompeu com o partido de que tinha sido o pai fundador para votar a favor do Tratado de Maastricht. Na sua apologia do Tratado de Maastricht, apresentada num célebre discurso no Parlamento, Freitas do Amaral manifesta um pensamento demasiado qualitativo, baseado na crença absoluta na "bondade democrática" das elites políticas europeias, desconhecendo que, para avançar para a UEM, seriam necessárias condições políticas e económicas que Maastricht não garantia de modo algum: "Maastricht avança para a moeda única […]; para além de se libertar da hegemonia do marco alemão, também se emancipará positivamente das tendências viciosas de tantos governos nacionais. Equilibrando exigências de grande ortodoxia financeira com generosos instrumentos de política social" (AMARAL, 1992, 40-1). Na mesma linha de pensamento, outro protofederalista, Vítor Constâncio (depois vice-governador do Banco Central Europeu [BCE]), ao tomar pela segunda vez as rédeas do Banco de Portugal, revelava uma sofisticada ignorância da essência do federalismo, perfeitamente convencido de que o euro poderia assemelhar de imediato a União Europeia aos EUA. Dizia Constâncio, no seu discurso de tomada de posse: "Sem moeda própria não voltaremos a ter problemas de balança de pagamentos iguais aos do passado. Não existe um problema monetário macroeconómico e não há que tomar medidas restritivas *por causa da balança de pagamentos*. Ninguém analisa a dimensão macro da balança externa do Mississípi ou de qualquer outra região de uma grande união monetária"; e chegava ao ponto de afirmar que, em caso de endividamento excessivo de uma economia nacional no seio da Zona Euro, "o equilíbrio restabelece-se espontaneamente, por um mecanismo de deflação das despesas, e não têm que se aplicar políticas de ajustamento." (CONSTÂNCIO, 2000, 7).

Na mesma altura, ergueram-se algumas vozes contra a entrada de Portugal na UEM, nomeadamente João Ferreira do Amaral, Joaquim M. da Silva e Vasco d'Orey. Contudo, aquela que mais claramente entendia ser o projecto da UEM uma operação de natureza federal foi a de Paulo Portas, que apontou para o facto, absolutamente confirmado depois de 2008, de que a UEM "abriria, sobretudo no mundo do trabalho, uma séria crise de fé na ideia europeia" (PORTAS, 1994, 138). Portas denunciou igualmente o papel exorbitante que o BCE seria chamado a desempenhar, na medida em que absorveria uma parte decisiva da "soberania económica" dos Estados membros (*Id.*, *Ibid.*, 148).

A identificação do monstruoso projecto da UEM (que não é federal nem democrático) com um tipo de federalismo continuou a ser efetuada já depois de a crise ter eclodido. Em 2012, Francisco Louçã e Mariana Mortágua confundirão o processo de constituição de um novo poder hegemónico na Europa com uma

manifestação de federalismo: "O federalismo europeu realmente existente é hoje uma espécie de nacionalismo alemão, reciclado no mundo da finança global". E apresentam uma das mais comuns (e também facilmente rebatíveis) acusações contra o federalismo, a falácia da identidade: "Mais fundamentalmente, não existe um povo europeu único que se reconheça, existem povos europeus. Ser português e ser europeu são duas identidades e não uma" (LOUÇÃ e MORTÁGUA, 2012, 200-204). Na mesma linha equívoca, que consiste em confundir uma consolidação hegemónica de Estados com um qualquer tipo de federalismo, insistia também João Ferreira do Amaral: "O federalismo europeu – a criação de um super-Estado – irá não só destruir Portugal enquanto unidade política como até enquanto unidade cultural" (AMARAL, 2013, 115-116).

Autores e cidadãos como aqueles acima apontados acabam por conferir crédito a quantos, em Bruxelas e Berlim, por serem parte interessada, batizam como tendencialmente federal a construção na Europa de um capitalismo burocrático dominado pelo sistema bancário. Essa coincidência em torno de um fantasma do federalismo acaba por fazer diminuir a possibilidade de a rica experiência dos instrumentos constitucionais, políticos e financeiros, desenvolvidos pelo verdadeiro federalismo republicano iniciado nos EUA em 1787, evitar uma tragédia na Europa.

Bibliog.: AMARAL, Diogo Freitas do, *Um Voto a favor de Maastricht. Razões de Uma Atitude*, Mem Martins, Inquérito, 1992; AMARAL, João Ferreira do, *Porque Devemos Sair do Euro. O Divórcio Necessário para Tirar Portugal da Crise*, Lisboa, Lua de Papel, 2013; CONSTÂNCIO, Vítor, "Discurso de tomada de posse do governador Dr. Vítor Manuel Ribeiro Constâncio, em 23 de fevereiro de 2000", *Boletim Económico do Banco de Portugal*, mar. 2000, pp. 5-10; CORVO, João de Andrade, *Perigos. Portugal na Europa e no Mundo*, Lisboa, Fronteira do Caos, 2005; GARRETT, Almeida, *Portugal na Balança da Europa*, London, S. W. Sustainance, 1830; LEAL, Ernesto Castro (coord.), *O Federalismo Europeu. História, Política e Utopia*, Lisboa, Colibri, 2001; LIMA, Sebastião Magalhães, *O Federalismo*, Lisboa, Secção Editorial da Companhia Nacional Editora, 1898; LOUÇÃ, Francisco, e MORTÁGUA, Mariana, *A Dividadura. Portugal na Crise do Euro*, Lisboa, Bertrand, 2012; MARTINS, Hermínio, "O federalismo no pensamento político português", *Penélope*, n.º 18, 1998, pp. 13-49; MOREIRA, Adriano, *Da Utopia à Fronteira da Pobreza*, Lisboa, INCM, 2011; NOGUEIRA, Franco, *As Crises e os Homens*, Lisboa, Ática, 1971; NOGUEIRA, J. Félix Henriques, *O Município no Século XIX*, Lisboa, Ulmeiro, 1993; OREY, Vasco d', "Moeda: pezinhos de coentrada ou 'eisbein': 'your choice, please'", in MONTEIRO, Manuel (dir.), *Viva Portugal. Uma Nova Ideia da Europa*, Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 243-259; PORTAS, Paulo, "O erro federal", in MONTEIRO, Manuel (dir.), *Viva Portugal. Uma Nova Ideia da Europa*, Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 137-168; QUENTAL, Antero, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos e Notas Políticas*, vol.IV, Coimbra, Coimbra Editora, 1951; SILVA, Joaquim Miranda da, "A União Económica e Monetária no Tratado da União Europeia", in SÁ, Luís (dir.), *Uma Ideia para a Europa. Uma Nova Política para Portugal*, Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 57--77; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, "A Constituição de 1822. Uma filosofia política intempestiva", *Philosophica*, n.º 11, abr. 1998, pp. 39-47; *Id.*, *Portugal na Queda da Europa*, Lisboa, Temas e Debates, 2014; SPÍNOLA, António de, *Portugal e o Futuro. Análise da Conjuntura Nacional,* Lisboa, Arcádia, 1974; TAVARES, Rui, *A Ironia do Projecto Europeu*, Lisboa, Tinta da China, 2012.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

Antifeiticeirismo

Um estudo sobre as medidas que foram tomadas em Portugal, ao longo dos séculos, contra a feitiçaria tem de ter em conta que o conjunto de crenças e de práticas que a constituem é um universal humano, no sentido em que não se conhece nenhum povo em todo o mundo que não tenha tido crenças mágicas e que não tenha sido praticante de artes ocultas. Em listas de referência de universais humanos constam entradas como "magia", "magia como forma de melhorar a vida", "magia como modo de conquistar amor", e, obviamente, "a religião e as crenças no sobrenatural" (BROWN, 2002, 437). Diferentemente, as medidas contra a feitiçaria não são universais humanos, mas manifestações da cultura de determinadas sociedades em alguns períodos históricos. É de notar, contudo, que há medidas contra atos concretos de feitiçaria que derivam de práticas de feitiçaria. A antiguidade destas medidas confunde-se com a antiguidade da feitiçaria. Nas mais remotas civilizações conhecidas, como as da antiga Mesopotâmia, produziram-se muitos documentos contra a feitiçaria que derivam de crenças mágicas. Não é neste sentido, porém, que se irão inventariar as principais medidas que foram adotadas em Portugal contra a feitiçaria em alguns períodos da sua história. Estas medidas constituem um caso particular de processos sociais que também aconteceram em muitos outros países e derivam, sobretudo, do combate da Igreja contra o paganismo e contra práticas supersticiosas, do Estado enquanto fundamento das relações jurídicas entre particulares, e, num terceiro momento, da crítica cultural derivada da Modernidade, incluindo nesta palavra o pensamento filosófico, o direito e a ciência moderna. Estes processos sociais não podem ser confundidos com uma mentalidade mágica que aceita a existência de feitiçaria e de meios de proteção contra a feitiçaria.

Como a feitiçaria é um universal humano, é impossível viver sem alguma forma de crenças mágicas; para se compreender o que está em causa, bastaria fazer o paralelo com outros universais humanos, como a música, a linguagem, o direito ou o trabalho cooperativo. Imaginar que os seres humanos podem existir sem algum destes elementos é criar uma fantasia que não representa nada de humano. Neste sentido, todas as medidas históricas contra a magia ou a feitiçaria estão condenadas ao fracasso. É tão absurdo imaginar que um povo possa viver sem crenças e práticas mágicas quanto supor que possa viver sem cooperação entre os seus membros, sem linguagem ou sem sistemas de representação da realidade. Contudo, em determinados períodos históricos, as sociedades combatem até mesmo os universais humanos por razões filosóficas, políticas, religiosas ou de outra natureza. Um dos primeiros exemplos ocidentais de um projeto filosófico destinado a combater deliberadamente estruturas universais humanas encontra-se na utopia política de Platão, *A República*, em que se chega a tentar destruir os elos fortes que unem as mães aos filhos e se procura colocar os ritos religiosos ao serviço de uma organização política totalitária. Sintomaticamente, Platão combate, nessa obra, os feiticeiros que, por dinheiro, prejudicam justos e injustos, bem como os praticantes das artes dos livros de Museu e de Orfeu, que seriam alegadamente capazes de realizar rituais propiciatórios para garantir a bem-aventurança depois da morte (363c-364e).

A civilização ocidental manteve, ao longo dos séculos, uma relação de amor-ódio com a feitiçaria e com o mundo muito vasto das práticas mágicas. No mundo greco-latino, existiu uma grande tolerância pelo assunto, em contraste com as medidas que foram tomadas desde a Idade Média até ao séc. XVIII. A história portuguesa compartilha todos estes processos sociais do Ocidente. Contudo, cada caso da luta contra a feitiçaria que aconteceu em Portugal enquadra-se em determinadas circunstâncias nacionais e tem protagonistas identificáveis. A história detalhada dos processos de antifeiticeirismo merece ser feita; só depois de isso acontecer será possível proceder a uma reflexão sobre o significado de cada um e do conjunto total desses processos. É provável que estas atividades estejam condenadas ao fracasso. A natureza do assunto não permite grandes esperanças numa boa realização dessa história. O melhor que se conseguirá fazer é um inventário do registo documental. Por muito que custe à mentalidade moderna, o assunto em causa tem dimensões que não se deixam aprisionar nos quadros da racionalidade científica. Aliás, se bem que a Modernidade seja um dos fatores mais fortes da luta contra as crenças ligadas à feitiçaria em Portugal e no Ocidente, não se pode esquecer que o fator mais decisivo da luta contra a feitiçaria é uma organização de natureza religiosa: a Igreja. É possível ver nessa luta um ataque sistemático de uma forma de magia contra outra forma de magia. A classificação e a adjetivação destas formas é que será tema de amplo debate: magia branca contra magia negra, magia benéfica contra magia maléfica? Os exorcismos, as bênçãos, os gestos rituais, as artes curativas, o uso de relíquias, o ofício religioso, os sacramentos, a diferença entre espaço e tempo sagrados e profanos, e outros aspetos da Igreja podem ser confundidos



Queima de bruxa na fogueira em Willisau, Suíça, em 1447.

com formas de magia. Aliás, a figura fundadora do cristianismo, Jesus Cristo, foi, desde o início, confundida por vezes com um feiticeiro ou mago especialmente poderoso, perceção que sairia do horizonte dos crentes nos séculos seguintes. Uma religião combateu sistematicamente, durante séculos, outras práticas religiosas ou outras magias. Deste facto há registo documental, mas, mesmo que ele fosse facilmente acessível e de interpretação segura, ainda assim seria apenas uma parte de um todo maior. É muito provável que existam formas de antagonismo entre os próprios praticantes da feitiçaria, como se viu acima, as quais poderão, ou não, deixar registo documental. Bastaria atentar neste quadro para se compreender que a reflexão sobre o significado tanto das crenças e das práticas de feitiçaria como das medidas que historicamente as combateram dificilmente será bem sucedido. Uma reflexão justa sobre o fenómeno teria de experienciar, em primeira mão, aquilo de que falam os crentes e os praticantes da feitiçaria; é provável que

também isso seja impossível, seja devido à credulidade dos praticantes menores, seja devido à sofisticação dos praticantes maiores, seja devido à inefabilidade dos agentes sobrenaturais que alegadamente interagem com feiticeiros, alquimistas, magos e necromantes.

Escrevendo na primeira metade do séc. XIX, Alexandre Herculano olhava para a feitiçaria como um conjunto de "sonhos ridículos", sintomas de uma "doença moral chamada credulidade", que o progresso das ciências haveria de erradicar (HERCULANO, 1840, 138). Nenhuma atenção era dada ao ponto de vista dos praticantes e muito menos, como é evidente, ao ponto de vista dos eventuais poderes sobrenaturais. Se se reduzir drasticamente um fenómeno, é provável que se tenha a ilusão de que é possível escrever a totalidade da sua história e compreendê-lo na íntegra. Se se respeitarem todas as suas partes, esse objetivo não é alcançável. Como é evidente, a questão mais inquietante é a de tentar descobrir por que razão, num país como Portugal e numa parte do mundo como o Ocidente, se tentou combater um universal humano. É inútil afirmar que foi um absurdo que se manifestou durante séculos; os seus protagonistas não o sentiam como tal, mas como decisivo para a ordem social e para a salvação das almas (as dos feiticeiros e as dos seus perseguidores). Mais uma vez, está em causa a essência do fenómeno religioso, e é pouco provável que, de modo racional, se consiga esgotar um assunto infinito.

A esperança de que a racionalidade científica consiga fazer a história dupla da feitiçaria e das medidas contra a feitiçaria não tem fundamento. Com honestidade, apenas se pode afirmar que está ao alcance da racionalidade científica fazer uma história do registo documental que esse assunto deixou num país como Portugal. Mesmo este aparente apoucamento continua a representar, na realidade, uma tarefa muito vasta, a ser exequível. O visconde de Carnaxide alertou para um aspeto da história do assunto que tem passado despercebido: a repressão da feitiçaria nos territórios ultramarinos que estiveram sob domínio português. A esta dificuldade haveria de acrescentar outras, como as decorrentes de arquivos incompletos, documentos danificados e livros queimados. Pode acontecer, todavia, que o registo documental que a luta contra a feitiçaria deixou seja a parte menor do assunto. Por hipótese, todos os processos da Inquisição que se ocuparam dela poderiam apenas ter tido por objeto as atividades dos amadores – os pequenos praticantes, as pessoas do povo, os filhos dos deuses menores da sorte, ou, como disse S. Martinho de Braga ainda no séc. VI, os rústicos. Não é de excluir que, a terem existido verdadeiros praticantes da feitiçaria e da magia, não tenham deixado rasto documental de nenhum tipo. A perfeição da arte exigiria a invisibilidade do praticante e a inefabilidade da experiência. Também pode ter acontecido que, por qualquer razão, Portugal não tenha conhecido fenómeno equivalente ao dos verdadeiros praticantes cujo nome aparentemente se conhece (ao modo de arquétipos como Simão, o Mago, Apolónio de Tiana e John Dee). Fr. Gil de Santarém ter-se-á arrependido dos sete anos que passou em Toledo a aprender artes mágicas, segundo conta o seu biógrafo Fr. Baltazar de São João (NASCIMENTO, 1982, 40). Além disso, existem figuras cuja realidade é totalmente cunhada pela perceção de terceiros, *i.e.*, que não deixaram rasto documental, mas propiciaram um grande número de narrativas a seu respeito, como é o caso do conde de St. Germain, de que não há paralelo conhecido em Portugal. Finalmente, há

ainda os grandes mestres estrangeiros do oculto que terão passado por Portugal, de que o mago inglês Aleister Crowley, que se teria alegadamente encontrado com Fernando Pessoa em setembro de 1930, é um exemplo (meramente hipotético). Em resumo, não há nenhuma certeza de que os muitos documentos que acompanham a história dos processos contra a feitiçaria em Portugal digam respeito ao âmago do tema ou aos verdadeiros praticantes de feitiçaria. A confirmar-se alguma destas hipóteses, é possível que a história da luta portuguesa contra a feitiçaria (bruxaria, magia, ou qualquer outra arte do oculto) tenha tido como protagonistas os desvalidos da fortuna, e seja, por conseguinte, uma manifestação pálida de combates entre determinadas personalidades e grupos pelo acesso a energias subtis e a poderes ocultos na ordem do mundo. Com verdade pode, pois, afirmar-se que o que se segue é apenas uma sugestão de passos a dar para uma história e para uma reflexão que serão sempre, muito provavelmente, incompletas ou até impossíveis. Na falta de outras certezas, é possível asseverar que a feitiçaria e as medidas contra ela tomadas atravessam a história portuguesa, no sentido em que já antes da afirmação da nacionalidade o assunto era importante nesta parte do mundo; durante a Idade Média, e até ao estabelecimento do Tribunal da Inquisição, esta questão deixou referências documentais; durante o período de funcionamento do Tribunal, produziram-se decisões a seu respeito; e desde o séc. XIX até aos começos do séc. XXI a feitiçaria não desapareceu, se bem que as medidas contra ela tenham aparentemente perdido força.

Dito isto, é necessário começar pelas palavras que representam o fenómeno e a luta contra o fenómeno. "Feitiçaria" e "feiticeiro" fazem parte de uma família de termos das línguas indo-europeias ligadas às artes e às práticas mágicas. Essa família inclui termos gregos ("mageia", "magikê teknê", "goêtia", "pharmakeia", "baskania"), latinos ("magica ars", "magice", "magia"), ingleses ("magic", "witchcraft", "sorcery") e sânscritos ("yatu-", "krtya-", "maya"), entre outros (BUCK, 1988). No caso do português, não é clara a linha que separa feiticeiros, adivinhos, alquimistas, benzedores, bruxos, curandeiros, curadores, encantadores, lançadores de sortes e de varas, mágicos, mezinheiros, necromantes, saludadores, etc., quando se trata da definição do fenómeno. Esta riqueza vocabular deu origem a um intenso debate académico em torno da alegada unidade da mentalidade mágica, desde que, em 1971, Keith Thomas enfatizou a questão da "unidade das crenças mágicas" no seu já clássico *A Religião e o Declínio da Magia* (HANEGRAAFF, 2012, 184). Vale a pena, por isso, olhar brevemente para a história das palavras e tentar trazer alguma luz que ajude a explicar a diversidade de designações.

As palavras da família de "feitiçaria" formaram-se, em português, da base "feitiço", que, por sua vez, deriva, de acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, da forma masculina do adjetivo latino "facticius" (artificial, imitativo, onomatopaico). José Pedro Machado, no seu *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, identifica, no séc. XV, a primeira manifestação dessa palavra em português – "e cujdaoum os Mourros que esta era alguma arte de *feytiçarja*" –, sendo do século anterior o primeiro exemplo da palavra "feiticeiro", na *Crónica Geral de Espanha*, de 1344: "e desfazia de sua terra os ladrões e queymava as *feiticeiras*" (cap. CCLV). Estas informações não chegam, porém, para caracterizar a história etimológica e semântica desta palavra e da respetiva família de derivações. Em português, o termo é muito menos especializado que

em latim, reunindo a significação de várias palavras, que traduzem outras tantas realidades. Há palavras cujas diferenças entre si perdem, com o tempo, importância na comunicação, o que resulta na diminuição das palavras em circulação, absorvendo uma o significado das que desaparecem. Parece ser esse o caso presente. Segundo Agostinho Barbosa, no seu *Dictionarium Lusitanicolatinicum*, de 1611, a palavra "feitiço" equivale aos substantivos latinos "philtrum" (filtro de amor, beberagem mágica para provocar amor) e "ueneficium" (em sentido lato, um ato de magia, mas *stricto sensu* um ato de envenenamento – note-se a raiz etimológica "uenenum", veneno). Em termos práticos, esta diferença é relevante quando se olha para fontes antigas, medievais e modernas escritas em latim: se "ueneficus", alguém que faz uso de um veneno, será sempre um feiticeiro, um feiticeiro pode operar por artes diferentes das que usam poções venenosas e, portanto, não ser referido no texto latino como um "veneficus". O *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712-1728), de Rafael Bluteau, é mais detalhado e abre outras pistas etimológicas. Desde logo, para a raiz de "feitiçaria", esta obra oferece uma hipótese de empréstimo do italiano, "fattuchieria", com igual significação em ambas as línguas. Esta suposição, porém, não terá eco nas entradas referentes às outras palavras da mesma família. Para "feiticeira(o)", este dicionário aponta o equivalente latino "malefica(us)". Ora, "maleficus" é aquele que usa de um "maleficium", um feito mau. Logo, em "maleficus" há um valor de maldade que o termo "feiticeiro" pode, ou não, comportar em português. Também o substantivo latino "magus" pode remeter para um feiticeiro, mas este vocábulo passou diretamente para o português, para o termo "mago", que, de resto, é apontado como sinónimo de "feiticeiro". Para "feitiço", este *Vocabulário* aponta a mesma raiz latina, "facticius", mas acrescenta uma outra hipótese para justificar o uso metafórico do termo: o termo francês "fetis", lindo, bonito, portanto, "que deleita os sentidos e que em certo modo enfeitiça". Bluteau inverte aquela que parece ser uma convicção muito posterior: o francês "fétiche" e o inglês "fetish" terão derivado do português "feitiço".

Paralelamente a tudo isto, o português desenvolveu, de uma raiz etimológica ainda não determinada, o termo "bruxa" e os derivados "bruxedo" e "bruxaria", dados como sinónimos de "feiticeira", "feitiço" e "feitiçaria", respetivamente. Mesmo que a semântica da primeira família de palavras pareça estar popularmente mais ligada a atos maldosos, uma negatividade que parece não estar presente na significação dos termos derivados de "feitiço", tal facto não invalida a relativa sinonímia que os falantes foram atribuindo às palavras de uma e de outra família ao longo do tempo. Em 1611, "bruxa" equivalia aos termos latinos "lamia" (que mata crianças) e "strix" (nome de uma ave que se cria que chupava o sangue das crianças e que, por isso, era usado também para mulheres acusadas de fazer mal a crianças). No século seguinte, era ainda este o significado atribuído a "bruxa": uma mulher que mata crianças, chupando-lhes o sangue. De facto, o imaginário popular está cheio de histórias de bruxas que raptavam e matavam crianças, e não é difícil perceber a carga negativa que o termo adquiriu. Mas o *Vocabulário* oferece mais conjeturas para a história da palavra. Diz o verbete "bruxa" que o termo pode derivar de Brugis, uma região da Macedónia, ou de Bruges, cidade da Flandres, lugares onde havia muitas feiticeiras. É presumível que sejam histórias etiológicas construídas *ad hoc*. O termo, segundo a mesma fonte, também

poderia derivar de "bruex", que, nas línguas setentrionais, significaria "irmão" e "irmandade", e as bruxas seriam irmãs do demónio. Dando-se ou não crédito a estas hipóteses, certo é que só o facto de elas serem aventadas revela que, já em inícios de Setecentos, havia alguma equivalência entre os termos "bruxa" e "feiticeira".

Mais ou menos idêntico é o cenário ligado à evolução semântica dos nomes relacionados com as artes da adivinhação. Com efeito, os termos latinos, na passagem para o vernáculo português, tenderam a desaparecer, sendo o seu significado absorvido por outros ou ficando reservado para usos eruditos ou muito específicos. O termo mais comum parece ser "adivinho", cuja raiz etimológica é o substantivo latino "diuinus" (adivinho, o que lê a sina). Mas, na passagem ao vernáculo e nos primeiros séculos depois dela, "adivinhadeiro" é um vocábulo mais corrente. Aliás, muito frequente na literatura legalista da época é o termo "agoureiro", cuja raiz, "agouro", deriva do latim "augurium", que estava originalmente ligado à interpretação de sinais, muitas vezes relacionados com o voo das aves. Nos começos do séc. XXI, este significante parece estar mais reservado para referir quem atrai ou vaticina desgraças, enquanto o seu significado literal, mais neutro, de anunciar agouros, parece ter sido absorvido por "adivinho". É, todavia, quando se lê as descrições das funções e dos métodos de um adivinho (ou adivinhadeiro, ou agoureiro) que se percebe quantas palavras diferentes o seu significado aglutina. A palavra portuguesa comum, qualquer que ela fosse em cada momento, implica numerosas formas de prever o futuro, desde o lançamento de sortes à leitura de superfícies espelhadas, passando pela interpretação de outros sinais. É o caso de "áuspice" ou "arúspice" (do latim, "auspex" ou "haruspex", respetivamente), que predizia o futuro pela leitura de entranhas. É o caso de "sortílego" (do latim, "sortilegus"), de que se tratará à frente com mais pormenor, e do substantivo latino medievo "sortiarius", que parece não ter tido fortuna na passagem ao vernáculo. Um e outro serviam para mencionar indivíduos que prenunciavam o futuro pela leitura de sortes, étimo, de resto, bem evidente na formação das duas palavras. Paralelamente, há ainda o caso dos sinónimos "aríolo" e "haríolo" (do latim "hariolus"), de utilização pouco corrente. Se o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* descreve "haríolo" como um sinónimo de "adivinho", já a *Infopédia* (dicionário *online* da Porto Editora) liga "aríolo" à adivinhação por meio de ídolos. A raiz latina, de origem não determinada, não parece confirmar esta definição. O *Oxford Latin Dictionary* liga-a a "falar por inspiração divina", o *Dictionary of Ecclesiastical Latin* liga-a a "falar verdade", enquanto o *Dictionnaire Latin Français*, de F. Gaffiot, e o *Dicionário de Latim-Português* (Porto Editora) o dão como mero equivalente de "adivinho", sem qualquer especificação adicional.

Caso notório do esbatimento da oposição entre os significados das palavras ligadas às artes da feitiçaria e da adivinhação é "sortilégio" e os seus correlatos etimológicos. "Sortilégio" deriva do latim "sortilegium", à letra, leitura de sortes. Ora, como já se disse, esta dimensão divinatória não se perdeu na palavra portuguesa. Mas a este campo semântico acrescentou-se a significação de feitiço, bruxedo e malefício em geral. Da mesma forma com "sortílego", que é sinónimo tanto de feiticeiro como de adivinho. Esta concentração denota uma associação, feita na mente dos falantes, entre os chamados feiticeiros e adivinhos, fosse porque frequentemente a mesma pessoa tivesse as duas artes, fosse porque os

procedimentos das duas artes parecessem semelhantes entre si aos olhos dos leigos, fosse porque os objetivos de quem consultava uns e outros eram muitas vezes os mesmos, fosse por qualquer outra razão.

FONTES INSPIRADORAS

As fontes dos éditos emitidos em Portugal contra feiticeiros e adivinhos encontram-se maioritariamente na literatura estrangeira. De resto, não há muita literatura produzida em Portugal sobre feitiçaria. José Pedro Paiva identifica apenas duas obras de outros tantos autores portugueses sobre este tema. Um é Manuel do Vale de Moura, com o seu *De Ensalmis* (1620), e o outro é Manuel Lacerda, com *O Memorial e Antídoto contra os Pós Venenosos Que o Demónio Inventou* (1631). Contudo, estes dois autores não são citados nas disposições portuguesas. *Colírio da Fé contra as Heresias*, de Fr. Álvaro Pais, bispo de Silves, poderia ter sido uma enciclopédia de referência para a doutrina portuguesa sobre a feitiçaria, não fora a dificuldade ligada à publicação do manuscrito. Escrito provavelmente depois de 1345, dedica três dos seus "erros" às artes do oculto: encantadores, magos, aríolos, arúspices, áugures, áuspices, pitonisas, astrólogos, genetlíacos ou matemáticos, horóscopos, sortílegos, palpitantes, planetários, geomânticos, hidromânticos, aeromânticos, piromânticos, nigromânticos, adivinhos, bruxas, praticantes da arte anunciativa, sonhadores ou intérpretes de sonhos (I.50, I.51 e IV.16). O *Tratado de Confissom*, o primeiro livro impresso em língua portuguesa que se conhece, publicado em Chaves em 1489, dedica uma grande atenção à adivinhação, feitiçaria e magia, tanto mais que alguns clérigos se dedicavam a essas práticas: "Item clérigo que for sorteyro seia priuado do oficio e do beneficio" (MACHADO, 2003, I, 169). Como se trata de confissão, a penitência para os agoireiros, adivinhadores e pessoas que os consultam é pesada: "Ieiuar as coresmas e os auentos por ix anos e sestas feyras a pam e agoa" (*Id.*, *Ibid.*, 169). As mulheres que lançam feitiços sobre os seus maridos ou outros homens deverão jejuar toda a vida a pão e água às quartas-feiras, sextas-feiras e sábados. A estas fontes primárias haveria que acrescentar os manuais de exorcismo (*e.g.*, João Baptista de Reboredo, *O Exorcista bem Instruído…*, e Fr. João de Vasconcelos, *Escudo Santíssimo e Armas da Igreja contra a Malícia Diabólica…*).

Os textos portugueses utilizados como justificação doutrinária de algumas (poucas) disposições legais são redundantes, no sentido em que são comentários a legislação anterior. São os casos de *De Manu Regia* (1622-1625), de Gabriel Pereira de Castro, e de *Remissiones Doctorum in Librum Quartum et Quintum Regiarum Lusitanorum* (1618), de Manuel Barbosa, citados, *e.g.*, nas *Constituições Sinodais* de Braga de 1639. Outra fonte importante foi o *Manual de Confessores y Penitentes* (1549), publicado em Coimbra, de Martín Azpilcueta Navarro, um castelhano radicado em Portugal. À parte estes casos, as fontes doutrinárias vêm sempre de além-fronteiras. Aliás, as fontes que se podem encontrar nos textos de Manuel do Vale de Moura e de Manuel Lacerda são as mesmas.

Entre os textos mais referenciados na doutrina contra a feitiçaria e artes afins está a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, nas suas questões sobre as superstições em geral, sobre a intervenção demoníaca e sobre a idolatria. Muito citados são igualmente: Martín del Rio, nas suas *Disquisitiones Magicae* (1595); Francisco Suárez, principalmente em *De Virtute et Statu Religionis* (1604); e Tomás Sanchéz, sobretudo em *In Praecepta Decalogi* (1613), mas também, em menor escala, em *Disputationes de Sancto Matrimonii Sacramento*

(1602). Menos citados, embora importantes, são Juan Azor, com as suas *Institutiones Morales* (1600-1606), e Leonardus Lessius, com *De Iustitia et Iure* (1605). Muito importante, em particular para o *modus operandi* da Inquisição, parece ter sido o *Directorium Inquisitorum* de 1376, escrito por Nicolás Eymerich e revisto em 1585 por Francisco de La Peña. A lista destas fontes, porém, não se esgota nestes nomes e mais autores poderiam figurar nela. Outro tipo de fontes é constituído pelas deliberações dos diversos concílios, sobretudo do V Concílio de Latrão e do de Trento, e por algumas das disposições emanadas dos sumos pontífices. Entre estas, contam-se principalmente o decreto de Alexandre IV que constituirá o capítulo "Accusatus", do título "De haereticis", § "Sane", do *Liber Sextus* por Bonifácio VIII, e a bula extravagante de Sisto V *Contra Exercentes Astrologiae Iuiciariae Artem.* Muito conhecido em Portugal, e citado pela Inquisição, foi o *Malleus Maleficarum*, dos Dominicanos Heinrich Kramer (Henricus Institoris) e Jacobus Sprenger, bem como a bula *Summis Desiderantes*, de 1485, de Inocêncio VIII, que acompanhou a edição.

AS ORDENAÇÕES DO REINO

É manifestamente difícil isolar o mais antigo documento português que dispõe de modo ostensivo contra a feitiçaria, já que essas práticas vinham dos tempos pagãos e se confundiam muitas vezes com a heresia, a descrença, a blasfémia e a superstição. D. Afonso II dispôs contra as heresias. D. Dinis ordenou, em 7 de junho de 1315, que "quem quer que descrer em Deus, e de sua Madre, ou os doestar, que lhes tirem as línguas pelos pescoços, e que os queimem" (ALMEIDA, 1967, I, 400). Especialmente importante foi uma reunião que aconteceu na Câmara de Lisboa no próprio dia da Batalha de Aljubarrota (14 de agosto de 1385), em que os responsáveis pela cidade promulgaram um estatuto para expurgar a cidade de grandes pecados: "nehua pessoa nõ se use ne obre de feitiços, ne de legamentos, ne de chamar os diabos" (*Id.*, *Ibid.*, 402). A data da reunião mostra que se procurava um efeito à distância, que só não se pode considerar mágico porque os protagonistas não se reconheceriam nessa classificação, apesar de a estrutura da sua ação ser indistinguível da de práticas mágicas (fazer algo num sítio para que algo aconteça noutro sítio). Em lei de 19 de março de 1403, D. João I proibiu qualquer prática de feitiçaria, punindo-a com prisão e açoites públicos.

O *Livro das Leis e das Posturas*, que reúne a legislação da Coroa portuguesa até às *Ordenações de D. Duarte*, assim como estas ordenações, omite tudo o que diz respeito à feitiçaria. Já as *Ordenações Afonsinas* mandam que os juízes ordinários ajam contra os adivinhos e feiticeiros (liv. I, tít. XXVI, n.º 4) e que não permitam que a justiça eclesiástica inquira nestes casos (n.º 41). Estas ordenações condenam estas artes porque são contrárias e odiosas a Deus. No elenco de práticas condenadas, estão achar ouro, prata ou outros haveres por lançamento de sortes ou por vê-los em espelhos, e o pecado da feitiçaria, arte que o texto associa ao demónio. Às primeiras prescrevem-se penas de prisão e açoitamento público e, se for vassalo ou de maior condição, que seja degredado. Aos que usem de feitiçaria que resulte em morte, desonra ou outro dano para alguém, reserva-se a pena de morte, independentemente do estrato social (liv. V, tít. XLII).

No tempo de D. Manuel, aplicava-se a pena do ferro aos feiticeiros. Por lei de 22 de março de 1499, reiterada nas suas grandes linhas em alvará de 9 de agosto de 1516, el-Rei determinou que os feiticeiros fossem ferrados em ambas as faces

com um ferro que tinha a letra F. As *Ordenações Manuelinas* alongam-se muito mais no articulado contra os feiticeiros. Numa fórmula muito parecida com as das *Constituições Sinodais*, o título XXXIII do livro V abre com a informação de que se condena à morte qualquer pessoa que tome de qualquer lugar, sagrado ou não, um objeto sagrado, no todo ou em parte, ou que tome algo de um lugar sagrado. Condena-se igualmente à morte quem invocar demónios ou der de comer ou beber algo para provocar um ligamento ou desligamento. Nestes casos, porém, a execução fica suspensa até o Rei avaliar a "qualidade da pessoa". A atenção do legislador volta-se, de seguida, para os adivinhos. Seja por sortes, por ver em reflexos ou por outro método qualquer, especificado ou não no longo rol de exemplos que o texto enumera, a prática de adivinhação é proibida a qualquer pessoa, sob pena de açoites públicos, ferragem com ferro na face e degredo perpétuo para São Tomé. Os parágrafos seguintes proíbem um grande número de práticas populares, como benzeduras por pessoas não aprovadas para tal, alguns rituais supersticiosos de que o texto dá numerosos exemplos, até devoções aos santos ou a relíquias fora dos locais devidos. As penas iam desde multas pecuniárias até ao degredo, passando pelos açoites ou por alguma forma de exposição pública da condenação. Há que notar, no entanto, que a lei da Coroa concede exceção aos astrólogos, "que por ciência, vendo o nascimento das pessoas, dizem alguma coisa de seu juízo e regra da dita ciência". Não seria por lapso, certamente: os monarcas portugueses recorriam aos serviços de astrólogos. A lei eclesiástica portuguesa só incluiria esta disposição nos seus diplomas nas constituições sinodais pós-tridentinas, e, mesmo assim, a astrologia judiciária nunca beneficiou de qualquer exceção. Todas estas disposições serão depois confirmadas nas *Ordenações Filipinas*, cujo articulado é o mais das vezes coincidente com o das *Ordenações Manuelinas*.


ORDENAÇOẼS
E LEIS DO REINO
DE PORTUGAL
RECOPILADAS PER MANDADO
DO MVITO ALTO CATHOLICO
& poderoso rei dom
Philippe o Pr.

Página de rosto das *Ordenações Filipinas*.

Entretanto, o Código Penal de 1852 já não faz qualquer referência ao feiticeirismo ou a práticas afins. Em relação a estas artes, o diploma não vai além de prever penas para crimes cometidos contra a religião, e o seu articulado dificilmente se aplica a atos comummente descritos como sendo feitiçarias ou superstições semelhantes. O Código Civil Português de 1867 também já não faz qualquer referência a estas artes.

OS REGULAMENTOS DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO

Os dois primeiros Regimentos da Inquisição, de 1552 e 1613, não dispõem diretamente contra a feitiçaria. Eles apenas mencionam os crimes de heresia e apostasia. Tal menção é sempre feita em termos genéricos, nunca especificando em que consistem tais crimes; logo, nenhum dos regulamentos é explícito sobre se a feitiçaria é uma heresia. Os suspeitos de heresia são classificados de leve

a veemente, e distingue-se se eles caem nesse delito em privado ou perante testemunhas. As penas vão desde a abjuração em privado, perante os inquisidores, até ao relaxamento ao braço secular, e não se distinguem estratos sociais. Embora não se diga nos textos dos regulamentos, a classificação do que é heresia e do que é suspeita leve ou veemente de heresia está elencada no *Directorium Inquisitorum* de Eymerich e La Peña (2.ª pt., q. XXXI). A partir desta classificação, pode dizer-se que o carácter herético das práticas de feitiçaria, de adivinhação e afins, a existir, depende da invocação de demónios, ou do culto – de latria ou de dulia – que lhes é prestado. É relevante notar que os crimes de sodomia (tít. V, cap. VIII) e de solicitação no ato da confissão sacramental (tít. V, cap. IX) merecem os seus próprios capítulos no corpo do Regulamento de 1613, enquanto, como já se disse, os crimes de feitiçaria e afins continuam, na especificidade, fora do articulado.

O cenário muda com o Regulamento de 1640. Nesse regimento, os feiticeiros, sortílegos, adivinhadores e os que invocam o demónio ou usam da arte de astrologia judiciária merecem o seu título próprio, precisamente com essa descrição (liv. III, tít. XIV). Apoiando-se na bula *Contra Exercentes*, de Sisto V, o diploma avoca à jurisdição dos inquisidores a inquirição dos "crimes de feitiçarias, sortilégios, adivinhações e quaisquer outros da mesma espécie". As penas prescritas eram a "excomunhão, o confisco dos bens e todas as mais que em direito estão postas no crime de heresia". O § 3 distingue estratos sociais, ao prever, para pessoas "de qualidade" – nobres ou clérigos – condenadas por estes crimes sanções acessórias diferentes, ficando vedados os açoites e o degredo para as galés. O relaxamento ao braço secular – que foi, como se sabe, um eufemismo para a condenação capital – não está expressamente previsto para este tipo de crimes. Apenas se diz que o relapso que, na primeira condenação, tenha abjurado em forma ou de veemente é suspeito; e se, na segunda condenação, for considerado convicto na culpa e se presumir viver fora dos preceitos da religião católica, será sancionado "na forma de direito com a consideração que convém"; sintaxe ambígua e, por isso, aberta a interpretações subjetivas.

O Regimento de 1774 continua a dispor em específico contra os "feiticeiros, sortílegos adivinhadores astrólogos judiciários e maléficos" em título próprio, precisamente com esta descrição (liv. III, tít. XI). Percebe-se, no texto, que os que usam de benzeduras para a obtenção de efeitos vários estão incluídos neste número. Todavia, em comparação com o Regulamento de 1640, há uma mudança doutrinária digna de nota. A condenação dos praticantes destes delitos já não se faz por heresia ou por qualquer outra falta em relação à fé, mas sim por charlatanismo, por serem "enganos e imposturas". À luz deste entendimento, os acusados destas práticas eram tidos como fingidores, maquinadores maliciosos, ignorantes ou crédulos. O seu delito consistia numa superstição e, como tal, era isso que a pena devia refletir, e não uma heresia. Num processo cujos autos de acusação eram meramente verbais, os condenados eram sentenciados a açoites e a degredo nas galés, se fossem plebeus; se fossem nobres, a degredo para Angola; se fossem mulheres, a reclusão em convento; se fossem clérigos, a degredo e a suspensão da respetiva ordem. O último parágrafo não deixa margem para dúvidas quanto ao entendimento do regulador. Se os condenados insistissem convictamente nos seus poderes, na eficácia dos seus procedimentos, na veracidade dos alegados pactos com os demónios, deviam ser



***Auto de Fé*, de Pedro Berruguete (*c.* 1495).**

condenados como loucos e sentenciados a internamento no Hospital Real de Todos os Santos, até que o Conselho Geral entendesse declará-los sãos.

Ainda a este respeito, as Luzes do século alteraram significativamente o entendimento da feitiçaria e apoucaram a urgência de a perseguir. Verney, escrevendo de Itália em 1765, pronuncia-se sobre a reforma – que considerava urgente – da Inquisição. Aludindo aos supostos crimes de pacto com o diabo e de feitiçaria, afirma que as queimas de homens como punição dos mesmos não são coisas "que se devem permitir num século iluminado" (VERNEY, 2008, 107). Sintomaticamente, passa-se de um século em que se perseguiam os feiticeiros para uma época em que se censuravam alguns "porque diziam a mentira deles existirem" (*Id.*, *Ibid.*, 110).

Uma última palavra para notar que nenhum dos regulamentos da Inquisição dispõe contra as pessoas que consultavam os praticantes de feitiçaria e artes afins, ao contrário do que acontece com as constituições sinodais, como se verá de seguida.

AS CONSTITUIÇÕES SINODAIS

Os primeiros estudiosos oitocentistas do fenómeno da feitiçaria portuguesa repararam na importância das constituições sinodais para a história das medidas que foram adotadas contra ele. Herculano chega a afirmar que não há "mais rica mina para a história dos costumes dos nossos avós" (HERCULANO, 1840, 163), e Consiglieri Pedroso faz um inventário muito exaustivo da questão da feitiçaria nessas leis eclesiásticas, sublinhando a importância da *Constituição do Arcebispado de Évora*, de 1534, cuja primeira componente tem precisamente por título "Do género de feitiços e da pena deles" (PEDROSO, 1879-80, 221). A perceção que estes estudiosos tiveram da riqueza desses documentos estava indubitavelmente correta. Apesar de algumas diferenças de forma, as constituições dos diferentes arcebispados e bispados de Portugal são muito semelhantes, em termos de conteúdo, ao disporem contra os feiticeiros. Por conseguinte, podem sublinhar-se algumas das suas características comuns.

Desde logo, há que notar que feitiçaria, invocação de demónios e adivinhação são artes diferentes, e a diferença entre elas vem expressa logo no título da disposição ou depois no seu articulado. Diferente delas é também a arte dos que usam de benzeduras para a obtenção de certos fins.

As constituições pré-tridentinas proibiam indiscriminadamente a feitiçaria e a adivinhação, sendo algumas delas, quanto ao rol de exemplos das práticas proibidas, mais descritivas (*e.g.*, Angra 1560)

que outras (*e.g.*, Porto 1541). A todas, porém, era comum a proibição daquelas práticas e a consequente excomunhão para os que as exercessem, a qual se estendia a todos os estratos sociais. O que podia variar, de bispado para bispado, eram as penas acessórias, que, em quase todos os bispados onde as havia, eram penas de contrição pública e penas pecuniárias que revertiam para obras de caridade, para o meirinho e, nalguns casos, para o denunciante. Num ou noutro caso, essas penas eram agravadas, *e.g.*, se o praticante fosse um clérigo; a pena pecuniária podia ser substituída por tempo de prisão se o condenado não tivesse meios para a pagar. Os benzedeiros – assim se chamavam aqueles que usavam de benzeduras e de outros ditos para a obtenção da saúde de homens e animais, de proteção contra perigos diversos e de outros benefícios – só podiam fazer benzeduras com autorização e apenas se os livros que utilizavam nessas cerimónias estivessem aprovados. Fazê-lo sem licença era sujeito a penas pecuniárias. O suporte doutrinário para estas proibições, diz-se nalgumas constituições (*e.g.*, Coimbra 1548), era a certeza de que quem faz uso destas práticas está a usurpar algo que está reservado a Deus. Na maioria destas constituições, as penas estendem-se àqueles que consultarem os que praticarem tais atos, ilícitos e proibidos. É interessante observar que os repressores acreditam no efeito causal desses atos; o que parece apartá-los dos praticantes é o receio da perda do monopólio das relações dos seres humanos com o sobrenatural ou são considerações de natureza teológica.

As constituições pós-tridentinas introduzem algumas alterações. Em termos doutrinários, mantém-se a questão da usurpação de algo que está reservado a Deus. O teor proibitivo permanece, mas são acrescentadas disposições que denotam a presença de comportamentos inéditos ou que anteriormente não eram de tal forma comuns que merecessem uma atenção especial. Tal é o caso da necromancia e da astrologia (*e.g.*, Coimbra 1591). Se a primeira é proibida, a segunda é autorizada, se decorrer da observação dos movimentos dos astros e se não se intrometer em eventos que decorrem do livre-arbítrio dos homens. Outra novidade é passar a ser comum a referência ao facto de que as boas intenções não desculpam o praticante (*e.g.*, Coimbra 1591). Igualmente nova é a disposição contra quem possuir ou ler livros proibidos ou que ensinem a praticar estas artes (*e.g.*, Coimbra 1591). As penas acessórias à excomunhão, transversal a todos os condenados, começam a distinguir o estrato social, variando conforme se trate de clérigo, nobre ou plebeu, indo de penas pecuniárias a penas vertidas em tempo de prisão, passando por penas de contrição pública, por açoites e pelo degredo. Outra novidade, digna de nota, de algumas destas constituições pós-tridentinas é a obrigatoriedade de menção à jurisdição do Tribunal do Santo Ofício quando o delito tivesse um carácter manifestamente herético (*e.g.*, Portalegre 1622). Também merecedor de registo é o desaparecimento da referência aos benzedeiros. As práticas que tradicionalmente lhes estavam atribuídas passam a estar incluídas nas observâncias vãs, sendo equiparadas, em termos de sanções, aos restantes delitos de feitiçaria (*e.g.*, Portalegre 1622). Algumas constituições preveem que as licenças antes passadas a esses benzedeiros pudessem ser concedidas a pessoas aprovadas, a quem a graça de Deus tivesse escolhido dar o poder de curar (*e.g.*, Portalegre 1622). Algumas constituições, pelo contrário, não admitem essa possibilidade, como forma de evitar abusos (*e.g.*, Lisboa 1640). A partir da criação da

ordem eclesiástica dos exorcistas, ficaram equiparadas as licenças passadas pelos prelados aos clérigos com esta ordem e aos saludadores, que curavam por meios semelhantes (*e.g.*, Guarda 1686).

É muito relevante o facto de constar do texto de algumas constituições a possibilidade de os praticantes destas artes serem, na verdade, charlatães. A primeira vez que se regista a adição desse conteúdo é nas constituições de Lisboa, de 1640. Nesse diploma, condenavam-se os eventuais burlões a penas pecuniárias e corporais, sem excomunhão ou outra pena de fé. Registe-se que a Inquisição, no mesmo ano, publicava aquele que seria o primeiro Regimento a punir especificamente os feiticeiros por delitos de fé, não fazendo qualquer menção à hipótese de charlatanismo. Seria preciso esperar mais de 100 anos, pelo Regimento de 1774, para tal hipótese estar regulamentada pelo Tribunal do Santo Ofício.

Será também preciso esperar pelo Código de Direito Canónico de 1917 para ver desaparecer dos cânones da Igreja Católica as disposições contra a feitiçaria. Nesse diploma, apenas o disposto no liv. 5, tít. 12, cân. 2325, contra superstições e sacrilégios, tendo carácter genérico, pode de alguma maneira aplicar-se aos praticantes de feitiçaria e artes afins. O Código promulgado em 1983 não faz qualquer referência à feitiçaria, à adivinhação ou a artes afins. Do articulado canónico desapareceu inclusivamente a palavra "superstição". Apenas o termo "sacrilégio" figura no texto, e aparece somente no vocabulário que vem no apêndice à edição portuguesa – define-se como "profanação de pessoa, coisa ou lugar sagrados ou consagrados com rito religioso", sendo que tal prática é punida "com pena justa" nos termos do cân. 1376, liv. v, tít. II. Isto é o que se pode encontrar de mais parecido com as práticas historicamente definidas como feitiçaria e artes afins.

Apesar da ausência de legislação canónica a este respeito, a feitiçaria e a adivinhação são reprovadas pela Igreja Católica em termos doutrinários. Noutras palavras, estas práticas deixaram de ser delitos, mas continuam a ser pecaminosas. É o que diz o *Catecismo da Igreja Católica* (1992), apoiando-se no texto das Sagradas Escrituras (Gl 5, 19-21). Mantém-se o mesmo entendimento doutrinário: a feitiçaria e a adivinhação são violações do primeiro mandamento, porque implicam uma de duas coisas, ou mesmo as duas em conjunto: (i) usurpar prerrogativas que só a Deus pertencem; (ii) prestar culto de latria ou de dulia a outros deuses ou a demónios (§§ 2110-2111 e 2115-2117).

ROL DE LIVROS PROIBIDOS

Ainda antes de existirem a imprensa e os róis de livros proibidos, há indicações para impedir a divulgação de certos livros manuscritos. O mais antigo documento conhecido é um alvará de D. Afonso V, de 18 de agosto de 1451, que ordenava às autoridades judiciais que queimassem os livros "reprovados por falsos e heréticos". A ênfase é colocada na questão da heresia, se bem que não se possa excluir outro tipo de práticas; a alusão que o alvará faz aos "conventículos" poderá apontar para grupos de pessoas que se reuniam para atividades esotéricas (SÁ, 1983, 51). Uma carta do cardeal Infante, inquisidor-geral, de 28 de outubro de 1547, acrescenta, aos livros de autores heréticos e suspeitos, os de autores "danados", insinuando a existência de leitores que praticavam os ritos mágicos por eles sugeridos (*Id.*, *Ibid.*, 68). Em cumprimento do disposto nessa carta, a *Prohibicam dos Liuros Defesos*, um rol manuscrito, proíbe os livros de nigromancia. O *Índice* de 1551 proíbe "necromantiae et superstitiorum aliorum omnes libri [todos os livros sobre necromancia e outras

superstições]". O *Rol dos Livros Defesos*, de 1561, reitera a proibição das "necromantiae opera et scripta omnia et similum superstitionum [obras e todos os escritos sobre necromancia e superstições semelhantes]", bem como dos "magicae libri [livros de magia]". O Concílio de Trento sistematizou as disposições a respeito dos livros proibidos. O *Rol dos Livros Que neste Reino Se Proíbem*, de 1564, reprova todos os livros "em que se contem sortes, feitiçarias, agoiros, boas ditas ou encantações de arte mágica" (*Id.*, *Ibid.*, 461). Em 1581, o inquisidor-geral D. Jorge de Almeida ordena a publicação do *Catálogo dos Livros Que Se Proíbem*, cuja regra IX reprova todos os livros que contenham "adivinhações por sortes, feitiçarias, agouros, prognósticos por modos ilícitos, encantamentos de arte mágica" (*Id.*, *Ibid.*, 573). Nas regras proibitórias dos índices de 1597 e de 1624, reitera-se a proibição. A regra XII deste último elenca os escritos que "tratam das sortes, feitiços, bruxarias, agouros, encantamentos de Arte Mágica e assim mais os de Astrologia Judiciária, no que toca a futuros contingentes, casos fortuitos e ações que pendem do livre alvedrio humano" (MARTINS, 2001, 249). Mais tarde, o Regimento da Real Mesa Censória, de maio de 1768, proscreve as obras de magia, de superstição e de astrologia judiciária, orientação igualmente seguida pela Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros. Nas *Regras para a Censura dos Livros*, de 1795, a feitiçaria enquadra-se na proibição das obras que "inculcavam falsas revelações e milagres" (*Id.*, *Ibid.*, 252).

O SIGNIFICADO

Perante estes dados, é necessário considerar a questão do significado último da repressão portuguesa da feitiçaria. A assimetria é o traço que mais se destaca: os mandantes das proibições, os inquisidores e os censores não experienciaram pessoalmente as práticas contra as quais se levantaram; as vítimas conheciam o mundo dos repressores, mas o contrário não acontecia. Contudo, ambos os grupos acreditaram, durante muito tempo, na eficácia causal da feitiçaria; pelo contrário, numa época tardia da repressão, isso já não acontecia, de modo que o desembargador Manuel Borges Carneiro podia afirmar, no seu tratado contra os mágicos e feiticeiros, que "o crime de Magia […] não é crido por aqueles mesmos que o acusam; pois se estivessem persuadidos de que os acusados poderiam […] causar-lhes a morte ou outro mal, não se animariam a intentar tais acusações" (CARNEIRO, 1820, 13). A assimetria de crenças é, contudo, uma parte diminuta de uma discrepância de maior amplitude: a da experiência humana.

Neste contexto, é manifesta a prerrogativa que os repressores se deram a si próprios, e uns aos outros, de transpor a linha de fronteira da privacidade e da subjetividade. Curiosamente, o psiquiatra Miguel Bombarda chegou a ter alguma simpatia pelas bruxas e feiticeiras, porque as considerava vítimas da violência inquisitorial, apesar de o seu materialismo estar nos antípodas de qualquer conceção espiritualista da vida. Só se compreende esta simpatia no quadro da sua denúncia da prepotência que caracterizava as perseguições religiosas. A Igreja e o Estado invadiram com ligeireza a esfera da experiência e das crenças pessoais, causando uma dor inaceitável. Mesmo quando, por influência da ciência, da filosofia e da teoria política, se tendeu a apoucar a feitiçaria atribuindo-a à ignorância, à charlatanice e à patologia psiquiátrica, tais abordagens continuaram. Este menosprezo deriva da falta de experiência, em primeira mão, da feitiçaria, que é apoucada com sobranceria, e do paternalismo com que os detentores de um determinado tipo de

conhecimento olham para os detentores de outros tipos de conhecimento.

Portugal não foi um país muito severo na punição das práticas de feitiçaria, em claro contraste com a severidade manifestada pelos tribunais censórios a respeito dos escritos ou livros sobre feitiçaria. Até 1774 – como se viu, o ano em que a Inquisição deixou de punir os praticantes destas artes sob a acusação de superstição, e passou a condená-los por charlatanismo (ou doença mental) –, o Tribunal da Inquisição instaurou 912 destes processos e apenas em 4 foi decretada a pena capital, o que é um número muito reduzido para um intervalo de quase 250 anos. A maior parte das penas era traduzida em tempo de prisão ou de degredo e, em casos considerados menos graves, em contrição pública pelo ato, com açoites ou com a exposição do alegado infrator, em hábito penitencial, à porta da Sé. Refira-se que mesmo a pena de prisão perpétua era muitas vezes comutada. Só assim se explica a execução, em 1626, de Luís de La Penha, por ser relapso em várias práticas proibidas, desde a leitura de sortes, passando pela cura supersticiosa, até ao mais grave pacto com o demónio: este réu tinha sido condenado a prisão perpétua, pelas mesmas práticas, em 1619; se o cárcere perpétuo da primeira sentença tivesse sido efetivamente cumprido, Luís de La Penha não teria tido oportunidade de reincidir nas práticas que haviam levado à sua primeira condenação.

Ao número dos processos inquisitoriais haveria que juntar os processos da justiça episcopal. Essa contabilidade, porém, não está feita e, tendo em conta as características dos documentos a analisar, a que já se fez referência, não é de fácil execução para toda a extensão do território português. José Pedro Paiva conseguiu fazer essa análise para a Diocese de Coimbra, circunscrevendo-se ao período de 1650 a 1740. Este investigador contou 818 processos, com origem nas visitações periódicas. Este número corresponde a uma média de 9 casos por ano, numa Diocese com 369 freguesias. Além disso, as penas dos tribunais diocesanos podiam ser pecuniárias ou traduzir-se em tempo de prisão ou de degredo, não passando disto.

Também não há dados precisos sobre a atividade da justiça secular; e, dada a perda dos seus arquivos, dificilmente se poderá chegar a conclusões definitivas. Sabe-se que já em 1211 o monarca cedia a jurisdição ao direito canónico, e que, em caso de conflito, devia a justiça secular ceder o foro aos juízes eclesiásticos. As ordenações seguintes e as "concórdias" que rei e clero celebravam entre si confirmavam aquela atitude de modo mais ou menos declarado. Há notícia, porém, de que nem sempre esta cedência se efetivou. Aliás, a necessidade de celebração de tais "concórdias" demonstra a existência de conflitos de jurisdição. Exemplo conhecido da atuação dos tribunais seculares é o da execução de cinco mulheres acusadas de bruxaria, que, em 1559, em Lisboa, foram julgadas e sentenciadas pela justiça secular, tendo a regente, D. Catarina, ordenado uma devassa na sequência do processo. Outro exemplo é fornecido por uma lista de presos da Cadeia da Relação de Lisboa, dos anos 1694-1696, que refere que dois dos encarcerados eram feiticeiros.

Como se vê por estes números, a perseguição às práticas de feitiçaria e artes afins foi relativamente reduzida em Portugal. E mais reduzido ainda foi, como se referiu, o número de vezes em que essa perseguição resultou em pena capital. Se se comparar estes dados com os números de outros reinos europeus, onde os executados ascenderam aos milhares, é possível concluir que Portugal não foi um país onde tenha havido "caça às bruxas" (PAIVA, 2002, 597ss.). Esta impressão

pode, contudo, ser enganosa quando se reflete sobre o significado da repressão portuguesa da feitiçaria. As respetivas vítimas não concordariam obviamente com a alegada brandura da repressão. Muitos séculos de disposições contra a feitiçaria tiveram consequências para além dos números que é possível apurar com segurança. O número de executados não pode, pois, servir de parâmetro único para a avaliação do impacto das medidas contra a feitiçaria. O mesmo se diga da comparação com os números de países estrangeiros. Haverá que considerar também, *e.g.*, as formas não populares de feitiçaria ou de magia praticadas por elites, os livros que não chegaram a ser escritos, bem como a questão da sobrevivência das formas populares de feitiçaria ao longo da história.

Em primeiro lugar, causa estranheza a inexistência de uma biblioteca rica de autores portugueses sobre temas ocultos (em que se poderão incluir a alquimia e os tratados cabalísticos, assuntos diferentes da feitiçaria por não implicarem o pacto demoníaco e o contacto com poderes sobrenaturais). Existem indubitavelmente sinais de que houve interesse por este tipo de assuntos, apesar do perigo que corria quem lesse obras, possuísse livros ou escrevesse textos a seu respeito, entre os interessados contam-se Anselmo Caetano Gusmão e Castelo Branco, P.e António de Gouveia, Duarte Madeira Arrais, D. Francisco Manuel de Melo, Fr. Vicente Nogueira. Até mesmo os conimbricenses estudaram a magia e as várias formas de ocultismo; o P.e Manuel de Góis, em especial, dedicou-se a distinguir a feitiçaria da magia e a alquimia da ciência química. O êxito da repressão não se expressa apenas no número de condenados e de executados pelo crime de feitiçaria, mas também no efeito dissuasor que as medidas repressivas tiveram na produção literária, na liberdade de



***El Aquelarre*, de Francisco de Goya (1798).**

expressão, nas práticas de magia popular e nas eventuais práticas de magia superior. Tomando a produção literária como um indício das práticas de feitiçaria (e afins), é possível afirmar que as medidas repressivas contra a feitiçaria foram um êxito: muitas bibliotecas foram queimadas, não foram escritos muitos dos livros que poderiam ter sido produzidos, perdeu-se um vasto património de conhecimento etnobotânico e não foram exploradas muitas possibilidades humanas que poderiam tê-lo sido. Esta perda foi atenuada por novos problemas que surgiram. Publicaram-se vários textos contra a feitiçaria, e traduziram-se livros estrangeiros para português. Destaca-se, a este respeito, a atividade do P.e José Dias Pereira, que traduziu do italiano o livro de Giuseppe Raffaelli, *Defeza de Cecília Faragó,* com duas edições (1775 e 1783), e o do marquês Scipione Maffei, *A Arte Magica Anniquilada* (1783). Estas traduções foram enriquecidas com prefácios programáticos do tradutor. O prefácio à obra de Maffei (ou Maffeo, já que o apelido foi aportuguesado) é especialmente

rico, antecipando as interpretações que o século seginte desenvolveria até à exaustão. A magia e a feitiçaria são diminuídas ao nível do charlatanismo, da mera sugestão e da loucura. O pacto diabólico é criminalizado porque, desprovido de qualquer realidade, limita-se a "enganar, e persuadir os crédulos" (MAFFEO, 1783, 12). O prefaciador não deixa de aludir também a algumas das maiores dificuldades teológicas do assunto, nomeadamente o papel de Deus na ação demoníaca e o estatuto dos milagres e prodígios (*Id., Ibid.,* 33, 36). Ao defender que o Diabo não tem parte na produção dos efeitos ilusórios porque estes dependem exclusivamente do movimento local, pois, como afirma, "hum corpo não póde naturalmente ser movido senão por outro corpo" (*Id., Ibid.,* 34), a casualidade mental normal fica comprometida. Deste ponto de vista, uma intenção, um desejo ou uma dor nunca poderiam mover o corpo humano. Vê-se, pois, que muitos aspetos dos movimentos culturais contra a feitiçaria entroncam em problemas mais gerais e ainda sem solução científica.

Em segundo lugar, verifica-se que a repressão da feitiçaria popular não foi conseguida. Os estudiosos oitocentistas (Herculano, Consiglieri Pedroso, Leite de Vasconcelos) tiveram acesso a muitos testemunhos populares sobre o assunto, numa época já sem Inquisição, e interpretaram-nos como superstições remanescentes de eras passadas, que o avanço do conhecimento haveria de erradicar. O juiz Borges Carneiro, apesar de condenar a feitiçaria como um conjunto de falsidades indigno de se refutar, oferece dois argumentos para explicar a sua resiliência. O primeiro afirma que, como essas "loucas imaginações exerceram por alguns séculos um império tirânico sobre a razão humana", já não se pode extirpá-las do "espírito de muita gente" (CARNEIRO, 1820, 39). Mais interessante é um segundo argumento, baseado na perceção que os grupos têm uns dos outros: "Nós passaríamos por mágicos na opinião dos bárbaros que nos sucedessem" (*Id.*, *Ibid.*, 8). O escritor Júlio César Machado, ao estudar as noções populares de telha, enguiço, agouro, feitiço, quebranto, sonho, sina e coisa má, acaba por concluir que todas elas derivam da falta de educação do povo, porque "a imaginação popular precisa de casos extraordinários para se entreter" (MACHADO, 1871, 137). Os argumentos da superstição, da razão adulterada por crenças antigas, da perceção do diferente e da falta de educação do povo baseiam-se no facto de os seus autores não terem experienciado diretamente o assunto que proscrevem e presumirem ter pleno conhecimento da subjetividade de outras pessoas.

Nos tempos que se seguiram, a feitiçaria parece ter desaparecido do horizonte intelectual das pessoas bem formadas: tornou-se um assunto impensável. Não desapareceu, contudo, do imaginário (como testemunha o sucesso editorial de autores como Carlos Castañeda e J. K. Rowling, e a popularidade de alguns filmes e séries televisivas). É provável que não tenha também desaparecido da vida de uma pequena minoria que nunca se conformou com uma vivência religiosa mediada por instituições; que, na prática religiosa, nunca se conformou com o predomínio do verbo "acreditar", em desfavor do verbo "experienciar"; e, finalmente, que nunca se conformou com a finitude e a impotência da vida humana.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, procs. 8179 e 8179-1; **impressa:** ABUSCH, Tzvi, e SCHWEMER, Daniel, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals,* vol. I, Leiden, Brill, 2011; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, 4 vols., Porto, Portucalense, 1967-71;

ANDRADE, António Alberto Banha de, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1982; ARAGÃO, A. C. Teixeira de, *Diabruras, Santidades e Profecias*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1894; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio,* Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900; BROWN, Donald E., "List of human universals", in PINKER, Steven, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature,* New York, Viking, 2002, pp. 435-439; BUCK, Carl Darling, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas,* Chicago, University of Chicago Press, 1988; CARNAXIDE, Visconde de, *As Superstições e o Crime. Memória Apresentada à Academia de Ciências de Lisboa,* Lisboa, Academia das Ciências, 1916; CARNEIRO, Manuel Borges, *A Magia e mais Superstições Desmascaradas,* Lisboa, Tipografia Lacerdiana, 1820; *Id.*, *Juízo Crítico sobre a Legislação de Portugal, ou Parábola VII Acrescentada ao Portugal Regenerado,* Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; CENTENO, Yvette K., "Nota de apresentação", in BRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e Castelo, *Ennoea ou Aplicação do Entendimento sobre a Pedra Filosofal*, Lisboa, FCG, 1987; GANDRA, Manuel J., *Portugal Sobrenatural. Deuses, Demónios, Seres Míticos, Heterodoxos, Marginados, Operações, Lugares Mágicos e Iconografia da Tradição Lusíada*, vol. I, Lisboa, Ésquilo, 2007; HANEGRAAFF, Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, New York, Cambridge University Press, 2012; HERCULANO, Alexandre, "Crenças populares portuguesas", *O Panorama*, vol. 4, 1840, pp. 138-140 e 162-164; LEA, Henry Charles, *Materials toward A History of Witchcraft*, 3 vols., New York, Thomas Yoseloff, 1957; *Livro das Leis e Posturas*, pref. Nuno Silva e transcr. Maria Teresa Rodrigues, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971; MACHADO, José Barbosa, *Tratado de Confissom (Chaves, 1489)*, 2 vols., Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental de Braga, 2003-04; MACHADO, Júlio César, *Da Loucura e das Manias em Portugal. Estudos Humorísticos*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1871; MACKAY, Christopher S. (ed.), *Malleus Maleficarum*, vol. I, New York, Cambridge University Press, 2011; MAFFEO, Francisco Scipião, *A* Arte Magica Anniquilada, *Traduzida da Língua Italiana na Portugueza, Acresce Huma Nova Prefacção, Que Escrevia o Traductor*, Lisboa, na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1783; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821),* Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARTINHO DE BRAGA, *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum*, ed. lit. Aires A. Nascimento, Lisboa, Cosmos, 1997; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Dissertação de Doutoramento em Literatura e Cultura Portuguesas apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2001; MATTOSO, José, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013; NASCIMENTO, Aires Augusto, *A Vida do Bem-Aventurado Gil de Santarém por Fr. Baltazar de S. João*, Lisboa, s.n., 1982; PAIVA, José Pedro, *Práticas e Crenças Mágicas. O Medo e a Necessidade dos Mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva, 1992; *Id.*, *Bruxaria e Superstição num País sem "Caça às Bruxas". 1600-1774*, 2.ª ed., Lisboa, Notícias, 2002; PEDROSO, Consiglieri, "As superstições populares na legislação religiosa", *O Positivismo*, vol. II, 1879-80, pp. 221-231; PEREIRA, Isaías da Rosa, "Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição portuguesa", *Anais*, II sér., vol. 24, t. II, 1977, pp. 85-178; RAFFAELLI, Giuseppe, *Traducção da* Defeza de Cecilia Faragó, Accusada do Crime de Feitiçaria*: Obra Útil pára Desabusar as Pessoas Preocupadas da Arte Magica, e Seus Pertendidos Efeitos*, Lisboa, na Officina de Manoel Coelho Amado, 1775; Lisboa, na Officina da Academia das Sciencias, 1783; RÊGO, Yvonne Cunha, *Feiticeiros, Profetas e Visionários. Textos Antigos Portugueses*, Lisboa, INCM, 1981; SÁ, Artur Moreira de, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, San Francisco, Harper Collins, 1978; VASCONCELOS, J. Leite de, "Carmina magica do povo português", *Era Nova*, n.º 12, 1880-81, pp. 512-528 e 539-547; VERNEY, Luís António, *Cartas Italianas,* pref. e anot. Ana Lúcia Curado e Manuel Curado, Lisboa, Sílabo, 2008.

Manuel Curado
João Peixe

Antifeminismo

Antifeminismo é a oposição às teses, programas ou conquistas do feminismo, que, por seu turno, se considera aqui ser o nome coletivo de diversas correntes doutrinárias e movimentos organizados em prol da igualdade de direitos da mulher ou, para usar um velho termo, da sua emancipação. Não existe uma definição universalmente aceite de feminismo e, nos começos do séc. XXI, certas correntes feministas têm colocado toda a ênfase em causas como o combate cultural contra a "sociedade patriarcal", a defesa dos "direitos reprodutivos da mulher" e a promoção da "neutralidade de género". O feminismo, cuja génese é consensualmente situada no séc. XIX, particularmente na sua segunda metade, é um movimento caracteristicamente protagonizado, tanto no pensamento como na ação, por mulheres, contando embora desde os seus começos com o apoio, contributo ou empenhamento de muitos homens. O argumento de que os interesses das mulheres têm de ser definidos e representados por elas próprias foi o grande fundamento da reivindicação de participação feminina na vida política. Similarmente, o antifeminismo, como conjunto de correntes contrárias ao feminismo desde a génese deste, sendo mais caracteristicamente protagonizado por homens, sempre contou nas suas fileiras com muitas mulheres assumidamente feministas, que se apresentam frequentemente como as "verdadeiras" defensoras da mulher.

Embora geralmente menos organizado, como movimento ou corrente de opinião, do que o feminismo, o antifeminismo conta tradicionalmente como seu aliado com o conservadorismo ou a força de inércia das instituições, das religiões organizadas, dos interesses económicos, das estruturas sociais, familiares e culturais, dos costumes e das mentalidades. Em 1916, o psicólogo e pensador social britânico Havelock Ellis caracterizava o antifeminismo do passado como produto vago das "forças inertes, inconscientes e involuntárias" de uma ordem social (não usava o qualificativo "patriarcal", que só muito mais tarde se tornou corrente) que tinha tornado o mundo um "mundo de homens" (ELLIS, 1917, 88). Segundo ele, nas primeiras décadas do séc. XX, o antifeminismo começava todavia a desenvolver, sobretudo nos países em que o movimento feminista era forte e organizado, uma crítica mais articulada e também esforços mais conscientes e concertados para influenciar o processo legislativo em matérias julgadas de vital importância. Foi esse o caso, *e.g.*, do sufrágio feminino, a primeira questão a suscitar uma aguerrida mobilização em seu apoio e grandes movimentações de rejeição, pois o direito de voto das mulheres era percecionado como algo suscetível de abalar o panorama político e, direta ou indiretamente, os pilares da família e da sociedade tradicionais. No mundo anglófono, foram criadas, nas primeiras décadas do séc. XX, grandes organizações para combater o sufrágio feminino, dotadas de vastos meios e contando com o apoio de igrejas, partidos, empresas, sindicatos e individualidades da política e da cultura.

O que desde finais do séc. XIX se designa por feminismo (e outras variantes nacionais do mesmo termo latino) tem cronologias muito diferentes de país para país e assume formas locais bastante variadas. Enquanto no início do séc. XXI as mulheres sauditas, submetidas à lei islâmica e a costumes tribais, reclamavam o

direito de voto e lutavam pela possibilidade de conduzir um automóvel, na Suécia, onde as leis estabeleciam, na mesma altura, um dos mais consumados igualitarismos de género, debatia-se a bondade da introdução de um novo vocábulo neutro que, substituindo os pronomes pessoais "ele" e "ela", promovesse a igualdade de género linguística. Similarmente, enquanto em países como a Arábia Saudita o discurso dominante era, segundo padrões ocidentais, antifeminista, nos países escandinavos ponderava-se a possibilidade de equiparar o antifeminismo a crime de ódio, por analogia com a xenofobia ou a homofobia.

Fenómeno primeiramente característico do mundo ocidental, mas que gradualmente se globalizou, o feminismo passou por distintas fases ou "vagas", cujos marcos cronológicos são alvo de debate, alternando surtos de desenvolvimento com períodos de estagnação ou retrocesso e assumindo conteúdos diversificados, por vezes divergentes ou mesmo opostos entre si. Pelas razões indicadas, o antifeminismo, embora revelando ao longo do tempo alguma constância de temas em torno do papel da mulher na reprodução, na família e na sociedade, é caracterizado por idêntico faseamento e idêntica diversidade, adequando a sua resposta aos desafios e às estratégias feministas ou à evolução das realidades sociais e políticas. Há estudos que descrevem que, no mundo anglófono, quando houve conquistas legislativas por parte do movimento feminista, se verificou a breve trecho uma reação (*backlash*) antifeminista, caracterizada por uma tentativa organizada de invalidação ou de minoração das consequências desses desenvolvimentos legais.

Alguns temas e causas históricas do antifeminismo decaíram ou praticamente desapareceram, como o antissufragismo (↗Antissufragismo), tornado obsoleto pela conquista do direito de voto feminino em quase todo o mundo ao longo do séc. xx. Outros temas perderam drasticamente credibilidade no mundo ocidental, como a demonstração "científica" da inferioridade intelectual da mulher ou da sua inadequação fisiológica e psicológica para a maioria das atividades e profissões. A mulher provou, durante o séc. xx, possuir capacidades idênticas às do homem na generalidade dos campos do conhecimento, do trabalho e das artes. A partir dos anos 1980, as mulheres apareceram mesmo a dominar numericamente a população discente do ensino superior na América e na Europa, como já antes acontecera nos países comunistas do Leste europeu. Os clássicos debates sobre as vantagens ou inconvenientes da educação da mulher, que haviam precedido

"O que estão as loucas a dizer?"



em séculos os movimentos sufragistas, perderam assim razão de ser, salvo numa escassa minoria de países. Os argumentos sobre o espírito retrógrado da mulher e a sua resistência à novidade (misoneísmo) ou ao progresso social e político foram igualmente pulverizados por esta evolução. Outros argumentos, enfim, apareceram ou reapareceram com novo vigor (*e.g.*, a preocupação com a estagnação ou o decréscimo demográfico, que foram por alguns associados à emancipação feminina), reagindo à crescente ênfase posta pelos feminismos de segunda e terceira vagas, desde a déc. de 1960, na crítica das estruturas familiares ditas patriarcais e em matérias como os papéis de género, a sexualidade feminina, a reprodução, a contraceção, o aborto e o "controlo do próprio corpo", na expressão das proponentes desse pensamento. O antifeminismo correspondente deslocou as suas baterias contra o revolucionarismo sexual, o lesbianismo (opção sexual de destacadas feministas, que por isso adquire maior visibilidade), o radicalismo ideológico ou o esquerdismo do novo feminismo.

Uma característica do antifeminismo americano e europeu desde os anos 80-90 do séc. XX é ser crescentemente protagonizado por escritoras, académicas e políticas, por vezes reclamando-se de um feminismo genuíno, de inspiração dita liberal ou individualista, em confronto aberto com as orientações coevas radicais do movimento feminista. Na Europa ex-comunista, por seu turno, verificou-se desde os anos 1990 uma reação contra o modelo de emancipação da mulher anteriormente imposto pelo Estado, surgindo um novo discurso antifeminista, influenciado também pela Igreja Católica ou Ortodoxa, que conota o feminismo em geral com a ideologia comunista. Medidas de proteção social do sistema anterior (como a rede de serviços públicos de cuidados infantis, que libertavam as mães trabalhadoras das tarefas do lar) foram em parte substituídas por novas políticas pró-família, e a legislação sobre aborto, contraceção e divórcio foi alterada ou revogada em alguns países. Da glorificação da mulher trabalhadora e ativista política, além de mãe e esposa, passou-se, numa primeira fase do pós-comunismo, para o elogio da ancestral divisão entre trabalho masculino (emprego e política) e feminino (lar e família), divisão desejada por parte da população feminina, que a sentiu como uma libertação da chamada "tripla carga" das mulheres sob o regime anterior. A esta vaga antifeminista parece ter entretanto sucedido nesses países, como a Polónia, um paulatino renascer do feminismo, embora com filosofias diferentes da comunista.

Durante o que se convencionou chamar a "primeira vaga" do feminismo, situada nos países ocidentais mais desenvolvidos entre as décadas finais do séc. XIX e a Primeira ou a Segunda Guerra Mundial, muitas ativistas feministas abraçavam simultaneamente ideais de temperança, defesa da família, justiça social, higienismo e eugenia, aderindo a causas humanitárias, como a abolição da escravatura e o pacifismo, e a causas proibicionistas, visando os chamados "vícios masculinos" que ameaçavam a mulher e minavam o lar, como a prostituição, o álcool, o jogo e o tabagismo. O antifeminismo coevo não se restringiu à crítica da reivindicação de igualdade e do anseio de realização individual das mulheres, mas visou também os referidos ideais humanitários e puritanos, associando estes últimos a estereótipos negativos sobre as feministas, descritas como mulheres sem feminilidade nem beleza, neuróticas, inimigas da sensualidade e do sexo, intolerantes e misândricas, *i.e.*, movidas por ódio à masculinidade – embora os antifeministas tenham também

sido, desde cedo, alvo de estereótipos, sugerindo-se que a sua oposição ao feminismo decorria de um sentimento pessoal de vingança ou rancor às mulheres. Na verdade, as feministas dos primeiros tempos, pelo seu desejo de autonomia, liberdade e realização pessoal, bem como pela defesa do planeamento familiar e da liberalização do divórcio, foram frequentemente acusadas de promoção da libertinagem, do adultério, do menosprezo da maternidade e da desintegração da família. Estas acusações, igualmente injustas, eram fundadas em casos isolados, porque a maioria das ativistas e líderes feministas pertencia a uma elite sociocultural que cuidava zelosamente de uma imagem de respeitabilidade e apego a valores familiares, morais, culturais e humanitários. Os estereótipos simétricos da feminista assexuada, puritana e misândrica e da feminista libertina, adúltera ou lésbica coexistiram no discurso antifeminista de sempre, o que pode ser visto como simples expediente de retórica política ou como uma eventual adaptação à diversidade do discurso feminista.

Uma ancestral força inspiradora e legitimadora do antifeminismo em todo o mundo é o conservadorismo religioso, fundado em leituras literais de livros sagrados milenários ou nas obras de doutrinadores medievais (como, no cristianismo, S.to Agostinho e S. Tomás de Aquino), cujos princípios considera eternos e imutáveis, nomeadamente a respeito da submissão da mulher ao homem na sociedade, na família e na organização da comunidade religiosa. O facto de as instituições e hierarquias religiosas serem desde sempre dominadas por homens também é apontado como razão de alegadas interpretações enviesadas da religião a favor da submissão da mulher. Nas doutrinas e práticas das religiões organizadas podem realmente apontar-se modelos e valores contrários à autonomia e emancipação feminina tal como ela é entendida no começo do séc. XXI, mas também exemplos de sentido oposto e princípios humanizadores e dignificadores da mulher. O primeiro destes, em todas as religiões abraâmicas, é o da "igualdade das almas perante Deus" – em que Nietzsche viu o arquétipo de todas as teorias de igualdade de direitos, chamando-lhe por isso o "dinamite cristão" (NIETZSCHE, 1895, §62). As mães fundadoras do sufragismo anglófono eram em geral cristãs e buscavam fundamentos para a sua ação na leitura da Bíblia. Entre as pioneiras norte-americanas do movimento dos direitos das mulheres destacaram-se as pregadoras *quakers*, que, em 1848, organizaram a Convenção de Seneca Falls, marco histórico mundial do movimento pela igualdade das mulheres. Na Europa católica, o feminismo revelou-se mais irreligioso ou mesmo antirreligioso (↗Antirreligiosismo), ligando-se de preferência a correntes políticas agnósticas e ateias, como o socialismo ou o anarquismo, ou à maçonaria, como é o caso de Portugal no início do séc. XX. Certas visões conservadoras cristãs, ditas fundamentalistas, nunca deixaram de condenar o feminismo na sua globalidade, considerando-o fundado no pecado da inveja e no ressentimento causado pela opressão, reconhecendo embora como injustos os sofrimentos das mulheres em épocas passadas. No entanto, uma carta apostólica de João Paulo II (*Mulieris Dignitatem*) fala já da "justa oposição da mulher" ao sentido das palavras bíblicas "ele [o teu marido] te dominará" (Génesis) (JOÃO PAULO II, 1988, 10), e o sexismo tornou-se um "pecado social" no discurso oficial da Igreja Católica, ao lado do racismo ou da xenofobia.

As conceções feministas radicais sobre sexualidade, reprodução, família e papéis de género alimentam um conflito

permanente com as religiões organizadas, mas, no seio destas, diversas modalidades de feminismo foram surgindo desde as últimas décadas do séc. xx. Fala-se de um feminismo no interior da Igreja Católica, surgido em torno de questões como a ordenação de mulheres, o controlo da natalidade ou mesmo o aborto, com teólogas feministas a exprimirem posições diferentes das da hierarquia. Em Portugal, é conhecido o papel de feministas católicas, com destaque para o de Maria de Lurdes Pintasilgo (que nunca assumiu nem rejeitou a designação de feminista), desde o início da déc. de 1970, na génese da Comissão da Condição Feminina, criada após a Revolução de 25 de abril. Num sentido algo diferente, o cardeal Rylko, presidente do Conselho Pontifício para os Leigos apelou, em 2008, no Vaticano, à promoção de um "novo feminismo", numa apropriação sintomática de um termo anteriormente repudiado, ainda que surgida no contexto da condenação pela Igreja Católica do feminismo radical, *i.e.*, da promoção do "antagonismo" entre os sexos ou das modernas "ideologias de género" que pretenderiam relativizar, se não apagar, as diferenças entre os sexos ("Congresso…", *Agência Ecclesia*, 8 fev. 2008).

Além do antifeminismo de fundamentação religiosa, constituíram igualmente bastiões históricos da resistência à igualdade de direitos e à emancipação da mulher diversas correntes políticas da direita laica, incluindo ideologias totalitárias marcadas por elementos de neopaganismo (o nazismo e o fascismo), o conservadorismo social, com destaque para a proteção multissecular do mercado de trabalho masculino pela ordem corporativa e pelo sindicalismo clássico, e um conjunto de correntes e teorias científicas tendentes a demonstrar o carácter "natural" da supremacia masculina ou a denegrir diretamente o feminismo, de que é exemplo a conhecida tese de Freud em *O Tabu da Virgindade*, de 1918, de que a ânsia de emancipação das mulheres radicaria na "inveja do pénis", alegada origem de um ressentimento hostil aos homens, que seria endémico entre as feministas (BUHLE, 1998, 66). Os movimentos socialistas e comunistas constituem um caso à parte, pois, se a causa da emancipação da mulher esteve desde cedo associada aos objetivos declarados de muitos desses movimentos e dos regimes políticos que deles resultaram no séc. xx, foi no âmbito geral da emancipação dos trabalhadores ou da luta de classes que a emancipação feminina foi dominantemente entendida, e a ela foi subordinada. Marx, ao contrário do seu contemporâneo Stuart Mill, não se ocupou da questão das relações entre os sexos, nem da exploração da mulher na família, nem dos direitos das mulheres, e ignorou o feminismo como movimento autónomo, apenas considerando o lugar da mulher no mundo do trabalho e o contributo das mulheres no quadro da luta de classes. O feminismo era então em muitos países um movimento de mulheres predominantemente das classes médias ou altas, logo suscetível de ser taxado como burguês. Para o comunismo do séc. xx, a abolição do capitalismo, da propriedade privada e das classes exploradoras bastaria para assegurar a emancipação da mulher. Os regimes comunistas, apesar de certas veleidades iniciais de abolição da família dita burguesa, mantiveram a família tradicional, ainda que reformada pelo acesso maciço da mulher ao trabalho com igualdade de salário, à educação e a direitos individuais como o divórcio, mas a obrigatoriedade de trabalhar também podia ser vista como uma nova carga para a mulher, além de a levar a perder parcialmente a tutela dos filhos. No domínio da participação política,

as mulheres também viram o seu papel acrescido no comunismo, mas no quadro de um regime que negava as liberdades individuais e a existência de direitos políticos além dos inerentes ao monopólio comunista do poder. Assim, foi imposto um tipo de emancipação diretiva da mulher trabalhadora, e a questão feminina foi considerada resolvida. Ainda que reformadas, as estruturas de hegemonia masculina dessas sociedades foram mantidas, tal como o predomínio masculino nos cargos dirigentes do partido, da administração do Estado, dos sindicatos, das empresas e das universidades. A negação de que a opressão ou o domínio exercido sobre as mulheres se deviam a um sistema de hegemonia masculina, e não ao capitalismo, permite falar de um antifeminismo comunista, aliás expresso claramente em refutações doutrinárias do feminismo, acusado de ser um movimento ou uma ideologia burguesa. A historiadora francesa Christine Bard vai mais longe e fala, em geral, de um "antifeminismo de esquerda", na peugada das análises de Andrea Dworkin, nas décadas anteriores.

O termo "masculinismo", designação algo eufemística de uma variante exclusivamente masculina de antifeminismo, surgiu nas primeiras décs. do séc. XX, num contexto de repúdio masculino das teses feministas, acusadas de pretenderem alcançar não a igualdade das mulheres, mas sim privilégios e imunidades, através da sujeição jurídica do homem. O jornalista e escritor britânico Ernest Belfort Bax, um destacado socialista, autor de *The Legal Subjection of Men* (1908) – cujo título invertia o da clássica obra de John Stuart Mill (*The Subjection of Women*, 1869) – e de *The Fraud of Feminism* (1913), foi grande cultor desse tipo de argumentação e é comummente apontado no mundo anglófono como pioneiro não só do antifeminismo propriamente dito, como do masculinismo posterior. Um dos pontos em que mais insistiu foi o da desigualdade crescente da lei penal ou civil inglesa e da sua aplicação em benefício do sexo feminino, a partir da abolição da punição de açoites em mulheres (1820) e da lei de divórcio civil (1857), alegadas vantagens sobre os homens que Belfort Bax atribuía a uma "distribuição desigual do sentimentalismo", produto da ação do feminismo (BAX, 1913, 15ss.). Daí ter considerado dois tipos de feminismo, para ele, de resto, igualmente infundados e nocivos: um feminismo político, que formulava reivindicações políticas, jurídicas e económicas concretas, baseadas em princípios gerais de justiça, equidade e igualdade; e um feminismo sentimental, que não se fundava em reivindicações definidas e baseadas em princípios gerais, mas que procurava explorar o tradicional sentimento de cavalheirismo (e de culpa) do sexo masculino para conquistar situações de privilégio e imunidade em matéria de legislação e da sua aplicação. Segundo ele, o movimento feminista, que havia várias gerações fomentava uma "cruzada anti-homem" (*Id.*, *Ibid.*, 51ss.), nunca poderia ter avançado sem o patrocínio e a ajuda do sexo masculino, sob a forma de uma legião de deputados, juízes, jurados, párocos, escritores, jornalistas e artistas. Contudo, Belfort Bax não descurava argumentos mais tradicionais para atacar o "dogma do feminismo". Assim, entre as características consideradas notórias nas mulheres, *The Fraud of Feminism* enumerava "a peculiar condição mental patológica do sexo feminino, comummente designada por histeria; a ausência ou, no melhor dos casos, imperfeito desenvolvimento da faculdade lógica na maioria das mulheres; a incapacidade da mulher média de julgar as coisas colocando-se acima de considerações pessoais; a falta nas mulheres em geral de um sentido de justiça

abstrata e de *fair-play*" (*Id.*, *Ibid.*, 25-26). E recorria mesmo à obra do austríaco Otto Weininger, *Sex and Character*, publicada em 1903, para sustentar a opinião de que, ao contrário do homem, que tinha sexo, a mulher, que era toda ela sexo, não podia elevar-se acima do seu instinto sexual, o que a predestinava apenas para a procriação.

A partir da déc. de 1980, começaram também a surgir movimentos organizados de defesa dos direitos dos homens e dos direitos dos pais (sobretudo dos divorciados), que se reclamam do masculinismo, considerando os homens vítimas de discriminação e opressão não só por parte das mulheres, como das leis, da comunicação social e das instituições moldadas pelas conquistas do feminismo triunfante. Essas conquistas, somando-se ao que caracterizam como antigos privilégios femininos ou reminiscências de um ancestral culto da mulher (uma idealização poética, artística ou religiosa da imagem feminina, que coexistia com a efetiva submissão da mulher na sociedade e na família), teriam reinstaurado o desequilíbrio nas relações entre os géneros, situação designada por feminocracia. Assim, o antifeminismo e o masculinismo dos começos do séc. XXI tendiam a apresentar-se não como movimentos supremacistas e opostos à igualdade da mulher, mas como correntes de opinião em defesa da emancipação masculina e em luta contra as novas desigualdades de género e a opressão feminocrática – argumentação bastante semelhante, mas quase um século posterior, à do pioneiro masculinista Belfort Bax.

As origens da ancestral guerra dos sexos perdem-se no tempo e é possível apontar, nos sucessivos estádios da ordem "patriarcal" da sociedade, diversas formas de defesa e autodefesa da mulher enquanto alvo de discurso misógino ou de situações discriminatórias, bem como exemplos de protagonismo social, cultural e político feminino. No entanto, os termos "feminismo" e "feminista" ganharam divulgação no mundo ocidental somente a partir do último terço do séc. XIX, no âmbito do

"Exigimos uma emenda à Constituição dos Estados Unidos, para libertar as mulheres deste país".



surto organizativo e de lutas das mulheres europeias e americanas pelo direito de voto, pelo acesso à educação e ao mercado de trabalho, pela igualdade jurídica e por salário igual. O traço comum a estes objetivos é a busca da equidade entre homens e mulheres, e o seu fundamento o princípio da igualdade dos sexos, princípios geralmente aceites como distintivos do feminismo propriamente dito. Alguns autores consideram, porém, ao lado do feminismo de igualdade, um feminismo de diferença e complementaridade dos sexos, por vezes também designado feminismo conservador ou mesmo patriarcal, o que lhes permite falar do fenómeno feminista num sentido muito mais amplo e também historicamente menos determinado. Os neologismos "feminismo" e "feminista" foram desde cedo utilizados retrospetivamente. O livro de René Maul-de-La-Clavière *Les Femmes de la Renaissance*, que na tradução inglesa de 1900 tem o subtítulo *A Study on Feminism*, historia imperturbavelmente o "movimento feminista da Renascença", que a partir da Itália teria impregnado as altas esferas da sociedade europeia ocidental. Recua ainda mais na aplicação do termo a épocas remotas o livro de Frederick A. Wright *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*, de 1923. Sintomático do anacronismo de tal uso é o facto de os apóstolos do feminismo a que esta obra se refere – poetas, dramaturgos ou filósofos da Grécia Antiga – serem todos do sexo masculino e, fatalmente, pouco ou nada feministas, se não mesmo antifeministas, segundo os padrões dos sécs. XIX ou XX. Identicamente problemático seria classificar de "antifeministas" certos escritos, como o célebre iambo contra as mulheres do poeta grego Semónides de Amorgos (séc. VII), uma sátira que mais justamente se inscreveria no género da mútua vituperação dos sexos, comum nos contos populares desde a Antiguidade. O antifeminismo existe em função do feminismo, e este é um conceito que não se enquadra numa visão a-histórica, e que só tem consistência nas suas dimensões de ação coletiva e corrente doutrinária. Do ponto de vista do historiador, o conceito de protofeminismo é pertinente. Mas, se é legítimo designar a escritora francesa Olympe de Gouges, redatora da *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791), e sobretudo a inglesa Mary Wollstonecraft, autora de *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), como protofeministas, no sentido de figuras individuais pioneiras, na sequência da Revolução Francesa, do combate pelos direitos da mulher (entendidos como fundamentalmente os mesmos que os direitos do homem), já o mesmo não ocorre quando se pretende, *e.g.*, estender o conceito à escritora tardo-medieval Christine de Pizan, a Hipácia de Alexandria (séc. V), ou até à poetisa grega Safo (séc. VII a.C.). Ao anacronismo acresce ainda o problema do género que caracteristicamente protagoniza o feminismo quando se descrevem como feministas pensadores reformadores masculinos, desde os citados filósofos da Grécia Antiga até Diderot, Condorcet ou Jeremy Bentham, passando por Cornelius Agrippa, autor de *Declamatio de Nobilitate et Precellentia Fœminei Sexus* (da nobreza e preexcelência do sexo feminino), uma obra de 1529 baseada em argumentos colhidos na Bíblia e nos Doutores da Igreja e oportunamente dedicada à princesa Margarida de Áustria, regente dos Países Baixos.

Antifeminismo não se confunde com supremacismo masculino (também designado, desde os anos de 1960, chauvinismo masculino), embora seja muitas vezes uma sua premissa ou um seu aspeto; nem com misoginia, que significa aversão ou menosprezo pelas mulheres em qualquer época histórica; nem com machismo,

que designa uma mentalidade ou um comportamento masculino intemporal caracterizado por uma exibição ostensiva de virilidade, visão androcêntrica, atitude de domínio sobre a mulher e, eventualmente, homofobia; nem com sexismo, termo criado, por expressa analogia com racismo, na déc. de 1960, significando essencialmente discriminação com base no género; nem com patriarcalismo, ideologia da ordem familiar e social tradicional em que a mulher é reduzida a um papel subalterno, mas que no seu sentido original tem outras vertentes para além da relação homem-mulher. Na teoria como na prática, o antifeminismo pode manifestar ou assentar em vários destes preconceitos, crenças, mentalidades ou ideologias, mas não sempre nem necessariamente. O feminismo radical dos começos do séc. XXI suscita muitas vezes, sobretudo por parte das suas opositoras femininas, um tipo de rejeição em que o discurso supremacista masculino está naturalmente ausente, o mesmo se podendo dizer dos defensores dos direitos dos homens, dada a sua atitude defensiva. Uma destacada feminista radical, a Americana Andrea Dworkin (1946-2005), não via diferença essencial entre antifeminismo e misoginia, tendo sustentado que "o antifeminismo é uma expressão directa da misoginia, é a defesa política do ódio às mulheres" (DWORKIN, 1983, 195) – afinal, o inverso de uma velha máxima antifeminista que resiste ao tempo, segundo a qual o feminismo seria meramente um movimento de ódio aos homens. Na verdade, raros antifeministas assumiram abertamente uma postura propriamente misógina, *i.e.*, de hostilidade ou ódio às mulheres em geral, sentimento que num grau patológico se designa por ginofobia. O filósofo político Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), socialista, assumido anarquista e pioneiro teórico do antifeminismo francês, foi muito acusado de misoginia por contemporâneas suas, mas definia-se como um adorador do sexo feminino, embora o seu paradigma de feminilidade favorecesse as mulheres não letradas e submissas – atitude aliás coincidente com a de Oliveira Martins, seu discípulo português, que também não se considerava um misógino, mas se comprazia em se assumir como "caturra", "fóssil" e mesmo "bárbaro" em matéria de emancipação feminina (MARTINS, 1924, 159, 165-166). Inversamente, certas invetivas de cunho misógino foram recorrentes, desde o séc. XIX, no discurso de mulheres insuspeitas de antifeminismo. A escritora George Sand (1804-1876) qualificava o seu género de "imbecil por natureza" (PROUDHON, 1858, 351), o que, se pode ser tido por um típico discurso misógino, ainda que vindo de quem Alfred de Musset considerava "la femme la plus féminine que j'ai connue [a mulher mais feminina que eu conheci]", nunca fez dela uma defensora das estruturas patriarcais da sociedade e da família do seu tempo. A escritora feminista Sarah Grand (1854-1943) fustigou a "tontice" (*silliness*) e a "histeria" da mulher tradicional, contra a qual erigiu na literatura britânica o modelo da *New Woman* (HEILMANN, 2000, 259). Simone de Beauvoir, autora, em 1949, do clássico *Le Deuxième Sexe*, considerado uma das obras anunciadoras do feminismo de segunda vaga, foi acusada de misoginia em algumas críticas vindas do quadrante feminista, embora nunca tenha sido rotulada de antifeminista.

A causa da emancipação da mulher contou desde cedo entre os seus adeptos e propagandistas com destacadas figuras masculinas, como o filósofo Stuart Mill. Em 1848, a histórica *Declaration of Rights and Sentiments* apresentada na Convenção de Seneca Falls foi subscrita por 68 mulheres e 32 homens. Em 1916, o já

citado psicólogo britânico Havelock Ellis sustentava mesmo que "os campeões do feminismo têm sido quase tão frequentemente homens como mulheres" (ELLIS, 1917, 88). Em Portugal, além do chefe maçónico Magalhães Lima e do político republicano Bernardino Machado, que se destacaram, ao invés de Afonso Costa (contrário ao voto das mulheres), pelo seu apoio ao movimento feminista, pode ainda citar-se o advogado maçon Arnaldo Brazão (1890-1968), um paladino dos movimentos pelos direitos da mulher e pela ilegalização da prostituição, tendo sido organizador e relator do primeiro congresso feminista português (1924). Simetricamente, também as teses antifeministas foram sempre abraçadas por muitas mulheres em todo o mundo, incluindo figuras proeminentes da cultura e da política. A escritora inglesa Eliza Lynn Linton (1822-1898), ateia, autodidata e mulher emancipada, que foi a primeira jornalista assalariada em Inglaterra, celebrizou-se como autora de alguns dos escritos mais veementes ("The girl of the period", de 1868, e "Wild women as politicians", de 1891) contra o paradigma da *New Woman*, de que ela própria fora, de certo modo, precursora, e contra o movimento feminista organizado, que apodava de "irmandade de esganiçadas" (*shrieking sisterhood*) (LINTON, 1870), acusando-o de querer profanar a política, um mundo reservado, segundo ela, aos homens. No Reino Unido, o movimento antissufragista das primeiras décs. do séc. xx foi iniciado por uma organização feminina, a Women's National Anti-Suffrage League, que chegou a ter 85.000 membros e, mais tarde, se fundiu com uma liga masculina criada para o mesmo fim. Muito mais tarde, nos Estados Unidos, foi uma mulher conservadora, a advogada e constitucionalista Phyllis Schlafly, destacada figura da New Right, quem capitaneou a luta vitoriosa contra a ratificação da Emenda da Igualdade de Direitos, nos anos 1972-1982. Obras suas, como *Feminist Fantasies* (2003) – em que tenta provar que o último meio século de feminismo, tal como o comunismo, tivera efeitos catastróficos para as pessoas a quem se propunha transformar a vida para melhor –, contribuem também para fazer de Schlafly a figura emblemática do antifeminismo nos Estados Unidos dos começos do séc. xxi.

No séc. xix português, pode citar-se a escritora e publicista Maria Amália Vaz de Carvalho (1847-1921), a primeira mulher a ser admitida na Academia das Ciências de Lisboa, como exemplo de antifeminista moderada ou, segundo outra apreciação, de feminista conservadora ou patriarcal, *i.e.*, defensora da condição da mulher que não põe em causa a maioria dos tradicionais papéis de género. Numa das suas *Cartas a Luísa*, intitulada "A emancipação da mulher à luz da fisiologia", Maria Amália fez seus alguns dos argumentos clássicos do antifeminismo, sentenciando com fatalismo que a mulher "nunca será um funcionário pontual, nem um magistrado íntegro e inexorável, nem um operador de execução firme e rápida, nem um médico, nem um legislador" (CARVALHO, 1886, 250) – em suma, muito do que a mulher portuguesa do século seguinte mostrou ser capaz, não raro suplantando concorrentes masculinos. E acrescentava, referindo-se aparentemente às feministas, embora no masculino: "Os que pretendem persuadir-lhe que exija esses privilégios masculinos detestam-na e querem perdê-la irremediavelmente" (*Id.*, *Ibid.*). A escritora também tinha ideias sobre o melhoramento da condição feminina, nomeadamente pela educação e pelo trabalho adequados ao seu sexo, na ótica do bom casamento, da solidez financeira da

família e da boa educação dos filhos. Dizia, porém, não aconselhar tais ideias às mães portuguesas que não quisessem fazer das suas filhas mulheres "incasáveis", porque em Portugal os homens rejeitariam esses seres educados e úteis à sociedade, interessados que estariam apenas em "bonecas de olhos muito pasmados e de faces muito rosadinhas", ignorantes e "sem vontade nem individualidade" (*Id.*, 1906, 13-14). A culpabilização dos homens em geral – pais, maridos e políticos – pela menoridade cívica e o atraso intelectual da mulher portuguesa oitocentista é uma constante nos escritos de Maria Amália e seria um argumento de tipo feminista se a autora não achasse simultaneamente que os homens "sentem, e a meu ver sentem muito bem, que para conservar este equilíbrio necessário à manutenção da ordem na família e na sociedade, cumpre que a mulher se não revolte contra a inferioridade a que fatalmente a condenam as leis, e contra a dependência a que a condenam os costumes" (*Id.*, 1880, 9-10). Nas *Cartas a Luísa* voltaria a afirmar: "A submissão é o nosso papel; fica-nos bem, e ainda mesmo que nos ficasse mal, tínhamos fatalmente que aceitá-lo" (*Id.*, 1886, 11). Para obter a "submissão voluntária" da mulher, a solução não era mantê-la na ignorância, mas educá-la e associá-la a todos os trabalhos e investigações do homem moderno, "dar-lhe, ao lado deste, um lugar honroso e definido, não igual, pois que são diversas as atribuições de ambos" (*Id.*, 1880, 10-11). Em todo o caso, a sua retórica antifeminista pode ser relativizada como tática persuasiva visando contornar os preconceitos dos leitores e das leitoras a quem queria convencer da necessidade de educar a mulher. Se Maria Amália dizia das feministas francesas contemporâneas que elas eram "tudo o que há de menos simpático e de menos feminino" (*Id.*, 1886, 40), não deixava também de se referir aos homens em geral como "aqueles que nos escravizam há tantos séculos a alma e o corpo" (*Id.*, *Ibid.*, 15). Num artigo de 1899, "A mulher do futuro", publicado no Brasil, Maria Amália voltava a expressar a sua antipatia pelas doutrinas feministas, mas, sempre defensora da educação da mulher, declarava que esta não devia "cultivar o seu espírito com o fim único de ser agradável ao seu senhor e amo", mesmo sabendo que "ao egoísmo brutal do homem repugna instintivamente a superioridade mental da mulher" (*Id.*, *A Mensageira*, 31 ago. 1899).

Numerosas mulheres antifeministas dos começos do séc. XXI, parte das quais se reclamavam do "feminismo das nossas avós", sustentavam que se vivia uma era pós-feminista ou, na peugada de Margaret Thatcher (1925-2013), que "a batalha pelos direitos das mulheres já foi amplamente ganha" (THATCHER, *Margaret Thatcher Foundation*, 26 jul. 1982). Não faria, pois, sentido continuar essa batalha, pelo menos nos moldes em que o feminismo de segunda vaga, sob o novo lema da emancipação da mulher, e o feminismo de alegadas vagas subsequentes propuseram desde a déc. de 1960. De mera designação de um novo período histórico, a expressão "pós-feminismo" passou assim a ser usada como nome de uma variante doutrinária de antifeminismo, acusada de recusar o aprofundamento da emancipação não só da mulher como do homem, heterossexual, bissexual ou homossexual, que novas correntes feministas começaram também a identificar como vítima de arcaicos discursos de género. As posições da escritora americana Camille Paglia ilustram a diversidade das conceções feministas no começo do terceiro milénio, ou exprimem, segundo outro ponto de vista, um tipo de pós-feminismo e antifeminismo. Paglia, uma

autodeclarada libertária e feminista e frequentemente acusada pelas suas pares de antifeminista, discorda frontalmente das teses do movimento que vão além da luta pela igualdade política, de direitos e de oportunidades. Na sua opinião, as feministas da nova vaga pretenderiam obter um estatuto de proteção especial para as mulheres (legislação assente no pressuposto de que são oprimidas ou vítimas, discriminação positiva, etc.). O *establishment* feminista, diz Paglia, culpa a sociedade patriarcal por todos os males da condição feminina mas, segundo contra-argumenta, o patriarcado também "produziu a pílula anticoncepcional, que fez mais pela libertação das mulheres contemporâneas do que o próprio feminismo". Paglia critica as "falsas feministas" contemporâneas que, segundo ela, fabricam estereótipos negativos sobre os homens, têm uma "obsessão irracional e fraudulenta" pelas questões de assédio e violência sexuais, não compreendem a sexualidade masculina e combatem puritanamente a prostituição e a pornografia (PAGLIA, 1997) – repetindo assim algumas acusações já formuladas no princípio do séc. XX contra as feministas de então.

Outros temas em confronto, no meio de um debate teórico sobre a diferença entre sexo biológico e género socialmente construído, relacionam-se com diferentes conceções sobre a família dita patriarcal, a sexualidade feminina ou masculina e a reprodução, questões polémicas que suscitam divergências profundas sobre o que é o feminismo (e o antifeminismo) e, no limite, sobre a possibilidade de existência de uma causa feminina comum às mulheres de diferentes classes sociais, etnias, culturas, ideologias políticas e opções sexuais. Outra escritora americana, Christina Hoff Sommers, autodeclarada feminista e, tal como Paglia, frequentemente acusada de antifeminismo, é autora de *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, um requisitório contra o desvio ou a deturpação do feminismo tal como ele era entendido pelas mães fundadoras – a que chama "feminismo de equidade" (SOMMERS, 1994, 22, 53, 274) –, que mergulhava as suas raízes no Iluminismo, na Revolução Francesa e no liberalismo clássico, e lutava pela igualdade de direitos individuais. Segundo esta autora, nas últimas décadas do séc. XX, o feminismo renegou as suas origens, perverteu o seu sentido e cedeu o passo a uma agenda baseada numa ideologia de guerra de géneros, concebida pelas teóricas do movimento pró-feminista de base académica, a que chama "feminismo de género" (*Id.*, *Ibid.*, 22, 52-53), que olha a sociedade pelo prisma da vitimização da mulher desde os alvores da ordem patriarcal, fomentando um ginocentrismo teórico e propagando o sentimento de misandria entre as feministas; deste ponto de vista, o patriarcado, definido como hegemonia masculina e acusado pelas feministas de género de perpetuar uma cultura masculinista pervasiva em todas as instituições, do Estado à família e à escola, ocupa agora o lugar do tradicional inimigo da mulher – a desigualdade de direitos e oportunidades, a discriminação. O fim prático do feminismo de género – prossegue Sommers, que diz que este movimento carece de militantes de base, apesar de as suas teóricas descreverem o género feminino como uma classe social oprimida – é alcançar privilégios e tratamento preferenciais para as mulheres-vítimas na ordem jurídica e nas universidades, nas empresas, nos partidos políticos e no Estado. Observe-se, uma vez mais, que críticas semelhantes às de Paglia ou Sommers já eram esgrimidas por antifeministas da primeira vaga, como Ernest Belfort Bax, que glosou o tema da falsa vitimização da mulher e dos alegados

privilégios que o feminismo pretenderia alcançar para ela no quadro do feminismo sentimental, tal como ele o definiu. A escritora feminista Susan Faludi, autora, em 1991, de *Backlash: the Undeclared War against American Women*, que descreve uma alegada contrarreação da direita, nos anos de Ronald Reagan e George Bush, contra as conquistas do feminismo, sustenta que figuras como Sommers, Paglia e mesmo a pioneira americana da segunda vaga, a histórica Betty Friedan, constituem a nova face do antifeminismo feminino, composto por *post-fems* e *neo-fems*, *i.e.*, defensoras das teses do pós-feminismo e revisionistas rendidas ao neoconservadorismo.

O antifeminismo assume várias formas ou graus, consoante incide sobre a totalidade das reivindicações feministas ou, pelo contrário, reconhece aspetos arcaicos do domínio masculino ou da sujeição feminina, mas condena o que considera serem excessos ou desvios do programa emancipatório feminista. Houve desde o início um sector antifeminista radical que viu na mulher e na mãe, por efeito de um férreo condicionamento biológico, um ser naturalmente limitado física e intelectualmente, logo, fatalmente inferior ao homem e perpetuamente incapaz de emancipação, *i.e.*, de uma ascensão cultural, jurídica e social que a libertasse da sua menoridade natural e a aproximasse do estatuto masculino. No final do séc. XIX, observa o historiador Jacques Le Rider, há um surto de "obras científicas difamatórias do sexo feminino" (RIDER, 1982, 71) que, para ele, só tem par na inflação de estudos teológico-jurídicos sobre bruxas e feitiçaria do séc. XV. Homens de ciência – biólogos, antropólogos, neurologistas, alienistas – da viragem do séc. XIX para o XX dedicaram-se a tentar provar a irremediável inferioridade da mulher. Cesare Lombroso, *e.g.*, postulava que a inteligência estava na razão inversa da função de procriação; autores reclamando-se do darwinismo e da nova ciência psicológica defendiam que 80 % das mulheres intelectuais que se destacavam da mediania eram casos de "morbidez" e os restantes 20 % casos de "inversão intelectual do sexo" (NORDAU, 1887, 24-25), e que as dimensões médias do crânio da mulher parisiense a aproximavam mais do gorila do que dos homens mais desenvolvidos (BON, 1881, 154). Um cientista sustentou mesmo, com argumentos sobre o menor peso e a diferente configuração do cérebro da mulher, que o aumento da atividade mental feminina produziria mulheres doentes e degeneradas, pelo que era importante para a raça europeia manter a mulher "sã e tonta", vedando-lhe o acesso à educação superior; isto foi literalmente defendido em *Über den Physiologischen Schwachsinn des Weibes* [*Sobre a Imbecilidade Fisiológica da Fêmea*], famosa obra do neurologista alemão Paul Julius Moebius, publicada em 1900 e diversas vezes aumentada e traduzida (MOEBIUS, s.d., 48, 58, 97). Para este autor, havia uma contradição insanável entre as pretensões do feminismo e a fatal inferioridade fisiológica e mental da mulher, embora vários outros cientistas desautorizassem já então esta premissa; Moebius apelava aos médicos para que "ponham em ação todo o seu poder para combater, no interesse do género humano, as tendências contra-natura das feministas", avançando um argumento de saúde pública: "é a saúde da grande massa que está comprometida pela perversão da mulher moderna" (*Id.*, *Ibid.*, 61). É interessante verificar que um antifeminista radical como Moebius se considerava um "feminista do bom senso", calculando que a sua obra teria o condão de libertar muitas mulheres da obrigação que sentiam de igualar o homem, algo que, dada a alegada



"Devagarinho, senhor guarda, que eu estou a gostar imenso!"

insustentabilidade do esforço para contrariar a natureza, apenas lhes causaria infelicidade. Posições como esta podem ter inspirado a famosa observação irónica de Virginia Woolf, em *A Room of One's Own* (1929): "Mais interessante do que a história da emancipação das mulheres é, talvez, a história da oposição masculina a essa emancipação" (WOOLF, 1929, 72).

De um género pseudocientífico mais sofisticado é a célebre *Geschlecht und Charakter* [*Sexo e Carácter*], de 1903, obra coeva do austríaco Otto Weininger (1880-1903). Moebius acusou Weininger de plagiato, dado este ter adotado várias das suas teses, mas as obras de ambos são usualmente referidas como as bíblias da misoginia e do antifeminismo europeu do início do séc. xx. O jovem vienense Otto Weininger, que se suicidou no ano em que publicou a sua obra, uma dissertação de doutoramento, propunha-se dar nela uma resposta definitiva à chamada "questão feminina". Essa resposta era fundada não numa análise histórica, sociológica, jurídica ou política da situação das mulheres reais, mas numa teoria psicobiológica especulativa, que postulava a existência de "formas sexuais intermediárias" entre os dois tipos sexuais, o masculino e o feminino, sexos ideais porque inexistentes em forma pura ou "completa". Daí partia para vários desenvolvimentos teóricos, como a tese de que o desejo e a capacidade feminina de emancipação resultariam da proporção do elemento masculino existente na mulher – posição vizinha de considerações posteriores de Freud sobre o mesmo tema. A emancipação feminina é definida por Weininger intemporalmente, como a tentativa de a mulher eterna se tornar igual ao homem, não externamente, pelos seus direitos, a sua atividade profissional, a partilha de papéis, etc., mas sim internamente, de modo a alcançar as faculdades intelectuais e morais, os interesses e o poder criativo masculinos. Dado, porém, o determinismo biológico, só uma mulher em que o elemento masculino fosse dominante (logo, virtualmente um homem) poderia alcançar esse intento. Quanto às mulheres que desejam emancipar-se, Weininger declara que "é só o homem que há nelas que quer ser emancipado" e que o elemento feminino nelas predominante "não sente qualquer necessidade de emancipação" (WEININGER, 2005, 57-58). As verdadeiras feministas são descritas por Weininger como uma minoria de mulheres com certas características masculinas, que, por isso mesmo, não podem falar em nome da mulher em geral, pois são incapazes de entender a sua natureza específica e os motivos das suas ações. Muitas outras mulheres segui-las-iam nas suas aspirações de emancipação

por mera "propensão feminina para a imitação", gerando uma "ridícula agitação" e a "moda" tola de qualquer mulher querer estudar ou escrever, por mera vaidade, sem sentir real necessidade interior de o fazer, justamente por lhe faltar o elemento masculino (*Id.*, *Ibid.*, 62). Já Nietzsche, um pensador anti-igualitário radical e antifeminista, sustentara, em *Para além do Bem e do Mal*, que a "estúpida" aspiração de emancipação era, nas mulheres, "um sintoma de afrouxamento e desfalecimento dos seus instintos mais femininos" e uma cedência aos "amigos masculinos idióticos e corruptores que as aconselham a desfeminizar-se" (NIETZSCHE, 1886, §239). A conclusão de Weininger relativamente às aspirações femininas de emancipação é a de que apenas àquelas mulheres com naturais características masculinas, espelhadas na sua constituição física, se devia garantir individualmente o acesso a tudo a que aspiravam, embora essa garantia não pudesse ser estipulada por lei. Quanto ao movimento feminista organizado, Weininger reagia como Moebius: "Fora com todo movimento feminista, que cria em tantas mulheres uma aspiração artificial que vai contra a natureza e é fundamentalmente falsa" (WEININGER, 2005, 62). Evoluindo depois noutra direção, Weininger sustentou que "o movimento feminista, na sua infinita esmagadora, não é senão o desejo de trocar a maternidade pela prostituição", ou seja, "mais uma emancipação de prostitutas do que uma emancipação de mulheres". Por detrás deste "ousado despontar do elemento *cocotte* na mulher" estava não só o movimento feminista, mas também a "cultura de copulação", segundo Weininger, reinante na Europa do seu tempo, em consequência de uma capitulação masculina e da assimilação pelos homens da sensualidade bravia feminina (*Id.*, *Ibid.*, 301-302). Este processo de feminização da sociedade (que o pensador francês Proudhon tinha já descrito detalhadamente décadas antes) havia conduzido, segundo Weininger, a que os valores eminentemente masculinos da castidade, pureza e virgindade, incompreendidos pela cultura imperante, se tivessem tornado alvo do ridículo, fazendo com que nenhuma mulher ou homem ousasse confessar-se casto ou virgem. O principal agente ou "missionário" dessa cultura de copulação era a mulher – apesar de ela ser "profundamente degradada pela relação sexual e maximamente elevada pelo amor", sustentava Weininger (nisto divergindo das ideias proudhonianas sobre o amor). Dessa aparente contradição retirava Weininger mais uma das suas respostas à questão feminina: "O facto de a mulher querer a cópula e não o amor significa que ela quer ser degradada e não elevada. O supremo e derradeiro opositor da emancipação das mulheres é a Mulher" (*Id.*, *Ibid.*, 304). Weininger sustentava também, como fruto da sua observação e citando exemplos históricos, que as mulheres que se destacavam pelas suas aptidões eram, por regra, lésbicas ou bissexuais, o que seria uma consequência da sua "masculinidade". De qualquer modo, alertava Weininger, nem as artistas e escritoras mais talentosas – ou seja, as mais "masculinas" – conseguiam atingir nas suas produções um nível sequer comparável às obras de "génios masculinos de quinta ou sexta classe" (*Id.*, *Ibid.*, 61). A mulher, mesmo a de natureza mais "masculina", nunca poderia ser um génio. À objeção de que o movimento feminista seu contemporâneo pretendia justamente criar condições sociais e culturais, inexistentes no passado, para o pleno desenvolvimento intelectual da mulher, Weininger respondia com uma argumentação que negava a historicidade do movimento feminista e se esquivava

à análise sociológica do fenómeno no início do séc. XX: "Essa objeção não toma em consideração que em *todos* os tempos houve mulheres emancipadas, como houve sempre uma Questão Feminina e um movimento feminista, embora de vitalidade variável de época para época" (*Id.*, *Ibid.*, 63). Eliminada a história do horizonte, considerando apenas oscilações de "vitalidade" num feminismo eternamente frustrado, ficava provada a incapacidade de emancipação da mulher. Para Rider, os erros fatais da obra "patética" de Weininger foram o de intencionalmente confundir cultura e natureza e o de, partindo de uma argumentação que aspirava ao rigor científico, ter passado à especulação metafísica e descambado, por fim, na exposição desinibida de uma visão do mundo pessoal, supostamente visionária mas plena de preconceitos ancestrais sobre as mulheres.

Desde o séc. XIX, um outro quadrante antifeminista, moderado, partindo embora da constatação de uma situação de inferioridade cultural e social da mulher, admitia a possibilidade da sua ascensão, numa lenta transformação social que, através de um limitado acesso à educação e a empregos adequados à natureza feminina, desse à mulher a capacidade não de substituir ou concorrer com o homem, mas de usufruir da sua quota-parte de benefícios do progresso geral e de encontrar o seu lugar específico – sempre diferente e complementar do do homem – no mundo moderno, inclusive no plano político, mas sem pôr em causa a sua feminilidade ou vocação maternal, nem fazer perigar os valores da família e da sua estabilidade.

Este discurso antifeminista mitigado será compartilhado no séc. XX pelo *main stream* da Igreja Católica, que, em 1930, pela encíclica de Pio XI *Casti Connubi* (mais conhecida pela reiterada proibição católica do planeamento familiar e do aborto), se demarcou pela primeira vez do sistema de menoridade jurídica da mulher e fez inédita referência aos seus direitos de pessoa humana. Essa linha irá caracterizar em Portugal algumas posições do Estado Novo sobre a condição feminina e, em particular, sobre a participação das mulheres na política, quer através das organizações femininas do regime, quer em órgãos de soberania. Em 1931, a Ditadura Militar tinha concedido pela primeira vez às mulheres portuguesas o direito de voto, que foi ampliado pelo Estado Novo em 1933 e 1946 e, em 1968, concedido em condições iguais às dos eleitores masculinos nas eleições para a Assembleia Nacional. Em 1934, foram eleitas três deputadas para a Assembleia Nacional e uma procuradora à Câmara Corporativa, todas entusiastas do regime, celibatárias, católicas e com formação superior. Uma delas, Cândida Parreira, proclamou numa ação eleitoral desse ano: "O Estado Novo eleva a mulher ao lugar que lhe compete! Nem reivindicações que a masculinizem, nem indiferença que a avilte. Ergue-a ao nível intelectual do homem, mas conserva-a mulher!" (MANGAS, *DN*, 25 abr. 2009). Assim, por aparente paradoxo, foi um regime conservador, autoritário, com um discurso claramente tradicionalista – e antifeminista por natureza, levando a um retrocesso legislativo em matéria de direitos da mulher e de divórcio – a instaurar gradualmente o voto feminino e a admitir pela primeira vez a participação de mulheres no órgão legislativo em Portugal, ainda que no quadro de um regime de partido único e com uma filtragem da representação política tão apertada que tornava essa participação quase inócua. Até 1973, em todo o caso, a percentagem de deputadas na Assembleia Nacional foi sempre mínima, oscilando entre 1 e 3 %.

Depois de propagandistas republicanos como António José de Almeida e Bernardino Machado terem apadrinhado, na fase final da monarquia, a criação da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (1909), a Primeira República tinha-se recusado, em 1911, a conceder o direito de voto às mulheres, com a conhecida exceção, explorando a imprecisão da lei, da feminista Carolina Beatriz Ângelo, única mulher votante. A lei eleitoral de 1913 excluiria expressamente essa possibilidade, o que se deveu em grande parte, como revelam os debates parlamentares, ao temor da influência política que a Igreja Católica (o chamado confessionário) exercia sobre as mulheres. O movimento português pelo sufrágio feminino, de escassa vitalidade e expressão, era composto e liderado por mulheres republicanas das classes médias, muitas delas enquadradas pela maçonaria, que ficaram profundamente desiludidas com a recusa do direito de voto, mesmo restrito. Por aparente devoção à causa republicana, a Liga não expressou de forma veemente e pública essa indignação. Em compensação, tinha obtido, em novembro de 1910, a Lei do Divórcio, que reclamava desde 1909, embora essa não fosse uma reivindicação apenas feminina, e, em dezembro de 1910, as leis de família, que remediaram algumas situações de inferioridade jurídica da mulher. Em todo o caso, o sufrágio feminino só posteriormente veio a triunfar nos países mais desenvolvidos, como o Reino Unido (1918) ou os Estados Unidos (1920), onde há muito existiam pujantes movimentos sufragistas, bem como na grande maioria dos países europeus, com exceção da Finlândia (concedido já em 1906) e da Noruega (1913). Não obstante, já em 1911 havia quem sustentasse que Portugal, nessa matéria, devia dar o exemplo às outras nações. O Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas, fundado em 1914, não deixaria de se congratular, em 1931, pela concessão, ainda que de forma muito restritiva, do direito de voto às mulheres pela Ditadura Militar. O receio do "reacionarismo" das mulheres e da influência do "confessionário" sobre o eleitorado feminino levaria também, durante a Segunda República espanhola, uma parte da esquerda (sectores dos socialistas e dos radicais) a opor-se, em 1931, à inscrição do sufrágio feminino na Constituição republicana, que, não obstante, seria aprovado, graças ao apoio do partido da direita católica (Confederação Espanhola de Direitos Autónomos). São factos que merecem consideração quando se pressupõe que o catolicismo terá contrariado por sistema qualquer reivindicação feminista.



Carolina Beatriz Ângelo (1878-1911).

Desde os seus começos, o antifeminismo, tal como a literatura misógina de todos os tempos, recorreu abundantemente

à sátira e à caricatura, tentando cobrir de ridículo as mulheres que, macaqueando o homem, abandonavam as lides da casa para se dedicarem a uma carreira literária ou frequentarem reuniões políticas em que se falava do voto feminino. Um dos precursores a explorar este filão foi, na déc. de 1840, o ilustrador francês Honoré Daumier, no jornal satírico *Le Charivari*, com as séries de gravuras "Les divorceuses", "Les femmes socialistes" e "Les bas-bleus" (meias azuis, nome de conotação pejorativa que se dava também em Inglaterra às mulheres instruídas, "bluestockings", depois de Molière, no séc. XVII, lhes ter chamado ironicamente "les femmes savantes", na peça homónima com que pretendeu mostrar como era inútil e perigoso dar demasiada educação às mulheres). Daumier teve numerosos seguidores nos magazines satíricos ilustrados ingleses e americanos *Fun*, *Punch*, *Puck*, etc., a partir das décs. de 1860-70. Os temas gráficos mais glosados em litografias de magazines e jornais, fotografias e, a partir da viragem do século, maciçamente através do postal ilustrado, na tentativa de ridicularizar as defensoras dos direitos da mulher, iam da representação das feministas como mulheres masculinizadas, envergando muitas vezes calças, gravata, bengala ou chicote, ou como mulheres feias, mal-amadas, autoritárias e violentas, até à representação de cenas domésticas com a inversão dos tradicionais papéis feminino e masculino, passando por insinuações catastrofistas a respeito de um futuro governado por mulheres, por analogias com o mundo animal, pela sugestão do abandono dos filhos por mães ativistas e pela utilização de vários estereótipos misóginos, nomeadamente a respeito da vaidade, da língua afiada, do carácter quezilento, da infantilidade e da tolice das mulheres. As caricaturas gráficas ou sátiras literárias do feminismo fizeram também carreira em Portugal, provocando constantes reações das feministas. Em 1923, Emília Sousa Costa descrevia assim o estereótipo da inversão dos papéis usado por certos homens para troçar da emancipação feminina: "Assim… eles o afirmam – enquanto o marido aleitará a *biberon* o filho mais pequenino [...] e dará ordens para o jantar, fiscalizará a cozinha, remexerá os estrugidos nas caçarolas e, nas horas de lazer, tocará piano, a senhora, entalando no olho direito o seu monóculo perturbador, chupando gulosamente o seu havano, empunhando a sua bengalinha de sândalo, irá para o ministério regular os altos problemas do Estado!" (COSTA, 1923, 15-16) Não era só as mulheres que se pretendia impressionar com estas visões caricatas: o principal alvo destas campanhas de escárnio eram talvez os homens que apoiavam as reclamações das feministas e os maridos que alegadamente se lhes submetiam no lar, frequentemente representados com filhos pequenos no colo ou a cozinhar, a lavar roupa e a limpar o chão, enquanto as esposas se ausentavam de casa para reuniões políticas noturnas ou simplesmente para frequentar clubes, bares e cafés. A cómica e chocante inversão dos tradicionais papéis de género era uma poderosa arma de derisão das pretensões feministas e de atemorização do público masculino, ainda que tal inversão não se pudesse inferir do discurso feminista coevo. Compreende-se que essas campanhas, porventura mais espontâneas do que orquestradas, visassem intimidar os homens, uma vez que os políticos, legisladores e eleitores masculinos favoravelmente dispostos à causa da mulher iriam ser cruciais para a instauração do sufrágio feminino e para outras conquistas de direitos.

Uma das particularidades do discurso antifeminista desde o tempo dos precursores foi o desvanecimento do tradicional

tom de cortesia masculina para com as mulheres, a partir do momento em que elas pretenderam exorbitar do paradigma da feminilidade tradicional e do papel que lhes estava destinado no lar para se dedicarem às letras, às artes e outras atividades supostamente exclusivas do sexo masculino ou, mais tarde, para exigirem reformas em favor do seu sexo. Alguns antifeministas conservavam, no meio da argumentação contrária aos anseios de emancipação da mulher, um tom condescendente e paternalista para com a "metade mais bela da humanidade", como lhe costumavam chamar. Esta atitude refletia aquilo que Havelock Ellis descreveu como um *handicap* psicológico ou cultural do antifeminismo masculino, ou seja, uma certa capitulação, voluntária ou constrangida, perante a fragilidade ou os encantos do dito "belo sexo", traduzida por uma relutância em atacar frontalmente o também chamado "sexo fraco", bem como, noutro plano, em encetar uma ação organizada ou criar um partido para combater o feminismo (ELLIS, 1917, 91) – dado não ser socialmente muito bem visto, e podendo até ser suspeito, tratar as mulheres "de homem para homem", mesmo sendo elas feministas. Houve, porém, autores antifeministas masculinos em que essa inibição se esfumou consideravelmente, para dar lugar a um tom desabrido, sarcástico e mesmo grosseiro. A este respeito, tanto o já citado Proudhon como o escritor e ensaísta francês Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889) se notabilizaram por obras de grande agressividade contra as mulheres ilustradas ou escritoras, defendessem ou não pontos de vista reformadores da condição feminina. Faziam-no conservando por vezes uma réstia hipócrita de respeito formal não pelas mulheres reais, mas por um género feminino idealizado, "a mulher". Barbey d'Aurevilly foi claro: as mulheres letradas ("les bas-bleus") já não tinham "o mínimo direito à deferência respeitosa que é devida à mulher", pois que "desde que alguém ousa vestir a pele de amazona, não deve temer ser massacrada no rio Termodonte" (AUREVILLY, 1878, XII).

Numa obra de 1858, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, que valeu ao autor uma perseguição judicial pelo ataque cerrado à Igreja nela contida, Proudhon dedicou um longo capítulo à mulher, tentando provar sucessivamente as suas três inferioridades – a física, a moral e a intelectual. Desculpava-se da "brusquidão" do tom, afirmando não ser "a mulher" o alvo do seu ataque, mas sim quem queria emancipá-la, ou seja, "meia dúzia de insurretas com os dedos manchados de tinta" (PROUDHON, 1858, 336-337). Perante as reações iradas do público feminino e, sobretudo, de várias escritoras, Proudhon concebeu então o projeto de lhes responder numa obra magistral em que denunciava a perversão da sociedade pela feminização e pelo amor, tido este como sentimento eminentemente feminino e negativo. O livro, inacabado, seria publicado postumamente em 1875 e intitulava-se *La Pornocratie ou les Femmes dans les Temps Modernes*. Ainda em 1858, Proudhon utilizara um termo regional pejorativo, "femmelins" (amulherados), para designar, num escrito com o mesmo título, os escritores românticos de ambos os sexos que desprezava, cuja obra se caracterizaria, segundo ele, por uma perturbação ou um rebaixamento da inteligência, consequência da sobreposição da paixão e da afetividade, fraquezas femininas, à razão, eminentemente masculina. O princípio feminino, tido por Proudhon como elemento negativo do espírito humano, não só haveria contaminado, desde Rousseau, o espírito masculino na literatura e na sociedade,

como estava, um século depois, a arrastar uma e outra para a decadência (note-se a similitude com o pensamento ulterior de Otto Weininger no princípio do séc. XX). Em *Les Femmelins* Proudhon fala já da mulher emancipada, caracterizando a sua filosofia de igualdade dos sexos como acarretando inevitavelmente "a liberdade de amores, a condenação do casamento, o desprezo votado às mulheres, o ciúme e o ódio secreto destas pelos homens e, a coroar o sistema, uma luxúria inextinguível" (*Id.*, 1912, 88). O autor retoma e desenvolve essa argumentação em *La Pornocratie*, onde também insinua que a expressão "mulher emancipada" designa viragos "de maus costumes", *i.e.*, mulheres masculinizadas e lésbicas (*Id.*, 1875, 79). Uma das máximas que celebrizaram Proudhon datava já de 1848: "Dona de casa ou cortesã, não há meio-termo para a mulher". Em *La Pornocratie*, explicitaria melhor essa ideia, carregando as tintas: "A mulher que se afasta do seu sexo não só perde as graças que a natureza lhe concedeu sem adquirir as nossas, mas recai no estado de fêmea, tagarela, impudica, preguiçosa, suja, pérfida agente do deboche, envenenadora pública, uma locusta, uma peste para a família e a sociedade" (*Id.*, *Ibid.*, 163). Arvorando-se em "primeiro defensor" das mulheres (*Id.*, *Ibid.*, 14), aponta-lhes o lar conjugal como o único lugar onde devem reinar, irradiando o dom feminino da beleza, seu único trunfo, "libertadas" de todas as tarefas e trabalhos utilitários no exterior, sobretudo na esfera da política e da administração pública, pela mesma razão por que as mulheres não iam à guerra, pois "a política é a guerra" (*Id.*, *Ibid.*, 12). Proudhon queria as mulheres como ele pessoalmente as prezava, "submissas", "tímidas", "dóceis" e "temerosas" (*Id.*, *Ibid.*, 37, 186), não contaminadas pela ideologia moderna da "glorificação do amor e da volúpia" (*Id.*, *Ibid.*, 210). *La Pornocratie* pregava a submissão do amor à consciência, elogiando o casamento sem amor e opondo-se, naturalmente, ao divórcio legal. A instrução e o ofício das letras de nada aproveitavam, segundo Proudhon, nem às mulheres nem à literatura: as instruídas revelavam-se "muito mal-educadas" (*Id.*, *Ibid.*, 252) e as mulheres escritoras, possuindo em regra maiores faculdades de expressão do que de pensamento, padeciam de uma espécie de "ninfomania intelectual" que, através de um dilúvio de palavras, as conduzia a um único tema, uma ideia fixa – o amor (*Id.*, *Ibid.*, 28). Por pornocracia Proudhon entendia um catastrófico processo de feminização (ou efeminização) da sociedade moderna, a tendência para as mulheres (de que sublinhava, em comparação com o homem, o carácter lascivo e selvagem) fazerem predominar sobre um mundo masculino decadente as suas conceções obsessivas do "amor pelo amor", algo de indistinto, para ele, do deboche e tendente à destruição da família e à prostituição generalizada.

Num género menos obsessivo, ofensivo e apocalíptico do que o de Proudhon, foi Oliveira Martins, seu discípulo português em socialismo teórico e também em antifeminismo, quem, no séc. XIX, formulou em Portugal de forma mais explícita e contundente um ideário oposto à emancipação da mulher. Em meia dúzia de textos publicados na déc. de 1880, Oliveira Martins expôs as suas ideias sobre a condição feminina, a família, o casamento, o divórcio, a educação das mulheres e, inclusive, o feminismo, assim por ele designado, um fenómeno então ainda basicamente sem expressão em Portugal, aonde apenas chegavam os seus ecos distantes. Debatia-se no país a questão da instrução feminina e, em 1888, por iniciativa do deputado regenerador Bernardino Machado, o Governo progressista de José Luciano de

Castro preparava uma lei que mandava criar liceus femininos em Lisboa, Porto e Coimbra. As reações contrárias à lei dos liceus femininos foram tais que a verba destinada à sua criação foi cancelada pelo Governo de José Dias Ferreira (1892), e o diploma, que fora aprovado em agosto de 1888, acabaria por ficar letra morta durante 18 anos, até à criação em Lisboa, em 1906, do Liceu Maria Pia, seguido, em 1915, do Liceu Carolina Michaëlis, no Porto. Oliveira Martins interveio no debate público de 1888 com os artigos "Mulheres-homens" e "Feminismo", publicados no jornal *Repórter*, por ele dirigido, quando no Parlamento se debatia a lei. Considerando que com o ensino secundário oficial "se estragam já correntemente as gerações masculinas", o autor – um autodidata que, por morte do pai, tivera de abandonar o ensino oficial aos 12 anos e não cursara o ensino superior – defendia que mandar as raparigas para os liceus seria contribuir para fazer delas mulheres-homens, "decretando contra a natureza a igualdade de aptidões dos sexos" (MARTINS, 1924, 163). O autor opunha-se frontalmente à "paródia da virilidade" que seria pretender fazer das raparigas médicas, pedagogas ou advogadas: "A criação de uma burguesia de fêmeas é a cousa mais triste e desoladora desta nossa civilização". Por um lado, a educação superior não libertaria a mulher: "A mulher doutora não é afinal menos serva do que a mulher que na rudeza dos estados primitivos lavra o campo". Por outro, a mulher estaria destinada, pela sua natureza "doente" e "inferior", a uma nobre tarefa: "Pobres criaturas fracas, infelizes menores do género humano, a quem a natureza deu a suave e encantadora missão de nos engrinaldarem com rosas de carinho e amor a vida atormentada!". Reconhecia, porém, que "a força das coisas lança constantemente sobre as calçadas das cidades enxames de mulheres sem eira nem beira", mas dessas não se deveria fazer doutoras, mas sim compositoras tipográficas, capelistas, boticárias, empregadas dos correios e telégrafos, e, sobretudo, vendedoras nas lojas de modas, substituindo os rapazes que então se efeminavam a vender metros de seda às senhoras (*Id.*, *Ibid.*, 164-166). Infelizmente, queixava-se Oliveira Martins, não era só a "doutorice" que seduzia a mulher das grandes cidades europeias; a ela acrescia a "politiquice", outra das "patetices crónicas nas sociedades caducas" (*Id.*, *Ibid.*, 159-160). Ora, a doutorice levaria inevitavelmente a mulher à politiquice, como se via em França. Por isso, na Lisboa macaqueadora de Paris, "é natural que daqui por pouco tenhamos também as mulheres a pedirem voto, agora que já têm liceu". E, tendo o voto, não se compreenderia que não fossem elegíveis, o que levava Oliveira Martins à visão aterradora de um "futuro mais ou menos distante" em que haveria "parlamentos mistos" – nada de surpreendente, concedia, dado o "caminho em que a extravagância nos leva a todos nós, ocidentais" (*Id.*, *Ibid.*, 161-162). O ponto de partida desta argumentação, recorde-se, era o de saber se se devia criar liceus femininos em três cidades de Portugal, país onde, por essa época, o analfabetismo feminino rondava os 85 % (descendo para 78 % em 1900) e onde nenhuma médica nem nenhuma advogada se formara ainda (a primeira médica concluiria o curso em 1889, a primeira advogada em 1913). O antifeminismo de Oliveira Martins dir-se-ia, pois, mais preventivo do que reativo, numa sociedade dominantemente rural em que a educação da mulher dava os seus primeiros passos e a emancipação não passava de sonho utópico de uma pequena elite feminina urbana e letrada. Não se trataria também, para o agnóstico

Oliveira Martins, de confiar ou não confiar o ensino feminino à Igreja Católica (embora, em 1888, tivesse vindo a terreiro defender os estabelecimentos de ensino dos Jesuítas), ao contrário do promotor da lei, o futuro maçon e republicano Bernardino Machado, que foi um acérrimo defensor do ensino laico das raparigas. Tratava-se, simplesmente, de recusar para as mulheres portuguesas a "masculinização" pelo saber, caminho que se estava a percorrer noutros países, onde constituiria uma ameaça ao território profissional do homem, à família e à maternidade. A instrução, segundo Oliveira Martins, só abria à mulher maus caminhos: "Sábia, a mulher, por natureza e condição fraca, ou se prostitui ou enlouquece. Por isso na galeria niilista são tantas as mulheres" – escreveu numa recensão do livro de Sergei Stepniak *A Rússia Subterrânea* (1882), acrescentando: "A mulher é por tal modo feita que, uma vez afastada do lar e da tutela familiar, ou é como um anjo terrível ou como um réptil imundo" (*Id.*, *Ibid.*, 117-118). E sobre o ensino em geral e o feminino em particular: "A instrução produz gente educada em número demasiado; os rapazes não encontram ocupação, as raparigas não se sujeitam a amamentar filhos desde que beberam o leite da sabedoria. São todas mestras!" (*Id.*, *Ibid.*, 120) Ora "a mulher sábia é detestável" – proclamava Oliveira Martins noutro escrito – porque à mulher compete ignorar: "A grande qualidade da mulher é saber pelo amor, saber pelo instinto e pelo sentimento aquilo que lhe compete ignorar". E apoiava-se em D. Francisco Manuel de Melo, que tinha dito a uma senhora amiga: "Ah! Como folgo de a ver ignorar aquilo que não é razão saber! Mas que verdadeiramente o saiba!". E Oliveira Martins acrescenta: "Basta que o suspeite e o adivinhe – essa é a sabedoria feminina" (*Id.*, *Ibid.*, 152-153). Numa recensão de 1886 do livro *Cartas a Luísa*, de Maria Amália Vaz de Carvalho, Oliveira Martins partia da definição dada pelo historiador Jules Michelet, "a mulher é uma doente" (tese que Maria Amália também subscrevia), para concluir, num primeiro passo, que tudo o que a mulher necessitava era um médico. Antigamente, quando havia fé num Deus providencial, era esse o médico da mulher. "Hoje o seu médico e o tutor dessa pupila eterna é o homem: o pai, o marido, o filho. Ai da mulher que se não submeter, dócil e amoravelmente, a cada um destes *médicos* nos períodos sucessivos da sua vida" (*Id.*, *Ibid.*, 147-148). A mulher precisava de possuir uma compreensão cega, instintiva, do dever; ora "um tal estado de submissão e passividade só é atingível para esses seres impressionáveis, doentios, mais ou menos histéricos, seres capazes da inteligência aguda, seres dotados de encanto e meiguice, *menores* a que se chama mulheres, quando se deixem guiar pela mão de um protetor". E Oliveira Martins admoestava Maria Amália por ter cometido o grave erro de chamar a Proudhon "o inimigo do sexo feminino". Na sua opinião, Comte, Michelet e Proudhon eram, "dos pensadores modernos, os que mais fundo leram no espírito feminino" (*Id.*, *Ibid.*, 148). Na recensão de um romance feminino italiano traduzido por Maria Amália, Oliveira Martins revelou outra sua fonte inspiradora, a *Carta de Guia de Casados*, de D. Francisco Manuel de Melo, o "Guia", como abreviadamente lhe chamava – código do patriarcalismo seiscentista que adotava como válido em plena déc. de 1880. Citando rifões populares e passagens do "Guia", explica que a única emancipação da mulher está na família, na "tutela da esposa, *in manu* do marido" (*Id.*, *Ibid.*, 154). A falsa emancipação, implicando necessariamente dissolução do

casamento, o amor livre e a promiscuidade, não interessaria nem aos filhos nem aos pais, mas apenas a mulheres "atacadas pela febre do individualismo radical e anárquico". Ora, essa liberdade, levando à promiscuidade sexual, era miserável: "A liberdade de um órgão único [refere-se ao órgão sexual feminino] é a escravidão de todos os outros – do cérebro antes de todos, porque a libertina é estúpida. É a liberdade da abjeção, a franquia no desprezo, a independência na imundície. Sem esposo, sem filhos, aberto o cinto a qualquer capricho, a mulher é um pária – menos ainda: o vaso torpe das dejeções seminais". Pois, se era isso que autores modernos apregoavam, assembleias políticas proclamavam e a mulher pedia, então assim "terminará connosco, afogada em nojo, a civilização de que somos herdeiros e depositários" (*Id.*, *Ibid.*, 158). Contra o "pensamento desvairado" de certos doutores, Oliveira Martins deplorava também – e, tal como Proudhon, sem recorrer a argumentos religiosos – que se considerasse o divórcio, ao lado da emancipação da mulher, um ideal do progresso moderno. Oliveira Martins bem reconhecia o crescimento do adultério, do celibato e da prostituição na sociedade moderna, frutos, segundo ele, "do egoísmo bravio e do individualismo teórico", mas o divórcio apenas pioraria as coisas: "Vivemos, é verdade, num regime de monogamia temperada pelo adultério e pela prostituição. Contra o adultério propõem o divórcio – e contra a prostituição? Pois a promiscuidade é o destino aonde o divórcio conduz" (*Id.*, *Ibid.*, 159). Note-se certa similitude de argumentação de Oliveira Martins sobre o mal tolerável da prostituição com a idêntica doutrina sobre o tema de S.to Agostinho e S. Tomás de Aquino, que, aliás, estabeleceram a indissolubilidade do casamento.

Referiu-se atrás a ofensiva "científica" conra as mulheres e o feminismo na viragem do séc. XIX para o XX. Vários estudos apontam aspetos de idêntica ofensiva misógina e (ou) antifeminista na literatura e na arte desse tempo, prolongando-se até aos anos de 1930, citando-se nomes de escritores modernistas como T. S. Eliot, D. H. Lawrence, Ezra Pound, James Joyce, Franz Kafka, Marinetti, Strindberg e Hemingway. O historiador Rider assinala fenómeno semelhante no meio literário e artístico austríaco desse período, exemplificando com um vasto rol de escritores, músicos e artistas plásticos. Tendo estudado o caso do "misógino metafísico" Otto Weininger e o antifeminismo dos modernistas vienenses do princípio do séc. XX, Rider fala de "crise de identidade masculina", de protesto masculino contra a feminilidade que eles teriam descoberto em si próprios, de medo da sexualidade feminina e de recusa da feminização ou bissexualização da cultura moderna, por alguns deles denunciada como uma espécie de novo matriarcado. Cita a análise de um sexologista berlinense, Iwan Bloch, que, em 1906, detetara um fenómeno novo no panorama sexual seu contemporâneo, a que chamou "renúncia à mulher", distinto do fenómeno da homossexualidade. Os novos "inimigos da mulher" (Bloch referia o escritor sueco Strindberg, Weininger e diversos cientistas, entre os quais o neurologista alemão Moebius) constituiriam, na sua opinião, uma corrente de pensamento misógino, ironicamente designada por ele de "quarto sexo". Essa corrente depreciadora da mulher e antifeminista, a que estaria então na moda pertencer, era interpretada também como a afirmação de uma nova "cultura masculina" e da "emancipação do homem" (RIDER, 2000, 115-124).

De idêntico fenómeno em Portugal, no início do movimento modernista, dão

especial testemunho numerosos escritos deixados inéditos por Fernando Pessoa, um assumido antifeminista e confesso misógino. O escritor emblemático do primeiro modernismo português tinha sido desde jovem um leitor atento e assíduo de autores misóginos e de literatura antifeminista, desde os precursores Schopenhauer e Nietzsche, aos cientistas e divulgadores científicos da viragem do século (os já citados Lombroso, Nordau, Moebius, Gustave Le Bon), que se destacaram por teses sobre a inferioridade do género feminino. O filósofo Herbert Spencer, que exerceu vasta influência sobre Pessoa, considerava que o trabalho intelectual tornava a mulher inapta para a maternidade e até menos fértil. Do médico e antropólogo espanhol Roberto Nóvoa Santos, Pessoa leu *La Indigencia Espiritual del Sexo Feminino* (1908); leu também panfletistas misóginos e antifeministas ingleses como Thomas W. H. Crosland, um precursor da literatura "politicamente incorreta" do começo do séc. XXI, e o anónimo autor de *The Celibate's Apology by a Misogynist* (1914), um relatório exaustivo dos defeitos das mulheres inglesas, que cada vez exigiam mais direitos e cumpriam menos deveres. Não se conhecem, em Pessoa, ecos da obra de Otto Weininger (cuja tradução inglesa, *Sex and Character*, é de 1906), mas alguns escritos pessoanos da déc. de 1910 testemunham um pensamento e uma verve por vezes coincidentes, bem como diversos temas e traços partilhados com o malogrado autor austríaco: o receio do seu próprio "lado feminino", a repulsa pelo sexo e pela vulgaridade das mulheres reais, o elogio da castidade, o sentimento de ter uma "missão superior" incompatível com o sexo ou o amor, a atração pelo tema do génio (descrito como qualidade exclusivamente masculina), a total depreciação das obras intelectuais ou artísticas de mulheres, a denúncia da feminização da cultura e a alegada impossibilidade de ser compreendido ou apreciado por um público feminino. Esses escritos de Pessoa nunca foram publicados em sua vida, ou porque o próprio não pretendia fazê-lo ou porque não eram publicáveis, atendendo nomeadamente ao seu carácter acintoso e ofensivo para as mulheres. Eles dão, todavia, a conhecer um quadro mental que, se porventura não era muito característico da elite cultural masculina no Portugal de então, era-o claramente de alguns meios artístico-literários das metrópoles europeias. Se a atitude que os escritos de Pessoa denotam em relação às mulheres refletia o fundo comum de patriarcalismo da sua geração e da sociedade em que viveu, essa circunstância revela-se, todavia, no escritor sob uma forma claramente diversa dos seus contemporâneos,



"Os que votam a favor do sufrágio das mulheres levantem o braço, por favor."

dado o anticonvencionalismo, a desmesura e a sistematização dos seus pontos de vista antifeministas e antifemininos. Seria difícil, senão impossível, encontrar na literatura portuguesa, incluindo a teológica, uma tal radicalização contra o mundo feminino e as aspirações da mulher, que vai muito além da verrina antiemancipatória e patriarcalista de Oliveira Martins, e que nada tem de comum com a tradicional literatura de mofas e picardias contra as mulheres, disseminadas pela literatura de cordel ou pelo teatro popular a partir do séc. XVIII, de que é exemplo contemporâneo de Pessoa a obra de Augusto Gil *O Canto da Cigarra – Sátiras às Mulheres*. O supremacismo masculino de Pessoa adquiriu, por efeito das suas leituras e reflexões, alguma consistência teórica, que transparece em escritos do heterónimo António Mora, filósofo neopagão e nietzschiano radicalmente anti-igualitário, e em apreciações sobre o cristianismo, que descreve como religião de mulheres, e sobre a literatura inglesa, que divide em cultores da mulher e do amor (a maioria, incluindo Shakespeare, um "escritor de mulheres") e masculinistas como Milton e Dickens (BARRETO, 2011, 78-79). As suas anotações manuscritas nas margens dos livros de Moebius (como *La Inferioridad Mental de la Mujer*, que leu na tradução espanhola de 1908) e de Thomas W. H. Crosland (com o título irónico *Lovely Woman*, de 1908) dão testemunho de uma adesão entusiástica, aos 20 anos, à visão misógina e às teses antifeministas desses autores. O conteúdo dos escritos pessoanos sobre feminismo é por vezes de tom sarcástico e trocista, como quando defende a ideia de se criar lupanares masculinos para as mulheres (emancipadas) ou quando, por redução ao absurdo, propõe a concessão de direito de voto não só às mulheres, mas a todos os vertebrados. Pessoa parece ter sido o primeiro utilizador em português do neologismo "masculinismo", uma doutrina simétrica do feminismo, por ele concebida com eventuais intentos satíricos e sobre a qual chegou a projetar a publicação de um panfleto. Em escritos de tom sério, todavia, sustentou o carácter patológico do feminismo, representando-o como uma manifestação de degenerescência da feminilidade, da sociedade e da raça, e mesmo como uma "perversão sexual". Porque, para ele, a mulher, tal como a criança e a plebe, não era emancipável: "A mulher, a criança, a plebe não são suscetíveis de disciplina própria: têm de ser dirigidos e coagidos. Nos três a emoção ou a imaginação predominam sobre o pensamento. Nos três essa inferioridade resulta da sua própria natureza. Querer que a mulher e o povo atinjam uma maioridade espiritual, é querer que deixem de ser o que são. É querer que a criança seja adulta no momento em que é criança" (*Id.*, *Ibid.*, 35). Também não lhes concedia o direito a ter opinião: "As mulheres, crianças e povo não têm direito a ter opinião. Não têm esse direito porque a Portugal se não fez para isso. Pondo de parte as crianças (que ninguém traria para o caso), as mulheres e o povo são animais tradicionalistas" (*Id.*, *Ibid.*, 35-36). Estas e muitas outras opiniões que Pessoa confiou ao papel, sobretudo entre 1910 e os anos da Primeira Guerra Mundial, ajustavam-se bem ao pensamento conservador, elitista e anti-humanitarista que ganhou crescente expressão nos escritos íntimos do mesmo período, em particular na sua vertente antissocialista e antianarquista (↗Antianarquismo). A causa da emancipação da mulher em Portugal confundia-se até certo ponto, para ele, com a causa do republicanismo radical (a que opunha o seu republicanismo conservador) e sobretudo com a causa da emancipação dos trabalhadores (o socialismo e o

anarquismo), ou seja, todos os quadrantes políticos que, nos anos da República Velha, se tornaram alvo das mais contundentes críticas da sua parte. Além disso, Pessoa associava o feminismo a conceções puritanas ou puristas em matérias sociais e políticas, o que também se relacionava com a feição morigeradora dos costumes que impregnava muita propaganda feminista coeva contra o álcool, o tabagismo e a dissolução dos laços de família. Numa tipologia dos "purismos", Pessoa distinguiu o "purismo higienista" (antialcoolismo, antitabagismo, eugenismo), o "purismo económico" (socialismo), o "purismo político" (anarquismo) e o "purismo sexual" (feminismo) (*Id.*, *Ibid.*, 24-25). O seu vivo desdém pelas feministas revela-se no apodo de "bâtonnières dos beiços" (bastonárias dos beiços) com que um texto de Álvaro de Campos as visa, enfileirando-as com os comunistas, os humanitários e outros internacionalistas numa lista de gente desprezível que trabalhava para minar a nação e a civilização (PESSOA, 2014, 509). O acinte verbal destes escritos pessoanos contra as aspirações e o mundo femininos surpreenderia, no entanto, se nele se quisesse ver apenas uma reação, mesmo exagerada, contra o feminismo do seu tempo em Portugal, que era particularmente moderado, cordato e de magros efetivos, ou contra as pequenas conquistas legais que ele aí averbou – ainda que tenha sido precisamente no primeiro quarto do séc. XX, e sobretudo na déc. de 1910, que o feminismo surgiu pela primeira vez em Portugal com alguma visibilidade e vigor organizativo. O antifeminismo radical de Fernando Pessoa tinha outras motivações dominantes, próximas das razões profundas da crise de identidade masculina e da revolta contra a mulher que foram diagnosticadas em numerosos escritores e artistas modernistas da Europa do seu tempo.

Em Portugal, o feminismo não teve, comparativamente com os países do Norte da Europa, nem grande vitalidade organizativa, nem implantação social significativa fora de algumas elites, nem uma expressão literária ou doutrinária particularmente vigorosa. O feminismo português, nascido na viragem da monarquia para a república e forçado a apagar-se sob o Estado Novo, não obteria conquistas históricas senão no último quartel do séc. XX, com o ressurgir, a partir da Revolução de 25 de abril, de um feminismo militante e com a instauração de um "feminismo de Estado", segundo a designação da socióloga Rosa Monteiro, na sua obra de 2011. O antifeminismo propriamente dito – que não se confunde com práticas discriminatórias ou com o mero discurso patriarcal, misógino ou machista – foi em Portugal menos incitado a manifestar-se, a organizar-se e a mobilizar meios de persuasão do que nas sociedades em que o movimento feminista teve mais força e expressão. O antifeminismo existiu, durante longos anos, não tanto como resposta a supostas ameaças, reivindicações, avanços práticos e ofensivas doutrinárias do feminismo, como foi característico no mundo anglófono, mas como componente implícita do *status quo* ideológico, aspeto latente do discurso dominante, mais ou menos indistinto na massa doutrinária do conservadorismo político, religioso, social e cultural. Foi também um sistema de silêncios institucionais, quer sobre o feminismo, quer sobre a condição feminina em geral, um *black out* cujas sequelas eram ainda detetáveis em Portugal, na própria produção historiográfica masculina, nas décadas finais do séc. XX: várias das principais obras de história contemporânea portuguesa publicadas nesse período ignoraram completamente a questão feminina, o surgimento do movimento feminista dos anos 1910 e 1920,

e o seu ulterior sufocamento até aos anos 1970. Desde o séc. XIX, quando surgiu à superfície em Portugal, o discurso antifeminista era muitas vezes reportado a realidades externas, primeiramente a francesa, a inglesa ou a americana, mais tarde a dos países comunistas, em que a emancipação da mulher era descrita como causa ou consequência da destruição dos valores familiares e religiosos pelo comunismo; isto foi recorrente na produção ideológica propriamente anticomunista do Estado Novo, em que a questão feminina era subsidiária do tema político dominante. Dada a supressão de liberdades individuais e direitos políticos, bem como a ausência forçada de um movimento feminista livre e autónomo, o poder estadonovista não se preocupou tanto em elaborar um discurso-resposta especificamente antifeminista, por carência de alvo interno explícito, como em impor silêncios e afirmar a sua ideologia própria, erigindo uma imagem-modelo da mulher portuguesa como esposa e mãe, confinada ao lar, ideal propagado também pela Igreja Católica. Esta imagem da domesticidade da mulher não tinha, aliás, correspondência no universo feminino real, dada a elevada quota de mulheres na população ativa, como Maria Lamas sublinhava já no final de anos de 1940, em *As Mulheres do Meu País*, e dado o crescimento permanente do número de assalariadas, especialmente a partir dessa década. Tratava-se de uma imagem ideológica da mulher, assim valorizada sobretudo como sustentáculo da família, "base indispensável de uma obra de reconstrução moral", segundo Salazar (FERRO, 1933, 133), onde deveria contribuir com a sua parte para a harmonia geral do edifício "orgânico" da nação. Fora do lar, ela seria, quando muito, filiada ou ativista de organismos políticos femininos do regime, como a Obra das Mães pela Educação Nacional,



Maria Lamas (1893-1983).

a Mocidade Portuguesa Feminina e, mais tarde, o Movimento Nacional Feminino, ou tendencialmente sintonizados com o poder (numa primeira fase), como os organismos femininos da Ação Católica Portuguesa. A realidade, porém, era diferente e muito mais vasta. Na oposição ao regime e nas lutas sociolaborais dos anos 1930 a 1970, muitas mulheres se destacaram, lutando sozinhas ou ao lado dos homens, muitas vezes à cabeça dos protestos, pelos seus interesses de classe ou cidadania, e, simultaneamente, pelo reconhecimento dos seus direitos de mulheres (lutas das enfermeiras e das telefonistas, *e.g.*). Mas esta dualidade das lutas das mulheres sob o Estado Novo, lutas laborais e contra o regime por um lado, lutas especificamente femininas por outro, raramente era destrinçada ou expressa, porque o feminismo, enquanto tal, não se integrava autonomamente no campo da oposição, nem, como se disse, pôde dispor, como no primeiro quarto de

século, de organizações próprias e meios de propaganda. Sintomaticamente, uma figura política de proa como Maria Lamas nunca se assumiu como feminista, sendo-o apenas tacitamente – o que foi interpretado quer como forma de contornar o estereótipo antimasculino com que se rotulava o feminismo, quer, mais convincentemente, como cedência a razões ideológicas, dada a sua proximidade ao Partido Comunista Português. Como, para este, a ação das mulheres – o "trabalho feminino", no léxico partidário comunista – deveria enquadrar-se na luta política geral das classes trabalhadoras, subordinando-se a ela, um feminismo autónomo não fazia sentido e era conotado com o elitismo intelectual ou "burguês". A própria oposição democrática no seu conjunto colocava toda a ênfase no combate ao regime salazarista, fazendo concluir a Manuela Tavares, historiadora do feminismo português, que "a oposição não foi portadora da memória histórica dos feminismos de primeira vaga em Portugal" e que "o feminismo diluiu-se no antifascismo" (TAVARES, 2008, 260, 565). De modo simétrico, o Estado Novo englobava todas as ações de contestação social ou política, incluindo as especificamente femininas, sob a acusação única de atividade subversiva ou comunista, anátemas de eficácia universal. Após o 25 de Abril, o antifeminismo não tardou a reaparecer sob a sua fisionomia própria, focalizando-se nas reivindicações dos movimentos feministas emergentes e em medidas legislativas promovidas pelo poder saído da Revolução, que a feminista católica Maria de Lurdes Pintasilgo integrou em 1974-1975, como governante e como presidente da Comissão da Condição Feminina. Significativamente, a primeira ação caracteristicamente antifeminista desenrolou-se num período de escalada revolucionária comunista e esquerdista, em janeiro de 1975, por ocasião duma manifestação promovida em Lisboa, no Prq. Eduardo VII, pelo recém-criado Movimento de Libertação das Mulheres (MLM). O ato, que fora previamente anunciado nos jornais de forma tendenciosa, foi objeto de um ataque provocatório e violento por parte de uma multidão masculina, em que participavam militantes comunistas. O Movimento Democrático de Mulheres, criado por militantes comunistas, demarcar-se-ia depois publicamente do MLM, declarando expressa e claramente não se identificar com "movimentos feministas", posição que reiterou várias vezes, afirmando que "não se considera, nem nunca se considerou, como um movimento feminista" (FONSECA, *et al.*, "Os movimentos…"), embora evitando assumir-se abertamente como antifeminista.

O caso português exemplifica duas observações válidas para a generalidade dos casos. Por um lado, feminismo e antifeminismo refletem e interagem com a realidade social e política da sociedade particular em que se manifestam. Assim, o estádio de desenvolvimento económico, a existência de liberdades individuais e direitos políticos, o grau de pluralismo e de enraizamento da democracia, a tradição de associativismo ou, pelo contrário, de dependência do Estado, a vitalidade da sociedade civil e da vida cultural, etc. são determinantes do modo como as aspirações femininas e as reações a elas contrárias se expressam, autonomizam e diversificam. Por outro lado, feminismo e antifeminismo constituem um par antagónico, cujos termos se determinam mutuamente. Perante um feminismo inativo ou silenciado, o *status quo* dito patriarcal é sustentado rotineiramente por uma prática quotidiana e pela afirmação dos modelos e valores em que ele assenta. Perante um feminismo pujante e triunfador, o antifeminismo latente reativa-se e

intervém diretamente contra ele, elaborando um discurso defensivo e ofensivo adequado.

O feminismo constituiu uma autonomização da voz e dos interesses femininos num determinado período da história humana, iniciado com a Revolução Industrial, em que grupos de mulheres construíram a consciência coletiva de serem discriminadas ou diminuídas como género, num mundo todavia também ordenado ou dividido por nações, etnias, classes, hierarquias, elites, credos religiosos e ideologias políticas. Nos alvores do chamado masculinismo, uma variante de antifeminismo, o britânico Havelock Ellis via legitimidade no seu aparecimento e nos seus propósitos: "Os masculinistas não têm o direito de impedir o jogo do feminismo e as feministas não têm o direito de impedir o jogo do masculinismo" (ELLIS, 1917, 99). A diversificação interna dos discursos feminista e antifeminista, que, desde a segunda metade do séc. XX, claramente se foi aprofundando e globalizando, apontava para uma vasta e legítima diversidade de interesses, valores e conceções individuais ou de grupo, incompatível com a visão maniqueísta de uma guerra entre um género opressor e um género oprimido. A tese do "fim da história" provavelmente também não se aplica às relações entre os sexos, ainda que feminismo e antifeminismo possam caracterizar apenas uma etapa desse relacionamento.

Bibliog.: impressa: AGRIPPA, *Da Nobreza e da Excelência do Sexo Feminino*, Lisboa, Frenesi, 2007; AUREVILLY, Jules Barbey d', *Les Œuvres et les Hommes au XIX^e Siècle. Les Bas-Bleus*, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1878; BARD, Christine, *Un Siècle d'Antiféminisme*, Paris, Fayard, 1999; BARRETO, José, *Misoginia e Anti-Feminismo em Fernando Pessoa*, Lisboa, Ática, 2011; BAX, Ernest Belfort, *The Legal Subjection of Men*, London, New Age Press, 1908; *Id.*, *The Fraud of Feminism*, London, Grant Richards, 1913; BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949; BON, Gustave Le, *L'Homme et les Sociétés. Deuxième Partie: Leurs Origines et Leur Développement*, Paris, J. Rotschild, 1881; BUHLE, Mari Jo, *Feminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; CARVALHO, Maria Amália Vaz de, *Mulheres e Crianças*, Porto, Joaquim A. Leitão & Irmão, 1880; *Id.*, *Cartas a Luísa*, Porto, Barros & Filha, 1886; *Id.*, "A mulher do futuro", *A Mensageira*, 31 ago. 1899, pp. 133-139; *Id.*, *Ao Correr do Tempo*, Lisboa, Parceria A. Maria Pereira, 1906; CHAFETZ, Janet, e DWORKIN, Anthony, "In the face of threat: organized antifeminism in comparative perspective", *Gender & Society*, vol. 1, n.º 1, 1987, pp. 33-60; COSTA, Emília de Sousa, *A Mulher. Educação Infantil*, Rio de Janeiro, Álvaro Pinto Editor, 1923; DWORKIN, Andrea, *Right-Wing Women*, New York, Perigee Books, 1983; ELLIS, Havelock, *Essays in War-Time*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1917; ESTEVES, João, *A Liga Republicana das Mulheres Portuguesas. Uma Organização Política e Feminista (1909-1919)*, Lisboa, Organizações não Governamentais do Conselho Consultivo da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1991; FALUDI, Susan, *Backlash: the Undeclared War against American Women*, New York, Three Rivers Press, 2006; FERRO, António, *Salazar – O Homem e a Sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933; GORJÃO, Vanda, *A Reivindicação do Voto no Programa do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914-1947)*, Lisboa, s.n., 1994; GOUGES, Olympe de, *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, Paris, Mille et Une Nuits, 2003; HEILMANN, Ann (org.), *Sex, Social Purity and Sarah Grand*, vol. I, London, Routledge, 2000; HOWARD, Angela Marie, "Antifeminism", in SMITH, Bonnie G. (org.), *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 115-119; JOÃO PAULO II, *Mulieris Dignitatem*, 1988; LAMAS, Maria, *As Mulheres do Meu País*, Lisboa, Distribuidores Gerais Actuális, Lda., 1950; LINTON, Eliza Lynn, "The girl of the period", *Saturday Review*, vol. 25, 1868, pp. 339-340; *Id.*, "The shrieking sisterhood", *Saturday Re-*

view, vol. 29, 1870, pp. 341-342; *Id.,* "The wild women as politicians", *Nineteenth Century*, vol. 30, 1891, pp. 79-88; MACHADO, Isabel C. P., *A Polémica à volta da Criação de Liceus Femininos na Imprensa Periódica Portuguesa (1880--1900)*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 2011; MARTINS, J. P. Oliveira, *Dispersos*, org. António Sérgio, t. II, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1924; MAULDE-LA-CLAVIÈRE, René, *Les Femmes de la Renaissance*, Paris, Perrin et Cie., 1898; MERTZ, Thomas J., "Antifeminism", in HOROWITZ, Maryanne C. (org.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, Detroit/New York, Thomson Gale, 2005, pp. 94-98; MOEBIUS, Paul Julius, *La Inferioridad Mental de la Mujer*, Valencia, Sempere, s.d.; MONTEIRO, Rosa, *Feminismo de Estado em Portugal: Mecanismos, Estratégias, Políticas e Metamorfoses*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2011; *Id.*, *A Emergência do Feminismo de Estado em Portugal: Uma História da Criação da Comissão da Condição Feminina*, Lisboa, Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, 2012; NIETZSCHE, Friedrich, *Para além do Bem e do Mal*, s.l., s.n., 1886; *Id.*, *O Anti-Cristo*, s.l., s.n., 1895; NORDAU, M., *As Mentiras Convencionais da Nossa Civilização*, Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1887; PAGLIA, Camille, *Vampes & Vadias*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; *Id.*, *Personas Sexuais*, Lisboa, Relógio d'Água, 2007; PESSOA, Fernando, *Álvaro de Campos. Obra Completa*, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa, Tinta da China, 2014; PIO XI, *Casti Connubi*, 1930; PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. III, Paris, Garnier Frères, 1858; *Id.*, *La Pornocratie ou les Femmes dans les Temps Modernes*, Paris, A. Lacroix et Cie., 1875; *Id.*, *Les Femmelins*, Paris, Librairie Nationale, 1912; PUJOL, Michèle A., *Feminism and Anti-Feminism in Early Economic Thought*, Vermont, Edward Elgar, 1992; RIDER, Jacques Le, *Le Cas Otto Weininger: Racines de l'Antiféminisme et de l'Antisémitisme*, Paris, PUF, 1982 ; *Id.*, *Modernité Viennoise et Crises de l'Identité*, Paris, Quadrige/PUF, 2000; SCHLAFLY, Phyllis, *Feminist Fantasies*, Dallas, Spence Publishing Co., 2003; SOMMERS, Christine Hoff, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York, Simon & Schuster, 1994; TAVARES, Manuela, *Feminismos em Portugal (1947-2007)*, Dissertação de Doutoramento em Estudos sobre as Mulheres apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, texto policopiado, 2008; *Id.*, *Feminismos: Percursos e Desafios*, Lisboa, Texto, 2011; WEININGER, Otto, *Sex and Character*, Bloomington, Indiana University Press, 2005; WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, London, s.n., 1792; WOOLF, Virginia, *A Room of One's Own*, London, Hogarth Press, 1929; WRIGHT, Frederick A., *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*, London, George Routledge & Sons, 1923; **digital:** "Congresso sobre a mulher no Vaticano defende novo feminismo", *Agência Ecclesia*, 8 fev. 2008: http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/congresso-sobre-a-mulher-no-vaticano-defende-novo-feminismo/ (acedido a 17 maio 2016); ESTEVES, João, "Silêncios e feminismos", in *História e Universos Femininos*, Associação de Professores de História, 2003: http://www.aph.pt/ex_assPropFeminina13.php (acedido a 17 maio 2016); FONSECA, Sandra *et al.*, "Os movimentos femininos em Portugal no século XX – o caso particular do MDM": http://neh.no.sapo.pt/documentos/os_movimentos_femininos_em_portugal.htm (acedido a 17 maio 2016); MANGAS, Francisco, "'As donas de casa' no mundo dos homens", *Diário de Notícias*, 25 abr. 2009: http://www.dn.pt/dossiers/politica/a-revolucao-de-abril/noticias/interior/as-donas-de-casa-no-mundo-dos-homens--1211702.html (acedido a 17 maio 2016); THATCHER, Margaret, "Speech on women in a changing world", *Margaret Thatcher Foundation,* 26 jul. 1982: http://www.margaretthatcher.org/document/105007 (acedido a 17 maio 2016).

José Barreto

Antifeminismo literário

Conjunto de atitudes e discursos masculinos e femininos contra as mulheres que se dedicaram ao estudo das letras e das ciências, baseado em preconceitos relativos ao género. Este posicionamento atravessa vários séculos e é passível de ser encontrado em diversas culturas de domínio patriarcal, sob a forma de textos críticos da atuação feminina nas esferas do saber ou sob a forma de não inclusão de obras criadas por mulheres nos cânones literário e do pensamento humano.

De acordo com os escritos de Aristóteles e de Plutarco, existiam muitas escritoras na Grécia e na Roma antigas. No entanto, até aos dias de hoje chegaram apenas obras de algumas delas, com maior relevo para Safo, Érina, Corina e Sulpícia, na literatura, e Hipácia, na filosofia. Verificava-se, então, uma parca escolarização das mulheres, vetada às que não pertencessem à classe mais abastada (à imagem do que acontecia com os homens que não fossem cidadãos), bem como uma reduzida independência necessária à dedicação a assuntos do foro intelectual. Esta tendência da Antiguidade clássica foi prolongada pelo cristianismo nas palavras de S. Paulo, quando afirmou: "conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina" (1Cor 14, 34-35) e "a mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão; [...] não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio" (1Tm 2, 11-12). Estabelecendo-se, assim, um conservadorismo religioso interessado em manter a ordem social instituída pela família tradicional, que poderia ser ameaçada pela emancipação feminina alcançada pelo questionamento do mundo que a leitura possibilita, situação que só ocorre consistentemente com o feminismo, nos sécs. XIX-XXI.

Verifica-se, assim, desde a Grécia antiga, um antifeminismo literário, motivado por um sentimento de misoginia, concretizado na proibição do acesso das mulheres à educação e no ataque direto a mulheres intelectuais, especialmente a partir do séc. XIX (↗Antifeminismo), facto assinalável num vasto rol de autores, entre os quais se destacam, a nível internacional, Oskar Blumenthal, Heinrich Heine, Arthur Schopenhauer, Jules Barbey d'Aurevilly, Pierre-Joseph Proudhon, Herbert Spencer, T. S. Eliot, D. H. Lawrence, Ezra Pound, James Joyce, Franz Kafka, Filippo Marinetti, August Strindberg, Ernest Hemingway, entre outros. Estes associam a ideia de perigo à literacia feminina, defendendo que as mulheres não possuem o privilégio masculino da criatividade, só sendo capazes de criar obras menores; que devem apenas personificar a beleza e não criar obras de arte, ideia expressa, *e.g.*, no poema "Meias azuis", de Blumenthal (mais tarde ironicamente transfigurado no livro juvenil de inspiração feminista *Pipi das Meias Altas*, de Astrid Lindgreen), em que o autor afirma que "as mulheres não devem dedicar-se à poesia,/mas antes tentar ser elas próprias poemas"; e ainda que as mulheres que escrevessem transfeririam o falatório maledicente, supostamente inerente ao seu género, para a literatura, desvirtuando-a, como asseverou Heine.

Em Portugal, verifica-se uma muito baixa escolarização feminina entre os sécs. XII e XIX e uma oposição crítica às literatas portuguesas a partir de meados do séc. XIX, facto que se compreende,

visto que é nesse período histórico que se começam a notar ecos da primeira vaga do feminismo inglês na produção literária feminina portuguesa. Até então, as mulheres que se distinguiam nas letras nacionais, quer pela escrita e pela promoção desta, com a organização de saraus literários e de tertúlias, quer pelo ensino e pela tradução, eram senhoras nobres ou da família real, que se dedicavam à continuidade das temáticas e das formas dos cânones literários português e europeu, retoricamente influenciados pelas literaturas da Antiguidade clássica e próximos da moral imposta pela Santa Sé. As literatas do Portugal renascentista, barroco e iluminista – Leonor de Mascarenhas, a princesa Isabel de Portugal, a infanta Maria de Portugal, Joana Vaz, as irmãs Ângela e Luísa Sigeia, Maria de Parma, Públia Hortênsia de Castro, Isabel de Bragança, Leonor de Noronha, Paula Vicente, Bernarda Ferreira de Lacerda, Violante do Céu, Maria Clemência, Leonarda Gil da Gama, Maria de Guadalupe Cárdenas, Teresa de Melo Breyner, Catarina Lencastre, Leonor de Almeida Portugal, Francisca Possolo – escreveram, publicaram, traduziram ou promoveram obras que, seguindo uma linhagem literária aceite pelos intelectuais das suas épocas, não suscitaram críticas relativas a questões de género (embora se registem críticas *ad hominem* a algumas autoras, geradas por motivos sentimentais, como é o caso dos versos que atacam Leonor de Mascarenhas no *Cancioneiro de Garcia de Resende*). Havia mesmo, no séc. XVI, a elogiosa expressão "mulheres latinas", para designar as damas portuguesas cultas, promotoras e difusoras do saber canónico, e uma associação entre elevação espiritual e produção literária conduziu a que várias religiosas se destacassem como autoras na literatura portuguesa dos sécs. XVI-XVIII.

Contudo, obras de autoras portuguesas que não são mulheres nobres, não seguem padrões canónicos, questionam o papel da mulher na sociedade ou se tornam *best-sellers* europeus suscitam um discurso antifeminista, em território nacional e internacional. O primeiro caso em que se verifica este tipo de discurso, no séc. XVIII, diz respeito à dúvida instalada por Jean-Jacques Rousseau relativamente à autoria das *Cartas Portuguesas* de sóror Mariana Alcoforado. Negando a freira como autora, o filósofo francês argumentou que, excetuando Safo, uma mulher, embora conseguisse adquirir alguma cultura e erudição, não possuía a capacidade intelectual e a criatividade necessárias para escrever obras de grande envergadura, mas apenas obras menores para as quais contribuiriam a leveza de espírito, o bom gosto e a graça inerentes ao seu género, pertencendo, assim, a autoria das cartas ao editor das mesmas, Claude Barbin, e não à escritora portuguesa, preconceito generalizado, devido ao facto de, à época, as mulheres estarem confinadas às tarefas do lar, sendo poucas as escolarizadas. Este antifeminismo literário está presente em textos de vários autores portugueses, especialmente dirigidos às intelectuais do séc. XIX, devido à ameaça que o feminismo começa por constituir à época, assinável nas palavras de João da Silva Correia para caracterizar a pouca capacidade intelectual das mulheres: "o estilo da mulher é, de modo geral, cortado e fácil; o vocabulário é restrito e familiar; a proposição curta e desenredada; e ao período, articulado com muita simplicidade – o que é mais um índice de pouco fôlego mental, ou de diminuta capacidade para o encadeamento de séries lógicas" (SILVA, 2013, 138). Esta associação de criatividade artística aos homens e de objeto de contemplação às mulheres



Domitila Carvalho (1871-1966).

suscita também a crença de que as mulheres lésbicas e bissexuais, possuindo um maior grau de masculinidade do que as heterossexuais, teriam maior capacidade intelectual, porém, nunca chegando ao patamar artístico dos homens, como expressa João da Silva Correia. Com efeito, Maria Browne relata uma crítica que lhe foi feita: "Um homem, que foi um grande poeta e grande escritor, disse-me um dia: 'Esta mulher é um homem, esta poetisa é um grande poeta'" (*Id., Ibid.,* 134), indicadora desta sinonímia e de alguma incapacidade de elogiar a literatura feminina sem a dissociar de questões de género.

No séc. XIX, em pleno Romantismo, movimento que caracterizava as mulheres como seres frágeis, emotivos e irracionais, começam a surgir nas letras portuguesas as primeiras vozes femininas que pretendem emancipar-se dessa caricatura, de entre as quais se destaca a escritora e jornalista Antónia Pusich. Esta autora foi extremamente criticada pela elite intelectual devido aos seus textos responsabilizarem o governo e os homens, de uma maneira geral, por privarem as mulheres de se libertarem intelectualmente, indicando também que esta emancipação feminina, conseguida pela educação das raparigas, contribuiria para a glória do povo português.

É especialmente na geração de 70, e apesar do contributo desta para uma renovação da literatura portuguesa, que se encontram ferozes discursos antifeministas, especialmente na obra de Oliveira Martins e de Ramalho Ortigão, influenciados pelo pensamento de Proudhon, que critica ferozmente as intelectuais feministas que procuram a emancipação das mulheres, caracterizando-as paternalisticamente como rebeldes sujas de tinta. Um dos alvos de eleição de Ramalho Ortigão era a escritora Guiomar Torresão, que publicava no *Almanaque de Senhoras*, revista literária de pendor feminista, acusada em *As Farpas* de escrever de forma simplista (de modo que as mulheres a pudessem entender), de criar conteúdos desinteressantes, e de apelar à educação básica das raparigas, quando estes escritores acreditavam que a cultura feminina só poderia ser adquirida com a experiência da vida doméstica. De facto, para estes autores, a educação de uma mulher deveria ser constituída por três cursos: "de asseio e arranjo; de cozinha e contabilidade; de escrituração e economia doméstica" (NATÁRIO, 2012, 437). Saliente-se que este tipo de discurso misógino não era exclusivo dos homens, o que se verifica no facto de Maria Amália Vaz de Carvalho, uma das primeiras mulheres a concluir um curso universitário em Portugal (a primeira portuguesa licenciada foi Domitila de Carvalho, em 1896), criticar algumas literatas por desprezarem a ideia de casamento e a importância de se dedicarem à vida doméstica. Estas circunstâncias



Florbela Espanca (1894-1930).

levaram a que várias autoras, como é o caso de Alice Pestana, assinassem sob pseudónimos masculinos para verem as suas obras publicadas e respeitadas.

Este antifeminismo literário atinge o seu auge na déc. de 20 do séc. xx, sendo o seu gesto mais significativo a destruição pelo fogo de *Decadência: Poemas*, o primeiro livro de Judite Teixeira, poeta futurista homossexual, por acusação de imoralidade, e por decisão do Santo Ofício, em 1923. A expressão literária e erótica do feminino percecionado por uma mulher, uma novidade na literatura portuguesa, constitui, assim, mais uma fonte de críticas, sendo esta autora, à imagem do que sucedeu com Florbela Espanca, caricaturada como uma decadentista a partir de episódios biográficos criticáveis para a moral do início do século, que desvalorizou a obra destas poetisas, acusando-a de não ter valor literário intemporal, numa atitude que afastou ambas as autoras da inscrição no cânone literário do ensino universitário, num gesto reminiscente das Ordenações Filipinas, que aplicavam coimas às mulheres que falassem alto, ou do Decreto de Graciano, que associava bruxaria a mulheres que perturbassem a ordem social.

Os discursos e os gestos contra as mulheres intelectuais patentes na primeira metade do séc. xx foram sendo atenuados depois da queda da ditadura em Portugal, com os valores feministas e com a legislação de igualdade entre géneros que decorreram da viragem democrática permitida pelo 25 de Abril. No séc. xxi, as mulheres e os homens têm o mesmo acesso ao ensino básico, secundário e universitário, constituindo as mulheres a maior percentagem de estudantes do ensino superior, sendo repudiados na esfera pública os discursos baseados em preconceitos de género que existam contra as literatas portuguesas.

Bibliog.: BARRETO, José, *Misoginia e Anti-Feminismo em Fernando Pessoa*, Lisboa, Ática, 2011; BOLLMANN, Stefan, *Mulheres Que Escrevem Vivem Perigosamente,* Lisboa, Quetzal, 2007; FLORES, Conceição *et al.*, *Dicionário de Escritoras Portuguesas das Origens à Atualidade*, Florianópolis, Mulheres, 2009; NATÁRIO, Anabela, *100 Portuguesas com História*, Lisboa, Temas e Debates, 2012; OLIVEIRA, A. Lopes de, *Escritoras Brasileiras, Galegas e Portuguesas*, Braga, Tip. Silva Pereira, 1983; SILVA, Fábio Mário, *Cânone Literário e Estereótipos Femininos: Casos Problemáticos de Escritoras Portuguesas*, Dissertação de Doutoramento em Literatura apresentada à Universidade de Évora, Évora, texto policopiado, 2013; SÜSSEKIND, Flora *et al.*, *Vozes Femininas: Géneros, Mediações e Práticas da Escrita*, Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa/7 Letras, 2003.

Joana Lima

Antificcionismo

O conceito de antificcionismo, enquanto atitude crítica em relação à produção literária ficcional de matéria profana e amorosa regida pela imaginação e pela fantasia, adquiriu maior consistência nos últimos anos do séc. XVI, prolongando-se pelos sécs. XVII, XVIII e adiante, tornando o problema da legitimação desta produção uma das temáticas centrais da literatura barroca. A abordagem desta problemática implica ter em conta a relação que a literatura (poesia, poética, retórica) desde sempre estabeleceu com as outras artes e os restantes saberes, e o papel que ocupou nessa hierarquia. Com efeito, desde cedo que a poesia quebrou o limite do seu campo específico e se tornou uma ciência universal, partilhando a matéria de todas as outras, situação justificada pela estrutura alegórica que correntemente a caracterizava e também, paralelamente, pela possibilidade de fazer a junção entre a transmissão de conteúdos e o deleite dos procedimentos, segundo o princípio do *prodesse* e do *delectare*, convertidos em máxima pelo texto horaciano da *Epistola ad Pisones,* a saber, *Ars Poetica*: "Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, lectorem delectando pariterque monendo [Tudo ganha quem junta o útil ao agradável, ao mesmo tempo deleitando e ensinando o leitor]" (HORÁCIO, 2001, vv. 343-344). As reservas, contudo, no que diz respeito à validade da literatura ficcional e à sua necessária motivação moral e ética foram claramente expressas nos comentários de Platão à constituição dos mitos no período compreendido entre Homero e Hesíodo. A utilização da alegoria, que constitui a base do discurso mitológico, implicando a construção de enredos ficcionais capazes de explicar a origem do mundo e dos homens, de "dispor o objeto diante dos olhos" (ARISTÓTELES, 1998, 200), segundo a teoria aristotélica explicada na *Retórica*, tornou-se o ponto central da justificação das histórias da mitologia sob a capa de um segundo sentido. Contudo, a ficcionalização foi desde logo apontada negativamente por Platão, que reagiu veementemente ao excesso de alegoria e de interpretação alegórica. A crítica literária a que procede em *A República*, embora não atinja a essência da poesia, condena, ainda assim, severamente, as intenções, a ignorância e a imoralidade das fábulas, considerando que "quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é" (PLATÃO, 1987, 90). A sua recusa da validade dos mitos assenta na consideração destes como sendo uma ficção gratuita e incapaz de oferecer qualquer espécie de verdade. Contudo, enquanto narrativa simbólica, plena de significação, utilizada, nesse sentido, nos livros VI e VII de *A República* (onde apresenta a conhecida alegoria da caverna), já se aproxima da verdadeira opinião, procurando o melhor modo de expressar o verosímil e a probabilidade, sendo capaz de conter e de transmitir conteúdos e ensinamentos. Foi este percurso, entre a condenação e a validação dos caminhos da imaginação, pela sua conjugação com a utilidade possível, que marcou a história da literatura. Ao lado dessa história esteve sempre a alegoria que, contrariando a censura platónica, se impôs pelo seu indiscutível poder redentor da produção ficcional.

A condução dos enredos ficcionais, tendo em conta a desconfiança em relação aos efeitos da fantasia, foi desde sempre subordinada à necessária conjugação entre

o proveito e a sedução da imaginação, dicotomia proporcionada pela estrutura dupla da alegoria, a saber, um enunciado ficcional que, dando a ler um sentido literal, implica e exige uma segunda leitura, concretização de conceitos abstratos de caráter filosófico e espiritual. Dignificada pela gramática e pela retórica, a alegoria, enquanto forma preferencial de expressão alegórica, expandiu-se significativamente na Idade Média, não só no que diz respeito à exegese do Texto Sagrado, mas também à escrita de tratados filosóficos e de obras literárias, distinguindo-se, de forma sumária, a produção alegórica de Bernardo Silvestre, Marciano Capela, Alain de Lille, Guillaume de Lorris e Jean de Meung, para além das obras de Dante e de tantos outros de menor relevância.

A expressão antificcional, contudo, ganhou proporções relevantes na literatura barroca, tornando mais evidente a necessidade de constante legitimação da ficção romanesca, procedimento que teve lugar em prólogos, dedicatórias e censuras, até meados do séc. XVIII. Um dos exemplos mais significativos acabou por ter lugar no *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, nas palavras "Ao leitor" do primeiro volume, publicado em 1728, quando o autor contou a troca de palavras que tivera com "um desses loucos peripatéticos, desvanecido com presunções de discreto", quando este o encontrara a ler o *Báculo Pastoral*, conhecida obra espiritual de Francisco Saraiva de Sousa, de 1624: "e sabendo do título do livro, me disse que nenhum homem de juízo se ocupava em ler livro tão vulgar. E ouvindo eu, se não blasfémia, proposição tão mal soante, lhe perguntei: pois que livro se há de ler? E logo me respondeu mui ufano: Gôngora, Quevedo, *Criticon*, *Para todos*, de Montalvan, *Retiro de Cuidados*, *Florinda*, *Cristais da alma*, novelas e comédias, porque estes livros ensinam a falar. Pois eu entendo, Senhor (lhe disse), que esses livros, e outros semelhantes, ensinam a falar para pecar; e este e outros espirituais ensinam a obrar para salvar" (PEREIRA, 1939, I, 8-9). Esta resposta do autor sairia mais completa no segundo volume, datado de 1733, cujo prólogo "Ao leitor" constitui um manual para a ficção romanesca da época barroca. Com efeito, partindo do princípio de que "foi todo o meu desígnio escrever matéria útil, estilo claro, ideia deleitável" (*Id.*, 1939, II, 3), legitimou a seu procedimento com a apresentação de um elenco de autores e obras que, da mesma forma, "para melhor te persuadir" deleitavam o gosto e enterneciam a vontade (*Id.*, *Ibid.*, 4).

Esta justificação dos enredos, de contornos bizantinos, em muitos casos, com a introdução de histórias de variados contornos e extensão foi levada a cabo de forma sistemática nos paratextos da ficção romanesca publicada em Portugal desde 1600, incluindo também a produção pastoril que teve lugar entre 1600 e a déc. de 30 do séc. XVII. A consideração de uma tendência antificcional, que viu na produção e na leitura de enredos amorosos e profanos uma fonte significativa de deformação das práticas virtuosas, e que exerceu uma vigilância cuidadosa da publicação de obras ficcionais, o que obrigou a uma atitude de reflexão e de justificação por parte de autores, editores e impressores, passa sobretudo pela leitura dos referidos paratextos, tal como passa a respetiva reação de validação ficcional. Entre as múltiplas ocorrências, veja-se o caso das *Doze Novelas*, de Gerardo de Escobar, datadas de 1674. Depois da dedicatória e das palavras "Ao leitor", foi colocada uma "Protestação do autor" (a mesma que consta de *Cristais da Alma*, da mesma autoria), com os seguintes termos: "Uso de deidades, adorações, sacrifícios,

entregos da alma, e outros hipérboles introduzidos como licenças poéticas, frases amorosas, e não em verdadeiro sentir, enquanto são gala do dizer e não desvios do sentir católico; isto, e tudo o mais, sujeito à censura da Igreja como filho dela" (ESCOBAR, 1677, 283). Esta justificação revê-se na primeira licença, datada de cinco meses depois, no mesmo ano: "Vistas as informações, podem-se imprimir estes dois livros, um que contém *Doze Novelas*, outro intitulado *Cristais d'alma*, etc., menos o que em um e outro vai riscado, autor de ambos, Gerardo de Escobar, e impressos tornarão para se conferirem, e se dar licença para correrem, e sem ela não correrão" (*Id.*, *Ibid.*, "Licença"). Esta necessidade de justificação, que submete sempre o deleite da imaginação à utilidade moral dos enredos, equacionando a liberdade poética de formulações menos ortodoxas no domínio do exercício ficcional, foi também motivo preferencial nas obras do P.e Mateus Ribeiro. Nos paratextos da longa novela *Alívio de Tristes e Consolação de Queixosos*, nas edições de 1648, 1672 e 1688, explica-se que o sentido edificante de aliviar aflições e consolar as queixas justificava que o padre se dedicasse às novelas de amor e de entretenimento. Os dois prólogos que constam na edição de 1754, em dois tomos, são muito significativos em termos de legitimação da novela de entretenimento cortês. Como afirma Luis de Moraes e Castro, que custeou a edição e que pode ter sido o autor dos longos prólogos, "falta só uma breve apologia do assunto que ele escolheu [...] pois não faltam censores presumidos de austeros que condenem a um eclesiástico compor novelas". Entre os argumentos da defesa de Mateus Ribeiro, constou a indicação do sucesso que as obras do autor tinham, mas sobretudo a indicação de outros homens da igreja, bispos e santos, que "nos poemas trataram em verso as mesmas matérias que os autores das novelas escreveram em prosa" (RIBEIRO, 1754, "Prólogo"). Mas há dois argumentos que apresentam fundamentações teóricas de grande significado. Em primeiro lugar, invocou-se o opúsculo sobre a origem da novela romanesca, o *Liber de Origine Fabularum Romanensium*, lido na edição de 1757, da autoria de Pedro (Pierre) Daniel Huet, onde se justifica o enredo amoroso pela leitura alegórica, adequada "ad voluptatem et utilitatem legentium [para deleite e benefício dos leitores]" (AUGUSTO, 2010, 304). Com efeito, os escritores teriam de ter em conta que o enredo devia apelar ao comportamento virtuoso, mostrando claramente o prémio merecido pela virtude, tal como também manifestos seriam os efeitos de atitudes viciosas. Já que o Homem dificilmente se prendia por textos doutrinários, a novela teria como função conduzir e orientar suavemente a vontade pela escolha de exemplos oportunos, "ut doceat animos moresque corrigat [para ensinar os espíritos e corrigir os costumes]" (*Id.*, *Ibid.*, 305). O segundo argumento tem em conta o conceito de eutrapelia, valorizado por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, que dizia respeito à capacidade e à necessidade demonstrada por certos homens de se entregarem, nos momentos de repouso e de tempo livre, quando o corpo e a alma precisavam de descanso, a um divertimento sem excessos, ocupando-se em conversação engenhosa e divertida, para voltarem ao trabalho com as forças renovadas. Como afirma o editor de *Alívio de Tristes*, esta virtude "é precisa para que os tristes tenham algum alívio, os cuidados algum retiro, e a desigualdade da roda da fortuna alguma consolação de que tanto necessitam os beneméritos e felizes" (RIBEIRO, 1754, "Prólogo").

Estes poucos exemplos, que são reproduzidos de forma semelhante e constante

ao longo dos paratextos da ficção romanesca, demonstram uma dicotomia evidente: por um lado, provam a existência de um pensamento dominante, profundamente negativo e, por isso, antificcional, sobre o valor da produção narrativa de matéria profana e amorosa. Sobretudo estando manifesto na atividade censória das licenças e dos pareceres, mas contaminando os paratextos dos próprios autores e a consciência da sua escrita, este antificcionismo insistia nos efeitos perversos da produção e leitura de obras profanas, que desviavam o espírito dos bons caminhos do céu. Por outro lado, este pensamento contra a ficção romanesca conduziu a um movimento inverso de defesa, legitimação e validação da produção romanesca, apontando como procedimento correto a leitura alegórica. Com efeito, as histórias, os casos, os enredos complexos e labirínticos, frequentemente extraordinários, inesperados e de contornos extremos, deviam ser lidos como espelho, mostrando nos comportamentos marcados pelo desvio e pelo vício o castigo respetivo, assim conduzindo à lição pretendida: que o comportamento virtuoso, sendo premiado, devia ser seguido. Esta dicotomia, entre o deleite e a utilidade, entre o vício e a virtude, marcou definitivamente a produção ficcional portuguesa até ao séc. XIX.

Bibliog.: ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1981; *Id.*, *Retórica,* Lisboa, INCM, 1998; AUGUSTO, Sara, *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo e do Barroco*, Lisboa, FCG /FCT, 2010; *Id.*, "Ut pictura fictio. Ficção romanesca do maneirismo e do barroco", *Veredas*, n.º 20, 2013, pp. 177--200; CURTIUS, Ernest Robert, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Mexico/Madrid/ Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1989; ECO, Umberto, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Lisboa, Presença, 1989; ESCOBAR, Gerardo de, *Doze Novelas*, vol. I, Lisboa, Officina de João da Costa, 1674; *Id.*, *Cristaes da Alma. Frases do Coração. Retorica do Sentimento. Amantes Desalinhos,* Coimbra, José Ferreira, 1677; HORÁCIO, *Arte Poética*, Mem Martins, Inquérito, 2001; HUET, Pedro Daniel, *Opuscula Duo Quorum Unum est de Optimo Genere Interpretandi et de Claris Interpretibus, Alterum de Origine Fabularum Romanensium*, Venetiis, apud Benedictum Milocco, 1757; LABORDERIE, Jean, *Le Dialogue Platonicien de la Maturité*, Paris, Les Belles Lettres, 1978; NEMÉSIO, Maria Inês, *'Exemplares Novelas' e Novelas Exemplares*: *os Paratextos da Ficção em Prosa no Século XVII*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010; PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie: les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976; PEREIRA, Nuno Marques, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, 2 vols., Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1939; PLATÃO, *A República*, Lisboa, FCG, 1987; RIBEIRO, Mateus, *Alivio de Tristes, e Consolação de Queixosos*. *Seis Partes Divididas em Dous Volumes*, Lisboa, por José da Silva da Natividade, 1754; SÁ, Artur Moreira, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; SOUSA, Francisco Saraiva de, *Báculo Pastoral de Flores de Exemplos Colhidos de Varia, e Authentica Historia Espiritual sobre a Doutrina Christã*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1624; WEINBERG, B., *History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1963.

Sara Augusto

Antifilosofismo

A problemática em torno da falta de apetência dos Portugueses, na sua generalidade, para o conhecimento estritamente filosófico ganha expressão em pleno séc. XIX. A experimentação e a experiência postas em prática durante o Renascimento e aperfeiçoadas daí para a frente provocaram uma nova maneira de entender a origem e a natureza do conhecimento, conforme ele proviesse de factos comprováveis ou apenas de especulações assentes numa maior ou menor construção argumentativa, sem qualquer possibilidade de mensuração.

Com a emergência de um novo paradigma científico, impôs-se a progressiva distinção entre ciências da natureza e ciências humanas ainda em pleno domínio educativo das instituições religiosas que continuavam a proceder à compilação e divulgação do conhecimento. É por isso natural que, entre nós, seja assinado por um clérigo um dos primeiros textos contra os males da filosofia, no qual se contesta o pensamento especulativo exercido de forma autónoma e livre que se afirmou com o Iluminismo, deixando de se submeter, como até aí, aos padrões que a Igreja tinha concebido para o exercício do mesmo quando tornou a filosofia serva da teologia. A nova mentalidade levou a um inflamado discurso, vertido em sermão oficial por parte de José Agostinho de Macedo (1761-1831), pregador do príncipe regente, precisamente intitulado *Sermão contra o Filosofismo do Século XIX.º*, com data de 1811. O Iluminismo já tinha proclamado o exercício da razão em detrimento da aceitação acrítica



José Agostinho de Macedo (1761-1831).

dos dogmas da fé; algum tempo volvido, o convite a essa prática iria ser contestado em Portugal pelo referido pregador, que se propunha combater a nova mentalidade e "defender a religião do Filosofismo" por entender que "só no seio do Cristianismo e no regaço da Fé se acha o Orador sublime, o Filósofo profundo, e o homem da razão, e da verdade" (MACEDO, 1811, 17). A ser assim, parecia-lhe que "nenhum dos Filósofos antigos, e modernos fez tanto uso da natural razão em seus princípios, e opiniões, quanto faz em sua Religião um verdadeiro crente" (*Id.*, *Ibid.*, 20-21). A fé só aceitava como válidas as explicações que a razão fundasse nos ensinamentos da teologia e por isso Macedo defendia que "assim como é um indispensável dever do homem pensar segundo a razão natural, também, é um dever indispensável do mesmo homem conhecer os confins, ou as balizas que a Natureza constituiu a esta razão" (*Id.*, *Ibid.*, 32). Macedo tenta, então, combater os iluministas no seu próprio campo, mostrando que pelo uso da razão também se chega ao conhecimento de Deus: "Vós que acusais a Fé de ligar

o entendimento, e de o condenar a uma indevida servidão, porque não acusais também as Ciências que todas têm seus princípios, suas regras, seus confins, que da mesma sorte que pratica a Fé, põem um freio, e prescrevem leis ao licencioso entendimento?" (*Id.*, *Ibid.*, 46-47). Ante o apelo ao uso exclusivo da razão natural na organização das sociedades, onde a moral, por não ser natural, se devia relativizar, parecia ao pregador que tal atitude em breve espalharia por todo o lado um verdadeiro caos social. Neste longo sermão, rebate-se o uso da razão por parte dos enciclopedistas e a atitude científica que não admitia explicações fora dos dados da experiência. Macedo reforça o seu antifilosofismo com o recurso ao pensamento especulativo de filósofos racionalistas como Locke e Pascal, tentando, assim, demonstrar que em momento algum a fé cristã prescindiu da razão natural.

Fora do ambiente religioso, a atitude antifilosófica – que quase sempre, nesta época, é indistinta da posição antimetafísica – ganha novos contornos com a emergência do positivismo na Academia portuguesa em finais do séc. XIX e inícios do seguinte, mesmo que o grande propagador da nova corrente, Teófilo Braga (1843-1924), reservasse à filosofia a síntese especulativa do conhecimento. Com o triunfo da mentalidade positivista surgia, portanto, um ataque cerrado à metafísica e não tanto à filosofia propriamente dita, que até era elogiada. Contudo, para prevenir um eventual ensino dogmático da mesma, dentro da corrente positivista que dominava a Universidade em Portugal, entendia-se que o melhor era acabar com essa educação, como fica bem patente em 1890 num texto em que José de Sousa, assumido defensor do ensino sobre bases positivistas, defende que, em Portugal, pela "falta de concepção que se faz do que seja a filosofia", não se deveria ensinar "aos alunos uma coisa alheia com essa máscara, uma coisa alheia a todos os trabalhos dos grandes filósofos modernos" (SOUSA, 1890, 154), tornando-se, por isso, necessário eliminar o seu estudo, uma vez que "pela transcendência que a caracteriza a filosofia deve[ria] ser banida dos liceus" (*Id.*, *Ibid.*, 155).

É, então, em finais do séc. XIX, estando já vulgarizado o acérrimo debate positivista acerca do valor da filosofia, que começa a gerar-se em Portugal um interesse renovado por um pensamento especulativo de matriz nacional. Vejamos o que os novos intérpretes pensavam da tradição filosófica portuguesa.

Antero de Quental (1842-1891), em carta a Domingos Tarroso, de maio de 1881, sobre a anunciada obra *Filosofia Definitiva* deste último, escreve: "Eu sou, como V., dos poucos que entre nós compreendem quanto a Filosofia é um elemento essencial na vida das nações e sentem quanto particularmente a nós outros, peninsulares, intelectualmente empedernidos por três séculos de educação jesuítica, é necessário uma fecunda agitação das inteligências" (QUENTAL, 1957, 57), acrescentando logo a seguir que "a filosofia é coisa tão avessa à nossa índole e tradição intelectuais, que V., propondo-se iniciar entre nós um movimento sistemático de ideias, deve já contar com muitos dissabores, e o maior de todos a indiferença pública" (*Id.*, *Ibid.*, 57). Posição que renova, com o mesmo enfoque, em carta enviada em setembro de 1888 a Ferreira-Deusdado, a propósito da obra *Ensaios de Filosofia Actual*: "Foi para mim uma agradável surpresa o seu livro: pois se entre nós já é raro um livro de estudos filosóficos, muito mais raro é ver tratar essas matérias com o método sóbrio e cauteloso, método que a natureza das questões e a posição tão dúbia das soluções do nosso

tempo, impõem ao pensador conscienciosо" (*Id.*, *Ibid.*, 93).

O mote estava lançado e Ferreira-Deusdado (1858-1918), quando em 1897 organizou postumamente a obra de Cunha Seixas intitulada *Princípios Gerais de Filosofia*, inseriu no volume um texto sobre a tradição da filosofia em Portugal, onde nos diz que "em regra, a atividade filosófica do espírito português não tem cunho original, a sua ação limita-se à recetividade dos sistemas estrangeiros. Quase todos os nossos livros filosóficos propagam a ideia estranha, divergindo apenas na forma da exposição das doutrinas e em leves cambiantes" (FERREIRA-DEUSDADO, 1995, 465). Desta forma, o intelectual transmontano colocava-se ao lado daqueles que defendiam que em Portugal nunca existiu uma verdadeira filosofia, pelo menos concebida à maneira clássica, *i.e.*, como um sistema de ideias apresentadas e fundamentadas de forma sistemática e original, um pensamento especulativo que simultânea e articuladamente trate das questões da lógica e do conhecimento, da antropologia e da metafísica/ontologia.

Alguns anos depois, no início do séc. XX, Sampaio Bruno (1857-1915), ao refletir sobre as características dos Portugueses pouco valorizadas ou mesmo desprezadas pela intelectualidade, pondo em relevo a peculiaridade da psicologia deste povo, escreve em *A Ideia de Deus*, obra publicada em 1902, que "nunca os portugueses mostraram queda para as altas especulações filosóficas; e a metafísica à nossa gente pareceu sempre ludíbrio fátuo de cerebrações senão já de raiz mórbidas, perturbadas, contudo, na normalidade clara duma pachorrenta irrigação sadia" (BRUNO, 1987, 1).

É já no alvor do novo regime republicano, pelo labor dos intelectuais que constituíram a Renascença Portuguesa, que surge uma explicação fundamentada para o antifilosofismo dos Portugueses. Leonardo Coimbra (1883-1936) sintetizava que era pela poesia que os Portugueses deveriam aceder à sua metafísica própria: "O pensamento de largas curiosidades, ávido de ser e universalismo, aquele pensamento que busca o coração da realidade e só aí encontra a perspetiva que interessa, aparece, desde sempre, implícito na poesia portuguesa. A maior criação intelectual dos portugueses é a poesia" (COIMBRA, 2006, 217), ficando agora mais clara a posição que já antes tinha defendido em 1911, na conferência intitulada "Por Camões" em 1911.

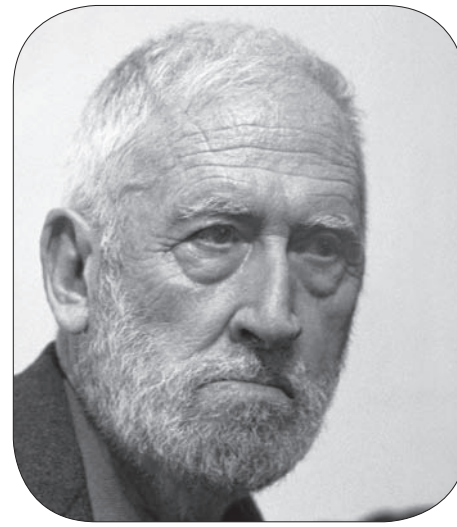
As intuições do filósofo Leonardo Coimbra foram rapidamente acarinhadas pelo poeta de feição metafísica Teixeira de Pascoaes (1877-1952) para quem "a origem da Filosofia ou do Conhecimento não estará na curiosidade inata […]. A origem do saber está neste dom da inspiração poética, que tem, em nós, a mesma vida dos instintos" (PASCOAES, 1988, 232); ideia que foi posta ainda mais a claro em *O Génio Português na Sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*: "O poeta português é um intérprete da sua raça em ascensão divina; o estrangeiro é o intérprete deste ou daquele livro de Filosofia. Lá fora, o pensamento filosófico gera a emoção poética: aquele é anterior a esta. Em Portugal, a emoção poética antecede o pensamento filosófico" (*Id.*, *Ibid.*, 79-80). A ser assim compreende-se melhor a exortação que faz em *Da Saudade*, quando apela a todos os Portugueses para que, em conjunto, "cultivemos a Poesia […]; só ela nos leva ao conhecimento do que é […] antes e depois da vida e da existência" (*Id.*, *Ibid.*, 241).

Fernando Pessoa (1888-1935) explorará o mesmo ideário quando, na fundamentação da nova poesia que se anunciava em Portugal, da qual era um

dos mais destacados representantes, a apelidou de nacional, explicando que tal atributo se devia ao facto de se apresentar "com ideias pessoais, sentimentos especiais, modos de expressão especiais e distintos de um movimento literário completamente português" (PESSOA, 1986, 1152). Para que não restasse qualquer dúvida sobre o sentido nacionalista da nova poesia, procedeu à distinção entre a "'filosofia' pensamento individual e a 'filosofia' sentimento poético. – Tanto a filosofia do filósofo como a do poeta são questões de temperamento, mas ao passo que o temperamento do filósofo é intelectual, o do poeta é emocional […]; é portanto, a filosofia do poeta e não a do filósofo, que representa a alma da raça a que ele pertence" (*Id.*, *Ibid.*, 1190).

Se este movimento de poetas ainda quis de certo modo substituir a filosofia pela poesia, Fidelino Figueiredo (1889-1967), em *Para a História da Filosofia em Portugal*, volta a referir que a milenar especulação filosófica não tem qualquer tradição entre os Portugueses nem em Portugal, porque o espírito nacional não é dado a especulações. Para ele, o homem português não tinha espírito reflexivo, sendo por isso antifilosófico.

A tese de Fidelino continuará a ser explorada por Álvaro Ribeiro (1905-1981) em *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde culpa abertamente a Universidade pelo facto de os Portugueses cultivarem um espírito adverso à filosofia. Em seu entender, tal espírito foi gerado pelos académicos que possuíam uma educação estrangeirada, repetindo, nas suas escolas, ao longo dos séculos e ao arrepio da verdadeira essência do homem português, um ensino antinacional: "admite-se inadvertidamente que a persistência na silogística escolástica e a resistência passiva ao cartesianismo, longe de parecerem um enigma cuja decifração seria de proveito,



Agostinho da Silva (1906-1994).

dêem pretexto a juízos pessimistas, e até injuriosos, acerca da capacidade especulativa dos portugueses" (RIBEIRO, 1943, 15). Segundo estes autores, portanto, os académicos não souberam, ao longo dos tempos, usar o conhecimento filosófico em prol das características específicas do nosso povo. Foram estrangeiros no seu próprio país, onde se limitavam a ensinar e divulgar sistemas e ideias que para nada serviam aos Portugueses, porque não atendiam aos seus interesses: "Afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia 'moderna', (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original; assim, o que na linha internacional parece marcha retardatária, talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora" (*Id.*, *Ibid.*, 15).

Uma boa síntese em torno do antifilosofismo dos Portugueses é-nos fornecida por Agostinho da Silva (1906-1994), quando tece duras críticas ao pensamento

racional importado para Portugal, ao mesmo tempo que exalta a forma de pensar genuinamente portuguesa, cuja origem se encontra na tradição poética e literária de Portugal: "Os rigores filosóficos nunca foram nossos; nunca fomos de análises e de sínteses […], sempre fomos muito inclinados a falar bastante bem do que sabemos bastante mal" (SILVA, 2001, 27). E isso, para ele, tinha de ser entendido como uma vantagem, pois "o destino de Portugal não era o de ser filósofo; contemplar pelejas de longe, para delas ter ideia de conjunto, ficava para filósofos europeus ou então para pensadores portugueses, à maneira de Sanches ou de Spinosa, que circunstâncias especiais lançavam longe dos campos de batalha" (*Id.*, *Ibid.*, 54).

Há, assim, quatro tendências na consideração da mentalidade antifilosófica dos Portugueses: a primeira caracteriza-se pela rejeição da filosofia enquanto responsável pelo exercício racional, crítico e autónomo que se exibe como arma de combate ao dogmatismo religioso; a segunda emerge da reflexão dos pensadores/filósofos portugueses de finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, que centram o debate em torno da filosofia, enquanto capacidade de abstração e síntese, constatando, ainda que por razões nem sempre coincidentes, que a exigência do exercício filosófico nunca foi uma marca distintiva do povo português; a terceira afirma-se ante a constatação de que Portugal e os Portugueses não são recetivos ao pensamento filosófico porque a verdadeira filosofia de tradição portuguesa não repousa na abstração racional, mas sim na emoção poética e literária, que constituem a herança cultural do povo português; a quarta considera que a débil mentalidade filosófica dos Portugueses se deve ao ensino da Filosofia que se praticou na Universidade, durante muito tempo dominada pela pedagogia jesuíta e a seguir pela importação de uma mentalidade estrangeirada, que controlou as academias e as orientou no sentido de difundirem um pensamento estranho ao mais profundo sentimento da nação portuguesa.

Bibliog.: BORGES, Paulo A. E., "Filosofia portuguesa (Problema da)", in *Logos*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1990, cols. 614-626; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello e Irmão, 1987; COIMBRA, Leonardo, "Por Camões", in COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. I, t. I, Lisboa, INCM, 2004, pp. 250-258; *Id.*, "A poesia e a filosofia moderna em Portugal", in COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, pp. 217-220; FERREIRA-DEUSDADO, M. A., "Esboço histórico da filosofia em Portugal no século XIX", in FERREIRA-DEUSDADO, M. A., *Educadores Portugueses*, Porto, Lello e Irmão, 1995, pp. 465-496; FIGUEIREDO, Fidelino, *Para a História da Filosofia em Portugal*, Porto, Tip. da Empresa Literária e Tipográfica, 1922; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão contra o Filosofismo do Século XIX.º, Pregado na Igreja de S. Julião de Lisboa na Quinta Dominga de Quaresma do Anno de M.DCCC.XI*, Lisboa, Impressão Régia, 1811; PASCOAES, Teixeira de, *A Saudade e o Saudosismo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988; PESSOA, Fernando, "Sobre a poesia portuguesa, em visões de conjunto", in PESSOA, Fernando, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. II, Porto, Lello e Irmão, 1986, pp. 1143-1205; QUENTAL, Antero de, *Cartas*, Lisboa, Couto Martins, 1957; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943; SILVA, Agostinho da, "Reflexão à margem da literatura portuguesa", in SILVA, Agostinho da, *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Lisboa, Âncora, 2000, pp. 25-87; *Id.*, "Originalidade portuguesa", in SILVA, Agostinho da, *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora, 2001, pp. 27-29; SOUSA, José de, *Notas de Pedagogia Philosophica*, Lisboa, Adolpho, Modesto & C.ª, 1890.

Artur Manso

Antifiscalismo

Tal como é salientado por Bouvier e outros, o antifiscalismo pode assumir várias dimensões, oscilando da revolta à fraude, passando por modalidades mais ideológica e doutrinalmente consistentes, que se consolidam em movimentos sociais e politicamente organizados, como é o caso do poujadismo francês dos anos 50 do séc. XX, proponente de uma ideia de liberdade e de defesa dos pequenos comerciantes contra uma suposta inquisição fiscal, e do movimento social de Gérard Nicoud, das décs. de 1960 e 1970, também em França. Os países onde o nível de desenvolvimento de uma cidadania responsável é mais lento ou condicionado possuem sobretudo expressões antifiscais de tipo mais individual, que se pautam pela fraude e a evasão fiscal, pela recusa de sacrifícios em prol do bem comum, ou pelo eximir-se à atividade económica dos circuitos legais. Mesmo que exista uma retórica de justificação ou uma racionalização de comportamentos, usando argumentos ligados à ausência de equidade fiscal, à ilegitimidade dos gastos públicos ou a uma qualquer injustiça, não se testemunha o desenvolvimento de claras ideologias anti-imposto ou de um corpo doutrinário consistente.

Os motins fiscais típicos do Antigo Regime, que encontramos bem representados em Portugal e que se prolongam até à entrada do séc. XX, surgem como protestos difusos, que coalescem contra um imposto particular que foi criado de raiz ou que foi aumentado ou alargado na sua base de incidência e que elegem como alvo uma autoridade ou um executor do mesmo. Trata-se de movimentos contra um suposto exagero e não necessariamente contra a natureza do imposto, testemunhando graus de resistência maiores ou menores ao avanço e à solidificação do Estado. Em grande medida, são movimentos tradicionalistas e muitas vezes claramente antimodernos, que lutam pela preservação de direitos consuetudinários contra as novas modalidades de cobrança, que são vistas como tirânicas e iníquas, anulando prerrogativas ancestrais.

Diego Cerezales assinala isso mesmo ao notar que, apesar de os motins antifiscais de 1862 se terem alargado a várias zonas do país, mobilizando populações com interesses heteróclitos, faltou-lhes uma base política organizada e uma associação a uma agenda ideológica consistente. Os motins de 1862, como os de 1867-1870, seriam reveladores de uma resistência à penetração do Estado e à criação de espaços económicos e políticos nacionais. O cadastro predial surge como uma das causas mais evidentes da revolta, numa agitação onde se manifesta a impotência do aparelho policial do Estado e a baixa legitimidade das instituições. Fica claro que estes motins se propagam rapidamente, mas também se extinguem em pouco tempo e resultam mais da fraqueza do aparato repressivo do que de uma genuína agenda de protesto. As reações antifiscais cruzam-se com recusas de reformas modernizantes (como os pesos e medidas).

António Manuel Hespanha, por seu turno, assinala até que ponto a fiscalidade complexa do Antigo Regime torna impossível perceber claramente os alvos das revoltas antifiscais e a emergência de um pensamento de contestação coerente. A presença simultânea de fiscalidades senhoriais, eclesiásticas e régias criava sistemas de alianças e de confrontação largamente difusos e mu-

táveis, com resistências e colaborações em fluxo permanente.

Vasco Pulido Valente salienta o mesmo tipo de questões na sua análise da chamada Revolta do Grelo, invocando o seu carácter *ad hoc* e a ausência de direção, de chefes ou de palavras de ordem. Os motins centravam-se numa questão trivial, sem objetivos políticos de reforma ou revolução, não sendo conduzidos por partidos, fações ou intelectuais da classe média. Mesmo quando surgem elementos capazes de dar sentido político ao protesto, eles tendem a agir isoladamente e a promover interesses pessoais e não coletivos e transformadores.

O pensamento antifiscal e as revoltas fiscais que ele engendra estão quase sempre solidamente ancorados numa memória histórica ou mítica de direitos legais ou consuetudinários que são tidos por adquiridos e que, de alguma forma, constituem o suporte físico da nacionalidade, da tradição, das liberdades ou dos direitos. A reflexão antifiscal ideologizada implica a existência de revoltas com pressupostos políticos, associadas a movimentos estruturados e a ideários políticos, fatores que a afastam dos muito comuns motins fiscais do Antigo Regime. A sua expressão marca a coalescência de interesses corporativos, com a defesa de grupos como os pequenos proprietários ou agricultores; a condenação do desperdício de dinheiros públicos em obras tidas por sumptuárias ou desnecessárias; a ilegalidade de um imposto específico; ou a ilegitimidade de um benefício concedido a uma região em detrimento de outra. Em qualquer dos casos, a resistência ao imposto e o pensamento antifiscal encontram-se umbilicalmente associados a uma tradição cívica e participativa de manifestação pública e a movimentos sociais que se organizam em torno do debate político e das clivagens modernas.

O pensamento antifiscal recorre amiúde a uma retórica elaborada de tipo legitimista, que estabelece paralelos entre o pagamento de impostos e o roubo, a intromissão na esfera privada e a violação de direitos. No caso norte-americano, onde a argumentação antifiscal incidiu sobretudo no imposto sobre rendimentos e no imposto sobre propriedades (caso exemplarmente discutido por Isaac W. Martin), uma leitura criativa das 5.ª, 13.ª e 16.ª emendas à Constituição americana dá apoio a uma interpretação do papel conspirativo do Estado e de determinados atores sociais (geralmente contabilistas e advogados) com vista à extração do rendimento do cidadão comum. O imposto é visto como uma extorsão que viola direitos de cidadania e anula a visão contratual que liga o Estado aos cidadãos. Apenas a ameaça da punição pode levar ao pagamento de impostos.

Os argumentos mais usados na teorização antifiscal ou na rejeição pura e simples do pagamento de impostos não encontraram, no entanto, eco em Portugal. Ao contrário do que acontece em países como a França ou os Estados Unidos, onde cedo se desenvolveu um pensamento antifiscal estruturado, faltou em Portugal, até ao começo do séc. XXI, uma genuína linha intelectual capaz de expressar, no plano das ideias, uma efetiva recusa sustentada e justificada da tributação. Se, internacionalmente, a bandeira da ideologia antifiscal foi, em grande medida, desfraldada por círculos libertários, anarcocapitalistas e objetivistas (veja-se, a este nível, o contributo de autores como Ayn Rand ou Murray Rothbard, cujas leituras inspiraram o lançamento, em 2009, de uma organização como o Tea Party), ou por movimentos de protesto associados a interesses de tipo corporativo, em Portugal nem uns nem outros tiveram ecos significativos.

Não é fácil explicar esta ausência de um pensamento antifiscal estruturado, mas tentaremos avançar algumas explicações complementares. Em primeiro lugar, a reflexão e a movimentação coletiva contestatárias pressupõem que os debates sobre o Estado e o seu papel sejam fortes e que haja uma componente de envolvimento cívico e um sentido de cidadania muito claros. Os Estados onde a dimensão de súbdito é prevalecente, onde a conquista de direitos de cidadania (cívicos, políticos e sociais) é tardia e onde a legitimidade estatal é baixa ou inexistente tendem a anular quaisquer vínculos contratuais e a reduzir o envolvimento cívico da população a níveis ínfimos. Nestes casos, a evasão, a fraude ou a espera por uma amnistia fiscal tornam-se as vias mais realistas de protesto. Em Portugal, as estratégias político-ideológicas de contestação pautadas pela organização de proprietários, pequenos comerciantes ou empresários com objetivos político-fiscais manifestos, que se constituam como lóbi ou se organizem como partido de protesto, são escassas. Assim sendo, a contestação ao papel fiscal do Estado fica quase sempre limitada ao impressionismo literário ou à mordaz crítica caricatural ao papel por ele desempenhado. Por outro lado, a prevalência de redes tradicionais de compadrio e de troca de favores entre a estrutura fiscal e os contribuintes mais poderosos pode impedir o desenvolvimento de quadros sociais estruturados e permanentes de protesto. Este é o caso analisado de forma reveladora por José Cutileiro na sua leitura da chamada Revolta dos Latifundiários de 1964.

Em segundo lugar, o antifiscalismo organizado pressupõe um desenvolvimento precoce do Estado, dos seus aparelhos e das suas capacidades de taxação, mas também um desenvolvimento de estruturas produtivas modernas de tipo industrial, com a concomitante formação de classes sociais e a abertura de possibilidades para a sua mobilização. Uma forte componente empresarial, uma tradição liberal de recusa de intervenção e de controlo do Estado e a existência de clivagens políticas centradas em interesses industriais são associáveis à revolta e à contestação fiscal estruturadas, mas estão ausentes, até muito tarde, no território português. O Estado português é algo de que se desconfia e a quem não se confere legitimidade, mas de quem se espera uma intervenção protetora e guardiã, conceção que é manifestamente difícil de conciliar com uma estruturação reflexiva antifiscal. Os próprios movimentos libertário-anarquistas, de alguma forma fortes em Portugal durante as primeiras décadas do séc. XX, não prosseguiram essa via de contestação.

Em terceiro lugar, a revolta antifiscal não se encontra em Portugal, ao contrário do que acontece nos Estados Unidos, associada a um mito fundador da nacionalidade, a um episódio marcante de (re) invenção de tradições, ou a momentos específicos de regeneração ou de marcação de diferenças regionais ou de oposição centro-periferia. Os elementos singulares de associação entre o antifiscalismo e as clivagens políticas modernas não ocorrem em Portugal, não conduzindo portanto à estruturação de um pensamento ou de uma ideologia contra os impostos. Por outro lado, a estrutura e o tipo das despesas públicas não provocaram, a nível nacional, expressões de revolta semelhantes às que ocorreram, *e.g.*, no Japão (como refererem Naohiko Jinno e Andrew DeWit), nem conduziram a uma associação entre movimento antifiscal e reação contra o Estado de bem-estar (como aconteceu sobretudo no Norte da Europa).

Num quadro social duradouro de baixa confiança institucional relativa ao Estado e às suas instituições e de escassa legitimidade concedida ao Estado e aos seus agentes; em molduras de fraca participação cívica e de baixos níveis de literacia financeira; com morais fiscais debilitadas e culturas fiscais pautadas pelo laxismo no escrutínio público e pela reduzida responsabilização, a evasão e a fraude fiscal tendem a substituir os protestos e a reflexão aprofundada tende a desaparecer.

Bibliog.: BERCÉ, Yves-Marie, *Révoltes et Révolutions dans l'Europe Moderne. XVI-XVIII Siècle*, Paris, Librairie Géneral de Droit et de Jurisprudence, 1980; BOUVIER, Michel, *Introduction au Droit Fiscal et à la Théorie de l'Impôt*, 2.ª ed., Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1998; *Id. et al.*, *Finances Publiques*, 9.ª ed., Paris, Librairie Général de Droit et de Jurisprudence, 2008; BURG, David F., *A World History of Tax Rebellions: An Encyclopedia of Tax Rebels, Revolts, and Riots from Antiquity to the Present*, London, Routledge, 2004; CEREZALES, Diego Palacios, "O princípio de autoridade e os motins antifiscais de 1862", *Análise Social*, vol. XLII, n.º 182, 2007, pp. 35-53; CUTILEIRO, José, *A Portuguese Rural Society*, Oxford, Clarendon Press, 1971; HESPANHA, António Manuel, "Revoltas e revoluções: a resistência das elites provinciais", *Análise Social*, vol. XXVIII, n.º 120, 1993, pp. 81-103; JINNO, Naohiko, e DeWIT, Andrew, "Japan's taxing bureaucrats: fiscal sociology and the property-tax revolt", *Social Science Japan Journal*, vol. I, n.º 2, 1998, pp. 233-246; MARTIN, Isaac William, *The Permanent Tax Revolt: how the Property Tax Transformed American Politics*, Stanford, Stanford University Press, 2008; VALENTE, Vasco Pulido, "A 'Revolta do Grelo': ensaio de análise política", *Análise Social*, 2.ª sér., vol. X, n.º 37, 1973, pp. 79-101.

Rafael Marques

Antifolclorismo

Em 1953, Fernando Lopes-Graça (1906-1994) publica um livro intitulado *A Canção Popular Portuguesa*, no qual submete o rumo que tomava o movimento folclórico a uma crítica frontal. A pequena obra reúne textos datados desde a déc. de 40 do séc. XX, e a censura do autor incidia sobre o conteúdo e a forma das exibições dos agrupamentos – também designados ranchos – que então se formavam por todo o país, alimentando um movimento social em crescimento. O desinteresse e mesmo o desrespeito pelo que o compositor e maestro considerava dever ser o autêntico *vs.* a contrafação exemplificados na canção popular era manifesto na atuação das autoridades responsáveis pelas políticas da cultura e do lazer de massas. Neste contexto, o compositor considerava que a situação estava atacada de "folclorite aguda" (LOPES-GRAÇA, 1991, 19), discutindo, a partir deste posicionamento antifolclorista de princípio, a classificação da canção – a parte essencial da música folclórica – à escala do território português. Assim, parecia-lhe preferível o critério formal (distinção entre tonais, modais e cromáticas) ao mesológico, e sublinhava a diversidade constatada no terreno, conforme indicavam as recolhas feitas pelos mais influentes prospetores e coletores; teria em mente as recolhas e o respetivo tratamento levados a efeito sobretudo por Armando Leça (1891-1977), cuja ação foi designada pelo próprio como uma peregrinação folclórica. Vários sectores no universo intelectual nacional abraçaram a causa do resgate

da autenticidade ou dum regresso às raízes. A pequena obra referida tornou-se, assim, influente, conforme comprovam as várias edições vindas a lume ao longo das décadas seguintes.

António Jorge Dias (1907-1973), etnólogo, é outra figura relevante que tomou partido nesta questão do folclore visto como verdadeiro, leia-se, como reconstituindo uma tradição popular. Neste sentido, descreve e explica a situação que então se vive, não ocultando um sentimento de perda de uma vivência rural resguardada das influências urbanas. Numa comunicação oral feita em 1970 e intitulada "Da música e da dança, como formas de manifestação espontânea populares, aos ranchos folclóricos", A. Jorge Dias passa em revista as transformações ocorridas desde os anos 1920. Segundo este etnólogo, ao longo desse período desaparecera um modo de vida pautado por uma pretensa essência comunitária, centrado na vizinhança e na entreajuda, solidário entre grupos sociais assimétricos, no qual, com os cantares e folguedos das várias províncias, "brotava do povo rural uma alegria franca e irreprimível" (DIAS, 1970, 1). Não conformado com a inevitabilidade do avanço da civilização industrial, o etnólogo refugia-se na visão nostálgica dum passado testemunhado na sua juventude.

Enquanto F. Lopes-Graça faz uma crítica militante a destinatários identificados, A. Jorge Dias opta pela desaprovação resignada das consequências trazidas pela vida moderna. No entanto, convergem na busca e invocação da autenticidade.

Durante a déc. de 20 do séc. XX, difundem-se o altifalante, o disco gravado, o cinema mudo. Na década seguinte, consolida-se a radiodifusão e o cinema sonoriza-se. Em finais de 1950, arranca a televisão. É neste enquadramento que as culturas expressivas que A. Jorge Dias classifica de populares e espontâneas se reconfiguram. Para além disso, fazem-se sentir as influências cosmopolitas – motivadas, sobretudo, pela Primeira Guerra Mundial, pelas migrações internas e para o exterior, pela Segunda Guerra Mundial e pela guerra colonial –, em consequência das quais os sons, os instrumentos e as gestualidades ganham novas formas e novos conteúdos. Outros processos de mimetização geram fluxos diferentes entre o campo e a cidade. Na sua qualidade de género performativo, o folclore coloca o país rural num palco para audiências convocadas à escala nacional. Aperfeiçoam-se desfiles, paradas e cortejos etnográficos, e as exibições dos agrupamentos ganham a forma de espetáculos, pensados e ajustados a um público passivo, espetador, recetor e recetivo. Representa-se a nação por uma idealização da vida campestre alcançada por depuração.

A partir dos anos 1930, surgem por todo o país agrupamentos folclóricos que se caracterizam pelo seu cariz permanente. A legislação então em vigor impõe constrangimentos ao associativismo fora dos canais governamentais, integrando-o nas estruturas oficiais de lazer da política social ou de cultura, tais como a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, a Junta Central das Casas do Povo e o Secretariado Nacional de Informação.

O folclorismo é um conceito que se aplica a um fenómeno generalizado característico da Modernidade, consistindo na soma de remissões e de ressignificações compiladas seletivamente a partir de um legado histórico ou de memória (objetos, saberes, atitudes). Tal conceito assenta num paradoxo: tem por essência a ruralidade, mas o manuseamento, a institucionalização e a



D.R.

Museu Nacional de Arte Popular, Lisboa.

reprodução obedecem à estética fornecida por um quadro intelectual urbano. Fala-se de folclorização quando aquele se institucionaliza sob designações como "artes e tradições populares", "cultura popular" ou expressões equivalentes; esta define-se por processos de seleção de conteúdos e pela respetiva ancoragem territorial.

No caso português, três momentos determinam essa institucionalização. No ano de 1938, realiza-se o concurso da Aldeia Mais Portuguesa, no qual se estabelecem os parâmetros para a ação folclorizadora. A Exposição do Mundo Português, levada a efeito em 1940, proporciona a consagração desse processo. Finalmente, o Museu de Arte Popular, inaugurado em 1948, estabelece uma visão do rural, criando, nesse sentido, uma gramática de interpretação da pátria. Instaura-se, assim, uma cultura popular hegemónica, correspondendo à estabilidade desta hegemonia o consentimento dos governados. Tal cultura assentou na expectativa de melhoramentos públicos nas aldeias de onde provinham os ranchos premiados em concursos, na oportunidade que era dada à população rural de conhecer outras terras graças às exibições, e na inserção das aldeias num mapa nacional.

A folclorização regeu-se por dois modelos que se seguiram no tempo: o autoritarismo, até 1974, e, posteriormente, a democracia. Caracteriza o primeiro: a) uma ideologia que decreta a ruralidade como alicerce da nação; b) a regulação por instâncias apostadas em definir autenticidade para estabelecer tradição; c) a mediação entre o poder político e a massa camponesa, feita por indivíduos letrados influentes dentro e fora da esfera local, que selecionam, depuram e adaptam repertórios, e estruturam os agrupamentos folclóricos; d) as recolhas feitas junto das pessoas idosas, que garantem autenticidade e geram os conteúdos folclóricos; e) uma prática folclórica que produz um espaço de sociabilidade diferente, na Casa do Povo, onde a ideologia do regime e o desempenho folclórico convergem; f) o fator turístico, como mercado para o folclore exibido ou ouvido e a oportunidade de competir no exterior, ultrapassando, assim, os limites do lugar. A transição para o regime democrático proporcionou o crescimento – explosivo – do movimento folclórico, sustentado pela sua base social e não por uma ação política dirigista. A folclorização havia criado sentimentos de pertença coletiva nas populações rurais, entretanto em processo acelerado de migração para os centros urbanos. Ao novo regime corresponde um modelo diferente: a) identidade local assente numa ideologia ruralista destinada a preservar a tradição; b) autorregulação política; c) liderança dos agrupamentos a cargo dos indivíduos que dirigem, ensaiam e gerem o repertório, e que o promovem no mercado cultural; d) património assente em recolhas recentes e na revisitação do legado escrito ou

gravado graças a herança, roubo ou cópia; e) espaços próprios – as sedes das coletividades – que acolhem um associativismo recreativo de feição amadora; f) primazia do localismo, em detrimento do anterior sentimento nacionalista; g) folclore como prática urbana, acompanhando os movimentos migratórios internos e os transnacionais.

O movimento folclórico começa a tomar forma na déc. de 1930, exprimindo uma mobilização nova na sociedade portuguesa. Dado que o autoritarismo vigente banira do espaço público o debate sobre assuntos fundamentais da organização da sociedade (lutas de classes, separação entre Igreja e Estado), é na disputa sobre a essência duma cultura popular autêntica que se pode manifestar uma divergência de opiniões. O movimento folclórico não é uma iniciativa do regime, mas este desencadeia ações (políticas e legislativas) para enquadrar a mobilização social que lhe dá corpo.

O antifolclorismo é uma face dessa guerra em que não se usaram armas de fogo, mas se esgrimiram visões de tradição ou autenticidade, e de identidade ou aportuguesamento, como armas de arremesso, no que designaremos por guerra cultural luso-portuguesa, adaptando ao caso em apreço a expressão *Franco-French Kulturkampf* que Herman Lebovics propôs para a França da primeira metade do séc. xx. Em Portugal, sobretudo entre os anos de 1936 e 1939, desenrolou-se no campo cultural uma confrontação que tinha simultaneamente significado político, motivada pela tentativa de ditar os preceitos dum bom folclore. Esta contenda, em que a oposição entre lusos e portugueses serve para ilustrar os dois campos adversos que se formaram na sociedade, reporta-se a uma cultura folclórica assente na música, na dança e em objetos selecionados. Outras manifestações culturais – *e.g.*, o fado e a tauromaquia – mereceram também as suas guerras culturais, em que se travaram batalhas destinadas a determinar o seu silenciamento ou a sua propagação.

Bibliog.: ACCIAIUOLI, Margarida, *António Ferro: a Vertigem da Palavra. Retórica, Política e Propaganda no Estado Novo*, Lisboa, Bizâncio, 2013; ALVES, Vera Marques, *Arte Popular, Nação e Estado Novo. A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2013; BAUSINGER, Hermann, "Da Capo: folklorismus", in LEHMANN, Albrecht, e KUNTZ, Andreas (coords.), *Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin*, Berlin/Hamburg, Reimer, 1988, pp. 321-328; DIAS, António Jorge, "Da música e da dança como manifestações espontâneas populares, aos ranchos folclóricos", in *Actas do XXIX Congresso Luso-Espanhol*, vol. 3, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, 1970, sep.; *Enciclopédia da Música Portuguesa no Século XX*, vol. 3, Lisboa, Temas e Debates, 2010; LEBOVICS, Herman, *True France: the Wars over Cultural Identities, 1900-1945*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; LOPES-GRAÇA, Fernando, *A Canção Popular Portuguesa*, 4.ª ed., Lisboa, Caminho, 1991; MELO, Daniel, *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958)*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2001; PESTANA, Maria do Rosário, *Armando Leça e a Música Portuguesa, 1910-1940*, Lisboa, Tinta da China, 2012; VALENTE, José Carlos, *Estado Novo e Alegria no Trabalho. Uma História Política da FNAT*, Lisboa, Colibri/INATEL, 1999.

Jorge Freitas Branco

Antifontismo

A oposição à política de fomento e desenvolvimento material implementada por Fontes Pereira de Melo após 1851, sem romper com o consenso dominante, animou o debate político na Regeneração, que, em Portugal, se tornou sinónimo de capitalismo. Nos salões, na imprensa e no Parlamento, esgrimiram-se palavras e argumentos. De um lado, estavam aqueles que, apoiando o ministro Fontes Pereira de Melo, viam na construção de estradas e de linhas de caminho de ferro a abertura ao progresso e ao desenvolvimento do país e a recuperação do atraso que a primeira metade do século, mercê de guerras e dissenções políticas, não tinha conseguido fazer. De outro, estavam os que, criticando Fontes, punham em causa não só a forma como esta política de fomento estava a ser conduzida, como os impactos para o país da abertura de novas vias de comunicação.

Alexandre Herculano, intelectual com participação ativa na vida política e social da época, foi dos primeiros a manifestar a sua discordância relativamente a Fontes Pereira de Melo. Apesar de, em 1837, em pleno setembrismo, ter defendido a ideia de que "os meios de fácil trânsito no interior de qualquer país são o elemento indispensável para a prosperidade do povo e para o progresso da indústria" e ter vaticinado que a Europa do futuro, cortada em todas as direções por caminhos de ferro, "constituirá um só país, e os seus habitantes um único povo" (HERCULANO [atr.], 1837, 86), Herculano pôs em causa a política fontista de desenvolvimento material. Numa sucessão de artigos publicados no jornal *O Português*, que fundou, em 1853, para contrariar os intentos da nova ordem liderada por Rodrigo da Fonseca Magalhães e Fontes Pereira de Melo, Alexandre Herculano combateu a Regeneração entendida como o "reflexo da reação triunfante na Europa, que se mascarava sob o manto dos melhoramentos materiais" (SARAIVA, 1971, 36) e fez da discussão em torno da construção do caminho de ferro e do seu financiamento um debate sobre a construção do Estado moderno. Questionando o fomento a qualquer preço, Herculano não se deixou seduzir pelo progresso que, de acordo com o discurso fontista, as obras públicas e o desenvolvimento material representariam para o país, contrapondo-lhes questões que, ao nível político, considerava serem de especial relevância, como o municipalismo e a descentralização. Nessa perspetiva, escreveu em *O Português* que "o caminho de ferro, desacompanhado de instituições que alterem em relação à política os seus efeitos, que substituam as condições de individualidade autonómica destruídas por ele, é o coveiro que abre a sepultura das nações, fracas pelo pequeno número dos seus membros, pela exiguidade do seu território" (MÓNICA, 1996, 26-27), como era o caso de Portugal. Utilizando as páginas de *A Revolução de Setembro*, jornal regenerador de António Rodrigues Sampaio, Lopes de Mendonça, defensor do programa de desenvolvimento material delineado por Fontes Pereira de Melo, respondeu, alimentando uma polémica que se estendeu durante alguns meses e que evidenciou duas atitudes opostas sobre as mudanças em curso, a de Herculano, "que rejeita a civilização contemporânea em nome de uma Idade Média mitificada, e a de quem a aceita, como Lopes de Mendonça, com alacridade" (*Id., Ibid.,* 18). Perante um poder político apostado em que o país

tomasse a todo o custo o comboio do progresso, Alexandre Herculano acabou por se tornar o porta-voz dos inimigos de Fontes Pereira de Melo. Na verdade, incapaz de se sobrepor à esperança generalizada dos Portugueses num futuro melhor, que a política fontista representava, o antifontismo alimentava-se do ódio ao ministro que, até 1856, continuou a trabalhar no seu programa de fomento material. Nesses anos, como nos seguintes, o fontismo, entendido como um modelo de desenvolvimento, com ou sem Fontes Pereira de Melo, continuou a marcar a agenda política da Regeneração. Contudo, se, por um lado, a abertura de estradas, a construção de caminhos de ferro, de pontes e de uma rede de telégrafos e a adoção de um sistema único de pesos e medidas mudaram, paulatinamente, a imagem que o país tinha de si próprio, por outro, o excessivo endividamente externo e a corrupção que lhe estava associada contribuíram para uma visão decadentista, que a situação política e económica do final do século virá a acentuar.

Nas décadas de 1870 a 1890, durante as quais Fontes Pereira de Melo assumiu, por longos períodos, a presidência do Governo e o país conheceu a estabilidade política e o desenvolvimento económico, dois homens ligados à geração de 70 destacaram-se, ainda que de formas diferenciadas, no combate ao fontismo – Rafael Bordalo Pinheiro e Oliveira Martins. Bordalo Pinheiro, humorista e caricaturista, fundou em 1879 o semanário ilustrado *O António Maria*, numa alusão evidente a António Maria Fontes Pereira de Melo. Embora, no editorial de abertura, o referido periódico se proponha "ser oposição declarada e franca aos governos, e oposição aberta e sistemática às oposições" (*O António Maria*, 12 jun. 1879, 1), a verdade é que a figura do ministro se tornou o alvo preferencial da sua crítica mordaz, pela profusão de imagens sobre ele publicadas ao longo da primeira série, entre 12 de junho de 1879 e 21 de janeiro de 1885. Até à data da morte de Fontes Pereira de Melo, em janeiro de 1887, Bordalo não deixou de lançar o seu olhar crítico sobre ele e a sua obra nos jornais que publicou, como o *Álbum das Glórias* e o *Pontos nos ii*. O forte impacto, junto da opinião pública, destas imagens, "através da lente deformante do humor gráfico", foi salientada por José-Augusto França ao sublinhar que, sendo convertidas em atos pela exposição de um desenho, as

***Fontes Pereira de Melo*, de Rafael Bordalo Pinheiro, *O António Maria*, 23 jun. 1881.**



opiniões representavam, "mais do que a manifestação duma opinião, uma ação – naturalmente, que, sempre, subversiva" (FRANÇA, 1982, 13).

Será, contudo, Oliveira Martins, homem atento à realidade social do seu tempo e filho de um século em que Portugal tinha "uma quase patológica sensação da sua fragilidade histórica, política e económica" (LOURENÇO, 1999, 14), que se tornará o crítico mais influente da política fontista e da figura de Fontes Pereira de Melo. Pensador e político influenciado pelas diversas correntes de pensamento que marcaram a Europa da sua época, Oliveira Martins foi, quando outros já tinham desistido de lhe apontar os erros, o "iconoclasta do regime" (SARDICA, 2005, 530) que, moral e intelectualmente, considerou ser um "rifacimento" (MARTINS, 1996, 267). Neste âmbito, além de artigos na imprensa periódica, como a *Revista Ocidental* (1875) e o *Jornal do Comércio* (1882), publicou várias obras, entre as quais se destacam, nas vertentes económica e social, *Portugal e o Socialismo* (1873), *A Circulação Fiduciária* (que mereceu, em 1878, o prémio da Academia das Ciências), *Política e Economia Nacional* (1885), *O Regime das Riquezas* (1883) e o *Projeto de Lei de Fomento Rural* (1887). O eixo central da sua crítica à Regeneração, que ele identificava com o fontismo, foi, conforme referiu Miriam Halpern Pereira, a discordância relativamente à teoria livre-cambista, cujo fim anunciava desde 1870. Na sua perspetiva, "confiar a evolução económica e social à 'natureza das cousas' e à 'mão invisivel' de Adam Smith conduzira à anarquia em que vivia a sociedade do seu tempo" (PEREIRA, 1999, 85); defendia, em alternativa, uma nova forma de protecionismo "que se coadune com as necessidades positivas dos homens e das nações e que possa garantir-lhes o grau de Liberdade e de Igualdade a que der direito a sua época de constituição moral" (MARTINS, 1873, 77).

Embora reconhecesse o contributo importante dos melhoramentos materiais para o aumento da riqueza pública, Oliveira Martins, que, por razões profissionais, conhecia bem os mecanismos de exploração do caminho de ferro em Portugal, acusou o fontismo de se ter preocupado mais com o fomento da circulação e menos com o crescimento da produção nacional e condenou os "desvarios" que levaram ao endividamento do Estado, apontando o dedo a Fontes Pereira de Melo, o homem que, "vaidoso e inchado como um personagem a valer, fazendo acreditar a muita gente mais ou menos diretamente paga que ele, o das mãos rotas, era verdadeiramente um estadista" (*Id.*, *Ibid.*, XXVII). Opondo-se, ainda, aos que viam na indústria o principal motor do desenvolvimento, Oliveira Martins defendeu a adoção de um processo de desenvolvimento equilibrado e sustentado, onde a agricultura tivesse um lugar de destaque. A terra, como refere no longo do pormenorizado projeto-lei sobre fomento rural que apresentou à Câmara dos Deputados em 1887, mas que nunca chegou a ser discutido, era, no seu entender, a "mãe omnípara de toda a riqueza" que "o silvo agudo da locomotiva" fez esquecer – "tratámos do instrumento, abandonando a matéria-prima; olhámos para as obras, sem olhar para a fazenda. Não pensámos as facilidades da viação, se favoreciam a corrente de saída dos produtos indígenas, favoreciam igualmente uma corrente de entrada dos forasteiros, determinando internacionalmente condições de concorrência para que não estavamos preparados e para que não soubemos preparar-nos" (*Diário da Câmara…*, 28 abr. 1887, 296-297). No seu entender,

o fontismo não falhou porque construiu caminhos de ferro, mas porque, entre outros aspetos, não criou as instituições económicas indispensáveis à concorrência com países mais desenvolvidos. Crítico de Fontes Pereira de Melo e da sua política que, entre 1870 e 1890, colocou o país no trilho do progresso, Oliveira Martins, apesar de apresentar uma conceção sustentada de desenvolvimento, não terá, no entanto, definido "um conjunto suficientemente coordenado de soluções concretas para que verdadeiramente se lhe possa atribuir uma proposta estratégica de desenvolvimento para Portugal" (TENGARRINHA, 1999, 108). Como escreveu António Sérgio, em 1958, "em vez de se limitar a conceber com clareza, a pregar com constância, preparando os jovens que viessem a achar no futuro as circunstâncias favoráveis à realização concreta", Oliveira Martins, "com o seu anelo de realizar ideias para cuja efetuação não havia apoio, nem ambiente político, nem condicionamento social no tempo em que ele estava" (SÉRGIO, 1958, 239), preferiu a intervenção imediata. A forma como combateu o fontismo é disso um bom exemplo.

Com o desaparecimento de Fontes Pereira de Melo, figura tutelar da Regeneração, e com a crise económica e financeira de 1890-1891, o antifontismo perdeu atualidade. Contudo, e significativamente, no primeiro número de *Pontos nos ii,* publicado após a morte do estadista, em 3 de fevereiro de 1887, Bordalo Pinheiro, com o seu traço inconfundível, coloca sob a sua sombra figuras de vários políticos, entre os quais Hintze Ribeiro e António Serpa, e a legenda "Por mais que se encarrapitem, nenhum é capaz de lhe chegar ao pulso" (*Pontos nos ii*, 3 fev. 1887, 40). Mesmo entre os seus opositores, era essa a imagem que ficava da sua atuação enquanto político.

Bibliog.: *O António Maria*, 12 jun. 1879; *Diário da Câmara dos Deputados*, 28 abr. 1887; FRANÇA, José-Augusto, *Rafael Bordalo Pinheiro*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 1982; HERCULANO, Alexandre [atr.], "Caminho de Ferro", *O Panorama,* vol. I, n.º 11, jul. 1837, pp. 86-87; LOURENÇO, Eduardo, "Oliveira Martins: história e mito", *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVIII, 1999, pp. 11-18; MANIQUE, António Pedro, *O António Maria. A Paródia*, Lisboa, Alfa, 1990; MARTINS, Oliveira, *Alexandre Herculano*, introd. e notas Joel Serrão, Lisboa, Livros Horizonte, s.d.; *Id.*, *Portugal e o Socialismo*, Lisboa, Imprensa de Sousa Neves, 1873; *Id.*, *A Circulação Fiduciária: Memória*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1883; *Id.*, *Política e Economia Nacional*, Porto, Magalhães e Moniz Editores, 1885; *Id.*, *O Regime das Riquezas*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1894; *Id.*, *Projecto de Lei de Fomento Rural Apresentado à Câmara dos Senhores Deputados*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1987; *Id.*, *Portugal Contemporâneo*, 2.ª ed., vol. 2, Mem Martins, Europa-América, 1996; *O Panorama*, 15 jul. 1837; MATOS, Sérgio Campos, "Portugal e Brasil em 1875: duas crónicas esquecidas de Oliveira Martins", *Portuguese Studies*, vol. 21, 2005, pp. 34-69; MÓNICA, Maria Filomena (org. e pref.), *A Europa e Nós: Uma Polémica de 1853*, Lisboa, ICS/Quetzal, 1996; *Id., Fontes Pereira de Melo,* 2.ª ed., Porto, Afrontamento, 1999; PEREIRA, Miriam Halpern, "Oliveira Martins e o fontismo", *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVIII, 1999, pp. 83-95; *Pontos nos ii,* 3 fev. 1887; SARAIVA, António José, *Herculano Desconhecido (1851-1853)*, Lisboa, Europa-América, 1971; *Id.*, A *Tertúlia Ocidental: Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*, 2.ª ed. rev., Lisboa, Gradiva, 1995; SARDICA, José Miguel, *Duque de Ávila e Bolama: Biografia*, Lisboa, Dom Quixote/Assembleia da República, 2005; SÉRGIO, António, *Ensaios*, vol. 8, Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1958; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *Herculano e a Consciência do Liberalismo Português*, Amadora, Bertrand, 1997; TENGARRINHA, José, "Oliveira Martins: uma estratégia de desenvolvimento para Portugal", *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVIII, 1999, pp. 97-108.

Isilda Braga da Costa Monteiro

Antifordismo

O fordismo é uma teoria económica que deve o nome ao industrial norte-americano Henry Ford que, no ano de 1914, introduziu pela primeira vez a linha de montagem dos carros Ford T na sua empresa, a Ford Motors Company. Além da nova divisão de trabalho, que proporcionava grande economia de custos aos capitalistas, está subjacente ao fordismo a mecanização do trabalho dos trabalhadores, que passavam a fazer parte de uma cadeia de montagem perfeitamente estabelecida, cuja missão era produzir um determinado produto destinado ao consumo em massa pelo público. Ficou famosa a frase de Ford: "Podem escolher a cor, desde que seja preto", afirmação que mais não faz do que refletir a ênfase colocada na redução de custos para embaratecer o produto, uma vez que a tinta preta demorava menos tempo a secar do que as tintas de outras cores.

Tem sido frequentemente apontada a desumanização associada ao fordismo, que foi, compreensivelmente, uma das causas do antifordismo. Desde o início do sistema capitalista, os trabalhadores procuraram defender-se das condições muito duras, ou pelo menos pouco favoráveis, do trabalho nas fábricas. Ford não nutria qualquer apreço pelos sindicatos, que foram ganhando força na defesa dos trabalhadores, pelo que tinha óbvias dificuldades no diálogo com os seus dirigentes. Mas o facto é que, com o fordismo, os operários passaram a gozar de melhores condições de trabalho do que tinham, podendo mesmo adquirir um carro em condições favoráveis, descontando à cabeça uma parte do seu salário. O fordismo pretendia criar um mercado de massas para os produtos que saíam das fábricas, considerando os operários como parte dessas massas (no início tratava-se de vender automóveis, mas o conceito rapidamente se generalizou), com a ambição de que eles se transformassem, no limite, em bens de acesso universal. Através de brutais investimentos nas suas instalações e do aperfeiçoamento contínuo dos processos de fabrico, a Ford produziu mais de dois milhões de carros nos anos de 1920, que foram sendo escoados pelo mercado.

Um filme que ilustra bem o fordismo é *Tempos Modernos*, realizado em 1936 pelo inglês Charles Chaplin, que também participa nele como ator. Esta película critica o sistema de produção em série nos tempos após a Grande Depressão norte-americana. Na verdade, no período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, com a recuperação económica, o fordismo conheceu forte expansão nos Estados Unidos. A teoria económica de Ford chegou à Europa bem antes da Segunda Guerra, o que foi facilitado pelo facto de a sua empresa se ter tornado uma multinacional. As Ford francesa e britânica foram criadas em 1911, ao passo que a Ford alemã só surgiu em 1925. As primeiras linhas de montagem automóvel feitas na Europa seguindo a conceção fordiana, porém, não foram da multinacional americana, mas de uma construtora europeia, a Citroen francesa, que forneceu os primeiros carros dessa linha em 1919.

Se a Revolução Científica chegou tarde a Portugal, também o fordismo demorou a começar o seu caminho. O primeiro veículo a circular no país foi naturalmente adquirido no estrangeiro. Tratou-se de um Panhard-Levassor, importado de Paris, em 1895, por Jorge de Avilez, 4.º conde de Avilez. A sua classificação levantou

grandes dúvidas na Alfândega, tendo acabado por ser considerado uma máquina a vapor. Esse veículo provocou o primeiro acidente rodoviário em Portugal logo na sua viagem inaugural, de Lisboa a Santiago de Cacém, ao colidir com um burro.

As primeiras montagens de automóveis, ainda em fase artesanal, surgiram em 1937: a viatura desportiva Edfor, com motor Ford, foi desenvolvida pelo mecânico, empresário e condutor desportivo portuense Eduardo Ferreirinha. A Fábrica de Automóveis Portugueses, que ficou a dever-se a Eduardo e a seu irmão Jorge Ferrerinha, foi um projeto empreendido entre 1959 e 1965, mas que acabou por falhar. Só no início dos anos 60, com o forte incremento da industrialização no país, se começaram a fabricar veículos em série em Portugal, não só da Ford, mas também da Opel/General Motors, da Citroën e da Fiat. A marca Ford tinha aparecido em Portugal no ano de 1908, em algumas garagens que importavam automóveis diretamente dos Estados Unidos. A empresa Ford Lusitana surgiu em Lisboa em 1932, e em 1963 começou a montagem de automóveis dessa marca no país. A fábrica da Ford Lusitana na Azambuja foi inaugurada em janeiro do ano seguinte por Henry Ford II, um membro da dinastia (neto de Henry Ford e presidente da Ford entre 1945 e 1960).

Em 1977, começou uma renovada tentativa governamental de dinamização da indústria automóvel que deu lugar, em 1980, ao projeto Renault, que se concretizou em Setúbal, em Cacia e na Guarda. Posteriormente surgiu, com grande capacidade de produção e com produtos dirigidos para a exportação em quantidades apreciáveis, a fábrica da Ford-Volkswagen (AutoEuropa), uma *joint-venture* da construtora norte-americana com a alemã, localizada em Palmela e constituída em 1991, ainda que com produção efetiva, na sua maior parte para exportação, apenas a partir de 1995. Por sua vez, a japonesa Toyota surgiu em Portugal com a introdução bem sucedida dessa marca em 1968 pela empresa Salvador Caetano, sedeada em Vila Nova de Gaia.

O fordismo foi vítima das suas próprias contradições: o público deixou de estar interessado em automóveis todos iguais. Nos anos 70, foi sendo substituído pelo toyotismo (chamado por alguns pós-fordismo ou neofordismo), uma doutrina muito mais flexível de produção, que permite a distinção de diferenças no mercado e a construção *just in time*: já não é tanto o cliente que tem de se sujeitar ao produto, mas o produto ao cliente. Nessa década, a Ford viu-se relegada pela General Motors para segundo plano na produção mundial de automóveis, tendo a Toyota, em 2007, passado a ser líder mundial de construção automóvel (nos começos do séc. XXI, a Ford ocupava a sétima posição, longe da glória de outrora). O mentor das novas ideias industriais foi o engenheiro japonês Taiichi Ohno.

Portugal, que sempre foi um país pouco industrializado em comparação com outros países europeus, foi passando de início ao lado das teorias fordistas e antifordistas, mas, anos volvidos, incorporou-as e discutiu-as. Merecem ser referidas algumas defesas do fordismo por parte de engenheiros portugueses a meio do séc. XX. José Mendes Leal, engenheiro mecânico formado no Instituto Superior Técnico de Lisboa e autor de um projeto de lei de condicionamento industrial no regime de Salazar, foi colaborador da revista *Indústria Portuguesa*, onde publicou vários textos sobre a racionalização do trabalho. Confrontando o fordismo com o taylorismo, escrevia em 1931: "Um operário mal alimentado, mal alojado, mal coberto, é uma unidade de trabalho de precário rendimento físico e mental.

Nem pode desenvolver a normal energia muscular, nem tem meios para adquirir uma cultura escolar profissional que o auxilie e oriente [...]. Desde que haja restrição de salário, quer por desocupação de braços, quer por redução de valor, a quantidade consumida diminui imediatamente e o preço avilta-se" (LEAL, 1931, 17-18). A visão fordista de Mendes Leal ressalta do facto de este autor considerar que os operários também são consumidores dos produtos que elaboram. No mesmo ano, outro engenheiro, Paulo de Barros, escreveu novo texto comparativo entre teorias económicas e de organização do trabalho, intitulado precisamente "Fordismo e taylorismo", na revista *Técnica*, dos alunos do Instituto Superior Técnico, n.° 33, de 1931.

Quanto à receção do toyotismo, a teoria, apesar de relativamente recente, começou já a ser alvo de atenção entre nós por parte quer de engenheiros, quer de economistas e sociólogos. Mas parece ser ainda cedo para se fazer a sua análise.

Bibliog.: BARROS, Paulo de, "Fordismo e taylorismo", *Técnica*, n.° 3, 1931, pp. 54-60; FÉRIA, Luís Palma, *A História do Sector Automóvel em Portugal: 1895-1995*, Lisboa, Ministério da Economia, 1999; LEAL, José Mendes, "O salário na indústria", *Indústria Portuguesa*, n.° 39, maio 1931, pp. 17-18; LIMA, Marinús Pires de, "Notas para uma história da organização racional do trabalho em Portugal (1900-80) – alguns resultados preliminares de uma investigação em curso", *Análise Social*, vol. XVIII, n.os 72-74, 1982, pp. 1299-1366; SELADA, Catarina, e FELIZARDO, José Luís, "Da produção à concepção: meio século de história automóvel em Portugal", in HEITOR, Manuel *et al.* (coords.), *Momentos de Inovação e Engenharia em Portugal no Século XX*, vol. III, Lisboa, Dom Quixote, 2004, pp. 487-517.

Carlos Fiolhais

Antiformalismo

Refutação das ideias formalistas no direito, nas artes e na teoria literária. Em sentido comum, crítica às soluções mecânicas aplicadas a puras formas e usos sociais codificados.

O ordenamento jurídico é indeterminado, mesmo contraditório, por força de leis escritas, lacunares ou ambíguas, livremente interpretadas. Se as normas e sentenças reconfiguram a sociedade, entram em jogo a política e a moral, pelo que estas não serão independentes do direito, já caucionado por decisores político-legislativos. Face ao olhar normativo e restritivo do formalismo, assiste-se no antiformalista ao peso do extrajurídico – conveniência, ideologia, situação pessoal, etc. –, em suma, socialmente contextualizado.

Nas artes, o que mais se disseminou, e variou, no séc. XX foi uma inquietação antiformalista (por vezes, desenfreada, que se diz arte porque sim, indiferente a resguardos, ou conhecimento mínimo da tradição), que reviu processos no uso do corpo – na dança e no teatro desaguou em *happening*, em dissolução do palco na plateia ou na rua –, no cinema, na música, mas afetou, sobretudo, a pintura e a escultura pós-60.

O minimalismo informou, simultaneamente, estas esferas, bem como a literatura e o *design*: com pouco se repete muito – simétrico, estático, inexpressivo, neutro –, resultando em serenidade, hipnose, delírio. A composição musical é exemplo acabado, de parcas notas tendendo para o silêncio até à envolvente psicadélica e *techno*.

A arte processual estilhaçou o cânone plástico: os materiais, inesperados e

efémeros, não se estruturam em objeto; desejam-se não objeto, e desmesura, trivialidade, criando um espaço próprio, que não é o do recolhimento museológico. Há um propósito de intransitividade, de simples valor de uso, fugindo ao transacionável, que anima os valores de troca em sociedade capitalista.

A recusa de uma "aura" trazida pela cor e outros elementos formais (suporte, pincelada, camada…) estende-se à arte conceptual: veiculando uma ideia, secundariza a execução. Desde 1914, o "já feito" – hoje, museificado – inspirou o mais conhecido *ready-made* de Marcel Duchamp, *Fontaine*, 1917. Episódica ou provisória, só uma parte diminuta do conceptual aspira à conservação: assente em linguagem, fotografia, vídeo e alguma coreografia, o conceito desembocou em *performances*, instalações, intervenções de ar livre, videoarte… Com este resultado: onde encontramos mais formas para dizer um conteúdo?

A febre das vanguardas, após o manifesto do futurismo publicado por Marinetti, em 1909, no *Le Figaro*, tocou poderosamente a crítica, até aí convencionada em vida e obra, ou génio e géneros, cristalizada num biografismo inconsequente, moralidade, inócuos lugares-comuns discursivos. Estudantes de Moscovo e São Petersburgo apaixonados pela linguística e pela poesia futurista começaram por contestar o império da imagem simbolista. O Círculo Moscovita de Linguística (1915) era presidido por Ramon Jakobson; a Sociedade para o Estudo da Língua Poética (Opoïaz) integrava Viktor Chklovski, também ficcionista, Boris Eikhenbaum e outros, desde 1916-1917 editando sobre o específico da língua poética: a imagem não funda a diferença com a prosa, pois queda à altura de outros meios (paralelismos, repetição, hipérbole, etc.); importa destrinçar o conjunto de processos e detetar dominantes. Se os ensaios mais acessíveis em tradução olham à *Teoria da Prosa* (1925) de Viktor Chklovski e à *Morfologia do Conto* (1928) de Vladimir Propp, inspirando a futura narratologia, os mais quantiosos debruçam-se sobre Blok e Akhmatova, a metáfora em Maiakovski e a poesia transracional de Khlebnikov – libérrima na invenção fonética e verbal, uma espécie de lírica sonora, como, nos anos 50, surgirá a visual –, e, genericamente, sobre *O Verso Russo* (1923), de Boris Tomachevski, e *A Poesia Russa Contemporânea* ou *A Nova Poesia Russa* (1921), de Roman Jakobson, título em que surge o conceito de literariedade, *i.e.*, o que faz com que uma obra seja literária ("a literariedade, quer dizer, aquilo que faz de uma determinada obra uma obra literária", [JAKOBSON, 1977, 16]).

Assim, se queremos avançar em renovação, pede-se um certo modo de estranhamento, de continuada desautomatização. Isso passa por não ver como os pais, mas por suceder aos tios, ou saltar como o cavalo no tabuleiro de xadrez – duas casas em qualquer sentido, e mais uma, à esquerda ou à direita. Esta metodologia da surpresa, em si, indeterminada, procura alicerce sólido, não na fugidia (quando não impossível) psicologia autoral, mas na mediação textual, onde se leem influências e outros textos (já previstos por F. Brunetière) para lá do seu tempo ou imediata anterioridade; reconsidera a dominância de géneros e processos até aí menorizados (folhetim, paródia, memórias, epistolar…), nobilitando discursos pertinentes, também na variedade paratextual. É uma poética estrutural, descritiva e mesmo estatística, com visos de ciência literária, cuja linha imanente e sincrónica se confronta com o dinamismo do facto literário (Tynianov, excelente ficcionista e guionista de cinema). Este correlaciona as séries literária e social para, enquanto se evita a sedimentação, podermos assistir aos deslizamentos

linguísticos que concluem na fórmula chklovskiana segundo a qual "formas novas criam conteúdos novos". Que paradoxo é este de ser o formalismo russo o melhor indutor antiformalista?

Em artigo de 1924, Tynianov, sob pseudónimo, resumia o projeto dos dois cenáculos russos: "Já não visar o leitor, demasiado vago e demasiado vasto, nem o escritor, demasiado estreito e demasiado definido: eis o que deve fazer a crítica./A crítica deve orientar-se para si mesma como literatura. Deve […] inventar outros géneros, mais felizes (e mais novos). […] A crítica deve organizar-se literariamente de forma renovada […]. Só aí a crítica se tornará necessária ao leitor e ao escritor" (TYNIANOV, 1979, 6).

Se o leitor, como orientação, era empresa excessiva para o grupo, mas se havia "substituição de sistemas literários", "sucessão de sistemas, funções e formas dominantes" ou "modificações na hierarquia dos géneros", e se, ainda, a função sínoma ou verbal fazia ligação à série social, como não aceitar uma "correlação com o processo histórico geral" (*Id.*, *Ibid.*), falha de que os acusava H. R. Jauss? Pois quem cauciona aquelas alterações? Quem as interioriza e sofre? Quem se reconduz a um certo devir histórico, na base, já não só da evolução, mas da revolução genérica permanente? Que matéria linguística e formas artísticas escapam ao seu tempo e à circunscrição social?

Foi Trotsky, em *Literatura e Revolução* (1924), a anatematizar essa "teoria formalista da arte" oposta ao marxismo da Rússia soviética, "formalismo" que esbracejava e se não deixava absorver, como se dera com o futurismo. Em guerra que se adivinhava perdida, Jakobson mudara-se (1920), para fundar o Centro Linguístico de Praga (1926), desenvolvendo (com especial demora nos fonemas) – como fariam outros noutros países, alargando-se a disciplinas como a filosofia e a matemática, a psicanálise e a antropologia – o estruturalismo linguístico saído do *Cours de Linguistique Générale*, de Saussure (1916).

Em Portugal, a influência francesa de 60 deu azo a formalizações matemáticas incompreensíveis, a corrupio de conceitos sem tom nem sentido, à clausura do texto (nem obra, nem autor, só tardiamente leitor), subsumido em proposições esquartejadas que permitiam quaisquer delírios. Com uma década de atraso, Vítor Silva Tavares, assinando "Noves fora, sete" a abrir Eduardo Guerra Carneiro, *Como Quem não Quer a Coisa*, parodiava a nação de camões pequenos, em nome do antiformalismo (mal entendido, se se condena o formalismo russo, e não suas perversões, de que não é responsável): "Os DOUTORES das letras pacientam – kristévicos, lacânicos, bárticos – seus bocejos textuais, aranhizando prestígios vista curta entre sábios ao mesmo. São chatos como todos os académicos – e suas paródias coisas liofilizadas em sebênticos laboratórios à prova de correntes de ar./ Investigam-se interpares, marquetínguicos, se impingem a discentes trepadores de licenciatura & fato a condizer, […] provincianismo ajaezado à gaulesa que passa até por olho crítico em terra de camões" (CARNEIRO, 1978, 9).

Bibliog.: CARNEIRO, Eduardo Guerra, *Como Quem não Quer a Coisa*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1978; GENETTE, Gérard *et al.*, *Théorie des Genres*, Paris, Seuil, 1986; JAKOBSON, Roman, *Huit Questions de Poétique*, Paris, Seuil, 1977; PROPP, Vladimir, *Morfologia do Conto*, Lisboa, Vega, 1978; TODOROV, Tzvetan, *Théorie de la Littérature: Textes des Formalistes Russes*, Paris, Seuil, 1965; TROTSKY, Léon, *Literatura e Revolução*, Amadora, Fronteira, 1976; TYNIANOV, Iouri, "Revue, critique, lecteur et écrivain", *Action Poétique*, n.º 77, mar. 1979, sep.

Ernesto Rodrigues

Antifrancesismo

O francesismo pode ser definido, em termos gerais, como a atitude de mimetismo em relação aos usos e costumes franceses. Este posicionamento é suscetível de manifestações várias, sendo que em todas elas está presente o apreço pelo que é francês e a sua importação para uma cultura de destino, os quais ocorrem tão-só pelo facto de algo ser francês (levado ao extremo, o francesismo não pede para ser justificado, pois assenta somente na simpatia, por assim dizer). É nesse sentido que, como sinónimos de francesismo, podem empregar-se os termos "francesice" e "francesia", de forte carga pejorativa, que denunciam indiretamente a assimilação acrítica de tudo quanto provém de França. Assim sendo, a utilização recorrente, a nível linguístico, de francesismos (ou galicismos) como forma de expressão é uma – e apenas uma – das consequências de um ponto de vista francesista. O francesismo, entendido deste modo, distingue-se das tendências francesistas de determinados indivíduos ou que eventualmente perpassem um período histórico e uma cultura em concreto, bem como da galofilia, como admiração pelos elementos culturais franceses dela julgados dignos. Neste sentido, já Álvaro Manuel Machado, em *O "Francesismo" na Literatura Portuguesa*, diferenciara o francesismo, assente numa "*imagem* da França" que se teria cristalizado nos sécs. XVIII e XIX, da "influência francesa" que perpassaria a literatura portuguesa (MACHADO, 1983, 7).

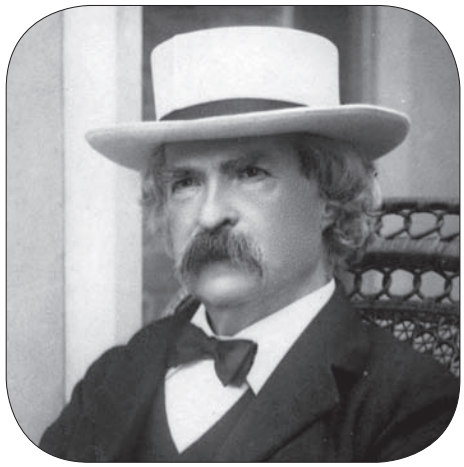
O fenómeno que lhe é oposto, o antifrancesismo, caracteriza-se, portanto, pela recusa de tudo quanto o francesismo naturalmente aceita e quer imitar, rejeitando, no limite, a própria influência francesa, mesmo que marginal, sobre uma determinada cultura. Se o francesismo corresponde à importação (eventualmente indiscriminada e sem critério) daquilo que é francês, o antifrancesismo corresponderá à sua rejeição (levada ao extremo, igualmente indiscriminada e sem critério). Em ambos os casos, e em especial quando o fenómeno é exacerbado, se toma o todo pela parte: de facto, se o francesismo aceita liminarmente o que é francês como positivo, o antifrancesismo faz exatamente o mesmo, não obstante num sentido inverso, *i.e.*, rejeitando-o, porque negativo – desse modo, tanto francesismo como antifrancesismo são perspetivas parcialmente cegas para o que será própria e autenticamente francês. Contudo, e apesar das lacunas envolvidas em ambas as atitudes, o preconceito antifrancesista contém perigos que o francesismo não parece comportar, pelo menos de forma tão evidente. Efetivamente, levado ao limite, o antifrancesismo está sujeito a implicações que o francesismo não parece estar em condições de ter: sendo uma forma de não acolhimento (ou de rejeição) da alteridade, o antifrancesismo é, mais propriamente, francofobia ou misogalicismo, podendo ser o pressuposto de convicções ou de posicionamentos xenófobos face aos Franceses, quando as características negativas que supostamente se identificam no outro são tomadas como sinais da sua natureza má, devendo ele ser evitado, se não mesmo combatido, ou quando os valores que se identificam com França são liminarmente rejeitados.

Referindo-se à cultura portuguesa, Eduardo Lourenço introduziria a noção de "reflexo de ressentimento", para com ela designar o problema (o trauma)

levantado pelo ascendente – a hegemonia – de França sobre a cultura em Portugal, *i.e.*, para com ela explicitar o resultado de uma evidente "*comunicação assimétrica*" (LOURENÇO, 1994, 131); de facto, e não obstante os contributos da produção cultural francesa na constituição do imaginário português, acontece ser essa "dependência, por vezes osmótica" (*Id.*, *Ibid.*, 133), causadora de um certo desconforto, dada a sua unilateralidade (eventual sintoma de subalternidade) e as suas intensidade e extensão; consequentemente, a ser verídico este carácter melindrado, herdeiro do sentimento de perda da própria identidade (radicado numa asfixia da cultura portuguesa pela imposição de uma outra, que lhe é exógena), ele é, efetivamente, um potencial gerador de antifrancesismo, ou assenta ele mesmo em teses antifrancesistas. Abstraindo o "reflexo de ressentimento" do panorama a que Eduardo Lourenço se reporta, e aplicando-o ao fenómeno em questão, poderá talvez dizer-se que o antifrancesismo implica sempre ressentimento, quer este seja considerado um reflexo, quer seja a própria origem daquele.

Deve notar-se, no entanto, que a recusa de determinado aspeto do outro (seja ele um indivíduo ou um coletivo de indivíduos) não assenta necessariamente numa atitude de rejeição – xenófoba – nem a exprime. Muito pelo contrário: reparar no que há de negativo no outro não só não anula o que tem de muito positivo como pode inclusivamente contribuir para que a sua face luminosa venha à luz. Que assim é prova o P.e Sena Freitas, e justamente em relação aos Franceses, pelos quais não dissimula a sua simpatia: apesar de elogiá-los longamente, referindo-se, entre outras qualidades, à sua afabilidade e cortesia, bem como à sua jovialidade, à sua bravura e à sua franqueza, à sua "coerência incontestável em questão de religião" (FREITAS, 1901, 217), Sena Freitas não deixa de lhes apontar, entre outros defeitos, o da frivolidade, por tratarem "seriamente as coisas fúteis e futilmente as coisas sérias" (*Id.*, *Ibid.*, 214). Sobre Paris chegou mesmo a afirmar ser a "cidade do inverosímil", pejada de vícios, de paixões que se revolvem, de crimes "que eriçam os cabelos dos homens de maior sangue frio" (FREITAS, *O Progresso Catholico*, 15 out. 1879, 233). Consequentemente, que se mencionem alguns aspetos negativos dos Franceses, concorde-se ou não com essa apreciação, está longe de traduzir algo de antifrancesista, podendo mesmo resultar da estima que por eles se tem – como se nota no P.e Sena Freitas, profundamente preocupado com o porvir de uma França imersa numa "terrível crise" à época (*Id.*, *Ibid.*, 224).

Naturalmente, o antifrancesismo não é um fenómeno português, nascendo antes manifestações antifrancesistas no interior de várias nacionalidades ao longo dos tempos. Num comentário de cariz aparentemente antifrancesista, Mark Twain anotaria, pelo menos não sem alguma ironia, que "a França não tem nem verão, nem inverno, nem moral – fora estes inconvenientes, é um país esplêndido" (TWAIN, 1915, 153). Sem qualquer pretensão de sistematicidade, e a título meramente alusivo, refiram-se uma ou outra manifestações de antifrancesismo no contexto europeu e internacional. A respeito do panorama italiano renascentista, Susanna Longo chama a atenção para a possibilidade da presença de convicções antifrancesistas num contexto inédito: a nomenclatura médica. De facto, a sífilis foi vulgarmente denominada como *mal francese* [mal francês] pelos Italianos; é verdade que os Franceses também a apelidaram de *mal de Naples* [mal de Nápoles] (vindo a ser, para os Portugueses, o "mal espanhol"), mas *morbus gallicus* foi,



Mark Twain (1835-1910).

ao menos durante algum tempo, o modo dominante de se referir à doença, atribuindo-se assim a França, ainda que indiretamente, o facto de ser o território de origem de uma pandemia cuja proliferação estava necessariamente aliada a qualificações morais (o que, como é evidente, não era muito abonatório nem para França nem para a reputação dos Franceses). Sendo assim, o termo empregado para denominar a doença pelos tratados médicos renascentistas italianos não será indiferente, podendo refletir uma certa hostilidade relativamente ao estrangeiro (*i.e.*, aos Franceses), ainda que inconsciente e não consentida. A designação da sífilis como mal francês tem na sua base o facto de o ano de 1494, marcado em Nápoles por uma campanha militar francesa ordenada por Carlos VIII (que, segundo a referida autora, seria o princípio do fim da independência italiana), ter sido igualmente marcado pelo início da disseminação do flagelo da sífilis, que alastraria pela Europa a partir da última década do séc. XV. Consequentemente, o termo usado para referir a doença poderá corresponder a uma reação negativa ao invasor francês, atribuindo-lhe mais um mal, entre tantos outros, que terá causado em solo italiano.

No contexto extraeuropeu, e apenas para dar um exemplo de antifrancesismo já do séc. XX, refira-se a obra americana *112 Gripes about the French*, que combate, por via do cómico, uma visão antifrancesista dos Franceses, porventura comum entre as tropas americanas do pós-guerra. Publicada na capital francesa depois do final da Segunda Guerra Mundial, o seu objetivo era preparar melhor as tropas americanas para o contacto com o aliado francês, dado que haviam surgido atritos de origem cultural no relacionamento entre Franceses e Americanos, depois que, terminada a Guerra, os militares americanos chegaram a Paris. A obra reúne lugares-comuns sobre os Franceses, aparentemente em circulação entre os militares norte-americanos, e procura reabilitar a imagem dos primeiros. As "queixas" que constam do texto (que procuram neutralizar-se através de uma qualquer clarificação) parecem refletir os preconceitos dominantes entre as tropas americanas: os Franceses seriam mercenários, cínicos, desonestos, decadentes, beberiam demais e teriam falta de higiene, entre outras coisas que tais.

No panorama português, e mais uma vez sem pretensões de completude quanto às manifestações de antifrancesismo que possam ter ocorrido neste meio, devem ser salientados dois momentos de antifrancesismo que são relevantes pelo seu impacto histórico-cultural, não se apresentando como fenómenos meramente pontuais ou avulsos: um primeiro, ocorrido na sequência das invasões francesas, nas primeiras décadas do séc. XIX; um segundo, não muito posterior, nascido no meio cultural, mais especificamente literário, da segunda metade do séc. XIX.

Quanto ao primeiro momento, as invasões francesas, note-se que a devastação

por elas causada foi fonte de profunda consternação. De facto, o embate da incursão militar francesa sobre os Portugueses foi enorme: ruína, morte, fome. Será talvez como consequência duradoura da perturbação por elas motivada que Rui Cardoso afirma haver "no fundo do inconsciente coletivo luso […] um invasor francês mal enterrado" (CARDOSO, 2011, 7). Nesse sentido, as manifestações antifrancesistas das primeiras décadas do séc. XIX, e que se prolongarão até à Revolução Liberal de 1820, serão, em sentido estrito, antinapoleónicas.

Ao contrário daquilo que parece exprimir o quadro da autoria de Domingos Sequeira *Junot Protegendo a Cidade de Lisboa*, em que a figura de Junot, general que comandou a primeira Invasão Francesa (entre novembro de 1807 e setembro de 1808), ampara Lisboa, não só as tropas de Junot terão entrado na capital num estado deplorável (*i.e.*, sem condições para efetivamente proteger a cidade), como não terão sido recebidas com a mansidão afável que o quadro parece exprimir na figura de Lisboa: na realidade, tendo Junot ordenado que se hasteasse, no castelo de S. Jorge, a bandeira de França, a 13 de dezembro de 1807, levantaram-se tumultos populares, onde se teria gritado: "Viva Portugal, vivam as cinco chagas e morra a França" (NEVES, 1984, 274). No entanto, Junot e a sua comitiva ter-se-iam estabelecido em Lisboa com grande pompa, e vestígios desse facto terão permanecido na memória linguística portuguesa, na expressão "viver à grande e à francesa", de carga negativa. Ainda relativamente ao referido general, diz Guilherme Felgueiras, em 1950, que, à época, era costume chamar "jinós" aos jumentos na zona de Macedo de Cavaleiros, sendo isso possivelmente uma "reminiscência adulterada de alguma designação pejorativa em que se procurava denegrir o despotismo de Junot" (FELGUEIRAS, 1950, 195).

Depois da derrota do general Junot, começam a ser perseguidos os afrancesados, quer dizer, aqueles sobre os quais recaía a suspeita de afinidade com a "causa francesa" (ALMEIDA, 2010, 57). Neste âmbito, há que salientar o texto *O Francezismo Desmascarado*, de autor anónimo: nele se apelida o francesismo de "seita" que desdiz do século das Luzes. Neste escrito, o francesismo é comparado com o sebastianismo: sendo a existência dos sebastianistas um desaire, muito mais o é a dos "afrancesados", sendo que contra estes se deverão empregar "todos os cuidados e todas as penas dos sábios". Os "afrancesados" são vistos à luz de categoriais morais: homens venenosos, sem sentimento religioso nem humanidade, as suas almas são tidas na conta de corruptas, os seus intentos como maléficos. O francesismo seria, além do mais, um fenómeno perverso e malévolo, pois, sob o disfarce do patriotismo, os afrancesados esconderiam uma profunda indiferença pelo destino dos seus compatriotas, desgraçadamente tolhidos pelas inauditas crueldades cometidas pelos Franceses, que inundavam de sangue "todos os países […] sujeitos à sua influência, e tirania" (*O Francezismo Desmascarado…*, 1811, 2). O autor visava impedir que as pessoas simples fossem ludibriadas pelos argumentos dos afrancesados e, sem disso terem consciência, se tornassem jacobinas, *i.e.*, neste contexto, defensoras do invasor. Note-se, no entanto, que a perseguição aos afrancesados (e não só aos Franceses), fossem-no ou não o fossem, teve motivações de espoliação, de modo que qualquer contacto com o ocupante era tido como colaboracionismo, como nota Vasco Pulido Valente, e acabaria por servir de pretexto, associado a interesses já de natureza diferente, para atingir outras camadas sociais.



***Junot Protegendo a Cidade de Lisboa*, de Domingos Sequeira (1768-1837).**

Nesta época, José Daniel Rodrigues da Costa, autor dos folhetos intitulados *Camara Optica onde as Vistas às avessas Mostrão o Mundo às direitas*, publicados entre 1807 e 1811, consideraria mesmo, de modo galofóbico, que os romances e as novelas franceses produziriam a "ruína total da mocidade" (MACHADO, 2011-12, 35). Igualmente avessos ao quadro pintado por Domingos Sequeira são os seguintes versos panfletários: "Que vieram cá fazer/Sem lhes mandarmos recado?/Comeram-nos pão, e gado/Pondo tudo em confusão!/Desta gente a proteção/Tem diversa natureza!/É proteção à francesa" (*Protecção à Franceza*, 1808, 1); "Perder a vida um soldado,/Que em saques foi cão de fila,/E achar-se-lhe na mochila/Orelhas, e mãos cortadas,/De brincos, e anéis ornadas,/Este horror da natureza,/É proteção à francesa" (*Ibid.*, 9). Com efeito, deve registar-se a proliferação de centenas de panfletos, de folhas volantes e de gravuras em que se criticava com agressividade o regime de Napoleão, os seus exércitos e os "franchipanas" como um dos marcos deste momento antifrancesista; dado que os folhetos, de cariz mordazmente antifrancesista, tinham poucas páginas e eram reproduzidos a baixo custo, foram largamente difundidos, sendo também como que carpidos pelas ruas por cegos cantadores, que trauteavam, entre outros versos, "ver Franceses, nem pintados" (FELGUEIRAS, 1950, 189). Além disso, também as caricaturas antifrancesas de origem inglesa, ainda que centradas nas invasões napoleónicas espanholas, circularam em Portugal, "certamente em meios mais instruídos", como um elemento da propaganda antinapoleónica (SANTOS, 2014, 130). No âmbito da produção de cariz antinapoleónico (e, além disso, contrária aos fundamentos do ideário da Revolução Francesa), é de destacar o nome de José Acúrsio das Neves,

não só autor de *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal e da Restauração deste Reino*, como também de mais de uma dezena de panfletos por que perpassa um tom expressamente patriótico e de censura para com os que alinharam com o ocupante, chegando a incitar-se à rebelião. Note-se que estes textos foram postos a circular com um intuito político, sendo um exemplo das "técnicas de propaganda política utilizadas no início do século XIX" para potenciar a resistência antinapoleónica (VICENTE, 2000, 361), muitas vezes assente num discurso de pendor maniqueísta.

O segundo momento, anteriormente mencionado, diz respeito ao antifrancesismo cultural e literário do séc. XIX, ou à resistência à invasão francesa culturalmente entendida, que se centra no combate a tomar como próprio algo que não o é, sendo esta uma atitude que coexiste com a recusa do que é próprio como se fosse inferior – trata-se, portanto, de uma crítica à tentativa de apropriação do que é francês e ao desapreço pelo que é português. Nas palavras de Eduardo Lourenço, nos finais do séc. XIX assiste-se ao "reflexo de enervamento e saturação antifrancês" (LOURENÇO, 1994, 135), provocado designadamente por uma espécie de indigestão dos elementos franceses na cultura portuguesa. É curioso que o próprio Sena Freitas, já mencionado, venha a dizer, num contexto em nada antifrancesista (que, não sem ironia, ilumina precisamente o que está em causa na censura antifrancesista): "Sem querermos nem sabermos, todos mais ou menos pensamos pelo cérebro de Paris que orienta a Europa e o mundo" (FREITAS, 1901, 217). Também algumas observações de Fernando Pessoa a respeito do provincianismo, embora mais tardias (de 1932), podem ser, quando aplicadas ao fenómeno do antifrancesismo, elucidativas: o típico do provinciano é "o amor às grandes cidades, às novas modas, às 'últimas novidades'" (PESSOA, 1993, 170). Ora, é justamente isso que, no séc. XIX, se passa, no dizer de alguns, na relação dos Portugueses com França – em especial, com Paris. Aplicando às ideias que, na segunda metade do séc. XIX, perpassavam a cultura, o que Pessoa diz das ideias de que estava imbuído o escol político português é que elas "são servilmente plagiadas do estrangeiro", sendo aceites em razão de serem francesas (ou italianas, ou russas, etc.) e não em virtude da sua qualidade (*Id.*, *Ibid.*, 174). Neste sentido, o antifrancesismo mais não é do que uma manifestação de antiprovincianismo, de desgosto pela importação acrítica de modelos estrangeiros, de reprovação da atribuição de selo de qualidade ao que é estrangeiro (somente porque é estrangeiro), *i.e.*, o antifrancesismo reside na recusa de uma determinada forma de absorção (de dependência) cultural.

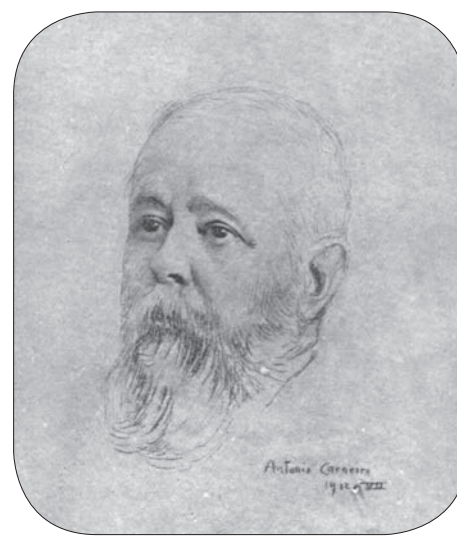
No entender de Jacinto do Prado Coelho, a primazia dada à França, a nível cultural, foi uma forma de Portugal marcar a sua diferença relativamente a Espanha, afirmando assim a sua autonomia (MACHADO, 1983, s.p.). É uma realidade que a influência francesa (se bem que não a primazia de França) remonta à época da poesia trovadoresca, assumindo diversas expressões ao longo dos séculos, encontrando-se presente, já em pleno séc. XX, em autores como Mário de Sá-Carneiro, em que aquela é tão evidente. Este influxo foi património comum europeu desde o séc. XVIII, devendo, a esse respeito, ser lembrados a figura de Luís XIV e o seu reinado, o Iluminismo (e a difusão das obras de Rousseau, Diderot, Voltaire, entre outros), e a Revolução Francesa. No entanto, e independentemente dos motivos que subjazam a essa hegemonia, na época oitocentista tudo quanto de culturalmente

relevante se passa em Portugal tem de facto o cunho de França, tanto no domínio da imprensa e da produção e distribuição livreiras, quanto das artes (da música, do teatro) e da literatura, passando pela moda e pela gastronomia. Este movimento vinha sendo incrementado desde a primeira metade do séc. XVIII, quando Portugal recebeu vários livreiros franceses, cujos estabelecimentos viriam a ter gabinetes de leitura em que proliferavam as publicações francesas, o que contribuiu para o afrancesamento da cultura urbana portuguesa na segunda metade do séc. XVIII e no séc. XIX. No âmbito das artes plásticas, deve salientar-se que tanto pintores como escultores e arquitetos dos finais do séc. XIX foram esteticamente educados pelas diretivas artísticas parisienses, tendo, aliás, muitos deles sido bolseiros em Paris. Também o teatro participava do afrancesamento cultural, pois já desde a déc. de 30 do séc. XVIII se vinham difundindo adaptações de peças de Molière e de Racine, o que ia contribuindo para a formação estética do público num determinado sentido (a predominância da matriz francesa nos repertórios nacionais, tanto na ópera como no teatro de cariz popular – até na própria declamação à francesa –, bem como a abundância de traduções francesas na cena teatral portuguesa, seriam, na segunda metade do séc. XIX, alvo de críticas na imprensa periódica).

Num contexto português fortemente dominado por França, Eça de Queirós poderia então dizer, num texto intitulado *O Francesismo*, que "*Portugal é um país traduzido do francês em calão*" (QUEIRÓS, 2010, 9): de acordo com o autor – que é considerado, segundo Eduardo Lourenço, "o mais *afrancesado* dos nossos escritores" (LOURENÇO, 1994, 135), Portugal estaria dependente de França como de uma amante à qual se está aprisionado pelo hábito e pelo vício (QUEIRÓS, 2010, 29). A crítica não visa, naturalmente, a França, mas sim Portugal e a forma de apropriação da cultura francesa pelos Portugueses. No entanto, alusões críticas ao afrancesamento cultural já se encontravam em escritores anteriores – refiram-se, a esse propósito, e a título meramente exemplificativo, os nomes de: António Diniz da Cruz e Silva, no poema *O Hissope*; Paulino António Cabral, nos poemas satíricos "Felicidade geral" e "Tudo mudou em Portugal", sendo que o soneto "Megalomania portuguesa", também da sua autoria, assume já contornos antifrancesistas, ao acusar a França de cativar os parcos recursos dos Portugueses, e no tom com que o faz; Filinto Elísio, quando, em carta a José Maria de Brito (6 de junho de 1790), censura acerrimamente a moda dos galicismos.

Alexandre Herculano, a 17 de junho de 1837, no n.º 7 de *O Panorama*, revista fundada pelo próprio, aponta para a corrupção linguística que resulta dos galicismos. Camilo Castelo Branco terá deixado transparecer uma imagem negativa de França, patente nomeadamente em

***Fialho de Almeida*, de António Carneiro (1872-1930).**



considerações que teceu sobre alguns autores franceses. Forçoso será mencionar o declarado antifrancesismo de Fialho de Almeida, detrator da cultura francesa e do francesismo de que estava imbuída a cultura portuguesa: Fialho de Almeida manifesta tanto o seu desprezo pelos produtos franceses comercializados na sua altura como o desgosta o francesismo que respiram a escultura e a pintura portuguesas. Finalmente, e apenas para aduzir mais um exemplo, tenha-se em mente o antifrancesismo literário de Miguel Torga, que transparece designadamente na seguinte anotação de 18 de fevereiro de 1943: "A literatura francesa é de tal modo seca, de tal modo desprovida de conteúdo humano que podemos deitar abaixo toda uma biblioteca sem encontrar uma página que conforte a alma e aqueça o plexus. Estes homens da margem do Sena quando falam de uma paisagem, não fazem mais do que descrevê-la de cor; quando falam de pessoas, dão a impressão de as ter observado num jardim zoológico; quando falam de ideias é para fazer delas uma fosforescência irreal, muito bonita à vista mas completamente inútil" (LOURENÇO, 1994, 140). De acordo com Eduardo Lourenço, é com Régio e Torga que vem à tona a "estrutura de ressentimento" (*Id.*, *Ibid.*, 137) da cultura portuguesa; trata-se como que da consciência ferida proveniente de uma medular assimetria cultural entre um Portugal-colono e uma França hegemónica.

Em suma: a ambiguidade na relação dos Portugueses com França e os Franceses, ou a rejeição destes, mesmo que regional/ocasional, manifestou-se (nomeadamente) em dois momentos na história e na cultura portuguesas, a que meramente se procurou aludir, e que têm raízes completamente distintas: um primeiro, resultante do embate da Guerra Peninsular, parece consistir mais propriamente numa reação de autodefesa de um povo face a um ocupante, a um opressor, a um inimigo, contemplando tanto o domínio político como o ideológico (sendo mais propriamente antinapoleonismo e, porventura, antirrevolucionarismo, do que antifrancesismo); o segundo momento, centrado na reprovação da hegemonia francesa no domínio das artes e da cultura, parece ter o seu cerne na crítica ao provincianismo dos próprios Portugueses. Deste modo, as motivações mais profundas do antifrancesismo não residem, em qualquer destes casos, e em sentido estrito, num motivo nacionalista e irracional, *i.e.*, e para dizê-lo de alguma forma, na rejeição de França simplesmente porque é a França e dos Franceses simplesmente porque são Franceses, mas sobretudo numa defesa das próprias vidas dos Portugueses (no caso das invasões francesas) e da sua genuinidade cultural (no caso do antifrancesismo da segunda metade do séc. XIX), complexamente misturada com questões de ordem política e ideológica.

Bibliog.: impressa: *112 Gripes about the French*, Oxford, Boleian Library, 2013; ALMEIDA, Tereza Caillaux de, *Memória das "Invasões Francesas" em Portugal (1807-1811)*, Lisboa, Ésquilo, 2010; CARDOSO, Rui, *Invasões Francesas, 200 Anos. Mitos, Histórias e Protagonistas*, 2.ª ed., Lisboa, INCM, 2011; FELGUEIRAS, Guilherme, "A invasão francesa e os cegos cantadores", *Estremadura*, sér. II, n.os 24-25, maio-dez. 1950, pp. 187-195; *O Francezismo Desmascarado, ou Exame das Fórmas de que ultimamente Se Revestio aquella Manhosa Seita*, Lisboa, Officina de Joaquim Rodrigues d'Andrade, 1811; FREITAS, José Joaquim Sena, *O Progresso Catholico*, 15 out. 1879; *Id.*, "O povo francez e o seu ámanhã", in FREITAS, José Joaquim Sena, *Luctas da Penna*, vol. I, Lisboa, Typographia Universal, 1901, pp. 204-217; LONGO, Susanna, "Les raisons médicales de l'antigallicisme",

Revue des Études Italiennes, t. 59, n.os 1-4, jan.--dez. 2013, pp. 37-47; LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.ª ed., aum., Lisboa, INCM, 1994; MACHADO, Álvaro Manuel, *O "Francesismo" na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; NEVES, José Acúrsio das, *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal e da Restauração deste Reino. Tomos I e II*, vol. 1, Porto, Afrontamento, 1984; PESSOA, Fernando, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Ática, 1993; *Protecção à Franceza*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1808; QUARESMA, José (coord.), *Chiado, Baixa e Confronto com o "Francesismo" nas Artes e na Literatura. Arte Pública, Espaço Público*, Lisboa, Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Artes/Junta de Freguesia dos Mártires, 2013; QUEIRÓS, Eça de, *O Francesismo*, Lisboa, Centauro, 2010; SANTOS, José Mário Fidalgo dos, *Lisboa e a Invasão de Junot: População, Periódicos e Panfletos*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2014; TWAIN, Mark, *The Complete Works of Mark Twain*, vol. 22, New York, Harper and Brothers, 1915; VALENTE, Vasco Pulido, *Ir prò Maneta. A Revolta contra os Franceses (1808)*, Lisboa, Alêtheia, 2007; VICENTE, António Pedro, *O Tempo de Napoleão em Portugal. Estudos Históricos*, 2. ª ed., Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2000; **digital:** MACHADO, Álvaro Manuel, "Invasões francesas e pré-romantismo português – francofobia e anglomania", *Carnets, Invasions & Evasions. La France et Nous; Nous et la France*, n.º especial, out.-inv. 2011-12, pp. 29-43: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12087.pdf (acedido a 15 dez. 2016).

Sara Carvalhais de Oliveira

Antifreudismo

"Ama e faz o que quiseres!" "Tu és a tua sexualidade!" Três pinas unem o aforismo de Agostinho de Hipona ao de Sigmund Freud, um icto fibrilar, o "fogo que arde e não se sente", um nada simbólico "da madeira delicada, a chama mais clara e mais bela" (S. Francisco de Sales). Giram, geram *sigilum* espiritual, *secretum* metabólico, "secreção" cerebral. A associação é ímpia? – É correta? Seria aceitável por psiquiatras como Karl Jaspers, seria contemplável por filósofos como Michel Henry, seria admissível por neurocientistas como J. Allan Hobson (um especialista da fisiologia do sono e do sonho) – para referir três notáveis detratores das teorias de Freud? Continua, com efeito, muito disputado o estatuto científico e o regime de objetividade da teoria psicanalítica: será histórico-genético como o da evolução darwiniana? Se a ontogénese repete a filogénese, a ontologia repete a filologia? – A ontologia simiesca e semiótica do inconsciente, do instinto, da pulsão, do desejo, do Édipo, do simbólico, do imaginário, do significante, da letra, da castração, etc., recapitula… o quê?

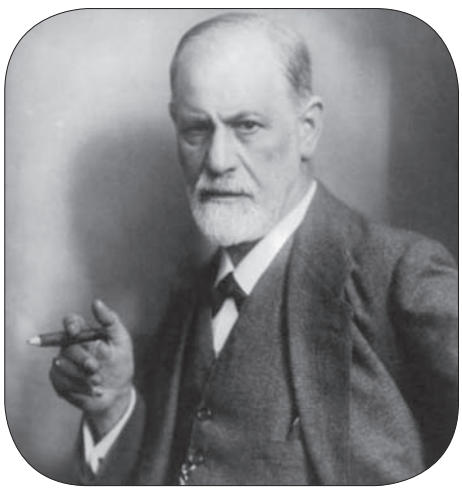
Não podemos ignorar que as neurociências confirmam aspetos significativos da psicologia dinâmica e do legado do autor de *Da Interpretação dos Sonhos*, publicado em 1900: obras recentes de Panksepp, Damásio, Olms e Ramachandran vão claramente nesse sentido. O conjunto de temas dos campos médico-psiquiátrico (e psicanalítico) que Sigmund Freud transformou (e criou) – e a escala da mudança – nos últimos lustros do séc. xix e nos primeiros do séc. xx é impressionante:

as sexualidades, o inconsciente, as formações simbólicas, a psicopatologia da repressão, o modelo neurofisiológico do aparelho mental, os mecanismos da defesa, enfim, a conjetura de que o sujeito-sem-nome, a mente, é determinado biologicamente, sem prejuízo da interpretação histórico-narrativa das competências superiores e dos comportamentos. E não é pequena proeza, por todo o mundo, de ocidente a oriente e de norte a sul, da terapia ao imaginário, das ciências humanas às sociais, as ideias de Freud e seus sucessores terem-se desenvolvido e aplicado, ao mesmo tempo que uma vaga de críticos (alguns deles analistas renegados) as contesta com mais ou menos provas, pertinência e acuidade: o freudismo vive e recomenda-se.

Por razões que se tornarão claras e por exigência de brevidade, este verbete cinge-se a uma pequena série de casos exemplares e a um período histórico curto, entre o final do séc. XIX e a primeira metade do séc. XX. No horizonte, ficarão de fora a história da teoria e a teoria da prática da psicanálise em Portugal, pelo que esta análise conterá três partes, a saber, (i) dos penitenciais aos manicómios, a definição da coisa, (ii) a inoculação local da psicanálise freudiana (iii) e, por fim, elementos de antifreudismo, com uma nota situada a título conclusivo. A pergunta condutora é direta e simples; simplificando um pouco: que narrativas justificaram a repressão ao freudismo, como foi exercida a censura e mantido o ostracismo? A perspetiva adotada para a resposta é exclusivamente epistémica, naturalmente de conteúdo médico-filosófico, visando aspetos da sua ontologia histórica (uma resposta mais esclarecedora passaria pela exibição documental do exercício de poderes sectários informais e formais, e, sobretudo, da confluência destes com o vezo patronal e a inconsciência positivista). Que senso tem, em 1935, esta acusação do célebre professor Egas Moniz a um psiquiatra do seu serviço: "Vocês, os psiquiatras, continuam embrenhados nos complexos, inextricáveis e obscuros meandros da dialética, presos dos fenómenos puramente subjetivos da psicopatologia […] mais ou menos a roçar a metafísica. […]"? – Para o seu jovem interlocutor, Barahona Fernandes, era reveladora de um ultrapassado monismo materialista (ANTUNES, 2011, 221).

É sabido que a psicologia experimental, com Helmohltz (1821-1894) e Wundt (1832-1920), nasceu da fisiologia como psicologia sem alma; esquece-se pudicamente que a psicanálise, uma medicina com sexualidade, nasceu da neurologia: a libido e o género, a memória e o recalcamento. As sexualidades – as práticas, os conteúdos e os dispositivos eletivos da cultura, da medicina e da educação (clássica, religiosa, literata) sexual – foram durante séculos sobredeterminadas, na área europeia, globalmente, por sementes de várias leiras – da ciência hipocrática à antideisidaimonia (antissuperstição, racionalidade) galénica, da crítica de Celso aos

Sigmund Freud (1856-1939).



consiliae médicos, dos penitenciais às filosofias libertinas, da individuação urbana às máquinas de influenciar ubíquas –, e, étnica e localmente, foram determinadas pelo tabu do incesto, pela pulsão homicida, pela *magica hyera*, pela repressão da líbido, pelos ciclos hormonais, pelo fogo e pelo lenho… Com os escritos de Michel Foucault, Roy Porter e outros, aprendemos que o grande encarceramento e o regimento panótico do séc. XVIII (XIX, entre nós), a polícia médica e as práticas penitenciárias (em psiquiatria e não só) converteram a colonização do corpo e a medicalização da sociedade em biopoder. Um poder, por vezes, autofágico.

As primeiras referências ao inconsciente na cultura portuguesa de Oitocentos a Novecentos são quase todas tributárias, direta e indiretamente, de uma cultura europeia prototerapêutica, em que o pecado, a culpa, a responsabilidade, a liberdade e até a vontade (e os respetivos desvios e alterações) iriam ser medicalizados, entrando na ordem penitencial da nova *medicina mentis*: uma das provas mais eloquentes desta deriva inexorável é o tratado de psicopatologia fisiológica de Maurice de Fleury, um médico e escritor formado em Salpétrière, autor de *Introduction à la Médecine de l'Esprit*, obra de ciência e positivista, mas tolerante, sucesso editorial contemporâneo dos textos incomparáveis de Wundt, Janet ou Freud (note-se que o clínico francês valorizava o subconsciente de Janet e defendia a abertura de um serviço de psicologia médica em Salpétrière). No campo filosófico, mantinha-se presente o efeito da teoria leibniziana das pequenas perceções, podendo datar-se, convenientemente, a invenção do inconsciente da publicação do tratado de inspiração biopsicológica de Edward von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, [*Filosofia do Inconsciente*] em 1869. Nessas páginas, Hartmann alarga extensa e compreensivamente o "alguém" de "pensando-me, em mim alguém pensa", e identifica-o completamente com um inconsciente: uma figura da possessão que atinge todo o vivente. É importante assinalar que de Hartmann beberam ínclitos pensadores lusos, desde Antero de Quental a Bettencourt Raposo (lente de Medicina) e a Leonardo Coimbra. Como Augusto Fitas e colaboradores ensinam, Coimbra, em *O Criacionismo* (1912), inaugura a filosofia das ciências em Portugal numa abordagem solta, inteligente, antipositivista, pendendo para o realismo estrutural: é extraordinária a sua assimilação de domínios tão polémicos como o átomo, a relatividade, a evolução, a imunologia, a lógica e o inconsciente.

Para determinar o conceito de freudismo, a melhor opção é apresentar a definição de psicanálise dada pelo seu introdutor em Portugal, e provavelmente o primeiro "analista-amador", Egas Moniz (1874-1955), o mesmo médico que, na primeira década do séc. XX, consultara Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro (apoucando a poesia do *Orpheu*), e na

Egas Moniz (1874-1955).



seguinte irá verberar a subjetividade da e na psicopatologia, criar a angiografia cerebral e iniciar a leucotomia. No prólogo à 5.ª edição de *A Vida Sexual. Fisiologia e Patologia* (1901-02, 1.ª ed.), Moniz define a psicanálise como "um método psíquico de exploração e tratamento das psiconeuroses, que assenta na investigação e explicação da maior parte das formas de atividade psíquica, quer normal quer patológica, e na análise das tendências afetivas, sempre derivadas do instinto sexual" (MONIZ, 1922, XIX). Em várias passagens deste prelúdio de louvor à obra de Sigmund Freud, o neurologista de Avanca releva o pansexualismo, a sexualidade infantil, os traumas afetivos, a amnésia infantil e o recalcamento, a interpretação dos sonhos, a técnica da catarse, etc. Cedo chegou, cedo partiu a pulsão freudista de Moniz, uma paixão recalcada sem rebuço. Sigmund Freud já não era então o anónimo histologista e neuropsiquiatra que estagiara durante seis meses no Serviço Charcot em 1885, o "grande senhor" do Hospital da Salpêtrière de Paris, que convencera o mundo médico da associação entre a histeria, os traumas (físicos e morais) e a memória, e da sua possível cura pela hipnose. Foi após essa passagem pela cidade da luz que nasceu, em Viena, a psicologia analítica. Insere-se remotamente na tradição antiga de Hipócrates e, proximamente, na de Cullen, Pinel, Broussais e outros, que fixaram o modelo do corpo nervoso, a linguagem da neurose, os alicerces da medicina do espírito, arte que Freud, em 1895, no postumamente divulgado *Projeto para Uma Psicologia Científica* (escrito em 1895), reduz a três problemas centrais, a saber, a escolha da neurose, a sexualidade e a repressão (*i.e.*, a defesa patológica e a produção dos sintomas).

O antifreudismo significa, entre outros aspetos, a propositada e/ou desproposi-tada negação destas doutrinas ou ideologias médico-psiquiátricas (no plural, pois muitos analistas celebrizaram-se, também, pelo cisma e pela formação de correntes próprias), e, notavelmente, a rejeição da questão sexual (do pansexualismo, dos complexos de Édipo e de Electra e, até, da sexologia), ou até, simplesmente, a recusa da indicação terapêutica da análise.

Para pintar o fundo do tríptico do antifreudismo nos primeiros 50 anos do século XX, tomemos duas tintas fortes do horizonte epistémico do séc. XIX. Ensina a historiografia da medicina pós-Foucault que, por volta de 1870, nasceu, na Europa Central, um novo estilo de pensar a conduta e a patologia do "homem perturbado": pela primeira vez, na Europa pareceram ganhar sentido "enunciados acerca de uma nova forma de doença mental, a homossexualidade, o fetichismo, o sadismo e o masoquismo" (DAVIDSON, 2005, 135). Sobre este fundo oceânico e até então opaco, invisível e inefável (excetuam-se as mitologias e os penitenciais), moveu-se e avistou-se o pico do icebergue: como ensina Ian Hacking, a ontologia histórica da (filologia da) memória e o conceito coevo de que o eu ia construir-se como memória autobiográfica. Hacking vai reler os quadros de dissolução da memória, da vontade e do eu (o chamado desdobramento da personalidade) investigados por Théodule Armand Ribot (1857-1916) – o amigo de Charcot e mestre de Pierre Janet – e por outros, aceites pela comunidade médico-psiquiátrica e pela sabedoria convencionada. Colige então um conjunto de factos e argumentos que o convencem (com surpresa, dir-se-ia) de que muitos casos de dupla ou múltipla personalidade foram fundamentalmente um substituto para consolo dos órfãos intelectuais dos monismos, particularmente do monismo

religioso: mera reação à perda da alma, adrede evacuada pelas ciências. A consequente noção da heteronomia do eu, da fragmentação da subjetividade, pareceu aos psicólogos, filósofos e médicos finisseculares bem suportada pela clínica das perturbações mnésicas, passível de diagnóstico objetivo (observações, testes, etc.) e de tratamento racional. Deu-se paralelamente a reconfiguração das clientelas, das profissões, das faculdades e das disciplinas, especialmente da neuropsiquiatria e da psicanálise, da psicologia clínica e da psicologia experimental (estabelecida à escala internacional desde 1875, a partir do laboratório e dos discípulos de W. Wundt, em Leipzig).

Num longo e áspero percurso de libertação, a igualdade de sexo e de género foi-se conseguindo no Ocidente evoluído em finais do séc. xx. E a sexualidade, por onde passou? Nas paixões de perdição? Admite-se que, em Portugal, foi a partir dos anos 60 e 70 que se impuseram as primeiras manifestações de emancipação da mulher e de revolução sexual nos costumes, na publicidade, na moda, nas letras, na arte, nos *media*, no trabalho, nas leis. Todavia, quase não houve conflitos, dissidências e polémicas sistemáticas e consequentes, nem no espaço público nem sequer na academia. A sexualidade nunca existiu! Que lugar ocuparam, e ocupam, no nosso imaginário e inconsciente coletivos, *e.g.*, a repressão, o sadismo, a traição, o fatalismo – a des/ordem canibal – após afundarmos a nau *Catrineta*? No Brasil, Iago Pimentel inicia, em janeiro de 1926, a publicação de "Cinco lições de psicanálise", em a *Revista*, n.º 3, de Belo Horizonte (interrompida pela cessação da revista); a tradução dessa obra de Freud surge completa apenas em 1931, por Durval Marcondes (tido como o pioneiro da psicanálise do Brasil) e por José Barbosa Correia. Nessa época, vários médicos do Brasil iniciam a publicação da obra completa de Freud na editora Guanabara. Foram as primeiras letras de Freud vertidas em português. A pergunta que se impõe é: o que retardou a chegada do freudismo a Portugal? Em que medida se liga à rejeição pessoal e institucional da psicanálise por um pequeno escol de docentes das faculdades de Medicina? Em que medida traduz o horror à crítica e à controvérsia? Ou, ao invés, dados os pergaminhos de nobreza de instituições centenárias como a Sociedade de Ciências Médicas – que aguarda ainda a escrita da respetiva história –, houve falta de massa crítica e de vitalidade coletiva? Em que medida foi uma sequela involuntária da positividade científica *cum* positivismo ideológico de figuras como Miguel Bombarda, Júlio de Matos, Bettencourt Ferreira, Magalhães de Lemos, Egas Moniz e outros, pontificando num meio polimorfo, marialva, maniqueísta, dogmático, ignaro, beato? Enfim, não é possível falar aqui e agora de freudismo, antifreudismo e sexologia sem abordar esta classe de interrogações e respostas, de inscrições e silêncios.

Para facilitar a exposição da chegada, da expulsão e do retorno do freudismo a esta costa atlântica (foi mais lesta e livre a chegada à contracosta brasileira), adoto, como disse, uma periodização simples da receção/rejeição de Freud em Portugal: a fase de inoculação com algum acolhimento inicial, a reação adversa (demorada, marcada pelos totalitarismos, a Segunda Grande Guerra, etc.), e, finalmente, a fase de disseminação. Destacam-se, nas boas-vindas iniciais, as pessoas de Egas Moniz, Sílvio Lima e José Osório de Oliveira; não serão abordados os textos de Manuel Laranjeira, impregnados de matérias afins, designadamente *A Doença da Santidade* (tese de 1907), nem de Pessoa, nem a análise de

João Gaspar Simões a Pessoa, nem outras obras de referência. Não cabe aqui detalhar as ideologias, os escotomas e dispositivos que deram ou tiraram visibilidade e inteligibilidade ao inconsciente (veja-se, no plano da informação e da substância, as obras de P. Luzes e de A. Queirós; na ordem epistémica e histórico-sociológica, as leituras propostas por T. P. Marquese e por H. J. Ribeiro).

Como se sabe, as primeiras conferências públicas e lições académicas e os primeiros escritos idóneos que se conhecem de um português sobre a sexualidade e a obra de Sigmund Freud são de Egas Moniz, retomados em sucessivas edições de *A Vida Sexual* (19 edições até 1933) e em outras publicações. A biografia e a trajetória intelectual do primeiro prémio Nobel português foram minuciosamente elaboradas por João Lobo Antunes; para indicar a atmosfera científica da época, saliente-se que apenas após a Implantação da República e a reforma da Universidade de 1911 foram criadas as duas especialidades médicas de neurologia e de psiquiatria (até aos anos 50 unidas na prática e na práxis), e que o asilo panótico de Rilhafoles, após a morte de Miguel Bombarda, ficou a ser dirigido por Júlio de Matos, o mestre indiscutido da psiquiatria nacional. Sintomaticamente, nas suas lições, excelentes a vários títulos e compendiadas em *Elementos de Psiquiatria*, Júlio de Matos abraça os valores da racionalidade positivista, mas adota categorias e temas pinelianos, nomeadamente a dualidade físico-moral, decidindo-se pela nosologia ideológica de Tanzi. Será apenas nos anos 20, com Sobral Cid – um dos primeiros psiquiatras nacionais a incorporar a doutrina freudiana na sua clínica e futuro crítico da leucotomia –, que oficialmente se impõe em Portugal o sistema taxonómico das doenças e perturbações mentais de Emil Kraepelin, eminente discípulo de Wundt, uma classificação baseada em conceitos descritivos e critérios clínicos dominante ainda nos inícios do séc. XXI.

Em 1927, o licenciado em Histórico-Filosóficas, batista confesso, Abel de Castro (1900-1947) publica, sintomaticamente, *A Valorização do Esforço* (era professor), onde cita Freud em contexto de índole religiosa, especificando o papel do amor, do eros, da libido, do inconsciente, do recalcamento; consegue ser o único português a corresponder-se com o próprio Freud. Em obras ulteriores, de cunho pedagógico, aprofunda, numa abordagem mais secular, as ideias da primeira tópica da psicanálise (inconsciente, subconsciente e consciente). Não se ocupa da sexualidade. Por seu turno, o português que, teórica e/ou experimentalmente, primeiro aprofundou o estudo da psicologia e da psicanálise foi Sílvio Lima. Em *Recognição* (tese de doutoramento, orientada por Claparède e defendida em 1928), problematiza a recognição como dado intuitivo, determinando a intuição como facto imediato da consciência sensível e racional, contra a famosa teoria de Bergson em *Matéria e Memória*; invoca expressamente as escolas de Viena de Freud, Bleuler, Jung e Rivers, referindo-se à amnésia (repressão) e à sexualidade infantis, e ao processamento e à expulsão das lembranças desagradáveis causadas por traumas psíquicos. A edição príncepsde excertos de Freud em Portugal deve-se a José Osório de Oliveira. José Osório de (Castro e) Oliveira (1900-1964), homem de letras e poeta, nasceu em Setúbal e emigrou para África, onde trabalhou (funcionário ultramarino) e editou. Interessou-se particularmente pela literatura de Cabo Verde e do Brasil. Em 1932, traduziu (do alemão?) e publicou uma seleta da *Sexualidade por Sigmund Freud*; o lugar de onde fala é muito diverso do de

Sílvio Lima, como diversa é a inteligibilidade que revela na sua muito breve apresentação, onde recusa o pansexualismo.

Pelos documentos recolhidos, pode afirmar-se que a receção da psicanálise em Portugal mostra um estranho-familiar quadro, algo fantasmático, algo quixotesco de antifreudismo sem freudismo. Em vão se buscarão notícias de Freud e da sua ação no austero e vanguardista hebdomadário de ideias e atualidades, superiormente dirigido por Miguel Bombarda, *Medicina Contemporânea*. Nos primeiros números da segunda série, *e.g.* entre 1898 e 1902 (*A Interpretação dos Sonhos* é de 1900), não existe uma linha acerca das intervenções e propostas de Freud, embora se discuta Charcot, a histeria, a sexualidade (do ponto de vista forense e biológico) e as últimas novidades francesas e germânicas. Mas, como sempre, a notícia que se cala é a mais significativa.

Se durou decénios, também o incaracterístico combate português ao freudismo foi, retrospetivamente, frouxo, poroso e eficaz, mercê de circunstâncias não esclarecidas e a investigar através meios etnometodológicos e sociológicos, enquanto existem testemunhas: à exceção de raras personalidades informadas, de que se destacam Henrique Barahona Fernandes e Joaquim Seabra Denis, os dois "inimigos desta disciplina" (LUZES, 2002, 4), os protagonistas deverão ser os psicanalistas vivos da primeira e segunda gerações.

O antagonista mais conhecido foi Barahona Fernandes (1907-1992). Sempre contrariou a teoria de Freud e, em 1939, condenava "a 'psicanálise de magazine' e de salão (a evitar severamente)!", e "o uso e abuso ideológico no campo filosófico e cultural, como veras *filomitias* – o 'freudismo' – com todos os seus excessos, extravagâncias e mesmo prejuízos (inclusive clínico-terapêuticos)" (FERNANDES, 1998, 695); todavia, admitiu e conviveu



Henrique Barahona Fernandes (1907-1992).

com psicanalistas no seu serviço hospitalar (João dos Santos foi um deles), e não deixou de colar os maiores elogios ao "homem-médico Sigmund Freud, pela deontologia profissional rigorosa que preceituou; pelo altíssimo nível ético da sua própria conduta; pelos propósitos humanos, embora extremamente céticos da sua peleja intelectual; pela sua contribuição para Saúde mental, como psicoterapeuta […] desvendando o tabu primacial do seu tempo, a sexualidade" (*Id.*, *Ibid.*, 699). O autor destas palavras, excecionalmente bem formado na Alemanha, viria a ter uma práxis e uma intervenção cívica *Sob o Signo de Hipócrates*, e, excelente professo(r), criaria o escol da psiquiatria portuguesa do segundo e terceiro quartéis do séc. XX, e dele jamais se dirá ter sido contra a fala na cura. Coexistiam então, como no presente, dualidades e ambivalências atrozes na profissão, dada a imensa ignorância acerca do cérebro e (da vida) do espírito normais e perturbados, dada a escassez de meios e a incerteza dos resultados do ato médico, dado o império das melhores e piores formas de colonização do corpo: o psiquiatra da

Faculdade de Medicina de Lisboa participará diretamente na experimentação terapêutica da leucotomia cerebral e, ainda em 1967, vetou (com argumentos só à primeira vista razoáveis) a existência autónoma da Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Está documentado o teor da oposição, que pode ser adjetivada de disciplinar, subjetiva e institucional, de Barahona Fernandes.

Quanto a Seabra Denis (1914-1996), a sua apurada e inteligente crítica foi expressa em *Psicanálise*, obra saída em 1945 na excelente e famosa coleção Cosmos (é interessante constatar que, na mesma data, sai do mesmo prelo, da autoria de A. Quintanilha, *Os Fundamentos Científicos da Sexualidade* – e da hereditariedade –, principalmente em botânica). *Psicanálise* está longe de ser um "livrito", como num lance infeliz julgou João dos Santos. Sucinta e positivamente, para que fique claro, Seabra Denis dá por adquirido pela ciência o estatuto do inconsciente; além e aquém da genitalidade, considera central a sexualidade (a libido, o desejo, o princípio do prazer), mas demarca-se do pansexualismo psíquico; aceita a generalidade da teoria do sonho – valorizando heuristicamente a assimilação dos processos de condensação, deslocamento, dramatização, etc. aos sistemas de expressão arcaicos; concorda, em geral, com os mecanismos de recalcamento e de defesa e também com a teoria das neuroses; para não alongar a lista, adiante dos seus pares, o médico psiquiatra não recusa, na sua própria prática, certas interpretações e técnicas freudianas. No campo da sexologia, considera imperativa a educação sexual aberta das crianças e dos adolescentes. Negativamente, e alheio ao primitivismo de querelas da degenerescência de uns e da superioridade de outros (confessionalismo *vs.* secularismo, espiritualismo *vs.* positivismo, idealismo *vs.* materialismo, organismo *vs.* ambiente, *natura vs.* cultura), foi objetivo e leal na sua argumentação: "Os erros principais a imputar aos fundamentos da Psicanálise são os seguintes: (i) sobre-exaltação da importância do facto biológico na vida psíquica […]; (ii) sobrevalorização da sexualidade; (iii) explicação simplista da vida mental através dum estreito determinismo mecanista […]; (iv) sobrevalorização dos fenómenos psíquicos inconscientes" (DENIS, 1945, 148ss.). Sinal dos tempos, acompanhando singularmente Barahona Fernandes, Denis admite tratamentos cirúrgicos de alto risco e imprevisibilidade como a lobotomia, e outros violentos, como os choques e a insulinoterapia, e aceita até a licitude de práticas eugénicas (a esterilização de doentes com patologia mental hereditária); a época era de audácias e excessos e, se visava o melhor para o doente, precedeu a Declaração de Nuremberga sobre Ética Médica; do mesmo passo, prudentemente, considerava ser a psicanálise perigosa se exercida fora das suas limitadas indicações (era então contraindicada na esquizofrenia, na paranoia delirante, etc.), ou, vale acrescentar, por garras sem experiência e sem escrúpulos. Seabra Denis, atento, adverte ainda para a dúbia cientificidade da livre associação, para o carácter filogenético da repetição na libido e no eu, para os quadros pós-traumáticos e para os primeiros escritos de Jacques Lacan. Em suma, e em nota de índole cultural, após os anos 40 do séc. XX, foi mal aceite a mensagem libertária e irreverente dos surrealistas portugueses, que, parafraseando José-Augusto França, proclamavam a realidade feroz do desejo e citarão Rimbaud e Sade, Heraclito e Engels, Freud e Breton. "O seu movimento não durou mais que o espaço de uma manhã" (FRANÇA, 1993, 567), asfixiado pelos ditames da tradição e do neorrealismo.

Um outro adversário do freudismo, João Pedro Miller Guerra, eminente neurologista da Univ. de Lisboa, numa conferência de 1954, aborda sucintamente vários tópicos da psicanálise (a teoria da libido, o inconsciente, a psicologia dinâmica e causalidade psíquica, a teoria da personalidade, conceitos ético-metafísicos, a teoria das neuroses e o valor da psicoterapia analítica), e, com a clareza e a frontalidade que o caracterizavam, conclui que "o erro de Freud foi o de tomar as forças sexuais instintivas por alicerce absoluto e universal da motivação psíquica e erigi-las em sustentáculo da personalidade" (GUERRA, 1961).

Houve, terá de se convir, durante o regime de Oliveira Salazar, opiniões e normas idóneas, oficiais ou oficiosas, que, direta ou indiretamente, não ajudaram à educação sexual e à sã sexualidade (e genitalidade) da juventude, apesar dos alertas dos profissionais que pugnavam por uma política sexual esclarecida; repare-se que, já no final do séc. XX, em plena vaga de infeção pelo VIH (vírus da imunodeficiência humana), se viu a passividade das entidades públicas e das forças sociais face a campanhas clericais, laicas e, inclusive, técnicas, visando refrear ou condicionar o uso do preservativo (e a prevenção primária das diversas e graves infeções sexualmente transmissíveis). Surpreende esta falta de visão, mesmo de profissionais, perante a realidade da subjetividade, da passibilidade, da libido. Surpreende o sistemático antifreudismo, a transversalidade, ignorando fronteiras de instituição, de religião, de ideologia.

A racionalidade do antifreudismo será tão sustentável, *a priori*, como a inteligibilidade do freudismo? Ou, *mutatis mutandis*, a da reflexologia e a do behaviorismo? W. Wundt, o patriarca da psicologia experimental e do paralelismo psicofísico, o principal garante, na volta do séc. XIX, da não substantivação ou coisificação primária (quer espontânea, quer médica) das instâncias da psique, manifestou, em múltiplas obras (nomeadamente em 1873-1874, nos famosos *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, [*Elementos de Psicologia Fisiológica*,] uma propensão para traduzir a mediação entre análise lógica e quantidade/intensidade da sensação através da calibração do prazer pela tensão (o tono, o icto) muscular. As implicações na psicofisiologia da afeção, da aperceção (cujo nome posterior seria atenção) e do ato percetivo são grandes. Ora, Dieter Wyss, colega e colaborador de Viktor von Weizsaecker, chamou a atenção para uma posição problemática, um arcaísmo barroco de Freud, a saber, a correlação entre o prazer/desprazer e a oposição funcional tensão/distensão. Surpreende que Vieira de Almeida, frequentador de Wundt, como é visível desde *A Impensabilidade da Negação*, um filósofo com a sua agudeza e acribia, silencie, em *Rumos da Psicologia*, este e outros erros categoriais. Sem embargo, num estilo marcadamente wundtiano (da psicofísica à classificação das ciências), elaborou uma síntese quase perfeita das ciências psicológicas coevas, composta de cinco densos capítulos, um para cada rota percorrida: rumo pseudorracional (até Descartes), experimental (Bain, Wundt, Bechterev), estrutural (gestaltismo), neometafísico (Biran, Bergson, etc.) e racional (uma mera notícia em torno da psicologia matemática de Edmundo Curvelo, filósofo e figura notável das ciências em Portugal, prematuramente falecido em 1954, adversário da psicanálise por omissão). A estratégia discursiva e argumentativa de Vieira de Almeida inclui a purga sistemática da coisificação e das armadilhas da retórica, limitando ao mínimo o jogo racional de analogias e polaridades; se, em vários passos, coincide notavelmente com o

realismo científico estrutural (à maneira de Bas van Frassen), distancia-se do princípio (universal) de simetria. O lógico "da negação" da negação e o purista da linguagem explicou pelas diferenças de escala a divergência dos rumos, e demarcou bem a lei da associação empirista e lockiana, da sua ilegítima associação com a lei de Newton (ALMEIDA, 1958, 63). Se o filósofo lisboeta cita Schopenhauer, elimina o inconsciente (raras alusões: alma vegetal/vegetativa; sujeito obscuro). Noutros textos, é certo, reconhece explicitamente o mérito de Freud, sublinhando o *novum* irreversível da (teoria da) sexualidade e a invenção, pelo médico de Viena, de uma alternativa terapêutica incruenta e natural.

No âmbito do rumo experimental, centrado na obra de Vladimir Bechterev (professor e investigador em São Petersburgo) e de Wundt, o professor da Faculdade de Letras de Lisboa descreve-a como "a tentativa (que) consiste em partir do facto geral da irritabilidade celular, de onde provém o reflexo, até às várias formas da atividade humana" (*Id., Ibid.,* 79), desde os reflexos simples (*e.g.*, pupilar) aos atos instintivos (ou reações orgânicas) e aos atos associados ou de associação – mímicos, simbólicos (incluindo o segundo sistema de sinais), volitivos, etc. Ou seja, o estudo das sensações, como elemento último ou aparentemente último da consciência, ulteriormente precedido pelo das tendências, zona global subconsciente, foi naturalmente cooptado pela investigação psicofísica, deixando um resíduo irredutível de incomensurabilidade que, diz Vieira de Almeida, tem um nome, "problema da consciência" (*Id.*, *Ibid.*, 89). Contra Descartes e Bergson, o filósofo português considera erro lógico a tentativa de transformar o facto intuitivo ter-consciência-de em "a consciência": trata-se de um alçapão da língua e do realismo do senso comum (ingénito); acrescentando (provavelmente levado pelo paradigma do desdobramento da personalidade) que fica deste modo sem valia a cisão daquela *noesis* em consciência moral, enquanto faculdade do agente ou sujeito moral substantivo. Porém não tematiza, sob nenhuma perspetiva, os processos não conscientes, largando o leitor (in)satisfeito com a "peça sinfónica" bergsoniana, bela imagem da receção/perceção e identificação do múltiplo-uno, e com a tese da "solidificação" das impressões vertidas em linguagem pelo "eu profundo, o das impressões fugidias e subtis (e pelo) eu superficial, o das ideias inertes" (*Id.*, *Ibid.*, 112). Com efeito, no rumo estrutural ou estruturalista, centrado, afirma Vieira de Almeida, no problema da perceção, a atividade psicológica consiste num todo organizado, nos seus diversos aspetos, dimensões ou escalas, desde os elementos aos (sub)conjuntos da significação: não pode, portanto, explicar-se a perceção a partir do elemento sensação, conclui o filósofo em modo neokantiano. Em tal esquematismo da vida psíquica do indivíduo, expressões como "interno" e "externo" ou "dentro" e "fora" terão apenas um sentido fisiológico, adverte Vieira de Almeida. Em suma, defende uma psicologia fisiológica, uma neurofisiologia agnóstica em relação a mecanismos, inferências ou processos inconscientes – apoiando o núcleo duro do programa de pesquisa de Wundt –, sem espaço para a introspeção (o que é compreensível, nos planos da objetividade e da racionalidade) nem para a subjetividade, o que é estranho para autores – e agentes morais – dotados de tamanha individualidade científica e probidade intelectual. Considerando a vasta cultura e a extraordinária atualidade, nos seus campos, destes vultos, existe um facto científico, omissivo,

que merece ser retrospetivamente (e não judicativamente) sublinhado. Não há notícia de valorização, até esta data, por estes filósofos, médicos, psiquiatras e psicólogos portugueses, do conceito formal de informação, acerca do qual os textos mais célebres de N. Wiener e de A. Turing, respetivamente, surgiram em 1948 e 1950. Pelo contrário, impressiona muito que Leonardo Coimbra, na sua prova de concurso doutoral de 1912, utilize (salvo melhor interpretação) noções informais de cibernética, a propósito da sua demarcação robusta, e seminal, do reducionismo: "Assim em biologia fala-se numa adaptação que seria a informação mecânica do interior pelo exterior. […] Em psicologia a direção resultaria igualmente duma informação exterior; mas como aqui a consciência igualmente protesta, acrescenta-se um recurso curioso, que é negar a eficácia desta consciência e supô-la um inútil lixo, um epifenómeno" (COIMBRA, 1912, 173ss.); e, logo a seguir (p. 175), contra o materialismo vulgar, denuncia a regressão *ad infinitum* dos putativos arranjos dos átomos, invertendo subtilmente o argumento do homúnculo ou da representação, em defesa da autonomia e da ineliminabilidade daquelas instâncias. Edmundo Curvelo, dotado de enorme cultura matemática, senhor da álgebra de Boole e da sua pregnância operacional, lá iria porventura, mas morreu prematuramente; o finíssimo pensador Sílvio Lima, por seu lado, em artigo de 1952, condena o conceito de cérebro eletrónico, denuncia o erro do mecanicismo e ensina socraticamente a voar no "trapézio ontológico" (LIMA, 2002, 1508) com Condillac, para quem a "ciência não é senão uma língua bem formada" (*Id.*, *Ibid.*, 1505).

Por sua vez, numa conferência de 1959, Diogo Furtado reconhecia que as duas grandes descobertas de Freud foram



Leonardo Coimbra (1883-1936).

a criação de uma teoria dos processos psíquicos que inclui o inconsciente (as tópicas, como diríamos) e a livre associação, sendo esta, para a prática, a mais valorizada (note-se que, diversamente, em linguagem diametralmente oposta, a livre associação foi, pelo virar do século, experiência laboratorial e objeto de investigação com técnicas instrumentais e modelos estatísticos originais no famoso laboratório de Wundt, em Leipzig).

Um último memorial: sairá, em 1964, das mãos de Diamantino Martins, SJ, professor da Faculdade de Filosofia de Braga, *Do Inconsciente. Estudos de Psicologia de Profundidade*, uma explanação dirigida ao leitor comum, equiparável em rigor à de Seabra Denis. Martins invoca, com justeza, o testemunho inaugural e em primeira pessoa de S.to Agostinho em *Solilóquios*, e insiste, para a cura catártica, na importância do reexperienciar do complexo e na gravidade da tensão psíquica imanente dirigida a um fim futuro, a uma significação a aparecer (repetindo uma lição pertinente de Seabra Denis).

A geopolítica, a história tridentina, o atraso nacional, o(s) fundamentalismo(s) ajudarão porventura a explicar

os obstáculos socioculturais à receção de Freud durante mais de 50 anos. Mas não os epistémicos. Carecemos de estudos etiológicos de micro-história (ampliando os exemplos de Queirós e de Pires Marques) que descrevam na longa duração do "imobilismo trágico da vida política portuguesa no seu conjunto" (para utilizar a frase de Eduardo Lourenço) e as pulsões médicas, malthusianas, eugénicas, classistas, carcerárias em relação às "aberrações" "sexuais", "místicas" e outras "patologias" (MATOS, 1911); que mostrem, nos registos em primeira pessoa, a supressão coletiva e institucional de ideologias alheias, mas também a repressão seletiva do debate e da controvérsia sobre o sujeito, o eu e o outro, em nome da ideologia e da ciência, da objetividade ou da espiritualidade. Porque é que a convulsivoterapia (vulgo eletrochoque), a malarioterapia, a insulinoterapia, a leucotomia ou as fenotiazinas (estas, um "milagre" dos anos 50) entraram logo nas *leges artis* e as psicologias, incluindo a dinâmica, ficaram de fora? Responde Diogo Furtado (1906-1963), um dos raros neuropsiquiatras portugueses da sua geração a aderir consequentemente à teoria freudiana: porque sofreram um eclipse na Europa entre 1920 e 1940, sobretudo por ação dos princípios políticos fascistas e comunistas que as contrariaram, desenvolvendo-se extraordinariamente nos Estados Unidos devido à imigração dos grandes discípulos de Freud; mas, prossegue, o método que Freud criou como interpretação e terapêutica das neuroses acabaria "por tornar-se um sistema de interpretar a vida, de pensar, quase uma filosofia. Esta extensão, que Freud só deixa perceber que admite numa das suas obras finais (*Mais além do Princípio do Prazer*), não cessou ainda, pela mão fanática dos seus seguidores, de criar adeptos e de invadir domínios novos. Se no nosso século, algum homem mereceu a designação de profeta, esse foi certamente Freud. […] A sua maior contribuição, a sua grande descoberta, foi sem dúvida ter alargado a nossa interpretação do espírito humano" (FURTADO, 2002, 250). Dois dos seus colaboradores diletos, Francisco Alvim e Pedro Luzes, foram dos primeiros analistas portugueses reconhecidos.

Neste contexto de distância e rejeição, não é despiciendo mencionar quatro factos relevantes que dizem respeito à medicina de Portugueses e/ou em comunidades portuguesas: João Cidade, de Montemor-o-Novo, mais conhecido por S. João de Deus, fundou, no séc. XVI, a Ordem dos Hospitaleiros com a missão de apoiar pobres doentes e "lunáticos", hoje uma organização não governamental ativa espalhada pelo mundo; Filipe Montalto, na sua *Arquipatologia* (1614), deu, pela primeira vez em tratados de insânia, excecional atenção à dor física e moral e defendeu o valor terapêutico da escuta, da leitura, da música e do silêncio; o fetichismo, um conceito matricial da teoria das perversões sexuais (e da sociologia marxista), nasceu, como Giorgio Agamben escreveu há muitos anos, das aventuras marítimas (e das *Viagens do Olhar*) inscritas na língua portuguesa; e, como alertou Egas Moniz, foi um goês, o abade José Custódio de Faria, que, em *De la Cause du Sommeil Lucide* de 1819, primeiro compreendeu o significado e o mecanismo da hipnose como terapia pela fala. É, por outro lado, público e consensual que Amadeu e Almada, Sá-Carneiro e Pessoa constituem o criptopórtico, como convém entre história e ficção, que abriu Portugal às novas ideias estéticas e literárias do desassossego e da desrazão: sensualistas, sensuais, futuristas e libertárias.

"Tenta sentir-te no lugar do doente!" Esta injunção, típica da boa prática

médica desde *Da Medicina Antiga* hipocrática, era transmitida por Freud em carta de 27 de outubro de 1897 (FREUD, 1956, 200) ao amigo e colega Fliess, e foi repetida, quase um século mais tarde, a um auditório fascinado por um leitor de S.to Agostinho e de Søren Kierkegaard, Jacques Lacan; tal demanda é o fio de nada obsceno que une o duplo imperativo erótico e sexual que abre este texto. Só em 1977 foi criada a Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Deve-se a um punhado de médicos; foi necessário vencer ditames de todos os matizes.

O freudismo (que faz falta) é, afinal, cura pela fala e cura da fala, dar o nome da(s) coisa(s), controvérsia e transparência, diálogo popperiano que faz crescer e descobrir que "a noite abre meus olhos", invocando o grande poeta José Tolentino Mendonça.

Bibliog.: ALMEIDA, V., *Rumos da Psicologia*, Lisboa, Ática, 1958; ANTUNES, J. Lobo, *Egas Moniz. Uma Biografia*, Lisboa, Gradiva, 2011; COIMBRA, L., *O Criacionismo*, Porto, Biblioteca da Renascença Portuguesa, 1912; DAVIDSON, A. I., *L'Émergence de la Séxualité. Épistemologie Historique et Formation des Concepts*, Paris, Albin Michel, 2005; DENIS, J. S., *Psicanálise*, Lisboa, Cosmos, 1945; FERNANDES, B., *Antropociências da Psiquiatria e Saúde Mental I. O Homem Perturbado*, pref. e org. A. Bracinha Vieira, Lisboa, FCG, 1998; FLEURY, M. de, *Introduction à la Médecine de l'Esprit*, 5.ª ed., Paris, Alcan, 1898; FRANÇA, José-Augusto, *O Romantismo em Portugal*, 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1993; FREUD, S., *La Naissance de la Psychanalyse*, org. Marie Bonaparte *et al*., Paris, PUF, 1956; FURTADO, D., "A psicanálise e a sua situação entre nós", in LUZES, P. (org.), *Cem Anos de Psicanálise*, 2.ª ed., Lisboa, Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida, 2002, pp. 217-250; GUERRA, João Pedro Miller, *Medicina e Sociedade*, Lisboa, Moraes, 1961; HACKING, I., *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995; LARANJEIRA, M., A *Doença da Santidade*, pref. Maria Bello, Lisboa, Labirinto, 1986; LESSA, A., *A Política Sexual*, 2.ª ed., Porto, Educação Nacional, 1943; LIMA, S., *Obras Completas*, 2 vols., Lisboa, FCG, 2002; LUZES, P. (org.), *Cem Anos de Psicanálise*, 2.ª ed., Lisboa, Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida, 2002; *Id*., *Sigmund Freud. 150 Anos depois*, Lisboa, Fenda, 2006; MARQUES, M. S., "O sonho patognomónico: nota histórica em torno da evidência do sonho", in GIL, F. *et al*. (orgs.), *O Processo da Crença*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 141-170; *Id*., "O carvalho, o mato e a floresta: das fundações da clínica no *Traité Médico-Philosophique sur l'Aliénation Mentale* de Pinel de 1809", in PINEL, Philipe, *Tratado Médico-Filosófico sobre a Alienação Mental*, Lisboa, Colibri, 2011, pp. 22-42; *Id*., "*Herba non verba*. Narrativity and the foreclosed foundations of medicine", *Revista Portuguesa de Psicanálise*, vol. 31, n.º 1, 2011, pp. 93-117; *Id*., "Nota acerca do delíquio na origem da psicanálise", in SERRÃO, A. V. *et al*., *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 725-741; MARQUES, T. P. (coord.), *Experiência à Deriva*. *Paixões Religiosas e Psiquiatria na Europa. Séculos XVI a XXI*, Lisboa, Cavalo de Ferro, 2013; MATOS, J., *Elementos de Psiquiatria*, Porto, Imprensa Moderna, 1911; MONIZ, E., *A Vida Sexual. Fisiologia e Patologia*, 5.ª ed., aum., Lisboa, Livraria Editora, 1922; QUEIRÓS, A., *A Recepção de Freud em Portugal (1900-1956)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009; RIBEIRO, H. J., *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2013; WYSS, D., *Depth Psychology. A Critical History*, London, Allen & Unwin, 1966.

Manuel Silvério Marques

Antifundamentalismo

A palavra "fundamentalismo" surgiu na transição do séc. XIX para o séc. XX, designando um novo fenómeno teológico-político. Isso não significa que a história não forneça exemplos de movimentos afins do fundamentalismo, evidenciando forte radicalização ideológica, fanatismo, intolerância religiosa e com sólido empenho na ação, mas a sua significação histórico-cultural não é idêntica à dos fundamentalismos posteriores. A fácil confusão com outro tipo de fenómenos e a abrangência que o termo "fundamentalismo" assume no espaço público, em começos do séc. XXI, impõem um esforço de contextualização histórica e de elucidação conceptual. De facto, o fundamentalismo tornou-se "uma etiqueta de fácil utilização com a qual se podem catalogar fenómenos e movimentos religiosos de natureza diferente" (PACE e STEFANI, 2002, 15). Por seu lado, o antifundamentalismo acompanha o fundamentalismo desde a sua origem, numa relação complexa em que o antídoto do fundamentalismo pode revelar-se como sua causa ou incentivo. Aparentemente, o antifundamentalismo tem revelado alguma eficácia na Europa e mesmo nos Estados Unidos, mas tem tido efeitos contraproducentes noutros quadrantes político-culturais, *e.g.*, em países com forte implantação do islamismo. Com efeito, que eficácia podem ter valores como o multiculturalismo, a tolerância e a laicidade, quando aquilo que está em causa é o modelo cultural do Ocidente e a sua pretensão hegemónica sobre um mundo globalizado?

O fundamentalismo será aqui considerado sob a perspetiva dos movimentos que assumem um programa de ação assente na defesa intransigente de um certo número de afirmações, baseadas no texto fundador de uma determinada religião, às quais se atribui um fundamento absoluto. Como bem escrevem Pace e Stefani, "há um elemento comum que unifica a realidade complexa e variada que habitualmente designamos por fundamentalismo: em todos os movimentos do universo fundamentalista, independentemente das áreas sócio-religiosas onde se manifestam, há *uma espécie de retorno das teologias políticas*" (*Id.*, *Ibid.*, 7).

Historicamente, a Niagara Bible Conference de 1895 marca o início do fundamentalismo, porque aí se proclama a infalibilidade da Bíblia e se rejeita que ela seja abordada como simples fenómeno histórico-cultural. Nessa Conferência de teólogos presbiterianos, que se realizava anualmente na cidade canadiana de Niágara desde 1883, foram reafirmados vários princípios, o último dos quais era a ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo. A vinda iminente de Cristo tem um significado milenarista: Ele virá uma segunda vez para instaurar um reino que durará 1000 anos e cujo termo coincidirá com o final dos tempos. O impacto público deste movimento, que congregava diferentes confissões evangélicas, mas com predominância dos presbiterianos, dá-se com a publicação da obra *The Fundamentals*, reunindo as comunicações apresentadas nas Niagara Bible Conferences de 1909-1915. Em 1919, é criada a Associação Mundial Fundamentalista Cristã. Nos Estados Unidos, o fundamentalismo dá mostras claras da sua força em 1925, com o denominado Scopes Trial, que consistiu num processo judicial movido contra John Scopes, professor de Biologia que ensinava as doutrinas

darwinianas. O desfecho foi a condenação de Scopes pelo tribunal da cidade de Dayton. O debate público suscitado por este caso, em que se envolveu, *e.g.*, o *New York Times* (a favor de Scopes), foi o ponto de partida para os mentores estado-unidenses do fundamentalismo criarem uma rede radiofónica e, mais tarde, também televisiva, para difusão do seu ideário.

Do lado católico, o fundamentalismo recebeu um significativo impulso do Papa Pio X, que, na encíclica *Pascendi* (1907), se insurgiu contra a abordagem liberal e científica da Bíblia, considerando que só os teólogos tinham legitimidade para interpretar o texto sagrado. No entanto, foi já na segunda metade do séc. XX, como reação contra o intento de renovação e modernização – *aggiornamento* – do Concílio Vaticano II, que emergiu um forte movimento fundamentalista alegando assumir a defesa da ortodoxia na versão tridentina. O arcebispo francês Marcel Lefebvre (1905-1991) dá o grito de revolta numa obra emblemática do fundamentalismo católico: *Acuso o Concílio*. Lefebvre funda, em 1970, a Fraternidade Sacerdotal S. Pio X, uma sociedade apostólica internacional cuja motivação é a rutura com o espírito do Vaticano II e o regresso à pureza tridentina no plano doutrinal e litúrgico, proclamando como heréticos o diálogo ecuménico, a revisão litúrgica, a liberdade religiosa. O ponto de maior tensão com a hierarquia oficial da Igreja ocorreu em 1988, quando o Papa João Paulo II excomungou Lefebvre e os bispos por ele consagrados. A excomunhão foi levantada em 1993, mas anos mais tarde Bento XVI declarou expressamente o não reconhecimento da Fraternidade S. Pio X pela Igreja Católica.

O fundamentalismo islâmico é um fenómeno altamente complexo, cuja expressão depende de um conjunto de factores que, na sua interconexão, formam um todo explosivo: dinâmica interna do islamismo; experiência histórica de subjugação, pelas potências coloniais europeias, das regiões onde a religião muçulmana é predominante; perceção da globalização em curso como uma forma de expansão do estilo de vida ocidental, visto como decadente e odioso. Por conseguinte, os objetivos estratégicos dos movimentos fundamentalistas islâmicos, independentemente dos contextos variáveis em que emergem, são: restabelecer a pureza do islão; afirmá-lo como agente fundador da identidade coletiva; construir o Estado sobre os preceitos da lei islâmica (*sharia*). A *jihad* (combate pela via de Deus), entendida como instrumento de defesa ou de ataque aos inimigos da fé, é o caminho apontado pelos militantes da causa divina.



Logotipo da Fraternidade Sacerdotal S. Pio X.

Historicamente, o fundamentalismo islâmico surge ligado à associação Irmãos Muçulmanos, fundada em 1928 pelo egípcio Hasan al-Banna. O alvo principal desta irmandade era a reislamização da sociedade egípcia, cuja fé se encontrava entorpecida. A sua grande referência ideológica foi Sayyd Qutb (1906-1966), para quem a lei divina era o único

fundamento de legitimidade política e que assumiu a *jihad* como forma de violência contra os inimigos de Alá. Os Irmãos Muçulmanos deram um contributo significativo para o triunfo da revolução nasseriana (1952), mas entraram depois em rutura com o regime instaurado no Egito por Gamal Abder Nasser, que em 1966 condenou e mandou executar Qutb, contribuindo assim para que ele se tornasse um símbolo inspirador do fundamentalismo de matriz sunita. Os movimentos inspirados pelas suas ideias tomaram o poder no Sudão (1989), em colaboração com os militares.

Ao invés, o fundamentalismo de matriz xiita teve um papel proeminente no derrube, em 1979, da dinastia Pahlevi no Irão, onde instaurou um Estado de base religiosa, sob a liderança do grande aiatola Ruhollah Khomeini (1902-1989). A revolução iraniana conferiu um enorme crédito ao messianismo xiita, em particular no Médio Oriente, graças à combinação de vários ingredientes: a identificação do Ocidente, em especial dos Estados Unidos, como inimigo estratégico do islão; a revolta contra a hierarquia religiosa; a assunção das reivindicações das camadas sociais mais baixas.

O fundamentalismo tem-se manifestado igualmente como uma força relevante no seio da religião hebraica, em especial desde a fundação do Estado de Israel (1948). Os *charedin* (termo que significa "aqueles que tremem diante da palavra de Deus"), ultraortodoxos que advogam a total sujeição do Estado à lei religiosa (*torah*), têm grande influência política, nomeadamente através de partidos criados com base no seu ideário.

Mais a Oriente, também no seio do hinduísmo e do siquismo têm surgido movimentos que aliam uma conceção dogmática do texto sagrado à ação política em prol de um Estado assente na sua visão religiosa. O acontecimento mais relevante foi certamente a tomada do poder na Índia, em 1998, por Atal Bihari Vajpayee, líder étnico-religioso do Baratyia Janao Party (Partido do Povo Indiano), fundado em 1980.

O antifundamentalismo abarca um leque muito variado de posições, acompanhando a própria ambivalência do conceito. De facto, não é claro qual seja o modo ajustado de lidar com o fundamentalismo, entendido como uma visão monolítica da vida e dotado de uma enorme capacidade de mobilização e intervenção políticas. Por um lado, a via do diálogo, preconizada por instituições como as Nações Unidas – que proclamou 1999 como o Ano das Nações Unidas para o Diálogo entre Civilizações –, revela-se pouco eficaz, pois o fundamentalismo significa, na sua própria génese e quanto à sua motivação, a recusa do pluralismo cultural, na medida em que este pressupõe a relatividade da verdade religiosa e a compreensão desta como um fenómeno cultural sujeito a exame científico. Por outro, a via do confronto militar, pela qual se ajustam relações de poder entre potências, não é pertinente quando se lida com movimentos político-religiosos. A especial dificuldade na procura de uma estratégia antifundamentalista adequada reside em que o fundamentalismo corresponde a uma forma de pensamento e de ação que se recusa a ser tratada como uma entre outras, num mundo diverso e plural. Além disso, o antifundamentalismo carece de atenção ao quadro histórico envolvente, que marca, em larga medida, a forma e a significação do fundamentalismo.

Na Europa cristã, o fundamentalismo, de que o cisma de Lefebvre constituiu a forma típica, tende a ficar confinado ao domínio eclesiástico-religioso, como fenómeno interno a uma determinada confissão religiosa, num quadro cultural que,



Hasan al-Banna (1906-1949).

de modo quase insensível, vai absorvendo o fundamentalismo como expressão marginal. No que respeita a outras regiões do globo, e muito especialmente ao Médio Oriente, onde o islão está fortemente impregnado, a resposta antifundamentalista desenrola-se no plano local e no plano global. A nível local, o antifundamentalismo exprime-se em instituições religiosas e políticas, mediante a procura de uma via que, mantendo-se fiel à ortodoxia e à tradição, possa dialogar com outros modos de viver e de pensar. À escala global, o antifundamentalismo manifesta-se pela afirmação de uma lógica diferente da do confronto direto e pelo esforço de apreender o sentido dos movimentos fundamentalistas. Com efeito, neste domínio, como em tantos outros, a mais forte cumplicidade entre opostos está na rejeição liminar mútua, decorrente de uma mesma visão bipolar do mundo e da vida. O antifundamentalismo meramente reativo corre o risco de alimentar o fundamentalismo.

O antifundamentalismo assume, pois, diversas formas, entre as quais a rejeição liminar da atitude fundamentalista, segundo uma estratégia ofensiva, de que é exemplo a tomada de posição de Mario Vargas Llosa, ao identificar – num discurso proferido a 18 de dezembro de 2010, poucos dias após receber o Prémio Nobel da Literatura – o fundamentalismo islâmico com "o maior inimigo que tem, no mundo atual, a cultura democrática" ("Vargas Llosa…", *Terra, Notícias*, 18 dez. 2010). Bem distinta é a posição de um teólogo como Bento Domingues, com uma intervenção regular no espaço público, cujo antifundamentalismo é indissociável da tarefa de renovação da vida coletiva, de modo a responder aos desafios que o Estado laico coloca à procura de fundamentos éticos e de narrativas exemplares no exercício de funções públicas. A questão nuclear que os fundamentalismos teológico-políticos colocam às sociedades secularizadas é esta: a secularização é, ou não, objeto de discussão? Trata-se de um dado histórico ou de um fundamento da vida coletiva? Colocada a questão sob outro ângulo: um regime teocrático é, enquanto tal, compatível com o projeto de uma sociedade mais perfeita e inclusiva?

O caso português é, sem dúvida, interessante. A ambiência cultural, muito em especial nas vertentes religiosa e política, não se tem revelado favorável ao fundamentalismo, seja ao nível da religião católica, largamente hegemónica, seja ao nível de outras expressões religiosas, nomeadamente muçulmanas. Isso deve-se a razões históricas e à configuração específica do espaço público.

No que respeita ao catolicismo, as estruturas eclesiásticas têm-se revelado, desde o Concílio de Trento, razoavelmente ortodoxas, alinhando com a doutrina emanada de Roma, sem um verdadeiro debate teológico-político interno, situação

reforçada pelo facto de não existir uma cultura bíblica que pudesse motivar leituras diferentes do texto sagrado. Daí um certo carácter monolítico da religiosidade oficial, para o qual terá contribuído o anticlericalismo de uma parte das elites nos momentos de maior transformação político-institucional, tanto no período de instauração da monarquia constitucional, a partir da Revolução Liberal de 1820, como durante a Primeira República (1910-1926). A intervenção política dos católicos, em reação contra as ideias e a prática republicanas, teve múltiplas expressões, por vezes com uma carga fortemente conservadora, de que foi exemplo a radicalização do influente Centro Académico da Democracia Cristã, aquando da direção de António de Oliveira Salazar, que lançou o combativo semanário *Imparcial* (1912-1919), cujo programa era o de um nacional-catolicismo fortemente dogmático. O regime do Estado Novo (1926--1974), protagonizado pela figura de Salazar, levou a uma profunda contaminação entre política e religião, tornando-se o catolicismo uma autêntica religião oficial. Isso implicou o conformismo social, numa atitude de submissão ao poder omnipresente de Salazar, com o beneplácito do cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, que liderou a Igreja Católica portuguesa durante longos anos (1929-1971). Daí a perplexidade, que leva a perguntar: "Que haveria na fé deste catolicismo que não 'dava que pensar', interrogar, disputar, discorrer, que tinha a prática teológica e as suas condições como a coisa mais dispensável do 'vasto mundo português'"? (DOMINGUES, 2002, 84). Devem, no entanto, referir-se atitudes de contestação a esta atitude reverencial. Foi o caso exemplar do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, que, em julho de 1958, escreveu uma carta a Salazar, manifestando a sua total divergência dos procedimentos antidemocráticos levados a cabo contra a candidatura de Humberto Delgado à Presidência da República, tendo por isso de se exilar (1959-1969), perante o silêncio cúmplice das estruturas eclesiásticas.

No período mais recente, após o 25 de Abril de 1974, o catolicismo português, apesar do seu conservadorismo entranhado, revelou capacidade para acolher movimentos contestatários, pondo em causa usos multisseculares, como o celibato dos padres, a exclusão das mulheres do sacerdócio e uma moral sexual incompatível com os valores da Modernidade.

O antifundamentalismo tem um sentido reativo, enquanto movimento antitético de oposição ao fundamentalismo, mas tem igualmente um sentido ativo, enquanto estratégia de inclusão da vida cultural na prática religiosa e na reflexão teológica. O antifundamentalismo pode, assim, contribuir para evitar o apego a uma verdade imóvel e incapaz de guiar os homens no seu percurso existencial. No âmbito desta forma ativa de antifundamentalismo, merece especial referência o movimento internacional Nós Somos Igreja, criado na Alemanha, em 1996, por Gert Heizer e Martha Heizer, tendo esta sido excomungada pelo Papa Francisco em 2014, por celebração da eucaristia. Em Portugal, Nós Somos Igreja conseguiu algum impacto público e abriu um espaço de debate e reflexão que anima a vida interna da Igreja, ao mesmo tempo que questiona a lógica da secularização levada ao limite, implicando a exclusão do religioso do espaço público da razão.

Como quase sempre acontece, o antifundamentalismo, corretamente entendido, começa em sua própria casa, *i.e.*, num exercício reflexivo em que o outro não é visto como estranho, mas como legítima expressão de uma comum humanidade. É decerto significativo que o autor mais genuinamente antifundamentalista, no

quadro do pensamento português contemporâneo, seja um caso exemplar, que combina de modo admirável o exercício de autocrítica, a reflexão sobre o fenómeno religioso e o respeito pela alteridade. Referimo-nos a Eduardo Lourenço, autor de uma vasta obra, iniciada com *Heterodoxia* (1949), na qual se interroga sobre a identidade nacional, o quadro europeu, a reordenação de forças entre o Ocidente e outras zonas do globo, relevando o significado da religião como força mobilizadora da ação. A sua interrogação sobre o significado da "desertificação religiosa" mostra que o que está em causa não é só o silêncio de Deus, mas também a experiência histórica da humanidade (LOURENÇO, 2014, 11-12).

Em síntese, o fundamentalismo é um fenómeno originado no seio das sociedades modernas, como reação contra a secularização da política, o relativismo dos valores e a relativização da verdade, afirmando o carácter absoluto dos fundamentos de uma dada religião. A sua relação com o período moderno é ambivalente, constituindo de algum modo "um desenvolvimento ou desdobramento das potencialidades e antinomias da modernidade" (EISENSTADT, 1997, 82). Com efeito, ao mesmo tempo que recusa a lógica da Modernidade, o fundamentalismo não deixa de absorver muitos elementos, nomeadamente tecnológicos e económicos, da vida moderna. O antifundamentalismo é uma matriz da modernidade intercultural, oscilando entre uma atitude também ela fundamentalista, por assumir de modo dogmático princípios intrinsecamente discutíveis, e outra que rejeita a lógica dos movimentos fundamentalistas, procurando ao mesmo tempo reconhecer os elementos válidos e aceitáveis destes movimentos como correspondendo a uma das múltiplas formas de expressão humana.

Bibliog.: impressa: BURUMA, Ian, e MARGALIT, Avishat, *Ocidentalismo. Uma Breve História da Aversão ao Ocidente*, Mem Martins, Europa-América, 2005; CEBRIÁN, Juan Luis, *O Fundamentalismo Democrático*, Porto, Campo das Letras, 2005; CHAUÍ, Marilena, "Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político", in BORON, Atilio (ed.), *Filosofia Política Contemporânea. Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania*, Buenos Aires/São Paulo, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales GLACSO/Universidade de São Paulo, 2006, pp. 125-144; DOMINGUES, Bento, *As Religiões e a Cultura da Paz*, Porto, Figueirinhas, 2002; *Id.*, *O Bom Humor de Deus e Outras Histórias*, Lisboa, Temas e Debates, 2015; EISENSTADT, S. N., *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, Utopismo e Jacobinismo na Constituição dos Movimentos Fundamentalistas*, Oeiras, Celta, 1997; *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, 12 vols., Los Angeles, Bible Institute of Los Angeles, 1910-15; LEFEBVRE, Marcel, *J'Accuse le Concile!*, Montigny, Éditions Saint-Gabriel, 1976; LOURENÇO, Eduardo, *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, FCG, 2014; *Id.*, "Suicidário ocidente", in BORGES, Anselmo, *Deus Tem Futuro?*, Lisboa, Gradiva, 2014a, pp. 11-13; MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1980; PACE, Enzo, e STEFANI, Piero, *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*, Apelação, Paulus Editora, 2002; PINTO, Paulo Mendes (coord.), *Religiões. História, Textos, Tradições*, Prior Velho, Edições Paulistas, 2005; SILVA, Carlos *et al.*, *Martinho Lutero. Diálogo e Modernidade*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1999; **digital:** "Vargas Llosa: fundamentalismo islámico es el mayor enemigo de la democracia", *Terra*, *Notícias*, 18 dez. 2010: http://noticias.terra.com.pe/peru/vargas-llosa-fundamentalismo-islamico-es-el-mayor-enemigo-de-la-democracia,43a1d20ae39fc210VgnVCM10000098f154d0RCRD.html (acedido a 8 ago. 2016).

Adelino Cardoso

Antifutebolismo

O antifutebolismo é uma reação particular a uma das dimensões fundamentais daquilo a que Norbert Elias chamou processo de desportivização, e a que podemos chamar futebolização. A futebolização é um fenómeno que tem agentes promotores, mas que não adquire a forma de um corpo organizado e institucionalizado na defesa de algo semelhante a uma doutrina ou uma ideologia. Neste sentido, talvez o termo "antifutebolização" seja mais preciso.

Atividade codificada nas escolas de elite inglesas na segunda metade do séc. XIX, adquirindo então um corpo de regras estável e partilhável, e espalhado depois pelo mundo à boleia da urbanização, das redes comerciais, da nova divisão social do trabalho e da expansão dos lazeres modernos, o futebol serviu, no contexto daquelas escolas de elite, como uma componente da educação dos jovens que iriam liderar, na metrópole e no império, a classe dominante, ao serviço do Estado e dos negócios. Neste contexto, podemos imaginar a futebolização como instrumento pedagógico de um coletivismo nacionalista, amador e aristocrata, que reproduzia uma masculinidade viril e cavalheiresca, classista, misógina e hierárquica. Este futebol moderno, a antítese de anteriores formas populares de futebol, aparentemente caóticas e desregradas, ocupando ruas e descampados, ao contrário do espaço organizado e regulado do retângulo do jogo, saiu do universo da elite e disseminou-se por outros meios sociais, apropriado por redes de associações e clubes, tendencialmente integrados em dinâmicas internacionais e tornando-se objeto de lazer e sociabilidade, e depois espetáculo competitivo que se profissionalizou e foi seguido com fervor pelos *media*. Em Inglaterra, como em muitos outros contextos – é o caso do português –, a espetacularização do jogou afastou a elite, pouco interessada em competir por recompensas monetárias com indivíduos de outras classes sociais, que levaram para o jogo um *ethos* diferente.

Em grande medida a antifutebolização surge inicialmente como uma reação a este processo de disseminação social do jogo; uma reação múltipla e diferenciada, mutável e irregular, feita a partir de concepções políticas, pedagógicas, científicas, religiosas e morais, produzidas por indivíduos e instituições diversas. Em Portugal, o Estado, a partir das retóricas e atividades de instituições específicas, foi indiscutivelmente um dos maiores agentes da antifutebolização. Os malefícios da prática do jogo foram desde cedo combatidos pelas forças da ordem, incomodadas com a desordem do futebol de rua. Noutro sentido, a tentativa de constituição de uma educação moderna, preparada para criar cidadãos nacionais aptos física e mentalmente, dispensou o futebol: do cuidado do corpo encarregar-se-ia a educação física, dominada por vários modelos ginásticos, legitimados cientificamente pelo recurso aos princípios da anatomia, da fisiologia, da medicina, da psicologia, da higiene, da moral, da religião e da pedagogia; o futebol, o pior dos jogos coletivos, não era uma prática científica, mas um conjunto desconexo de gestos imprevisíveis e carentes de ritmo, um malefício educativo, inúmeras vezes conflituoso e violento, péssimo para os homens e inimaginável para as mulheres, para quem se conceberam exercícios ginásticos específicos.

As dificuldades de organização do futebol feminino em Portugal, uma luta das mulheres contra preconceitos enraizados nas instituições e nas famílias, revelam como a antifutebolização se tornou uma linguagem de persistentes discriminações, desde o género à classe. Com variações conjunturais relevantes, no período republicano e nas várias etapas do Estado Novo, médicos, pedagogos, currículos escolares, os teóricos da educação física proeminentes na Mocidade Portuguesa (1936), no Instituto Nacional de Educação Física (1940) e na Direcção Geral dos Desportos (1942) rejeitavam o futebol enquanto pedagogia do corpo. Por seu turno, nos jornais e em edições de autor, alguns jornalistas e treinadores autodidatas, sem a legitimidade da ciência nem do Estado, procuravam provar que o jogo tinha bases científicas e mesmo uma estética. O trabalho de Cândido de Oliveira destacou-se a este propósito. A renovação da educação física em Portugal, em diálogo com um campo de saberes internacionais, viria a recuperar o futebol, no contexto dos jogos coletivos, para o ensino da disciplina.

Mas o jogo de futebol não era apenas uma prática. A desportivização da segunda metade do séc. XX tornou o futebol um idioma social da cultura popular, cujas fundações se encontravam na atividade de uma rede de clubes e competições, promovida pelos *media*. Ao integrar-se desta forma numa cultura popular emergente, o futebol agregou indivíduos, criou identidades e imaginações, promoveu formas de consumo particulares e comportamentos específicos.

Esta outra dimensão do jogo promoveu modalidades distintas de antifutebolização, provenientes dos mais variados quadrantes sociais e políticos. O futebol foi acusado de produzir relações sociais nefastas, não conformes com uma imagem idealizada do cidadão nacional. No



Cândido de Oliveira (1896-1956).

contexto do Estado Novo, desconfiava-se do seu poder de mobilização, da forma pouco respeitável como as classes trabalhadoras, os operários e alguns extratos da pequena burguesia se relacionavam com ele, a partir de uma lógica conflituosa, emocional, sem razão ou ordem; suspeitava-se também da dinamização associativa que gerava, e que o Estado sempre procurou controlar. Para a Igreja, o jogo roubava os domingos ao culto católico. A reputada irracionalidade do adepto tornou-se uma categoria do senso comum, banalizada pela expressão "doente da bola", condição de exceção que, *e.g.* no quadro do matrimónio, explicava a condescendência feminina, forma particular de antifutebolização, em relação aos hábitos mais emotivos das sociabilidades masculinas.

Mas não foi apenas destes quadrantes que a antifutebolização se expandiu. Nas oposições políticas, o interesse em mobilizar militantes por intermédio do associativismo desportivo convivia com críticas ao modo como o futebol separava os trabalhadores e as massas dos assuntos mais importantes da vida política do país, crítica de espetro internacional geralmente apropriada por grupos intelectuais, frustrados nas suas expectativas em relação ao comportamento do povo. No período do Estado Novo, esta crítica acentuou-se

quando as indústrias de uma cultura popular urbana emergente promoveram o futebol a uma escala extraordinária, e o poder político aproveitou as conquistas desportivas (as vitórias do Benfica na Taça dos Campeões Europeus em 1961 e 1962 e sobretudo a participação portuguesa no Campeonato Mundial de 1966, em plena Guerra Colonial) para fazer a sua propaganda. Ao lado de Fátima e do fado, o futebol completava, segundo esta crítica à futebolização, uma trilogia de controlo das massas.

Esta apreciação, nas suas formas mais teorizadas, participava de um pensamento mais amplo sobre a cultura massificada. Dentro do campo desportivo, a crítica ao futebol tomará a distinção entre consumo e prática como a sua pedra de toque, denunciando, antes e depois da Revolução de 25 de abril de 1974, o modo como os Portugueses se tornaram meros espetadores de desporto em detrimento de praticantes, situação que afetou sobretudo os mais pobres e as mulheres, num país onde permanecia uma enorme desigualdade no acesso à prática desportiva. A evolução do processo de futebolização deu a estes críticos mais razões para se manifestarem descontentes, já que a mercantilização dos *media* garantiu ao futebol um papel crucial na conquista de audiências. Esta proeminência tornou o futebol interessante para todo o tipo de apropriações, para vender os mais variados produtos, para projetar carreiras políticas e mediáticas, para reificar valores nacionalistas.

Um grande envolvimento com o processo de futebolização e a antifutebolização convivem muitas vezes na mesma pessoa, sendo possível encontrar adeptos fervorosos que não gostariam que os seus filhos se tornassem jogadores de futebol ou que as suas filhas se casassem com estas vedetas mediáticas.

Bibliog.: BOURDIEU, Pierre, *Questões de Sociologia,* Lisboa, Fim de Século, 2003; BRASÃO, Inês, "Desencontros da história com o futebol feminino", in TIESLER, Nina Clara, e DOMINGOS, Nuno, *Futebol Português. Política, Género e Movimento*, Porto, Afrontamento, 2012, pp. 197-220; CARVALHO, Alfredo Melo de, *Desporto Novo num País Novo*, Lisboa, Direcção Geral dos Desportos, 1975; COELHO, João Nuno, *A Equipa de Todos Nós – Nacionalismo, Futebol e Media*, Porto, Afrontamento, 2002; DOMINGOS, Nuno, "Building a motor habitus: physical education in the portuguese Estado Novo", *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 45, n.º 1, 2010, pp. 23-37; ELIAS, Norbert, A *Busca da Excitação*, Lisboa, Difel, 1992; KUMAR, Rahul, "Futebol e política no Portugal democrático. A lógica de conversão de capitais", in TIESLER, Nina Clara, e DOMINGOS, Nuno, *Futebol Português. Política, Género e Movimento*, Porto, Afrontamento, 2012, pp. 83-113; NEVES, José, "O eterno fado dos últimos 30 metros, nacionalismo e corpo", in NEVES, José, e DOMINGOS, Nuno (coords.), *A Época do Futebol: o Jogo Visto pelas Ciências Sociais*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004, pp. 103-142; OLIVEIRA, Cândido de, *Football, Técnica e Tática*, Lisboa, ed. do Autor, 1935; VIDAL, Frédéric, e GONÇALVES, Gonçalo Rocha, "O desporto na rua em Lisboa no início do século XX", in NEVES, José, e DOMINGOS, Nuno, *Uma História do Desporto em Portugal*, vol. 1, Porto, QuidNovi, 2011, pp. 147-167.

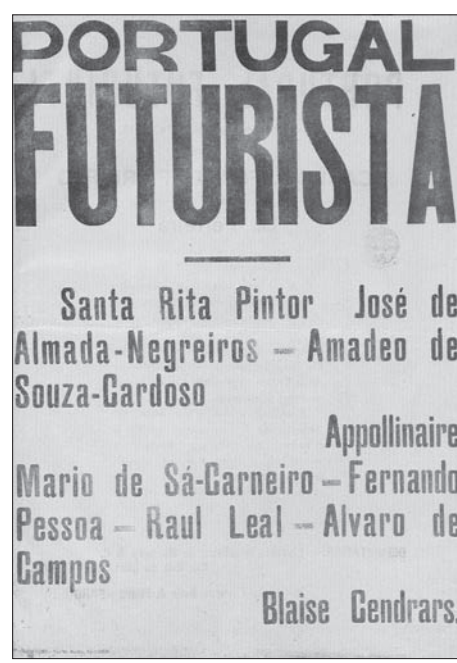
Nuno Domingos

Antifuturismo

O conceito de antifuturismo parece remeter para uma atitude insensata, própria daqueles que o transcurso histórico, na sua carreira inapelável, teria condenado a uma derrota necessária e irremissível. Devemos, no entanto, resguardar-nos de tomar o conceito numa amplitude que lhe retira precisão e introduz erros de perspetiva. Seria "antifuturista" o marquês de Ávila e Bolama, presidente do Conselho de Ministros que proibiu as Conferências do Casino em 1871, a pretexto de os oradores exporem e procurarem sustentar "doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do estado", em palavras da portaria afixada às portas do mesmo Casino (JÚNIOR, 1930, 106), por discernirmos hoje que Antero e os seus companheiros insuflaram um sopro de modernidade de que a cultura coeva carecia? Sê-lo-iam, por outro lado, os membros do Gabinete liderado por Afonso Costa, que mandou a polícia apreender a revista *Portugal Futurista*, que teve número único em 1917? No primeiro caso, o qualificativo, sendo por demais lasso, tão pouco significa que se afigura arbitrário. No segundo, terá um sentido tão estrito, tão apegado à letra, que pouco esclarece acerca do perfil e da pertinência do conceito no plano mais vasto da cultura portuguesa.

Convirá, de igual modo, afastar um segundo equívoco, já não quanto à extensão da aplicabilidade do conceito mas à sua natureza, se quisermos preservar-lhe uma justa capacidade operatória. Deve entender-se que um antifuturista não é necessariamente alguém que nega a categoria ontológica do futuro ou a evidência do devir (não é um anti-historicista): é antes um indivíduo que se posiciona contra o que vem a ser histórico, quer dizer, o que vem a tornar-se real, ou, mais habitualmente, uma realidade já projetada e mesmo concretizada no seu tempo, que permanece e se prolonga por épocas mais tardias. Tal indivíduo situa-se numa encruzilhada em que o futuro se decide. O que nega são vislumbres, inícios ou hipóteses, sendo nós, retrospetivamente, quem o vê como adversário de um futuro (de uma realidade consumada) que para nós já é passado, a despeito da sua vontade. Importa, assim, retirar à nossa leitura toda a conotação de inevitabilidade. Na perspetiva histórica e existencial que lhe é própria, o indivíduo encontra-se colocado perante um por-vir que pode nunca vir. Num campo aberto de virtualidades, ele é um agente de exclusão de possíveis, agente que não se sabe ainda eficaz ou

Capa de *Portugal Futurista*, 1917.



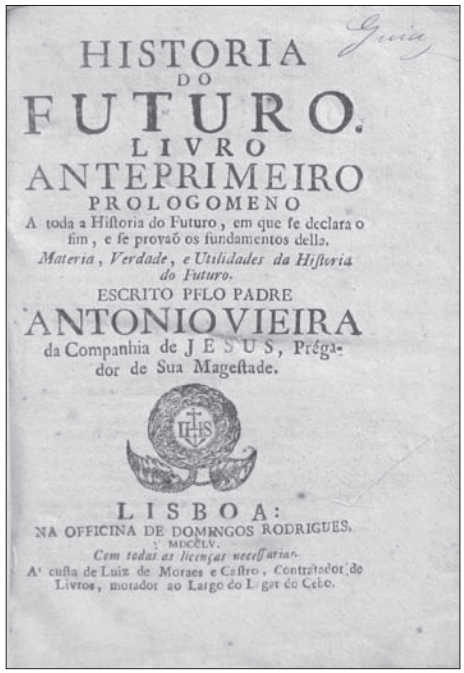
ineficaz no momento em que intervém na formação da própria facticidade de que é feita a história.

Por conseguinte, ressituar o conceito na sua historicidade, recuperando as razões dos intervenientes, favorece a sua desnaturalização e subtrai-lhe o efeito de labéu, de juízo excessivamente severo e eivado de incompreensão. Ao mesmo tempo, permite reconhecer que, como o (anti)tradicionalismo, o (anti)progressismo, o (anti)profetismo, o (anti)utopismo e crenças e atitudes afins, com as quais tem óbvios interseccionamentos e analogias no seu recorte dialético e polémico, o (anti)futurismo corresponde a um desejo de investir de sentido uma existência humana, quer individual, quer coletiva, inscrita e perspetivada na temporalidade.

Em conformidade com estes prolegómenos, será adequado adotar uma definição restritiva do conceito em apreço, reportando-o, entre os posicionamentos de resistência a vetores de mudança categorizáveis na problemática mais alargada do antiprogressismo (↗Antiprogressismo), a conjunturas e enfrentamentos nos quais intervém a invocação expressa do conceito de futuro, seja em timbre apologético, seja em registo de denúncia. Este entendimento de antifuturismo pode ser ilustrado com dois episódios de especial ressonância, e tanto mais interessantes quanto emergem de circunstancialismos bem diversos e evidenciam contornos de igual modo distintos. Reside o primeiro no confronto entre o P.e António Vieira e o Santo Ofício, em torno das teses profético-milenaristas do pregador jesuíta, com todo o lastro teológico e político do processo, após a morte do primeiro monarca brigantino; e o segundo, na introdução do programa e das práticas criativas do futurismo numa cultura artística de dominantes tonalidades esteticistas, e portanto conservadoras, em inícios do séc. xx.

Numa série de escritos visionários, que se distribuem pela parenética e culminam em obras de síntese como a *Apologia* e a *História do Futuro*, António Vieira profetiza o advento de um Quinto Império que há de ter à cabeça um monarca português ressurreto e capital em Lisboa. Sobrevindo à sequência quaternária dos grandes impérios seculares uma autêntica transfiguração da temporalidade (incluindo – e é óbvio o carácter arriscado da conjetura – o Império de Roma), o Quinto Império universal constituirá a realização anteapocalíptica de uma plenitude sociopolítica e espiritual, que se fará acompanhar da conversão de judeus e infiéis e equivalerá à fundação de um reino terreal de Cristo. Destarte, à extensão do tempo histórico contrapõe Vieira a espessura de um futuro que é, em absoluto, qualitativamente outro, um tempo metamórfico.

Como edifícios especulativos similares que expõem uma perspetiva extática da temporalidade e anseiam pela superação da contingência histórica à luz de um finalismo biblicamente informado, Vieira adivinha o tempo transmutado e plenificado no supertempo do milénio. A ousadia do exercício – arrojado por ser, desde logo, de fatura individual, mas sem que em toda a envolvente devam menosprezar-se inimizades para com Vieira acalentadas no seio do Santo Ofício – resultou num processo inquisitorial que levou o jesuíta a demorados interrogatórios e a defesas entre 1663 e 1667, tendo aliás conhecido o cárcere em Coimbra a partir de 1665. Tomam os inquisidores por pretexto principal uma carta endereçada em 1659 a D. André Fernandes, bispo do Japão, com o título *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e Segunda Vida del-Rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra*, na qual é dado por verdadeiro profeta o sapateiro


HISTORIA
DO
FUTURO.
LIVRO
ANTEPRIMEIRO
PROLOGOMENO
A toda a Historia do Futuro, em que se declara o fim, e se provaõ os fundamentos della.
Materia, Verdade, e Utilidades da Historia do Futuro.
ESCRITO PELO PADRE
ANTONIO VIEIRA
da Companhia de JESUS, Prégador de Sua Magestade.
LISBOA:
NA OFFICINA DE DOMINGOS RODRIGUES.
M DCC LV.
Com todas as licenças necessarias.
A' custa de Luiz de Moraes e Castro, Contratador de Livros, morador ao Largo do Lagar do Cebo.

Folha de rosto de *Historia do Futuro*, do P.e António Vieira (1608-1697).

de Trancoso, vindo este a ser um dos motivos nodais de impugnação das teses vieirianas. De resto, no corpo do processo declaram-se formalmente acusações de escandaloso, temerário, erróneo e sacrílego, "ofensivo para os ouvidos pios", contrário à fé e aos costumes, oposto a deliberações dos concílios e ao "sentimento comum dos católicos", autor de proposições "com sabor a heresia", "injurios[as] aos Santos Padres e à Sagrada Escritura" (VIEIRA, 2014b, 231-239, 568-575; *Id.*, 2014a, 452-453, 456).

Sendo menos gravosa do que poderia temer-se, a sentença, todavia, não exonera Vieira da sua conduta transgressora e obriga-o a retratar-se de grande parte das suas ideias. Querendo vergá-lo à disciplina teológica e eclesial, estipula que não deve "inculcar, acreditar, e publicar a pessoa alguma, por dotada de verdadeiro espírito de Profecia, nem por certas e infalíveis suas predições, sem precederem aprovação e licença da Santa Sé Apostólica, ou seus Ministros" (*Id., Ibid.*, 452). Nos óbices dos inquisidores, como na defesa – entre o humilde, o irónico e o assertivo – do acusado, está em causa uma questão de autoridade e de propriedade (no duplo sentido de ambos os termos). Quem é que pode pronunciar-se sobre o futuro? Quem pode legitimamente usar-se dele? Quais são os protocolos através dos quais é próprio que se produza um discurso sobre o tempo que há de vir? Quem se encontra habilitado para nomear as autoridades que tornam possível e fundamentam que se fale num registo de certezas sobre o futuro? No fundo, trata-se do problema de identificar os detentores do saber e do poder, equacionado prospetivamente.

Na esfera das práticas criativas, localiza-se na segunda década do séc. XX um momento em que, com invulgar intensidade – e com o seu quanto baste de voluntarismo e de narcisismo –, se dirimem argumentos votados a um futuro que se visiona e se aspira a definir, quando não a protagonizar. É o decénio em que se dá a irrupção do futurismo, sendo certo, porém, que não coube aos seus prosélitos a originalidade de introduzir o conceito de futuro no centro dessa conjuntura intelectual em que, de diversas formas, se experimentavam rumos e se buscava um sentido para a atitude (por vezes, para a pose) de ser moderno. Reveladores são os textos programáticos do movimento da renascença portuguesa, com destaque para Teixeira de Pascoaes, que, mormente nas páginas da revista *A Águia* (1910-1932), anuncia, já nos anos imediatos à Implantação da República, que "a alma do nosso Povo [...] tem diante de si um glorioso futuro", que a Saudade é "*esperança incidindo sobre o passado, lembrança incidindo sobre o futuro*", que, conhecida a

essência da "*alma lusitana*", fica "traçado o caminho que deve conduzir Portugal à conquista do Futuro", etc. (GUIMARÃES, 1988, 89, 73 e 75). Revelador, ainda, é o artigo de Fernando Pessoa sobre aquele mesmo grupo, intitulado "A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada" e vindo a lume também em *A Águia*, em 1912. Tendo elaborado uma construção subtil envolvendo as eras das literaturas inglesa e francesa, Pessoa deduz por raciocínio de analogia que a renascença portuguesa, corrente poética válida e de feição distintivamente nacional, não é senão prenunciadora do "próximo aparecer dum supra-Camões na nossa terra" (PESSOA, 2000, 16), emanado da civilização lusitana e não em rutura com ela. O discurso da promessa sofre aqui uma modulação egocêntrica, a aceitarmos a leitura que tem prevalecido deste passo, que o toma como anúncio e panegírico de obra a fazer pelo próprio Pessoa.

Face ao estridente antitradicionalismo (↗Antitradicionalismo) dos futuristas (Pessoa seria também um deles, fugazmente, sob a máscara de Álvaro de Campos), o carácter moderado de tais posições permite encará-las como opositoras desse movimento de vanguarda, sobre o qual se pronuncia aliás Pascoaes, como que por antecipação, num artigo de 1914 intitulado "A era lusíada". Reportando-se ao futurismo italiano, lamenta a "estúpida ilusão [...] do homem que tenta matar a divina fome do espírito, dando-lhe a roer carvão e ferro", e denuncia: "o destino das Musas na Itália é sacrificado ao delírio industrial, à restrita ideia fixa de progresso e de bruto domínio pelas armas" (GUIMARÃES, 1988, 100-101).

Por seu turno, os futuristas portugueses, quando entram em cena, não só têm consciência da oposição que enfrentam como fazem gala em não a esconder. Em *Portugal Futurista*, José de Almada Negreiros gaba-se de ter sido "violentamente pateado" pela plateia aquando da sua primeira conferência, a 14 de abril de 1917 (NEGREIROS, 1917, 35). Constituindo a negação do *statu quo* social, artístico e intelectual, o futurismo faz dele o seu negativo, ao provocá-lo explicitamente. Efetuando a cobertura da sessão no dia seguinte, *A Capital* noticia que o espetáculo continha chistes lançados ao saudosismo, a par do Integralismo Lusitano. Assinado por "A. S.", o texto, sob o título "Elogio da loucura", regista o comportamento de chacota de certa parte do público, apelida os moços futuristas de "malucos" e, a propósito da alusão erasmiana, expende as seguintes considerações: "A divinização da loucura, feita com audácia, propositadamente trabalhada no louvável sentido de estarrecer burguesismos cediços, e calculada desproporção entre as palavras e as ideias que elas representam, o imprevisto 'recherché', o contraste disparatado, parecem na verdade constituir o substrato dessa nova manifestação de arte que é, simultaneamente, uma ciência, uma filosofia e um curiosíssimo caso de patologia mental" (A. S., *A Capital*, 15 abr. 1917, 2).

Tendo vinculado o antifuturismo ao advento de certas realidades, havemos de confessar uma pequena torção conceptual no caso de António Vieira. O Quinto Império por ele sonhado não logrou consubstanciar-se no plano da realidade histórica (não logrou ainda, dir-se-ia, no espírito de um Agostinho da Silva...); é um puro constructo discursivo, uma ideação. Mas pode sustentar-se que a própria natureza do conceito de futuro, como o toma escatologicamente Vieira, o exime à consumação e à concretização. Nisto, Vieira está com os profetas, de cuja exegese se ocupa e de quem se perfila como par e seguidor. É um cultor da promessa, e a promessa difere o seu próprio objeto.

Vieira identifica o Desejado com D. Sebastião, D. João IV, D. Afonso VI, D. Pedro II (VIEIRA, 2014, 26): o que subsiste sempre é a promessa ela mesma.

Quanto ao futurismo, vale lembrar que se integra no complexo de ideias e de experiências que marcaram indelevelmente o séc. xx, sob o nome de "modernismo", sendo uma sua ponta de lança. Foi já notado que "[a]s explorações dos artistas futuristas tiveram grande impacto no dadaísmo, no concretismo, na tipografia moderna e no design gráfico pós-moderno" (NETO, 2014, 128). Acrescentaríamos o surrealismo, pelo modo como os futuristas exercitaram uma acentuada liberdade vernacular que lhe seria cara. Por outro lado, o impacto do futurismo decorre também da sua cumplicidade com ideologias e regimes totalitários – em Itália, em Portugal, na União Soviética –, onde o seu empenho de militância ativa se traduziu na apologia da guerra, da revolução e do autoritarismo.

Bibliog.: A. S., "Elogio da loucura", *A Capital*, 15 abr. 1917, p. 2; GUIMARÃES, Fernando, *Poética do Saudosismo*, Lisboa, Presença, 1988; JÚNIOR, António Salgado, *História das Conferências do Casino (1871)*, Lisboa, s.n., 1930; NEGREIROS, José de Almada, "1a conferência futurista", *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, p. 35; NETO, Vítor, "Futurismo", in ROLLO, Maria Fernanda (coord.), *Dicionário de História da I República e do Republicanismo*, vol. II, Lisboa, Assembleia da República, 2014, pp. 127-131; PESSOA, Fernando, *Crítica: Ensaios, Artigos e Entrevistas*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000; VIEIRA, António, *Apologia*, coord. Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014; *Id.*, *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, coord. Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014a; *Id.*, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, coord. Paulo Borges, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014b.

Jorge Bastos da Silva

Antigalenismo

Seguindo Hipócrates de Cós (460-377 a.C.), Galeno (129-c. 210) de Pérgamo ficou na história como o mais célebre médico da Antiguidade. Por volta do ano 170, demonstrou pela primeira vez que as artérias conduzem sangue e não ar, como até então se acreditava; no campo da anatomia, distinguiu os ossos com e sem cavidade medular; e, mais que tudo, tornou-se famoso no campo da medicina pela teoria dos quatro humores, aperfeiçoamento e desenvolvimento da teoria humoral de Hipócrates.

Segundo Galeno, toda a atividade do corpo humano seria regulada por via dos quatro humores do organismo: o sangue, pela atividade do coração; a linfa ou fleuma, pela atividade do cérebro; a bílis amarela, pela atividade do fígado; e a bílis negra, pela atividade do baço. Do ponto de vista fisiológico, as funções destes

Cláudio Galeno (129-c. 210).



humores eram dirigidas por três espíritos: o espírito vital, com sede no coração; o espírito natural, com sede no fígado; e o espírito animal, com sede no cérebro. A atividade específica de cada um dos quatro humores estava relacionada com os quatro elementos da natureza – a terra, a água, o ar e o fogo –, cada um deles contendo uma certa quantidade de calor, frio, secura e humidade, as quatro qualidades inerentes à sua essência. A quantidade relativa destas qualidades em cada humor poderia variar com o tempo, quer devido a fatores externos, como o aquecimento ou o resfriamento para além do nível apropriado, quer devido a fatores internos, como as excreções originadas na ingestão de qualquer alimento. Uma composição equilibrada destas quatro qualidades em cada humor traduzir-se-ia num estado de bem-estar, num estado de saúde; uma composição desequilibrada, por excesso ou deficiência, de qualquer

Folha de rosto de *Aurora Medicorum Galeno-Chymicorum*, de Johann Freitag.



delas traduzir-se-ia num estado de maior ou menor mal-estar, a doença, de que seriam sintomas a dor, a fúria, a insónia, o aborrecimento, a loucura, a melancolia, as paixões desequilibradas, etc.

A predominância de um dos quatro humores determinaria o temperamento da pessoa: os fleumáticos tinham como humor predominante a linfa; os sanguíneos, o sangue; os coléricos, a bílis amarela; e os melancólicos, a bílis negra. A perturbação do estado de equilíbrio natural da composição humoral, a doença, deveria ser tratada pelo restabelecimento do estado de equilíbrio dos humores que fora perturbado. O médico deveria, pois, tentar descobrir qual tinha sido a alteração em quantidade de calor, frio, secura e humidade no humor ou nos humores perturbados. Uma vez descoberta essa alteração, tudo deveria fazer para a anular, repondo o défice ou retirando o excesso da quantidade de calor, secura, frio ou humidade encontrados. Para tanto, impunha-se-lhe utilizar os medicamentos que tivessem propriedades opostas às da causa da doença. Tratava-se duma cura pelos contrários.

Galeno classificou os medicamentos a utilizar em três grandes grupos, segundo um critério fisiopatológico humoral: o primeiro grupo incluía os simples, *i.e.*, aqueles que possuíam apenas uma das quatro qualidades, seco, húmido, quente ou frio; o segundo grupo era o dos *composita*, que possuíam mais do que uma qualidade; o terceiro grupo incluía os que atuavam segundo um efeito específico inerente à própria substância, como sejam os purgantes, os diuréticos, os eméticos, etc. Só nos reinos animal e vegetal poderiam ser encontradas substâncias com propriedades bastantes para o efeito, porque só aí seria possível encontrar qualquer dos três espíritos atuantes sobre as funções dos humores.

Bem aceite e praticada, a medicina galénica impôs-se com incontestável aceitação no Império Romano do Ocidente, onde nascera, e, através de Alexandria, facilmente se estendeu às práticas médico-farmacêuticas bizantinas. Com a conquista de Alexandria pelos árabes, o galenismo tornou-se o nervo técnico da própria medicina do islão. Ao longo de toda a Idade Média, foi aceite e considerada praticamente infalível, sendo praticada e consagrada como a medicina oficial.

O misticismo, o neoplatonismo e o gnosticismo que prevaleceram na Idade Média, lado a lado com a crescente expansão da ciência árabe, foram dominados por um grande fascínio pela mineralogia e pela alquimia, quer na sua componente espiritual de transformação do homem em ser divino, quer na procura da pedra filosofal que permitisse a transformação dos metais vis em metais nobres e a preparação do elixir da longa vida, o que levou a um grande desenvolvimento das técnicas laboratoriais. A utilização destas na prática da medicina tornou-se inevitável, servindo e ajudando na preparação de novos e mais eficazes remédios, permitindo igualmente, inclusive, a utilização de algumas substâncias minerais para o efeito. Desta prática resultou, pouco a pouco, já quase na parte final da Idade Média, o questionamento da composição elementar das substâncias, tendo em consideração os quatro elementos materiais de Empédocles consagrados pela filosofia e a autoridade de Aristóteles, bem como os espíritos vitais de Hipócrates e Galeno.

Em contracorrente com o movimento renascentista, apaixonado e seduzido pelo esplendor da cultura da Antiguidade, verificou-se o aparecimento de uma forte corrente de rejeição e luta contra os sistemas de Aristóteles e Galeno. No séc. xv, o médico suíço Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, de seu pseudónimo de Paracelso (1493-1541), tornou-se o grande paladino dessa luta. No seu hermetismo, defendeu o princípio duma 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, secundarizando a teoria dos quatro elementos da filosofia de Aristóteles e rejeitando veementemente a teoria humoral de Galeno, 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, negando qualquer valor à prática da medicina galénica e 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 neles oculta como sua quinta-essência, o seu *archeus*. A missão do médico seria prepará-los, manuseando devidamente o calor com o calor, o frio com frio, o húmido com o húmido, o seco com o seco, etc., na convicção de que o similar se cura pelo similar, uma conceção totalmente oposta à defendida por Galeno. O objetivo da prática química deveria ser a preparação dos arcanos; a química deveria ser iatro-química ou química espagírica, *i.e.*, votada à cura das doenças.

Contra as práticas da medicina galénica, Paracelso defendeu que quase todos os minerais submetidos a análise podiam revelar-se eficazes e detentores de grandes segredos curativos e vivificantes, que possibilitariam novas combinações, eficazes



Folha de rosto de *De Humani Corporis Fabrica*, de Andreas Vesalius (1514-1564).

no tratamento de certas doenças mentais ou físicas. Não lhe passou despercebido que qualquer substância dotada de vida orgânica, embora aparentemente inerte, encerrava grande variedade de potência curativa.

Ainda em vida, e sobretudo nos anos que se seguiram à sua morte, foi grande o número de praticantes de medicina que se tornaram fiéis discípulos e seguidores de Paracelso, os chamados paracelsianos. Ao longo dos sécs. XVI e XVII, seguiram-no na sua doutrina e prática os mais notáveis médicos e praticantes de farmácia dos mais influentes centros culturais do mundo ocidental. Com efeito, foram paracelsianos, negando expressamente a medicina galénica, entre outros, Jean Baptiste van Helmont (1579-1644), Petrus Severinus (1542-1602), Robert Fludd (1574-1637), G. Bernard Penotus (c. 1520-1620), Joseph Duchesne, conhecido como Quercetanus (c. 1544-1609), Leonnard Thurneisser (1530-1596), Oswald Crollius (c. 1560-1609) e Jean Béguin (1550-1620), o grande responsável pela escola química do Jardin du Roi. Iatroquímicos convictos, todos eles combateram a medicina galénica. A este combate foram juntar-se os avanços verificados no domínio da anatomia, particularmente com as *Tabulae Anatomicae* (1538), o *De Humani Corporis Fabrica* (1543), de Vesalius (1514-1564), e o estabelecimento da filosofia mecanicista, que conduziriam à total rejeição do que restava da autoridade de Galeno.

Em Portugal, Jacob de Castro Sarmento (1691-1762), no "Preface historico" da sua obra *Matéria Médica Physico-Histórico-Mechanica*, publicada em 1735, ao mesmo tempo que tece grandes elogios a Galeno, considerando-o "o maior estudante e o melhor médico do seu tempo", "o mais grande Médico de todos, e o de maior talento depois de Hipócrates", um caso de "invulgar erudição e sistematização" (SARMENTO, 1735, XXXIII), não se inibe de fazer grandes críticas ao seu contributo para a medicina, afirmando que "pela sua Especulação e Discurso, deixou nas suas obras o maior fundamento para perpétuas disputas" (*Id.*, *Ibid.*). Na opinião de Castro Sarmento, Galeno foi, por um lado, "o maior restaurador do Sistema de Hipócrates, em oposição aos Metódicos, que até ao seu tempo se tinham conservado com reputação" (*Id.*, *Ibid.*, XXX), mas também "levou as suas especulações, muitas vezes, demasiado longe e multiplicou muitas sem necessidade […]; por exemplo, os seus Temperamentos e os seus Pulsos, sobre os quais arrazoava larga, e livre, mas não justamente, por falta do melhor conhecimento de algumas coisas, que não chegou a alcançar, e que só a Anatomia e Filosofia experimental dos

Modernos podiam descobrir" (*Id.*, *Ibid.*, XXXIII). Considerando tudo isto, Castro Sarmento assume uma clara posição de rejeição da autoridade de Galeno. "Não é possível", observa, "deixar em silêncio a grande injúria e dano, que fez à Medicina, pela demasiada subtileza, com que confundiu várias partes dela, com os seus *Elementos, qualidades*, e outras quimeras semelhantes: injúria e dano em um Homem do seu talento, e capacidade, que não merece perdão totalmente. E o que é mais para admirar, é, que tendo Galeno a melhor opinião da doutrina de *Hipócrates*, e sabendo melhor, que muitos, a grande utilidade da *Observação*, e parte Prática, ninguém fez mais do que ele por apartar-se dela, para a Especulativa, e incerta, (talvez por desesperar de chegar por aquele caminho, a ter o mesmo nome, que Hipócrates tinha ganhado) e o geral dos Médicos depois dele fizeram o próprio, porque acharam mais fácil satisfação nos princípios de Galeno, e de menos trabalho para se fazerem grandes nos olhos do Povo" (*Id.*, *Ibid.*, XXXIV).

Bibliog.: DEBUS, George Allen, *The Chemical Philosophy,* 2 vols., New York, Science History Publications, 1977; KORCHER, P. H., "Paracelsian medicine in England (ca. 1570-1600)", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 2, 1947, pp. 451-480; MULTHAUF, Robert P., "Medical chemistry and the 'paracelsians'", *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 28, 1954, pp. 101-126; *Id.*, "J. B. van Helmont´s reformation of the galenic doctrine of digestion", *Bulletin of the History of Medicine,* vol. 29, 1955, pp. 154-163; SARMENTO, Jacob de Castro, *Matéria Médica Physico-Histórico-Mechanica*, London, s.n., 1735.

António M. Amorim da Costa

Antigalicismo

No séc. XVII, a língua portuguesa revela-se um lugar de encontro de civilizações e de culturas. Essa multiculturalidade reflete-se, designadamente, na presença de um considerável conjunto de vocábulos estrangeiros no sistema linguístico português: primeiramente, predominam os castelhanismos; depois, os italianismos; finalmente, os galicismos.

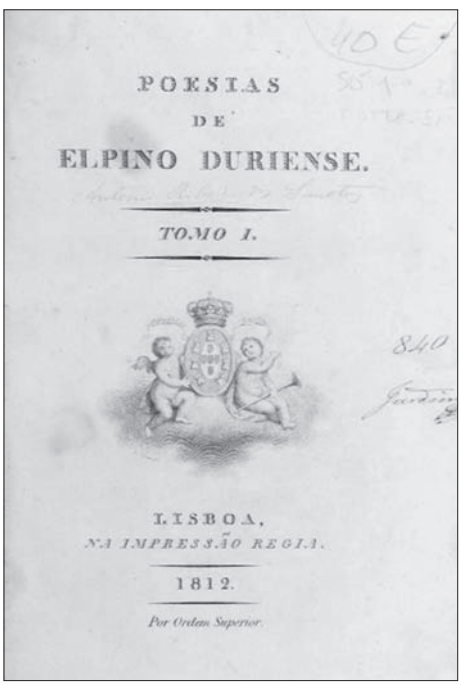
O uso de palavras de origem francesa (nas áreas da filosofia, literatura, arte, arquitetura, moda, gastronomia, entre outras) deve-se, fundamentalmente, à presença das tropas francesas em Portugal no tempo de D. João IV, à representação das tragédias francesas nos teatros nacionais, ao influxo dos enciclopedistas e à importância crescente da moda na vida pública e privada.

Efetivamente, como refere Carolina Michaëlis, França é "mestra dileta e gloriosa" em vários domínios (VASCONCELOS, 1946, 324), sendo-o, particularmente, no da linguagem e da literatura. Neste contexto, erguem-se algumas vozes discordantes do emprego de galicismos, sendo essa discordância uma defesa da individualidade e da autenticidade da língua portuguesa. Lembremos, a título ilustrativo, Francisco José Freire, que, na obra *Reflexões sobre a Lingua Portugueza*, aponta o séc. XVII como a época em que se inicia a degenerescência do idioma português, apresentando como causa dessa degradação o facto de nele "se admitirem sem discernimento vozes estranhas" (FREIRE, 1842, V-VI). Isto porque um escritor deve cultivar sempre a pureza da língua, o que pressupõe a utilização de termos e de

expressões "que constituem o distintivo, e índole legítima do idioma, em que se inscreve" (*Id.*, *Ibid.*, 5). No seu entender, é a preservação e a preponderância do idioma nacional que caracterizam, *e.g.*, a escrita de João de Barros, Fr. Luís de Sousa, P.e António Vieira, Francisco Rodrigues Lobo, entre outros, autores aos quais contrapõe aqueles em cujos escritos sobressaem as vozes francesas.

Do mesmo modo, Filinto Elísio (bem como o seu contemporâneo Elpino Duriense) insurge-se contra os "pregoeiros da afrancesada língua" (ELÍSIO, 1998, 58), "bandos de pigmeus [...] armados" "com pelas de Francês *conducta*,/De *afféres*, *rango*, *massacrar*, *ressortes*,/*Egídio*, *populácea*, e iguais remendos/De mal alinhavada Francesia" (*Id.*, *Ibid.*, 30), que "à pura força/Quer[em] atochar de termos bordalengos/O nativo desdém da nossa fala" (*Id.*, *Ibid.*, 31). Proclama, ao invés, o "am[or] [pel]a Lusitana língua,/Pura [...]/Estreme de bastardo francesismo" (*Id.*, *Ibid.*, 27).

Folha de rosto de *Poesias*, de Elpino Duriense (1745-1818).


POESIAS
DE
ELPINO DURIENSE.
TOMO I.
LISBOA,
NA IMPRESSÃO REGIA.
1812.
Por Ordem Superior.

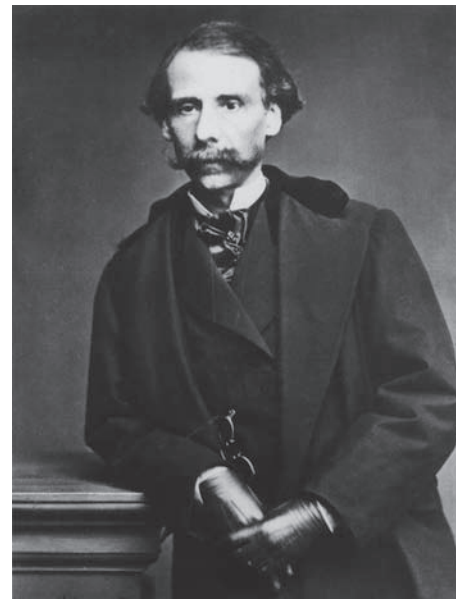
Se nos sécs. XVII e XVIII predominam as palavras e as expressões provenientes do francês, no séc. XIX, época durante a qual aquele idioma estrangeiro assume uma grande relevância no panorama internacional, a utilização de galicismos é ainda mais acentuada (e, paralelamente, os discursos antigalicistas). Verificamo-lo, sobretudo, nas obras literárias do período romântico, nomeadamente devido à vontade de distanciamento dos artistas relativamente aos modelos clássicos. Na verdade, ao rigorismo formal, os escritores românticos contrapõem a livre expressão de sentimentos. Escrevem seguindo unicamente as leis da imaginação e, por conseguinte, sem quaisquer limitações de ordem sintática, semântica ou lexical. Assim, são escolhidas, sem restrições, as palavras consideradas mais adequadas à transmissão das ideias, independentemente da sua origem. Daí que alguns textos do romantismo – como os de Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Camilo Castelo Branco ou Feliciano de Castilho, entre outros – sejam férteis em galicismos.

No que toca à obra de Camilo Castelo Branco, se, por um lado, é bastante representativa quanto ao uso de vocábulos franceses (o que ilustra a faceta romântica do escritor), por outro, há momentos em que nela se sobrepõe um clamor antigalicista, momentos nos quais o autor defende, à boa maneira clássica, o uso do vernáculo.

A posição antigalicista de Camilo é evidente no "Discurso proemial", de *Anos de Prosa*: "O mau romance tem afistulado as entranhas deste país. Não há fibra direita no coração da mulher que bebeu a morte, e – pior que a morte – algumas dezenas de galicismos no que por aí se escreve e copia" (BRANCO, 1973, 5); ou na

introdução de *A Brasileira de Prazins*: "entrei a folhear as páginas dos dois livros, preparado para o dissabor de encontrá-los mutilados, defeituosos, com folhas de menos, comidas pelas ratazanas, colaboradoras roazes do galicismo na ruína da boa linguagem quinhentista" (*Id.*, 2001, 5). E ainda em *A Queda dum Anjo,* mais concretamente por interposta presença de Calisto Elói. Vejamos o que, segundo o narrador, provoca a "única dor literária" da personagem: "deram-lhe um romance meu. Consta-me que deixou o volume com as margens anotadas de galicismos e manchas de toda a casta. Imaginem quantas punhaladas eu dei naquele lusitaníssimo coração" (*Id.*, 1981, 64). A deceção sentida por Calisto deve-se, pois, à natureza "tão portuguesa" da sua "alma" (*Id.*, *Ibid.*, 112), causa da defesa acérrima da literatura e da língua pátrias. Daí a revolta do morgado de Agra contra os que não falam "português de gente" (*Id.*, *Ibid.*, 59), como se verifica numa das suas intervenções na Câmara dos Deputados: "Não sei [...] de qual dos lados da câmara se fala pior a língua pátria. [...] Uns estão gafados de francesias [...]. Carecem de cunho nacional [...]. O mau português principia a sê-lo, desde que mareia a pureza de sua língua" (*Id.*, *Ibid.*, 62).

O final do séc. XIX e a centúria seguinte continuam a ser tempos de fascínio pelos galicismos, como se verifica, designadamente, através da obra de António Nobre, Eça de Queirós, Maria Amália Vaz de Carvalho, Mário Cesariny, Mário de Sá-Carneiro, Ramalho Ortigão, Raul Brandão, entre outros. Contudo, a atitude de deslumbramento é proporcional às "posturas mordazes e corrosivas" (MARINHO, 2011-12, 47) relativamente à utilização de palavras francesas. É o caso de Eça de Queirós (o que faz dele, à semelhança de Camilo Castelo Branco, um autor paradoxal), que exprime claramente a sua posição antigalicista



Camilo Castelo Branco (1825-1890).

no texto "O francesismo", nomeadamente através da emblemática frase "Portugal é um país traduzido do francês" (QUEIRÓS, s.d., 387). De acordo com o escritor, a reprodução dos modelos franceses sente-se nos teatros, nos hotéis, nas cozinhas, nos armazéns, nas indústrias, nos costumes, nos negócios, nas leis, na política, na educação, nas ideias... Sente-se, sobretudo, nas letras, tornadas uma imitação "desoladora" e "decadente" do francês (*Id.*, *Ibid.*, 402).

Em suma: à ação de integração de galicismos no idioma lusitano corresponde sempre uma atitude fortemente antigalicista. Recorde-se, a propósito, o célebre aforismo de Bernardo Soares: "minha pátria é a língua portuguesa" (SOARES, 1982, 17). A frase pessoana ilustra o sentimento de defesa da língua nacional como elemento fundamental da identidade portuguesa, o qual começa a generalizar-se a partir de meados do séc. XX. Mostram-no os seguintes versos de Jorge de Sena, do poema "Em Creta,

com o Minotauro": "Eu sou eu mesmo a minha pátria. A pátria/de que escrevo é a língua em que por acaso de gerações/ nasci" (SENA, 1978, 76). A importância da ideia do idioma português como pátria resulta, em grande parte, da "interiorização do significado vivencial do uso de uma língua" (PEREIRA, 2006, 271). Na verdade, muito mais do que um meio de comunicação, a língua é, como a descreve José Eduardo Agualusa, um "vasto território de afetos, valores e memórias" (AGUALUSA, 2002, 119).

Bibliog.: impressa: AGUALUSA, José Eduardo, *A Substância do Amor e Outras Crónicas*, Lisboa, Dom Quixote, 2002; BRANCO, Camilo Castelo, *Anos de Prosa*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1973; *Id*., *A Queda dum Anjo*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 1981; *Id*., *A Brasileira de Prazins*, Porto, Caixotim, 2001; BUENO, Silveira, *A Formação Histórica da Língua Portuguesa*, São Paulo, Edição Saraiva, 1967; ELÍSIO, Filinto, *Obras Completas de Filinto Elísio*, vol. I, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1998; FREIRE, Francisco José, *Reflexões sobre a Lingua Portugueza*, Lisboa, Typ. da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Uteis, 1842; PEREIRA, Maria Helena da Rocha, "Elogios da língua portuguesa", *Mathésis*, n.º 15, 2006, pp. 257-273; QUEIRÓS, Eça de, "O francesismo", in QUEIRÓS, Eça de, *Últimas Páginas (Manuscritos Inéditos)*, Porto, Lello e Irmão, s.d., pp. 387-415; SENA, Jorge de, *Poesia III*, Lisboa, Moraes Editores, 1978; SOARES, Bernardo, *Livro do Desassossego*, vol. I, Lisboa, Ática, 1982; VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *Lições de Filologia Portuguesa Seguidas das Lições Práticas de Português Arcaico*, Lisboa, Dinalivro, 1946; **digital:** MARINHO, Maria de Fátima, "Quem tem medo dos Franceses?", *Carnets. Invasions & Évasions. La France et Nous, Nous et la France*, n.º especial, out.-inv. 2011--12, pp. 45-61: revistas.ua.pt/index.php/Carnets/article/viewFile/1375/1249 (acedido a 23 dez. 2016).

Vanda Figueiredo

Antigeneticismo

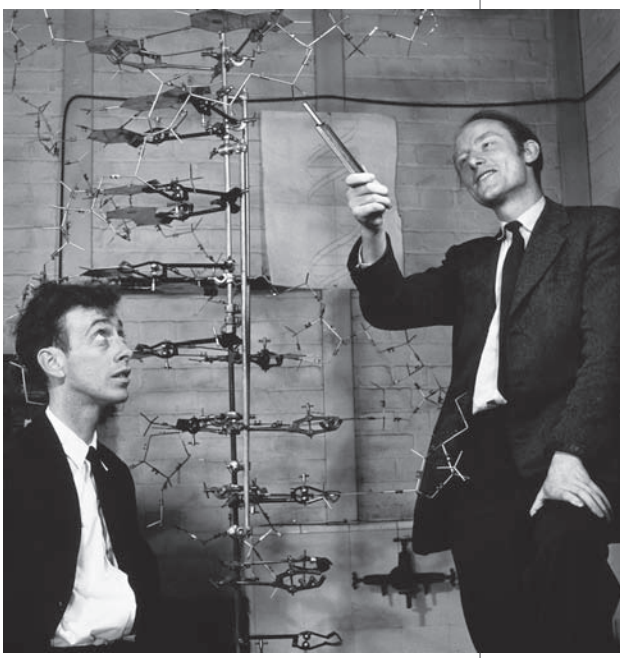
Desde há milénios que os humanos constataram semelhanças, tanto físicas como psicológicas, entre pais e filhos. No entanto, a genética, tendo por objeto a transmissão hereditária de caracteres e o património genético das diferentes espécies e indivíduos, só se constituiu como ciência nos finais do séc. XIX, na sequência principalmente das experiências de Mendel e da abordagem evolucionista de Darwin e seus continuadores, na segunda metade da referida centúria. Progressivamente, vai sendo desvendado o mecanismo da hereditariedade, suscitando o debate acerca do peso respetivo do inato e do adquirido. A grande descoberta, porém, foi a do ADN, em 1953, por James Watson e Francis Crick. ADN ou ácido desoxirribonucleico é um composto orgânico que contém a informação genética que regula o funcionamento e desenvolvimento dos seres vivos. A cadeia de ADN, cujos diferentes segmentos constituem os genes, organiza-se segundo a combinação das suas moléculas: adenina, citosina, guanina, timina. Trata-se, efetivamente, de uma descoberta revolucionária, que estabelece um parentesco fundamental entre todos os seres vivos e fornece um código preciso para compreendermos a imensa variedade de expressões da vida.

A descoberta do ADN impôs-se rapidamente na comunidade científica e proporcionou um desenvolvimento exponencial da genética. Como marcos principais, assinala-se a primeira experiência bem sucedida de engenharia genética por Cohen e Bayer, em 1973, e o ambicioso programa internacional do

genoma (sequência completa de ADN, contendo toda a informação genética relativa a um organismo) humano, sob a direção de J. Watson, iniciado em 1990. O estudo do genoma permitirá conhecer a identidade biológica de cada organismo, incluindo as suas predisposições, nomeadamente patológicas. O interesse deste programa é científico, mas também prático, em virtude das possibilidades imensas de interferência sobre o potencial genético que abre.

A genética tornou-se um campo de eleição da biotecnologia, com expectativas altas de melhoria da saúde: "A ciência genética vem produzindo, em quantidades avassaladoras, informação que pode ser traduzida em conhecimento prático, potencialmente utilizável para a prevenção, o diagnóstico e o tratamento de certas doenças" (SOARES, 2012, 333). A intervenção da biogenética revela-se bastante eficaz no diagnóstico, inclusive no diagnóstico pré-natal, de muitas patologias presentes nos genes de um certo indivíduo. Por seu lado, a engenharia genética está em condições de provocar alterações genéticas relevantes. O sonho de "melhorar" a espécie humana e recriar o próprio homem tornou-se numa possibilidade real. Num quadro distinto do nietzschiano, o imaginário do super-homem foi retomado por mentes insignes, conferindo especial acuidade ao debate entre geneticismo e antigeneticismo. É o caso de Peter Sloterdjik, que anuncia uma nova era na qual, por via da antropotécnica (transformação do homem por meio da técnica), se irá operar a passagem do homem domesticado ao super-homem, criador e liberto das formas de dependência que vigoraram até ao advento desta tecnologia. A visão humanista e homogeneizadora será então irreversivelmente superada.

Nas primeiras décadas do séc. XXI, o geneticismo articula duas teses solidárias: 1)



James Watson e Francis Crick (1953).

as características fundamentais do ser humano dependem da sua constituição genética, pelo que a sua identidade poderá ser determinada através do conhecimento do genoma; 2) o uso dos poderes da engenharia genética, inclusive tendo em vista a modelação do homem vindouro, é uma questão predominantemente científica, devendo o debate a esse respeito ser reservado particularmente a especialistas de reconhecido mérito. Correlativamente, o antigeneticismo põe em causa ambas as teses, questionando a redução do ser humano à sua constituição bio-hereditária e afirmando a exigência de debate público em torno do poder biotecnológico, principalmente quando em causa está o próprio Homem.

O antigeneticismo desenvolve-se no interior da própria ciência, através do reconhecimento de que os genes não são agentes deterministas, mas aptidões que se atualizam diversamente em função

das condições do meio ambiente. Nos termos de Luís Archer, "o genoma não é, pois, uma fatalidade, mas representa apenas uma capacidade que será ou não efetivada conforme as condições do ambiente o permitam ou não" (ARCHER, 2006, 176). De igual modo, António Damásio evidencia a insuficiência de uma perspetiva meramente biogenética no que respeita ao próprio funcionamento de estruturas orgânicas complexas, como o cérebro: "só uma parte das redes dos circuitos dos nossos cérebros é especificada pelos genes" (DAMÁSIO, 1994, 264).

Os desafios e os riscos colocados pela biotécnica e especificamente pela engenharia genética suscitaram a atenção dos intelectuais e das instituições nacionais e internacionais, com a consequente afirmação de princípios, como é o caso da Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos do Homem, aprovada pela UNESCO em novembro de 1997, e da promulgação de diplomas legais visando, *e.g.*, a não discriminação por razões de constituição genética. Por seu lado, foram criados conselhos de bioética a nível nacional e hospitalar, de modo a salvaguardar o melhor bem do doente em face do impulso incontrolável de saber e dos interesses económicos da indústria farmacêutica.

No espaço público português, diversas vozes se ergueram contra a tese que reduz o homem à sua constituição biológica, afirmando a especificidade da pessoa enquanto ser racional e livre. Com efeito, a pessoa não está nos genes. No entanto, o foco do antigeneticismo tem incidido particularmente na tese do primado axiológico do debate em torno das questões biotécnicas e de engenharia genética. Questionando a própria matriz da racionalidade tecnológica, José Luís Garcia evidenciou a subordinação da biotécnica aos ditames da economia. Viriato Soromenho-Marques dedicou especial atenção à temática da pós-humanidade, criticando autores como Gregory Stock, para quem o futuro da humanidade está na manipulação genética, da qual resultarão criaturas avançadas que não quererão permanecer amarradas à natureza humana. Trata-se, evidentemente, de uma nova forma de eugenia, da qual decorreria uma hierarquia social baseada no desempenho de competências, cabendo a supremacia àqueles que dispusessem de melhores próteses tecnológicas. Em tal sociedade regida pelo critério da eficiência, os cientistas ocupariam o topo da pirâmide social. Ora, como adverte Soromenho-Marques, o risco da proposta de Stock é o da perda da dignidade e da liberdade intrínsecas ao próprio Homem: "Proteger hoje a dignidade e a integridade da herança genética humana é uma das principais tarefas na demanda pela justiça na cidade das mulheres e dos homens" (SOROMENHO-MARQUES, 2005, 194).

Pela persistência da sua intervenção pública ao longo de décadas e pela lucidez e singularidade do seu percurso e das suas tomadas de posição, uma menção especial é devida ao já referido Luís Archer, cientista e teólogo que procurou sempre fazer a melhor ciência e reconhecer o sentido, e até o valor, da inovação tecnológica, e que debateu sem preconceitos as grandes questões da bioética no plano do diagnóstico e terapêutica médica, das técnicas de procriação artificial, da clonagem e da manipulação genética. O seu exemplo contagiou médicos, filósofos e teólogos, como Rui Nunes e Maria do Céu Patrão-Neves, médico e filósofa especialistas em bioética.

Em suma, o antigeneticismo não significa uma atitude de mera resistência à mudança, já que a perfetibilidade ou o

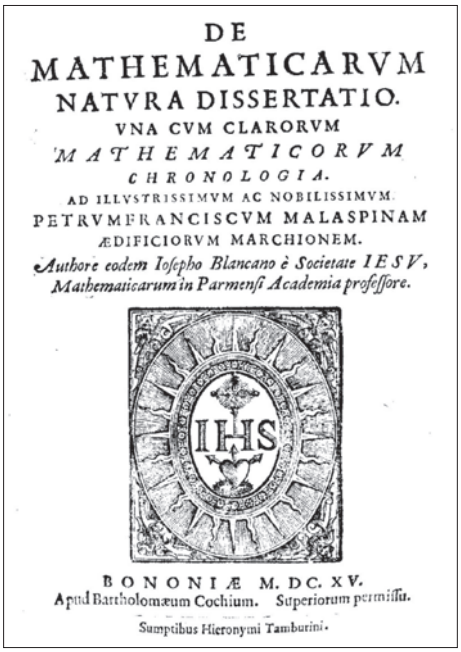
esforço de procurar incessantemente um maior grau de perfeição faz parte do *ethos* humano. O que o antigeneticismo rejeita é a produção de homens artificiais que rompem a ligação com a natureza e com a história.

Bibliog.: ARCHER, Luís, *Da Genética à Bioética*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2006; BARBAS, Stela, *Direitos do Genoma Humano*, Coimbra, Almedina, 2007; DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Mem Martins, Europa-América, 1994; FUKUYAMA, Francis, *O Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da Revolução Biotecnológica*, Lisboa, Quetzal, 2002; GARCIA, José Luís, *Engenharia Genética dos Seres Humanos, Mercadorização e Ética*, Dissertação de Doutoramento em Ciências Sociais apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2004; *Id.*, "Biotecnologia e biocapitalismo global", *Análise Social*, vol. XLI, n.º 181, 2006, pp. 981-1009; NUNES, Rui *et al.* (coords.), *Genoma e Dignidade Humana*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002; PATRÃO-NEVES, Maria do Céu, "O genoma e a identidade da pessoa", in NUNES, Rui *et al.* (coords.), *Genoma e Dignidade Humana*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002, pp. 25-38; SERRÃO, Daniel, e NUNES, Rui (coords.), *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto, Porto Editora, 1998; SLOTERDJIK, Peter, *Regeln fur den Menschenpark*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999; SOARES, Jorge, "Investigação genética: conflitos, responsabilidades e valores", in BARBOSA, António *et al.* (eds.), *Gravitações Bioéticas*, Lisboa, Centro de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 331-345; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfoses. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Europa-América, 2005; STABLEFORD, Brian, *Revolução Genética. Histórias Fantásticas e Inovadoras da Engenharia da Vida*, Lisboa, Difusão Cultural, 1992; STOCK, Gregory, *Choosing Our Children's Genes. Redesigning Humans*, London, Profile Books, 2002; VIDEIRA, Arnaldo (coord.), *Engenharia Genética. Princípios e Aplicações*, Lisboa, Lidel, 2001.

ADELINO CARDOSO

Antigeocentrismo

Entre os Jesuítas que, ao tempo de Galileu, se dedicaram ao ensino da filosofia e das ciências físico-matemáticas no Colégio das Artes, em Coimbra, e de Santo Antão, em Lisboa, destacou-se o italiano Christophoro Borri. Ainda jovem, Borri já mostrara a sua simpatia pela corrente antiptolomaica, revelando uma paixão ardente pelas ideias então nascentes (↗Anti-heliocentrismo); foi por isso alvo de denúncia a sua "precipitação extremista" (MAURÍCIO, 1951, 120), e o mesmo Borri dirige ao ao P.e Múcio Vitelleschi, geral da Companhia de Jesus (1615-1645), um memorial intitulado *Al molto Re Pre. Generale. Christoforo Borri sopra il Libro Che Ho Composto per Stampare delli Tre Cieli*, no qual narra as consequências da defesa das novas ideias que colocavam em causa o sistema geocêntrico. No período entre 1581 e 1615 viveu-se na Companhia, entre os discípulos de Christophorus Clavius, um ímpeto reflexivo sobre os diversos ramos do saber, em relação ao qual Borri mostrou simpatia, tendo fundamentado a sua discussão acerca da epistemologia da matemática na obra *De Mathematicarum Natura Dissertatio* de Giuseppe Biancani. O envolvimento dos seus mestres Christophorus Clavius (que estudara no Colégio das Artes, em Coimbra), Christophorus Grienberger e Giovanni Paolo Lembo (que ensinaram no Colégio de Santo Antão, em Lisboa) na comprovação das observações dos satélites de Júpiter por Galileu mostra a participação dos Jesuítas na emergência dos novos paradigmas científicos e nas suas repercussões em Portugal. Também Giuseppe Biancani declarou, em


DE
MATHEMATICARVM
NATVRA DISSERTATIO.
VNA CVM CLARORVM
MATHEMATICORVM
CHRONOLOGIA.
AD ILLVSTRISSIMVM AC NOBILISSIMVM
PETRVMFRANCISCVM MALASPINAM
ÆDIFICIORVM MARCHIONEM.
Authore eodem Ioſepho Blancano è Societate IESV,
Mathematicarum in Parmenſi Academia profeſſore.
IHS
BONONIÆ M. DC. XV.
Apud Bartholomæum Cochium. Superiorum permiſſu.
Sumptibus Hieronymi Tamburini.

Folha de rosto de *De Mathematicarum Natura Dissertatio*, de Giuseppe Biancani (1566-1624).

1611, a sua amizade e admiração por Galileu, embora não concordasse com algumas das suas ideias.

Em 1623, Borri estava em Goa quando escreveu um pequeno tratado intitulado *De Nova Mundi Constitutione Juxta Systema Tichonis Brahe aliorumque Recentiorum Mathematicorum*. Em 1626, encontrava-se em Coimbra, onde realizou algumas observações astronómicas, usando para o efeito o telescópio e outros instrumentos de D. André de Almada, lente de teologia e reitor da Universidade de 1638 a 1640, que, a partir da descrição de Tycho Brahe na *Astronomia Instauratæ Mechanica* (1602), mandara construir um quadrante, com o qual repetira, juntamente com alguns amigos, determinadas observações daquele astrónomo. Apontando o telescópio à lua nova de julho de 1627, Borri fez uma gravura que é provavelmente o mais antigo documento gráfico de uma observação astronómica feita em Portugal.

Nesta época, Borri deu uma série de lições de matemática e astronomia, cujo texto – *Tractatus aliquot de Mathematica Disciplina* – foi escrito por Inácio Nunes, que em 1626-1627 era finalista de Artes.

Após a sua passagem pelo Colégio de Santo Antão, em 1628, ditou na Aula da Esfera, em Lisboa, a *Nova Astronomia* e a *Arte de Navegar*, cujo manuscrito, existente na Biblioteca da Universidade de Coimbra, reúne um conjunto de tratados com os títulos: *Arte de Navegar e em particular de Leste Oeste pello Padre Mestre Cristovaõ Bruno no Collegio de Santo Antaõ desta Cidade de Lx.ª a 19 de Março de 1628*; *Nova Astronomia, na qual se Refuta a Antiga da Multidão de 12 Ceos Pondo so Tres, Aereo, Cidereo, e Impireo*; *2.ª Parte da Nova Astronomia Que He das Novas Apparencias Que no Ceo Se Observaraõ Nestes Nossos Tempos*; e *Arte da Memoria*, esclarecendo que todas "estas matérias foram dadas em o Colégio de S. Antão pelo P.e M.e Cristóvão Bruno" (BGUC, Códs. 1-250). A segunda parte foi publicada numa versão latina, *Collecta Astronomica ex Doctrina P. Christophori Borri*.

Em 1624, já teria redigido o tratado *De Coelorum Tenuitate ac Motu Planetarum in Aura Aetherea*, obra que reúne um conjunto de seis tratados com os seguintes títulos: *De Antiqua Astronomia et Eius Confutatione*; *De Novis Apparentiis, Quae Nostris Temporibus Sunt*; *De Caelorum Tenuitate, ac Motu Planetarum in Aura Aetherea*; *De Numero Caelorum Tribus Conclus Ionibus Absoluemus hanc Quartam Partem, Quae Est Resolutoria Nostrae hac de Re Sententiae*; *Quaestiones Physicae de Caelo iuxta Novam Astronomiam*; *De Creatione Caelorum*. Relacionados com as suas lições, são também conhecidos outros manuscritos, como *De Astrologia Universa, Anno 1612*; *Experiência Que Se Mandarão Fazer para a Navegação de Leste a Oeste*. Refira-se ainda o *Regimento Que o P.e C.B. Dá aos Pilotos das Naus da Índia para Fazerem a Experiência sobre a*

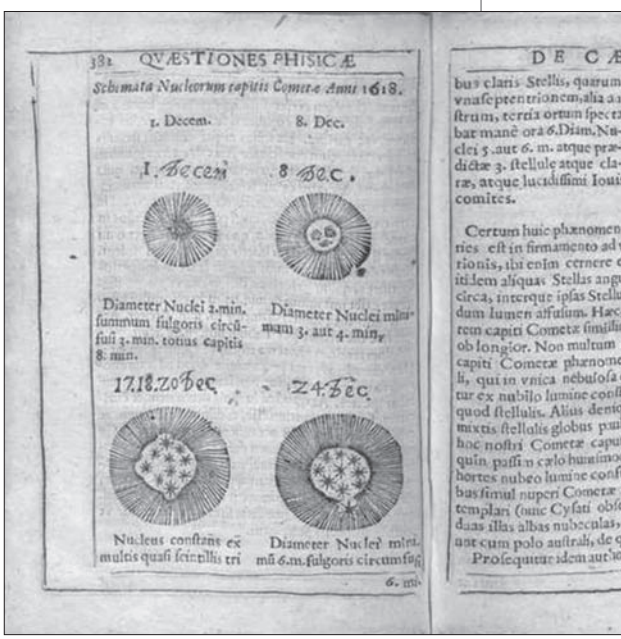
Invenção de Navegar de Leste ao Oeste (cujo manuscrito se encontrava na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, de onde terá desaparecido).

Foi através da *Collecta Astronomica,* publicada a partir de escritos anteriores a 1631, e das suas lições que Borri lançou em Portugal a primeira reforma científica moderna, deixando bem vincada, com alguma ironia, a sua intenção de eliminar as teorias peripatéticas. O *Sidereus Nuncius* de Galileu foi a obra que, de uma forma definitiva, questionou e colocou em causa a solidez e a coerência da ciência tradicional, em particular em relação ao geocentrismo. O telescópio contribuiu para comprovar a fragilidade dos argumentos aristotélicos e alimentar a grande revolução que se generalizava nos espíritos dos matemáticos. As observações astronómicas também tiveram grande impacto em Portugal; com efeito, a descoberta das manchas solares e a discussão gerada a respeito da matéria, da forma, do lugar, do movimento e da duração dessas manchas trouxeram dificuldades à arreigada conceção aristotélica de que a substância celeste era incorruptível.

Na *Collecta Astronomica*, Borri manifestou-se contra os defensores do modelo ptolomaico e defendeu, entre outras, a teoria da fluidez dos céus, comprovando-a com a observação dos astros. Os seus escritos contribuíram para a difusão destas ideias, embora não tenha sido o primeiro a fazê-lo em Portugal. Foi o próprio Borri a admitir que o jesuíta Manuel Dias já tinha publicado, em 1619, um folheto a respeito dos cometas observados em 1618, intitulado *Tratado contra os Que Julgam Que os Cometas São Sublunares e Elementares.*

Para fundamentar as suas opiniões, Borri considerava necessário, em primeiro lugar, não confundir filosofia e matemática. Se, por um lado, a matemática nada afirmava sem demonstrações, por outro, a filosofia ensinava frequentemente conjeturas e meras probabilidades. Na astronomia, por sua vez, os princípios provavam-se pela experiência, deduzindo-se as conclusões. O professor jesuíta do Colégio das Artes defendia, ainda que achasse imperfeitos alguns instrumentos por ele utilizados, a adoção do modelo de Tycho Brahe, já que os instrumentos deste astrónomo eram na época os mais exatos, sendo nomeadamente melhores do que os utilizados por Copérnico. Este facto constituía, na sua opinião, uma garantia de que o sistema tychonico era preferível aos outros. Excetuando a argumentação relacionada com o movimento da Terra, Borri considerava que os sistemas de Copérnico e de Tycho Brahe em pouco divergiam, uma vez que um e outro consideravam o Sol o centro dos movimentos planetários. Tal como outros astrónomos que lhe sucederam nas escolas

Páginas de *Collecta Astronomica*, de Christoforo Borri (1583-1632).



portuguesas durante o séc. XVII, considerava que não havia argumentos físicos ou matemáticos que impusessem uma aceitação ou rejeição definitiva de qualquer dos dois referidos sistemas do mundo. Apenas os argumentos teológicos favoreciam a aceitação dos modelos geocêntricos como mais prováveis. Assim, preferiu adotar o modelo de Tycho, uma vez que o de Copérnico tinha sido impugnado pelos decretos romanos de 5 de março de 1616 (↗Antiheliocentrismo).

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas, Christophoro Borri, *Al molto Rev. Pre. Generale. Christoforo Borri sopra il Libro Che Ho Composto per Stampare delli Tre Cieli,* t. XIX, fls. 314ss.; Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cód. 1-250, Christophoro Borri, *Arte de Navegar,* 1628; Biblioteca Nazionale Centrale Rome, Fondo Gesuitico, ms. 587, Christophoro Borri, *De Astrologia Universa Tractatus, Anno 1612*; **impressa:** ANDRADE, A. Banha de, "Antes de Vernei nascer", *Brotéria*, vol. XL, fasc. 4, abr. 1945, pp. 374-375; BORRI, Christophoro, *Collecta Astronomica ex Doctrina P. Christophori Borri, Mediolanensis, ex Societate Iesu, de Tribus Caelis, Aereo, Sydereo, Empyreo. Iussu, et Studio Domini D. Gregorii de Castelbranco Comitis Villae Novae, Sortelliae, & Goesiae Domus Dynastae*, Lisboa, Matias Rodrigues, 1631; CAROLINO, Luís Miguel, "Cristoforo Borri and the epistemological status of mathematics in seventeenth-century Portugal", *Historia Mathematica*, vol. 34, n.º 2, maio 2007, pp. 187-205; CARVALHO, Joaquim de, "Galileu e a cultura portuguesa", *Biblos*, vol. XIX, 1943, pp. 399-482; MAURÍCIO, Domingos, "Os Jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal", *Brotéria*, vol. XX, fasc. 3, mar. 1935, pp. 189-205; *Id.*, "Vicissitudes da obra do P.e Cristóvão Borri", *Anais da Academia Portuguesa da História*, vol. 3, II sér., 1951, pp. 117-150.

Décio Ruivo Martins

Antigermanismo

Em rigor, só se pode falar de antigermanismo a partir da formação de Estados nacionais no séc. XIX. Contudo, já no humanismo surgiram atribuições de carácter nacional, nomeadamente para diabolizar o respetivo inimigo, que devem ser consideradas raízes do nacionalismo moderno. Nesta "competição das nações", expressam-se afetos e fobias, fundamentados em acontecimentos mitificados de épocas anteriores. A tendência cultural de *antibarbaries* por parte do humanismo italiano desperta a tendência oposta de *antiromanitas*, na construção ideal duma *patria Germania* que se consolida no Norte do Sacro Império Romano-Germânico. Após a Reforma, este antagonismo é atravessado pela luta confessional entre a *antiromanitas* protestante e a *antibarbaries* católica. São processos que demonstram a complexidade das auto e heteroatribuições; no caso da identidade alemã, trata-se: (i) de uma definição do germânico *sensu lato* a partir da visão dos invasores romanos no séc. I a.C., invocada como base invariável para épocas posteriores (texto de referência: *De Origine et Situ Germanorum*, 98 d.C., de Caio Cornélio Tácito), nomeadamente no Sul da Europa, confluindo por sua vez com a imagem dos teutões caracterizada pelo *furor teutonicus*, a partir da descrição de Marco Aneu Lucano em *De Bello Civili*; (ii) de uma definição *sensu stricto*, que inicialmente se refere aos países de língua alemã dentro e também fora do Sacro Império Romano-Germânico, e que se afunila conforme um processo complexo: por um lado, unificação, acelerada pelas

invasões napoleónicas e sucessiva criação de estados-satélites (*Rheinbund*), e, por outro, divisão entre as duas maiores potências, Prússia e Áustria, consumada na Guerra Alemã de 1866.

Não havendo fronteira comum nem conflito direto antes da Grande Guerra de 1914-1918, a opinião pública portuguesa aderiu a um antigermanismo de segunda mão, sobretudo através de França. Esta situação só se alterou com o surgir da germanofilia, nomeadamente com o livro *De l'Allemagne* (1810), de Germaine Necker, filha de pais suíços em Paris, conhecida como Madame de Staël. Após ser proibido por Napoleão, que o declarara uma obra antifrancesa, a sua reedição (Londres, 1813) não deixou de entusiasmar os jovens intelectuais portugueses. No entanto, uma resenha anónima (Coimbra, 1821) fala de "insípidos elogios aos monótonos Países Germánicos, a seus pesados habitantes", que nem mereceriam a intervenção de Napoleão ("Bagatelas…", 1821, 65). D. Leonor de Almeida, em 1779 casada com o conde de Oeynhausen, foi chamada a "Staël portuguesa"; contudo, restam dúvidas sobre um diálogo substancial entre as duas. No *dictum* de Alexandre Herculano, a marquesa de Alorna "fazia voltar a atenção da mocidade para a arte de Alemanha, a qual veio a dar nova seiva à arte meridional" (HERCULANO, 1844, 404), cumprindo a mesma missão que Madame de Staël na França. É a partir da germanofilia da geração de Coimbra, sobretudo inspirada em Heinrich Heine, que nasce uma definição antagónica entre uma Alemanha idealizada (*Kulturnation*) como pátria de filósofos, músicos e poetas que, em parte, se nutria do sentimento antinapoleónico, e uma aversão crescente contra o Estado nacional alemão unificado sob a égide de Bismarck, inicialmente canalizada num antiprussianismo. Esta polarização corresponde ao conceito de "duas Alemanhas" popularizado por Elme-Marie Caro na *Revue des Deux Mondes* (1870-71). Tal como em França (Renan, Quinet, Taine), não faltam em Portugal intelectuais (*e.g.*, Antero de Quental) que procuram harmonizar a sua germanofilia romântica com o antiprussianismo cada vez mais difícil de diferenciar de um antigermanismo abrangente perante a campanha militar (sem a Áustria) que leva à derrota de Napoleão III e à proclamação do Rei da Prússia como Imperador Guilherme I, em Versalhes (1871).

A título de exemplo, o dilema reflete-se na obra de Eça de Queirós, tanto nas conversas de personagens em *A Capital*, *O Conde de Abranhos* e *Os Maias* como nas crónicas, *e.g.* deplorando a esterilização da força criadora na literatura e nas artes por culpa da militarização prussiana. Curiosamente, são os bávaros que mais "repugnam ao sentido estético" de Eça (LIND, 1993, 53). O Dr. Topsius, companheiro de viagem do fidalgo lusitano Teodorico Raposo, é o representante do Império Alemão mais simpático na ficção queirosiana, sem que o escritor deixe de ridicularizar a erudição pedante e o patriotismo exagerado. As críticas de Eça focam Bismarck, designadamente a sua passividade perante a agitação antissemita (1880), e, posteriormente, o jovem Imperador Guilherme II (1891), advertindo que as suas ambições imperialistas poderão provocar uma guerra.

A aversão contra o recém-instaurado Império Guilhermino, que humilhou a França, torna-se o rastilho de um antigermanismo alargado que persistirá ao longo do séc. XX até ao Terceiro Reich de Adolf Hitler, confluindo com o antinazismo (↗Antinazismo). Tal como em França, começa a proliferar a expressão insultuosa "boche" (lexicalizada desde 1887), tornando-se sinónimo pejorativo dominante



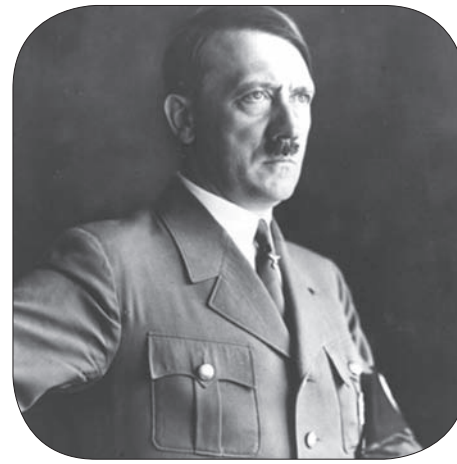
Imperador Guilherme II (1859-1941).

de "alemão". A orientação pangermânica, tanto de Guilherme II como de Hitler, ambos considerando-se sucessores do Sacro Império Romano-Germânico, provoca as maiores ondas de sentimento hostil. Nomeadamente no âmbito da propaganda bélica, espalha-se um ódio profundo contra aquela identidade de germânico *sensu lato* que os ideólogos ao serviço do imperialismo e, posteriormente, do totalitarismo manipularam para definir um messianismo secularizado de nação e raça superiores. Basta citar as frases iniciais do *Protesto de Portugal contra os Vandalismos Alemães*, de 4 de outubro de 1914, lançado após a destruição da biblioteca de Lovaina e do bombardeamento da catedral de Reims: "A Alemanha constitui um caso típico de loucura moral, caracterizado pela megalomania e pelas tendências criminosas, […]. Já Tácito dizia que os germanos se esfaqueavam sem motivo" (BRAGA *et al.*, 1914, 1). A Liga Anti-Germânica, que aparece entre os primeiros apoiantes, é vinculada à Academia das Ciências de Portugal através do seu secretário, Perpétuo António Cabreira, autor deste protesto, bem como da resposta ao manifesto dos 93 intelectuais alemães que se declararam solidários com a política beligerante de Guilherme II (outubro de 1914). Cabreira "apresenta um violento Manifesto antigermânico" (DELILLE, 2013, 316), novamente assinado por Teófilo Braga, entre outros, dirigindo-se *Às Academias e Universidades das Nações Civilisadas…* (23 de outubro de 1914). Responde-lhe Hugo Schuchardt, com uma "saudação de ano novo", seguida da tradução comentada do "texto calunioso" (SCHUCHARDT, 1915). De imediato, é exonerado de sócio correspondente da referida Academia. Solidária, a própria Carolina Michaëlis de Vasconcelos pede a sua saída.

O Integralismo Lusitano, que assume até posições abertamente germanófilas (*e.g.*, Alfredo Pimenta), bem como vozes moderadas anti-intervencionistas sabem que a maioria da população portuguesa não compreende o sacrifício que lhe é pedido de acudir aos campos de batalha, apesar de a imprensa continuamente referir a "invasão teutónica" que ocupa não só território da Bélgica, Rússia e França, que tratam de "defender a própria cultura" contra o "*furor teutonicus* de que tanto se orgulham" (*A Capital*, 19 jan. 1915), mas também de Portugal, no continente africano, onde ocorre a primeira confrontação direta com a colónia alemã do Sudoeste Africano (Naulila, 18 de dezembro de 1914). É um evento que atiça um posicionamento antigermânico de muitos políticos e que leva a uma maior propaganda em prol da "participação de Portugal na guerra contra o império germânico", nomeadamente o panfleto *Portugal perante a Guerra. Subsídios para Uma Página da História Nacional*, lançado em abril de 1915 pelo diplomata João Chagas. Aquilino Ribeiro, que critica inicialmente, no seu diário de 1914, a imprensa francesa por semear, com invenções de crueldades, o ódio aos

"boches" (1934, publicado sob o título *É a Guerra*), compartilha o dilema dos germanófilos de manter a definição antagónica de "duas Alemanhas". Perante a execução de Edith Cavell, a 12 de outubro de 1915, Guerra Junqueiro fala da "crise delirante da ferocidade teutónica e demoníaca" que "fez da luminosa pátria de Goethe e de Beethoven a caserna ciclópica e sinistra do Kaiser, de Krupp e de Bismarck" (JUNQUEIRO, 1916, 3), profetizando num texto posterior, de março de 1918, intitulado *O Monstro Alemão*, a aniquilação da Alemanha, desumanizada pelo prussianismo e pela ideologia do pangermanismo de Fichte e do super-homem de Nietzsche.

Após a entrada de Portugal em guerra, publicam-se, a 20 e 23 de abril de 1916, decretos que mandam expulsar do território nacional os súbditos alemães, "os quais deverão sair pela fronteira terrestre, […], no prazo de cinco dias" (dec. n.º 2355, *Diário do Governo*, 1.ª sér., n.º 80), e anulam-se as naturalizações concedidas a súbditos da Alemanha e de países seus aliados. Consequência imediata é a saída de comunidades alemãs, nomeadamente de Lisboa e do Porto, e a passagem mais ou menos forçada das suas empresas para as mãos de cidadãos portugueses, bem como o desaparecimento de referências germânicas; assim, *e.g.*, a cervejaria Germania é rebatizada como Portugália. O ódio aos "boches" atingiu o seu ápice após a derrota na Batalha de La Lys, a 9 de abril de 1918, que causou o maior número de mortos e de prisioneiros entre os soldados do Corpo Expedicionário Português. As estatísticas oficiais referem 7000 Portugueses internados nos 52 campos de concentração alemães, na sua grande maioria (6585) após La Lys. Foi através de correspondência publicada na imprensa e das memórias de alguns antigos prisioneiros que a população ficou a conhecer as condições sub-humanas, em termos físicos e psicológicos, bem como exemplos de crueldade, consolidando assim a imagem popularizada dos Alemães como incapazes de nutrir sentimentos humanitários. Também os intelectuais do modernismo mantêm uma posição "antigermanófila" (SENA, 1986), e só em Fernando Pessoa ambígua, na fórmula curiosa "Germanofilia de alma, anglofilia de corpo" (BARRETO, 2014, 166).



Adolf Hitler (1889-1945).

O Tratado de Versalhes (1918), que declara a Alemanha "a única responsável da guerra" (art. 231.º), com a obrigação de pagar "reparações", fundamenta-se num forte sentimento antigermânico sobretudo em França, partilhado pela opinião pública portuguesa. São poucos os que advertem, tal como Aquilino Ribeiro no seu relato de viagem de 1920, publicado sob o título *Alemanha Ensanguentada* (1935), que este tratado de paz levará novamente à guerra. Ao juízo negativo sobre o inimigo de guerra "contrapõe [Aquilino] as suas experiências em terras alheias", numa "tentativa de oferecer ao público português alguma explicação para a tomada de poder de Hitler no ano anterior", sem "justificar

ou desculpar o rumo que a Alemanha tomou" (HANENBERG, 2014, 50-52).

Com Hitler no poder, o antigermanismo é atravessado pelo antinazismo. Não deixa de ser curioso que o semanário *O Diabo* (1934-40), apesar do seu pendor antinazi, e criticando a política antijudaica do Terceiro Reich, tenha tido necessidade de se defender contra suspeitas de germanofilia quando assumiu uma posição neutral após o Pacto Germano-Soviético, em 1940. Perante a confusão entre "nazi" e "alemão", o não lugar identitário dos Alemães (judeus ou não) que se refugiaram em Portugal, tematizado por Ilse Losa (*e.g.*, *Sob Céus Estranhos*, 1962) e, mais recentemente, numa perspetiva pós-memória, por Daniel Blaufuks (*Sob Céus Estranhos. Uma História de Exílio*, 2007), adquire uma expressão específica. A noção da identidade "alemã" relativamente a Portugal mantém-se inexata e suscetível de interpretações antagónicas: por um lado, como parceira de Portugal, desde a fundação (o cruzado Henrique de Bona) até ao Estado Novo e à Revolução de 1974, por outro, como colaboradora na repressão do povo, tematizada na obra de José Saramago, onde reaparecem os "rasgos alemães" de arrogância do saber e da servilidade ao poder (GROSSEGESSE, 1995, 225).

No início do séc. XXI, a posição de superioridade económica da República Federal face aos países do Sul da Europa desenterra os fantasmas de um antigermanismo que nos anos 70 do séc. XX, após um processo de pós-guerra de reconciliação franco-alemã e de unificação europeia, havia sido declarado extinto ou, no mínimo, obsoleto. No entanto, com a reunificação alemã, em 1990, surgem os primeiros receios de um regresso da Alemanha bismarckiana (*e.g.*, Georges Valance, *France-Allemagne*), ainda com poucos ecos em Portugal, mas que se adensam com o início da crise económica a partir de 2000. Em numerosas caricaturas, critica-se o servilismo de sucessivos Governos portugueses (*e.g.*, "o caniche" de Angela Merkel). A Alemanha é vista como todo-poderosa, sentindo "prazer pelo sofrimento dos outros" (CARVALHO, *Diário Económico*, 14 fev. 2012, 2). A posição crítica de Ulrich Beck (em *A Europa Alemã*) mereceu ampla discussão pública, continuada com propostas como a "desgermanização" (FERREIRA, 2014, 228ss.), necessária para recuperar o modelo europeu original. Perante a afirmação de Viriato Soromenho-Marques de que a Alemanha já demonstrou a sua incompetência para liderar a Europa, Pedro Santos Guerreiro mostra-se preocupado com o antigermanismo (GUERREIRO, *Jornal de Negócios*, 5 jun. 2011, 4). De facto, observa-se uma ressignificação da imagem secular do *furor teutonicus* no âmbito de uma "guerra económica", 100 anos após o *Protesto de Portugal contra os Vandalismos Alemães*.

Bibliog.: "Bagatelas do despotismo", *O Cidadão Literato*, vol. I, n.º 2, 1821, p. 65; BARRETO, José, "Fernando Pessoa – germanófilo ou aliadófilo?", *Pessoa Plural*, n.º 6, 2014, pp. 153-216; BECK, Ulrich, *A Europa Alemã – De Maquiavel a "Merkievel": Estratégias de Poder na Crise do Euro*, Lisboa, Edições 70, 2012; BRAGA, Teófilo *et al.*, *O Protesto de Portugal contra os Vandalismos Alemães*, Lisboa, Universidade Livre, 1914; CABREIRA, António *et al.*, *Às Academias e Universidades das Nações Civilisadas a proposito do Manifesto dos Intelectuaes Alemães*, Lisboa, Academia das Ciências de Portugal, 1914; *A Capital*, 19 jan. 1915; CARVALHO, Pedro Sousa, "Schadenfreude", *Diário Eco-*

nómico, 14 fev. 2012, p. 2; DELILLE, Maria Manuela Gouveia, "Carolina Michaëlis e os anos da Grande Guerra", in DELILLE, M. M. Gouveia *et al.*, *Carolina Michaëlis e Joaquim de Vasconcelos. A Sua Projecção nas Artes e nas Letras*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 2013, pp. 311-337; *Diário do Governo*, 1.ª sér., n.º 77, 20 abr. 1916; n.º 80, 23 abr. 1916; FERREIRA, Eduardo Paz, *Da Europa de Schumann à não Europa de Merkel*, Lisboa, Quetzal, 2014; GROSSEGESSE, Orlando, "Das 'Deutsche' und das 'Europäische' im werk von José Saramago", in HANENBERG, Peter *et al.*, *Portugal und Deutschland auf dem Weg nach Europa*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1995, pp. 221-231; GUERREIRO, Pedro Santos, "Amamos odiar os Alemães", *Jornal de Negócios*, 5 jun. 2011, p. 4; HANENBERG, Peter, "A Alemanha vista por Aquilino", *Cadernos Aquilinianos*, n.º 22, 2014, pp. 47-54; HERCULANO, Alexandre, "D. Leonor de Almeida, marquesa de Alorna", *O Panorama*, 2.ª sér., vol. III, 1844, p. 404; JUNQUEIRO, Guerra, *Edith Cavell*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1916; LIND, Georg Rudolf, "Alemanha", in MATOS, A. Campos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2.ª ed., rev., Lisboa, Caminho, 1993, pp. 51-60; SCHUCHARDT, Hugo, *Die Schmähschrift der Akademie der Wissenschaften von Portugal gegen die deutschen Gelehrten und Künstler*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1915; SENA, Tereza, "*A Águia* em 1918. Um modernismo conciliatório de restauração do tradicional", *Colóquio/Letras*, n.º 94, nov. 1986, pp. 15-24; VALANCE, Georges, *France-Allemagne le Retour de Bismarck*, Paris, Flammarion, 1990.

Orlando Grossegesse

Antignosticismo

Desde a descoberta da biblioteca de Nag Hammadi, em 1945, o conceito de gnosticismo tem vindo a ser alvo de uma profunda revisão. O Colóquio de Messina, realizado em abril de 1966, teve como objetivo a discussão de uma definição de gnosticismo, tomando em consideração as primeiras interpretações deste acervo. Face à complexidade do problema, os estudiosos presentes optaram por estabelecer um conjunto de conclusões bastante cautelosas, segundo as quais o termo "gnosticismo" designaria um conjunto de sistemas e de movimentos religiosos emergentes sobretudo a partir do séc. II, e o termo "gnose" se referiria a uma conceção de conhecimento intemporal, só acessível a uma elite. Elementos doutrinais como o dualismo, a criação demiúrgica e o docetismo, por não se verificarem de forma consistente em todas as correntes normalmente designadas como gnósticas, deveriam ser remetidos para um estatuto acessório.

Estas conclusões marcariam as perspetivas críticas sobre o gnosticismo nas décadas seguintes. Entre os raros testemunhos da sua receção em Portugal, conta-se um breve estudo de Januário Torgal Ferreira, *O Significado do Gnosticismo – Uma Tentativa de Interpretação Filosófica*, publicado em 1974. Aqui, embora denunciando o carácter generalista destas definições e diagnosticando algumas dificuldades que elas colocavam à sua aplicação em diferentes áreas de estudo, Torgal Ferreira não deixa de lhes seguir o rasto e de basear nelas os seus juízos. Assim, segundo o autor, mesmo que não seja possível afirmar que

alguns tópicos que a tradição heresiológica católica comummente atribui ao gnosticismo, como o dualismo radical e a criação demiúrgica, são característicos de todas as manifestações gnósticas, pode-se, no entanto, considerar que são seus elementos essenciais o antissomatismo e a conceção de gnose como conhecimento mistérico reservado a uma elite. Sintetizando elementos de correntes filosóficas e religiosas gregas, judaicas e orientais, em termos filosóficos o gnosticismo poderia assim ser perspetivado como uma tentativa de superação da dialética grega através de um modo de conhecimento direto. A sua aversão ao mundo e o seu elitismo viriam sobremaneira reiterar o seu desvio não só em relação à ontologia cristã católica, mas também quanto ao espírito do tempo em que o autor desenvolveu a sua reflexão.

O aprofundamento do estudo dos textos de Nag Hammadi trouxe, no entanto, novos contributos à discussão do conceito de gnosticismo. Entre eles, destaca-se *Rethinking Gnosticism*, de Michael Allen Williams, onde é sugerida uma mudança de paradigma para os estudos sobre este tema. Colocando em evidência as inconsistências e as generalizações existentes nas definições anteriores, Williams defende que talvez seja mais vantajoso assumir que o termo "gnosticismo" constitui uma categoria dúbia, posterior aos fenómenos que costuma designar, alheia àqueles que os cultivavam e usada sobretudo pelos seus detratores. Nesse sentido, propõe que se faça o estudo dos postulados de cada texto ou corrente tradicionalmente denominados gnósticos sem que haja a preocupação de considerá-los gnósticos ou de utilizar as informações obtidas para a reelaboração de uma definição de gnosticismo. Esta atitude permitirá obter uma perceção mais adequada das especificidades doutrinais e confessionais dos diversos fenómenos que têm sido genericamente designados como seita gnóstica, ao mesmo tempo que contribuirá para uma maior compreensão da historicidade dos termos "gnose" e "gnosticismo", e dos sentidos que eles têm adquirido ao longo dos tempos, em diferentes contextos.

Face a este quadro metodológico, cabe a esta nossa abordagem exploratória do conceito de antignosticismo na história e na cultura portuguesas apontar diferentes horizontes de estudo, compreendendo fenómenos muitos diferentes entre si, todos muito pouco explorados até hoje.

A vertente mais óbvia do antignosticismo em Portugal é o antipriscilianismo (↗Antipriscilianismo), uma vez que boa parte da apologética contra Prisciliano e os seus seguidores se baseia na identificação destes com doutrinas tradicionalmente vistas como gnósticas.

Outro foco possível de antignosticismo poderá encontrar-se remotamente em duas ordenações emitidas por Afonso II, entre a segunda e a terceira décadas do séc. XIII, estipulando o confisco dos bens de hereges condenados em tribunal episcopal e estabelecendo limites a decretos emitidos por religiosos acerca de punições a impor a hereges. Todavia, não seria rigoroso relacionar prontamente esta legislação com o catarismo: ela poderá referir-se a outros grupos de hereges, como os valdenses, ou a focos de moçarabismo.

Na verdade, a eventual existência de focos de catarismo em território português continua a carecer de um estudo aprofundado. Esta heresia surge referida mais explicitamente na quinta parte do *Colírio da Fé contra as Heresias*, redigido em Sevilha no ano de 1348 por Fr. Álvaro Pais (bispo de Silves), dedicada às heresias que eram então mais recentes. Todavia, neste catálogo genérico de heresias, os cátaros são caracterizados apenas a partir da prática da abstinência sexual,

sem serem feitas quaisquer alusões à existência de indivíduos ou comunidades em território português.

Na segunda parte do mesmo livro, dedicado às heresias mais antigas, encontramos alusões a várias seitas dos primeiros séculos da cristandade, tradicionalmente consideradas gnósticas, como os simoníacos, os basilidianos, os nicolaítas, os carpocracianos e os valentinianos, entre muitas outras, às quais são atribuídas conceções também gnósticas, como o dualismo, o docetismo e a criação demiúrgica. Os gnósticos surgem a par destas, como aqueles que "quiseram chamar-se assim por causa da excelência da ciência. Dizem que a alma é a natureza de Deus – o que é herético. [...] Com os seus dogmas formam um Deus bom e um Deus mau" (PAIS, 1956, II, 241-243).

Em suma, no *Colírio da Fé contra as Heresias* não é dado um papel de destaque ao gnosticismo, nem aos mais recentes gnósticos, os cátaros. Ambos são integrados no catálogo em conjunto com centenas de outros erros, o que pode indicar que a incidência destas heresias na península Ibérica ao tempo de Fr. Álvaro Pais era nula ou bastante residual.

De facto, a identificação de conceções gnósticas na cultura portuguesa, por parte de autores como Sampaio Bruno ou, já em pleno séc. XX, António Telmo e António Macedo, depende muito mais de esforços especulativos do que da descoberta de ligações históricas, mesmo que remotas, entre autores portugueses e as correntes dos primeiros séculos da cristandade. É significativo, porém, que todos estes autores aproximem tais ecos heterodoxos de atitudes de oposição à regra católica tridentina, à Inquisição e ao absolutismo.

Aqui, como em autores que recentemente identificam elementos gnósticos, *e.g.*, nas narrativas cinematográficas e televisivas de ficção científica, o gnosticismo surge sobretudo associado à capacidade que o ser humano tem de reinventar mitos e alegorias que emprestem sentido à sua condição, ao mesmo tempo que lhe abrem novos horizontes de emancipação. Todavia, os eventuais elos entre este saber mundano e a sabedoria perene dos gnósticos do séc. II (no entendimento de Messina), entre a sessão de cinema e o rito mistérico, aguardam ainda uma lúcida decifração.

Bibliog.: BIANCHI, Ugo (org.), *The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966*, Leiden, E.J. Brill, 1967; BRUNO, Sampaio, *Plano de Um Livro a Fazer (os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão)*, Lisboa, INCM, 1996; FERREIRA, Januário Torgal, *O Significado do Gnosticismo – Uma Tentativa de Interpretação Filosófica*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1974; JONAS, Hans, *The Gnostic Religion*, London, Beacon Press, 2001; MACEDO, Hélder, *Do Significado Oculto da* Menina e Moça, Lisboa, Guimarães Editores, 1999; PAIS, Álvaro, *Colírio da Fé contra as Heresias*, 2 vols., Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1954-56; RODRIGUES, Ana Maria S. A., "O surgimento das correntes milenaristas e da questão da pobreza voluntária", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 35-51; RUNCIMAN, Steve, *The Medieval Manichee*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; TELMO, António, *Desembarque dos Maniqueus na Ilha de Camões*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982; WILLIAMS, Michael Allen, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996; WILSON, Eric G., *Secret Cinema. Gnostic Vision in Film*, London, Continuum, 2006.

RICARDO VENTURA

Antigoticismo

Exemplo paradigmático da rica colheita europeia das leituras abusivas do passado, a memória dos godos situa-se, *ex contrariis*, no núcleo do capital simbólico de resistência portuguesa à interpretação castelhana do poder na península Ibérica.

Segundo a "tese neogótica" castelhana, a monarquia visigoda seria fundadora e legitimadora da unidade monárquica de todos os reinos ibéricos sob o jugo do reino de Castela e Leão. Esta tese terá emergido nos finais do séc. IX, auxiliando os primeiros movimentos dos cristãos, na qualidade de componente fundamental da "Reconquista", e tornar-se-á progressivamente "princípio de explicação da história de Espanha", como pedra angular do nacionalismo espanhol e matéria de acordo adventício entre sectores liberais e conservadores.

Após as diversas abordagens críticas do neogoticismo, pode sustentar-se, de acordo com a interpretação seminal de José Antonio Maravall, que o neogoticismo foi, desde as suas origens, uma apropriação interessada do passado. Desde um ponto de vista não autoengendrado e retrospetivo, *i.e.*, não sujeito ao mito neogoticista, as formas de continuidade evidenciadas na cultura astur-leonesa – pouco discutíveis por outro lado – indiciam não tanto, nem exclusivamente, um passado visigodo compreendido como princípio ou rutura, mas uma herança hispano-romana reinterpretada pelos visigodos e posteriormente fundida com a cultura moçárabe peninsular.

Por outro lado, o decisivo trabalho de edição filológica da produção escrita hispano-visigoda, desenvolvida desde o séc. XX, permitiu a emergência de novas interpretações não isolacionistas do período godo, ou menos dependentes da procura do "facto diferencial espanhol". Neste ponto, afigura-se revelador o mais recente contributo português nas decisivas investigações relativas à inserção da produção hispano-goda nas redes culturais do Ocidente cristão, particularmente os estudos sobre circulação de códices entre os *scriptoria* hispânicos e o resto da Europa.

Em Portugal, o volume mais significativo de reações perante a lógica deste poderoso mito coesivo ibérico concentra-se no Renascimento.

Para Fernando Oliveira, os godos são os bárbaros corrompidos e selvagens que perderam a Hispânia. Na sua obra, caracterizada por um tom altamente apologético e patriótico, o neogoticismo é contestado drasticamente como correspondendo a "patranhas estrangeiras", particularmente na *História de Portugal*, onde os invasores godos são equiparados a romanos e sarracenos, e contrapostos, em conjunto, a uma imagem idílica da população autóctone, resistente às sucessivas invasões e espólios. Este povo que permanece é o sujeito central, de acordo com a sua tese indigenista, da história pátria.

Damião de Góis, na sua "Defesa de Espanha", contesta a imagem pejorativa dos hispanos oferecida por Sebastião Münster numa argumentação oriunda do repertório humanístico: os godos, bárbaros estrangeiros, seriam, com os "sarracenos", os causantes principais do atraso hispânico relativamente à Itália. E a este tópico associava outro de longa tradição peninsular: o motivo do louvor da Hispânia e os seus ilustres engenhos, incluindo sem reparos no elenco Séneca e Columela. *I.e.*, o humanismo hispânico surgiria como restauração de uma idealizada

civilização autóctone hispano-romana, após o interregno catastrófico causado pelas intromissões bárbaras: "Não faltariam a Espanha, de há mil anos a esta parte, os brilhantes talentos que essa nação sempre produziu, se não tivesse estado tantos anos sob o domínio de povos bárbaros como os godos, os alanos e os sarracenos, alheios a toda a espécie de cultura; agora, porém livre da sua opressão, não duvide Munstero de que os espanhóis em breve alcançarão as culminâncias da ciência" (GÓIS, 1945, 105-106).

Sobre os godos pesa a culpa do atraso peninsular, e, sobretudo, eles não são interpretados como veia matricial da corrente sanguínea hispânica, mas como invasores e destrutores da civilização.

Francisco de Holanda integra também o elenco dos antigoticistas, com a sua visão dos godos como raiz da decadência peninsular até à *restauratio* renascentista: "É verdade que não temos outras polícias dos edifícios, nem de pinturas, como cá tendes, mas, todavia, já se começam e vão pouco a pouco perdendo a superfluidade bárbara, que os Godos e Mauritanos semearam por as Espanhas" (HOLANDA, 1955, 25).

Em outros autores portugueses quinhentistas, também ligados ao serviço da corte, encontramos uma linha de convergência nesta visão combativa do passado godo, muito embora se observem significativas disparidades no momento de avançar com um modelo alternativo.

Gaspar Barreiros, na dedicatória ao cardeal-infante D. Henrique da sua *Chorographia* (1547), identifica o passado godo com destruição e até critica, pelo seu carácter pró-godo e fantasioso, fontes medievais utilizadas por ele próprio em outros contextos, como a *Crónica de Espanha*. A esta imagem desoladora do passado godo, Barreiros opõe a esplêndida Lusitânia, uma construção ideada contemporaneamente, apesar da sua óbvia incongruência, que encontrara consagração na obra de André de Resende *Antiguidades da Lusitânia*, e na de Bernardo de Brito *Geographia Antiga de Lusytania*.



Damião de Góis (1502-1574).

Na *Geographia de entre Douro e Minho e Tralosmontes* de João de Barros, secretário de D. João III, o período godo tem um exagerado protagonismo como réu imputado de sucessivas acusações de devastação e degradação da cultura peninsular. Também aqui o período godo se opõe ao hispano-romano, descrito como paraíso de paz e civilização comparável à própria Itália. A sua sujeição seria, aliás, o único mérito dessa raça violenta e soberba.

Os godos que provocavam as diatribes dos humanistas portugueses não se limitavam a ecoar a péssima reputação dos godos, objeto contemporâneo geral e tópica de censura em toda a *res publica litterarum* humanística. Com efeito, por toda a Europa se imitavam contemporaneamente as distinguidas invetivas das *Elegantiae Linguae Latinae* de Lorenzo Valla, campeão italiano do ataque à barbárie gótica, culpável por crimes não apenas sanguentos, mas também filológicos, como



***Auto-Retrato*, de Francisco de Holanda (1517-1585).**

a alegada grafia gótica. Na terminologia artística de ascendente italiano, como é o caso de Francisco de Holanda, as variações de condenação aos termos *gothi* e *gothicus* incluíam a acusação específica de terem arruinado a arte romana. A partir de frentes humanísticas extraitalianas, pugnavam contemporaneamente contra a *caligo temporis gothici* autores como Erasmo, Budé e Rabelais, como tantos outros por toda a Europa.

Os godos dos autores quinhentistas portugueses também não eram apenas os godos de Alarico, os ferozes godos descritos pelas fontes tardo-antigas, cristãs e pagãs, ou pelas não muito numerosas fontes medievais hispânicas pouco benévolas para com os godos, como o *Cronicon Iriense* (materiais sem dúvida recuperados e reinterpretados pelos humanistas portugueses).

Os diversos sentidos convergem para dar maior impulso ao significado principal, o alvo primeiro das censuras humanísticas portuguesas: o mito neogoticista castelhano.

CONTRA O NEOGOTICISMO CASTELHANO

Os godos que tanto irritam os autores portugueses são na realidade, e sobretudo, os godos reconstruídos pelas fontes castelhanas, com as suas – cada vez mais evidentes – consequências políticas. O seu antigoticismo derivava diretamente da memória de prejuízos concretos infligidos aos interesses da Coroa portuguesa, factos históricos que tinham demonstrado as vantagens práticas do mito neogoticista.

A vitória de Alonso de Cartagena, o mais hábil e brilhante cultor do neogoticismo no séc. XV, no processo judicial relativo ao domínio sobre as ilhas Canárias, constitui expressão exímia da consolidação do mito neogoticista no discurso castelhano. Cartagena conseguiu dotar o mito neogótico de carta de natureza legal, vestindo-o com uma consistente formulação jurídica, de acordo com o paradigma escolástico, soldando as alegadas prerrogativas hereditárias da Coroa castelhana sobre a portuguesa e demonstrando os direitos da primeira sobre as ilhas, que identifica com as ilhas Afortunadas e inclui na província tingitana isidoriana (ALONSO DE CARTAGENA, *Allegationes*, 100).

Sobre a tese neogoticista pesavam de facto inconvenientes concretos e pesadas desvantagens políticas para Portugal. As fontes castelhanas, ao delinear a sucessão monárquica unilateral desde Pelágio, iniciada pelos godos, previsivelmente insistiam na ilegitimidade "radical" dos restantes reinos: assim, incidiam estrategicamente no carácter bastardo de Teresa, mãe de Afonso Henriques, e na condição estrangeira do conde D. Henrique. De maneira que o filho e a sua descendência ganhavam mais em esquecer a filiação goda. Lucio Marineo Sículo, numa obra que acolhe a tese neogótica, incluía um "Capitulo de la succession de los reyes de Portugal", onde a mãe do primeiro Rei de Portugal surge retratada como bastarda, e o filho na repreensível ação de maltratar a sua própria mãe (SÍCULO, 1527, fl. LVV.).

A extraordinária resistência do mito godo ao longo dos séculos assentava

neste tipo de dividendos políticos e económicos, particularmente evidentes nos avatares de transmissão da denominada *Divisão de Wamba*, documento que sintomaticamente recobrava nova atualidade e polémica entre os humanistas peninsulares do séc. XVI. As listas de cidades regidas pelos reis godos, que figuravam em miscelâneas cronísticas hispânicas como a *Divisão de Wamba*, clarificam o valor real da tese neogótica na geografia político-económica peninsular, o que explica o carácter fraudulento deste tipo de documentação, objeto de sucessivas reelaborações nos arquivos peninsulares, de acordo com os interesses das diversas cidades. Assim, apesar das suspeitas de Ambrósio de Morales, Jerónimo Zurita, Gómez de Castro, Gómez Miedes e até o cardeal Barónio utilizam o documento sem grandes receios.

A peculiaridade do excesso antigoticista dos textos portugueses referidos só pode entender-se se tivermos perante os nossos olhos, como eles tinham, o imponente volume de obras castelhanas que tinham levantado o espantoso edifício progótico durante os sécs. XV e XVI.

O alvo destes autores, na órbita da corte portuguesa, era o corpo numeroso de cronistas castelhanos de contexto palaciano diretamente implicado no fortalecimento neogoticista do séc. XV: para além do mencionado Alonso de Cartagena e do seu pai Pablo de Santa María, Gutierre Díez de Games, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Fernán Pérez de Guzmán, Alfonso de Palencia, entre outros, consolidaram este mito, juntamente com o cronista dos Reis Católicos Diego de Valera e o de Carlos V, Pedro Mexía. Tratava-se, portanto, de tendência maioritária no seio do humanismo castelhano, e até humanistas estrangeiros ao serviço destes monarcas acataram uma prédica que já se pode considerar oficial. Assim o fez o referido humanista italiano Lucio Marineo Sículo, e o humanista flamengo João Vaseu, que tem sido singularizado por um espírito particularmente "objetivo" na narração dos factos históricos, e que tinha até trabalhado ao serviço de D. João III.

O neogoticismo do séc. XV tinha-se radicado firmemente com a tradução para o castelhano da obra de Ximénez de Rada, realizada pelo bispo de Burgos D. Gonzalo de Hinojosa, e sintomaticamente intitulada *Estoria del Fecho de los Godos*, com uma continuação até à morte de D. João II, devida ao prelado burgalês.

A sorte do neogoticismo como mito político tinha, pois, resistido, inclusivamente em tempos potencialmente adversos, os que sucederam à conquista de Granada, *i.e.*, ao fim da Reconquista, que o tinha gerado e consagrado. Na realidade, fortaleceu-se com os Reis Católicos,

Alonso de Cartagena (1384-1456).



graças à estratégica aliança com o novo providencialismo monárquico, e mais definidamente a partir de Carlos V, pela sua fusão com o motivo da *translatio imperii*, convivendo com a crescente valorização e reapropriação do passado romano, no âmbito da expansão imperial.

Ganhava na altura novo sentido a ideia de que os godos teriam sido herdeiros da *translatio imperii* após a sua vitória sobre Roma, e também os seus descendentes, os monarcas castelhanos, sucessores do godo D. Pelágio, surgiam como os novos artífices da expansão imperial hispânica, um modelo unitário que obliterava, com provocador silêncio, a singularidade lusitana neste quadro. Por causa dessa flagrante omissão reage criticamente o referido humanista João de Barros, um ativo antigoticista, perante o *Astronomicum Caesareum* (Ingolstadt, 1540) do matemático e cartógrafo ao serviço de Carlos V, Pedro Apiano (Petrus Apianus ou Pieter Bienewitz).

Esta espécie particular de providencialismo neogótico da dinastia dos Áustrias trabalhava no trilho aberto pela obra historiográfica promovida pelo Rei Afonso X, o Sábio, o qual, durante grande parte da sua vida, pretendeu a coroa do Sacro Império Romano-Germânico. A lógica da *translatio* implicava essa aliança entre o passado romano e o godo, com clara superioridade do primeiro em quantidade e qualidade de notícias, mas com o peso específico que concedia a memória visigoda em termos de material idiossincrásico perante o resto da Romănia.

No reinado de Filipe II, caracterizado pela multiplicação de profecias e milenarismos de signo tanto favorável como adverso a este Monarca, tem sido notada uma exuberância goticista, promovida por um Monarca que utiliza intensamente o passado godo no programa de sacralização da sua própria figura e que encontra na erudição historiográfica e antiquária de Ambrosio de Morales o seu principal apoio. O parentesco da dinastia dos Áustrias com S.to Isidoro, através de Recaredo, motiva autor da *Corónica General de España*, que se centra justamente no fim do período godo e na sua continuação na Reconquista.

Neste programa, detinha uma função estratégica a reativação do culto ao rei-mártir visigodo S.to Hermenegildo, figura ou antecipação histórica da sua autoimagem, como monarca da ortodoxia contrarreformista. Neste contexto se situa o traslado para El Escorial da relíquia da cabeça de S.to Hermenegildo, em 1586, com a intervenção de Ambrosio de Morales, o qual, no final do livro II da sua *Corónica*, inseriu o seu poema "In diuum Ermenegildum regem martyrem hymnus". Sixto V concedeu indulgências e jubileu para estas relíquias, e promulgou uma bula para celebrar a festa do santo, o 13 de abril, dia em que nasceu o príncipe e futuro Rei Filipe III, por tal motivo chamado de Filipe Hermenegildo.

A renovação da antiga sanha italiana a inícios do séc. XVI tinha aliás emanado de uma causa análoga à dos textos portugueses referidos: a política imperialista dos herdeiros dos godos, os Espanhóis. Na Itália, a reação literária à anexação do reino de Nápoles por parte das tropas de Fernando, o Católico, surge imediatamente como reescrita do antigo lamento pela obra destrutora de Alarico. Nos versos de Antonio de Ferraris, o *Galateo*, os modelos tardo-antigos servem para conferir patetismo à descrição da segunda violação bárbara do território itálico pelas tropas da *Gothia* moderna.

Já perante a consumação da conquista, Trissino não deixou de insistir num tópico espinhoso ao dedicar ao próprio "Clementissimo et invittissimo imperatore Quinto Carlo Massimo" uma obra de

refinado lirismo, que apresenta ao Imperador o consabido retrato da depredação cruel dos godos. Nesta esteira antigoda (*i.e.*, reativa contra a monarquia espanhola dos Áustrias) deve situar-se Sousa de Macedo, quando, já no período da Restauração, intitula a sua obra precisamente *Lusitania Liberata*.

À luz deste contexto, até o mero silêncio resultava significativo. Assim o de André de Resende, em contraste com as intensas diatribes contra os godos dos seus compatriotas. No capítulo específico dedicado aos godos das suas *Antiguidades da Lusitânia*, estranhamente sóbrio e objetivo, não aparece nenhum julgamento ou alusão pejorativa. Brilha, aliás, a ausência de qualquer referência à tese neogótica. Silêncio porventura mais eficaz pelo tom asséptico e frio do relato da sua passagem pela península.

OS GODOS COMO TÓPICO LITERÁRIO PENINSULAR

À margem das obras de inspiração humanística referidas, os godos emergem em outros contextos literários portugueses dos sécs. XV e XVI. Novamente a sua correta interpretação exige contemplá-los no seio de uma tradição peninsular mais ampla.

A partir da obra de Afonso X, o tema godo tinha, entretanto, desbordado na literatura castelhana o âmbito das crónicas e dos discursos de carácter historiográfico e tinha-se infiltrado em coplas e poemas, em latim e em romance, em textos narrativos e dramáticos, tornando-se elemento consubstancial da imagética literária até tal ponto que os godos se observam, já no séc. XVI, como fundadores de géneros tão castiços como a poesia de romanceiro.

Essa multiplicação de variações literárias neogóticas nos sécs. XV e XVI deriva da sua estreita aliança com duas obsessões – por assim dizer – da literatura renascentista hispânica.

Em primeiro lugar, esta centralidade vem determinada pela sua associação ao tema da "nobreza de sangue" invocada contra mouriscos, judeus, cristãos-novos e linhagens recentes, e, em segundo lugar, a história goda apresenta-se como *exemplum* do tema da mutabilidade da Fortuna e a queda dos maiores, tema representado pela romanesca história do Rei godo Rodrigo e a sua "perda de Espanha".

O primeiro tema multiplica-se, brilhando em variações nos diversos cancioneiros de corte, e o segundo gera narrativas ficcionais na linha da crónica denominada de *Sarracina* ou *Crónica del Rey Don Rodrigo* (Sevilha, 1499) de Pedro del Corral, linha de notável fecundidade na poesia e prosas quinhentistas, consumando-se na *Historia de los Reyes Godos* de Julián del Castillo.

O motivo específico do sangue godo como garantia de *pedigree* aristocrático, de extraordinária difusão na literatura castelhana, tinha alcançado acreditação transfronteiriça graças ao *Livro de Linhagens* do conde D. Pedro e tornara-se tópico de ocorrência frequente, especialmente na poesia de corte, intensamente influenciada pelos modelos castelhanos.

Também neste âmbito os godos são objeto, em Portugal, de temporãs variações desviantes, como as que encontramos no *Cancioneiro Geral* publicado em 1516 e dedicado ao Rei D. Manuel I. Nas coplas de Luís Anriques, os godos surgem apenas para serem superados pelo Monarca português D. João II, e, para Diogo Velho da Chancelaria, já os godos são os estrangeiros que, como os latinos, ambicionaram o cobiçado botim do território português. A poesia portuguesa no séc. XVI conhece igualmente o tratamento satírico do

tópico da linhagem goda como signo de aristocrático avoengo.

O *exemplum* de Rodrigo, de evidente rentabilidade nos discursos referidos ou relacionados com a extensa literatura dos espelhos de príncipes, conhece, já na literatura castelhana do séc. XVI, variações críticas como a de Fr. Luis de León, o qual evoca a perda de Espanha por Rodrigo como modelo arquetípico das consequências dos vícios de um príncipe tirânico, indiferente aos interesses mais primários dos seus súbditos. O poeta castelhano, crítico para com os usos tirânicos de Filipe II, teria utilizado o seu próprio programa goticista para criticá-lo indiretamente na sua "Profecía del Tajo".

O mesmo *exemplum* recorda João de Barros na citada *Geographia*, não apenas para apresentá-lo como paradigma do mau príncipe e das suas funestas consequências, mas também, e sobretudo, com a finalidade de denegrir o conjunto da memória goda e a sua ação histórica sobre a península.

OS BÁRBAROS GODOS. O ANTIGOTICISMO CASTELHANO

Os humanistas portugueses contrários aos godos não estavam sozinhos no panorama geral do humanismo peninsular. De facto, a consolidação do "mito godo" não parece ter sido um processo completamente pacífico ou consensual. Pelo contrário, provocou reveladoras dissensões, dentro e fora do humanismo castelhano, em torno da interpretação dos textos herdados: "Por línea recta – decía otro – probaré yo descender del señor infante don Pelayo. Eso creeré yo – dijo Andrenio –, que los más linajudos suelen venir de Pelayo en lo Pelón, de Laín en lo Calvo y de Rasura en lo raído" (GRACIÁN, 1983, 323).

De acordo com o intenso pró-goticismo do séc. XV, é significativo o muito humanístico silêncio de Nebrija relativamente à tese neogótica na sua *Crónica de los muy Altos y Esclarecidos Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Também na *Suma de Geographia*, "dirigida al imperador Dom Carlos Rey de Castilla", Fernández de Enciso, "alguacil mayor de la tierra firme de las Indias Occidentales", desaconselhava Carlos I da tradição neogótica, indicando-lhe que a Reconquista tinha sido obra de hispanos que se mantiveram após a invasão dos bárbaros (ENCISO, 1530, fls. XXIIIIV-XXV). Igualmente Alfonso García Matamoros incide na população hispano-romana atingida pela "plaga gótica", como posteriormente o cronista dominicano Juan de la Puente e o historiador jesuíta José Moret.

Com estes autores de órbita castelhana abertamente críticos do neogoticismo, qualificados de "espíritos lúcidos" (REDONDO, 1992, 361), encontramos escritores que elaboraram variações irónicas em torno dos tópicos literários associados a este mito e até o usaram como espada de dois gumes contra os seus paladinos.

A obsessão pelo sangue godo contempla-se como contrária ao espírito cristão (Alejo Venegas, Fr. Pablo de León) e torna-se recorrente tópico para a ridicularização dos ressaibos aristocráticos (linha consumada em Miguel de Cervantes), sátiras que encontram espaço mesmo em autores que reativaram a tese neogótica, como Gonzalo Fernández de Oviedo.

Em 1640, o escritor aragonês Baltasar Gracián publicava, sob o pseudónimo de Lorenzo Gracián, uma veemente biografia, *El Político Don Fernando el Católico*, dedicada ao seu protetor e amigo, hostil à guerra contra a Catalunha, o bibliófilo Francisco María Carafa Castrioto y Gonzaga. Neste opúsculo, invejava "a Tácito el espíritu pero no el objeto [a Tácito o espírito, mas não o objeto]" (GRACIÁN, 1983, 114), porque o seu objeto era a vida

de Fernando, o Católico, monarca que Gracián havia definido na sua primeira obra publicada, *El Héroe,* como "centro de los rayos de la prudencia, gran restaurador de la monarquía goda [centro dos raios da prudência, grande restaurador da monarquia goda]" (*Id.*, *Ibid.*, 120).

Renovando o género dos espelhos de príncipes, o brilhante prosador conceptista trabalhava um tópico que na altura já se tinha cristalizado em cliché político e havia propagado como motivo literário. Aqui emerge, não obstante, para contrariar a visão centralizadora castelhana do poder na península. Gracián propõe Fernando, na qualidade de rei aragonês, como verdadeiro restaurador de um tipo de monarquia diversa da interpretação filipina contemporânea.

É evidente que, de acordo com fontes da área aragonesa, como o memorial de Zurita, Gracián não aceita o discurso da linearidade goda de Rodrigo a Pelágio para desembocar na imagem da península submetida por inteiro à garra do "leão de Castela", sugestiva imagem da iconologia filipina que figurava, *e.g.*, no frontispício do *Philiphus Prudens* de Caramuel Lobkowitz, obra publicada em 1639.

De facto, inicia a sua obra *El Político Don Fernando el Católico* com um modelo fundacional da monarquia hispânica bem diverso do construído pelas fontes castelhanas e claramente subsidiário da tradição cronística aragonesa. A sua imagem é sintomaticamente tripartida: portuguesa, aragonesa e leonesa-castelhana: "los tres fundadores de sus tres católicos reinos, don García Jiménez de Sobrarbe, don Pelayo de las Asturias, don Alonso Enríquez de Portugal, que, con gloriosa emulación, pasaron a ser imperios, extendiéndose cada uno por diferente parte del universo" (*Id.*, *Ibid.*, 121). Esta exposição da Reconquista atingia a medula simbólica da monarquia absoluta e centralista: não era Castela a origem única da monarquia, nem esta tem de entender-se à maneira de Filipe II.



João de Barros (1496-1570).

Que o seu Fernando, o Católico, como restaurador dos godos, encerra uma volta do jogo da agudeza parece claro, sobretudo se recordamos que, em outra das suas obras, *El Criticón*, o mesmo autor dá amplo acolhimento e uso à imagem pejorativa dos godos, fundada na historiografia latina tardia e muito útil para os detratores da apropriação castelhana do passado godo. Referindo-se à sábia Rainha Artemia, afirma: "Vivió antiguamente, (que no es niña, sino muy persona en todo), como tan favorecida de las monarquías, en sus mayores cortes. Comenzó en los Asirios, pasó a los egipcios y caldeos, fue muy estimada en Atenas, gran teatro de la Grecia, en Corinto y en Lacedemonia; pasó después a

Roma con el imperio, donde, en competencia del valor, la laurearon, cediendo los arneses a las togas. Los godos, gente inculta, la comenzaron a despreciar, desterrándola de todo su distrito; apuróla, y aún pretendió acabar con ella, la bárbara morisma" (*Id.*, *Ibid.*, 213).

Noutro capítulo, "La feria de todo el mundo", um percorrido pelos vícios específicos dos diferentes reinos, os godos surgem para criticar o pior defeito dos Espanhóis, a vã presunção: "La Soberbia, como primera en todo lo malo, cogió la delantera, topó con España, primera provincia de Europa. Parecióla tan de su genio, que se perpetuó en ella; allí vive y allí reina con todos sus aliados: la estimación propia, el desprecio ajeno, el querer mandarlo todo y servir a nadie, hacer del don Diego y vengo de los godos, el lucir, el campear, el alabarse, el hablar mucho, alto y hueco" (*Id.*, *Ibid.*, 237).

Não será conveniente, em consequência, integrar Gracián no elenco dos prógoticistas, nem se afigura necessário apontar uma mudança de posições no autor.

A ESPECIFICIDADE ANTIGOTICISTA PORTUGUESA

O antigoticismo não era, portanto, tópico exclusivo da resposta portuguesa a Castela, muito embora seja legítimo observar a sua particular intensidade, em volume e incidência, no período do Renascimento, especificidade que, aliás, encontrava precedente numa tradição que tem sido singularizada pelo déficit de neogoticismo, visível na primeira secção dos *Annales Portucalenses Ueteres*, onde a história dos godos termina, sem mais, com a expulsão de 749.

As primeiras fontes latinas da área portuguesa compartilham a ausência do mito neogoticista com outros documentos do Norte peninsular, anteriores e posteriores às primeiras crónicas asturianas onde emerge o mito neogoticista. Tal ausência não poderá interpretar-se, portanto, em chave essencialista e retrospetiva, em sentido inverso, mas à maneira do postulado neogoticista: essa documentação deve contemplar-se no seio de uma tradição peninsular antiga divergente das fontes leonesas neogoticistas.

Este silêncio, não obstante, que terá continuidade na tradição portuguesa até às crónicas romances medievais, transformar-se-á patrioticamente em áspero antigoticismo no contexto de marcado reforço identitário que caracteriza o período renascentista.

Durante o séc. XIV, o passado godo tinha, entretanto, ancorado em Portugal como constituinte inevitável da cronística romance portuguesa, na medida em que esta derivava do tronco matricial alfonsino, da sua separação e singularização.

E assim, apesar de a construção de um espaço identitário específico na tradição portuguesa se situar nos inícios do séc. XIV, a oposição aberta e decidida às teses neogoticistas, suporte principal da construção castelhana do poder, não se completa até ao séc. XVI. Na obra do conde de Barcelos, a estratégia não tinha sido a contestação direta, mas a tolerância ou o silêncio no momento estratégico. Na *Crónica Geral de 1344* incorporava-se o mito godo como ascendente prestigiante da dinastia leonesa inaugurada com D. Pelágio, aceitando a versão hagiográfica da invasão do Império Romano pelos godos como resposta a uma traição, da moderação destes no saque de Roma, e de Ataulfo como exemplo de piedade cristã. Mas o núcleo historiográfico exclusivamente português iniciado por Afonso Henriques já se caracteriza pela ausência dos godos.

Ainda que a discrição que caracteriza o tema neogoticista na obra do conde de Barcelos deva situar-se no contexto da aparente diminuição do fervor prógoticista detetado em Castela durante o séc. XIV, já a flagrante ausência das posições neogoticistas que caracteriza a *Crónica de Portugal de 1419* e as suas ampliações posteriores contrastam significativamente com o acentuado ressurgir neogoticista no séc. XV em Castela.

Os humanistas do séc. XVI, portanto, herdaram esta flagrante ausência na secção especificamente portuguesa da cronística hispânica. Herdaram também um expediente de evidente potencial substitutivo e reativo ao mito neogótico, o "milagre de Ourique", a elevação de Afonso Henriques a fundador do reino de Portugal por vontade divina.

O século abria precisamente com uma crónica que girava em torno deste motivo e consumava a secessão da historiografia portuguesa relativamente à castelhana: a *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques* (1505) de Duarte Galvão.

O antigoticismo do *corpus* de humanistas mencionado deve, por outro lado, situar-se na contemporânea recolha de materiais identitários portugueses, em aberta contraposição ao imponente edifício simbólico construído pela e para a monarquia dos Áustrias. Para além do progressivo fortalecimento da messiânica lenda de Afonso Henriques, outros recursos de perfil humanístico se ativavam contemporaneamente para contestar o imaginário castelhano: a reinterpretação da história peninsular incidindo na população autóctone primitiva (Fernando Oliveira), a revalorização do património lusitano e/ou greco-romano (Gaspar Barreiros, André de Resende, Bernardo de Brito, etc.), a reinterpretação emblemática da natureza pátria (João Rodrigues de Sá de Meneses, *De Platano*), ou a discussão sobre a terminologia geográfica do reino português em torno da problemática e não consensual filiação à antiga *Lusitania*.

A ANEXAÇÃO FILIPINA E O TEMA GODO

À luz do marcado antigoticismo dos textos quinhentistas referidos, apenas o novo contexto da anexação dinástica permite explicar a insistência nos "santos godos" como linhagem libertadora e fundadora por parte de Bernarda Ferreira de Lacerda, muito embora na sua obra exalte o seu "pátrio reino lusitano" como entidade histórica legitimada por Deus: "A la libertad de nuestra España canto,/y hazañas de aquel godo valeroso/que con ánimo osado y celo santo/le fue quitando el jugo trabajoso" (LACERDA, 1618, canto I, vv. 1-4).

Partindo do tronco argumental da *Historia General de España* de Juan de Mariana, a autora portuguesa infiltra a perspetiva da *Monarchia Lusytana* de Bernardo de Brito, dando razão ao segundo em caso de discrepância, e incorporando o relato do primeiro Rei de Portugal como fundador de um reino independente de Leão e Castela.

Diferentemente de Fernando Oliveira, que procurara a raiz fundadora portuguesa no período anterior aos godos, no tempo bíblico, cortando assim a lógica da descendência do tronco godo-castelhano, Lacerda propõe-se contestar a linha historiográfica castelhana, que ignorava flagrantemente a perspetiva ou memória histórica portuguesa, sem sair, no entanto, da imagética integradora "del hispano árbol real, ramo florido" (canto I, est. 8, v. 5). O reino português observa-se aqui como ramo da árvore monárquica hispânica comum, robustecida pela "gótica sangre [gótico sangue]", abundante em variações, nos seus versos.

A marcada dependência da cronística castelhana explica o seu entusiástico prógoticismo, muito embora este não anule a consciência patriótica. A autora representa uma aristocracia que tinha acatado a lógica dinástica da monarquia dual, mas que insistia em sublinhar a identidade de Portugal como reino definido e diverso. A história goda oferecia, além disso, a referida potencialidade exemplar, deveras vantajosa no quadro do discurso sobre os limites da unificação filipina: o abuso de um rei (o pecado do desditado Rei D. Rodrigo) provocara o castigo divino e a perda da soberania. A lição era clara: Deus põe e depõe os reis, o mesmo Deus que escolheu Afonso Henriques para fundador de um reino emancipado. A advertência ao muito neogótico Filipe III, Filipe Hermenegildo, era mais do que evidente.

A trabalhosa conciliação do milagre de Ourique com a aceitação da monarquia dual convive também com o neogoticismo nos contemporâneos *Discursos sobre la Iuridica y Verdadera Razon de Estado* de Pedro Barbosa Homem, dirigidos a Filipe III "de Españas". Para este autor, a ocupação dos godos, em contraste com a alegada ilegitimidade da invasão romana, teria recebido ulterior ratificação pela comunidade peninsular.

OS GODOS NA CULTURA PORTUGUESA APÓS A RESTAURAÇÃO

A partir da recuperação da independência, o neogoticismo, cúmplice principal da unificação monárquica peninsular, haveria de ocupar uma posição ainda mais comprometida na cultura portuguesa. É eloquente a clara fraseologia relativa aos godos incorporada por António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade* de 1760, endereçadas a Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal, escritas na iminência da criação do Colégio Real dos Nobres de 1761 e destinadas a intervir na reforma dos Estatutos da Universidade de Coimbra (1772). Este iluminista português, médico na corte czarista de São Petersburgo, colaborador da *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences et des Arts* de d'Alembert e Diderot e da *Encyclopédie Méthodique*, utiliza as expressões "constituição gótica", "leis góticas" e "tradição dos Godos" para retratar as causas históricas do atraso político e jurídico português relativamente ao ideário iluminista: "necessitamos derrogar as leis góticas que temos, que se reduzem aos excessivos privilégios da nobreza e às imunidades dos eclesiásticos, as quais contrariam sempre o bom governo civil" (CALAFATE, 2006, II, 3, 122).

Os godos tinham de aparecer forçosamente ao regressar às fontes primeiras (com a sua inserção matricial na cronística medieval pátria), mas o seu valor na interpretação da história portuguesa continuará a contrastar – pela sua discreta ocorrência, rejeição ou omissão – com a hipertrofia neogoticista característica da história de Espanha.

Claro que, sobretudo durante o séc. XIX, ao traçar a história da franja ocidental antes do Condado Portucalense, o período godo tinha de encontrar um espaço. Outro assunto era a efetiva integração da sua memória na construção da nação, que, como em toda a Europa, suscitava a conhecida caça de traços identitários nas fontes primigénias. Assim, encontramos uma extravagante forma de parcial neogoticismo na imaginativa tese "mozarabista" de Teófilo Braga, a qual recebeu um contundente, imediato e demolidor ataque por parte de Antero de Quental e Oliveira Martins.

Denominado por este último de "teutómano", acusado de ativar em Portugal "os

defeitos da Alemanha contemporânea" (MARTINS, 1953, 171), a verdade é que o seu neogoticismo se singulariza por um hibridismo nada purista e por flagrantes incongruências: os visigodos, como todos os ramos da raça germânica, surgem descritos, na *História da Literatura Portuguesa*, como uma calamidade do séc. v da nossa era, e, contudo, uma alegada secção popular deste povo, os *lites*, modificados pelo contacto com a civilização árabe, conduziriam a uma cultura moçárabe que teria reanimado a raça lusitana primitiva, derivada dos antigos lígures. Esta cultura moçárabe opunha-se à vertente goda aristocrática astur-leonesa, ascendente das forças de opressão monárquicas e religiosas na história peninsular.

A acusação de "teutomania" era uma fórmula de exagero que incorria no inexato, mas apontava certeiramente para a estreita relação do goticismo de Teófilo Braga com os estudos oitocentistas sobre o passado godo na península, no seio do pangermanismo europeu contemporâneo.

O realmente singular e significativo nesta polémica é, não obstante, a qualidade da enérgica e rápida contestação dos intelectuais portugueses, que responde não apenas a uma indiscutível reação perante o seu substrato racial e irracional – revela também, e sobretudo, o carácter lateral e até extemporâneo da memória goda na cultura oitocentista portuguesa, sublinhando a condição sincopada da transmissão do legado cultural medieval e renascentista na tradição portuguesa posterior.

O período godo atraiu Teófilo Braga, na sua qualidade de suposto antecedente etnográfico comum do conjunto territorial ibérico, pela sua potencialidade legitimadora para o seu projeto político pan-hispânico: o federalismo de base étnica. Uma proposta que ingenuamente pretendia, por meio da factualidade positivista, limar as garras do "leão de Castela", transformando-o em animal de família, e assim enfrentar as multíplices dificuldades e complexidades inerentes a uma república hispânica baseada no respeito pelas diferentes nacionalidades históricas, aspiração que a história posterior revelaria ser irrealizável.

Os seus refutadores não sentiram a necessidade de incorporar aos seus argumentos nenhuma referência explícita ao facto de que esse mesmo passado godo, que manuseia com tanta desenvoltura um convicto republicano, se tinha progressivamente fortificado no discurso político peninsular como estratégia legitimadora da sujeição de toda a península ao jugo da monarquia castelhana. Nas páginas que dedica especificamente à demolição da tese moçarabista, o erro que constituiria a espinha dorsal da monumental *História da Literatura* de Teófilo Braga, Oliveira Martins omite totalmente a tradição neogoticista precedente, assim como as reações patrióticas humanísticas, que tantos dividendos poderiam adicionar ao seu ensaio, concentrando-se numa crítica sistemática, sincrónica, por assim dizer, às contradições internas e à inconsistência de uma tese segundo ele emanada de um corpo de teoria já caduco: o romantismo germânico, que não era mais do que um fruto do irracionalismo e do racialismo importados da Alemanha.

Mas, na sua certeira análise das dependências contemporâneas do pensamento de Teófilo Braga, Oliveira Martins deixava escapar a inspiração última, peninsular, da estranha "invenção" de um "teutómano" não tão furioso (*Id., Ibid.*, 166). O próprio Teófilo Braga tinha prudentemente omitido qualquer explicitação das pesadas credenciais políticas do neogoticismo, assim como as refutações antigodas dos autores renascentistas portugueses.

Não cabe duvidar, no entanto, da dependência de Teófilo Braga da tradição neogoticista, historiográfica e literária, peninsular. O seu retrato da vertente goda aristocrática muito deve à tradição cronística portuguesa, subsidiária das fontes castelhanas. O polígrafo tinha, sobretudo, captado o capital simbólico do passado godo para uma compreensão global ou peninsular da política portuguesa contemporânea. É precisamente a projeção peninsular da fórmula neogoticista a chave da sua obcecação com os visigodos, os quais, devidamente seccionados em visigodos bons (a corrente popular ascendente do liberalismo republicano) e maus (fundadores da vertente monárquico-aristocrática), lhe proporcionavam uma linguagem adequada para se dirigir a um público não apenas português, mas peninsular, e depois europeu. Em parcial discordância, neste ponto, com a análise de Oliveira Martins, cabe suster que, na génese da tese "moçarabista", a tradição hispânica neogoticista teve um peso específico maior do que o substrato teórico romântico pangermanista, de resto inegável. Também a sua interpretação "moçarabista" da história da literatura portuguesa deve contemplar-se à luz dos modelos castelhanos, os quais anunciavam, já desde o séc. XVI, com Argote de Molina, a origem goda dos romanceiros.

A apropriação política de Teófilo Braga enquadra-se plenamente no panorama ibérico oitocentista, caracterizado por uma sede de mitos identitários que ataca por igual conservadores e liberais, sem escrúpulos no momento de partilhar os mesmos motivos coesivos e fazê-los falar linguagens parcialmente diferentes. Assim, os godos, secularmente cúmplices dos monárquicos mais tradicionalistas, já se tinham tornado, no tempo de Teófilo Braga, paradigmas do liberalismo republicano espanhol, graças a uma conveniente exegese que, perseguindo materiais patrióticos de didatismo populista mais eficaz, após o trauma da invasão napoleónica, havia recuperado também os bravos visigodos, agora protótipo da energia que abatera as estruturas decadentes do Império Romano.

Este contexto de ampla tolerância e versatilidade interpretativa em torno dos godos pode explicar tanto a omissão, por parte de Teófilo Braga, da pesada carga de sentido que carregava os ombros dos corpulentos homens do Norte, como a sua ausência na afiada pena dos seus detratores.

E, não obstante, este episódio polémico, pela sua singular formulação e pelo seu carácter excecional, pela obliteração da dependência castelhana, e, sobretudo, pela síncope que abre relativamente à própria tradição renascentista portuguesa inimiga dos godos, ratifica o carácter descontínuo, pendular e até epidérmico (comparativamente com os usos e abusos castelhanos) da receção do tema neogoticista na cultura portuguesa posterior à Restauração.

À luz do exposto não pode surpreender, portanto, o imponente protagonismo dos textos e perspetivas castelhanas nos estudos referentes à receção do tema godo na península, e o exíguo espaço, em contraste, dedicado à série de discursos contrários às teses neogóticas em âmbito hispânico, em particular na área portuguesa.

A memória dos godos nunca deteve em Portugal o indiscutível e continuado protagonismo que ocupa na história de Espanha, protagonismo apenas parcialmente contrastado pela emergência da dinastia borbónica e as novas orientações nacionalizantes derivadas da invasão napoleónica. E ainda depois, durante todo o séc. XIX, e particularmente no período

da restauração canovista, os ideólogos conservadores continuaram observando a história goda como chave de interpretação teleológica da história peninsular, entendida como unidade monárquica e religiosa contínua desde 587, com Recaredo. Durante este século, e até boa parte do séc. XX, o período godo foi o núcleo da corrente historiográfica denominada germanista, tanto no campo da filologia como na história das instituições jurídicas, corrente que se baseia no postulado de um contundente assentamento visigodo em Castela.

Em Portugal, da vigorosa linha de investigação histórico-jurídica sobre direito visigótico de Paulo Merêa, continuador da obra inspiradora de Herculano e precedido pela indagação em história das instituições empreendida por Gama Barros, ao mais recente e sólido trabalho dedicado à edição, ao estudo de transmissão manuscrita e à abordagem de corte historiográfico de fontes hispano-godas, o volume total de estudos específicos sobre o período godo não deixa de contrastar com a constante proliferação bibliográfica espanhola.

Em todo o caso, o tema, que demanda maior atenção monográfica em exaustividade e alcance, evidencia as diversas potencialidades heurísticas de uma reescrita da cultura portuguesa que aprofunde na omissão, na reação, na alternativa.

Bibliog.: AGUILERA, A. Blázquez y Delgado, *La Hitación de Wamba. Estudio Histórico-Geográfico*, Madrid, E. Arias, 1907; ALBERTO, Paulo F., "Venancio Fortunato en la España visigótica", in DOMÍNGUEZ, M. *et al.* (eds.), *Sub Luce Florentis Calami. Homenage a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 251-269; *Id.*, "Eugenius Toletanus archiepiscopus", in CHIESA, P., e CASTALDI, L. (eds.), *La Trasmissione dei Testi Latini del Medioevo*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2004, pp. 97-117; *Id.*, "Vida intelectual y poesía en el reino de León (910-1109)", in *Monarquía y Sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. II, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2007, pp. 141-172; *Id.*, "The textual tradition of the *Carmen de uentis* (*AL* 484): some preliminary conclusions with a new edition", *Aevum*, n.º 83, 2009, pp. 341-375; ALBORNOZ, Claudio Sánchez, "Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas", *Boletín de la Universidad de Santiago*, vol. 2, 1930, pp. 3-57; ALONSO DE CARTAGENA, *Allegationes*; APIANUS, Petrus, *Astronomicum Caesareum*, Ingolstadii, Petri Apiani, 1540; ASENSIO, Eugenio, *Estudios Portugueses*, Paris, FCG, 1974; BARANDA, Nieves, "Mujer, escritura y fama: la *Hespaña Libertada* (1618) de doña Bernarda Ferreira de Lacerda", *Península*, n.º 0, 2003, pp. 225-239; BARREIROS, Gaspar, "Ao muito alto e muito excellente principe e serenísimo senhor o cardeal inffante", in BARREIROS, Gaspar, *Chorographia*, Coimbra, por João Álvarez, 1561; BARROS, Henrique Gama, *História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV*, 5 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1885-1934; BEER, E. S., "Gothic: origin and diffusion of the term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 11, 1948, pp. 143-162; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa. Idade Média*, vol. I, Lisboa, INCM, 1984; BRITO, Bernardo de, *Geographia Antiga de Lusytania*, Alcobaça, Antoniio Alvarez, 1597; CALAFATE, Pedro (ed.), *Portugal como Problema*, 6 vols., Lisboa, Fundação Luso-Americana/Público, 2006; CAMINHA, P. Andrade, "A um que tinha grande opinião de saber e de sangue", in ANASTÁCIO, Vanda (ed.), *Visões de Glória. Uma Introdução à*

Poesia de Pêro de Andrade Caminha, vol. II, Lisboa, FCG, 1998, p. 727; CATALÁN, Diego, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro Estudios sobre el Nacimiento de la Historiografía Romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962; CHANCELARIA, Diogo Velho da, "Da caça que se caça em Portugal", in RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. Aida Fernanda Dias, vol. IV, Lisboa, INCM, 1990, p. 150; CIDADE, Hernâni, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, Lisboa, Sá da Costa, 1948; CINTRA, L., "Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique", in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1957, pp. 168-215; *Id.*, "Introdução", in *Crónica Geral de 1344*, vol. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1983, pp. CCCLII-CCCLIII; CLAVERÍA, Carlos, *Estudios Hispano-Suecos*, Granada, Universidad de Granada, 1954; *Id.*, "Reflejos del goticismo español en la fraseología del Siglo de Oro", in *Studia Philologica. Homenaje Ofrecido a Dámaso Alonso*, vol. I, Madrid, Gredos, 1960, pp. 357-372; CORTÁZAR, José Ángel García de, "El estudio de la Alta Edad Media hispana: historiografía y estado de la cuestión", in *XXV Años de Historiografía Hispana (1980-2004). Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 55-85; *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, ed. A. Magalhães Basto, Porto, Civilização, 1945; *Crónica de D. Dinis*, ed. C. Silva Tarouca, Coimbra, Sá da Costa, 1947; *Crónica Geral de 1344*, ed. D. Catalán, Madrid, Gredos, 1970; DAVID, Pierre, *Etudes Historiques sur la Galice et le Portugal*, Paris, Les Belles Letres, 1947; DESWARTE, Thomas, *De la Destruction à la Restauration. L'Idéologie du Royaume d'Oviedo-León (VIII^e^-XI^e^ Siècles)*, Turnhout, Brepols, 2003; DIAS, Paula Barata, "Violência e conflito na sociedade visigótica do século VII. Uma leitura da produção jurídica goda no século VII", in *VI Jornadas Luso-Espanholas de Estudos Medievais. A Guerra e a Sociedade na Idade Média*, vol. I, Porto de Mós, Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, 2009, pp. 573-589; DÍAZ, M. C. y Díaz, "La circulation des manuscrits dans la péninsule Ibérique du VIII^e^ au XI^e^ siècle", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n.º 4, 1969, pp. 219-241 e 383-392; *Id.*, "La transmisión de los textos antiguos en la peninsula Ibérica en los siglos VII al XI", in *La Cultura Antica nell'Occidente Latino del VII all'XI Secolo*, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1975, pp. 133-178; *Id.*, "Textos altomedievales extrahispanos en la península", in *Coloquio sobre Circulación de Códices y Escritos entre Europa y la Península en los Siglos VIII-XIII (16-19 Septiembre 1982). Actas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 239-265; DÍAZ, Roberto Fernández, "Balance historiográfico sobre el siglo XVIII en España (1985-2005)", in *XXV Años de Historiografía Hispana (1980-2004). Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 157-214; ENCISO, Martín Fernández de, *Suma de Geographia*, Sevilla, Juan Cromberger, 1530; ESTAL, Juan Manuel de, "Culto de Felipe II a San Hermenegildo", *La Ciudad de Dios*, n.º 77, 1961, pp. 523-552; FERNÁNDEZ, L. Suárez, "La cuestión de los derechos castellanos a la conquista de Canarias y el conflicto de Basilea", *Anuario de Estudios Atlánticos*, vol. 9, 1963, pp. 11-12; FRAKER, Ch. F., "Alfonso X, the empire, and the *Primera Crónica*", *Bulletin of Hispanic Studies*, n.º 55, 1978, pp. 95-102; FURTADO, Rodrigo, "Poder, diplomacia e religião no reino visigótico: a Rainha Gosvinta", *Euphrosyne*, n.º 34, 2005, pp. 205-223; *Id.*, "Notas históricas sobre Isid. Goth. 31", in *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 493-504; *Id.*, "From *gens* to *imperium*: a study on Isidore's political lexicon", in WRIGHT, R. (ed.), *Latin Vulgaire – Latin Tardif VIII. Actes du VIII^e^ Colloque International sur le Latin Vulgaire et Tardif*, Hildesheim *et al.*, Olms-Weidmann, 2007, pp. 408-414; GALLARDO, L. Fernández, *Alonso de Cartagena. Una Biografía Política en la Castilla del Siglo XV*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002; "Gesta de Afonso Henriques", in SARAIVA, A. J. (ed.), *A Épica Medieval Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, pp. 30-50; GINZBURG, Carlo, "Das trevas medievais ao *black-out* de Nova Iorque", in GINZBURG, Carlo *et al.*, *A Micro-História e Outros Ensaios*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 119-130; GÓIS, Damião de, "Defesa de Espanha", in GÓIS, Damião de, *Opúsculos Históricos*, Porto, Livraria Civilização, 1945,

pp. 105-106; GRACIÁN, Baltasar, *Obras*, ed. Miguel Batllori, Madrid, Taurus, 1983; HENRIQUES, L., "Lamentação da morte de el-Rei D. João", in RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. Aida Fernanda Dias, vol. II, Lisboa, INCM, 1990, p. 266; HILLGARTH, J. N., *The Visigoths in History and Legend*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009; HOLANDA, Francisco de, *Diálogos de Roma*, pref. e anot. Manuel Mendes, Lisboa, Sá da Costa, 1955; HOMEM, Pedro Barbosa, *Discursos sobre la Iuridica y Verdadera Razon de Estado Formados sobre la Vida y Acciones del Rey Don Juan el II, de Buena Memoria, Rey de Portugal, Llamado vulgarmente Principe Perfecto*, Coimbra, Imprenta de Nicolao Carvallo, 1624; JIMÉNEZ, Manuel González, "Sobre la ideología de la reconquista: realidad y tópicos", in DUARTE, J. I. de la Iglesia (ed.), *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de Julio al 2 de Agosto de 2002*, Logroño, Universidad, 2003, pp. 151-170; JUNCO, J. Álvarez, *Mater Dolorosa. La Idea de España en el Siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001; LACERDA, Bernarda Ferreira de, *Hespaña Libertada. Primera Parte*, Lisboa, Oficina de Pedro Crasbeeck, 1618; LINEHAN, Peter, "Religion, nationalism and national identity", *Studies in Church History*, vol. 18, 1982, pp. 161-199; MALVADÍ, Arantxa Domínguez, *Disponiendo Anaqueles para Libros. Nuevos Datos sobre la Biblioteca de Jerónimo Zurita*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010; MANJARRÉS, Ester Contreras, "Memoria, mito y realidad en la historia medieval. Una aproximación bibliográfica", in DUARTE, J. I. de la Iglesia (ed.), *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de Julio al 2 de Agosto de 2002*, Logroño, Universidad, 2003, pp. 435-455; MARTINS, J. P. de Oliveira, *A Teoria do Mosarabismo de Teófilo Braga. Inédito*, Coimbra, s.n., 1953; MATAMOROS, Antonio García, *Apologia pro Adserenda Hispanorum Eruditione*, ed. J. López de Toro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943; MATTOSO, José, *Identificação de Um País,* vol. II, Lisboa, Estampa, 1986; *Id.*, "A formação de Portugal e a península Ibérica nos séculos XII e XIII", in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. I, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 13-37; *Id.*, "Les wisigoths dans le Portugal médiéval: état actuel de la question", in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L'Europe Héritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 325-339; MERÊA, Paulo, *Estudos de Direito Visigótico*, Coimbra, Universidade, 1948; MEXÍA, Pedro, *Historia del Emperador Carlos V*, ed. J. M. Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1945; MILLÁN, José Martínez, "La historiografía sobre el siglo XVI español", in *XXV Años de Historiografía Hispana (1980-2004). Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 89-135; MORALES, Ambrosio de, *Corónica General de España*, Alcalá de Henares, Juan Iñíguez de Lequerica, 1577; MORENO, A. García, "La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1989)", *Hispania*, vol. 50, n.º 175, 1990, pp. 619-636; MORET, Joseph de, *Investigaciones Históricas de las Antiguedades del Reyno de Navarra*, Pamplona, Gaspar Martinez, 1665; MUÑOZ, J. Ángel Sesma, "La creación de la memoria histórica. Una selección interesada del pasado", in DUARTE, J. I. de la Iglesia (ed.), *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de Julio al 2 de Agosto de 2002*, Logroño, Universidad, 2003, pp. 13-32; NEBRIJA, Antonio de, *Crónica de los muy Altos y Esclarecidos Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Gloriosa Memoria*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1565; NOVES, J. A. Maravall Cases, *El Concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Universidade Nacional de Educación a Distancia, 1997; PARGA, L. Vázquez de, *La División de Wamba. Contribución al Estudio de la Historia y Geografía Eclesiástica de la Edad Media Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943; PASTOR, Reyna, "Claudio Sánchez-Albornoz y sus claves de la historia medieval de España", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, vol. 73, 1998, pp. 117-131; PEREIRA, J. Eduardo López, "El elemento godo en los *Annales Portugalenses Veteres*: un problema de crítica textual y de fuentes", *Revista Portuguesa de História*, vol. 16, 1978, pp. 223-226; PIDAL, Ramón Menéndez, *La Epopeya Castellana a través de la Literatura Española*, Madrid,

Espasa-Calpe, 1959; *Portugaliae Monumenta Historica. I. Scriptores*, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967; PUENTE, Juan de la, *Conveniencia de las Dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español y Defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a Todos los Reyes del Mundo*, Madrid, Imprensa Real, 1612; QUENTAL, Antero de, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; REDONDO, "Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles", in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L'Europe Héretière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 354-364; *El Reino de León en la Alta Edad Media. III: La Monarquía Astur-Leonesa de Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro *et al.*, 1995; RESENDE, André de, *Antiguidades da Lusitânia*, Lisboa, FCG, 1996; RICO, Francisco, *Alfonso el Sabio y la General Estoria. Tres Lecciones*, Barcelona, Ariel, 1984; RUCQUOI, Adeline, "Les wisigoths fondement de la nation Espagne", in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L'Europe Héritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 341-353; SÍCULO, Lucio Marineo, *De las Cosas Memorables de España*, Sevilla, Jacobo Cromberger, 1527; *Id.*, *Sumario de la Serenissima Vida y Heroycos Hechos de los Catholicos Reyes D. Fernando y D. Isabel de Immortal Memoria*, Valladolid, S. Martínez, 1553; TARRÍO, Ana María S., "La memoria de los godos en João de Barros (*Geographia d'entre Douro e Minho*)", in *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2006, pp. 889-904; *Id.*, "Memória e intencionalidade na transmissão humanística de material epigráfico. A propósito de uma inscrição da *Gallaecia* na *Geographia* do Dr. João de Barros (CIL II 2422)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, vol. VIII, 2010, pp. 179-200; *Id.*, "Do estado dos leoneses segundo Fernando Oliveira", in ALBERTO, Paulo Farmhouse, e FURTADO, Rodrigo (coords.), *Quando Portugal Era Reino de León. Estudios sobre Cultura e Identidad antes de Alfonso Henríquez*, León, Universidad de León, 2011, pp. 225-242; TATE, R. B., *Ensayos sobre la Historiografía Peninsular del Siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970; TORVISO, Isidro G. Bango, "De la arquitectura asturiana: los edificios ovetenses en la tradición de Toledo y frente a Aquisgrán", in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L'Europe Heritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 303-313; TRISSINO, Giovanni Giorgio, *La Italia Liberata da Gotthi*, 3 vols., Roma, Valerio e Luigi Dorici, 1547; VALERA, Diego de, *Doctrinal de Príncipes*, ed. Silvia Monti, Verona, Universidad, 1982; VALLA, Lorenzo, *Elegantiae Linguae Latinae*, ed. S. López Moreda, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999; VASAEUS, Johannes, *Chronici Rerum Memorabilium Hispaniae Tomus Prior*, Salmanticae, Ioannes Iunta, 1552; VILLANUEVA, Francisco Márquez, "Trasfondos de la profecía del Tajo. Goticismo y profetismo", in CONCHA, Víctor García de la, e SAN JOSÉ, Javier (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, pp. 423-440.

Ana María S. Tarrío

Anti-hegelianismo

Grosso modo, o anti-hegelianismo consiste num movimento de oposição ao pensamento do filósofo G. W. Friedrich Hegel (Estugarda, 1770-Berlim, 1831), um dos principais representantes do idealismo alemão, a par de Kant, Fichte e Schelling, e um dos pensadores que mais marcaram a história do pensamento ocidental. Porém, impõem-se algumas ressalvas prévias: em primeiro lugar, deveremos ter em conta que aquilo que comummente se entende por hegelianismo não abarca apenas a filosofia estrita de Hegel, mas também os vários filões de movimentos e filosofias que explícita ou implicitamente seguem ou fazem eco do seu pensamento, pelo que aquilo que entendemos por anti-hegelianismo representará, numa perspetiva mais lata, um movimento de contraposição ou demarcação que se estende à plêiade de edifícios teóricos inspirados pelo filósofo alemão; para além disso, em virtude do carácter totalizante da proposta hegeliana, teremos igualmente de considerar, sob a designação de "anti-hegelianismo", um conjunto plural de reações provenientes das mais variegadas áreas: lógica, ontologia, metafísica, história, direito, política, estética e filosofia da religião, entre outras; por último, e na sequência dos dois pontos anteriores, devemos ainda ressalvar que a filosofia hegeliana foi, logo no séc. XIX, alvo de várias leituras deficientes e deformações, pelo que as críticas que lhe lançaram não raras vezes reagem a interpretações erróneas, apressadas e mesmo caricaturais do pensamento do filósofo.

A cisão a que assistimos, pouco depois da morte de Hegel, entre hegelianos de direita ou "velhos hegelianos" – como B. Bauer (numa primeira fase), Gabler e Goeschel – e hegelianos de esquerda ou "jovens hegelianos" – como Feuerbach, Ruge, Marx e Engels – cedo mostrou até que ponto a filosofia hegeliana, no seu pendor totalizante, se prestava a leituras parciais e diversas. Aliás, uma das primeiras e mais conhecidas críticas surge precisamente no seio do próprio idealismo alemão, com Schelling, colega e amigo de Hegel desde a juventude. No seu pensamento tardio, o filósofo irá criticar a conceção da lógica de Hegel, nomeadamente a sua defesa de que o dinamismo lógico do pensamento funda a própria natureza, bem como o facto de a sua noção de conceito pressupor uma apreensão absoluta do ser que não considera a visão individual de mundo do sujeito filosofante, nem as contingências daí decorrentes.

No séc. XIX, são várias as críticas lançadas ao filósofo alemão. Uma das mais conhecidas é a crítica burilada por Marx no ensaio "Para a crítica da filosofia do direi-

G. W. Friedrich Hegel (1770-1831).



to de Hegel", publicado nos *Anais Franco-Alemães* em 1844. Contra a filosofia do direito e do Estado hegeliana, Marx defendeu o primado da sociedade civil – o concreto – sobre o Estado – o abstrato –, advogando que a primeira sustenta o segundo, e não o contrário, como propunha Hegel. Esta crítica terá sido crucial, como o próprio Marx viria a reconhecer, para o desenvolvimento do seu materialismo histórico.

Destacam-se também, no séc. XIX, a crítica de Comte, que denuncia o desprezo pela experiência implícito no racionalismo hegeliano; a crítica tecida por Feuerbach à luz da sua teologia humanista, patente sobretudo nas obras *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana* (1839) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843); a demarcação do pragmatismo de Peirce face ao idealismo de Hegel, bem como as filosofias marcadamente anti-hegelianas de Schopenhauer e do seu discípulo rebelde, Nietzsche. Salvaguardadas as devidas diferenças entre mestre e discípulo, foram consonantes numa atitude de crítica veemente aos sistemas de Fichte e de Hegel, que marcavam o tom da filosofia continental da época. Às teses hegelianas, segundo as quais o sistema é absolutamente racional e a realidade suprema é a ideia, contrapuseram a defesa de um irracionalismo – que em Nietzsche irá associar-se a um vitalismo – assente na defesa de que a vontade (de poder) constitui o princípio primeiro, irracional e cego, que não é redutível a qualquer categoria ou sistema.

Ainda no séc. XIX, merece destaque a reação de Kierkegaard, cujo anti-hegelianismo é visível logo na sua tese de doutoramento, intitulada *O Conceito de Ironia constantemente Referido a Sócrates* (1841). Fundando o seu pensamento na defesa da individualidade e irredutível liberdade dos seres humanos, e numa conceção da experiência religiosa como um salto de fé em direção ao absurdo, o filósofo dinamarquês irá opor-se ao sistema racionalista, absoluto e necessário de Hegel, e à sua ideia de uma reconciliação dos opostos pela qual o particular, a diferença ou a exceção são subsumidos na ordem da unidade e da identidade.

O séc. XX, ainda que represente um tempo de recuperação e renovação dos estudos hegelianos – sendo várias as obras que, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, se dedicaram ao pensamento do filósofo alemão (de autores como Lefebvre, Marcuse e Bloch) –, foi pródigo em críticas à filosofia hegeliana. De facto, o pensamento contemporâneo caracteriza-se por uma reflexão multímoda que visa sobretudo aquilo que excede ou não se reconcilia no jogo dialético de um idealismo absoluto. Tal intento parece trespassar, embora de diferentes formas e com diferentes gradações, a ontologia, a fenomenologia, o existencialismo, o pós-estruturalismo, o (racio)vitalismo, a hermenêutica e a desconstrução, bem como várias outras correntes mais afastadas do âmbito filosófico.

A crítica de Heidegger será, neste contexto, axial. Na senda da sua proposta ontológica, preocupada em reverter o "esquecimento do ser" e, assim, em resgatar a ontologia do seio de uma metafísica dominante, o filósofo irá recusar o idealismo de Hegel por reconhecer nele uma ontoteologia de carácter claramente metafísico. Por outro lado, demarcará a sua perspetiva existencialista do ser humano como um ser-aí (*Dasein*), existência temporal e incarnada que se constrói a si mesma, das noções hegelianas de essência prévia e de ideia absoluta.

Muito por influência do pensamento heideggeriano, bem como da fenomenologia de Husserl e do existencialismo de Jaspers, vários outros autores e correntes irão opor-se ao espírito hegeliano: o exis-



Søren Kierkegaard (1813-1855).

tencialismo de Sartre e Camus, o personalismo de Mounier, o pós-estruturalismo de Barthes e Foucault, o vitalismo de Ortega y Gasset e de Maria Zambrano, a hermenêutica de Gadamer e de Ricoeur, e aquilo a que podemos chamar o pensamento da diferença, representado por autores como Levinas, Deleuze e Derrida. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze ajuda-nos a pontuar o tom inerente a estes movimentos ao reconhecer, nas tendências de pensamento do séc. XX, sinais que "podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição" (DELEUZE, 2000, 35).

No âmbito artístico, são vários os movimentos que, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, se constituem com base na primazia do indivíduo, do inconsciente, da intuição, do absurdo e do fragmentário, surgindo como reações ao racionalismo e à ideia de sistema. Entre outros, destacam-se os movimentos modernistas, como o futurismo, o abstracionismo, o dadaísmo e o surrealismo, bem como o *nouveau roman*, o teatro do absurdo e a escrita automática e fragmentária.

A receção de Hegel em Portugal demorou a fazer-se notar, ganhando real expressão apenas na segunda metade do séc. XIX, com autores como Oliveira Martins e Antero de Quental, nos quais é notória a influência da filosofia hegeliana.

No território nacional, o movimento de oposição ao hegelianismo adquire maior expressão no séc. XX, desde logo com os pensadores que integram a renascença portuguesa. De um modo geral, e ainda que as razões e motivações tenham sido diversas, os autores dessa geração, como Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Raul Proença e António Sérgio – cujo pensamento foi difundido nas célebres revistas *A Águia* (1910) e *Seara Nova* (1921) –, bem como os que dela descenderam, como Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, António Quadros, Delfim Santos, José Marinho, Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro, burilaram o seu pensamento em oposição a algumas das principais teses do idealismo hegeliano, não obstante as terem, nalguns casos, parcialmente assimilado.

Destacamos, na primeira geração, Leonardo Coimbra, que reconheceu no idealismo absoluto de Hegel e de Fichte um dos vários movimentos representativos do cousismo, um "pensamento pensado" que, esquecido da sua natureza dinâmica, tende para o imobilismo e para a estatização, opondo-se ao criacionismo, um "pensamento pensante", transitivo e, assim, criativo. Neste sentido, Coimbra considerou que o cousismo hegeliano se estendia a todas as áreas do saber, reconhecendo nas suas conceções do dinamismo cognitivo e do divino "uma dialética de pensamentos já feitos" (COIMBRA, 1912, 241).

Da segunda geração, é de salientar a obra do luso-brasileiro Eudoro de Sousa.

Afirmando não ser kantiano nem filiado em qualquer sistema, o pensador procurou sinalizar um "Absoluto Secreto" interior ao *Deus absconditus*, a génese inefável. Neste sentido, rejeitou a ideia de Hegel, e do pensamento filosófico e científico em geral, de um presente infinito no qual assenta toda a razão, bem como a ideia de uma historicidade que se move no sentido do autoconhecimento de uma razão absoluta, propondo que, no espaço pretensamente racional e iluminado, se escondem os abismos de um passado-presente onde se oculta a origem – complexa, excessiva e inapreensível – do mundo e do cosmos.

Avulta ainda o existencialismo de Vergílio Ferreira e a sua defesa de que o eu se furta à identificação com o todo pensado à maneira hegeliana, dada a impossibilidade de se reconhecer onto-logicamente coincidente com ele.

No domínio artístico, o aparecimento da revista *Orpheu* (1915) marcou o início do modernismo em Portugal, na literatura e nas artes plásticas, com personalidades como os já referidos Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro, bem como Almada Negreiros e Amadeu de Sousa Cardoso. No caso específico da literatura, encontramos, na segunda metade do séc. xx, vários exemplos de uma escrita claramente herdeira dos modernistas, avessa à exigência de racionalidade, necessidade e sistematicidade, como a poesia surrealista de Mário Cesariny e Alexandre O'Neill, a poesia crítica de António Ramos Rosa, a poesia órfica de Herberto Helder e a escrita híbrida de Maria Gabriela Llansol.

Como se viu, a obra de Hegel constitui, dentro da história do pensamento ocidental, uma colossal fonte de controvérsias. No entanto, e não obstante a pluralidade e seriedade de grande parte das propostas que se pretenderam constituir contra ou para lá de Hegel, certo é que, como sustentam vários autores, tais reações mostram, por um lado, a quase impossibilidade de ignorar o edifício teórico hegeliano e, por outro, o perigo sempre iminente de estas, ao invés de constituírem um salto para fora do sistema dialético, serem surpreendidas como apenas mais um momento do sistema, como adverte Hardt: "desse ponto de vista, ser anti-hegeliano, mediante uma guinada dialética, será, mais do que nunca, uma postura dialética; com efeito, pode argumentar-se que o esforço para ser um 'outro' para Hegel pode redundar em ser um 'outro' em Hegel" (HARDT, 1993, 11-12).

Bibliog.: impressa: CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1 e 2, Lisboa, Caminho, 2000; COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo. Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912; DELEUZE, Gilles, *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000; HARDT, Michael, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; HONDT, Jacques d', *Hegel e o Hegelianismo*, Lisboa, Inquérito, 1985; KIERKEGAARD, Søren, *O Conceito de Ironia constantemente Referido a Sócrates,* Petrópolis, Vozes, 1991; *Id*., *O Conceito de Angústia*, Petrópolis, Vozes, 2010; RENAUD, Michel, "Hegelianismo", in *Logos*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1990, cols. 1046--1054; SOUSA, Eudoro de, *História e Mito*, Brasília, Universidade de Brasília, 1981; **digital:** MARX, Karl, *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Covilhã, LusoSofia:press, 2008: http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf (acedido a 15 jun. 2017).

Helena Costa Carvalho

Anti-heliocentrismo

O matemático e astrónomo Pedro Nunes era considerado, no começo do séc. XXI, o maior vulto científico português não só na época de D. João III, mas também, na opinião de vários historiadores de ciência, de todos os tempos. Nunes conhecia a teoria heliocêntrica, tendo referido a obra de Copérnico nos seus escritos. Apesar de indicar alguns erros que encontrou em questões de geometria plana e esférica, não se alongou muito a respeito do livro *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) e, embora tivesse considerado o sistema de Copérnico correto do ponto de vista matemático, não arriscou pronunciar-se sobre a sua realidade física. Esta situação poderá ser mais bem compreendida se atendermos ao facto de, até 1600, não haver na Europa mais de 10 pensadores a defender o sistema de Copérnico, sendo os mais destacados Giordano Bruno, Galileu, Stevin, Rheticus, Maestlin e Kepler.

Só cerca de 30 anos após a morte de Nunes é que o ensino da matemática em Coimbra foi retomado, agora por André de Avelar, que em 1585 publicou *Cronografia ou Reportório dos Tempos*, onde discutia o calendário gregoriano. Apesar do longo tempo decorrido desde Copérnico, Avelar ainda se manifestava favorável à imobilidade da Terra; tentava talvez evitar conflitos com a Igreja, mas acabou por cair nas malhas da Inquisição e por ver o seu livro incluído no *Index* (não por causa das suas opiniões científicas, mas por acusação de judaísmo). No início do séc. XVII deve assinalar-se a influência de Avelar no ensino das matérias científicas em Coimbra. Em 1592, ocupou a cátedra de Matemática, que fora ocupada por Pedro Nunes até 1563. O prestígio que tinha adquirido após a publicação da *Cronografia* contribuiu para que fosse considerado um dos homens que em Portugal havia mais conhecedores das ciências físico-matemáticas; que a obra lhe granjeou grande sucesso pode ser avaliado pelo número de reimpressões que dela se fizeram até 1612. Nela, André de Avelar manifestava-se favorável à opinião da imobilidade da Terra, afirmando que tal se provava com muitas demonstrações, ainda que houvesse varões "mui doutos" que tinham afirmado que ela se movia, como Pitágoras e recentemente Copérnico, o qual afirmara estar o Sol quieto e fixo no meio do mundo e a Terra ser o astro que se movia. Acrescentava que, ainda que este "doutíssimo astrónomo" tivesse suposto a mobilidade da Terra por suas demonstrações, não seria crível que se entendesse tal ser verdade: Copérnico teria atribuído à Terra aqueles movimentos para melhor conseguir descrever o mundo, como fizera Ptolomeu, "colocando uma vez excêntricos e outra concêntricos com epiciclos", e concluíra o que queria, que era conhecer "as

Nicolau Copérnico (1473-1543).



aparências dos planetas". André de Avelar escreveu também uma *Apostillæ, seu Expositio in Theorias Septem Planetarum, et Octavæ Purbachii*. Também analisou o sistema heliocêntrico, para o rejeitar, embora tenha louvado Copérnico pelo seu esforço para "salvar as aparências celestes com subtilíssimas demonstrações e observações exatas" (OSÓRIO, 1986, 120).

Ao longo do séc. XVII foram publicadas em Portugal diversas obras de astronomia, entre as quais se encontram *Astronomia Moderna*, de Francisco de Melo e Torres, editada em Lisboa em 1637, *Sphæra Artificial e Natural* e o *Tratado sobre a Teórica dos Planetas*, de Simão Falónio, que entre cerca de 1635 e 1652 ensinou Astronomia, Agrimensura, Astrologia e Cosmografia no Colégio de S.to Antão, e que viria a ser nomeado, por D. João IV, engenheiro-mor do reino. Falónio referiu-se à teoria de Copérnico, descrevendo-a sumariamente e rejeitando-a como doutrina definitivamente comprovada, para aceitar como verdadeira a hipótese tychonica, a qual salvava as "novas aparências", ou seja, através do sistema proposto pelo Dinamarquês explicavam-se as fases de Mercúrio e de Vénus, bem como as variações das distâncias dos planetas à Terra.

Entre 1678 e 1680, António Tomás, natural de Namur, na Bélgica, ensinou Matemática no Colégio das Artes, destinado aos candidatos da missão da China. Estas lições foram publicadas sob o título *Sinopsis Mathematica*, onde o autor expunha, com algum pormenor, o sistema de Copérnico, declarando-se também um seguidor do sistema tychonico. Não deixou, no entanto, de notar que se, por um lado, as observações astronómicas se mostravam em concordância com este sistema, também o estavam com o sistema coperniciano; e justificando a sua preferência pelo sistema de Tycho Brahe afirmando que, pelos argumentos matemáticos, a divergência estabelecida se tornava improfícua, uma vez que tanto um como outro descreviam adequadamente todas as observações dos astros.

Ainda em meados do séc. XVIII, havia autores que mostravam alguma relutância na adoção do heliocentrismo. No seu *Compendio dos Elementos de Mathematica*, no capítulo intitulado "Elementos de esfera e astronomia", Inácio Monteiro afirmava que a Providência tinha colocado o homem no meio de uma máquina prodigiosa, composta com artifício mais do que humano e constituída por inumeráveis e prodigiosas peças. Quanto às hipóteses para o sistema do mundo, afirmava que numa destas "se viu a Terra arremessada por um alemão, o excelente Nicolau Copérnico", desde o centro do firmamento até à eclíptica, na qual girava à roda do Sol. Este era o sistema "de quase todos os Astrónomos deste tempo". Sobre este sistema afirmava que nenhuma razão, física ou matemática, o convencia da sua falsidade, "nem havia argumentos de causas naturais que o impugnasse, com vigor" (MONTEIRO, 1756, 125-133). Contudo a obediência à Congregação do Santo Ofício impedia a sua defesa como tese, por ser heresia, *i.e.*, uma doutrina contrária à ensinada pelo magistério romano.

Bibliog.: LEITÃO, Henrique, "Uma nota sobre Pedro Nunes e Copérnico", *Gazeta de Matemática*, n.º 143, 2002, pp. 60-64; MAURÍCIO, Domingos, "Os Jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal", *Brotéria*, vol. XX, fasc. 3, mar. 1935, pp. 189-205; MONTEIRO, Inácio, *Compendio dos Elementos de Mathematica*, t. II, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1756; OSÓRIO, J. Pereira, *Sobre a História e Desenvolvimento da Astronomia em Portugal*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986.

DÉCIO RUIVO MARTINS

Anti-henriquismo

D. Henrique foi uma personalidade central na vida portuguesa do séc. XVI. Da sua ação decorreram significativas incidências religiosas, culturais e políticas. Infante da Casa Real, filho de D. Manuel, irmão de D. João III, regente (1562-1568) na menoridade de D. Sebastião e Monarca num contexto de profunda crise política (1578-1580), foi também administrador (1533-1539) e depois arcebispo de Braga (1539-1540), de Évora (1540-1564 e 1575-1578) e de Lisboa (1564-1575). Tendo sido inquisidor-geral do reino durante cerca de 40 anos (1539-1578), D. Henrique apresenta-se também como uma individualidade fulcral na vida cultural portuguesa, pela sua atividade de censor, de mecenas e de mentor de numerosas iniciativas e empreendimentos, entre os quais avulta a fundação da Univ. de Évora.

Último representante da dinastia de Avis, oitavo filho de D. Manuel, D. Henrique nasceu a 31 de janeiro de 1512 e faleceu no mesmo mês e dia do ano de 1580, como 17.º Rei de Portugal. Este facto, bem como a circunstância de ter ocupado lugares cimeiros na hierarquia da Igreja, contraria todas as expectativas históricas. Falecido o cardeal D. Afonso, seu irmão mais velho, substitui-o nos desempenhos eclesiásticos de que aquele era titular. Desaparecido D. João III, assume, depois de D. Catarina, a regência do reino na menoridade de D. Sebastião e, por dramática morte deste, recai-lhe nos ombros o governo de uma sociedade em crise. Mercê de cargos e dignidades, nomeadamente da sua qualidade de cardeal, inquisidor-mor, legado *a latere* e prelado das três principais dioceses do reino, foi testemunha, num momento sensível para a cristandade, do desenrolar do Concílio de Trento, dando início à implementação em Portugal das decisões daí emanadas. Como regente e Rei, vê-se no centro de um turbilhão político que forçosamente se encerra com o processo de união dinástica (a entrega da Coroa portuguesa a Filipe II de Espanha, herdeiro por via sucessória de sua mãe, a infanta D. Isabel de Portugal).

Ainda que a negociação dessa sucessão tenha, juridicamente, garantido a Portugal, nas cortes de Almeirim de 1580, um estatuto de independência enquanto reino, nada parece poder contrariar a leitura histórica de que Portugal perdeu a independência e de que o reino

Rei D. Henrique, o "cardeal-rei" (1512-1580).



foi submetido a Castela por responsabilidade de D. Henrique, que morre sem descendência e sem ter apresentado nenhum candidato ao trono de Portugal como seu legítimo sucessor. Tal facto, e a circunstância de ter sido o verdadeiro edificador do Tribunal da Inquisição, parecem ser as principais alavancas geradoras de um movimento de antipatia em relação a D. Henrique. Essa tendência corre desde logo em paralelo com o movimento restauracionista (assim designado precisamente por se entender que visava restaurar a independência do reino de Portugal), mas é sobremaneira acutilante no decurso dos sécs. XVIII e XIX.

A personalidade de D. Henrique chegou ao séc. XXI estigmatizada por uma série de juízos depreciativos, que o apresentam como a incarnação da negatividade, enquanto homem da igreja, intelectual e homem de Estado. Os modelos com que é confrontado foram eles próprios construídos através de moldes criados no séc. XVIII e informados pelas premissas do despotismo esclarecido.

Nem sempre, porém, foi esta a imagem de D. Henrique: os seus privados e colaboradores, bem como a cronística dos sécs. XVI e XVII, não partilham da negatividade imposta pela literatura histórica dos sécs. XVIII e XIX, esta sim implacável na avaliação e no julgamento de uma personagem que circunscreve apenas a dois papéis: ao de Monarca e ao de inquisidor, ambos aureolados de avaliações depreciativas.

Os seus primeiros retratos são veiculados por colaboradores diretos seus contemporâneos, como Miguel de Moura, Pedro de Alcáçova Carneiro e Pedro Rodrigues Soares, pelos cronistas que diretamente o conheceram, como Damião de Góis, André de Resende e Pedro de Mariz, ou que colheram testemunhos próximos da sua ação, tais como Manuel de Faria e Sousa, José Pereira Baião, Fr. Manuel dos Santos, Fr. Bernardo de Brito, Baltazar Teles, D. Luís de Meneses e D. Manuel de Meneses.

Os primeiros tenderam a enaltecer a sua personalidade, vida e obra, o que se compreende em função também dos condicionalismos da produção literária em causa (motivada pela encomenda, inclusive do próprio D. Henrique, como acontece com a crónica de D. Manuel, de Damião de Góis), que explicam o comprometimento com o retratado. Já as produções dos sécs. XVII e XVIII, porque escritas num contexto e num espírito pós-restauracionista, não deixam de estigmatizar a atuação do cardeal com a responsabilidade pela união dinástica e até com o ónus não só de fraqueza política e indecisão pessoal, mas até de um pró-castelhanismo que é ferozmente criticado. Tal é o espírito que domina, por exemplo, Luís Meneses, em *História de Portugal Restaurado*, ou Fr. Manuel dos Santos, em *História Sebástica*.

Igualmente importantes, quer pela narrativa histórica, quer pelo esforço de reprodução documental, em tempos de academias e em tempo de memorialismo, são as obras do séc. XVIII, tais como a *Crónica de D. Sebastião*, de Manuel de Meneses, os *Anais de D. João III*, de Fr. Luís de Sousa, as *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, de António Caetano de Sousa, as *Memórias para a História de Portugal*, de Diogo Barbosa Machado, a *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa*, de D. Rodrigo da Cunha, e as *Reflexões Históricas*, de João Pedro Ribeiro. A análise empreendida tende a reduzir-se ao campo político, no qual D. Henrique é julgado e criticado por uma historiografia que responde perante os contextos do Iluminismo europeu, um movimento que, à luz da razão de Estado e dos ideais do enciclopedismo, penaliza uma personali-

dade que remete para uma lógica política própria de sociedades de Antigo Regime, que a nova intelectualidade, mais do que não compreender, condena, bem como para uma ordem de valores pós-tridentina, vista como rigorista, censora, intolerante, com a qual os novos códigos intelectuais e cívicos não simpatizam.

Os autores do séc. XIX, Visconde de Santarém, Rebelo da Silva, Pinheiro Chagas, Oliveira Martins, Alexandre Herculano e Schaeffer, historiador traduzido e divulgado na sociedade portuguesa, fornecem um retrato que é, em simultâneo, o mais redutor e o que mais alimenta e reflete um anti-henriquismo militante. D. Henrique é por eles reduzido ao cardeal-Rei, ao homem de Igreja intolerante e fanático, ao Monarca incompetente, ao escopo, afinal, de defeitos e limites, sendo apresentado como o carrasco da independência política portuguesa e como responsável por uma verdadeira hecatombe nacional. A sua preferência pessoal pela Companhia de Jesus torna-o ainda alvo de uma vaga antijesuítica, que o transforma num émulo, num objeto inanimado nas mãos destes religiosos, vistos agora como responsáveis diretos pelas diretrizes que conduziram D. Sebastião ao desastre maior, a Alcácer Quibir.

Oliveira Martins, numa condenação explícita do Monarca sustenta que "o cardeal D. Henrique, inquisidor ferino, era um saco de fraqueza mole, a que, depois de morto, o povo condenou a viver no inferno muitos anos" (MARTINS, 1908, II, 57). É um facto que o juízo popular foi secularmente duro para com D. Henrique. O conhecido refrão "Viva el-Rei D. Henrique/ Nos infernos muitos anos/ Pois deixou em testamento/ Portugal aos castelhanos" evidencia-o à saciedade e corresponde à sentença de um tribunal popular que não perdoa as hesitações finais de um Monarca que não soube assumir aberta e decididamente uma posição favorável a um pretendente nacional à Coroa (D. António, prior do Crato – visto como o candidato do povo), a quem terá prejudicado gravemente.

Um homem fraco e hesitante, um incompetente no poder – é a imagem que daí resulta, cumulada pelos defeitos de um fanático intolerante, que não compreende a clarividência da razão política, nem lhe obedece. Estamos perante uma literatura valorativa, condenatória, que enferma de uma perspetiva apaixonada, comprometida, detratora, redutora na análise que faz da realidade histórica, adulterada pela subjetividade dos juízos que emite. Esta historiografia revela-se incapaz de ler a personalidade de D. Henrique numa perspetiva contextual, transformando a figura retratada num protótipo maniqueísta, numa personagem plana, em que apenas domina a negatividade. As imagens construídas são destituídas da profundidade psicológica capaz de levar a conhecer e, porventura, a compreender o homem e a sua época. A sua condenação resulta inevitável.

Sendo o séc. XIX também o tempo dos romances históricos, em que pontuam Camilo e Garrett, Herculano e Pinheiro Chagas, o cardeal é o vilão da história, o bode expiatório de uma época de "catástrofe" e de "decomposição". Estes são os ilustrativos títulos que Oliveira Martins atribui, na sua *História de Portugal*, aos tempos em que D. Henrique é personagem e agente central, sendo tido como principal, senão único, responsável: "A catástrofe" (1578-1580) e "A decomposição" (1580-1640).

O período republicano e, mais ainda, o do Estado Novo não reabilitam nem aligeiram esta pesada herança, que estigmatiza D. Henrique. O retrato pintado no séc. XIX prolongou-se nos seguintes, reproduzido nos seus traços essenciais.

Basta que se relembre o teor dos manuais escolares do então ensino primário e secundário que, durante décadas, reproduziram uma imagem em que o cardeal D. Henrique comparece como figura débil, frágil, envelhecida, uma personalidade sombria, secundária, intolerante, incapaz e desprovida de iniciativa. A organização do ensino mudou nos sécs. XX e XXI, mas não os conteúdos programáticos no que a D. Henrique se refere, e a mesma imagem, porventura um pouco mais esbatida, prevaleceu nos manuais do ensino básico: um homem reduzido a uma expressão mínima do seu efetivo protagonismo e centralidade histórica; uma vida reduzida a 17 meses de reinado, já que nem a sua regência é analisada ou, com frequência, sequer referida.

Mas não se podem esquecer os grandes contributos do séc. XX para uma reabilitação histórica de D. Henrique. Queirós Veloso, José de Castro e António Baião não só disponibilizam para a posteridade um *corpus* documental alargado, que permite rever e reabilitar a vida e a obra do cardeal D. Henrique, reavaliando, a uma nova luz, a sua personalidade e as suas atitudes, pessoais e institucionais, como se apresentam responsáveis pela desmitificação do estereótipo. Retratam-no a partir de novos quadros e de novas fontes, muitas delas por completo desconhecidas da historiografia oitocentista, esta sim responsável pelos traços mais vincados e mais radicais das sensibilidades anti-henriquinas. Vastos conjuntos documentais do Arquivo Geral de Simancas, publicados em coletâneas de fontes (NAVARRETE, 1842-95), são recuperados e analisados por Queirós Veloso. Idênticas compilações são feitas por José de Castro a partir do Arquivo Secreto do Vaticano. Estes apresentam-no como um homem escrupuloso e rigoroso, que procurou na estratégia legalista a solução para o problema da sucessão; um estadista pragmático, interveniente, empreendedor, comprometido, responsável e modelar no desempenho das suas funções eclesiásticas e políticas. Perspetivas contraditórias, quadros antagónicos, uma personagem divinizada ou vilipendiada, elogiada ou criticada por juízos detratores.

As sínteses históricas da segunda metade do séc. XX, devedoras já destes contributos e informadas por novas correntes e perspetivas historiográficas, bem como alguns trabalhos mais circunscritos na análise de outras facetas, que não a estritamente política de D. Henrique, traçam desta personagem um novo quadro. Estas representações, em que avultam os nomes de Silva Dias, Veríssimo Serrão, Oliveira Marques e Maria do Rosário Cruz, bem como as obras dirigidas por João Medina, José Mattoso, Oliveira Marques e Joel Serrão, apostam numa análise do significado contextual do pensamento e ação de D. Henrique e fornecem outro quadro compreensivo para a sua ação e o seu perfil. O estudo do homem e da sua época, do homem na sua época, e em interação com agentes e conjunturas específicas, confere ao biografado um outro lugar na história vivida e recupera a plena extensão do seu protagonismo.

Sinais da ultrapassagem de um secular e enraizado anti-henriquismo podem ainda ser colhidos na publicação de obras que, já no séc. XXI, tomam D. Henrique e a sua ação como objeto de análise monográfica e biográfica, procurando compreendê-lo enquanto homem *tout court* e enquanto homem de cultura, homem da Igreja e homem de Estado.

Bibliog.: BAIÃO, António, "A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsídios para a sua história", *Archivo Histórico Portuguez*, 1906-08, vol. IV, pp. 205-236, 390-424; vol. V, pp. 1-17, 94-102, 193-215, 272-306, 412-425; vol. VI,

pp. 42-56, 241-281; BAIÃO, José Pereira, *Portugal Cuidadoso e Lastimado pela Vida e Perda do Senhor Rey Dom Sebastião,* Lisboa, Officina de António Sousa da Sylva, 1737; BRITO, Bernardo de, *Elogios dos Reis de Portugal*, Lisboa, s.n., 1603; CARNEIRO, Pero de Alcáçova, *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro do Tempo Que Ele e Seu Pai, António Carneiro, Serviram de Secretários (1515 a 1568)*, org. Ernesto de Campos de Andrade, Lisboa, INCM, 1937; CASTRO, José de, *Portugal em Roma,* 2 vols., Lisboa, União Gráfica, 1929; *Id.*, *Dom Sebastião e Dom Henrique*, Lisboa, Tipografia União Gráfica, 1942; *Id.*, *O Prior do Crato*, Lisboa, União Gráfica, 1942; CHAGAS, Manuel Pinheiro, *História de Portugal desde os Tempos mais Remotos até à Actualidade*, 12 vols., Lisboa, Escriptorio da Empreza, 1899-1907; CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo, *As Regências na Menoridade de D. Sebastião. Elementos para Uma História Estrutural*, 2 vols., Lisboa, INCM, 1992; CUNHA, Rodrigo da, *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa. Vida e Acçoens dos Seus Prelados e Varões Eminentes em Santidade*, Lisboa, Manoel da Sylva, 1642; CUNHA, Rodrigo, *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, Braga, s.n., 1989; DIAS, J. S. Silva, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (Séc. XVI a XVIII)*, 2 vols., Coimbra, Centro de Estudos Filosóficos, 1960; *Id.*, *A Política Cultural da Época de D. João III*, 2 vols., Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969; *Id.*, *Braga e a Cultura Portuguesa da Renascença*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972; GÓIS, Damião de, *Crónica do Felicisimo Rei D. Manuel*, ed. J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal*, 4 vols., Lisboa, Livraria Editora Tavares da Costa, 1900; *Id.*, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, rev. Vitorino Nemésio, introd. J. B. de Macedo, verific. do texto António C. Lucas, Lisboa, Bertrand, 1979; MACHADO, Diogo Barbosa de, *Memórias para a Historia de Portugal, Que Comprehendem o Governo delRey D. Sebastiaõ*, 4 vols., Lisboa, Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736-51; MARIZ, Pedro de, *Diálogos de Vária História*, Coimbra, Officina de António de Mariz, 1598; MARQUES, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, 8.ª ed., Lisboa, Palas Editores, 1978; *Id.,* e SERRÃO, Joel (dirs.)*, Nova História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Presença, 1998; MARTINS, J. P. de Oliveira, *História de Portugal*, 2 vols., Lisboa, Livraria Editora, 1908; MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993; MEDINA, João (dir.), *História de Portugal*, 12 vols., Amadora, Ediclube, 1994; MENESES, Luís, *História de Portugal Restaurado*, Lisboa, Officina de João Galrão, 1679; MENESES, Manuel de, *Crónica de D. Sebastião*, Lisboa, Officina Ferreyrinha, 1730; MOURA, Miguel de, *Chronica de Cardeal Rei D. Henrique e Vida de Miguel de Moura Escripta por elle mesmo*, Lisboa, Typographia da Sociedade Propagadora de Conhecimentos Úteis, 1840; NAVARRETE, Martin Fernandez de (org.), *Colección de Documentos Ineéditos para la Historia de Espanña*, 112 vols., Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1842-95; POLÓNIA, Amélia, *O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora. Um Prelado no Limiar da Viragem Tridentina*, Porto, ed. do Autor, 2005; *Id.*, *D. Henrique*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006; RESENDE, André de, *Obras Portuguesas*, pref. e notas José Pereira Tavares, Lisboa, Sá da Costa, 1963; RIBEIRO, João Pedro, *Reflexões Históricas*, 2.ª pt., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1836; RODRIGUES, Maria Idalina Resina, *Fr. Luís de Granada e a Literatura de Espiritualidade em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em Filologia Românica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1976; SANTARÉM, Visconde de, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo desde o Principio do Séc. XVI*, 18 vols., Paris, J. P. Aillaud, 1842-69; SANTOS, Manuel dos, *História Sebástica*, Lisboa, Officina de António Pedrozo Galram, 1735; SCHAEFER, Henrique, *Historia de Portugal desde a Fundação da Monarchia até à Revolução de 1820*, org. J. Pereira de Sampaio Bruno, vol. II, Porto, Escriptorio da Empreza Editora, 1895; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *O Reinado de D. António Prior do Crato*, Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1956; *Id.*, "Documentos inéditos para a história do reinado de D. Sebastião", *Boletim da Universidade de Coimbra*, vol. XXIV, 1960, pp. 139-272; *Id.*, *Contribuição para o Epistolário do Cardeal-Rei*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1962; *Id.*, *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1972; *Id.* (org.), *Itinerários de el-Rei D. Sebastião (1568-1578)*, Lisboa, Academia Portuguesa

de História, 1987; SILVA, Luís Augusto Rebelo da, *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867; SOARES, Pero Roiz, *Memorial*, org. M. Lopes de Almeida, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953; SOUSA, António Caetano de, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. *Provas do Livro 4*, vol. III, pts. I e II, Coimbra, Atlântida, 1948; SOUSA, Luís de, *Anais de D. João III*, pref. e notas M. Rodrigues Lapa, 2 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1951-54; SOUSA, Manuel de Faria e, *Europa Portuguesa Segunda Edicion Correta, Ilustrada, y Añadida en tantos Lugares, y con Tales Ventajas Que Es Labor Nueva por Su Autor Manuel de Faria y Sousa*, Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1678-80; TELES, Baltazar, *Chronica da Companhia de Jesus da Provincia Portugueza*, 2 vols., Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1645-77; VELOSO, J. M. de Queirós, "O cardeal-rei D. Henrique. Novos aspectos da sua história", *Biblos*, vol. VI, n.os 9-10, 1930, pp. 513-527; *Id.*, "Terceira época (1557-1640)" in PERES, Damião (dir.), *História de Portugal*, vol. 5, Barcelos, Portucalense, 1933, pp. 9-172; *Id.*, *D. Sebastião (1554-1578)*, 2.ª ed., Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1935; *Id.*, *A Perda da Independência. Factores Internos e Externos Que para Ela Contribuíram*, Lisboa, s.n., 1940; *Id.*, *O Interregno dos Governadores e o Breve Reinado de D. António*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1953.

Amélia Polónia

Anti-heretismo

O termo "heresia" vem do verbo grego "haireomai", um dos termos (juntamente com o verbo "eklegomai") usados para designar o ato de eleger, e consequentemente a adesão a algo. Desse verbo derivam os termos "hairesis" (heresia) com o significado de escola, grupo, partido, "heiretikos" (herege), membro de uma determinada escola, e "diairesis" (divisão), a dissensão interna num determinado grupo.

Foi durante o período helenista que os substantivos "hairesis" e "diairesis" adquiriram esse sentido técnico: o primeiro, para designar tanto a escola como a doutrina de um determinado filósofo, ao qual se aderiu; o segundo, a separação ou divisão no seio de uma escola. Estas escolas definiam-se, em relação ao exterior, através de uma série de *dogmata* (dogmas) aceites pelos seus membros, e que caracterizavam também o seu estilo de vida. Deste modo, é com naturalidade que Fílon e Josefo designam com estes termos os vários grupos religiosos judaicos (essénios, saduceus e fariseus).

O Novo Testamento também emprega, com esse sentido, os ditos termos. "Hairesis" é usado, sobretudo nos Atos dos Apóstolos, para designar os diferentes grupos judaicos já mencionados, mas também os próprios cristãos enquanto grupo religioso no seio do judaísmo. No *corpus* paulino é ainda usado em contexto de polémica para designar os judaizantes, um grupo de cristãos de origem judaica que atormentavam os cristãos de origem pagã das comunidades paulinas (Gl 1, 8-9; 5, 20), ou ainda outros grupos cris-

tãos com claras divergências doutrinais (1Cor 1 e 11). Mas as dissensões propriamente ditas aparecem apenas nas cartas pastorais, onde se defende uma reação à mesma (a excomunhão: cf. Tt 3, 10-11 e 1, 10-16) que contrasta claramente com a resposta evangélica (o estilo de Jesus: cf. Mt 18, 15-18).

As admoestações da carta a Tito prenunciam os confrontos dos séculos seguintes, onde algumas correntes – tanto no judaísmo (o rabinismo moderado) como no cristianismo (a Grande Igreja) – se afirmam em detrimento de outras, e se define uma ortodoxia que combate as diferenças e as divergências, podendo então falar-se com propriedade de anti-heretismo.

A *CATHOLICA* E AS HERESIAS

Os primeiros Padres – apologistas e teólogos – viram-se desde logo confrontados com dois grandes desafios: externamente, urgia argumentar contra os judeus (*adversus judaeos*), que rejeitavam o evangelho e o messianismo de Jesus, e contra os pagãos (*adversus gentes*), que atacavam os cristãos e os acusavam de ateísmo e inimizade ao género humano; internamente, era necessário combater as ideias erróneas de alguns grupos gnósticos e o desafio colocado pela Igreja marcionita (*adversus haereses*).

É neste contexto que emergem as doutrinas que caracterizarão a Grande Igreja, ou *Catholica*: a tradição apostólica, relativa ao ministério (a sempre evocada sucessão apostólica), ao rito (a partir do encontro hebdomadário eucarístico) e ao símbolo (o estabelecimento da regra de fé); a santa liturgia, nomeadamente a celebração da eucaristia dominical e da Páscoa; as Sagradas Escrituras (o desafio marcionita foi, sem dúvida, o rastilho para a definição de um cânone cristão); a universalidade da Igreja (ou a comunhão das Igrejas que formam a unidade católica); e uma filosofia cristã (entenda-se, uma teologia organizada em torno do querigma cristão).

Em meados do séc. III, contudo, ainda não existia um pensamento anti-herético propriamente dito. Respondendo às críticas de Celso, que acusava os cristãos de estarem divididos, Orígenes defendia que a diversidade do cristianismo primitivo era extremamente rica e fecunda. Sendo uma religião e uma filosofia (teologia) tão digna quanto o judaísmo, a diversidade de escolas revelava o empenho dos eruditos em compreender profundamente os mistérios cristãos (ORÍGENES, V, 12). Mas o novo desafio da Igreja maniqueia, bem mais grave que o marcionita, e as posições extremadas de Ario, viriam a modificar profundamente o olhar sobre o herege.

Pouco tempo depois das afirmações otimistas de Orígenes, surgiram os primeiros heresiólogos, técnicos em assuntos de heresia, que identificam o herege e denunciam os seus erros, condenando-os (ou anatematizando-os). Começam então a elaborar-se catálogos de heresias. O primeiro parece ter sido o *Adversus Omnes Haereses* do Pseudo-Tertuliano, ou mais provavelmente de Vitorino de Pettau (final do séc. III), que contém uma lista de 32 heresias. Contudo, o mais conhecido é, sem dúvida, o *Panarion* de Epifânio de Salamina (c. 374-376 d.C.), com uma lista de 80 heresias, um número provavelmente forjado para fazer alusão às 80 concubinas de Salomão (Ct 6, 8-9). Esta obra influenciaria os catálogos posteriores de Filástrio de Bréscia (*Liber de Haeresibus*), Teodoreto de Ciro (*Haereticarum Fabularum Compendium*) e, sobretudo, o de Agostinho de Hipona (*De Haeresibus*), que foi o mais influente durante toda a Idade Média.

O último grande catálogo de heresias é da autoria do teólogo espanhol Alfonso de Castro (*Adversus Omnes Haereses*, Paris, 1534), conselheiro e confessor de Carlos I e Filipe II, que já recolhe mais de 400 heresias. Posteriormente, durante a Modernidade, os catálogos cederam o lugar às chamadas histórias das heresias (*e.g.*, *Histoire des Heresies et des Heretiques*, de Jacques Carel de Sainte Garde, 1697) e aos dicionários (ver *Dictionnaire des Hérésies, des Erreurs et des Schismes*, do P.e François-André Pluquet, 1762).

O ANTI-HERETISMO DE EPIFÂNIO E POSTERIOR

A figura central para compreender o anti-heretismo é, sem dúvida, Epifânio, bispo de Salamina. Nascido em Gaza, entre 310 e 320, foi educado pelos monges do Egito, onde certamente tomou contacto com as primeiras controvérsias origenistas. A sua personalidade muito deve a essa educação monástica e ao contexto doutrinal pós-niceno. A sua formação é mais escriturística do que clássica e a má experiência com grupos gnósticos tornou-o intransigente para com todos os que pensavam de maneira diferente da dele; é um homem impetuoso e um pouco fanático, e por isso dedica praticamente toda a sua vida a combater a heresia.

De regresso à Palestina, funda um mosteiro perto de Eleuterópolis, tornando-se amigo do eremita Hilarião de Gaza. Logo em 359, revolta-se contra o seu bispo, por este ter tentado introduzir na Diocese a doutrina semiariana do *homoiousios*, e parte para Citópolis, onde estava exilado Eusébio de Vercelli, homoousiano e grande adversário dos arianos. Depois, dirige-se para Chipre, onde é eleito bispo de Salamina, em 366. De 367 a 402, desloca-se com frequência para combater as crenças não ortodoxas e, entre 374 e 377, escreve o *Panarion* ou *Boticário contra as Heresias*. Os alvos principais da sua luta são os arianos (a heresia por excelência) e os origenistas (os seguidores do pai de todas as heresias).

O confronto com o maniqueísmo, que, em poucos anos, se ergueu como a primeira religião mundial, e a constantianização do cristianismo favoreceram a emergência de uma ortodoxia vitoriosa sobre a heterodoxia incómoda. As ideias heterodoxas foram extirpadas como doenças más e contagiosas (que é a metáfora usada precisamente por Epifânio). As obras desses grupos foram destruídas (queimadas) e o seu pensamento muitas vezes deturpado (apenas conhecemos as suas ideias através dos escritos daqueles que os condenaram). Por isso, não é exagerado falar de cristianismos derrotados, como lhes chama Antonio Piñero, ou perdidos, na expressão de Bart Ehrman.

A vitória sobre a heresia assentou em alguns fatores essenciais: a implementação de uma organização patriarcal e hierarquizada, em que a autoridade repousa na mão de um só, o bispo (Epifânio era bispo de Salamina), que abafa a livre profecia e o carisma (os hereges eram, em geral, homens carismáticos); e o protetorado do poder político sobre a Igreja, a partir de Constantino, em que as instituições civis (o braço secular) desempenharão um papel relevante na identificação do herege e na imposição da ortodoxia (o poder civil podia privá-lo de direitos cívicos e exilá-lo, ou, inclusive, aplicar-lhe a pena capital).

Criou-se então o paradigma da ortodoxia original: existiria uma ortodoxia proveniente do próprio Jesus Cristo, transmitida pela tradição apostólica, sendo que a heresia constituiria um desvio a essa tradição, por influência do demónio (referência à parábola evangélica do adversário que semeia o joio no meio do trigo).

Foi esse paradigma que os estudos de W. Bauer vieram alterar.

Ao entrar na Idade Média, o conceito de heresia estava plenamente definido: não era apenas uma opinião livremente expressa, que contrastava com outras que vieram a ser definidas como ortodoxia, mas identificava-se claramente com o erro, defendido de modo pertinaz, contra as verdades de fé formuladas nos sete primeiros concílios ecuménicos. E mais: a heresia é ainda definida em relação a uma autoridade, a saber, Roma. Deste modo, a heresia medieval é caracterizada pela insubordinação em relação à autoridade eclesiástica: obedecer a Roma era condição indispensável para a salvação; e, sendo Roma a única autoridade capaz de estabelecer verdades de fé sem recurso ao consenso (ao concílio), podia também estabelecer os meios para castigar os hereges: a cruzada (contra a heresia externa) e a Inquisição (contra a heresia interna). A heresia transforma-se em dissidência contra a instituição eclesiástica e em exigência de reforma.

ANTI-HERETISMO EM PORTUGAL

Existe muito pouca informação sobre o combate à heresia na península Ibérica durante a Antiguidade, e os raros estudos focam-se apenas em alguns personagens heterodoxos (Potâmio de Lisboa e Prisciliano de Ávila) e nas reações que estes provocaram. Antes da conversão dos suevos, por S. Martinho de Dume, e dos visigodos, por S. Leandro de Sevilha, dificilmente se pode falar de combate contra as heresias. O combate à heresia por parte de Martinho de Dume (*Da Instrução dos Rústicos*) nada tinha de agressivo e consistia sobretudo num esforço de evangelização e ensino da verdadeira doutrina, para convencer heterodoxos e pagãos a aceitarem a fé cristã.



S. Martinho de Dume (520-579).

Durante a Idade Média, em Portugal, também pouco se sabe de ações concretas contra os heréticos. Contudo, na linha do protetorado do poder político sobre a Igreja, inaugurado por Constantino, alguns reis mencionam o crime da heresia como crime de lesa-majestade, sendo os inculpados condenados à morte (pelo fogo) e os seus bens confiscados. Assim é expresso numa lei de D. Afonso II, nas Cortes de Coimbra de 1211 (contra as leis seculares do Dominicano Soeiro Gomes), e numa determinação de D. Dinis no *Livro de Leis e Posturas*. Os julgamentos por heresia eram feitos no tribunal episcopal e o condenado entregue ao braço secular para execução da sentença de morte. O texto mais importante do combate anti-herético é, sem dúvida, o de Álvaro Pais, bispo de Silves, *Collyrium Fidei adversus Haereses*. Já no seu *De Statu et Plantu Ecclesiae*, ele critica os advogados que defendiam os hereges condenados no reino de Portugal; mas é no *Collyrium* que o bispo

de Silves menciona casos concretos de heresia, nomeadamente as pregações do Franciscano Tomás Escoto, que parecia negar a virgindade de Maria e apresentava Moisés, Cristo e Maomé como impostores, além de outras ideias heterodoxas. Juntamente com Tomás Escoto, havia outros mendicantes heréticos.

No período moderno, a maior heterodoxia em Portugal foi indubitavelmente o criptojudaísmo: muitos cristãos-novos eram suspeitos da prática clandestina de judaísmo, e, por isso, importunados pela Inquisição portuguesa, criada em 1536, a pedido de D. João III. Simultaneamente, e sobretudo em relação aos estrangeiros residentes em Portugal, houve uma preocupação inquisitorial para com os hereges luteranos e os hereges calvinistas. Terminado o ciclo de perseguição aos judeus e judaizantes, no séc. XVIII, a Inquisição passou a dedicar mais atenção a outras heresias, como o jansenismo, o molinosismo e outros desvios populares. Com o fim da Inquisição (1821) e o avanço da tolerância, o pluralismo religioso foi-se afirmando, sem que isso significasse o fim do combate contra a heresia: o principal grupo agora visado era a maçonaria, mas houve ainda polémicas pontuais importantes, como a que envolveu o pastor presbiteriano Robert R. Kalley, na Madeira, nos anos 40 de Oitocentos, e a questão religiosa (e o combate contra o positivismo e o modernismo), no continente, em finais do séc. XIX. No séc. XX, as seitas cristãs foram com frequência assimiladas a heresias e combatidas como tal, quer pela Igreja hegemónica (através da apologética), quer pelo próprio Estado (através da regulação administrativa).

Bibliog.: BAUER, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1971; BETHENCOURT, Francisco, "Rejeições e polémicas", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 49-94; EHRMAN, Bart D., *Cristianismos Perdidos. Los Credos Proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2004; FERNÁNDEZ, Emilio Mitre, "Al margen del valdismo y del catarismo. Religiosidades 'desviadas' y movimientos populares del Occidente (panorama histórico y elenco bibliográfico)", *Norba. Revista de Historia*, vol. 21, 2008, pp. 181-203; FRASSETTO, Michael (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages*, Leiden/Boston, Brill, 2006; KÖSTENBERGER, Andreas J., e KRUGER, Michael J., *A Heresia da Ortodoxia*, São Paulo, Vida Nova, 2014; MARCOS, Maria del Mar (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, Trotta, 2009; MOORE, Robert I., *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2007; ORÍGENES, *Contra Celso*, ed. e trad. D. Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967; PIÑERO, Antonio, *Los Cristianismos Derrotados. ¿Quál Fue el Pensamiento de los Primeros Cristianos Heréticos y Heterodoxos?*, Madrid, Edaf, 2007; RODRIGUES, Ana M. S. A., e JORGE, Ana M. C. M., "Introdução", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 2-5; TAVARES, Maria J. Ferro, "Heterodoxia", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 363-367.

Porfírio Pinto

Anti-hierarquismo

O hierarquismo é a apologia de um modo de organização vertical no qual as camadas superiores detêm uma relevância maior que as inferiores. Os fenómenos hierárquicos podem ser verificados em várias áreas. Contudo, é na sociologia que este fenómeno ganha o seu maior destaque. Nesta existem inúmeras teses que procuram explicar as causas e a natureza deste fenómeno, mas, no final, todas estas parecem confluir para a conclusão de que os membros superiores de uma sociedade apresentam uma autoridade e um poder maiores que todos os outros.

O anti-hierarquismo, enquanto corrente que nega, ou procura destruir, ordens hierarquicamente estruturadas e que, no mesmo movimento, defende modos de organização não fundados na autoridade, pode ser visto como tendo uma extensa ancestralidade no decorrer da história. Neste sentido, podemos começar por salientar na Antiguidade o cinismo e o estoicismo. Estas correntes procuravam, num plano prático, fundar uma sociedade de sábios que acabaria por destruir aqueles modos artificiais de relação entre os homens que se sedimentavam nas hierarquias políticas baseadas na autoridade. Passando para o período da Reforma protestante, é sem dúvida possível ver algumas correntes anabatistas na Alemanha a colocarem em causa todos os modos de hierarquia terrena. Contudo, dado que estas correntes, quando bem-sucedidas na sua deposição das ordens sociais estabelecidas, apenas instituem a sua forma específica de tirania teocrática, necessitam ser analisadas com o devido cuidado.

Chegando ao período da Guerra Civil Inglesa, aparece uma fecunda corrente anti-hierarquista, os chamados *diggers* (escavadores). Extraindo o seu nome do trabalho direto que tinham com a terra, o representante mais célebre desta corrente, Gerrard Winstanley, defendia nos seus manifestos uma sociedade emancipada das relações que estabeleciam a distinção entre senhores e servos. Fazendo uma leitura muito especial da Sagrada Escritura, ao identificar Deus com a razão de cada um de nós, defendia que só com recurso a ela é que cada homem podia cumprir-se enquanto ser social.

Também a Revolução Francesa deu origem a uma corrente anti-hierarquista, os *enrágés*. Constituída por muitos dos que saíram desfavorecidos da Revolução e tinham fortes suspeitas das tendências centralizadoras dos jacobinos, defendiam a ação direta do povo como a única legítima, negando assim qualquer tipo de intermediários políticos. Ainda é de salientar que estas duas correntes (*diggers* e *enrágés*) já possuem uma consciência económica nas suas exigências. Para que se fundassem as suas propostas de sociedade, seria preciso instituir modos de propriedade de traços comunitários ou comunistas.

Por fim, podemos ver todas estas tendências anti-hierárquicas como confluindo para o anarquismo, talvez a mais importante escola desta tradição. Inseparável de todos os movimentos políticos e económicos que deram azo ao Estado moderno centralizado e ao sistema capitalista de produção, esta escola irá desenvolver-se como a antítese crítica dos mesmos. Faz-se esta descrição porque esta escola, mesmo sendo difícil de balizar devido às suas múltiplas facetas e inúmeras correntes, tem, no entanto, como núcleo discernível uma constante crítica

às estruturas sociais baseadas na autoridade, assumindo como especial inimigo o Estado e a economia capitalista, e, em contraponto, uma forte defesa da liberdade individual como valor básico de uma possível organização da sociedade. É por esta razão que até o Estado democrático é visto como instituição que deve ser destruída. Em última análise, as eleições dentro dele são vistas apenas como a delegação da liberdade de cada um numa autoridade exterior. Estes vetores já se mostram naquele que é justamente muitas vezes nomeado como o pai do anarquismo – William Godwin. No seu *Enquiry concerning Political Justice*, o autor apresenta o projeto de uma sociedade na qual não há governo, e a autoridade é mantida no mínimo, defendendo que só com a destruição destes obstáculos é que cada homem pode desenvolver-se por si. Godwin introduz assim o mote anti-hierarquista que todo o anarquismo irá glosar: a ideia de que a liberdade individual enquanto base da sociedade só é alcançável com uma mudança dessa mesma sociedade. A consciência desta necessidade irá concentrar-se no momento em que o anarquismo pode ser legitimamente associado ao socialismo libertário. Indo desde Proudhon até Kropotkine, passando por Bakunine, encontramos continuamente, com várias tonalidades e graus, projetos para reorganizar a sociedade com base numa liberdade capaz de subsumir a autoridade. Seja no princípio federativo desenvolvido por Proudhon ou, dentro dos movimentos operários, na defesa de métodos antiautoritários de uma possível revolução por parte de Bakunine ou Kropotkine (face a uma ala marxista defensora da ditadura do proletariado), encontramos sempre uma tentativa de fundar a sociedade numa liberdade que se pensa ser da comunidade e do indivíduo. Tal, por sua vez, fazendo justiça às suas inspirações socialistas, era mantido ao defender-se paralelamente, também de variados modos, uma abolição da propriedade promotora do monopólio económico inerente ao capitalismo.

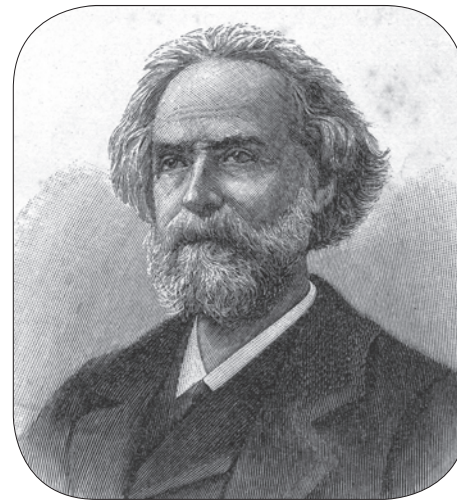
A origem e o consequente desenvolvimento do pensamento e do movimento anti-hierárquico nacional estão ligados ao aumento da consciência de classe que se vai dando nos intelectuais e nos operários portugueses durante a segunda metade do séc. XIX.

O surgimento de uma consciência de classe operária oprimida pelo capital começa por se fazer sentir a partir de escritos de *O Eco dos Operários* e com a criação da Associação dos Operários, em 1850, onde se defendia a melhoria das condições de vida através de uma conciliação entre o capital e o trabalho que fosse mais favorável para este último.

Em 1852, é criado o Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas, sendo composto maioritariamente por intelectuais. Mas é em 1872, último ano de vida do Centro, que se encontram as primeiras redações de cariz anti-hierárquico (libertário). O contacto com membros da Federação dos Trabalhadores Espanhóis leva os membros do Centro Promotor, que conta com nomes como José Fontana e Antero de Quental, à publicação de *Pensamento Social*. Na fase inicial desta publicação, já não se encontra o sincretismo dos anos 50, mas, pelo contrário, há uma tentativa de educação mais aprofundada dos problemas do operariado. No segundo número de *Pensamento Social*, identifica-se a propriedade privada como a raiz do mal social, afirmando-se que toda a espécie de Estado (monárquico ou republicano), bem como as leis, só servem para garantir que a maioria é explorada pela minoria, assegurando assim que a propriedade fica maioritariamente na posse da minoria; também o sufrágio

é considerado um embuste num contexto de desigualdade, pois apenas a igualdade permite a liberdade, sendo a primeira considerada a regra da sociedade por vir e a última um direito do Homem. Há também que lembrar o opúsculo *Da Propriedade* (1873), de Eduardo Maia, onde se encontra a idealização da verdadeira emancipação do indivíduo devido a uma organização social sem dependência de autoridades.

Em 1886, o anarcocomunista Élisée Reclus (companheiro de Kropotkine e redator de *Le Revolté*) visita Portugal e faz vários contactos, dos quais há a destacar o contacto feito com J. A. Cardoso, que, nesse mesmo ano, traduz a posição de Reclus relativamente ao voto para o *Protesto Operário* (n.º 215), onde se vê defendida a importância de lutar pelos interesses com as próprias mãos em vez de delegar nos outros essa luta: "Não voteis. Em lugar de confiar a outros os vossos interesses, defendei-os vós mesmos. [...] O declinar sobre os outros a responsabilidade da sua conduta é dar parte de fraco" (RECLUS, *Protesto Operário*, 25 abr. 1886, 3). J. A. Cardoso sente necessidade de explicitar melhor os princípios anarquistas e publica, nos n.os 224 e 225 do *Protesto Operário*, dois artigos denominados "Anarquia", onde se vê a apologia da abolição do governo, tido como germe das deformidades sociais, para que possa surgir uma harmonia universal; há ainda a defesa do agrupamento voluntário entre trabalhadores, organizado em federações dos diferentes ofícios, que se subdividiriam conforme a quantidade de aspirações a cada labor. Em 1887, surge o primeiro grupo anarquista do qual se conhece a declaração de princípios, o Grupo Comunista-Anarquista, em Lisboa. Este grupo foca-se na propaganda anarquista, denunciando a "miséria dos operários", que é provocada pela propriedade privada; opõe-se a



Élisée Reclus (1830-1905).

qualquer tipo de "submissão à autoridade pessoal ou legislativa, absoluta, mandatária ou paternal" e advoga como formas de combate ao poder estatal a abstenção do voto, a greve violenta e a propaganda ilegal, de forma a desorganizar a ordem social estabelecida, para que se proceda à "Liquidação Social" (JOAQUIM, 1976, 59-60). Em 1888, é publicado o primeiro jornal anarquista, *A Revolução Social*, de Gonçalves Viana, em cujo manifesto se pode ler: "No futuro queremos o agrupamento livre dos cidadãos [...]; só assim será respeitada a liberdade e a vontade de cada indivíduo dentro do grupo, dos grupos dentro da Federação Universal".

O federalismo será a bandeira organizacional do anarquismo, uma vez que é um tipo de ordenamento que só existe quando as partes do todo mantêm a sua autonomia, e é nesse sentido que também irá o movimento sindical em Portugal no início do séc. xx. A partir de 1909 dá-se início a vários congressos, de forma a constituir um sindicalismo eficiente no combate ao Estado e ao patronato. Para tal, seria necessária uma organização federal de cada uma das áreas de trabalho

e, posteriormente, a criação de uma união de todas as federações sindicais numa Confederação Geral do Trabalho (CGT). A primeira organização sindical nacional significativa surge em 1914, no Congresso de Tomar, onde é criada a União Operária Nacional, cujo fim seria dar origem à CGT, em 1916, acontecimento que será adiado devido ao eclodir da Primeira Guerra Mundial. Em 1919, é, por fim, criada a CGT, que tinha como objetivo agrupar "sob a base federativa autónoma [...] todos os trabalhadores assalariados do país" (*Id.*, *Ibid.*, 114), procurando, com isso, dar autonomia ao indivíduo dentro dos sindicatos. A emancipação dos trabalhadores deveria ser feita pelos mesmos, *i.e.*, pelos sindicatos, sendo que o auxílio do poder político era rejeitado pela CGT, como se pode ver através da sua "Nota oficiosa" de 1921. A hegemonia do anarcossindicalismo em Portugal termina com a greve geral de 18 de janeiro de 1934, contra a fascização dos sindicatos provocada pelo novo Estatuto do Trabalho Nacional e Organização dos Sindicatos Nacionais. O Estado Novo procede a várias detenções de membros de diversos sindicatos impulsionadores da greve e o movimento anarcossindicalista português é praticamente desmantelado.

Fora do contexto imediato da luta de classes, mas, contudo, num contexto de aspiração a um certo tipo de igualitarismo, surgem as aldeias comunitárias. Em Portugal, há a destacar os casos do comunitarismo agropastoril da aldeia de Aivados, em Castro Verde, e de Rio de Onor, em Bragança. Contudo, a organização social destas duas populações não é desprovida de hierarquia. Apesar da partilha de propriedade, há hierarquização das funções. Talvez o primeiro caso de comunitarismo conscientemente anarquista registado em Portugal tenha sido o da Comuna da Luz, no Vale de Santiago, formada em 1917 por António Gonçalves Correia. A Comuna da Luz era composta por 22 pessoas que se focavam na agricultura e na manufatura de calçado, seguiam uma dieta vegetariana e proclamavam o amor livre. Este projeto terminou em 1918.

Bibliog.: BALANDER, George, *Antropologia Política*, Lisboa, Presença, 1987; DUMONT, Louis, *Homo Hierarchichus*, Paris, Gallimard, 1966; FONSECA, Carlos, *História do Movimento Operário e das Ideias Socialistas em Portugal*, vol. I, Viseu, Europa-América, 1976; FONSECA, Inês, "Comunitarismo em terras de latifúndio", *Cadernos do Museu*, n.º 1, 2015, pp. 3-37; HALSEY, A. H., "Hierarchy", in KUPER, Adam, e KUPER, Jessica (eds.), *The Social Sciences Encyclopedia*, London, Routledge, 1996, pp. 361--363; JOAQUIM, Manuel de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1976; LONG, A. A., *Hellenistic Philosophy – Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1975; M. B., "Impressões de uma comuna", *Alambique*, n.º 5, 2013, pp. 2-4; MENDES, Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo – História e Doutrina*, Lisboa, Letra Livre, 2006; MESQUITA, António Pedro, *O Pensamento Político Português no Século XIX*, Lisboa, INCM, 2006; NETO, João Pereira, "Hierarquia", in *Polis*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1999, cols. 222-224; QUENTAL, Antero, *Prosas Sócio-Políticas*, publ. e apres. Joel Serrão, Vila da Maia, INCM, 1982; RECLUS, Élisée, "A abstenção", *Protesto Operário*, 25 abr. 1886, p. 3; SOUSA, Manuel Joaquim, *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1976; TITIEV, Mischa, *Introdução à Antropologia Cultural*, Lisboa, FCG, 1979; VIANA, J. M. Gonçalves, *A Evolução Anarquista em Portuga*l, Lisboa, Seara Nova, 1975; WOODCOCK, George, *Anarchism*, Aylesbury, Penguin Books, 1970.

Rafael Coutinho
Rui Filipe

Anti-higienismo

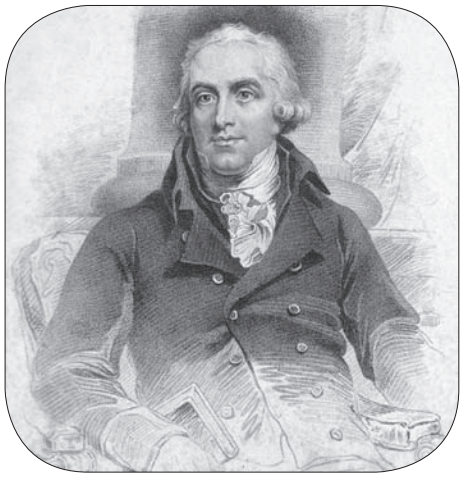
Questões difíceis de circunscrever no espaço e no tempo, os debates em torno da eficácia do saber médico e das práticas terapêuticas convencionais foram particularmente dinâmicos na Europa das Luzes, com reflexos no Portugal de então. Não obstante a vivacidade literária que estes temas parecem assumir neste período, não estamos exatamente perante uma inovação do séc. XVIII. Basta evocar, recuando pouco no tempo, as célebres sátiras de Molière à medicina e aos seus praticantes um século antes, para depreendermos que não estamos em face de um tópico novo.

O que parece inegável é a adesão de importantes sectores intelectuais do séc. XVIII a uma posição que podemos designar por antimedicina. Na *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert ou na obra do filósofo de Genebra Jean-Jacques Rousseau, entre outros exemplos possíveis, foram frequentes as invetivas dirigidas à medicina, em particular à sua componente terapêutica, considerada "arte mais perniciosa aos homens do que todos os males que pretende curar", num juízo cáustico que apenas parece deixar incólume a dimensão preventiva da arte médica, na qual se inscreve a higiene: "[a] única parte útil da medicina é a higiene" (ROUSSEAU, 1762, 30-31 e 34). Daqui se depreende que o discurso antimedicina, movimento vivo e actuante no séc. XVIII, não implicou uma idêntica tendência literária de tipo anti-higienista, expressa na hostilidade ou mesmo rejeição das doutrinas e práticas tendentes a salvaguardar a saúde e vitalidade do corpo, a qualidade do ar e as condições de salubridade tanto no espaço público como no privado. Já as palavras críticas em relação à arte médica ecoaram na própria literatura médica de então, onde se referia a proliferação, no espaço público da razão, das dúvidas e incertezas quanto aos procedimentos terapêuticos convencionais. Como reconhecia William Buchan na sua muito difundida *Domestic Medicine* (1769), "muitos duvidam se os medicamentos fazem mais dano do que proveito ao género humano"; e, como refere o mesmo autor caracterizando o clima mental que envolveu a publicação da sua obra, "passa em provérbio que a vida médica é vida miserável" (BUCHAN, 1836, XX e XLVI).

Clima de desconfiança difuso em relação à arte médica que não passou em claro em Portugal e a autores portugueses, muitos dos quais reconheceram o fundamento daquela posição crítica em face das artes da cura. O médico português António Ribeiro Sanches, *e.g.*, teria oportunidade de manifestar, nos seus apontamentos manuscritos, o seu desconforto face ao exercício da medicina entre nós, que é, nas suas palavras: "entre todas as artes, aquela que tem o privilégio de se praticar sem a aprender" (BNE, ms. 18.372, fl. 157v.). Posição intelectual que, no seu caso específico, não seria inconsequente, já que justificaria a forte reivindicação da criação em Portugal de um Tribunal Médico que cumprisse os propósitos de fiscalização das práticas terapêuticas e que promovesse a diminuição dos erros fatais "que cometem os médicos, os empíricos, os cirurgiões, e toda aquela turba de saltimbancos que vão curando com remédio de algibeira" (*Ibid.*, fl. 150v.); e que, por outro lado, estaria na génese de um inconcluso "regime de vida do homem são e enfermo", inspirado na obra de Galeno, que "nos últimos tempos da sua vida compôs aqueles admiráveis livros da dieta e

dos remédios *facile parabilia*",onde Ribeiro Sanches se propunha expor "preceitos que [ensinem] qualquer homem racional a conduzir a sua vida no estado da saúde e da enfermidade" (*Ibid.*, fl. 157v.). Se a primeira intenção seria cumprida com a redação de *Apontamentos para Estabelecer-se Hum Tribunal & Colégio de Medicina* (1763), a segunda ficaria em grande parte por realizar. O projeto literário ligado à publicação de um "regime de vida" parece ter sido substituído, segundo as próprias palavras do autor, pelo livro de higiene pública *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos* (1756): "determinei há muitos anos escrever da dieta dos sãos e dos enfermos e tendo ajuntado os materiais em papéis soltos, quando quis começar a compor se me apresentaram logo as qualidades do ar […]; fui indagando esta matéria e achei que merecia escrever dela um tratado" (*Ibid.*, fl. 143v.).

Os projetos editoriais em que se envolveram William Buchan e António Ribeiro Sanches, para citar apenas dois nomes, ilustram o carácter vivo, recorrente e interpelador do discurso antimedicina das Luzes. A aposta em obras de popularização do saber médico (não concretizada no caso do segundo autor) era pois uma das respostas privilegiadas da classe médica àquele movimento crítico. Este é um dos ângulos a partir dos quais podemos ler obras como a já citada *Medicina Doméstica* de Buchan ou o *Avis au Peuple sur Sa Santé* (1761) de Samuel-André Tissot, dois títulos que conheceram traduções portuguesas logo após a sua publicação. De facto, estes livros não foram imunes às diatribes lançadas ao saber médico. Daqui decorre a dimensão retórica inerente a estes escritos: de índole reformista, empenhados na valorização da medicina no domínio da opinião pública, reclamando o aperfeiçoamento dos cuidados de saúde prestados às populações, a implementação de medidas ligadas à fiscalização das artes da cura e à repressão de curandeiros e charlatães, mas também, por outro lado, apostando na difusão de advertências e conselhos úteis junto das famílias e dos indivíduos.



William Buchan (1729-1805).

Ora, o que caracteriza estas obras de popularização do saber médico? Tomemos como exemplo o *Aviso ao Povo* de Tissot. Aqui encontramos uma breve descrição de diferentes enfermidades e dos seus sintomas e, em seguida, a apresentação dos meios terapêuticos simples que em cada caso podem ser utilizados, assim como o regime mais adequado para cada moléstia específica. Enfermidades tão diversificadas como inflamações de peito, pleurisias, doenças da garganta ou esquinência, defluxos, dores de dentes, apoplexias, insolação, reumatismo, raiva, bexigas, sarampo, febres, disenteria e sarna constituem alguns dos exemplos dos tópicos aí debatidos. Importância fundamental era dada à prevenção, num movimento a que não terão sido indiferentes as críticas que ecoavam entre a classe médica em relação a obras demasiado centradas na terapêutica e na prescrição de substâncias simples. Exemplo privilegiado parece ter consti-

tuído a *Copilação de Remédios* de Madame Fouquet, que teve em Portugal pelo menos duas traduções na primeira metade do séc. XVIII (1714 e 1749).

Estimuladas pelos movimentos antimedicina das Luzes, as obras de popularização do saber médico apostavam assim fortemente numa valorização do regime, em contraposição a um discurso mais centrado na nosologia e na localização patológica (JORDANOVA, 1999, 115). Como escrevia um dos autores que mais se empenhou neste esforço, "ninguém negou a necessidade e importância de um regime regrado nas moléstias", prescrições para a gestão do corpo "que quase sempre estão nas mãos de todos, [com que] se pode fazer mais benefício e menos dano nas queixas agudas, que com os medicamentos dados indevidamente e às desoras" (BUCHAN, 1836, XX).

Com efeito, se podemos identificar no séc. XVIII as marcas de um discurso antimedicina vivo e atuante, com implicações na própria literatura médica do período, mais difícil parece encontrar indícios de um movimento de tipo anti-higienista. Para os detratores da medicina, a regra parece ser aquela que encontramos formulada num dos escritos de Francisco Xavier de Oliveira, o célebre cavaleiro de Oliveira, a *Recreação Periódica* (1751), onde este autor confessava que "sempre me tenho curado por minhas mãos, louvores a Deus"; para tal, recorria a nada mais do que "um bom regímen, alguns simples, uma ou outra droga inocente" (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1922, 141). Frase de cuja lavra podemos duvidar, mas que expressa um tópico comum que pode ser facilmente identificado em diversos géneros literários do séc. XVIII. Como se dirá na *Encyclopédie*, pelo mesmo período, a higiene constituía "a parte da ciência médica que pode ser mais vantajosa ao género humano", em oposição, não tanto à medicina, mas aos seus débeis executores: "o que faz duvidar, com razão, se esta profissão não é mais prejudicial do que útil, não por ela mesma, mas por aqueles que a exercem mal" (DIDEROT e ALEMBERT, s.d., VIII, 385 e 387).

Mas foram as obras de popularização imunes à crítica e à controvérsia? Aqui a resposta terá de ser negativa, já que são visíveis os indícios de relativa polémica suscitada por esta literatura que, lembremos, difundia regras de regime, mas também continha abundantes prescrições terapêuticas. Aliás, será este o aspeto que estará no cerne das apreciações dos detratores das obras de popularização das ideias médicas. Estes acusarão tais livros e seus autores, não só de promoverem o autodiagnóstico e a automedicação, mas também de apetrecharem os praticantes não oficiais de uma aparência de saber no quadro da sua usurpação de funções médicas e cirúrgicas. "Se na língua do Lácio somente se escrevessem as ciências", argumentava um médico português de Condeixa, próximo de Coimbra, em finais do séc. XVIII, "parece-me que não haveria tanto agiota, e charlatão" (CHAVES, 2005, 113). Críticas que não ficavam por aqui. Nas primeiras décadas do séc. XIX, o médico luso-brasileiro Francisco de Melo Franco assumia-se como um dos críticos de algumas destas obras (da de Buchan, em particular), lamentando que se pudesse prescindir, com base nestes livros, de um diagnóstico adequado, "o mais importante objeto de toda a patologia" (FRANCO, 1829, 12).

Num movimento apenas aparentemente contraditório, o movimento intelectual antimedicina das Luzes esteve longe de se consubstanciar numa idêntica corrente anti-higienista. Pelo contrário, as invetivas dirigidas às práticas terapêuticas parecem ter promovido a produção literária de obras apostadas na popularização das

ideias médicas, onde as regras de higiene e de regime, ao lado de regras de diagnóstico e de prescrições terapêuticas simples, adquiriram importância central. Circunscrita ao círculo dos profissionais habilitados, a controvérsia em torno da popularização parece ter sido um debate tecido entre especialistas. A estes, por seu turno, não preocupam tanto as regras de regime que estas obras veiculavam, mas antes as prescrições terapêuticas nelas contidas e os eventuais desvirtuamentos de que elas podem ser susceptíveis.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Espanha, ms. 18.372, António Ribeiro Sanches, *Miscelânea Médica*; **impressa:** BUCHAN, Guilherme, *Medicina Doméstica, ou Tratado de Prevenir, e Curar as Enfermidades com o Regimento e Medicamentos Simples*, t. I, Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1836; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Recreação Periódica*, t. 2, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922; CHAVES, José Manuel, "Carta dirigida a um dos editores pelo bacharel José Manuel Chaves médico do partido de Condeixa", in REIS, Fernando Egídio, *Felicidade, Utilidade e Instrução. A Divulgação Científica no Jornal Enciclopédico Dedicado à Rainha 1779; 1788-1793; 1806*, Porto, Porto Editora, 2005, pp. 106-120; FRANCO, Francisco de Melo, *Ensaio sobre as Febres, com Observações Analíticas acerca da Topografia, Clima, e Demais Particularidades, Que Influem no Carácter das Febres do Rio de Janeiro*, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1829; JORDANOVA, Ludmilla, *Nature Displayed: Gender, Science and Medicine, 1760-1820*, London/New York, Longman, 1999; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'Éducation*, t. 1, Paris, s.n., 1762; TISSOT, Samuel-André, *Aviso ao Povo sobre a Sua Saúde*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1777; **digital:** DIDEROT, Denis, e ALEMBERT, Jean le Rond d' (orgs.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, etc.*, org. Robert Morrissey, University of Chicago ARTFL Encyclopédie Project, s.d.: http://encyclopedie.uchicago.edu/ (acedido a 27 fev. 2015).

Bruno Barreiros

Anti-hipocratismo

Hipócrates (460-370/77 a.C.), natural da ilha de Cós, é considerado o pai da medicina ocidental. Foi, sem dúvida, o impulsionador de uma autêntica escola médica, expressa num corpo de doutrina, num método clínico, em exigências éticas. O *corpus hippocraticum*, reunindo 40 volumes redigidos por vários autores ao longo de mais de um século, aborda sistematicamente as doenças – as suas causas, os seus sintomas, a sua evolução e o seu tratamento –, num quadro antropológico assente na interdependência entre o físico e o psíquico. De entre os títulos que integram o *corpus hippocraticum*, tiveram especial influência: *Aforismos*, *sobre a Natureza do Homem*, *sobre as Epidemias*, *sobre as Crises*, *sobre os Ares, Águas e Lugares.*

A hipótese unificadora do corpo – responsável pela sua constituição e pelo seu funcionamento, bem como pelos estados de saúde e de doença – apresentada no referido *corpus* é o humoralismo. Esta teoria pressupõe que o corpo não resulta, enquanto tal, de um único elemento primordial, mas de uma boa combinação (*crasis*) de quatro fluidos ou humores: sangue, linfa, bílis negra, bílis amarela. Esta constituição humoral, que privilegia os líquidos, é uma réplica do próprio cosmo no corpo, na medida em que os quatro humores estão associados às quatro qualidades (quente e frio, seco e húmido) que emanam dos quatro elementos cósmicos (fogo, terra, ar, água).

A doença significa a rutura do estado de equilíbrio entre os humores, por excesso ou carência de algum deles, pelo que a cura se traduz no regresso ao estado

de equilíbrio. Daí o princípio terapêutico fundamental: os contrários curam-se com os contrários (*e.g.*, o excesso de humidade cura-se com o seco). Considerava-se que a pletora (ou o excesso de sangue) estava entre as causas mais frequentes de doença, algo que era combatido através de uma medida terapêutica muito utilizada – a sangria.

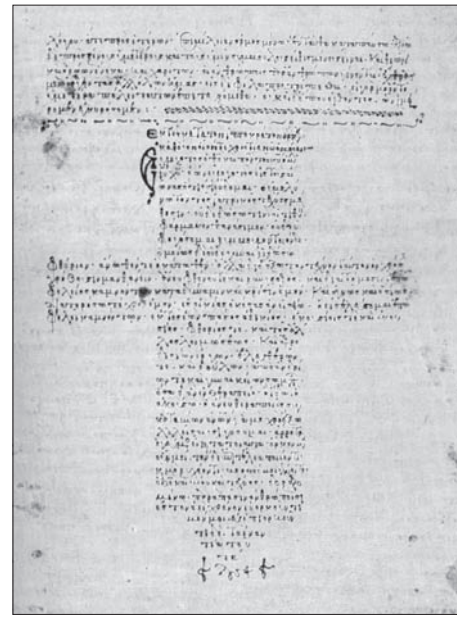
Do ponto de vista epistemológico, a medicina não é uma ciência, no sentido rigoroso de saber demonstrativo, mas uma arte, isto é, um conhecimento largamente conjetural, relativo a indivíduos singulares e orientado para a ação.

Simultaneamente, a arte médica trabalha sobre a própria natureza, com o objetivo de a melhorar. Ora, a natureza é ordem, regularidade, mas também eficácia e ação segundo um princípio intrínseco. Assim, o papel do médico não é propriamente manipular e controlar a natureza, mas aperfeiçoá-la, reforçando a sua capacidade de se restabelecer e corrigir. O médico é, pois, um conhecedor da natureza, da qual é auxiliar ou ministro.

Dado que, na sua qualidade de perscrutador da natureza, o médico é que sabe o que é bom ou mau para o doente, este deve confiar no seu médico e colaborar com ele na luta contra a doença. Por conseguinte, o hipocratismo aponta no sentido de uma relação terapêutica assimétrica, de tipo paternalista.

Em face do carácter específico da relação terapêutica, Hipócrates elaborou um código de conduta, que passou a designar-se como Juramento de Hipócrates, cujas normas se mantiveram em vigor nas sociedades ocidentais.

Ao longo da história, houve desvios relativamente à mais comum doutrina hipocrática, vindos nomeadamente dos fundadores da seita metódica e da seita empírica, Temisão de Laodiceia (séc. I a.C.) e Serapião de Alexandria (séc. III):



Manuscrito bizantino do séc. XII com o juramento de Hipócrates.

Temisão procurava o método, *i.e.*, a via mais simples e mais fácil de aceder aos aspetos comuns e evidentes das doenças; Serapião seguiu a via da experiência, assentando a prática médica na observação e na descrição das doenças. De igual modo, surgiram teorias adversas à compreensão hipocrática, a mais relevante das quais foi a fibrilista, de Giorgio Baglivi (1668-1707), que desenvolveu uma explicação solidista, largamente oposta à teoria humoralista, assente na correlação entre funções orgânicas (sensibilidade e movimento). No entanto, o que é imensamente revelador é que uma proposta tão inovadora como a de Baglivi se inscreva expressamente na esteira de Hipócrates e da sua arte: "Hipócrates é o guia e mestre da arte médica" (BAGLIVI, 1714, 249).

São frequentes as críticas a Galeno, o grande compilador das doutrinas hipocráticas, nomeadamente por parte de

W. Harvey, o médico que, em 1628, fez a descoberta mais inovadora no quadro da Revolução Científica dos sécs. XVI-XVII: a circulação do sangue (no entanto, a figura de Hipócrates permaneceria intocável, enquanto referência matricial de toda a medicina). No caso português, é um médico luso-afro-brasileiro, José Pinto de Azeredo (1764-1810), que, na transição do séc. XVIII para o séc. XIX, assume a crítica frontal do hipocratismo. O anti-hipocratismo do autor está bem expresso na Oração de Sapiência proferida por ocasião da abertura do ano letivo de 1791-1792 na Escola Médica, recém-criada pelo próprio, em Luanda: "Os escritos que passam debaixo do nome de Hipócrates, tendo algum valor pela exatidão na coleção dos factos, contudo a sua ciência em anatomia era quase nenhuma; as suas explicações fisiológicas eram ridículas; as suas ideias de concocção e expulsão de matéria morbífica para curar as enfermidades faziam a sua prática necessariamente tímida e fraca" (AZEREDO, 2014a, 18). A crítica aos textos hipocráticos é renovada na *Isagoge Patológica*, redigida em 1802; no entanto, ela é aqui acompanhada do reconhecimento da importância do "imortal Hipócrates, Pai da Medicina" (*Id.*, 2014, 34): "Se a anatomia de Hipócrates é nenhuma, se a sua fisiologia é frívola, se a sua prática é tímida e frouxa, não se deve atribuir à falta de talentos, mas sim às trevas do século. O Pai da Medicina é reconhecido por todo o Mundo!" (*Id.*, *Ibid.*, 35).

A partir do início do séc. XVIII, há transformações decisivas, tanto no domínio teórico como no prático, que afastam a medicina da matriz hipocrática. É o caso da mudança introduzida pela vacina, cuja prática se impôs graças à persistência de Eduard Jenner (1749-1823), e que assenta num princípio, oposto ao hipocrático, segundo o qual os contrários se curam com os contrários, tratando-se de inocular o agente patogénico numa pessoa saudável, a fim de que o seu organismo reaja e crie resistências contra a doença que se visa prevenir. Por seu lado, a descoberta da célula por Scleiden e Schwan (1838) rompe com a conceção humoralista, ao estabelecer que o composto vivo é constituído por unidades elementares da mesma natureza.

Não obstante a profunda renovação da ciência e da arte médica, de cujo exercício a componente tecnológica se tornou parte integrante, o facto é que Hipócrates se manteve como fonte de inspiração de várias práticas clínicas tidas como boas.

Bibliog.: AZEREDO, José Pinto, *Isagoge Patológica do Corpo Humano*, ed. lit. António B. Oliveira e Manuel S. Marques, Lisboa, Colibri, 2014; *Id.*, *Tratado Anatómico dos Ossos, Vasos Linfáticos e Glândulas. Antecedido da Oração de Sapiência Feita e Recitada no Dia 11 de Setembro de 1791*, ed. lit. Júlio Costa, Lisboa, Colibri, 2014a; BAGLIVI, Giorgio, *Opera Omnia Medico-Practica*, 8.ª ed., Lugduni, Sumptibus Anisson, & Joannis Possuel, 1714; CASTRO, Rodrigo de, *O Médico Político ou Tratado sobre os Deveres Médico-Políticos*, Lisboa, Colibri, 2011; COUTO-SOARES, Maria Luísa (org.), *Hipócrates e a Arte Médica*, Lisboa, Colibri, 1999; JOUANNA, Jacques, *Hippocrates*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

Adelino Cardoso

Anti-historicismo

Indagar o significado do termo "anti--historicismo" é, numa primeira aproximação, admitir sobreposição entre anti-historicismo e anti-histórico. Um dos condicionamentos da ciência histórica é devido à ausência e à autenticidade de fontes, de que resultam prejuízos para a recolha de testemunhos, a seleção de dados, o cruzamento e a interpretação de informação, a constituição da narrativa histórica. Neste sentido, a destruição intencional ou por incúria de testemunhos historiáveis é um comportamento anti-histórico que, em algumas circunstâncias, corresponde a um anti-historicismo. Por contraponto, a situação epistémica de construção de novas fontes e de apropriação de linguagens não verbais, designadamente em história da educação, além de comportar olhares desconstrutivistas da narrativa histórica tradicional e de favorecer a fragmentação do objeto epistémico, conduz, não raro, a novos historicismos. No mesmo sentido, o relativismo que subjaz a algumas perspetivas pós-modernistas, mais do que um anti-historicismo, introduz frequentemente um quadro de negação da história.

Agregadas ao anti-historicismo estão as noções de "fim da história" e de "saída da história", para fazermos uso de duas expressões a que recorreu Henri Lefebvre em *O Fim da História*. A expressão "o fim da história" comporta um paradoxo, posto que sem o estabelecimento do "fim" não haverá sentido, pois que o sentido comporta um *terminus* e uma direção. Correlativamente, não há história senão na continuidade. O fim é condição de historicidade. Sem historicidade há caos, um não significado. Hegel e, na sequência, Marx (ao proclamar a rutura do capitalismo e da sociedade de classes, e ao perspetivar o socialismo e o comunismo) abriram um horizonte para a história, mas condicionaram-lhe o sentido. Como bem resume Francis Fukuyama em *O Fim da História e o Último Homem*, "tanto Hegel como Marx acreditavam que a evolução das sociedades humanas não era ilimitada, mas que terminaria quando a humanidade conseguisse atingir uma forma de sociedade que satisfizesse as suas mais profundas e fundamentais aspirações. Os dois pensadores postulavam, pois, um 'fim da história'; para Hegel era o estado liberal, enquanto para Marx era uma sociedade comunista" (FUKUYAMA, 2011, 14).

Na mesma linha de pensamento de Hegel e Marx, Nietzsche, ao admitir a "saída da história", abriu lugar à utopia humana. Mais próximo de nós, Francis Fukuyama, em face do triunfo da livre concorrência e do capitalismo, referiu-se a um quadro de pessimismo e proclamou "o fim da história". Em seu entender, "o século XX, pode-se dizê-lo, fez de todos nós profundos pessimistas históricos" (*Id.*, *Ibid.*, 27). Tal pessimismo contrasta com o otimismo do séc. XIX e "nasceu de duas crises separadas, mas paralelas: a crise da política do séc. XX e a crise intelectual do racionalismo ocidental" (*Id.*, *Ibid.*, 34).

A objetividade da história, assegurada por meticuloso labor historiográfico ou fruto de uma apurada reinterpretação filosófica, não assegura a conformidade histórica. Mas também o relativismo extremo de algumas tendências pós-modernistas não só não impede falsificações da história, como não favorece critérios objetivos, cuja interpretação vá para além do político, do ideológico, do estético.

No manifesto *Opúsculos sobre a História* (1775), Immanuel Kant, ao referir que

entendia por história "o inquérito" à gesta e ao processo evolutivo da humanidade, distanciou-se e opôs-se explicitamente ao pessimismo e ao decadentismo que Jean-Jacques Rousseau expressou quer em *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750), quer, posteriormente, em *Émile ou de l'Éducation* (1762). Rousseau havia criticado Voltaire e Montesquieu, cujas obras continham uma visão progressiva da história; ao contrário, referia-se à natureza e a algumas sociedades da Antiguidade clássica como exemplos de perfeição que vieram a perecer às mãos do que é tomado como progresso histórico. Para Kant, importava estabelecer o legado evolutivo da humanidade, pois este constituía a distância entre barbárie e civilização, não bastando, para tal, a rememoração de regimes ou os êxitos assinalados pela cronística.

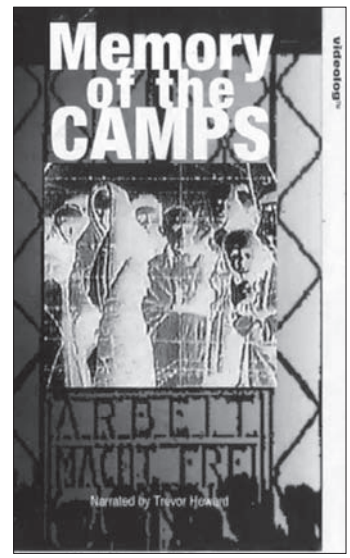
Robert Darnton enuncia como tese que "uma das tarefas mais importantes da Revolução francesa consistiu em reescrever Molière"; Darnton admite assim o que designa de "revolução literária de 1789" (DARNTON, 2003, 165). Tal reescrita dá curso à oposição entre um "velho" sistema literário e uma "nova" cultura política (*Id.*, *Ibid.*, 191). Essa distinção é também a que opõe Montesquieu e Voltaire, a um lado, e Rousseau, a outro. Montesquieu, peregrinando durante 28 anos pelas principais cidades e cortes da Europa, reconstituiu os diferentes regimes jurídico-administrativos, registando e comparando para cada um deles a constituição político-administrativa, a atualidade e a história, entre outros aspetos. Voltaire, no mesmo registo de positividade histórica, apresentou as Luzes e o classicismo da arte como indicadores de progresso e aperfeiçoamento da humanidade. A Voltaire se deve a proclamação de que os povos e os continentes sem escrita são também povos sem história. Rousseau reagiu frontalmente, argumentando quanto tal história tinha de injusto e de arbitrário. Retomando e criticando Herder, Kant e, pelo mesmo período, o marquês de Condorcet (que sistematizou uma evolução do espírito humano) afirmaram a história como realização e discurso da evolução da humanidade, da civilização ocidental, das nações, dos indivíduos.

O séc. XVIII comporta ainda outra perspetiva, que é a de negação da história. Ilustremo-la através de *O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Ciências, nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados*, publicado em 1771, título que deixa manifesto o regresso no tempo. Com efeito, esta publicação refere-se ao processo pelo qual os Jesuítas passaram a dirigir a Univ. de Coimbra, deduzindo um sucedâneo de mutações sem uma efetiva reconstituição da realidade histórica que medeia entre 1551 e 1771. Escrito num registo de libelo acusatório, aquele *Compêndio* nega dois séculos de história da Univ. de Coimbra, ou misturando os campos em que os Jesuítas intervieram, ou apagando a ação que desenvolveram naquela Universidade.

Também o oitocentismo foi marcado por visões contraditórias. Por um lado, deve-se-lhe um historicismo estreito, com vista à afirmação das nacionalidades e dos patriotismos territoriais, integradores, sobrepondo os valores pátrios à especificidade cultural e aos regionalismos. Por outro lado, a publicação do *Manifesto Comunista* (1848) e a afirmação do 4.º Estado, com movimentações cumulativas de internacionalização, acentuaram a rutura da história. Correlativamente, o expansionismo e a afirmação do etnocentrismo ocidental, desenvolvimentista e hegemónico, não apenas ignoravam, como também negavam o reconhecimento e o direito

à história, para os períodos anteriores à economia-mundo ocidental. A sistemática positivista, combinando história, sociologia e ideologia, favoreceu o historicismo e legitimou o confronto de imperialismos, a redistribuição do mundo, a formação de blocos bélicos. A mundialização da guerra, na transição de Oitocentos e nas primeiras décadas do séc. XX, visou a consagração da hegemonia ocidental. Do quadro de referência do oitocentismo fazem também parte o decadentismo e o niilismo radical. Estes movimentos acentuaram-se na transição para o séc. XX, em resultado da afirmação das ciências humanas, que traziam novos requisitos ao campo da "humanitude" e legitimavam a denúncia da vulgarização a que a massificação cultural-escolar tinha votado o classicismo.

Uma modalidade de anti-historicismo é o esquecimento. Na sequência da Segunda Guerra Mundial, não mais serenaram os movimentos de limpeza da memória histórica. As atrocidades nazis e pró-nazis da Segunda Guerra Mundial, em que o genocídio foi usado para exterminação racial, denunciadas por escritores como Primo Levi e Jorge Semprún, cedo geraram polémica entre os historiadores. Não faltam movimentações ideológicas e propagandísticas que intentam negar as evidências que os vestígios materiais e documentais do sofrimento humano não permitem ignorar. Nesse aspeto, é paradigmático o silêncio a que, durante 70 anos, foi votado o documentário *Memória dos Campos*, de Alfred Hitchcock, elaborado em 1945. Com efeito, só em 2014 este testemunho sobre as atrocidades nazis nos campos de concentração de Auschwitz, Bergen-Belsen, Buchenwald e Dachau foi restaurado e tornado público, sob a designação de *Documentário sobre Atrocidades Nazis*. A negação do Holocausto, por desconhecimento, esquecimento ou argumentação premeditada desenvolvida



***Memory of the Camps*, de Alfred Hitchcock.**

por publicistas e historiadores, foi objeto do livro *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, da autoria de Deborah E. Lipstadt, publicado aquando da inauguração, em 1993, do United States Holocaust Memorial Museum. Nas palavras de Richard Evans, Deborah Lipstadt "põe a nu alguns dos aspetos mais problemáticos do impacto do hiper-relativismo, construindo uma narrativa sóbria e documentada sobre a história das tentativas, agora efetivamente organizadas sob a forma de um movimento, de negar a realidade dos campos de concentração de Hitler e as mediadas que conduziram à sua ordenação" (EVANS, 2000, 287).

A historiografia da ciência é um campo onde as correntes alinhadas com a filosofia, favoráveis à construção de conjunturas que se caracterizam por teorias fortes, pois que conciliam conceptualização, contextos e circunstâncias históricas, tendem a contrapor-se aos defensores do evolucionismo empírico.

Um dos casos mais difundidos está ligado à publicação, em 1962, do livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, em que

o autor, Thomas Kuhn, rompeu com o historicismo, tal como era apresentado nos manuais de ciência, para afirmar um conceito de ciência "que emerge do registo histórico da própria atividade da investigação científica" (KUHN, 2009, 20). As dificuldades da investigação histórica em isolar as invenções e descobertas são também as de assegurar um processo cumulativo dessas mesmas contribuições, pelo que, em face de tais dificuldades, Kuhn admite que se esteja perante "uma revolução historiográfica no estudo da ciência, embora esta esteja ainda numa fase inicial" (*Id.*, *Ibid.*, 22).

Prosseguindo o debate sobre a história e a filosofia da ciência, Kuhn, na conferência "O problema com a filosofia da ciência histórica", que proferiu em Harvard a 19 de novembro de 1991 e que está publicada em *O Percurso desde a Estrutura. Ensaios Filosóficos (1970-1993) e Entrevista Autobiográfica*, veio esclarecer que a sua teorização sobre a noção de paradigma não rompeu com uma perspetiva histórica; pelo contrário, contém-na. Ressalvava, no entanto, que tal perspetiva histórica não incluía necessariamente uma referência a factos. E explicitava: "Dado aquilo que designarei por perspetiva histórica, é possível obter muitas conclusões fundamentais a que nós chegámos através de um mero vislumbre ao próprio registo histórico" (*Id.*, 2011, 107). Explicitava Kuhn que tinha analisado o registo histórico como produto "de uma tradição filosófica que considerava a ciência um corpo estático de conhecimento" (*Id., Ibid.*). Em consequência do seu próprio estudo sobre os "factos históricos" criou uma imagem dinâmica, transformando a "ciência num empreendimento ou numa prática em constante evolução, [...] [podendo] muitas das conclusões mais fundamentais [...] ser deduzidas diretamente a partir dos primeiros princípios. [...] Abordá-las desta forma reduz a aparente contingência" (*Id., Ibid.*).

A introdução do contextualismo na história do pensamento, associada à multiplicidade dos atos da linguagem aperfeiçoados pelas circunstâncias e pelos utilizadores, constitui um dos principais contributos da Escola de Cambridge, muito especialmente por parte de J. G. A. Pocock e de Quentin Skinner. A eles se deve uma crítica ao historicismo das ideias. A contextualização associada aos jogos da linguagem é particularmente acentuada pelo método implementado por Quentin Skinner, como ele próprio esclarece no prefácio a *The Foundations of Modern Political Thought*, a propósito das principais figuras da época, tais como Maquiavel, Erasmo, More, Lutero e Calvino: "Eu tentei não me concentrar nos teóricos principais de forma tão exclusiva e, pelo contrário, centrei-me na matriz social e intelectual mais geral que deu origem às suas obras. Começo por discutir o que considero como as características mais relevantes das sociedades nas e para as quais tinham escrito originariamente" (SKINNER, 2012, X-XI).

Centrada na norma e acentuando mudanças e ruturas, no ensejo de fundamentar a inovação pedagógica e de justificar o reformismo que caracteriza as políticas educativas desde meados do séc. XIX, a narrativa educativa tende a reconstituir e a estabelecer um sentido para o historicismo educativo e escolar, tomando-o como retrógrado e imobilista. Neste sentido, a narrativa historiográfica educacional, ao assumir a denúncia do imobilismo, constitui frequentemente uma manifestação anti-historicista, pois que torna despiciendo o labor historiográfico, com repercussões na desvalorização das fontes históricas e do património educativo.

Todavia, como a mudança educativa, nas sociedades, nas instituições, nos

indivíduos, se opera e avalia em função do passado, do instituído, tende a ser gerado e preservado um historicismo que configura a norma como imobilismo e em que, não raro, a conformação educativa e cultural emerge como um *continuum* de intensidade e expansão.

Tal historicismo é, a seu modo, anti-história. Objeto de história são as mudanças e as permanências, mas o enfoque da mudança tende a acentuar ruturas, a recriar géneses, a projetar processos e produtos que frequentemente não encontram tradução na realidade e que, funcionando como modelos interpretativos, impedem o diagnóstico e fragilizam a racionalidade, distanciando teoria e prática.

A história da educação em Portugal apresenta momentos críticos que, ao não serem estudados com rigor e abertura ideológica, tornam ininteligíveis e despidas de sentido as conclusões historiográficas. Um desses períodos reporta à conjuntura reformista de meados do séc. XIX. O quadro de mudança foi aberto com a reforma de Costa Cabral (1844), que tem sido tomada como conservadora. Tal conotação tem impedido um estudo apurado e consequente das transformações decisivas que tiveram lugar nas décadas imediatas. De modo análogo, torna-se fundamental aprofundar o conhecimento histórico sobre o quadro de experimentação pedagógica criado pelo dec.-lei n.º 47.587, de 10 de março de 1967. Os ensaios pedagógicos, de âmbito curricular, metódico, institucional, inter e transdisciplinares, que então ocorreram são fundamentais para a compreensão da reforma de Veiga Simão e tiveram implicações diretas nas decisões políticas que marcaram a revolução democrática. Se a sequência de programas curriculares dá nota de uma instabilidade, a mudança gradual dos manuais comprova que a reforma pedagógica começou antes da revolução política. Não reabrir a historiografia corresponde não apenas a silenciar a memória como a comprometer a história.

Orientada para o futuro, realizada no presente e suportada na revisitação do passado, toda a educação mergulha no paradoxo de ganhar o futuro, agindo no presente e sobre o presente. Neste presente-futuro, o passado, o instituído, a norma não são passivos, são meios, e a convenção e a apropriação educativas só ganham consistência na (re)significação do passado. A inevitabilidade da história da educação traz um anti-historicismo, mas não configura de si o "fim da história", nem poderá ser confundida com o "fora da história".

Bibliog.: *O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Ciências, nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1972; DARNTON, Robert, *El Coloquio de los Lectores*, México, Fondo de Cultura Económica/Espacios para la Lectura, 2003; EVANS, Richard J., *Em Defesa da História*, Lisboa, Temas e Debates, 2000; FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, 4.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2011; KANT, Emmanuel, *Opuscules sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1990; KUHN, Thomas, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa, Guerra e Paz, 2009; *Id.*, *O Percurso desde a Estrutura. Ensaios Filosóficos (1970-1993) e Entrevista Autobiográfica*, Porto, Porto Editora, 2011; LEFEBVRE, Henri, *O Fim da História*, Lisboa, Dom Quixote, 1971; LIPSTADT, Deborah E., *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, New York, Free Press, 1993; MAGALHÃES, Justino, *Da Cadeira ao Banco. Escola e Modernização (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, Educa, 2010; SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

JUSTINO MAGALHÃES

Anti-holismo

É difícil entender o que realmente é o anti-holismo sem o fazer de uma maneira dialética, em relação com o seu antagonista, o holismo, ou seja, sem que se estabeleça um debate crítico entre ambos. Só assim poderão ser entendidos um e o outro, não isoladamente, mas em mútua relação, porque se implicam mutuamente.

Com efeito, entende-se aqui por holismo aquele pensamento, sentimento ou prática que tem o todo como primeira referência, sendo as partes compreendidas como partes de um todo. O anti-holismo sublinha, pelo contrário, que o importante em qualquer compreensão ou atividade é partir da parte e ter a parte como referência preferencial. O todo é visto como suspeito de ser construído, pré-fabricado, uma espécie de constructo mental. A parte seria o genuíno, o puro, o dado inicial e original (no sentido de originário e originante). Seria esta a versão mais radical do anti-holismo.

Mas há também uma variante mais suave deste anti-holismo, que consiste em tratar de encontrar os últimos elementos constitutivos, as pedras básicas que explicam, em último termo, qualquer entidade física ou mental. Este tipo de reducionismo, muito praticado numa conceção materialista da ciência (pelo menos no seu espírito metodológico), não é necessariamente incompatível com a compreensão do todo, se não for absolutizada. Este – o todo – aparece aqui como mera soma de átomos últimos, em qualquer entidade física ou virtual. O sentido e significado do todo é, para o anti-holismo, o de ser um mero resultado aditivo a partir dos seus elementos constitutivos últimos. Portanto, conhecendo estes últimos elementos, o todo é perfeita e claramente explicado.

Poderíamos assim englobar como anti-holismo os pensamentos filosóficos do dualismo, *e.g.* o cartesianismo, mas também o empirismo, e o pós-modernismo (pelo menos nalgumas das suas variantes). Igualmente, podemos encontrá-lo em várias posições do positivismo, especialmente no mundo da medicina, e sobretudo na mentalidade científica que entende a especialização como a pretensão suprema da ciência.

Tomemos *e.g.*, René Descartes. No quadro das suas famosas regras do método, presentes no *Discours de la Méthode* (1637), que denomina "preceitos", ele defende, na segunda regra, que os problemas difíceis sejam divididos nos seus elementos mais simples, até que o problema se faça inteiramente claro ao "espírito": "O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse, em tantas parcelas quanto fosse possível e quantas fossem necessárias para melhor as resolver" (DESCARTES, 1997, 36). Na terceira regra, propõe o processo inverso ascensional, de ir do mais simples ao mais complexo: "O terceiro, conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até ao conhecimento dos mais compostos; e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros" (*Id.*, *Ibid.*, 37).

Seria isto um processo de síntese? Poder-se-ia dizer então que Descartes é holista? Não, porque para ele o todo não é senão a soma das partes. Isto vai contra o princípio holístico que diz que o todo é mais do que a soma das partes, *i.e.*, que há que somar entre si não só os elementos de um conjunto, mas também todas as inter-rela-

ções que cada um deles estabelece com os outros. Portanto, quanto mais elementos tiver um conjunto, mais rico será nas suas inter-relações e mais rico será o todo como tal (segundo o princípio holístico de que tudo está em relação com tudo), gerando emergências sistémicas cada vez maiores. Além disto, o holismo também é holográfico (o todo está presente nas suas partes). O processo mental metodológico proposto por Descartes é, pelo contrário, um processo meramente divisivo ou aditivo. Pode ser próprio de um conjunto morto, matemático, mas não físico ou biológico-ecológico. Não responde, assim, aos processos reais, resultando simplificador e simplista, além de reducionista.

Outro exemplo de pensador anti-holista seria o físico e matemático Isaac Newton. Para ele, o Universo não é senão um perfeito relógio (que pressupõe um Supremo Relojoeiro), composto de partes. Trata-se portanto de encontrar os elementos mais simples (as peças). Juntando-as todas, tem-se o mecanismo final do relógio. O Primeiro Relojoeiro só tem o trabalho de dar corda ao mecanismo. Depois disso, ele funciona independente e automaticamente. O relógio pode-se dividir e desmontar nas suas peças, e o Relojoeiro pode voltar a montá-lo, mecanicamente, sem que sobre qualquer peça.

Newton tentava, porém, encontrar um princípio unitário (e são bem conhecidos, hoje em dia, os interesses esotéricos deste cientista), numa síntese *a posteriori* que integrava elementos variados, místicos, teológicos, filosóficos e científicos. A parte final dos seus famosos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de 1687, constitui, *e.g.*, uma exaltada manifestação de fé em Deus e até um hino de louvor ao Supremo Arquiteto do Universo. Porém, na formulação metodológica da física como tal, Newton manifestava-se claramente como anti-holista.

O dualismo estrito também é anti-holista, porque tende a substancializar pelo menos dois elementos do todo, sem possibilidade de os integrar num princípio superior. O holismo não é contrário ao dualismo, nem ao pluralismo *per se*, mas sim a todo o dualismo que não se resolve numa unidade. O taoísmo, *e.g.*, reconhece um *Tao* manifesto, que tem dois princípios: o *yin* (princípio passivo) e o *yang* (princípio ativo), ambos dinâmicos. No entanto, não é um verdadeiro dualismo irreconciliável, porque reconhece que o *yin* e o *yang* são dois princípios complementares e não opostos, e que são os dois braços em que precisamente o *Tao* não manifesto se visibiliza.

Assim como há diferentes modelos ou tipos de holismo, também os há de anti-holismo. O empirismo radical, *e.g.*, afirma que só o empírico é real, sendo o todo uma construção da nossa mente. Só vemos, na realidade, paredes, não casas. Ainda que isto pareça assim, tanto a neurologia atual como a corrente psicológica da *Gestalt* discordariam desta posição, considerando que vemos, literalmente, com a mente e desde o todo. Ver é já uma atividade de construção mental (neste ponto, o kantismo seria bastante atual).

Outra crítica que o anti-holismo faria ao holismo é que este é vago, nele vale tudo, e é pouco sistemático e metodológico para obter novos conhecimentos. A isto, o holismo poderia responder que depende do holismo de que se está a falar. Certamente, às vezes apresenta-se como holismo, especialmente aos não entendidos, qualquer coisa que tenha que ver com um todo genérico. Mas essa não é a posição de um holismo mais científico.

Este não abdica de estudar os elementos concretos por si próprios, mas vê-os como incompreensíveis quando se corta a sua relação com os elementos que os rodeiam. Dado que tudo está em conexão

com tudo, as partes e as individualidades são aspetos imprescindíveis de um holismo diferenciado (tenha-se em conta aqui o precedente filosófico indiano da escola do Vishishtādvaîta Vedānta, ou não dualismo qualificado, do sábio indiano Rāmānuja).

Finalmente, o positivismo e o neopositivismo também apresentam claras estruturas de pensamento anti-holísticas, pela sua referência ao dado puro como último constituinte da realidade. Porém, A. Comte tentou articular os saberes num conjunto unitário e deu um sentido último místico a todo o conjunto. E L. Wittgenstein (especialmente no seu primeiro período) conjuga um dualismo epistémico-ontológico, que integra uma visão do mundo reducionista/atomista com uma conceção mística como silêncio no final de tudo (o indizível).

Bibliog.: BOHM, D., *La Totalidad y el Orden Implicado*, Barcelona, Kairós, 1992; CAPRA, F., *O Tao da Física. Um Paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*, São Paulo, Cultrix, 1995; COMTE, A., *Catecismo Positivista*, Mem Martins, Europa-América, s.d.; DESCARTES, R., *O Discurso do Método*, Lisboa, Replicação, 1997; *Id., Discours de la Méthode*, Paris, Flammarion, 2000; DURKHEIM, E., *Las Reglas del Método Sociológico y Otros Escritos sobre Filosofía de las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 2006; NEVES, R. M. G., *Filosofía de la Vivencia Holística*, Benedita, Cooperativa de Estudos e Intervenção em Projetos Socioeconómicos, 2016; NEWTON, I., *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, Lisboa, FCG, 2010; WEIL, P., *Holística: Una Nueva Visión y Abordaje de lo Real*, Santa Fé de Bogotá, San Pablo, 1993; WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.

Rui Manuel Grácio das Neves

Anti-homocentrismo

A teoria planetária das esferas homocêntricas de Eudoxo considerava a Terra o centro do Universo. A combinação do movimento de rotação de esferas planetárias foi o mais antigo modelo matemático do movimento dos planetas. Este modelo fundamenta-se no princípio de que todo o movimento celeste é circular, sendo a Terra o centro do mundo. Os movimentos circulares dos planetas são combinados numa composição de movimentos circulares uniformes, tendo todos o mesmo centro, donde a designação de sistema homocêntrico.

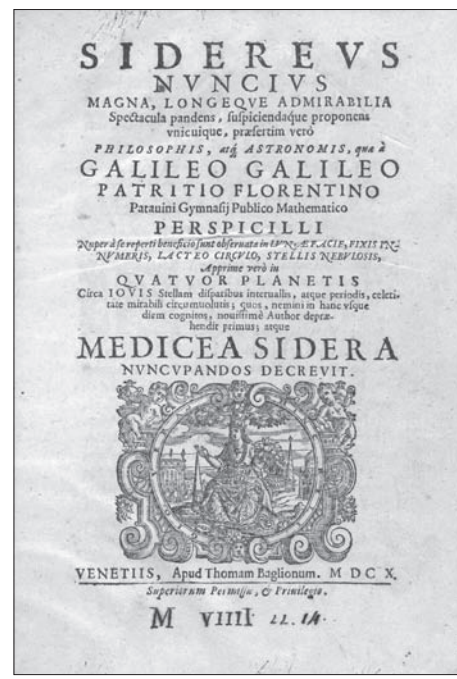
Os modelos homocêntricos revelaram-se imperfeitos na explicação dos pormenores dos movimentos planetários e eram completamente incapazes de dar uma explicação para as variações de brilho dos planetas. Este fenómeno era uma consequência da variação das distâncias entre o planeta e a Terra, o que estava em contradição com o princípio homocêntrico. A imperfeição destes modelos foi resolvida através da combinação de diferentes movimentos circulares para melhor reproduzir os movimentos planetários. Apesar de o sistema ptolemaico continuar a ser considerado geocêntrico, na verdade a posição da Terra já não correspondia verdadeiramente ao centro geométrico das trajetórias descritas pelos movimentos planetários. No sistema de Ptolomeu, os movimentos dos planetas resultam da composição do movimento num pequeno círculo chamado epiciclo, o qual por sua vez se move ao longo de um círculo maior chamado deferente. A teoria geocêntrica ptolemaica prevaleceu durante cerca de

1400 anos, até que, em 1543, Nicolau Copérnico publicou a sua teoria heliocêntrica no *De Revolutionibus Orbium Coelestium.*

Em Portugal, predominou, até ao início do séc. XVII, uma representação homocêntrica do Universo, fundamentada na física e cosmologia de Aristóteles. Contudo, o modelo homocêntrico começou a ser contestado ainda entre os contemporâneos de Galileu, principalmente devido à influência de Christophorus Clavius. O facto de o matemático e astrónomo alemão ter feito os seus estudos preparatórios em Coimbra, no Colégio das Artes, pode ser considerado um acontecimento significativo na história da cultura portuguesa. Clavius entrou para a Companhia de Jesus em Roma, durante o mês de fevereiro de 1555, e em outubro veio para Portugal, numa época em que os Jesuítas ensinavam a *Sphaera* de Sacrobosco. Em 1570, Clavius publicou um comentário ao *Tractatus de Sphaera,* do matemático e astrónomo inglês Johannes de Sacrobosco, no seu livro intitulado *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco Commentarius.* A sua estada em Coimbra, entre 1555 e 1560, ocorreu numa época em que Pedro Nunes ensinava Matemática na Universidade. Apesar de não ter sido seu aluno, é notória na sua obra a grande influência do matemático português. De facto, Nunes deve a Clavius a divulgação dos seus trabalhos na rede da Companhia de Jesus. Como exemplos das referências feitas ao matemático português pelos mais destacados matemáticos e astrónomos jesuítas encontram-se, para além da *Opera Mathematica,* de Clavius, o *Aristotelis Loca Mathematica ex Universes ipsius Operibus Collecta et Explicata,* de Giuseppe Biancani, e o *Almagestum Novum, Astronomiam Veterem novamque Complectens,* de Giovanni Riccioli, um tratado que é visto como a mais importante peça de literatura científica dos Jesuítas no séc. XVII. Clavius coordenou a comissão papal de matemáticos com vista à reforma do calendário juliano; em 1582, o calendário gregoriano foi promulgado pelo Papa Gregório XIII, e os respetivos documentos foram reimpressos na *Opera Mathematica* de Clavius. No túmulo deste Papa, pode observar-se um baixo-relevo com Clavius a apresentar-lhe o calendário. Portugal, Espanha, Itália e a Polónia foram os primeiros países a adotar este calendário, em 1582.

Foi grande a mudança de atitude intelectual que marcou indelevelmente a transição do séc. XVI para o XVII. No *Sidereus Nuncius* (1610), Galileu anunciou a descoberta dos satélites mais próximos de Júpiter, contrariando a visão homocêntrica de Aristóteles e o sistema geocêntrico de Ptolomeu. Christophorus Grienberger e Giovanni Paolo Lembo estiveram, além de Clavius, diretamente envolvidos na confirmação das observa-

Folha de rosto de *Sidereus Nuncius*, de Galileu (1564-1642).


SIDEREVS
NVNCIVS
MAGNA, LONGEQVE ADMIRABILIA
Spectacula pandens, suspiciendaque proponens
vnicuique, præsertim verò
PHILOSOPHIS, atq; ASTRONOMIS, quæ à
GALILEO GALILEO
PATRITIO FLORENTINO
Patauini Gymnasij Publico Mathematico
PERSPICILLI
Nuper à se reperti beneficio sunt obseruata in LVNÆ FACIE, FIXIS IN-
NVMERIS, LACTEO CIRCVLO, STELLIS NEBVLOSIS,
Apprime verò in
QVATVOR PLANETIS
Circa IOVIS Stellam disparibus interuallis, atque periodis, celeri-
tate mirabili circumuolutis; quos, nemini in hanc vsque
diem cognitos, nouissimè Author depræ-
hendit primus, atque
MEDICEA SIDERA
NVNCVPANDOS DECREVIT.
VENETIIS, Apud Thomam Baglionum. M D C X.
Superiorum Permissu, & Priuilegio.
M VIIII LL. IN

ções de Galileu. Estes dois matemáticos e astrónomos foram professores no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, e integraram o grupo de matemáticos do Colégio Romano que, juntamente com o jesuíta belga Odo van Maelcote, foram interpelados pelo cardeal Roberto Bellarmino acerca das observações de Galileu, tendo confirmado as recentes descobertas astronómicas relativas aos satélites de Júpiter. Em Portugal, terá sido através da receção do terceiro volume da *Opera Mathematica,* de Clavius, que foram efetuadas as primeiras alusões a Galileu. Nessa obra, o autor tecia breves comentários ao *Sidereus Nuncius,* enumerando as descobertas de Galileu, e deixava expressa a opinião de que, se as novas ideias fossem exatas, deveriam ser adotadas pelos astrónomos na construção da esfera celeste, por forma a tudo ter uma explicação de acordo com os fenómenos. Contudo, tal não significava a adoção do modelo de Copérnico. Por sua vez, Grienberger simpatizava com a teoria do movimento de Galileu, mas foi instado pelo superior geral dos Jesuítas, Cláudio Aquaviva, a defender a visão aristotélica. Também Lembo comentou, nas suas lições no Colégio de Santo Antão, os últimos sistemas cosmológicos, optando por uma síntese semelhante à de Tycho Brahe, que se aproximava do modelo apresentado no séc. v por Martianus Capella; assim, em sua opinião, Vénus e Mercúrio orbitavam em torno do Sol, enquanto o Sol e os restantes planetas descreviam órbitas centradas na Terra.

Clavius reagiu fortemente contra o renascimento da astronomia homocêntrica em Itália, na primeira metade do séc. XVI, em consequência da publicação, em 1536, por Giovani Battista Amico, de *De Motibus Corporum Coelestium iuxta Principia Peripatetica sine Eccentricis et Epicyclis.* Contudo, Clavius manteve-se fiel a uma visão teocêntrica do cosmos, continuando a defender uma reconciliação do sistema planetário ptolemaico com a física aristotélica. Na *Sphaeram,* Clavius analisa três modelos astronómicos: os modelos homocêntricos; o modelo ptolemaico; e o modelo copernicano. Considerava Copérnico um hábil e cuidadoso observador das estrelas, o mais sábio e distinto renovador da astronomia, digno de admiração dos astrónomos. No entanto, apesar de usar numerosas vezes as observações de Copérnico, assim como os seus métodos de cálculo e as suas tábuas, rejeitou a teoria heliocêntrica, classificando-a como insustentável por causa das suas implicações com a física aristotélica e contradições com a Sagrada Escritura. Todavia, a sua oposição aos sistemas homocêntricos era inequívoca. Estes modelos não explicavam vários fenómenos, como a variação do diâmetro da Lua e o brilho dos planetas. A descoberta dos satélites de Júpiter, confirmada pelo próprio Clavius, seria uma prova irrefutável de que os sistemas homocêntricos deveriam ser rejeitados.

Alguns dos discípulos de Clavius em Roma viriam a ter uma notável influência em Portugal. Entre eles destacou-se Christophoro Borri (1583-1632), que foi membro da Companhia de Jesus desde 1601 até 1631. Borri escreveu um pequeno tratado intitulado *De Nova Mundi Constitutione juxta Systema Tichonis Brahe aliorumque Recentiorum Mathematicorum*, o qual viria a ser traduzido de latim para persa. A sua ação foi muito importante para a difusão da nova astronomia na Pérsia, na Arábia e na Arménia. Borri foi o primeiro a comentar, nos seus cursos em Portugal, as revelações astronómicas de Galileu, embora tivesse relegado o seu nome para um lugar secundário. Com efeito, referiu-se ao epistolário de 1612 de Christoph Scheiner, *Ad Illustrissimum Virum Marcum Velserum Epistola*, no qual o jesuíta alemão afirmava que as manchas

solares eram pequenos planetas que circundavam o Sol. Numa segunda série de cartas, que Marcus Welser publicou no mesmo ano com o título *De Maculis Solaribus et Stellis circa Iovem Errantibus Accuratior Disquisitio*, Scheiner discutia o movimento dos pontos, o seu período de revolução e o aparecimento de manchas brilhantes na superfície do Sol. Tendo observado a menor conjunção de Vénus com o Sol, Scheiner concluiu que Vénus e Mercúrio giravam em torno do Sol. É provável que Borri tenha lido também a *Istoria e Dimonstrazioni intorno alle Macchie Solari e loro Accidenti*, publicada por Galileu em 1613; e é certo que conhecia o *Sidereus Nuncius*, publicado em 1610, quando redigiu a *De Nouis Apparentiis, Quae Nostris Temporibus Obseruatæ Sunt*, uma vez que transcreveu alguns dos períodos da obra de Galileu, relativos ao cálculo da altura das montanhas da Lua. Neste documento, fez uma descrição das observações que realizou em Coimbra, no ano de 1627, sem no entanto fazer qualquer referência à obra de Galileu.

Bibliog.: CAROLINO, Luís Miguel, "Cristoforo Borri and the epistemological status of mathematics in seventeenth-century Portugal", *Historia Mathematica*, vol. 34, n.º 2, maio 2007, pp. 187-205; CARVALHO, Joaquim, "Galileu e a cultura portuguesa sua contemporânea", *Biblos*, vol. XIX, 1943, pp. 399-451; LATTIS, James M., *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

DÉCIO RUIVO MARTINS

Anti-homossexualismo

A atitude em face da homossexualidade é muito variável em função do tempo e da cultura envolvente: "A história da civilização revela, acima de tudo, quão diferentemente a homossexualidade tem sido percebida e julgada em tempos e em culturas diferentes" (CROMPTON, 2003, 14).

No quadro da história europeia, as civilizações antigas que se constituíram como referências seminais da nossa forma de vida, a grega e a romana, não assumiram uma perspetiva negativa e condenatória da homossexualidade. No caso dos Gregos, o amor entre iguais andava frequentemente a par com qualidades especialmente valorizadas, como a valentia ou a elevada distinção no campo das letras e das artes. O amor entre Proclo e Aquiles ou entre Sócrates e Alcibíades ilustram isso mesmo.

A moral sexual cristã medieval assume uma posição de condenação expressa da homossexualidade. Sem que se tenha invertido o curso da história, muitos dos artistas e intelectuais renascentistas assumiram a amoralidade do amor homossexual, o que virá a ser contrariado pela teologia católica da Contrarreforma.

Na segunda metade do séc. XIX, o anti-homossexualismo ganha um novo tipo de legitimidade, através da recondução da homossexualidade para a esfera das perversões sexuais, conferindo-lhe o estatuto de uma doença e colocando-a, por conseguinte, sob a jurisdição médica. Com algum atraso em relação a outros países, as ciências médicas portuguesas invetivam a homossexualidade de uma forma muito

veemente durante algumas décadas, aproximadamente a partir de 1880.

Com efeito, em Portugal, a centúria de Oitocentos parece corresponder a um momento de significativa alteração na forma de olhar o fenómeno: por um lado, assistimos à descriminalização da homossexualidade, quer masculina quer feminina, nos códigos penais que entre nós foram sendo promulgados no período em causa; por outro, o "amor entre iguais" tende a converter-se, cada vez mais, em objeto privilegiado do olhar clínico. Como se sabe, a homossexualidade será doravante considerada uma doença suscetível de diagnóstico e de cura, e já não um pecado ou crime que importa reparar ou expiar. Todavia, não obstante estas transformações, o homossexual parece assumir neste período ainda o estatuto de um "outro", fonte de surpresa e perplexidade.

Ilustrativo desta tendência, não circunscrita decerto ao caso português, é o que encontramos escrito nos famosos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905) de Sigmund Freud, nos quais a homossexualidade surge pensada a partir da noção de inversão sexual. Com efeito, afirma o autor: "é com grande surpresa que descobrimos existirem homens cujo objeto sexual é representado por homens e não mulheres, bem como mulheres que têm como objeto sexual mulheres e não homens. Destas pessoas se diz que têm sexualidade contrária ou são invertidos, e o facto é conhecido por inversão" (FREUD, 2009, 16). O conceito de inversão sexual é uma das noções mais recorrentes na literatura dedicada ao tema, tendo proliferado na própria linguagem vernacular. Uma breve consulta aos nossos dicionários permite constatar que os termos "invertido" e "homossexual" podem constituir expressões correlatas. Mas quais as modalidades de inversão, a sua natureza e as suas causas no pensamento médico



***Aquiles Cura Proclo Ferido*, vaso grego, séc. V a.C.**

do período em análise? De acordo com Freud, para recorrer a um autor que fez escola, podem ser identificados três tipos de invertidos: invertidos absolutos (objeto sexual exclusivamente do mesmo sexo), invertidos anfigénicos (forma de hermafroditismo psicossexual em que o objeto sexual assume um carácter variável) e, finalmente, invertidos ocasionais (por razões de natureza circunstancial, tais como a inacessibilidade do objeto sexual normal). De acordo com o mesmo autor, a segunda parte da questão é problemática e a sua abordagem é de natureza hipotética. Dentre as razões explicativas do fenómeno e em diálogo com as teses mais difundidas no seu tempo, o neurologista debate a degeneração nervosa, a hereditariedade (carácter inato) e o hermafroditismo psíquico. Determinações inconclusivas, pois, como salienta, não providenciam uma explicação satisfatória para todos os tipos de inversão sexual. Igualmente importantes são os fatores associados às "transformações da puberdade". Como afirmará Freud, a propósito do instinto sexual masculino, "uma recordação de infância da ternura

da mãe e de outras mulheres a quem ele estava entregue enquanto criança contribui vigorosamente para dirigir a sua escolha a mulheres" e, ao contrário, "uma experiência precoce de intimidação sexual por parte do pai e uma relação competitiva com ele levá-lo-á a orientar-se para o mesmo sexo" (*Id.*, *Ibid.*, 88).

Inegável é também a complexificação do pensamento do autor em torno destas questões. Sigmund Freud, o fundador da psicanálise, revela uma consciência aguda de que a vida sexual e, por maioria de razão, as formas de sexualidade que se afastam do modelo heterossexual são um campo movediço e variável. Reconhecendo que "o mistério da homossexualidade não é tão simples como vulgarmente se crê" (FREUD, 1920, 247), que a realidade é mais complexa do que a rigidez das nossas categorizações, nomeadamente no que respeita ao âmbito do masculino e do feminino, Freud assume que a homossexualidade requer uma explicação biológica e psicológica. No entanto, adverte para o risco das generalizações, sendo necessário prestar atenção às contingências da história individual de cada "invertido". De facto, apesar das precauções teórico-metodológicas, Freud não fica imune ao ponto de vista dominante na cultura europeia, vendo a homossexualidade como uma "aberração". A explicação da conduta homossexual pelo complexo de Édipo não resolvido satisfatoriamente ou por um forte investimento narcísico está orientada para detetar perturbações da vida sexual "normal" no intuito de as curar.

Em Portugal, o interesse pela questão da homossexualidade é visível nos estudos monográficos que ao tema se foram dedicando, nomeadamente nos meios académicos, a partir de finais do séc. XIX. Data de 1895 a dissertação inaugural de Adelino Silva apresentada às escolas médico-cirúrgicas do Porto, intitulada *A Inversão Sexual*, e de 1901 a *Vida Sexual* de Egas Moniz, obra que conheceu várias edições nas primeiras décadas do séc. XX e que consagra particular atenção a este tópico. Tal como Freud anos mais tarde, Adelino Silva centra a questão da homossexualidade na noção de inversão sexual, definindo-a, em termos muito próximos dos de Julien Chevalier, como "o amor mais ou menos exclusivo entre dois ou mais indivíduos do mesmo sexo, com indiferença, antipatia, ou repulsão pelo sexo oposto, qualquer que seja a causa" (SILVA, 1896, 44). Texto muito devedor de outros contributos teóricos do seu tempo, oriundos de diversos campos científicos, mormente da medicina, da história e da antropologia, a dissertação inaugural de Adelino Silva permite-nos identificar uma matriz discursiva que tende a invetivar a homossexualidade, assumindo-a como distúrbio ou conduta desviante, numa tendência conceptual que parece ter triunfado, com foros de exclusividade, nos meios científicos e académicos do Portugal de finais de Oitocentos e no período imediatamente posterior.

Teses de maior fôlego são aquelas que encontramos no já citado livro de Egas Moniz, *A Vida Sexual: Physiologia e Pathologia*. No território do que define como "as perversões sexuais" ou "vícios genésicos", especial importância é consagrada à homossexualidade, quer masculina (uranismo, inversão sexual), quer feminina (safismo, lesbismo, tribadismo). Inscrevendo-se num ambiente cultural em que o despovoamento constitui acentuada preocupação, Egas Moniz começa por afirmar que a homossexualidade e as práticas contracetivas ou malthusianas, nos seus próprios termos, constituem duas das razões explicativas do pretenso decréscimo populacional nos países mais desenvolvidos. Por outro lado, relaciona o aumento destes "vícios genésicos" com

o progresso cultural e material destas nações: "Um facto curioso que muitas vezes me tem preocupado pelas ilações que dele podem tirar-se, é o seguinte: nas populações nascentes o amor homossexual é raríssimo, ao passo que nos povos altamente civilizados e muito desenvolvidos, quer material, quer psiquicamente, as manifestações homossexuais e, em geral, as perversões genésicas abundam extraordinariamente" (MONIZ, 1913, 388).

Com efeito, o clínico não era indiferente às questões sociais e culturais que o tema da homossexualidade parecia encerrar. Numa das muitas divagações históricas que estas obras encerram, uma frase, dita a propósito da poetisa Safo pelo médico português, resume quanto a nós estas inquietações: "a ideia de que cada sexo devia concentrar-se em si mesmo e consumir-se num amor estéril" (*Id.*, *Ibid.*, 389). Todavia, se o autor admite que a homossexualidade possa ser, até certo ponto, culturalmente induzida, a sua origem está longe de ser acidental: "As perversões homossexuais não são acidentais, mas nitidamente patológicas, sobrevindo em condições determinadas" (*Id.*, *Ibid.*, 384). Quanto à verdadeira origem destes "vícios genésicos", e tal como proporá Freud um pouco mais tarde, a resposta não pode ser senão de natureza hipotética: "Por agora contentar-nos-emos em afirmar que a homossexualidade, como quase todas as outras perversões, pode ser uma forma de neuropatia congénita ou ainda um mal adquirido que, embora não seja tão nítido como nos casos em que as taras neuropáticas impendem sobre o delinquente, é certo que tem muitos caracteres aproximativos de forma a estabelecer por vezes a sua completa identidade" (*Id.*, *Ibid.*, 396).

Mais à frente, Egas Moniz enjeitará a tese daqueles que, na esteira de Albert Moll, imputam a homossexualidade, preferencialmente, a uma espécie de disposição hereditária. A sua posição é a de sustentar a influência decisiva do meio e da educação, como aliás parece fazer Freud em algumas passagens dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Dirá, assim, Egas Moniz: "Inclino-me muito para a opinião dos segundos. Se é certo que as taras hereditárias muito conseguem dos indivíduos sobre que pesam, não é menos certo que o contágio educativo não é menos importante" (*Id.*, *Ibid.*, 429). Por outro lado, assumir a influência do meio constituía uma forma de combater o que define, na esteira de Albert von Schrenck-Notzing, como uma espécie de "nihilismo" terapêutico associado à teoria da hereditariedade. Esta última tese, na sua ótica, não podia senão "deixar tranquilos os homossexuais a fim de não procurarem tratamento para a sua doença" (*Id.*, *Ibid.*, 429). Em síntese, como o médico afirmará, "Ordinariamente, na inversão sexual não se herda senão a disposição para a doença; o seu desenvolvimento depende pois das posteriores influências da vida" (*Id.*, *Ibid.*, 430).

De acordo com as teses expostas em *A Vida Sexual: Physiologia e Pathologia*, são tais influências externas que, podendo dar origem a estados neuropáticos, determinarão potencialmente o surgimento da inversão sexual em indivíduos sem "sinal da sobrecarga mórbida hereditária" (*Id.*, *Ibid.*). Mas em que consistem estas influências? A educação moderna, assente na separação entre os sexos, os fenómenos de contágio ou a sugestão constituem algumas destas influências apuradas por Egas Moniz. No campo educativo, a sua conclusão é em moldes semelhantes àquela que será enunciada por Freud um pouco mais tarde: "A educação de rapazes por indivíduos do sexo masculino (por escravos, na Antiguidade) parece favorecer a homossexualidade. Aliás, a frequência com que a inversão ocorre

entre a nobreza dos dias de hoje torna-se mais explicável à luz da sua prática de empregar criados homens, bem como do facto de as mães prestarem muito poucos cuidados pessoais aos filhos" (FREUD, 2009, 88-89).

Tão importantes quanto a separação de género em contexto escolar são o contágio e a sugestão da inversão sexual que, aliás, a própria escola pode originar e promover. Segundo Egas Moniz, tal sucede quando uma primeira excitação sexual do indivíduo, suscetível de ser esquecida em casos de evolução normal da satisfação erótica, nasce ou da observação de um ato homossexual ou de um contacto propositado ou acidental com alguém do mesmo sexo; nestes casos, o desejo, até então latente, "acha finalmente na representação objetiva e concreta um princípio de orientação, podendo assim o indivíduo cair na inversão sexual antes mesmo de ter experimentado os estímulos heterossexuais" (MONIZ, 1913, 434).

Todavia, para o olhar clínico, não importavam apenas as razões explicativas das ditas perversões sexuais, mas também a concretização de uma terapêutica tão eficaz quanto possível. Em jeito preliminar, o médico português recomenda que o tratamento do uranismo se inicie com palavras de estímulo, com a narração de casos abstratos que indiciem a possibilidade de cura. Em seguida, importa determinar se se trata de um fenómeno acidental da vida sexual do indivíduo (por violência ou vício transitório), ou se, pelo contrário, se está perante aquilo que designa como um "verdadeiro invertido". Daqui resultará, segundo o neurologista português, o desfecho do caso clínico: "Se estamos em presença de um neuropata o prognóstico não pode ser favorável; já o mesmo não sucede se o portador dos hábitos homossexuais é um indivíduo sem taras nervosas a agravar o seu estado" (*Id.*, *Ibid.*, 451). Em termos de métodos terapêuticos concretos, especial destaque vai para a hipnose: "Alcançada a hipnose deve-se sugerir ao doente a necessidade de abandonar por uma vez a masturbação, assim como os sentimentos homossexuais, e inculcar-lhe a confiança na sua potência, insinuando-lhe desejos heterossexuais" (*Id.*, *Ibid.*, 457). Após um desfecho favorável, todos os cuidados são recomendados para que a disposição para a inversão sexual não seja comunicada à posteridade. Se, mesmo depois de tratado, era quase certo que o uranista comunicasse aos seus descendentes um "certo grau de degenerescência", a questão seguinte não podia deixar de se colocar: "se o uranista é geralmente estéril não será perigoso curar-se, podendo assim transmitir por hereditariedade os seus defeitos?" (*Id.*, *Ibid.*, 454). Nestes casos específicos, Egas Moniz advoga a estrita observância de medidas contracetivas ou, na expressão da época, práticas malthusianas que evitassem o alastramento destas pretensas degenerescências. Afinal, e nas suas próprias palavras, "o uranista é um doente e, geralmente, um inútil, porque é estéril; e nós devemos lutar pelo seu bem-estar e pelo da sociedade" (*Id.*, *Ibid.*, 452). Esta posição inviabilizava, *e.g.*, que se pudesse reconhecer o direito ao casamento homossexual, na esteira do que havia defendido Karl Heinrich Ulrichs na déc. de 1870, ideia extravagante e alheia ao quadro mental em que a obra de Egas Moniz surgia.

Não sendo muito diferente no tom, acreditamos que o sentido condenatório em relação à homossexualidade se intensificou entre nós na literatura redigida sobre o tema no período imediatamente posterior à publicação da obra de Egas Moniz. Quer pensada como perversão sexual, quer como conduta criminosa, o "amor entre iguais" será objeto dos mais

diversos juízos condenatórios. Ilustrativa a este propósito parece ser a obra de Asdrúbal de Aguiar, *Evolução da Pederastia e do Lesbismo na Europa*, um livro muito devedor não só das teses de Egas Moniz, mas também do pensamento antropológico, médico e psiquiátrico de autores europeus tão diversos como Julien Chevalier, Auguste Ambroise Tardieu ou Cesare Lombroso. Aqui a tendência parece ser a de associar a homossexualidade, mormente a masculina, à prostituição e a inúmeras práticas criminosas (chantagem, extorsão, *escroquerie*, homicídio). Sem preocupações de sigilo e com intenso furor descritivo, o tom da obra é o de libelo acusatório e o de denúncia *ipsis litteris* de pretensos homossexuais lisboetas e de diversos prostíbulos masculinos. Doença ou crime: em que consiste então a homossexualidade? Segundo Asdrúbal de Aguiar a resposta é clara: "Há quem tenha estes indivíduos por doentes. Parece, porém, segundo Römer, que tal asserção não tem valor, pois dois terços dos homossexuais são criaturas perfeitamente sãs e só oito por cento são caracteristicamente doentes" (AGUIAR, 1926, 15). Palavras que indiciam porventura a intensificação de um olhar condenatório, dirigido à homossexualidade e aos homossexuais, entre certos sectores da sociedade portuguesa das primeiras décadas do séc. XX.

Para a medicina portuguesa das primeiras décadas do séc. XX, a homossexualidade é uma conduta desviante em relação ao padrão da sexualidade conjugal heterossexual. Daí a tese de Egas Moniz de que a homossexualidade tem na sua base uma disposição psicossexual anormal ou o qualificativo de "prazeres anormais" que Asdrúbal de Aguiar aplica às múltiplas práticas homossexuais. O que está em causa, por conseguinte, é não só o estudo das características e das causas das manifestações homossexuais de afeto e satisfação erótica, mas também um juízo de valor demarcando o normal e o patológico.

A atitude da medicina e da psicologia na segunda metade do séc. XX, em Portugal e na Europa em geral, altera-se profundamente, em especial graças aos movimentos de contracultura, que atingem a sua expressão culminante nos anos 60 e que questionam radicalmente o discurso da "normalidade" e as imposições morais que lhe andam associadas. Todavia, teríamos de esperar pela déc. de 1970 para que a Associação Psiquiátrica Americana deixasse de considerar a homossexualidade como uma doença mental (1973) e pela década seguinte para que a mesma deixasse de ser integrada no universo das parafilias, com a publicação do terceiro *Manual Diagnóstico e Estatístico dos Distúrbios Mentais* (1987).

Bibliog.: AGUIAR, Asdrúbal António de, "Evolução da pederastia e do lesbismo na Europa: contribuição para o estudo da inversão sexual", *Arquivo da Universidade de Lisboa,* vol. XI, 1926, sep.; BRAGA, Paulo Drumond, *Filhas de Safo: Uma História da Homossexualidade Feminina em Portugal (Séculos XIII-XX)*, Alfragide, Texto, 2011; CROMPTON, Louis, *Homosexuality and Civilization*, Harvard, Belknap Press of Harvard University Press, 2003; F. H. A. R., *Relatório contra a Normalidade*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1974; FREUD, Sigmund, "Eines falles von weiblicher homosexualität", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. VI, 1920, pp. 247--248; *Id.*, *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Lisboa, Relógio d'Água, 2009; LEAL, Isabel, "Parentalidades. Questões de género e orientação sexual", in CASCAIS, António Fernando (org.), *Indisciplinar a Teoria. Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, Lisboa, Fenda, 2004, pp. 215--244; MONIZ, Egas, *A Vida Sexual: Physiologia e Pathologia*, 3.ª ed., Lisboa, Livraria Ferreira, 1913; SILVA, Adelino, *A Inversão Sexual: Estudos Médico-Sociais*, Porto, Typ. Gutenberg, 1896.

Bruno Barreiros
Adelino Cardoso

Anti-humanismo

O termo "humanismo" está tradicionalmente associado ao Renascimento, em razão do contexto histórico em que nasceu, no final do séc. XV, tanto em latim como em vernáculo, quer na Itália, quer na Alemanha, surgindo noutros países europeus no decorrer do séc. XVI, como em Portugal, em 1540, no *Espelho de Casados*, de João de Barros, em contexto jurídico. O conceito ora se confina a um sentido estrito e técnico, relativo às *humaniores litterae* (humanidades), que implica a opção cultural pela matriz da Antiguidade clássica, a metodologia filológica de investigação e fixação textuais – "a palavra humanista utilizada em Itália, desde o início do século XVI, designa um professor de retórica" (DUBOIS, 1985, 195) –, ora abarca um âmbito mais lato e ideológico, designando toda a problemática do humano. Conciliando estes dois sentidos, E. Grassi, ao relevar a proeminência da palavra na filosofia do humanismo, desde Dante a J. B. Vico, confere a Coluccio Salutati (1331-1406) o mérito de nos oferecer um novo conceito de saber, em contraponto com o sentido racionalista tradicional, a *doctrina perfecta*, inspirada pelo conjunto das nove musas. Esta surpreendente identificação mitológica correlaciona, afinal, o conhecimento humano com a sua fonte original, a sabedoria divina, de que o vate é intérprete privilegiado. Tal interpretação teológica do conhecimento e da ação demiúrgica conduz a uma decodificação mitológica à luz do monoteísmo judaico-cristão.

Integrada numa tripla visão da natureza, segundo R. C. Collingwood, a cosmologia renascentista opõe-se à conceção grega do mundo como um organismo inteligente, por analogia com o ser humano, para, sob a influência do prelo, do moinho de vento, do relógio e do carrinho de mão, entender a natureza como uma máquina. Compartilhando, embora, com os Gregos o princípio cosmológico da analogia, tal visão distingue-se, porém, da anterior, pela identificação exterior desse espírito inteligente que ordena o mundo natural. Na cosmologia moderna, o princípio da analogia já não se baseia no ser humano, enquanto microcosmo da natureza macrocósmica, nem na máquina, enquanto obra do homem, à imagem da criação divina, mas "entre os princípios do mundo natural, estudados pelos cientistas da Natureza, e as vicissitudes dos problemas humanos, estudados por historiadores" (COLLINGWOOD, 1976, 20), segundo uma conceção evolucionista.

Deste modo, "humanismo" é um termo ambíguo, que se reveste de duplo significado: o regresso renascentista aos cânones e modelos da Antiguidade clássica (greco-romana), na língua, na cultura, na literatura e nas artes, escudando-se na tradição das *artes liberales*, próprias do cidadão livre, em oposição às artes mecânicas, próprias do servo, *i.e.*, o trívio (retórica, gramática e poética) e o quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música); e o sentido do otimismo antropológico, baseado na dignidade humana, na liberdade e na cidadania, em oposição ao pessimismo antropológico.

Em relação ao primeiro sentido, a invenção da imprensa e o conhecimento das línguas clássicas dotaram os críticos de instrumentos filológicos indispensáveis à transmissão de uma maior fidelidade aos textos originais. O humanista era um sábio enciclopédico, votado à plenitude e universalidade do saber. Muitas

vezes, conciliava a sua dedicação à ciência com a arte e a literatura. Neste sentido, *natura* e *cultura* não se opunham, mas completavam-se em harmonia.

Em relação ao segundo sentido, o humanismo assentava, não tanto na dialética teocentrismo *vs.* antropocentrismo ou no estereótipo da rutura antimedieval, veiculado, designadamente, por Benedetto Croce, Burckhardt e L. Febvre – como sublinha J. V. Pina Martins: "Durante muito tempo, sublinhámos demasiado a antítese Idade Média/Renascimento, representando aquela o teocentrismo e a antropolatria" (MARTINS, 1989, I, 44) –, mas na proclamação de valores humanos inquestionáveis. Assim, é outra fonte de equívocos a confusão entre as duas vias do humanismo que geralmente se separam cronologicamente, protagonizadas por Pico della Mirandola e Montaigne: o otimismo e o relativismo, respetivamente. No entanto, também o sábio conde de Mirandola, apreciando a liberalidade de Deus Pai como "suma e admirável felicidade do homem" (MIRANDOLA, 1989, 52), coloca nas mãos desse mesmo ser criado a encruzilhada decisiva do seu destino, podendo descer ao mais baixo dos abismos ou erguer-se ao mais alto dos píncaros, como faz dizer ao próprio Criador.

O mito de Prometeu simboliza este poder titânico na luta contra os deuses olímpicos, ao qual se associa a conquista científica. Tragicamente, esta disputa é castigada no suplício prometeico, cujas vísceras renascem constantemente para serem devoradas. O próprio mito edénico do pecado original é associado a esta luta humana pela conquista do saber divino, castigada pelas consequências da morte, do envelhecimento e da doença, a perda da idade de ouro. O Velho do Restelo, em *Os Lusíadas* (IV, 98-103), condena esse "engano" da descoberta do fogo olímpico, símbolo da ciência, até então monopólio divino.

As manifestações de anti-humanismo ao longo da história cultural também podem ser identificadas a partir deste duplo sentido atribuído ao vocábulo "humanismo".

Em relação ao sentido de regresso aos cânones e modelos clássicos, é sobretudo a partir do romantismo que o humanismo é contestado. À erudição clássica é contraposta uma cultura considerada autêntica, porque bebida na fonte tradicional do saber, da literatura e da arte populares, como o cancioneiro e o romanceiro. É neste sentido que se empenham autores como Almeida Garrett (*Romanceiro*), Herculano (*Lendas e Narrativas*) e Teófilo Braga, entre outros. Assim, ao universalismo dos autores clássicos é contraposta a vertente nacionalista, que mergulha as suas raízes na recuperação da história pátria e dos seus heróis. Os poemas *Camões* e *Dona Branca,* o drama trágico *Frei Luís de Sousa* e o romance *Viagens na Minha Terra*, de Garrett, a *História de Portugal* e os romances de Herculano inscrevem-se neste padrão, bem como os de Camilo Castelo Branco e Júlio Dinis, entre outros.

A própria geração de 70 não abandona este tom nacionalista, quer através da crítica à decadência portuguesa nos sécs. XVII a XIX, segundo Antero de Quental, nas célebres Conferências do Casino, ou da ironia queirosiana através dos seus romances, quer através da obra historiográfica de Oliveira Martins, na mesma direção crítica.

O decadentismo e o simbolismo, como correntes finisseculares do séc. XIX, continuam esta senda nacionalista, contrapondo o passado glorioso ao presente decadente, como "O sentimento de um ocidental", de Cesário Verde: "E evoco, então, as crónicas navais:/Mouros, baixéis, heróis, tudo ressuscitado!/Luta Ca-

mões no Sul, salvando um livro a nado!/ Singram soberbas naus que eu não verei jamais" (VERDE, 1970, 64), ou o *Finis Patriae*, de Guerra Junqueiro.

O saudosismo de Teixeira de Pascoaes, mito fundamental da *Nova Renascença*, constitui uma alternativa clara a essa decadência, num apelo veemente ao ressuscitar desse passado glorioso. A *Mensagem*, de Fernando Pessoa, prolonga esse apelo épico, a partir de uma galeria de heróis ressuscitados da história pátria, galeria que Miguel Torga continuou na sua *História Trágico-Telúrica*.

O modernismo, e com ele a revista *Orpheu*, contrapõe, com Álvaro de Campos e as suas "Ode triunfal" e "Ode marítima", aos heróis gregos e latinos os novos heróis do futuro, na apologia épica da máquina, pretensa substituta do engenho humano e dos seus valores: "Canto, e canto o presente, e também o passado e o futuro./ Porque o presente é todo o passado e todo o futuro/E há Platão e Virgílio dentro das máquinas e das luzes elétricas/Só porque houve outrora e foram humanos Virgílio e Platão,/E pedaços de Alexandre Magno do século talvez cinquenta,/ Átomos que hão de ir ter febre para o cérebro do Ésquilo do século cem".

Em relação ao segundo sentido, o anti-humanismo começa por manifestar-se em autores cuja matriz ideológica básica é a do pessimismo antropológico. Desde logo, a conceção medieval do desconcerto do mundo, ainda persistente no Renascimento, tem a carga semântica do pecado original, numa sociedade não remida, num mundo às avessas, como se regista na literatura. Lutero herda esta conceção antropológica na sua Reforma da Igreja. O seu livro *De Servo Arbitrio*, em oposição à conceção erasmiana do livre-arbítrio, não escapa a uma visão negativa do ser humano, enquanto a sua interpretação da epístola aos Romanos aposta numa fé fiducial, *i.e.*, sem a concretização das obras, como surge na epístola de S. Tiago: "a fé sem obras é morta" (Tg 2, 17).

O pessimismo antropológico é uma marca profunda da literatura portuguesa em todos os tempos. Bernardim Ribeiro escreveu o seu *Livro das Saudades* imbuído dessa marca: "Os tristes o poderão ler" (RIBEIRO, 1959, 3). A cantiga "Partindo-se", de João Roiz Castel-Branco, enfatiza de modo expressivo o clima disfórico da despedida amorosa: "Senhora, partem tão tristes/Meus olhos por vós, meu bem,/Que nunca tão tristes vistes/Outros nenhuns por ninguém".

Camões, que no seu poema épico canta os heróis "Em perigos e guerras esforçados/Mais do que prometia a força humana" (I, 1), heróis que são mitificados na ilha de Vénus, não escapa também a este pessimismo antropológico. O homem, nesse poema, é reduzido a "um bicho da terra tão pequeno" (I, 106). Tal pessimismo está bem expresso na sua lírica, quer através de sonetos como "Eu cantei já, agora vou chorando", "Pois meus olhos não se cansam de chorar", "O dia em que nasci moura e pereça", "Erros meus, má fortuna, amor ardente", "Cá nesta Babilónia, donde mana", quer através da oitava v, sobre o desconcerto do mundo. O tema, já glosado no sirventês provençal e nas cantigas de escárnio e maldizer, como a de Pêro Mafaldo sobre a prosperidade dos mentirosos, é expresso em termos de "desordens" sociais por Duarte da Gama, como é coligido no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, e retomado com insistência por Juan de Mena, pelo marquês de Santillana, por Gil Vicente, Sá de Miranda e tantos outros.

O P.e António Vieira chega a preferir as "Lágrimas de Heraclito contra o riso de Demócrito", num discurso pronunciado em Roma, no palácio da Rainha Cristina Alexandra, da Suécia. Num portento

de ironia, a obra a ele atribuída, *A Arte de Furtar*, escalpeliza as mil e uma formas que os homens utilizam para enganar o seu semelhante.

A estética do Sturm und Drang, precursora do romantismo, insiste na pintura de um mundo escuro e triste, no qual o poeta se compraz, como em Portugal Bocage canta a "Calada testemunha de" seu "pranto": "Oh retrato da Morte, oh Noite amiga/Por cuja escuridão suspiro há tanto!" Idêntica atmosfera encontramos na lírica romântica, como a de Garrett e Herculano, e mesmo de Antero de Quental: "Noite, irmã da Razão e irmã da Morte,/Quantas vezes tenho eu interrogado/ Teu verbo, teu oráculo sagrado,/Confidente e intérprete da Sorte!" ("Lacrimae rerum").

O decadentismo continua idêntica atmosfera nostálgica e triste, como no poema "Chorai, arcadas", de Camilo Pessanha: "Chorai arcadas/Do violoncelo!/ Convulsionadas,/Pontes aladas/De pesadelo…".

Álvaro de Campos, no modernismo, exprime a sensação do cansaço essencial e a desilusão existencial como algumas das suas principais características, como também o heterónimo pessoano Bernardo Soares: "O que há em mim é sobretudo cansaço –/Não disto nem daquilo,/Nem sequer de tudo ou de nada:/Cansaço assim mesmo, ele mesmo,/Cansaço".

José Saramago, no final do séc. xx, não deixa de focar o tema do mundo às avessas, ou a atmosfera do caos, como no romance *Ensaio sobre a Cegueira*, no qual a sociedade em presença é invadida por uma pandemia que impede a todos os cidadãos a capacidade de ver.

Humanismo e anti-humanismo são manifestações culturais que transcendem os períodos cronológicos em causa para confluírem em várias épocas como o verso e o reverso de uma medalha, num contraponto de complementaridade. Otimismo e pessimismo antropológicos, cultura humanista e tecnológica são elementos essenciais desse contraponto, como já C. P. Snow e M. Baktine sublinharam: "a arte celebra, ornamenta, evoca essa realidade preexistente do conhecimento e do ato – a natureza e a humanidade social –, enriquece-as e completa-as e, sobretudo, cria a unidade concreta entre esses dois mundos, coloca o homem na natureza, […] humaniza a cultura e naturaliza o homem" (BAKTINE, 1978, 44).

***O Velho do Restelo* (1904), de Columbano Bordalo Pinheiro.**



Bibliog.: impressa: BAKTINE, M., *Esthétique et Théorie du Roman*, Paris, Gallimard, 1978; BOCAGE, M. B. du, *Sonetos*, Lisboa, Editores Associados, s.d.; CAMPOS, Á. de, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1978; COLLINGWOOD, R. G., *Ciência e Filosofia*, 2.ª ed., Lisboa, Presença, 1976; DUBOIS, Claude-Gilbert, *L'Imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1985; GRASSI, E., *La Filosofía del Humanismo. Preminencia de la Palabra*, Madrid,

Anthropos, 1993; MARTINS, J. V. de P., *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal. Les Deux Regards de Janus*, 2 vols., Paris, FCG, 1989; MIRANDOLA, Pico della, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Lisboa, Edições 70, 1989; MONTAIGNE, *Essais*, liv. I, Paris, Flammarion, s.d.; PESSANHA, C., *Clepsidra e Outros Poemas*, Porto, Anagrama, s.d.; QUENTAL, A. de, *Sonetos*, 5.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1976; RESENDE, G. de, *Cancioneiro Geral*, Lisboa, INCM, 1993; RIBEIRO, B., *Obras Completas*, 2.ª ed., vol. I, Lisboa, Sá da Costa,1959; SALUTATI, C., *De Laboribus Herculis*, 2 vols., Turici, B. L. Ullman, 1951; SNOW, C. P., *As Duas Culturas*, Lisboa, Dom Quixote, 1969; VERDE, C., *Obra Completa*, 3.ª ed., Lisboa, Portugália, 1970; **digital:** MONIZ, A., "Humanismo", in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*: http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/5951/humanismo-/ (acedido a 12 jan. 2017).

António Moniz

Parte desta entrada foi previamente publicada em http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/5951/humanismo-/.

Anti-humanitarismo

Conjunto de atitudes que se posicionam contra o humanitarismo, desrespeitando a ideia de que todos os seres humanos têm dignidade e merecem respeito, independentemente da sua etnia, do seu credo, da sua nacionalidade e dos seus antepassados, consubstanciada no ensinamento de moral social segundo o qual se deve tratar o próximo como se gostaria de se ser tratado, um ensinamento que é comum ao bramanismo, ao budismo, ao confucionismo, ao cristianismo, ao islão, ao judaísmo e ao taoísmo. Embora a noção de bondade e auxílio ao outro atravesse todas as religiões referidas, o conceito moderno de humanitarismo – prestação de auxílio em cenários de guerra ou catástrofe natural – é desenvolvido a partir do séc. XIX, e firmado com a criação do Comité Internacional da Cruz Vermelha, em 1859, e com a Primeira Convenção de Genebra, de 1864 (com base na qual os governos passaram a permitir o acesso de hospitais móveis, ambulâncias e equipas médicas politicamente neutros aos campos de batalha), sendo observado e regulado a partir da segunda metade do séc. XX pela Organização das Nações Unidas (ONU), momento em que os direitos humanos básicos universais foram estabelecidos através da Declaração Universal dos Direitos do Homem e tomaram maior importância na ética universal.

Nesse sentido, ainda que a ideia de prejuízo do próximo exista há tanto tempo quanto a de benefício ao próximo, a oposição à crença na igualdade entre os seres humanos e à defesa da ação humana como

forma de resolver problemas sociais, dificultando ou aniquilando a filantropia e a ajuda humanitária, *i.e.*, o anti-humanitarismo, desenvolve-se igualmente a partir de então [quando?], apoiado em ideologias discriminatórias, como o nacionalismo étnico, o radicalismo político e o extremismo religioso, que resultam em posicionamentos racistas, xenófobos, misóginos e homofóbicos, que, entre outros tipos de discriminação, originam crimes de guerra e crimes contra a humanidade, claras violações dos direitos humanos. Com efeito, o anti-humanitarismo, que impede que se salvem vidas, se alivie o sofrimento alheio e se defenda a dignidade humana em situações de hostilidade, acontece quando agentes de um Estado, agentes não pertencentes a um Estado, terroristas ou civis a quem a ajuda humanitária não se dirige ignoram, negam ou proíbem o exercício de direitos humanos básicos – cívicos, políticos, culturais, sociais e económicos –, violando as regras constantes da Declaração Universal dos Direitos do Homem e forçando, frequentemente, a que instituições como a Organização do Tratado do Atlântico Norte intervenham em situações deste cariz, de modo a proteger os direitos humanos dos grupos ou dos povos vítimas das mesmas.

Enfermeiras da Cruz Vermelha na Primeira Guerra Mundial.



É maioritariamente em contextos de conflito militar que esta atitude anti-humanitária se verifica, com diferentes formas, objetivos, consequências e justificações por parte de quem nega assistência humanitária. Primeiramente, verifica-se um rol de cenários nos quais o anti-humanitarismo impede que várias organizações cheguem às pessoas que delas necessitam, nomeadamente as seguintes atitudes por parte dos governos: proibição de entrada de organizações humanitárias em países em guerra; bloqueio de estradas, aeroportos e portos marítimos; estabelecimento de condições inaceitáveis para as organizações, *e.g.*, o pagamento de impostos ou a exigência de estas prestarem ajuda igual a ambos os lados do conflito armado em causa; afirmação da incapacidade de garantir a segurança dos membros da ajuda humanitária, argumentando que estes podem ser intimidados por rebeldes, civis e outros grupos não governamentais; colocação de minas nas estradas, destruindo as rotas de transporte, para que os carregamentos de assistência humanitária não consigam circular e chegar ao seu destino; desvio dos bens pelos responsáveis das instituições que são alvo da ajuda humanitária; e ainda, negação da existência de necessidades.

Os objetivos desta recusa são igualmente vários, e prendem-se com a tentativa de forçar à deslocação ou mesmo à morte pela fome de parte da população, servindo assim, por vezes, interesses de uma política de limpeza étnica; de acelerar as hostilidades militares, causando menos mortes no lado da força militar que impede a assistência humanitária e obrigando a força oposta, que esperaria assistência exterior, a render-se pelo seu enfraquecimento; de fortalecer as tropas

com os bens humanitários confiscados; e de lucrar com estes mesmos bens, fazendo negócio com eles, no caso de serem roubados por grupos criminosos. Como consequências desta recusa em permitir ajuda humanitária encontram-se frequentemente a deterioração das condições de vida dos civis afetados pelo conflito, causada por malnutrição, propagação de doenças e mortes; e a criação de tensões dentro da própria comunidade e entre grupos de refugiados e população residente nos locais de trânsito ou de estabelecimento dos que fogem da guerra. Como justificações desta recusa, elencam-se motivos legalistas, em que o argumento mais comum é o facto de a assistência constituir uma interferência no conflito, exigindo o governo da zona em guerra regular a própria assistência humanitária; objetivos militares utilizados para justificar a fome generalizada como meio de acelerar as hostilidades bélicas; e ainda suspeitas sobre o cariz civil de uma população, sugerindo-se que os seus membros poderão pertencer a grupos rebeldes.

Devido às suas consequências gravosas, o anti-humanitarismo, enquanto recusa ou destruição da ajuda humanitária, pode ser, segundo as Convenções de Genebra e os seus Protocolos Adicionais, considerado crime de guerra, crime contra a humanidade e também genocídio. Enquadra-se legalmente como crime de guerra – um crime grave e punível por lei em contexto bélico, em que a ofensa está intimamente relacionada com o conflito enquanto um todo, cometido contra pessoas protegidas por leis humanitárias internacionais, como civis ou prisioneiros de guerra, que não participem ativamente nas hostilidades – quando o bloqueio da assistência humanitária provoca homicídios premeditados, no caso de uma população morrer à fome porque não foi permitido às agências de assistência no



Cartaz da Cruz Vermelha.

terreno fazer-lhe chegar os bens essenciais à vida; no caso de uma população não ter acesso a alimentos e medicamentos, sendo portanto vítima de tortura, tratamento desumano e inflição intencional de danos graves ao corpo, ainda que por omissão; e no caso de uma população ser coletivamente castigada ao ser-lhe negada assistência.

O bloqueio da ajuda humanitária enquadra-se também legalmente como crime contra a humanidade (ato cometido contra civis e de uma forma abrangente e sistemática, baseado na política de um Estado ou grupo, não sendo necessário ter relação com um conflito armado), dependendo das consequências que o ato possa ter para a população afetada. Este tipo de bloqueio constitui um crime contra a humanidade, *e.g.*, no caso do assassinato de um membro de organização humanitário, um ato aparentemente isolado, mas que poderá ter uma importância coletiva se as agências de ajuda humanitária saírem da região por esse motivo, deixando a população sem

assistência; no caso da destruição espontânea de locais de armazenamento de bens essenciais para civis e militares; no caso de o bloqueio à assistência ser tal que cause o extermínio de parte da população; e no caso de esse bloqueio constituir uma perseguição a um determinado grupo populacional, privando-o dos seus direitos fundamentais, com base em discriminação. Enquadra-se, ainda, embora menos comumente, devido à dificuldade de comprovar a motivação deste ato, como genocídio – assassinato parcial ou total de um povo com o intuito de destruir um grupo nacional, étnico, racial ou religioso – no caso de o bloqueio da assistência conduzir à morte de membros de um grupo do mesmo género, infligir deliberadamente más condições de vida que possam levar à destruição desse grupo, impedir nascimentos dentro do mesmo ou infligir danos corporais e mentais graves a membros do grupo.

Neste escopo de ações, é possível percecionar as motivações e as consequências do anti-humanitarismo, que, no séc. XXI, tomou a forma de vários bloqueios governamentais da assistência humanitária, entre os quais se contam, a partir de 2008, o bloqueio de ajuda internacional perpetrado pela junta militar de Myanmar aquando do ciclone Nargis, que arrasou o país, causando devastação, e bastantes mortos e feridos; e o corte total com as agências internacionais de assistência decidido por Robert Mugabe, ainda que o Zimbabwe se encontrasse em situação de conflito armado e a população fosse vítima de fome generalizada; a partir de 2009, a expulsão de todas as organizações que prestavam assistência no Sri Lanca e no Paquistão, ordenada pelos respetivos Governos; a partir de 2012, o bloqueio de cargas de medicamentos decidido pelo Governo da Ucrânia; a partir de 2015, o bloqueio pela Arábia Saudita de ajuda humanitária ao Iémen, país vizinho devastado pela fome; a partir de 2016, o bloqueio de assistência perpetrado por Nicolás Maduro durante o início da crise económica na Venezuela, apesar da fome detetada no país, e também o bloqueio de 80 % da ajuda humanitária da ONU à Síria por Bashar al-Assad, apesar da guerra sangrenta de que o país era palco; e, a partir de 2017, o bloqueio da ajuda humanitária no Sudão do Sul, apesar da fome generalizada.

Saliente-se, por fim, que os exemplos concretos de anti-humanitarismo não se atêm a bloqueios governamentais que causam dano e morte nas populações afetadas pelas catástrofes e privadas de ajuda, mas que se traduzem também em ataques dirigidos a ativistas, voluntários e trabalhadores de organizações não governamentais de assistência humanitária, sendo possível estabelecer que, entre 1985 e 1998, cerca de 50 % das mortes dos trabalhadores de agências humanitárias sucederam em missões da ONU e que 25 % dos que morreram eram agentes das Forças de Manutenção da Paz das Nações Unidas; entre 2006 e 2008, mais de 60 % dos acidentes violentos e das mortes que vitimaram estas pessoas aconteceram no Sudão, no Afeganistão e na Somália; a maioria das mortes é decorrente de violência, sendo que 1/3 das mesmas ocorre nos primeiros três meses de missão e 17 % ocorrem nos primeiros 30 dias; o rapto dos trabalhadores das agências humanitárias aumentou 350 % entre 2006 e 2008 e, entre 2006 e 2017, a violência exercida sobre eles aumentou percentualmente mais do que estes últimos em número.

Bibliog.: impressa: COMITÉ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA, *Normas Fundamentais das Convenções de Genebra e de Seus Protocolos Adicionais*, Genebra, Comité Internacional da Cruz Vermelha, 1983; ROTTENSTEINER, Christa,

"The denial of humanitarian assistance as a crime under international law", *International Review of the Red Cross*, n.º 835, 1999, pp. 558-582; WOLFRUM, Rudiger, "Enforcement of international humanitarian law", in *The Handbook of Humanitarian Law in Armed Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 543-544; **digital:** DOUZINAS, Costas, "The many faces of humanitarianism", *Parrehesia: Journal of Critical Philosophy*, n.º 2, 2007: http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia02/parrhesia02_douzinas.pdf (acedido a 9 jun. 2017); HARVEY, P., e HARMER, A., "Building trust: challenges for national authorities and international aid agencies in working together in times of disaster", *International Federation of Red Cross*, 2011: http://www.ifrc.org/PageFiles/93533/Background%20paper%201.pdf (acedido a 12 jun. 2017); HOELSCHER, Kristian *et al.*, "Understanding attacks on humanitarian aid workers", *Peace Research Institute*, *Oslo,* 2015: http://file.prio.no/publication_files/prio/Hoelscher,%20Miklian,%20Nygård%20-%20Understanding%20Attacks%20on%20Humanitarian%20Aid%20Workers,%20Conflict%20Trends%206-2015.pdf (acedido a 12 jun. 2017); STODDARD, Abby *et al.*, "Aid worker security report 2012*", Humanitarian Outcomes*, 2012: https://aidworkersecurity.org/sites/default/files/AidWorkerSecurityReport2012.pdf (acedido a 14 jun. 2017).

Joana Lima

Anti-humoralismo

A teoria humoral tomou forma e estruturou-se com a lógica e coerência adequadas ao seu tempo. A fonte dos seus saberes era a razão especulativa, o método dos filósofos da natureza da Antiguidade grega, que não se conformavam com a tradicional vocação para o sobrenatural em tudo o que se relacionava com a vida e com a doença. Às práticas rituais propiciatórias, aos sacrifícios aos deuses e às esperançosas ações mágicas de promitente alteração da realidade, opunham estes filósofos uma atitude racional. Acreditavam que o mundo e a vida eram inteligíveis; e foi a partir das reflexões sobre o substrato material das coisas da natureza que se geraram novos conceitos. A proposta de Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.), que atribuiu ao conjunto dos elementos, ar, água, terra e fogo, a origem de todas as coisas, teve aceitação generalizada.

Empédocles foi contemporâneo de Hipócrates (460-370/77 a.C.), da ilha de Cós, no mar Egeu, que divulgou um conjunto de preceitos médicos que vieram a ter uma influência determinante na medicina. A recolha de textos médicos antigos, que inclui escritos de vários autores, separados de séculos, tomou o nome de Corpo Hipocrático, em homenagem ao médico grego. Para Hipócrates, a cada um dos elementos da natureza corresponde um fluido, ou um dos humores constituintes do corpo humano: o sangue, a fleuma, a bílis amarela e a bílis negra. Será da mistura e adequada proporção de combinação entre estes humores que resulta o equilíbrio que define o estado de saúde.

O conceito de mistura era importante: a acumulação de líquido num abcesso, num derrame pleural ou num hidrocelo significava que o humor que o constituía se tinha isolado por deficiente mistura com os outros. Nestes casos, a proporção de combinação – outra ideia orientadora – modifica-se, e toda a dinâmica dos humores dentro do organismo se altera também: eles tornam-se mais lentos e acumulam-se em locais indevidos; noutros casos, um dos elementos impõe-se de tal forma que se torna manifesto, como é o caso do fogo, quente e seco, predominante nas grandes febres. A explicação destes equilíbrios tem origem, não tanto numa diferente relação quantitativa, mas antes numa alteração da qualidade dos humores. Eram as qualidades fria, quente, húmida e seca, inerentes a cada um dos elementos e humores, as determinantes da mistura e proporção de combinação. Estas oposições diretas das qualidades definiam o estado de saúde, quando equilibradas; e de doença, quando uma delas se impunha. Qual o motivo do predomínio de uma das qualidades? A resposta é dada na *Tradição em Medicina*, um dos escritos mais antigos do Corpo Hipocrático: uma das qualidades tem mais força e impõe-se à contrária.

A teoria humoral só viria a ser substancialmente acrescentada alguns séculos depois e o seu grande intérprete foi Galeno (129-c. 210), médico grego, natural de Pérgamo, na Ásia Menor. Grande escritor, com uma obra médica imensa, deu crédito aos princípios hipocráticos e introduziu inovações. Estabeleceu uma rígida relação entre os humores corporais e as qualidades, chegando a definir tipos de personalidade, a que chamava os temperamentos sanguíneo, colérico, fleumático e melancólico, de acordo com o humor prevalente. A sua tese sobre o movimento do sangue dentro do organismo perdurou milénio e meio: produzido no fígado a partir dos alimentos digeridos, o sangue é distribuído pelas grandes veias que daí partem para ser consumido nas regiões periféricas. É o ar inspirado que transmite ao sangue dos pulmões, e depois às veias pulmonares, o calor que se aloja no coração – o calor inato do coração – e aquece todo o sangue que aí passa. Esse ar confere ainda outras capacidades e virtudes, por via do *pneuma* nele contido, dotando o corpo de três ordens de espíritos: o espírito vital, com sede no coração, que confere aptidão para o funcionamento dos diferentes órgãos; o espírito natural, do fígado, que transforma os alimentos digeridos no estômago em sangue nutritivo para ser consumido nos órgãos periféricos; finalmente, o espírito animal, sedeado no cérebro, que confere a sensibilidade, o movimento e a capacidade de procriar.

Esta crença na ação dos espíritos, vindos do alto e veiculados pelo ar, estabelece uma relação cósmica e uma inevitável assimilação ao sobrenatural com a ideia recorrente da correspondência entre o microcosmo humano e o macrocosmo, onde um ser supremo ordena e organiza o Universo. Além dos cristãos e judeus, também os médicos e pensadores islâmicos foram cativados pela vastidão e harmonia deste conceito unitário e inclusivo. Eles preservaram os escritos clássicos que perpetuaram esse conhecimento, e divulgaram-nos na Europa durante os séculos de predomínio ibérico. Devem-se a Avicena, de nome próprio Ibn Sina (980-1037), e a outros médicos árabes, a divulgação da obra de Galeno e o desenvolvimento de novas contribuições originais para a medicina e cirurgia.

Por ter protagonizado, de forma exuberante, a primeira grande manifestação contra a teoria humoral, destaca-se um personagem complexo e original, que a si

próprio chamava Paracelso (1493-1541), embora não fosse esse o seu nome. Este médico, nascido na Suíça, teve a ousadia de queimar na praça pública de Basileia, onde era professor da faculdade, as obras de Galeno e Avicena, autores tidos por sábios, com obra e ideias não passíveis de discussão. Se Paracelso se rebela e propõe alternativas que fazem por desacreditar o desequilíbrio dos humores como causa das doenças, também retoma a ideia de um princípio vital, naturalmente emanado do macrocosmos mas localizado no abdómen, a que chama o *archeus*, que confere propriedades especiais e regula o corpo humano. Fazendo jus à tradição do estudo anatómico da Escola de Pádua, no Nordeste de Itália, Andreas Vesalius (1514-1564) empresta-lhe uma dimensão mais adequada à sua importância real. Em 1543, publica o *De Humani Corporis Fabrica* [*Sobre a Anatomia do Corpo Humano*], onde adota uma metodologia descritiva por afinidades funcionais. De não menor significado é a nova consideração das partes sólidas do corpo humano, que desafiam então o protagonismo conferido aos fluidos humorais. Associado ao meio artístico, é o seu amigo Jan van Calcar que desenha as expressivas figuras anatómicas do livro e as contrapõe às representações esquemáticas e menos precisas do período medieval. Na realidade, estas reproduziam conhecimentos anatómicos limitados, vagos, num estilo cru e com grande pobreza da representação espacial. Vesalius tem ainda o ensejo de assinalar alguns erros anatómicos de Galeno. O mais marcante era o conceito de que havia uma comunicação entre os dois ventrículos. Eles permitiriam a passagem do sangue – contido nas veias e vertido no ventrículo direito – para o ventrículo esquerdo e depois para as artérias, através de uns poros do septo existente entre eles. Só a existência de poros



Andreas Vesalius (1514-1564).

invisíveis neste septo interventricular, que não existem na realidade, poderia justificar a tese do movimento do sangue. Não se confirma também a existência da *rete mirabilis*, a rede maravilhosa, onde se formariam os espíritos animais, patronos da procriação: um conjunto de vasos na base do cérebro, que alguns animais têm, e cuja observação Galeno transpôs erradamente para o corpo humano. Na irregularidade geométrica do fígado também encontrou cinco partes ou lóbulos, que não existem. O útero biloculado – destinado a acolher o feto, o masculino de um lado, o feminino do outro – era outro conceito menos verdadeiro, pois não há divisão alguma neste órgão.

O humanismo que prenuncia o Renascimento teve uma influência marcante no pensamento em geral, ao centrar no ser humano o objeto de reflexão, em detrimento das especulações abstratas em torno da unidade da razão e da fé, que marcaram o longo período escolástico da Idade Média. A centralidade no ser

humano tende para uma maior objetividade: compreende-se que a consideração das qualidades das coisas e dos humores é subjetiva e não fornece dados comparáveis sobre a realidade, o que reforça a necessidade do uso da medida. Mais difícil era conceber que as medições se aplicassem ao fenómeno biológico, tido essencialmente como vitalista, dependente portanto de forças cósmicas e espíritos que se eximiam ao controlo humano e aos seus padrões. Objetivar e quantificar a proporção nos fenómenos vitais é uma necessidade e também uma novidade: ela vai tornar-se o paradigma dos equilíbrios e fica consagrada na proeminência estética do homem vitruviano de Leonardo da Vinci e nos estudos das proporções do corpo humano de Albrecht Durer.

Ainda assim não foram poucas as dificuldades para provar que a tese do movimento do sangue de Galeno era um absurdo matemático: se o sangue fosse consumido na periferia do corpo, como dizia Galeno, e se a cada contração cardíaca fossem ejectadas duas onças de sangue (correspondendo cada onça aproximadamente a 30 g ou 30 cc), *i.e.*, perto de 60 cc, ao fim de um minuto apenas, seriam consumidos mais de 4 l, o que corresponde a quase todo o sangue existente no organismo. Em 1628, ao publicar o *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis* [*Experiências Anatómicas sobre o Movimento do Coração e do Sangue*], William Harvey (1578-1657) produz um trabalho experimental pioneiro que prova que o sangue não é consumido nos órgãos periféricos, mas circula pelo organismo. Este conceito introduz uma verdadeira revolução que abala convicções milenares, provoca estupefação com reações dramáticas, e virá a ter consequências de monta na consideração dos humores. Ficava então resolvido o velho problema da passagem do sangue venoso para as artérias, não através dos inexistentes poros do septo interventricular, como pretendia Galeno, mas sim pela pequena circulação, com passagem pelos pulmões. Embora o tivesse proposto, o médico inglês não teve a oportunidade de provar a existência das pequenas passagens por onde o sangue transitava das artérias para as veias, completando assim o círculo. Só o uso do microscópio – descoberto algumas décadas antes, e recentemente melhorado para permitir ver com mais de 200 aumentos – o pôde confirmar: em 1661, quatro anos depois da morte de Harvey, o italiano Marcelo Malpighi (1628-1694) vê e descreve os capilares sanguíneos.



William Harvey (1578-1657).

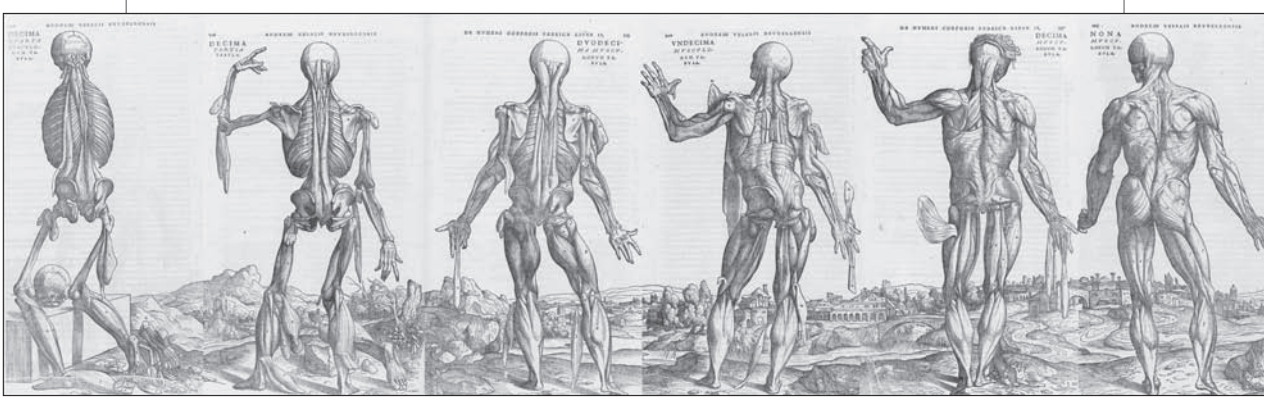
Nos anos seguintes, aquele novo instrumento proporcionou importantes observações que vieram esclarecer interrogações antigas: verificou-se que o sangue não é apenas um líquido, um humor, mas tem pequenos corpos ou glóbulos em suspensão. Visualizam-se os folículos do ovário e os espermatozoides no sémen. O fenómeno da geração, que naturalmente ocupara o pensamento de muitos, esclarece-se melhor e compreende-se que não

há pré-formação dos seres vivos e que todos eles provêm de um ovo – *ex ovo omnia*. É ainda com o auxílio do microscópio que se veem umas pequenas e estranhas figuras a que se dá o nome de animáculos porque se movem e têm vida. Porque tinham a forma de pequenos bastões, a alguns deles dar-se-á o nome latino de *bacterium*, mas só dois séculos mais tarde se compreenderá a importância das bactérias na génese das infeções.

Entusiasta da circulação sanguínea foi René Descartes (1596-1650), que a descreve com detalhe no *Discurso do Método*, publicado em 1638. A par de um certo arrebatamento pelos autómatos e relógios construídos na época, terá sido o incrível ajuste dos fenómenos mecânicos da circulação sanguínea – desde a ação propulsora do coração, como uma bomba, até à existência de válvulas venosas – que conduziu o filósofo francês e muitos médicos a acreditar que outras funções do organismo humano aconteceriam por um processo mecânico semelhante. O estado de saúde seria definido pela sucessão adequada dos fenómenos mecânicos e a doença por alguma alteração relacionada com um atrito, uma obstrução, desarticulação ou rotura: a digestão seria o resultado da trituração dos alimentos pelas paredes musculadas do estômago e a paralisia dever-se-ia a uma obstrução dos nervos, o que impedia a passagem de um presumível suco nervoso. Sobe o tom da crítica à teoria humoral e aos seus tratamentos evacuadores, como as purgas e a sangria quase indiscriminada. Se já anteriormente, como acontecera com Paracelso, alguns médicos não aceitam o desequilíbrio sistémico como origem de todas as doenças, esta é a primeira contestação global à teoria humoral, com oferta de uma alternativa que encontra nos processos mecânicos e na hidráulica os princípios que regulam o funcionamento do organismo. A viscosidade do sangue merece uma atenção particular e com alguma razão se pensa que o sangue mais denso está relacionado com as inflamações em geral e chega a aventar-se a hipótese de a tísica (ou tuberculose, uma doença infeciosa) ser causada por um sangue demasiado espesso e ácido.

Continua a não se dispensar o recurso aos espíritos vital, natural e animal para explicar as complexas propriedades orgânicas, mas aumentavam as dificuldades para estas conceções vitalistas e para o significado transcendente do *archaeus* de Paracelso e do *pneuma* de Aristóteles. Há muitas vezes a defenderem que os

Ilustrações de *De Humani Corporis Fabrica* (1543), de Andreas Vesalius.



fenómenos vitais obedecem às leis gerais da matéria, mas investigam-se também as propriedades e forças próprias da matéria viva. Reconhece-se a irritabilidade na fibra, como a que é visível nos músculos, que contraem em reação a estímulos diversos. São estes mesmos estímulos que causam dor, quando aplicados nas zonas sensíveis. Repudia-se o conceito aristotélico de que a alma está presente em todos os fenómenos vitais e retoma-se o paradigma platónico da separação clara entre a alma e o corpo. No *Discurso do Método*, Descartes define o princípio materialista de que os espíritos não serão mais do que matéria constituída por pequenos corpos em constante movimento. Mas é Albrecht von Haller (1708-1777) que prova, pela observação e experiência, que existem nos tecidos vivos forças que lhes são próprias e exclusivas. É ele que estabelece, em definitivo, a relação existente entre o cérebro e os tecidos periféricos, antes de concluir, como se acredita na atualidade, que os nervos são sofisticados condutores de eletricidade que transmitem instruções oriundas do cérebro e para aí conduzem as sensações recolhidas na periferia.

Reconhece-se o valor do conhecimento que é dado pelos sentidos e pela observação objetiva das coisas. Reforça-se o conceito de que só através da experiência repetida é possível obter um conhecimento mais preciso dos fenómenos da vida. Progressivamente, decresce a validade da generalização dos conceitos a partir de uma observação isolada, de um postulado ou proposição não provada. Existe a noção de que não é possível responder a todas as questões a um tempo e que é necessário introduzir uma nova epistemologia para a compreensão dos fenómenos biológicos complexos: decompor os problemas e começar pelas questões mais simples para induzir as leis gerais. Intensifica-se a investigação em torno da fibra, como unidade morfológica que conteria em si a potencialidade funcional no conjunto agregado que constitui os seres vivos. De forma ainda mais profunda, a inovação assenta no processo analítico e na pesquisa e identificação da estrutura elementar da matéria, em lugar de lhe atribuir qualidades e virtudes. Encontram-se processos de isolar os líquidos orgânicos, como a saliva, a bílis e o suco pancreático, para melhor conhecer a sua ação. Acredita-se que são determinantes, em particular na digestão dos alimentos, e muitos fixam-se nestes novos conhecimentos e pretendem que todos os fenómenos biológicos se processam por meio de reações químicas.

O mundo sofrera profundas modificações e a dependência intelectual em relação aos clássicos do passado – tidos, durante o período escolástico, como infalíveis e detentores da verdade – não era a mesma. O interdito religioso é afetado e em medicina há novas rebeldias contra as velhas teorias. Na prática clínica muitos procuram caminhos em que também é manifesta a tendência analítica: é a altura de atentar nos sinais que a doença emite das zonas inacessíveis do interior do corpo, e de interpretar o seu significado. É o regresso ao método hipocrático, que valoriza os sintomas, entendidos novamente como o modo de expressão do corpo doente. Estes desenvolvimentos não libertam os médicos do enquadramento da teoria humoral, mas multiplicam-se as interrogações, alteram-se as referências, e cada novo dado contribui para construir novas apreciações sobre os estados patológicos. Se as novas propostas estruturais encontram dificuldade em impor um novo sistema que confronte e substitua a teoria humoral, o empenho na observação dos fenómenos traz dividendos.

Para Thomas Sydenham (1624-1689), a pneumonia seria causada pela acumulação de matéria fleumática, que tornava o sangue espesso e provocava intumescências que obstruíam as vias respiratórias. Coisa semelhante pensava em relação à gota, de que sofria, e que atribuía a matéria pecante. Sem perder a referência da sua formação, este médico inglês não foi um indolente seguidor da teoria humoral, nem se refugiou nos seus automatismos de interpretação subjetiva das qualidades dos humores. Foi antes um pioneiro que retomou o método hipocrático, procurando a causa das doenças e associando-as aos sintomas; aprofundou o conhecimento dos antecedentes, a consideração dos pródromos e a valorização de todo o sinal clínico disponível. Este modo de observar e interagir com a pessoa doente, o método clínico, contribui para criar uma nova atitude e abrir caminhos de pesquisa múltiplos. Sem disputar o sistema antigo nem criar um corpo de pensamento autónomo ou outra teoria, inspira-se na consideração atenta do detalhe e sua interpretação. Há sintomas característicos que não são aleatórios e surgem em tempo próprio da evolução da doença. Eles associam-se a outros, por tipos e afinidades que constituem conjuntos ou quadros clínicos que podem conduzir ao diagnóstico. A maior parte das doenças tem origem sectorial, com sede própria, em órgãos e formações anatómicas cujo conhecimento é valorizado e tem agora um crescente número de estudiosos.

Durante 60 anos o italiano Giovanni Morgagni (1682-1771) foi professor de Anatomia na célebre Escola de Pádua, onde tinham pontificado Vesalius, Harvey, Malpighi e outros notáveis anatomistas. Morgagni não se limita ao estudo da anatomia normal e regista as alterações orgânicas que encontra nas autópsias. O seu génio vai mais longe e supera inúmeras dificuldades práticas para estabelecer a relação entre as lesões que encontra nos órgãos e os sintomas. É a partir desta inquietante e pouco explorada relação da morte com os sintomas em vida que se vai identificar muitas doenças. Como resultado de centenas de exames *post mortem*, o anatomista italiano publica em 1761 o *De Sedibus et Causis Morborum* [*Sobre a Localização e Causa das Doenças*], onde assinala, entre outros achados, a fragilidade da parede da aorta no aneurisma, os pequenos nódulos das válvulas cardíacas que impedem a sua coaptação, a dureza do fígado cirrótico na ascite, a liquefação cerebral no abcesso, e a condensação pulmonar na pneumonia. Verifica que os cálculos causadores de icterícia se localizam habitualmente nas vias biliares e não no fígado, como se pensava na época; e associa as lesões de um lado do cérebro à paralisia do lado oposto. De forma mais objetiva, generaliza-se a ideia de que é nas partes sólidas – e não nos fluidos dos humores – que se desenrolam os processos vitais e se encontra a maior parte das lesões provocadas pelas doenças. Elas têm sede em órgãos e as suas causas não resultam invariavelmente de uma alteração humoral e sistémica. A sua obra constituiu um dos desenvolvimentos que mais contribuíram para o descrédito da teoria humoral. Mas alguns conceitos galénicos ainda aí estavam, e não deixou de considerar que as lesões compressivas do cérebro determinavam um menor influxo de espíritos animais.

Há maior sensibilidade anatómica e reconhecem-se estruturas diferentes entre os órgãos e em cada um deles. Impõe-se também a noção de barreira anatómica: os humores não andam livremente pelo corpo e cada um dos líquidos orgânicos – não são apenas quatro – tem um lugar de produção e é encaminhado ordena-

damente por vias e canais próprios que os conduzem aos locais onde exercem funções especializadas. À menos precisa consideração das carnes, expressão usada com frequência, sucede a noção de tecido, um conceito gerado pela observação e sensibilidade táctil, que virá a ter grande significado funcional: cada um dos tecidos, agora visíveis ao microscópio, é formado pelo conjunto das unidades funcionais que já se tentavam descortinar no conceito fundador da fibra. Na sequência desta ideia, conclui-se mais tarde que as células e os seus pequenos órgãos são as unidades fundamentais da vida, o que constitui ainda a referência maior da medicina moderna.

De todo o modo, foi a ideia de associar e fazer a conexão dos sintomas clínicos com os estados mórbidos orgânicos que permitiu o desenvolvimento de uma sensibilidade médica capaz de entender as manifestações da doença com referência anatómica ao local de origem. Iniciava-se o estudo das doenças pelo método anátomo-clínico, em uso na atualidade, e agrupam-se as doenças por categorias e classificações associadas às suas causas e não aos seus efeitos.

Muito pela influência da obra de Galeno, o humoralismo tornara-se uma doutrina com um plano que servia um método simples com capacidade de fornecer respostas imediatas e de grande sentido prático. O sistema tornara-se tão eficiente e criara raízes tais que a simples negação de alguma ideia estabelecida era alvo de ataques com pronunciamentos de heresia. O sistema humoral resistia à mudança e não tinha flexibilidade para absorver contributos inovadores ou considerar aquilo que não se enquadrava na dinâmica dos humores. Na verdade, nunca se chegou a constituir um movimento anti-humoralista com consistência bastante para ocupar o lugar da teoria humoral. Pelo contrário, cresce a oposição a todo o tipo de pensamento médico organizado em sistema ou preceito ideológico unificado capaz de responder de forma imediata a todas as questões e problemas que coloca o corpo doente.

Já no último quartel do séc. XVIII, não são estranhas ao progresso as profundas transformações sociais que conferem independência e um estatuto próprio à ciência. A irreverência iluminista, o seu racionalismo objetivo e sensível, por um lado, e a difusão do conhecimento, que adquire uma proeminência social nunca atingida, estão na origem de um movimento avassalador. Ainda assim, a teoria humoral continua a ser uma referência quando não se encontram outras razões e fundamentos diversos para os fenómenos biológicos mais complexos. Não há uma data precisa que assinale o seu fim: ela coexiste com uma medicina de pendor mais preciso até se deixar desmoronar, paulatinamente, e também com alguns sobressaltos, ao longo de muitos anos. A sua marca e o seu cunho perduram ainda em meados do séc. XX, quando os temperamentos de Galeno se ensinam nas faculdades de Medicina e são parte primeira da avaliação clínica. Por outro lado, alguns dos sistemas médicos propostos para contrapor à teoria humoral, como a iatromecânica, a iatrofísica e a iatroquímica – que também reclamavam uma exclusividade que não prevaleceu – encontram o seu espaço na medicina moderna, onde se perfilam como ciências básicas indispensáveis ao conhecimento do fenómeno vital.

A maioria dos médicos tem já uma formação alargada e um conhecimento anatómico consolidado que reconhece as limitações da teoria humoral. Eles dedicam-se a explorar os processos de funcionamento orgânico, a fisiologia normal, e a reconhecer extensivamente as altera-

ções produzidas pelas doenças. No seguimento de ensaios anteriores, encontram nas outras ciências os conhecimentos e as tecnologias que promovem a medicina experimental e os instrumentos que os guiam pela investigação de preceito e regra científica, tal como esta se concebe hoje.

Bibliog.: CLENDENING, Logan, *Source Book of Medical History*, New York, Dover Publications, 1942; DESCARTES, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, 17.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1992; FAHRAEUS, Robin, *Historia de la Medicina,* Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1956; LLOYD, Ger, *Hippocratic Writings. Tradition in Medicine*, London, Penguin Books, 1978; LYONS, Albert, e PETRUCELLI, R. Joseph, *Historia de la Medicina*, Barcelona, Doyma, 1987; MARQUES, Manuel Silvério, "A pedra parideira e a panaceia universal: Robert Boyle e a constituição da ciência experimental", *Kairos*, n.º 5, nov. 2012, pp. 91-139; RUSSO, Marisa, "Irritabilidade e sensibilidade halleriana: primórdios de uma fisiologia experimental", in CARDOSO, Adelino, e COSTA, Palmira Fontes da (orgs.), *Corpo, Poesia e Afeto em Albrecht von Haller*, Lisboa, Colibri, 2010.

Joaquim Barradas

Anti-iberismo

Os projetos de união dos dois países ibéricos foram formulados em diversas épocas (sobretudo em contextos de crise), pelo que o pensamento iberista remonta à própria fundação da nacionalidade. Todavia, ganhou em Portugal novos contornos e adeptos no séc. XIX, em cujo início – após as invasões francesas, a instalação da corte no Rio de Janeiro e a independência do Brasil – houve quem defendesse que a viabilidade do país passava por uma íntima aliança com Espanha. Por meados do século, fenómenos internacionais que mesclavam o movimento das nacionalidades com os ideários socialista e republicano e que punham a tónica na fraternidade entre os povos (em 1848, formou-se o Clube Democrático Ibérico, com 400 espanhóis e portugueses exilados em Paris) relançaram a questão do relacionamento peninsular, num momento em que ganhavam forma processos de unificação nacional (Itália e Alemanha). A península não ficou imune a estas ideias, surgindo duas fórmulas principais: a monárquica unitária, que previa a união sob uma Coroa única e punha a tónica na restauração da importância peninsular no concerto das nações; e a republicana federalista, que às antigas autonomias locais aliava o federalismo dos EUA e da Suíça, vendo nesse entendimento o antídoto para a influência britânica.

O iberismo foi esporadicamente defendido pela imprensa republicana clandestina das déc. de 1830 e 40, mas foi espoletado nos inícios da década seguinte, nomeadamente com a obra do espanhol

Sinibaldo de Mas, *A Ibéria*, que advogava a união das duas monarquias e enfatizava as vantagens económicas decorrentes para Portugal. Muito lido e comentado, este livro conheceu cinco edições castelhanas e três portuguesas (1851, 1853 e 1855), sucessivamente aumentadas e depressa esgotadas, tendo uma 4.ª edição sido projetada em 1868, mas sem sucesso. Paralelamente, o republicanismo teorizava a construção da Ibéria federalista, exposta nos *Estudos sobre a Reforma em Portugal* (1851) por José Félix Henriques Nogueira, que, à semelhança de outros correligionários, aceitava a união monárquica como primeira etapa de concretização do ideal ibérico, crente de que no futuro a via republicana seria escolhida; referindo-se à obra de Mas, Nogueira admitia que a ideia do diplomata espanhol "no fundo é a nossa, e não tardará que seja a do povo português" (SILVA, 1976, 261). Estava, todavia, enganado. Não obstante o iberismo ter logrado alguma difusão e um certo alento através da imprensa (periódicos, livros e folhetos) ao longo dos anos de 1850, depressa gerou leituras distópicas e uma veemente contestação que inibiu o relacionamento entre os dois países aos mais variados níveis, desde o cultural ao económico, designadamente a liga alfandegária peninsular que tantos reclamavam, tornando-se uma arma de instrumentalização política de variados sectores que agitavam o espantalho ibérico consoante as conjunturas. Apesar de os iberistas (não obstante os diversos matizes dos seus ideários, alguns deles viriam a dececionar-se, como Latino Coelho, Casal Ribeiro, Antero de Quental, Oliveira Martins, Sampaio Bruno, etc.) argumentarem que tal doutrina permitiria a Portugal manter as suas fronteiras, a sua língua e as suas tradições e alcançar elevados índices de progresso material e civilizacional, esse pensamento era apontado como uma ameaça. O nacionalismo liberal português identificou a união peninsular com a morte da pátria, o aniquilamento da nacionalidade e um futuro de opressão e tirania, reiterando que antes pobres e livres do que ricos e escravos. A anatematização de que se tornou alvo levou o republicanismo de finais da centúria a renunciar ao conceito, considerando-o sinónimo de anexação e fusão, substituindo-o por federalismo peninsular, esse sim salvaguarda da autonomia e da nacionalidade. A partir de 1880, assistiu-se ao declínio desta doutrina face à intensa reação nacionalista e à afirmação do projeto imperial africano; na viragem do século, o federalismo ibérico conviveu com várias teorias, como o hispanismo e o peninsularismo, formuladas quer por progressistas quer por integralistas, sempre realçando a impossibilidade da união política. Se, após a Implantação da República, as relações peninsulares se pauta-

Folha de rosto de *La Iberia*, de Sinibaldo de Mas.



vam ainda por alguma tensão e a direita conservadora encabeçada por António Sardinha mostrava repugnância por tal ideário na Conferência da Liga Naval, esse "sempiterno *contencioso* ibérico" tendeu a esbater-se nos anos 1920 por via de uma "nova atitude espanhola para com Portugal", incluindo a mudança da política de Afonso XIII, que permitiu a passagem do "perigo espanhol" à amizade peninsular (GÓMEZ, 1985, 11-12), posteriormente consolidada com a afinidade entre os regimes autoritários.

A reação anti-ibérica ganhou especial acutilância em dois períodos – um iniciado em 1861, e o outro em 1868 – que corresponderam a momentos de maior incidência da propaganda ibérica em Espanha e dos seus reflexos em Portugal. A segunda data inscreve-se no contexto da revolução que destronou Isabel II e da consequente crise de interinidade espanhola; a primeira marcou a primeira grande ofensiva da imprensa espanhola: apesar de casos isolados defenderem uma união imposta por Madrid e alguns partidos e intelectuais recusarem a união política, a estratégia da imprensa espanhola consistiu em transmitir à Europa a ideia de que os dois países estavam igualmente interessados nesse objetivo. Assim, em maio de 1861, foi criada a Associação Nacional 1.º de Dezembro (designada, em 1926, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, mantendo a sede no Palácio Almada), que indicou o número simbólico de 40 membros (o mesmo que os conjurados de 1640) para a dirigir, sendo composta por altos quadros do funcionalismo público, jornalistas e militares, avultando nesta elite político-cultural a tutelar figura de Alexandre Herculano. Além de ter reivindicado a reorganização militar do país, a sua atividade centrou-se na dinamização das comemorações da Restauração a nível nacional (e entre



Sinibaldo de Mas (1809-1868).

as comunidades lusas no Brasil), tendo aberto numerosas filiais por todo o país, pelo que, com o passar dos tempos, a solenidade pretendida foi-se comprometendo entre despiques de filarmónicas e girândolas de foguetes, enquanto a mobilização popular, à força da rotina, foi decaindo. Por inícios dos anos de 1880, a Comissão 1.º de Dezembro tornou-se alvo de críticas; todavia, se a pretendida reflexão sobre a nação não foi alcançada, a ela se deveu a inscrição daquele ritual na liturgia cívica nacional, a angariação de fundos para a edificação de monumentos (monumento aos Restauradores, 1886) e a publicação de vários textos alusivos à efeméride.

Como seria de esperar, a imprensa periódica – veículo privilegiado de comunicação e opinião na época – alimentou prolixamente a corrente anti-ibérica com milhares de textos das mais diversas naturezas (e algumas caricaturas). Embora o iberismo nunca tenha logrado concretização prática, a propaganda anti-ibérica

constituiu uma cruzada que implicou ações de monarcas e governos, moldou atitudes e comportamentos, visou dominar as opiniões, pelo que foi notícia quer de primeira página, quer das mais variadas secções dos jornais. O surgimento de periódicos expressamente anti-ibéricos concentra-se nos referidos anos de maior militância: *Independencia. Periodico Anti-Iberico* (Lisboa, 1861); *1º de Dezembro. Semanario Anti-Iberico* (Porto, 1861-62); *Portugal Independente. Jornal Anti-Iberico* (Coimbra, 1861-62); *Independência Nacional* (Lisboa, 1865; 1868-69); *O Aljubarrota. Jornal Semanal Anti-Iberico* (Lisboa, 1868); *Lusitano* (Lisboa, 1868); *Autonomia Portugueza* (Lisboa, 1869); *O Primeiro de Dezembro* (Porto, 1878-79). Outros jornais se distinguiram pelo seu particular afã anti-ibérico: *A América* (Lisboa, 1868-71), pela pena de Mendes Leal e de António de Serpa, e o *Diário de Notícias*, fundado em 1865 por Eduardo Coelho. Sem esquecer os almanaques com textos históricos, poemas e ilustrações de heróis da independência: *Almanach Patriotico e Anti-Iberico para 1869*; *Almanach da Independencia Nacional* (1873); *Almanach Patriotico* (1876).

Contam-se também largas dezenas de livros e opúsculos destinados a combater o ideal ibérico, alguns deles previamente saídos na imprensa periódica, de que se apresentam os mais significativos. *Um Voto contra a União Iberica* (1855) foi um dos folhetos pioneiros a rejeitar a união com Espanha, alegando que ela representava a absorção pelo inimigo. No ano seguinte, Rodrigo de Almeida publicou o folheto *A Questão da Iberia em Duas Partes*, sendo a primeira a compilação de textos seus saídos na *Nação* e a segunda a resposta à análise de Henriques Nogueira aos seus artigos. Também o legitimista Pereira da Cunha publicou o extenso libelo *Não. Resposta Nacional ás Pretenções Ibericas* (1857), saindo o livro de César de Vasconcelos com a mesma intenção, *Os Portuguezes e a Iberia. Refutação dos Argumentos do Partido Iberico*, em 1861, data de publicação de *Um Novo Titulo de Soberania e o Seu Reconhecimento*, que alertava para as perigosas consequências de aceitação da unificação italiana. O ano de 1861 marca, aliás, o início de publicações no Brasil do mesmo teor: *Da União Iberica* resultou da compilação de 32 artigos de J. Feliciano de Castilho publicados no *Jornal do Comércio*, acrescentados de um prólogo, um suplemento e um apêndice com o artigo de Juan Valera, *Hespanha e Portugal*, contra a união ibérica; em *Um Milagre do Segredo ou Portugal Independente*, Castro Novo pretendia demonstrar a impossibilidade do que considerava ser a fantasmagoria da união ibérica; enquanto em *A Liberdade e a Legislação Vistas á Luz da Natureza das Cousas*, Figanière defendeu que a "autonomia nacional era condição *sine qua non* da Liberdade" (FIGANIÈRE, 1866, VIII). O folheto ibérico de Xisto Câmara e Latino Coelho (*A União Iberica. Traduzida litteralmente por Rodrigo Paganino, e Precedida de Um Prologo por José Maria Latino Coelho*, 1869) foi contestado por outro saído sob o título *A União Iberica é Impossivel por Viriato,* num momento em que no Rio decorria uma subscrição para armar Portugal. Finalmente, um português anónimo residente no Brasil publicou o opúsculo *Revolta do Marechal Saldanha. Dictadura Militar. União Iberica* (1870), associando este golpe às pretensões de colocar D. Luís no trono de Espanha.

Um dos opúsculos anti-ibéricos mais bem recebidos pela imprensa foi *Sim. Resposta aos Que Nos Perguntam Se Queremos Continuar a Ser Portugueses*, no qual Luciano Cordeiro considerava que, em 1865, tocava de novo a reunir nos "arraiais ibéricos" (CORDEIRO, 1865, 12). Foi atribuído a Morais Leal um opúsculo que, em 1867, iniciou a coleção *Propaganda*

Patriotico-Liberal contra a Pretendida União Iberica. Lições de Historia e Titulos de Gloria para o Povo Portuguez, que aconselhava vigilância em relação aos chamados bandidos ibéricos e seus caudilhos; o autor publicou no ano seguinte outro folheto desta coleção sob o título *Os Contrabandistas Officiaes e Particulares*, que se juntava ao coro de protestos contra o "escândalo" protagonizado pelo inspetor das alfândegas Carlos José Caldeira que, no regresso de uma viagem oficial, tentara introduzir no país um manuscrito de Sinibaldo de Mas destinado à 4.ª edição de *A Ibéria*. O ano da revolução espanhola marcou o recrudescimento da cruzada anti-ibérica, e com ele a intensificação de publicações exaltadas, como foi o caso da de João Bonança que, em *Questões da Actualidade*, afirmava que essa era "uma ideia talvez mesquinha e odiosa" (BONANÇA, 1868, 37); sendo de referir outros títulos como: *A Independencia Nacional e a Iberia*; *A Iberia. Opusculo Patriotico*; *A Revolução de Hespanha e a Questão Iberica*; *Portugal e a Iberia*. Dois opúsculos de Barros e Cunha tiveram grande impacto: *Hoje* (vendeu 2000 exemplares em 15 dias e teve duas edições sucessivas), que acusava Espanha de pretender invadir Portugal e provocou o folheto protesto de Guardon Gallardo; e *Pontos Negros*, que perseverava na defesa militar do país, tema frequente no periodismo (*e.g.*, *Jornal do Exército*), mas também em folhetos, como os de Câmara Leme, J. P. de Sá Carneiro, Sá da Bandeira, barão de Albufeira, Alberto Vasconcelos, Xavier Machado, Melo e Faro. Em 1869, a campanha anti-ibérica prosseguiu com cinco opúsculos: *Vozes Leaes ao Povo Portuguez*; *A Republica Iberica. Carta-Protesto á Carta Dirigida aos Portuguezes pelo Tribuno Hespanhol Emilio Castelar*; *Surge, Luzitania. Verso e Reverso. Protesto Solemnissimo contra a União Iberica*; *Portugal e Hespanha. Duas Palavras Energicas*; *Portugal e a Sua Autonomia*. A importante obra de Andrade Corvo – *Perigos* (1870) – abordou o princípio das nacionalidades e a defesa dos pequenos estados, concluindo que a união ibérica representava a perda da independência de Portugal. Entre 1868 e 1871 terão saído cerca de 60 títulos contra a propaganda ibérica mas, no decénio de 1870, o seu decréscimo era já evidente, apesar de nessa altura ter ressurgido a propósito da carta aberta e do livro *Mi Mision en Portugal*, do antigo diplomata em Lisboa, Fernández de los Ríos, adepto da união monárquica ibérica, que suscitou a publicação de dois opúsculos de repúdio. Nos anos de 1880, destacam-se os trabalhos de A. da Cunha, Dantas Baracho e Acácio Rosa contra o reacender do sonho ibérico, nomeadamente pela via federativa.

A parenética foi outro veículo de inculcação anti-ibérica, da qual nos chegou uma ínfima parte da que efetivamente se praticou, já que, além de outros momentos, as comemorações do 1.º de Dezembro passaram a integrar cerimónias religiosas com sermões alusivos. Alguns excertos foram publicados em jornais, outros integraram coleções, outros ainda foram publicados autonomamente, mas só a partir do sermão pregado em 1868 na Sé de Lisboa a Comissão começou a editá-los. Entre 1869 e 1879, foram publicados 13 sermões gratulatórios do 1.º de Dezembro, além de outros comemorativos das batalhas da Guerra da Restauração. De uma forma geral, os sermões proferidos a convite da Comissão 1.º de Dezembro não ousavam uma diatribe frontal contra o iberismo; a condenação situava-se no exórdio ou na peroração, num enlace da atualidade com episódios dos evangelhos, mas casos houve em que se libertou da circunspeção religiosa, assemelhando-se alguns parágrafos a textos profanos. A sessão solene de comemoração do 1.º de Dezembro da

Comissão Central no Palácio Almada incluía peças de oratória sacra, como comprova a oração aí recitada em 1874 por Silva Figueira, aliás novamente convidado no ano seguinte para a cerimónia da Sé que assinalou o início da construção do monumento aos Restauradores. Sob o patrocínio da Comissão, estes sermões continuaram a ter lugar na Patriarcal de Lisboa nas décs. de 1880 e 90 (alguns foram publicados), havendo ainda edições desta parenética no séc. XX.

Na centúria de Oitocentos, a literatura entrou massivamente na política, pelo que os diversos géneros concorreram para a consolidação do anti-iberismo, recorrendo sempre à história, que, além de cânone romântico, foi também uma estratégia de sedimentação do espírito nacionalista, sendo reconhecida a utilidade político-ideológica da convocação de leituras do passado como argumentos legitimadores do presente. O género dramático, na sua dupla dimensão de texto criativo e espetáculo de multidões, assumiu grande relevância. Aos dramas de Garrett em torno das crises da nacionalidade (*D. Filipa de Vilhena* foi o campeão de representações) sucederam-se muitos outros cujo valor literário era relativo – mas isso pouco interessava "pois o que estava em causa era uma cruzada ideológica" (CATROGA, 1993, 566) –, que remetiam para as duas principais épocas de conflitualidade com Castela: a crise de 1383-1385 e o domínio filipino de 1580 a 1640 e consequente Guerra da Restauração. Na impossibilidade de referir todos os títulos, ressalta-se que sobre este segundo período incidiu a maioria das peças então escritas e representadas, servindo os feitos de D. João IV e dos 40 conjurados como a metáfora perfeita do patriotismo e da abjeção pelo jugo estrangeiro, pelo que foi o tema do concurso promovido pela Comissão 1.º de Dezembro. De entre esta dramaturgia, tiveram particular êxito de bilheteira e numerosas récitas três peças, todas de 1861: *O Dia da Redenção*, da autoria do campeão das plateias Mendes Leal (também muito aclamado em *A Pobre das Ruínas*); *1640 ou a Restauração de Portugal*, da parceria Almeida Araújo e Costa Braga, finalizado pelo *Hino da Restauração*, de Monteiro de Almeida, que se tornou ao longo do século uma composição emblemática; e *Opressão e Liberdade*, de Eduardo Coelho (com mais de 200 representações entre 1862 e 1883). A transmissão do ideário anti-ibérico foi amplificada por atores profissionais, amadores ou simples curiosos (muitas vezes militares), quer nos palcos consagrados em várias alturas do ano, quer nos improvisados para as récitas que integravam os festejos do 1.º de Dezembro por todo o país. Estes espetáculos interagiam com as plateias, cuja participação se tornava mais entusiasta nas poesias, nos hinos e nas canções (muitas vezes distribuídos em papéis volantes), que faziam parte da própria peça, ou eram interpretados no final ou entre os atos. Da segunda metade do séc. XIX conhecem-se mais de 200 destes trechos poéticos e/ou musicais, cerca de 2 dúzias saídos em folhetos ou coletâneas e os restantes divulgados nos jornais.

Também a historiografia e a ficção histórica, largamente difundidas e comentadas na imprensa periódica, foram um importante veículo de doutrinação anti-ibérica, tornando-se a história um tema de crescente consumo. Aliás, a significação do termo "Ibéria" surgiu pela primeira vez num dicionário histórico, com forte carga pejorativa: "Esta palavra é hoje consagrada como o sonho de oiro de um partido, que só tem adeptos na Espanha, e que desejaria que os dois povos da península hispânica se fundissem numa só nação com este nome de Ibéria. Contra esse sonho protesta energicamente a

consciência nacional dos portugueses" (CHAGAS, 1879, 329). No campo historiográfico, os exemplos sucedem-se, mas é paradigmática a *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (5 vols., 1860-71), de Rebelo da Silva, obra "elaborada em função de um certo preconceito ideológico – provar cientificamente, através de uma perspetiva histórica, o erro da posição iberista então defendida em certos sectores" (TORGAL, 1977, 26). Os livros aprovados pelo Governo como manual escolar continham uma visão profundamente negativa da monarquia dual ibérica e laudatória da Restauração, como são exemplos *Compêndio da História de Portugal para Instrução da Mocidade e Uso das Escolas*, de Luís Midosi (de 1843, mas que em 1870 ia já na 13.ª edição), ou *Exemplos de Virtudes Cívicas e Domésticas Colhidas na História de Portugal*, de Vilhena Barbosa (original de 1872, que em 1891 conheceu a 9.ª edição). O livro de Teixeira de Vasconcelos, *A Fundação da Monarchia Portugueza. Narração Anti-Iberica* (1860), conheceu tiragem copiosa após aprovação do Conselho de Instrução Pública, pelo que foi adotado em muitos liceus, numerosos exemplares foram oferecidos por filantropos a escolas, além de ter sido muito vendido no Brasil. A didática da história pátria e o iberismo eram temas intrinsecamente ligados, como se prova pelo folheto de Andrade Ferreira, *A Questão Iberica em relação á Nossa Historia e os Deveres do Professorado.*

No caso das narrativas de viagem, veja-se, de Teixeira de Vasconcelos, *Viagens em Terra Alheia. De Paris a Madrid*, cuja introdução alerta que "é adversa ao iberismo, a doutrina deste livro" (VASCONCELOS, 1863, 9). Quanto à ficção histórica são os conflitos com Castela e a sua "heroica" superação que fornecem a maioria dos enredos, tendo incontáveis casos constituído os folhetins dos periódicos de todo o país, muitos deles posteriormente editados em livro. Coligidos, serviram também como brinde de jornais, como *O Mestre d'Aviz (Romance Fundado sobre a História)*, de Carlos Pinto d'Almeida, que atribui ao espanhol epítetos como "castelhano maldito" e "perro", e *A Lenda das Ruínas. Narrativa Exthraida da Chronica do Condestavel*, onde Eduardo Coelho abordou a crise peninsular de Quatrocentos com anacronismos que denunciavam as preocupações do seu tempo, num género híbrido que cruzava metodologias da historiografia com aportações da biografia, técnicas discursivas do romance com juízos opinativos do periodismo. Esta imensa galeria de heróis, mártires, mitos e símbolos da independência nacional povoou de coragem e patriotismo a narrativa histórica, que, a partir da formação da Comissão 1.º de Dezembro, passou maioritariamente a incidir sobre a revolução de 1640 e os seus conjurados, bem como sobre as batalhas vitoriosas da Guerra da Restauração, sem esquecer os "malditos", protagonizados pelos "Filipes" usurpadores, e ainda D. Sebastião, culpabilizado pelo desastre de Alcácer Quibir, como demonstra o folhetim *Portugal Captivo*, também de E. Coelho (*DN*, 1 dez. 1868-20 jan. 1869). A par de autores pouco conhecidos, avultavam outros como Oliveira Marreca, Pereira Lobato, Camilo Castelo Branco (que, ao longo de mais de 30 anos, compulsou vasta documentação e escreveu numerosos textos que entrelaçavam factos históricos e enredos passionais, de que é exemplo *Luta de Gigantes*) e Oliveira Martins, com *Febo Moniz*, uma obra de "intenção política", surgindo "como um toque de alerta contra o risco de absorção do País, pela Espanha inspirada na política do império napoleónico" (MARTINS, 1988, 10).

Se a imprensa periódica concorreu massivamente para este movimento laudatório da Restauração de 1640 (chegaram a

fazer-se edições especiais comemorativas desta efeméride), em que a mitificação da história prevalecia, os opúsculos sucediam-se na mesma toada, como o de autoria de Olímpio de Freitas, *Os Heróis de 1640*, para assinalar a inauguração do monumento aos Restauradores, evocando cantigas populares de sabor anticastelhano, destrinçando os heróis e traidores de 1580 e vituperando o domínio filipino como o tempo de todas as desgraças. Alguns explicitavam no título a sua intenção anti-ibérica, como *Brado aos Portuguezes. Opusculo Patriotico contra as Ideas da União de Portugal com a Hespanha*, que mais não era do que a republicação do texto de João Pinto Ribeiro, *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal*, com o necessário prefácio de Ribeiro de Sá para atualização da temática. Enfim, o passado fornecia respostas; reavivando memórias, a história acrisolava o patriotismo e refutava o iberismo.

Bibliog.: BONANÇA, João, *Questões da Actualidade*, 2.ª ed., Porto, Typ. Commercial, 1868; CATROGA, Fernando, "Nacionalismo e ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX", *Revista Cultura História e Filosofia*, vol. IV, 1985, pp. 419-463; *Id.*, "Nacionalistas e iberistas", in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 563-567; CHAGAS, Manoel Pinheiro, *Diccionario Popular Historico, Geographico, Mythologico, Biographico, Artistico, Bibliographico e Litterario*, vol. 5, Lisboa, Tip. do Diario Ilustrado, 1879; CORDEIRO, Luciano, *Sim. Resposta aos Que Nos Perguntam Se Queremos Continuar a Ser Portugueses. Opusculo Anti-Iberico*, Lisboa, Typ. da Rua da Vinha, 1865; FIGANIÈRE, Frederico Francisco, *A Liberdade e a Legislação Vistas á Luz da Natureza das Cousas*, Petropolis, Typ. de Bartholomeu Pereira Sodré, 1866; GÓMEZ, Hipólito de la Torre, *Do "Perigo Espanhol" à Amizade Peninsular. Portugal-Espanha 1919-1930*, Lisboa, Estampa, 1985; "Iberia", *Dicionnario Bibliographico Portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva Applicaveis a Portugal e ao Brazil Continuados e Ampliados por Brito Aranha*, t. 10, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, pp. 35-48; MARTINS, F. A. d'Oliveira, "O iberismo de Oliveira Martins", in MARTINS, Oliveira, *Febo Moniz,* 4.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1988, pp. 7-38; MAS, Sinibaldo de, *A Iberia. Memoria sobre a Conveniencia da União Pacifica e Legal de Portugal e Hespanha Escripta por Dom Sinibaldo de Mas, ex-Enviado Extraordinario e Ministro Plenipotenciario de S. M. C. na China*, 3.ª ed., Lisboa, Typ. do Progresso, 1855; PEREIRA, Maria da Conceição Meireles, *A Questão Ibérica. Imprensa e Opinião (1850-1870)*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1995; *Id.*, "A parenética anti-ibérica da 2.ª metade de Oitocentos. A condenação do púlpito", in *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 2, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 281-296; *Id.*, "O 1.º de Dezembro – Memória e liturgia cívica na 2.ª metade de Oitocentos", *Revista de História das Ideias*, vol. 28, 2007, pp. 129-167; *Id.*, "Concepções e avatares do iberismo no Portugal finissecular – do federalismo republicano ao ecletismo dos republicanos", in MARTÍNEZ-GIL, Víctor (org.), *"Uns Apartats Germans": Portugal i Catalunya /"Irmãos Afastados": Portugal e a Catalunha*, Palma (Mallorca), Lleonard Muntaner/Instituto Camões, 2010, pp. 85-110; *Id.*, "Iberismo e nacionalismo em Portugal da Regeneração à República. Entre utopia e distopia", *Revista de História das Ideias*, vol. 31, 2010, pp. 257-284; SILVA, António Carlos Leal da (org.), *Obra Completa de José Félix Henriques Nogueira 1823-1858*, t. 1, Lisboa, INCM, 1976; TORGAL, Luís Reis, "A Restauração. Breves reflexões sobre a sua historiografia", *Revista de História das Ideias*, vol. 1, 1977, pp. 23-40; VASCONCELOS, A. A. Teixeira de, *Viagens em Terra Alheia. De Paris a Madrid*, Lisboa, F. Gonçalves Lopes, 1863.

Conceição Meireles Pereira

Anti-idealismo

O termo "anti-idealismo" não designa propriamente uma filosofia ou corrente filosófica unitária, razão pela qual não pode ser encontrado em dicionários ou enciclopédias da especialidade. Designa, sim, de maneira geral e muito abrangente, iniciativas de pensamento que, ainda que com fundamentos e perspetivas diferentes, se opõem (por definição) ao que está em causa no chamado idealismo filosófico ou são contra ele (como resposta), idealismo filosófico que, por sua vez, concentra em si uma tradição muito variada.

No decurso da tradição filosófica, o idealismo apresenta-se *grosso modo* sob duas versões: uma de cariz metafísico ou ontológico, referente ao estatuto da realidade, e outra de cariz epistemológico, referente ao estatuto do nosso conhecimento (e, indiretamente, ao estatuto da realidade). Com uma longa história e um desenvolvimento intrincado, no qual nem sempre é possível discernir um sentido coeso e unívoco, trata-se de uma teoria centrada na natureza da nossa compreensão e do nosso acesso à realidade, bem como na própria natureza dessa mesma realidade, a que temos acesso enquanto realidade pensada. Ao questionar o estatuto dos dois polos existentes na relação sujeito-objeto, juntamente com o estatuto dessa relação, põe em causa a possibilidade de ver por detrás das coisas, ou seja, de ver as coisas elas mesmas, tal como são em si mesmas (realismo, realismo ingénuo, etc.); e põe também em causa a possibilidade de que haja sequer algo por detrás das coisas, por detrás daquilo que concebemos: aquilo que conhecemos e a que temos acesso são pura e simplesmente ideias, quer no sentido em que tudo aquilo que é é representado, quer no sentido em que aquilo que é representado é a própria realidade. Recorde-se que na origem do próprio termo "idealismo" se encontra a palavra grega "idea", habitualmente traduzida por aparência, forma, semelhança e ideia, no que tem afinidade com o termo "eidos" (aquilo que é visto, forma, figura); e derivada de "idein", que serve de aoristo a "horaô", verbo que tem um largo espectro de significados: ver, olhar, mas também ter visão, ver um objeto, perceber, discernir e percecionar.

Neste contexto, e numa aceção lata de idealismo, é comum a referência à teoria das formas de Platão (séc. v-iv a.C.). É verdade que nesse quadro as formas são apresentadas como determinações abstratas e inteligíveis que servem a categorização da realidade, conhecidas por meio da anamnese (vejam-se, *e.g.*, os diálogos *Fédon* e *Fedro*) e associadas aos chamados géneros supremos (discutidos largamente no *Sofista*). Todavia, também são descritas como entidades que podem ser encontradas no "lugar inteligível" (PLATÃO, *República,* 509d2) ou "lugar hiperurânico" (*Id.*, *Fedro,* 247c), lidas como entidades modelares com existência própria, independente da *psyche* humana. Afasta-se assim, normalmente, o idealismo platónico do quadro de discussão mais estrito do idealismo, com a justificação de que aponta simultaneamente para um realismo ontológico.

Não menos comum é a referência ao idealismo de George Berkeley (1685--1753). No início da sua obra *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (publicada em 1710), Berkeley é muito claro quando afirma que os objetos

do conhecimento humano são ideias, sejam elas impressas nos sentidos, percebidas em relação às paixões e operações da mente, ou formadas com a ajuda da memória e da imaginação; e que existe alguma coisa além de tais objetos, que os conhece e percebe, e exerce várias operações a respeito deles, chamada mente, espírito, alma ou eu próprio. Nessa linha, a existência de uma ideia depende inteiramente do facto de ser percebida, e de nada mais; a própria matéria, *i.e.*, a noção de uma substância incorpórea (com todas as qualidades que lhe pertencem, a saber, a extensão, a figura e o movimento), mais não é do que uma ideia existente na mente ou no espírito, que é a única substância existente: "*esse* is *percipi*" (I. 3), ser é ser percebido.

Apesar destas duas significativas referências e daquilo que cada uma delas tem de singular – inclusive quanto às observações que lhes são dirigidas –, o termo "idealismo" é reservado, *stricto sensu*, tradicionalmente e como se sabe, ao chamado idealismo alemão. Nesse universo, refiram-se muito rapidamente, e em jeito de esboço vago (quase caricatural), os seguintes cinco nomes de charneira. Em primeiro lugar, Immanuel Kant (1724-1804), responsável pela conhecida "revolução copernicana" na metafísica, depois da qual se reconhece que não é o nosso conhecimento que se orienta pelos objetos, mas sim os objetos que se orientam pelo nosso conhecimento. De acordo com a análise que Kant faz do edifício da razão, tudo aquilo a que temos acesso no nosso conhecimento é somente fenómeno (o objeto indeterminado da intuição empírica) e nunca númeno (a coisa em si, conhecida independentemente da razão humana), visto que todo e qualquer objeto é sempre objeto das nossas formas transcendentais (*a priori*, anteriores à experiência e independentes dela) da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (tábua das categorias). Em segundo lugar, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), que tomou a filosofia crítica de Kant como ponto de partida para a sua teoria da ciência (*Wissenschaftslehre*), mas rejeitou o dualismo epistemológico entre fenómeno e númeno; ficou conhecido, fundamentalmente, pela defesa da unidade entre a razão teórica e a razão prática, e pelo seu idealismo subjetivo, no qual o eu é fautor da sua própria posição. Em terceiro lugar, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), que levou a cabo a produção de uma filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) em diálogo com o idealismo transcendental de Kant e com a teoria da ciência de Fichte, ao manter a tese de que a natureza transita de um desenvolvimento inconsciente para a autorrepresentação; e de um sistema de identidade ou idealismo absoluto, que defende a unidade entre pensamento e ser. Em quarto lugar, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), expoente máximo do idealismo alemão. Na elaboração do seu sistema filosófico, opôs-se àquilo que considerava ser a tese kantiana de que havia ainda uma diferença entre a razão enquanto instrumento do conhecimento e a realidade. Para Hegel, o conhecimento da razão sobre a realidade é, na verdade, o autoconhecimento da razão: no ato de conhecer, aquilo que a razão conhece é a própria razão – o real é racional e o racional é real. A passagem pelas diversas formas de realidade mais não é do que a superação ou abrogação das múltiplas estações ou paisagens totais do espírito, incluídas e conservadas nessa mesma superação até ao *terminus* do saber absoluto contido no conceito (*Begriff*). Em quinto lugar, Arthur Schopenhauer (1788-1860), que abre *O Mundo como Vontade e Representa-*

ção com a tese muito explícita de que "o mundo é a minha representação" (I. 1), ou seja, aquilo que cada um de nós conhece nunca é, nas palavras do autor, um Sol ou uma Terra, mas um olho que vê um Sol ou uma mão que sente a Terra: o mundo existe apenas enquanto representação, enquanto está em relação com uma consciência. Este idealismo epistemológico, porém, é complementado por um realismo ontológico centrado na tese de que a verdadeira coisa em si é a vontade, descoberta no corpo vivido e no desejo, cujas objetivações constituem o nosso mundo. Visto que essa vontade, contudo, não possui nada de racionalidade e é cega, o seu pensamento demarca-se do idealismo que vê na realidade a marcha da razão.

Sobre a oposição que o idealismo suscitou, é importante sublinhar que ela nem sempre foi feita por atacado. Nalguns casos, as críticas ao pensamento idealista são dirigidas a um autor em particular, a certas formas de idealismo ou mesmo a determinados aspetos particulares de uma dada teoria ou sistema. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), *e.g.*, levantou objeções ao idealismo transcendental de Kant, mais especificamente à distinção entre fenómeno e coisa em si, ao apresentar a dada altura uma modalidade de realismo fideísta a propósito das realidades externas. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por outro lado, acusou o idealismo de ser uma doença associada ao (vão) ideal metafísico, ideal esse assente, entre outras coisas, naquilo a que chama a invenção do conhecimento (ou seja, a invenção da verdade); ao questionar o valor da noção de verdade, o interesse do homem na verdade, e ao construir uma crítica da linguagem assente na metafísica, acaba por pôr em causa o ideal racional do idealismo (entre outras coisas). George Edward Moore (1873-1958) e Bertrand Russell (1872-1970) juntaram-se às críticas no domínio britânico, com uma acérrima defesa do senso comum, por um lado, e com uma tentativa de identificar no princípio *esse est percipi* de Berkeley uma falácia que confunde, ilegitimamente, o ato de perceção ou compreensão do intelecto com o conteúdo do objeto percecionado ou compreendido. Acrescem ainda o movimento dos chamados neorrealistas ou novos realistas, nos EUA (séc. XX), a que pertenciam Ralph Barton Perry, Edwin Holt, William Pepperell Montague, Walter Pitkin, Edward Spaulding e Walter Marvin, que publicaram o texto *A Program and First Platform of Six Realists* (em 1910) e defenderam um realismo direto; e o movimento do neo-escolasticismo e do neotomismo, motivado pela encíclica *Aeterni Patris* (1879), do Papa Leão XIII, que procurou recuperar a filosofia medieval de Tomás de Aquino, em particular, mas também a de S. Boaventura e



Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819).

Duns Escoto, como meio para combater os perigos da filosofia moderna espoletada por Descartes, e cuja evolução conduziu ao idealismo, assim como o positivismo de Comte. O realismo direto dos novos realistas deu ainda lugar ao realismo crítico, que defendia a existência independente do mundo físico externo, mas também – e contra os realistas diretos – a necessidade de mediação dos processos mentais de perceção e categorização da realidade, sem a qual fenómenos como o erro, a ilusão e a variação percetiva são inexplicáveis. Destacam-se, neste movimento, Durant Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, C. A. Strong, George Santayana, e Roy Wood Sellars.

Em Portugal, a receção do idealismo foi difusa e, o mais das vezes, indireta e tardia, para não dizer desadequada – é muito duvidoso, *e.g.*, que Antero de Quental tenha percebido Hegel (ou os hegelianos). Ainda assim, a nova filosofia não deixou de suscitar reações de oposição.

À cabeça, merecem atenção dois nomes. Primeiro, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), que assistiu às aulas de Fichte e Schelling, em Berlim (1802--1807), mas os rejeitou e acusou de não terem compreendido Kant com exatidão. Aristotélico de formação e convicção, parte, na sua filosofia, de um ponto de vista sensualista (primado das sensações) e de defesa do senso-comum que se opõe à filosofia transcendental de Kant. Em segundo lugar, José Maria da Cunha Seixas (1836-1895), que foi aluno de Vicente Ferrer Neto Paiva, o responsável pela introdução em Portugal da filosofia panenteísta (tudo em Deus) de Karl Krause (1781-1832) – o mesmo Krause que tinha classificado os sistemas de Schelling e Hegel como representantes de panenteísmo. Pantiteísta (Deus em tudo) e antipositivista, Cunha Seixas procurou conciliar o idealismo platónico com o chamado realismo aristotélico, muito diferentemente daquilo que se passava no idealismo moderno.

Com a tradução para português da já referida encíclica *Aeterni Patris*, promovida e publicada pelo jornal de Guimarães *O Progresso Católico*, em agosto de 1879, o movimento do neotomismo começa a assumir contornos nítidos em Portugal. Os estudos dedicados a S. Tomás de Aquino e aos problemas suscitados pela Modernidade nas mais diversas áreas (da política ao direito, passando pela filosofia e pela educação) aumentam exponencialmente, não só entre os membros do clero, como também entre leigos cultos. Para isso terão contribuído, certamente, a carta breve *Cum hoc Sit*, publicada a 4 de agosto de 1880, na qual Leão XIII se refere à *Aeterni Patris* com o subtítulo *De Philosophia Christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in Scholis Catholicis Instauranda* e declara Tomás de Aquino patrono das universidades, das academias e dos liceus, assim como de todas as escolas católicas; o *motu proprio Placere Nobis*, de 18 de janeiro de 1880, em que se promove a publicação das obras completas de Tomás de Aquino; a encíclica *Iampridem*, do mesmo Papa Leão XIII, datada de 1886, sobre o catolicismo na Alemanha, texto em que alerta para os perigos do que se passava então de perigoso para a fé católica e exorta à preservação dos ensinamentos da Igreja, sobretudo no que diz respeito às coisas que aproximam de Deus ao invés de afastar; e o documento *Doctoris Angelici*, de Pio X, com a indicação das 24 teses tomistas mais importantes a serem defendidas universalmente.

De especial relevo e utilidade para esta matéria, e para perceber em que medida o neotomismo assumiu protago-

nismo em Portugal enquanto reação à Modernidade e ao idealismo, é o capítulo escrito por Pinharanda Gomes para a *História do Pensamento Filosófico Português*, intitulado "Mapa de recepção do neotomismo". Aí apresenta, precisamente, o recorte geográfico e intelectual do cultivo do neotomismo em Portugal. No itinerário por ele escolhido, encontramos os focos principais de ressurgimento e reinterpretação do pensamento tomista, em contraste com as ideias modernas; a importância dos muitos seminários católicos nesse período, com os seus esforços para renovar os quadros docentes e encontrar os manuais adequados à transmissão dos ensinamentos que então se queriam veicular; e as personalidades que maior impacto tiveram, não só entre sacerdotes, mas também entre intelectuais e estudantes. Seguimos esse itinerário no que tem de mais significativo para nós.

Coimbra, como seria de esperar, foi o principal foco. Pinharanda Gomes destaca D. Manuel de Bastos Pina como aquele que mais esforços envidou à frente da Diocese, ao introduzir a aula de Filosofia Tomista no curso do Seminário em 1879 e ao fundar a Academia de S. Tomás de Aquino em 1883, também conhecida por Academia Conimbricence de Santo Thomaz d'Aquino ou Academia de Santo Thomaz d'Aquino no Seminario Episcopal de Coimbra. Tiago Sinibaldi (1856-1928), sacerdote italiano, foi o regente dessa aula a seguir a Silva Ramos e Eduardo Nunes, resultado de um pedido feito por Bastos Pina a Leão XIII. Foi ele quem maior preponderância teve no ensino do tomismo em Portugal, na altura, como se pode ver pela publicação da obra *Elementos de Philosophia*, entre 1891 e 1892: trata-se de um manual escrito pelo próprio Sinibaldi e que foi adotado em quase todos os seminários portugueses e brasileiros como texto normativo. Nuno Estêvão, no entanto, no artigo que escreveu para a revista *Lusitania Sacra*, diz que "não nos parece que Tiago Sinibaldi tenha exercido uma significativa ação que tivesse conferido um novo fulgor à Academia, enquanto instituição. Pelo contrário, sugerimos que o teólogo vindo de Roma tenha mesmo contribuído para o seu fim" (ESTÊVÃO, 2004, 73). Não obstante, reconhece-lhe o mesmo mérito que lhe reconhece Pinharanda Gomes na difusão do tomismo, com intervenções significativas nas conferências regulares da Academia, cujos textos eram publicados na revista *Instituições Christãs*. Esta revista, que tinha como diretor o vice-reitor do Seminário, António José da Silva, funcionava como instrumento de publicação oficial das produções intelectuais feitas na Academia e dos discursos proclamados nas sessões públicas.

Em Lisboa, o tomismo encontrou especial acolhimento a partir do Seminário de Santarém, nomeadamente através de Ernesto Adolfo Teixeira Guedes, professor nessa instituição. Particular importância teve também, na capital, o VI Centenário da Canonização de S. Tomás de Aquino, realizado em 1924 e patrocinado por D. António Mendes Belo, então bispo de Lisboa. Constituiu-se, propositadamente, uma Comissão das Comemorações, que logrou organizar um ciclo de conferências dedicado a diferentes problemáticas e aspetos do pensamento tomista. A mais importante das conferências, aparentemente, terá sido feita por J. Ferreira Fontes, na igreja da Encarnação, com o título "S. Tomás e a crise contemporânea". Outras conferências relevantes foram as de António Sardinha, Bento Carqueja, Fernando de Sousa, Gomes Teixeira, Leonardo de Castro, Manuel Múrias e Valério Cordeiro. Mais tarde, todas essas conferências

foram reunidas num único volume – *O Livro do Sexto Centenário da Canonização de S. Tomás*, que publicou também, em edição conjunta, a encíclica *Studiorum Ducem*, de Pio XI, em celebração do Centenário. Especial nota merece ainda o pensamento de Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918), que tentou a conjugação entre o idealismo kantiano e o realismo tomista. Deusdado, segundo nos diz Pinharanda Gomes, aderiu às teses de Kant por influência de Jaime Moniz e Sousa Lobo, seus professores, e devido ao fascínio que sentia pelas teses e conclusões da *Crítica da Razão Prática*, na defesa do postulado da liberdade moral na vida humana; a sua relação com o tomismo cresceu com a necessidade de a Igreja dar uma resposta ao positivismo.

No Porto, destaca-se a fundação de A Ala dos Cruzados Académicos por alunos do Seminário do Porto, em 1908; uma conferência de Gomes Teixeira sobre a conciliação entre as teses de Aristóteles e o cristianismo no pensamento de Tomás de Aquino; o volume de *Questões de História da Filosofia* elaborado por D. Sebastião de Resende enquanto professor do Seminário portuense, em 1935, e no qual se defendia que a filosofia tomista era a filosofia cristã por excelência; e o ciclo de conferências de Manuel Correia de Barros.

Em Braga, é de referir o nome de Manuel Martins Capela, no âmbito do curso teológico; e em Viseu o P.e Miguel Ferreira de Almeida e Dantas Pereira, responsáveis pela tradução, revisão e publicação do *Curso Filosófico* de Désiré-Joseph Mercier (1851-1926), cardeal belga que foi encarregado por Leão XIII de promover um programa em filosofia tomista na Universidade Católica de Lovaina, programa esse que granjeou enorme sucesso no plano internacional europeu.

Na Guarda, refiram-se os nomes de D. Manuel Vieira de Matos, que introduziu a cadeira de Filosofia Tomista nos Seminários; e de Francisco Spirago, que editou um catecismo católico popular em 1912. Em Évora, D. Manuel M. da Conceição Santos. Em Beja, D. José do Patrocínio Dias. No Funchal, a criação, também, de uma aula de Filosofia Tomista. Nos Açores, o Cón. Prudêncio Quintino Garcia (1837-1908) e Deusdado (no início do movimento). Por último, não se pode deixar de mencionar o regresso das ordens religiosas, no séc. XX, que contribuíram, de diferentes maneiras, para o neotomismo e o neo-escolasticismo.

Bibliog.: impressa: BERKELEY, George, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1874; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Caminho, 1999-2004; ESTÊVÃO, Nuno, "A restauração do tomismo em Portugal no séc. XIX: as *Instituições Christãs* e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)", *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. XVI, 2004, pp.43-86; FERREIRA, António Matos, e FONTES, Paulo F. de Oliveira (coords.), *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. XVI, 2004, pp. 43-86; GOMES, J. Pinharanda, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850--1950)*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1986; PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004; PLATÃO, *Fedro*; *Id.*, *República*; SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, F. U. Brochaus, 1908; **digital:** GUYER, Paul, e HORSTMANN, Rolf-Peter, "Idealism", in ZALTA, Edward N. (org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (outono 2015): https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism/ (acedido a 12 jul. 2015).

Álvaro Almeida

Anti-ideologismo

Indelevelmente marcado pela tradição marxista, o termo "ideologia" teve a sua fortuna crítica graças a Engels. Como refere Etienne Balibar, este termo tem uma passagem esporádica no pensamento marxista e desaparece do seu léxico depois de 1852: "Although he was constantly describing and criticizing particular 'ideologies', after 1846 and certainly after 1852, Marx never again used this term (it was to be exhumed by Engels twenty-five years later in *Anti-Dühring* (1878) and in *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1888), the works which mark his own appearance on the scene of the history of Marxism) [Embora, após 1846, e principalmente após 1852, estivesse constantemente a descrever e a criticar 'ideologias' específicas, Marx nunca mais usou este termo (que seria exumado por Engels 25 anos mais tarde, em *Anti-Dühring* (1878) e em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1888), as obras que assinalam o surgimento do próprio Engels na cena da história do marxismo]" (BALIBAR, 1995, 42). O conceito de ideologia, no entanto, é historicamente anterior ao trabalho de Karl Marx. Como refere Paul Ricoeur, os termos "ideologia" e "ideólogo", antes de Marx, conotavam uma escola de pensamento para o qual a filosofia "era uma espécie de filosofia semântica (uma escola de pensamento) que dizia que a filosofia não tem a ver com coisas, com a realidade, mas apenas com ideias. […] Se esta escola de pensamento tem ainda algum interesse, é talvez porque o uso pejorativo da palavra 'ideologia' começou precisamente por referência a ela. Como opositores do Império Francês sob Napoleão, os membros desta escola eram tratados por *idéologues*. Por consequência, a conotação negativa do termo remonta a Napoleão e foi aplicada pela primeira vez a este grupo de filósofos" (RICOEUR, 1991, 69-70).

No entanto, essa ideia de que a filosofia diz apenas respeito a ideias, de que o seu combate e a sua disputa se referem apenas a um campo ideal, terá a sua sobrevivência na própria obra de Marx. Em *A Ideologia Alemã*, onde o conceito surge de forma mais sublinhada, é de facto essa uma das críticas que Marx endereça à filosofia alemã sua contemporânea: "O criticismo alemão nunca deixou, até nos seus últimos esforços, o reino da filosofia. Nunca examinando as suas premissas filosóficas gerais, todos os seus problemas têm origem num sistema filosófico preciso, o de Hegel" (MARX, 1998, 34).

Não se trata apenas, como pode parecer numa primeira leitura, de um gesto que reduz a filosofia alemã da segunda metade do séc. XIX a derivações da filosofia de Hegel – apesar de Marx demonstrar que, de Feuerbach a Bauer, se assiste à secularização de conceitos chegados da obra de Hegel. De certa forma, o conceito de ideologia passa em primeiro lugar por demonstrar que o combate é feito dentro do campo aberto pela filosofia de Hegel – lançando certos conceitos contra o todo do sistema. No entanto, se o gesto de Marx se ficasse apenas por este primeiro momento, descobrindo o campo próprio onde a filosofia como um todo se move, estaríamos ainda dentro de uma posição puramente ideológica – naquele sentido que já realçámos, de algo que diz respeito apenas a ideias. Mas o gesto é mais radical, como se sabe, e vai interrogar o próprio campo em que a filosofia se move, tentando descobrir os pressupostos materiais do discurso filosófico.

Porque, de facto, não interessa apenas delimitar o campo discursivo do filosófico e descobrir no mesmo os seus postulados escondidos. É preciso retroceder às próprias condições de possibilidade do campo. Desta forma, ideológica não é apenas aquela posição que desconhece o lugar de onde fala – no caso dos autores analisados em *A Ideologia Alemã*, seriam as partes da filosofia de Hegel com as quais pretendem suplantá-lo quando, na verdade, lhe prestam homenagem sem saber –, mas igualmente aquela que julga o campo filosófico como algo já determinado. "Os mais recentes [jovens hegelianos] encontraram a expressão correta da sua atividade quando declararam que apenas lutavam contra 'frases'. Esquecem, no entanto, que eles próprios só opõem frases a essas frases e que não estão de modo algum a combater o mundo real quando apenas combatem as frases desse mundo" (*Id.*, *Ibid.,* 36).

Desta forma, o ideológico aponta aqui para duas ideias que já encontrámos: em primeiro lugar, para o facto de o combate filosófico ser, na realidade, um falso combate – essas "frases" de que fala Marx e que combatem outras "frases" não deixam de pertencer ao mesmo campo, ao mesmo sistema filosófico; mas o conceito de ideológico vai mais longe, aludindo ao carácter fechado dos campos de conhecimento. Como dirá, anos mais tarde, Walter Benjamin, comentando uma carta de Engels a Mehring: "Engels contesta aqui duas práticas: em primeiro lugar, a do hábito, na história das ideias, de apresentar um novo dogma como 'evolução' de um anterior, uma nova escola literária como 'reação' a outra, um novo estilo como 'superação' do que o precede; mas contesta também, implicitamente, o hábito de apresentar essas novas constelações separadas dos seus efeitos sobre as pessoas e do seu processo de produção, tanto espiritual como económico. Com isso, dá o golpe de misericórdia nas 'ciências do espírito' enquanto história das formas de organização política ou das ciências da natureza, da religião ou da arte. Mas a força explosiva desta ideia, que Engels não abandona durante meio século, alcança mais fundo. Questiona o carácter fechado das várias áreas do saber e da sua produção" (BENJAMIN, 2010, 109).

"Nenhum deles [os jovens hegelianos]", dirá Marx, interrogou "a relação entre a filosofia alemã e a realidade alemã" (MARX, 1998, 36). A sua posição é ideológica exatamente porque observa a filosofia alemã como um todo fechado sobre si mesmo e imune a qualquer elemento exterior – no limite, a discussão filosófica entre "frases" poderia continuar mesmo depois do fim do mundo.

É contra esta situação da filosofia alemã (mas cujo escopo pode, como vimos com Benjamin, ser alargado a todas as áreas do saber) que Marx vai escrever *A Ideologia Alemã*, de forma a demonstrar que as tomadas de posição filosóficas são respostas a situações políticas e sociais precisas. *E.g.*, ela virá suprimir, na Alemanha do séc. XIX, a falta de desenvolvimento histórico, e as discussões filosóficas sobre "trivialidades ineficazes" (*Id.*, *Ibid.,* 44) servirão como substituto de discussões políticas que não tiveram lugar. A ideologia surge, desta forma, como uma fuga ao real, cuja genealogia cumpre traçar. "Quando ele [Feuerbach], em vez de homens saudáveis, vê uma multidão de escrofulosos, exaustos e famélicos, é compelido a procurar refúgio na 'perceção superior' e no ideal da 'compensação da espécie', caindo assim no idealismo no ponto preciso em que o comunista vê a necessidade, e ao mesmo tempo a condição da transformação tanto da indústria como da estrutura social" (*Id.*, *Ibid.*, 147).

O gesto passará então por dois momentos: em primeiro lugar, para usar a imagem da *camera obscura* de Marx, por demonstrar que o campo discursivo filosófico tem condições materiais, políticas e sociais precisas de onde nasce – a "perceção superior" é a resposta à multidão de "exaustos e famélicos", a sua visão em negativo. "Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie", como dirá Walter Benjamin (BENJAMIN, 2010, 13). Esse gesto, no entanto, não chegará. É preciso, em segundo lugar, ir além da genealogia e ver na barbárie a "necessidade, e ao mesmo tempo a condição da transformação tanto da indústria como da estrutura social". Se o conceito de ideologia encontrou na tradição marxista um lugar privilegiado, é igualmente verdade que o aparente esquecimento a que foi votado nos últimos decénios – esquecimento que, diria Derrida em *Spectres de Marx*, diz mais sobre a nossa vontade de esquecer do que sobre a obra de Marx – representou um certo desmerecimento do próprio conceito.

Uma primeira suspeita surge com a obra de Foucault, em particular com o primeiro volume da sua *História da Sexualidade*, intitulado *A Vontade de Saber*. Num panorama político e filosófico bastante preciso, onde a retórica da transgressão se encontrava no seu apogeu, principalmente através da obra de Herbert Marcuse, Michel Foucault começa por demonstrar que a ideia de uma verdade sobre o sexo e sobre a sexualidade, a ideia de uma sexualidade livre e selvagem, afastada de todos os mecanismos de submissão ao poder e de todas as estratégias da ideologia, resulta, na realidade, de dispositivos bastante precisos e da criação de uma *scientia sexualis* que, efetivamente, não é apenas coetânea da sexualidade burguesa mas, igualmente, um resultado dos mesmos dispositivos. Em última análise, a ideia de uma sexualidade livre e selvagem não é um exterior absoluto aos mecanismos de poder, mas chega-nos de um dispositivo preciso, a técnica da confissão e a injunção a dizer a verdade sobre o sexo: seria a captura de um exterior – exterior, em última análise, criado – por parte dos mecanismos de poder.

Na realidade, a hipótese repressiva que Foucault pretende recolocar "numa economia geral dos discursos sobre o sexo no interior das sociedades modernas desde o século XVII" (FOUCAULT, 1994, 16) funcionaria através de mecanismos de controlo ideológico sobre a sexualidade, cujo intuito seria, em última análise, colocar sob condição política o "pequeno brilho da verdade" (*Id.*, *Ibid.,* 11). "Explicam-nos que, visto que a repressão foi efetivamente, desde a idade clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade, não nos podemos libertar dela senão por um preço considerável: não seria preciso menos do que uma transgressão das leis, um levantamento das interdições, uma irrupção da palavra, uma restituição do prazer ao real, e toda uma nova economia nos mecanismos de poder" (*Id.*, *Ibid.*).

Trata-se, então, de repor o binómio ideologia/repressão e verdade numa discursividade que, desde o séc. XVII, funcionaria de forma a produzir discursos sobre o sexo, discursos clivados, decerto, mas onde essa vontade de saber seria partilhada e, inclusive, um pressuposto de ambos os elementos do binómio. Desta forma, Foucault não pretende colocar um discurso ideológico sobre o sexo e a sexualidade lado a lado com um outro, que permaneceria meramente possível e conteria a verdade sobre ambos, para além de qualquer mecanismo ideológico de repressão e de normalização. Pelo contrário, o que lhe interessa é interrogar precisamente essa vontade de saber

que subjaz a ambos os gestos, ver como é que ela se efetiva, a partir de que dispositivos é que ela nos deu a possibilidade de falarmos, e de pretendermos falar com verdade, sobre o sexo. "Daí o facto de o ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não ser tanto saber se ao sexo se diz sim ou não, se se formulam interdições ou permissões, se se afirma a sua importância ou se negam os seus efeitos, se se castigam ou não as palavras de que as pessoas se servem para o designar; mas tomar em consideração o facto de se falar dele, aqueles que dele falam, os lugares e pontos de vista de que se fala dele, as instituições que incitam a falar dele, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma 'o facto discursivo' global, a 'discursificação' do sexo" (*Id.*, *Ibid.*, 17).

Se esta crítica ao conceito de ideologia – e ao seu correlato, a hipótese de um discurso verdadeiro, correlato que, mesmo dentro da tradição marxista, é controverso – partia ainda de um discurso de crítica às instituições políticas e sociais da contemporaneidade, encontramos, em especial depois da queda do Muro de Berlim e do fim do bloco soviético, um outro tipo de discurso, não tanto virado para uma crítica da ideologia, mas mais para um suposto fim da mesma. Este discurso, que tem penetrado em amplos campos de análise contemporâneos e que encontra na famosa obra de Francis Fukuyama o seu sintoma, não procede a uma crítica do conceito de ideologia, mas decreta o fim de um tempo que seria marcado pelas mesmas ideologias.

Não valerá a pena, talvez, retornar a uma crítica de Fukuyama e da sua ideia de que, com o fim da União Soviética, não só teria acabado a possibilidade de qualquer ideologia – o liberalismo de feição americana e democrática não seria uma ideologia, mas um acordo entre natureza e história – mas, de igual forma, a própria história teria chegado ao fim. Em vez de discutir essas posições – a que Derrida já fez uma crítica impiedosa e atenta em *Spectres de Marx*, em especial no seu segundo capítulo –, é preciso encarar o livro de Fukuyama e a disseminação do seu discurso por diversos meios – da comunicação social a certos teóricos, tanto do campo sociológico (como Castells), quanto do campo político – como um sintoma e, em particular, como um sintoma ideológico que tem, em última análise, dois objetivos: em primeiro lugar, colapsar estruturas políticas e sociais precisas e historicamente determinadas sobre a natureza, como se aquilo que é histórico fosse, na realidade, natural; em segundo lugar, subtrair a sociedade a qualquer clivagem política fundamental, ou a qualquer tipo de clivagem política que não se subsuma a certos protocolos discursivos, de forma a fazer imperar sobre a mesma uma "governamentalização" onde os fins são desde sempre dados. Em última análise, poderemos sempre dizer, seguindo Althusser, que a ideia de um possível fim da ideologia é, em si mesma, a ideia ideológica por excelência.

Bibliog.: BALIBAR, Etienne, *The Philosophy of Marx*, New York, Verso, 1995; BENJAMIN, Walter, *O Anjo da História,* Lisboa, Assírio e Alvim, 2010; FOUCAULT, Michel, *A História da Sexualidade*, vol. I, Lisboa, Relógio d'Água, 1994; MARX, Karl, *The German Ideology including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy*, New York, Prometheus Books, 1998; RICOEUR, Paul, *Ideologia e Utopia,* Lisboa, Edições 70, 1991.

João Duarte

Anti-iluminismo

Num horizonte de pensamento assistemático como foi o da filosofia das Luzes – expressão que preferimos ao neologismo "iluminismo", geralmente utilizado para exprimir, em Portugal, o mesmo movimento de ideias –, as tomadas de posição contrárias a ideias, valores, obras filosóficas e atitudes culturais vão revestindo, em toda a Europa, ao longo de Setecentos, diferentes motivações e expressões. O movimento de resistência à mudança de paradigma cultural congrega sensibilidades e formações diversas, assumindo, no conjunto, uma feição plural e multímoda.

Em Portugal, o afrontamento antifilosófico (↗Antifilosofismo) nos campos educativo, religioso, metafísico, ético e político acentua a fratura com o passado, o confronto com a novidade e a recusa de novas visões do mundo, do homem, da natureza e de Deus. No século da razão e da crítica, a consciência histórica é também chamada a desempenhar o papel de crivo da verdade. Tudo o que se afigurava contrário ao progresso do conhecimento e à felicidade do homem era tomado como oposto ao espírito do tempo e à ordem da natureza. Uma aguda perceção periodológica contaminava, assim, opositores e defensores das Luzes, acentuando, por vezes, a radicalidade das posições em confronto.

Na mesma linha de resistência que caracteriza os demais movimentos europeus que se afirmam no séc. XVIII e se fazem notar ainda nos primeiros decénios

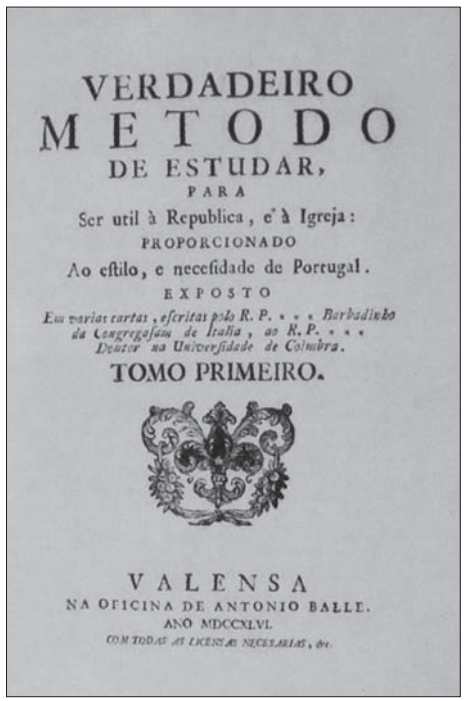
***A Liberdade Armada com o Cetro da Razão Fulmina a Ignorância e o Fanatismo*, de Louis Boizot (1743-1809) e Jean-Baptiste Chapuy (1760-1802).**



do séc. XIX, os autores que combatem o avanço das Luzes adquirem notoriedade pessoal em disputas académicas, iniciativas editoriais e polémicas públicas. A barreira moral e religiosa que procuram erguer contra a aceitação de diferentes categorias de pensamento, métodos, gostos e modas foi quase sempre suportada por instituições, corporações e grupos de pensamento, mais ou menos organizados. Este tipo de vinculação formal e institucional reforça a extensão e o enraizamento do movimento anti-iluminista português, em aspetos essenciais, como sejam a reserva pública suscitada pela aspiração singular de felicidade terrena e, sobretudo, a luta sem tréguas, em nome da ortodoxia católica, contra os defensores da tolerância religiosa e civil, os livres-pensadores, os libertinos e os chamados jacobinos, ou seja, todos aqueles que, norteados pela aspiração de emancipação igualitária, pretendiam fazer uso público da razão e da crítica. Com sanção legal e em defesa da unidade religiosa da monarquia, os opositores das Luzes não deixam também de expurgar e de censurar oficialmente as novas teorias, apelidadas de modernas.

Em 1706, a Companhia de Jesus, reunida em congregação provincial, aprova 30 proposições condenando a metafísica e a filosofia gassendo-cartesianas, por considerar que estas escolas fomentavam, no interior dos colégios da Ordem, o aparecimento de espíritos inquietos. O intento de renovação dos programas de ensino de filosofia natural é pouco depois assumido por alguns mestres jesuítas do Colégio das Artes, em Coimbra, que veem frustrado, em 1712, o princípio de revisão da tradição aristotélica, com vista à articulação das matérias dos cursos filosóficos com as modernas teorias da física, da astronomia e da matemática. Porém, os reiterados sinais de abertura às correntes de pensamento moderno conduziram, na déc. de 30, à aceitação dos modernos princípios matemáticos e das experiências de eruditos, combinados com o ensino da filosofia aristotélica. Esta orientação assinala o reconhecimento académico de um padrão de pensamento eclético fora e dentro das escolas da Companhia de Jesus, na esteira das teses sustentadas, em França, pelo Jesuíta Noel Regnaul em *Origine Ancienne de la Physique Nouvelle* (1734), cuja obra é vertida para português em 1753. Com um marcado sentido de moderação e de crítica, idêntico ao que encontramos nas páginas do conhecido *Journal de Trevoux*, alguns mestres jesuítas, embora sem hostilizarem abertamente os colegas que continuavam a ministrar cursos de filosofia peripatética, veem travada a possibilidade de, no interior do Colégio das Artes e da Universidade, ensinarem e discutirem livremente as mais modernas teorias no campo da filosofia natural, uma vez que, por edital reitoral de 1746, se proibiram todas "as opiniões novas pouco recebidas ou inúteis para o estudo das ciências maiores como são Renato Descartes, Gassendo, Newton e outros" (LOCKE, 1950, 172). Este recuo na divulgação oficial dos autores modernos ocorre ao mesmo tempo que se regista a preponderância de um certo ecletismo filosófico fora do meio escolar, patente em obras de vulgarização como as do Oratoriano António Baptista, do engenheiro militar Manuel de Azevedo Fortes, do dicionarista Rafael Bluteau, e, entre outros, do P.e Benito Feijóo, autor espanhol do *Teatro Crítico e Universal*, obra de grande impacto no espaço cultural ibérico que teve os seus primeiros dois volumes publicados também em português, respetivamente em 1746 e 1748.

Na fase aqui considerada, que coincide com os meados do século, tem lugar a mais estrondosa campanha contra a


VERDADEIRO
METODO
DE ESTUDAR,
PARA
Ser util à Republica, e à Igreja:
PROPORCIONADO
Ao eſtilo, e neceſsidade de Portugal.
EXPOSTO
Em varias cartas, eſcritas pelo R. P. . . . Barbadinho da Congregaſam de Italia, ao R. P. . . . Doutor na Univerſidade de Coimbra.
TOMO PRIMEIRO.
VALENSA
NA OFICINA DE ANTONIO BALLE.
ANO MDCCXLVI
COM TODAS AS LICENÇAS NECESSARIAS, &c.

Folha de rosto de *Verdadeiro Metodo de Estudar*, de Luis António de Verney (1713-1792).

ciência e a filosofia das Luzes em Portugal. A contenda é desencadeada pela publicação de *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney. A obra, composta por 16 cartas, distribuídas em dois tomos, foi publicada anonimamente (atribuída ao "Barbadinho de Itália") em Nápoles. A crítica do começo do séc. XXI identificou três edições distintas do *Verdadeiro Método de Estudar*, que circularam clandestinamente em Portugal num lapso de cinco anos, duas datadas de 1746 e uma outra, mais descuidada, saída do prelo instalado no convento de S.to Elói, em Lisboa, em 1751, impressa, portanto, já durante a polémica, por iniciativa do P.e Manuel de Santa Maria Teixeira, qualificador do Santo Ofício.

Confiscado e censurado, *Verdadeiro Método de Estudar* apresenta, na edição clandestina que circulou em Portugal, uma carta-dedicatória do suposto impressor António Balle dirigida "Aos reverendíssimos/ padres mestres/ da venerável religião da Companhia/ de Jesus". Identificando assim um núcleo importante de destinatários, Verney confere a esta obra de combate doutrinal uma amplitude temática enorme, abordando, de acordo com os mais modernos conceitos, teorias e métodos, temas que vão da literatura à metafísica, do direito à medicina, da linguagem à ética, da retórica à física, da filosofia natural à teologia, incluindo considerações sobre o ensino e a condição das mulheres, o estatuto dos servidores da Igreja, as obrigações e funções dos cidadãos da *Res publica*. Cerca de 35 títulos de autores portugueses e castelhanos, alguns dos quais publicados sob pseudónimo, com nomes supostos ou sem menção de autoria, alimentaram o intenso debate de ideias suscitado pelas aspirações e os horizontes de conhecimento veiculados por Verney. Os iniciadores da contenda foram dois Jesuítas, José de Araújo, autor de *Reflexões Apologéticas* (1748) e de *Conversação Familiar* (1750), e Francisco Duarte, a quem se atribui *Retrato de Mortecor* (1749) e *Iluminação Apologética do Retrato de Mortecor* (1751). Para além dos quatro opúsculos atribuídos a estes padres, mais cinco títulos de autores jesuítas participam da campanha contra Verney. As vozes de apoio ao conteúdo de *Verdadeiro Método de Estudar* e em abono dos três opúsculos que Verney escreveu contra os seus detratores são menos numerosas e mais discretas.

No essencial, Verney sustenta: o primado dos modernos sobre os antigos; o abandono de argumentos de autoridade em favor do paradigma experimental; a crença no progresso do conhecimento; a separação da teologia da ordem natural do mundo, cujas leis competia à física desvendar; a vinculação da ética racional

à dinâmica do tempo histórico; a Revelação divina por meio da Sagrada Escritura; e a unidade essencial da razão como fonte de emancipação do homem.

A teia de referências e de leituras que suportam o seu otimismo filosófico, sendo muito vasta, mais acentua a vocação cosmopolita do crítico que condena a dimensão periférica e o isolamento cultural de Portugal, por meio de um exercício reflexivo tão severo quanto excessivo.

Em face dos caminhos abertos pela reflexão verneiana, estruturam-se, por meados do século, duas correntes de clara oposição às Luzes: a primeira assenta na renúncia aos *novatores* e, portanto, tem um acento vincadamente escolástico; a segunda, de cunho finalista e apologético, explora os sinais sobrenaturais da iluminação divina e da ação conservadora de Deus no mundo por Ele criado. A primeira corrente perde influência, deixando progressivamente de ter suporte institucional depois do impacto causado pelas reformas educativas do marquês de Pombal, iniciadas em 1759. Cumpre ainda salientar que, nos escritos dos opositores à leitura verneiana da filosofia das Luzes, a uniformidade argumentativa dos anti-iluministas nem sempre decorre de uma atitude de ignorância e raramente converge para um estilo de impugnação inquisitorial. Neste grupo, onde sobressai também o autor de *Mercúrio Filosófico*, o P.e Paulo Amaro, a ironia é um traço comum a quase todos os intervenientes na polémica.

Em relação à corrente apologética, é notório o recurso à literatura europeia. Nas obras de autores portugueses, avultam referências a textos de índole confessional que apontam para a irreligiosidade dos filósofos modernos e para os perigos do livre-pensamento. A literatura apologética explora, em toda a extensão, a ideia da diluição do poder da razão, contingente e limitada, ante os superiores desígnios de Deus. Os fundamentos desta corrente baseiam-se na sustentação doutrinal da existência de Deus e da sua natureza, na crença na imortalidade da alma e na esperança da salvação. Com este objetivo, os apologistas da fé exploram a insuficiência da religião natural, a indispensabilidade da autoridade da Revelação, a justificação dos dogmas e mistérios, a doutrina dos milagres, os fundamentos do culto e da ortodoxia católica, a dualidade metafísica do deísmo e os perigos filosóficos do ateísmo.

É claro que este combate doutrinal foi acompanhado por um reforço da censura. O edital de 10 de julho de 1769 da Real Mesa Censória denuncia a introdução no país de "vários livros corruptores da religião e da moral e opostos á conservação e sossego público da Monarquia" (*Collecção de Editaes…*, s.d.). Outro documento assaz polémico, a carta pastoral do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, datada de 8 de novembro de 1768, revelava, em simultâneo, grande preocupação pela aceitação alcançada em Portugal pelos mais representativos autores das Luzes: Voltaire, Rousseau, Helvécio, d'Holbach, D. Hume, D'Argens e outros. Neste documento, o bispo proscrito por Pombal refere a "grande aflição" causada por obras e "escritos perversos e escandalosos" que atacavam "os ditames mais sólidos da moral" e os princípios mais sagrados da religião católica (RODRIGUES, 1982, 285-286).

Convergindo na identificação das ideias a combater, os tribunais da Igreja e do Estado passam a funcionar em uníssono, sob a tutela da Coroa. Dada a pressão exercida pela literatura clandestina, que continuava a ter aceitação nos grandes centros urbanos, procurou-se aperfeiçoar o aparelho censório, substituindo a Real Mesa Censória pombalina pela Real

Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros (1787), instituída por D. Maria I. Na sequência da criação deste organismo, em 1795 foi restaurada a censura tripartida do Desembargo do Paço (autoridade régia), do ordinário da Diocese (autoridade episcopal) e do Santo Ofício (autoridade pontifícia). Enfim, a insuficiência dos mecanismos de exame prévio e a marcada intolerância das elites governativas perante o debate de ideias e o curso dos acontecimentos políticos europeus, mormente depois da Revolução Francesa, forçaram a denúncia pública de novos princípios e sentimentos políticos, filosóficos, teológicos e jurídicos. A par do reforço dos poderes censório e policial da monarquia, clarificam-se os métodos, argumentos e temas em disputa.

Durante o período pombalino, o português Luís José Pereira publica, em Madrid, a sua *Theodicea* (1771), obra de matriz metafísica leibniziana que pondera a validade do sensismo e discute os avanços do naturalismo filosófico. Ao contrário das reservas que este título concitou nos meios académicos portugueses, maior sucesso teve, entre nós, a refutação da incredulidade das Luzes feita por Cevallos y Mier, *Falsa Filosofia* (1774-76).

Para o reforço do integrismo católico contribuíram também as leituras posteriores de Juan Pablo Forner, *Oración Apologética por la España y Su Mérito Literário* (1786), Pablo de Olavide, *El Evangelio en Triumpho, o História de Un Filósofo Desengañado* (1797) e, entre outros, Rafael Velez, *Preservativo contra la Irreligion* (1813). Ao lado destas expressões tipicamente peninsulares de afirmação da universalidade do cristianismo, tiveram uma aceitação menos vibrante os textos teosóficos e místicos de Claude de Saint-Martin, em especial *Des Erreurs de la Vérité* (1775) e *Ecce Homo* (1792). Dito de outro modo, o martinismo e o iluminismo de Martinès de Pasqually e de Jacob Boehme não lograram alcançar, em Portugal, uma aceitação generalizada. Já a produção nacional no campo da literatura apologética, não sendo particularmente copiosa, é, apesar de tudo, muito expressiva.

Para melhor se perceber o alcance da refutação pública de valores e categorias de pensamento que desencadeiam uma cascata de críticas, mas também de que modo o escândalo encoraja o combate de ideias, consideramos dois momentos na imposição deste segmento de livros em Portugal. Até meados do séc. XVIII, a consolidação das verdades da fé e a afirmação da unidade doutrinal do cristianismo não colidem abertamente com os progressos da filosofia natural. Os modernos cultores das ciências e das letras convocam mesmo os avanços do conhecimento para exprimirem o sumo poder e a omnisciência de Deus, Criador do mundo, como atestam as reflexões de Teodoro de Almeida, Fr. Manuel do Cenáculo e Luís António Verney. Deve salientar-se que o compromisso estabelecido entre o modelo de inteligibilidade da física experimental e o modelo de racionalidade aplicado à compreensão da religião revelada alimentou um segmento importante da livraria de divulgação científica no séc. XVIII, onde avultam nomes como Derham, Neuiwentyt, Lesser, Pluche e Dullard. A influência desta corrente, designada de física teológica, foi marcante no pensamento filosófico português de Setecentos.

Em dissonância com esta última tendência, largamente dominante nos meios eruditos e académicos, a associação dos filósofos das Luzes a uma espécie de complô filosófico antirreligioso e anticatólico ocorre, depois da déc. de 50, na pastoral e na propaganda apologética de orientação marcadamente antienciclopedista. Este segundo grande momento de expansão da literatura apologética

está relacionado com a voga crescente de novelas de carácter libertino e antirreligioso, a maioria das quais estrangeiras, às quais se associam os efeitos causados pelos textos de propaganda política que têm como referente direto ou indireto os sucessos da Revolução Francesa.

A linha de fronteira do combate que se vai travar na segunda metade do século é claramente definida por Teodoro de Almeida na dedicatória da *Recreação Filosófica* (1751). Nesta obra, começa por admitir que o seu labor filosófico se destina ao vulgo, obedecendo, conquanto, a um duplo propósito: o de divulgação dos avanços registados no conhecimento da natureza e o de combate à imoralidade libertina do século. A este autor, considerado um dos mais esclarecidos divulgadores dos estudos da física e da filosofia natural em Portugal, que lera a *Démonstration de l'Existence de Dieu Tiré de la Connaissance de la Nature* de Fénelon, repugnava o princípio da autossuficiência da razão; o universo físico, na sua regularidade intrínseca, não era compreensível sem Deus. Para Teodoro de Almeida, a ordem e a beleza da natureza criada por Deus legitimava o pleno entendimento dos seus atributos. Sob este ângulo de observação, a sua obra *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna* (1779), inspirada no *Télémaque* de Fénelon, reflete e aprofunda, no plano estético e afetivo, a sua visão apologética. Esta, desenvolvida em oposição ao mecanicismo e ao deísmo, ilumina o diálogo em torno dos temas e problemas expostos e discutidos em *Recreação Filosófica* (1751-1800). Porém, com o intuito claro de travar os ecos de descristianização reavivados pela Revolução Francesa, Teodoro de Almeida, numa segunda fase, privilegia a redação de obras de cunho marcadamente devocional, aproximando-se de um registo místico e visionário algo distinto da matriz racionalista católica da primeira fase da sua reflexão apologética.

Mais pragmática, ainda que enformada por idênticos pressupostos filosóficos, é a atitude esclarecida do erudito franciscano Manuel do Cenáculo. Para este bispo e conselheiro político de Pombal, o conhecimento científico ditava o progresso da civilização, permitindo unir a realização espiritual do homem com a vocação expansiva da razão em busca de felicidade e em harmonia com Deus, princípio que sempre sustentou e que também foi fio condutor da sua pastoral no bispado de Beja e no arcebispado de Évora. Acrescente-se que em Fr. Manuel do Cenáculo, à semelhança do que acontece com outros membros eruditos da Igreja nacional, a aproximação ao jansenismo não é ditada por questões ascéticas e doutrinais, mas pelo impacto causado pelo envolvimento daquela corrente na campanha antijesuítica (↗Antijesuitismo), particularmente enfatizada no seio da opinião pública europeia depois da déc. de 50.

A par de Fr. Manuel do Cenáculo, destacam-se no campo da militância apologética José Mayne, autor da *Dissertação sobre a Alma Racional onde Se Mostram os Sólidos Fundamentos da Sua Imortalidade, e Se Refutam os Erros dos Materialistas Antigos e Modernos* (1778), e António Ribeiro dos Santos, autor de *A Verdade da Religião Cristã* (1787) e de *De Sacerdotio et Imperio* (1770). Estes apologistas da religião, que conhecem os mais importantes textos estrangeiros, que exploram e criticam, orientam as suas reflexões para a defesa da tradição e salvaguarda da integridade confessional do catolicismo, opondo, sistematicamente, a religião revelada à religião natural e fazendo ressaltar uma constante preocupação antideísta, antifilosofista e antimaterialista. António Ribeiro dos Santos está também longe de ter tomado uma posi-



Fr. Manuel do Cenáculo (1724-1814).

ção singular em relação à questão dos milagres. Outros autores portugueses, imbuídos de racionalismo, procuram travar, no campo filosófico, os argumentos contrários de Fontenelle, Espinosa, Holbach, Diderot e Rousseau, defendendo que os milagres de que fala a Escritura não são acidentes excecionais de uma razão universal de fundamento divino, mas, como afirma António Ribeiro dos Santos, "todo um efeito superior às leis da Natureza e ao poder da criatura" (SANTOS, 1787, 77). Recorde-se que a ideia da salvaguarda do império de Deus sobre a natureza e sobre o homem por Ele criados estava no centro da polémica, cronologicamente próxima, que havia oposto George Campbell, John Douglas e William Paley a David Hume. Contra o ceticismo religioso deste último, autor de *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), aqueles teólogos fizeram do milagre a chave de explicação da perpetuidade do dogma, respeitando a tradição cristã.

Portanto, com alguma atualidade, a crença na intervenção miraculosa de Deus tanto inclinava a reflexão filosófica de Bento de Sousa Farinha para a apologética, como aproximava o discurso de Francisco Lourenço Roussado de uma posição persecutória no campo político-religioso, conforme comprova o *Sistema dos Ímpios contra o Sólido Fundamento dos Estados, Impregnado e Convencido pelas Vantagens da Sociedade Fundadas na Religião Cristã* (1798). Concomitantemente, a persistência da visão providencialista, favorável à intervenção miraculosa das criaturas celestes, é bem acolhida na literatura parenética e na pastoral, onde sobressaem nomes como os dos cardeais patriarcas Francisco I e José II, Fr. Joaquim de Santo Agostinho França Galvão e, num registo mais moderado, Fr. Caetano Brandão.

Numa linha de argumentação mais metafísica e moral e menos teológica coloca-se o autor da *Dissertação sobre a Combinação das Ideas Intellectuaes e Sensiferas, para Fazer Progresso da Noticia de Hum só Deos para Conhecimento de Huma só Religião: Dividida em Duas Partes com Hum Tratado em que Se Destroe o Erro dos Naturalistas* (1791), que correu anónima. Esta obra remete, pelo conjunto de referências que comporta, para o vasto e impressionante acervo de obras de literatura apologética, de origem estrangeira, existentes em bibliotecas de conventos, de paços episcopais, de palácios, de casas senhoriais e de particulares bem como da Univ. de Coimbra. Entre os autores mais representados nessas coleções, contam-se: Patouillet, Nonnotte e Chaudon, que refutam em bloco os filósofos modernos e tomam Voltaire como emblema maligno do século; Crouaz, crítico de Pope e do otimismo de Leibniz e Wolff; os abades Bergier e Yvon, antagonistas de Rousseau; Boullier, opositor de Locke e de Voltaire; o abade Gouchat e o Oratoriano Lelarge de Lignac, acerbos contendores de Pierre Bayle, Diderot, Helvétius e muitos mais. Enfim,

sob vários prismas e com diferentes textos e paratextos, os opositores das Luzes impõem a imagem de um século frívolo, decadente e ruinoso.

Numa zona de penumbra, mais propensa à consideração social e moral e menos afeita à discussão da problemática religiosa em si mesma, Louis Antoine Caraccioli – um dos autores mais representados nos espólios livreiros da época, com uma coletânea de obras escolhidas vertida para português e muitos títulos publicados avulsamente – tende a avolumar o sentimento de desconfiança da gente comum em relação às aspirações das Luzes. Mas esta posição de reserva não o impede também de cultivar um certo distanciamento crítico em relação a sectores integristas e ultramontanos. Em seu entender, depois da herança luminosa do séc. XVII, patente no domínio científico, o tempo presente, prenhe de promessas desmedidas, corria desvairado e sem controlo, com evidentes sinais de frivolidade, incredulidade e decadência. Idêntica é a perceção que Monnet tem dos males sociais e morais da época, conforme expressam as célebres *Cartas de Certa Mãe a Seu Filho para Lhe Provar a Verdade da Religião Cristã: I pela Razão, II pela Revelação, III pelas Contradições, em que Incorrem os Que a Combatem*, traduzidas por Francisco Lourenço Roussado e publicadas em três volumes, entre 1786 e 1790. Neste tipo de enfrentamento filosófico e ético, a face escondida das Luzes é revelada pelo viés da crítica. Uma eloquente prova deste mecanismo de exposição é *O Deísmo Refutado por Si Mesmo, ou Exame dos Princípios de Incredulidade, Espalhados nas Diferentes Obras de João Jacques Rosseau em Forma de Cartas*, do abade Bergier, que foi traduzido por Francisco Coelho da Silva e publicado em Portugal, em 1787, cerca de 20 anos depois da 1.ª edição francesa. Dando a conhecer o fundamental do pensamento de Rousseau, a refutação de Bergier estigmatiza, no essencial, a liberdade de pensamento e denigre a tolerância como valor social e político. O tolerantismo – palavra que surge nesta época para exprimir o sistema de opiniões favoráveis à tolerância religiosa e civil – representa um desvio perigoso e inadmissível à unidade da fé, pois faz perigar a esperança da salvação e afasta os povos da verdade religiosa. Os mais altos desígnios dos apóstolos das Luzes e os insondáveis caminhos abertos por libertinos, ateus, materialistas e revolucionários aparecem assim confundidos sob a designação de tolerantismo, conceito que anatematiza, simultaneamente, a livre expressão do pensamento e a livre opção de crença religiosa.

Neste quadro de ideias, a perspetiva teológico-política é assumida para conter o debate intelectual, confundir os crentes, banir a dissidência e proclamar, em nome da unidade confessional do Estado, a intolerância religiosa e civil. Ainda debaixo desta conceção, a perseguição e condenação dos filósofos partidários da tolerância adquire contornos de luta religiosa, sendo os seguidores das várias sensibilidades em presença equiparados a correligionários das mais perigosas seitas. Na torrente de obras de polémica religiosa e política publicadas na viragem do séc. XVIII para o XIX, as diatribes, os sermões, as traduções, os poemas e os ensaios do P.e José Agostinho de Macedo ocupam um lugar de destaque. O filosofismo das Luzes, parcialmente interpretado, servia-lhe de acicate contra o tolerantismo. Com exaltação, aponta a dedo os cismáticos, os inimigos da ordem pública, os corruptores da moral, os incrédulos e os maçons. Seguindo de perto Barruel, sustenta que os sequazes do enciclopedismo, do materialismo e do livre-pensamento fazem parte de uma conspiração



Leonor de Almeida, marquesa de Alorna (1750-1839).

universal para destruir a Igreja e abalar a monarquia. Em abono desta perspetiva, traduz parcialmente *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme* (1797) de Barruel, trabalho a que dá o título de *Segredo Revelado ou Manifestação do Systema dos Pedreiros, e Illuminados, e a Sua Influencia na Fatal Revolução Francesa* (1809-1812).

Na conjuntura que antecede a Revolução Liberal de 1820, as ideias de Barruel, bastante disseminadas, participam da tendência para a radicalização das posições ultramontanas e conservadoras na sociedade portuguesa. Neste contexto, destacam-se José Morato, Fr. Fortunato de São Boaventura e Joaquim José Pedro Lopes. Este último publicista, bem conhecido pela sua adesão ao miguelismo, traduziu Jean Wendel Wurtz, *Os Percursores do Anti-Christo; História Profetica dos Mais Famosos Impios Que Tem Havido desde o Estabelecimento da Igreja até aos Nossos Dias; ou a Revolução Franceza Profetizada por S. João Evangelista* (1818); Clausel de Montals, *A Religião Provada pela Revolução* (1819); e *Atalaia contra Pedreiros-Livres: Discurso sobre a Sua Origem, Instituto, Segredo e Juramento* (1817) do castelhano.

Por fim, deve salientar-se que a importância da problemática religiosa na conformação de uma visão crítica, não das Luzes, mas dos seus efeitos, foi determinante para a afirmação da sensibilidade romântica, que desperta por entre conflitos e tensões quase insanáveis. Neste contexto, torna-se relevante a aproximação de Manuel Fernandes Tomás ao pensamento de Antoine-Adrien Lamourette. Ao patriarca da Revolução de 1820 deve-se a tradução de *Pensamentos sobre a Filosofia da Incredulidade ou Reflexões sobre o Espírito e o Desígnio dos Filósofos sem Religião do Presente Século* (1796), publicados 10 anos após o seu aparecimento em França, num tempo em que o seu autor, bispo constitucional de Lyon, se afirmava, com moderação, porta-voz de uma conceção de cristianismo social, impregnada de categorias filosóficas.

Também a perceção das contradições forjadas no seio do otimismo racionalista das Luzes acarreta da parte de outra leitora dos filósofos do século, D. Leonor de Almeida, a marquesa de Alorna, a rejeição de alguns dos mais consagrados enunciados desse ideário filosófico. No seu pensamento brilha a chama da fé. Impelida pela meditação da Bíblia, a marquesa de Alorna busca insistentemente motivos e vias de renovação exterior do catolicismo em Lamennais e Chateaubriand. Do primeiro, traduziu o *Ensaio sobre a Indiferença em Matéria de Religião* (1820), e tornou bem patente a sua afeição doutrinal e filiação estética em relação ao autor do *Génie du Christanisme*, que leu no original francês, muito antes da tradução de Bevenuto António Caetano de Campos, datada de 1817. A adaptação da ideia de perfetibilidade do homem, axial à ética social das Luzes, acabava assim por se combinar com

a aspiração de salvação e de felicidade cristã, no respeito pelas fontes da crença e em frontal oposição a deístas, materialistas e tolerantistas. Neste ponto, a marquesa de Alorna aproxima-se da posição crítica de Madame De Gentilis, que, em *La Connaissance de Soi-Même, Considerée la Base du Bonheur de l'Homme, sous le Rapport de la Religion, de la Morale, et de la Societé; Suivi d'Un Traité de l'Homme* (1789), postula uma via introspetiva e confessional de recuperação do indivíduo, renunciando, com base na mensagem cristã, aos apelos de uma razão autossuficiente em busca de liberdade. Em suma: na viragem do século, depois de uma tenaz e persistente campanha, a literatura apologética católica, que crescera à sombra da rejeição e do debate de ideias das Luzes, embora mantendo um cunho marcadamente antiprogressista e conservador, acabava por encontrar novos motivos de afirmação social e cultural no contexto expansivo da mentalidade burguesa e da sensibilidade romântica.

Bibliog.: ANASTÁCIO, Vanda, "Alcipe e os Salmos", *Via Spiritus*, vol. 12, 2005, pp. 109-153; ANDRADE, António Alberto de, "Bibliografia da polémica verneiana (livros portugueses e espanhóis)", *Brotéria*, vol. XLIX, fascs. 2-3, ago.-set. 1949, pp. 210-232; *Id.*, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1965; ANDRADE, Maria Ivone de Ornellas, *José Agostinho de Macedo Um Iluminista Paradoxal*, 2 vols., Lisboa, Colibri, 2001; ARAÚJO, Ana Cristina, *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003; CAEIRO, Francisco da Gama, *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da Sua Actuação Filosófica,* Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959; CALAFATE, Pedro, *A Ideia de Natureza em Portugal no Século XVIII (1740-1800)*, Lisboa, INCM, 1994; *Id.* (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001; *Collecção de Editaes, Que Se Tem Publicado pela Real Meza Censoria, Erecta por elRey Fidelissimo D. José I Nosso Senhor, pelos Quaes Se Prohibe Vários Livros. Desde 10 de Junho de 1768 até 6 de Marco de 1775*, Lisboa, Regia Officina Typographica, s.d.; DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, 2.ª ed., Porto, Campo das Letras, 2006; DOMENECH, Jacques, "Anti-Lumières", in DELON, Michel (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, pp. 96-102; DOMINGUES, Francisco Contente, *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri, 1994; LOCKE, John, *Ensaio Philosophico sobre o Entendimento Humano*, ed., introd. e apres. Joaquim de Carvalho, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1950; MARCADÉ, Jacques, *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas: Evêque de Beja, Archevêque d'Evora (1770-1814)*, Paris, FCG, 1978; MARTINS, Teresa Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, FCG/FCT, 2005; MASSEAU, Didier, *Les Ennemis des Philosophes. L'Antiphilosophie au Temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000; MONCADA, L. Cabral, *Estudos de História do Direito*, vol. III, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1950; MONOD, Albert, *De Pascal a Chateaubriand, les Defenseurs Français du Christianisme de 1670 a 1802*, Genève, Slatkine, 1970; MORTIER, Roland, *Clartés et Ombres du Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969; PEREIRA, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII – António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, INCM, 1982; RODRIGUES, Manuel Augusto, "Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra", *Revista de História das Ideias*, vol. 4, 1982, pp. 207-298; SANTOS, António Ribeiro dos, *A Verdade da Religião Christã*, vol. I, Coimbra, Real Impressão da Universidade, 1787; SANTOS, Zulmira, *Literatura e Espiritualidade na Obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*, Lisboa, FCG/FCT, 2007; SOZZI, L. (org.), *Ragioni del Anti-Illumismo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1992.

Ana Cristina Araújo

Anti-imigracionismo

Na Europa, as migrações têm sido, ao longo dos tempos, um importante fator de desenvolvimento e de mudança social, cultural, económica e política. Desde meados do séc. XIX até à déc. de 50 do séc. XX, a Europa foi, predominantemente, um emissor de fluxos migratórios. Estima-se que, no período de 1820 a 1940, entre 55 a 60 milhões de europeus emigraram, 38 milhões dos quais tinham como país de destino os EUA. Contudo, após a Segunda Guerra Mundial, e sobretudo a partir dos anos 60 do séc. XX, o velho continente tornou-se, rapidamente, um espaço recetor de migrações internacionais. Entre as décs. de 1960 e 1990, o saldo migratório nos Estados membros passou de 1,1 milhões em 1969 para aproximadamente 10 milhões em 1999 (WANNER, 2002). Em 2011, e segundo um relatório do Eurostat (VASILEVA, 2012), 33,3 milhões de residentes na UE, *i.e.*, 6,6 % da população total, eram cidadãos estrangeiros. Destes, 20,5 milhões eram oriundos de países terceiros, sendo os restantes 12,8 milhões de outro país membro da União Europeia.

Face às profundas mudanças verificadas no sistema migratório europeu, importa assinalar, além do forte crescimento, a grande heterogeneidade dos fluxos migratórios, caracterizados por uma acentuada estratificação social e diversidade cultural. Esta "super-diversidade", na expressão feliz de Steven Vertovec, está associada a novos projetos migratórios em rede, a novas formas de afirmação identitária e de cosmopolitismo, bem como a novas desigualdades sociais, novas discriminações e novos preconceitos.

A reconfiguração dos padrões de mobilidade geográfica na Europa tem tido um impacto direto nas estruturas sociais e no exercício da democracia nos países de acolhimento. Ao longo dos tempos, os Estados e a opinião pública responderam de forma diversificada aos novos desafios das migrações internacionais no espaço europeu. As políticas de imigração, a opinião pública e os discursos anti-imigração e xenófobos têm evidenciado, porém, discordâncias e contradições crescentes.

No que se refere às políticas de regulação e de integração de imigrantes, incluindo as leis de nacionalidade, existiu uma grande diversidade de respostas institucionais. Até meados da primeira década do séc. XXI, verificou-se uma tendência para a liberalização. Segundo o Index de Políticas de Integração de Migrantes (Migrant Integration Policy Index – MIPEX), os 31 países da Europa e da América do Norte analisados têm tido, em média, políticas favoráveis à integração dos imigrantes, sendo de sublinhar os resultados obtidos por Portugal, que colocam o país em segundo lugar, logo a seguir à Suécia, na classificação global dos países com as melhores práticas de integração dos imigrantes.

Contudo, sobretudo após os atentados do 11 de setembro de 2001, a ideologia do multiculturalismo, o reconhecimento da diversidade cultural e as políticas migratórias inclusivas têm sido alvo de um longo e polémico debate político, social e académico. Acresce a isto a rápida ascensão de forças políticas de extrema-direita, nacionalistas e anti-imigração, que têm vindo a ganhar terreno junto de alguns sectores do eleitorado europeu, galvanizados pela ameaça terrorista e por sentimentos xenófobos e anti-islâmicos. De particular importância é a crescente popularidade e a consolidação de partidos com um programa

anti-imigração, nomeadamente: a Front National, em França; o Partido da Liberdade, na Holanda e na Áustria; a Aurora Dourada, na Grécia; o Partido da Independência do Reino Unido; e a Plataforma pela Catalunha, em Espanha. Existe ainda uma crescente tendência das correntes políticas dominantes para a adoção de políticas imigratórias mais restritivas e securitárias, na tentativa de captar o eleitorado alinhado à extrema-direita.

No que concerne à opinião pública, as múltiplas auscultações realizadas no espaço europeu revelam, em geral, uma atitude positiva face à presença das comunidades imigrantes: destacam-se a aceitação do seu contributo para o país recetor, a tolerância face à diversidade cultural e a valorização da igualdade de direitos. A título de exemplo, os resultados do *Flash Eurobarometer* de 2007 revelam que a maioria dos inquiridos (72 %) considera que a diversidade cultural associada às comunidades imigrantes constitui uma fonte de enriquecimento para os países recetores. No que respeita à igualdade de direitos, dois em cada três cidadãos europeus defendem a igualdade entre cidadãos e imigrantes legais (*Special Eurobarometer*, 2012). À entrada da segunda década do séc. XXI, verifica-se que, mesmo em países em que políticas migratórias mais restritivas constam da agenda política, estas tendem a não coincidir com a opinião pública em geral.

A singularidade do caso de Portugal configura-se a partir de várias dimensões. Primeiro, tal como em outros países da Europa do Sul, os fluxos de imigração apenas se tornaram significativos a partir do final dos anos 70 do séc. XX. Em 2011, o total de estrangeiros no país ascendia a quase 450.000 indivíduos, representando 4,2 % da população total, um valor inferior à média europeia, de acordo com dados do Eurostat (VASILEVA, 2012). Segundo, por razões que encontram eco na história do país, muitos dos imigrantes estrangeiros têm origem no espaço lusófono, tanto nas ex-colónias africanas como no Brasil. Em consequência, abundam as identidades mistas e são numerosos os traços de continuidade com a sociedade portuguesa. Terceiro, a saída de portugueses nunca cessou, pelo que a experiência da imigração sempre coexistiu com a da emigração. Por estas razões, a relação com os imigrantes nunca foi da mesma natureza daquela que ocorreu em outros países europeus de acolhimento, com imigração mais prolongada ou culturalmente mais diversa.

Em termos políticos, a aceitação da imigração é muito evidente. Tanto na vertente da regulação como na da integração de imigrantes, verificou-se, a partir das últimas décadas do séc. XX, uma assinalável continuidade ou, pelo menos, confluência de posições entre os protagonistas. As sucessivas leis de imigração, criadas por governos de diferentes tons políticos desde os anos 80 do séc. XX, têm obtido a aprovação, explícita ou tácita, dos partidos de oposição, quer os que pertencem ao arco governamental, quer outros com representação parlamentar. Os mecanismos de regularização de imigrantes têm sido postos em prática por governos liderados pela esquerda e pela direita. As políticas de integração têm encontrado um consenso ainda maior entre os partidos políticos. Mesmo as modificações da lei mais relevante da identidade nacional – a lei da nacionalidade – têm sido aprovadas com um consenso alargado. Ao contrário do que sucede em outros países europeus, os partidos de extrema-direita com uma agenda anti-imigração são residuais. Por seu lado, os principais atores da sociedade civil – igrejas, sindicatos, associações patronais, associações de imigrantes,

outras ONG – têm manifestado acordo com a maior parte das opções políticas.

No plano institucional, não surpreende a existência de um apoio sólido aos direitos e à integração dos imigrantes. A Constituição da República Portuguesa concede, desde logo, igualdade de direitos aos cidadãos nacionais e estrangeiros, excluindo apenas estes últimos de alguns direitos políticos e algumas funções do Estado. O principal órgão governamental de apoio à imigração – inicialmente designado por Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas e, posteriormente, por Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural – existe desde meados dos anos 1990, tendo reforçado o seu papel ao longo de diferentes legislaturas. A sua ligação com vários atores da sociedade civil, incluindo os representantes dos imigrantes, é muito forte. A Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial, que existe desde o final dos anos 90, assumiu-se como outro garante da inclusão social dos estrangeiros. No seu conjunto, as políticas de integração de imigrantes desenvolvidas em Portugal estão entre as mais avançadas da Europa, constando dos níveis mais elevados do MIPEX, como atrás foi referido, e sendo elogiadas pela ONU e pela Organização Internacional para as Migrações.

Desde as últimas décadas do séc. XX, a reação da população portuguesa à imigração também foi positiva, mesmo denotando alguma ambivalência. Vários estudos e sondagens confirmaram existir uma opinião maioritariamente positiva face aos impactos da imigração, nos planos económico, demográfico e cultural. O argumento segundo o qual os imigrantes devem ter os mesmos direitos que os Portugueses é também defendido pela grande maioria dos cidadãos (de acordo com o *Special Eurobarometer* de 2012, este valor é de 81 %, bem acima da média europeia). Ao mesmo tempo, porém, a proporção dos que consideram que o número de imigrantes deve diminuir, que os imigrantes prejudicam o emprego dos Portugueses ou que estão associados à criminalidade foi aumentando. Por estes anos, os estudos sobre o racismo revelam a existência de uma forte norma antirracista, que contrabalança alguma discriminação contra os estrangeiros. Por esta razão, tem-se falado mais num "racismo subtil" do que num antagonismo clássico. O facto de a animosidade contra os imigrantes não se agravar acentuadamente em períodos de recessão económica, como a que se instalou em Portugal a partir de 2008, sugere que se trata de uma tensão de baixa intensidade.



D.R.

Emigrantes portugueses chegando a Paris (1965).

Em síntese, a imigração de origem estrangeira foi largamente aceite pelas instituições e a sociedade portuguesas. Apesar de se detetar uma tensão latente em alguns grupos sociais, Portugal tem sido um país aberto à entrada de imigrantes. Comparativamente com a Europa, parece existir alguma singularidade nacional, revelada numa maior abertura

à imigração. Não é claro, porém, se esta singularidade resulta do peso de algumas variáveis contextuais ou de uma eventual especificidade cultural dos Portugueses. Por um lado, o carácter relativamente recente da imigração, por comparação com outros países europeus, o predomínio de imigrantes lusófonos e a continuidade da emigração explicam alguma da permeabilidade nacional. Por outro, uma maior abertura cultural na relação com outros povos tem sido enaltecida por várias correntes teóricas e filosóficas – como o lusotropicalismo, inspirado em Gilberto Freyre, e o humanismo universalista, desenvolvido por Jaime Cortesão e Agostinho da Silva. Será necessária uma maior continuidade dos fluxos para se perceber se a diferença portuguesa é um sinal da conjuntura ou um marcador de identidade.

Bibliog.: impressa: ANTÓNIO, João, e POLICARPO, Verónica (coords.), *Os Imigrantes e a Imigração aos Olhos dos Portugueses. Manifestações de Preconceito e Perspectivas sobre a Inserção de Imigrantes*, Lisboa, FCG, 2012; CARVALHO, João, *A Política de Imigração do Estado Português entre 1991 e 2004*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2009; KING, Russell, *The New Geography of European Migrations*, London, Belhaven Press, 1993; PIRES, Rui Pena (coord.), *Portugal: Atlas das Migrações Internacionais*, Lisboa, Tinta da China/FCG, 2010; VERTOVEC, Steven, "Super-diversity and its implications", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, n.º 6, 2007, pp. 1024-1054; WEINSTOCK, Daniel, "The theory and practice of citizenship in the 21st century: a few international trends", *Canadian Diversity*, vol. 6, n.º 4, 2008, pp. 3-7; ZINCONE, Giovanna *et al.* (orgs.), *Migration Policymaking in Europe. The Dynamics of Actors and Contexts in Past and Present*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2011; **digital:** *Flash Eurobarometer*, n.º 217, European Commission, 2007: http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_217_sum_en.pdf (acedido a 12 jul. 2016); HUDDLESTON, Thomas, "Do people want equal rights for immigrants? MIPEX vs. public opinion", *Mipex Blog*, 2 jul. 2012: http://www.mipex.eu/blog/?p=1306 (acedido a 12 jul. 2016); *Migrant Integration Policy Index – MIPEX*: http://www.mipex.eu (acedido a 12 jul. 2016); *Special Eurobarometer*, n.º 380, European Commission, 2012: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_380_en.pdf (acedido a 12 jul. 2016); VASILEVA, Katya, *Population and Social Conditions* [EUROSTAT – *Statistics in Focus, 31/2012*], European Commission, 2012: http://ec.europa.eu/eurostat/documents/3433488/5584984/KS-SF-12-031-EN.PDF/be48f08f-41c1-4748-a8a5-5d92ebe848f2 (acedido a 12 jul. 2016); WANNER, Philippe, *European Population Papers Series*, n.º 7, Strasbourg, Council of Europe, 2002: http://www2.unine.ch/repository/default/content/sites/sfm/files/shared/pub/o/o_09.pdf (acedido a 12 jul. 2016).

Ana Paula Beja Horta
João Peixoto

Anti-imperialismo

O anti-imperialismo inventou o conceito de imperialismo e concebeu o imperialismo em geral, de que os impérios coloniais eram uma forma particular, como um alvo a abater. Como refere Thomas Hodgkin, autor de referência relativamente a este tema, "o objetivo principal de se procurar perceber o imperialismo é pôr-lhe fim" (HODGKIN, 1972, 109). Portanto, o conceito de imperialismo nasceu no séc. XIX como parte de uma doutrina e de uma prática política de propaganda e militância em oposição à dominação imperial.

Claro que a ideia de império é muito anterior. E desde há muito que se podem registar, quer críticas à utilidade, aos custos e à exequibilidade de uma determinada política específica de expansão imperial, quer denúncias de práticas abusivas, e mesmo objeções morais aos excessos imperiais. Tucídides denunciou, na sua *História da Guerra do Peloponeso*, no séc. IV a.C., o excesso de ambição imperialista que levou Atenas a empenhar-se na desastrosa expedição para dominar a vasta e distante Sicília. Na cultura portuguesa do séc. XVI, surgiu a figura emblemática do Velho do Restelo, que, no épico imperialista que é *Os Lusíadas*, simboliza as vozes de oposição que realmente existiram face à expansão imperial portuguesa no Oriente. Muito antes disso, no séc. I, o historiador romano Tácito deu voz a um chefe tribal em confronto com o exército romano liderado pelo seu sogro Agrícola no que é hoje a Escócia, o qual caracterizava assim a paz imperial romana: "Ao roubo, massacre, à pilhagem, eles dão o nome de império; eles semeiam devastação e chamam-lhe paz" (TÁCITO, *Agricola*, I-30). Mas uma coisa são críticas desgarradas, outra é uma rejeição genérica e absoluta da existência de impérios com base numa teoria geral.

O império está longe de ser uma invenção do Ocidente moderno, como veremos adiante quando procurarmos definir esse conceito intimamente ligado ao de imperialismo. Mas será o anti-imperialismo, como teoria geral da expansão imperial e rejeição total militante de qualquer forma de império formal ou de dominação mais informal, uma invenção tipicamente moderna e ocidental? Aparentemente sim, ainda que as críticas genéricas ao imperialismo ocidental se tenham difundido com rapidez para fora do Ocidente no mundo cada vez mais globalizado do final do séc. XIX e do séc. XX, onde, no entanto, pelo menos inicialmente, se confundiram com o antiocidentalismo em movimentos de tipo pan-asiático ou pan-islamista que podiam legitimar outros modelos imperiais, desde o Japão até ao Império-Califado Otomano, passando pela Etiópia.

Uma definição básica de imperialismo é o processo de estabelecer e manter um império, o que significa que não é possível definir "imperialismo" sem definir "império". O conceito de império antecede em muito o de imperialismo, derivando o termo, como é sabido, do latim "imperium". Mas a monarquia imperial romana é, por sua vez, inspirada nas monarquias helenísticas. Estes herdeiros de Alexandre Magno inspiraram-se nas tradições do Império Persa, que, por sua vez, beberam na antiquíssima tradição imperial mesopotâmica. Independentemente destas filiações e influências, surgem de forma independente, nas Américas ou no Extremo Oriente, fortes tradições imperiais. O que é que têm em comum todos

estes impérios? A ideia de um rei dos reis, um poder soberano superior que governa a partir de um centro sobre uma vastidão de periferias subordinadas e distintas. Michael Doyle define império como "um sistema de interação entre duas entidades políticas, sendo uma dominante, a metrópole, que exerce controlo político sobre a política interna e externa – a soberania efetiva – da outra, a periferia subordinada" (DOYLE, 1986, 12). Esta definição muito sintética tem a vantagem de englobar tanto impérios formais como informais. É de notar que há uma diferença importante entre aqueles que consideram que só há imperialismo quando há impérios formais – os estritamente anticolonialistas – e a corrente mais forte no anti-imperialismo, que defende que "imperialismo" designa qualquer tipo de relação de dominação por parte de qualquer ator ou fator, desde empresas multinacionais a determinados discursos dominantes, relativamente a uma massa mais fraca. Para estes últimos, pensar o imperialismo obriga a combater a sua injustiça e violência intrínseca.

O conceito de imperialismo é portanto derivado do de império. No entanto, importa acrescentar que ele assume características específicas no final do séc. XIX e início do séc. XX que marcam muito as correntes anti-imperialistas. É uma conceção essencialmente materialista de "imperialismo económico" como "o estabelecimento ou a exploração da dominação para obtenção de permanentes vantagens económicas" que vai prevalecer. Tal significa que "o imperialismo não se limita, portanto, apenas aos casos de dominação formal ou protetorado, mas incluiu formas de dominação informal frequentemente muito mais efetivas e lucrativas que a administração direta" (LANDES, 1961, 496). Nesta medida, em certas definições particularmente influentes no pensamento e na militância anti-imperialista, nomeadamente na marxista-leninista, o imperialismo está intimamente ligado ao capitalismo avançado, e é um fenómeno ao mesmo tempo mais recente e mais amplo do que o dos impérios tradicionais.

Seja como for, importa sublinhar que durante literalmente milhares de anos o que prevaleceu foi a conceção da guerra como um instrumento normal da política dos monarcas e dos Estados, e consequentemente da expansão imperial como o resultado natural, glorioso, providencial mesmo, de vitórias e conquistas. Se havia impérios era porque Deus ou os deuses o queriam. Na verdade, no séc. XIX, quando o conceito de imperialismo surgiu como alvo do anti-imperialismo, havia ainda adeptos militantes da expansão colonial, da sua alegada missão civilizadora e pacificadora, que adotavam a designação "imperialismo" como algo positivo e necessário. Foi o caso, *e.g.*, do estadista britânico Lord Curzon. Na mesma época, o famoso poeta Kipling assumiu também a defesa poética do que designou como o fardo (imperial) do homem branco. O que é de assinalar do ponto de vista da presente análise é que isso gerou, já nessa época, reações anti-imperialistas, visíveis sobretudo na Grã-Bretanha e nos EUA. Em torno da ideia do fardo do homem negro, *e.g.*, foi criada, por um pastor afro-americano a partir da sua resposta poética anti-imperialista a Kipling, uma associação norte-americana anti-imperialista e antirracista com essa designação.

Em suma, como definiríamos o anti-imperialismo? Como uma oposição de princípio, militante e sistemática, ao que se considera serem as práticas imperialistas de classes e países dominantes, dando a esta questão um lugar prioritário no discurso e na prática política. Mas quais são então as principais correntes do anti-

-imperialismo que se podem enquadrar nesta definição?

A mais influente no pensamento, mas também na militância imperialista, ao longo do séc. XX foi, sem dúvida, a chamada corrente marxista. No entanto, a ideia de imperialismo e a militância anti-imperialista são anteriores à sua incarnação dita marxista. Mais, paradoxalmente, o anti-imperialismo propriamente dito é estranho a Marx – que se refere ao imperialismo europeu como um contributo indispensável para o progresso no mundo, defendendo que, quando muito, tal como o capitalismo, é um mal historicamente necessário, argumento que é retomado pelo académico marxista Bill Warren. O representante mais influente da corrente geralmente associada à origem do anti-imperialismo, o radicalismo liberal de simpatias socialistas, é J. A. Hobson, cuja publicação, em 1902, de *Imperialismo: Um Estudo* resultou da cristalização das suas críticas ao expansionismo britânico como correspondente do *Guardian* durante a Guerra Anglo-Boer. Claro que parte da influência deste "liberal radical" vem de ser citado por Lenine como uma referência para o seu *O Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo*, de 1916. Estes dois textos, com uma leitura muito materialista da expansão imperial e da sua estreita ligação ao capitalismo, irão marcar todo o debate sobre o tema do imperialismo e toda a militância anti-imperialista ao longo do séc. XX, ainda que em parte esta persistência signifique que daqui resultarão numerosas variações.

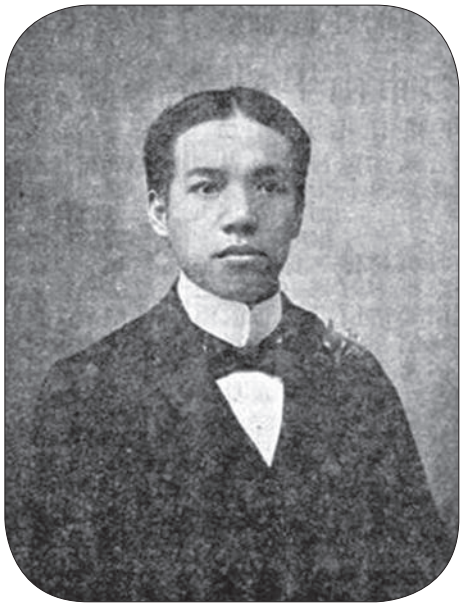
Por outro lado, importa não esquecer que há formulações anti-imperialistas influentes para além do Ocidente no final do séc. XIX e no início do séc. XX – como as de Jamal al-Din al-Afghani no mundo islâmico, Lian Qichao na China ou Rabindranath Tagore na Índia –, mesmo que nalguns casos estas possam depois, contraditoriamente, surgir ligadas a correntes de pan-islamismo e pan-asianismo, que podiam ser utilizadas para justificar outros imperialismos, como os já referidos do Califado Otomano ou do Império Japonês.

Será, em todo o caso, sobretudo a partir do cruzamento deste anti-imperialismo antiocidental e do anti-imperialismo marxista-leninista que, no contexto pós-1945, se vão gerar dinâmicas muito fortes de militância política e de luta armada, nomeadamente sob a forma de insurreições anticoloniais. Tal resultará no processo de descolonização, com o apoio de Estados que se reclamavam herdeiros do marxismo-leninismo, como a URSS e sobretudo a China maoista, ela própria expressão de uma luta armada triunfante feita em nome do anti-imperialismo.

A desilusão com o impacto real do processo de descolonização levou a um renovar destas correntes de pensamento militante anti-imperialista, já não necessariamente ligado ao conceito de império formal, mas associado a conceitos como neocolonialismo e dependência. Paradigmática disto mesmo foi a publicação, pelo primeiro Presidente do Gana – a primeira colónia de África subsaariana a alcançar a independência –, Kwame Nkrumah, em 1965, de *Neo-Colonialismo: Último Estágio do Imperialismo*. Outras referências importantes nestas correntes anti-imperialistas são autores da América Latina – uma região com uma longa experiência de independência formal e fortes dependências económicas –, como Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, autores de *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* (publicado originalmente em 1969, em espanhol, e, em 1970, em português). O importante é notar que estes e vários outros autores relevantes nesta corrente apontaram como alvo o imperialismo enquanto sistema de dependência informal



Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897).



Lian Qichao (1873-1929).

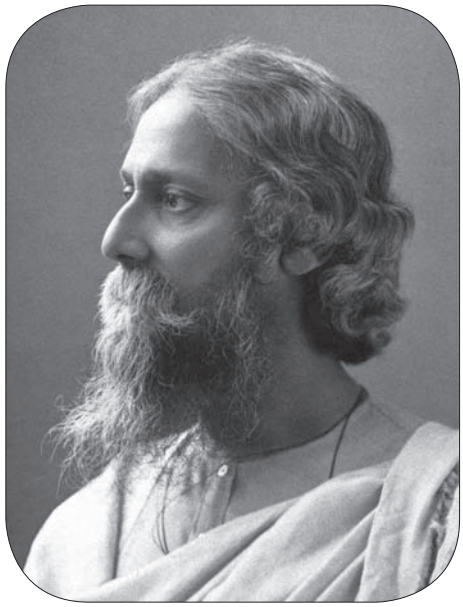
de uma periferia sujeita a um núcleo desenvolvido, para além do fim dos impérios. A proximidade linguística e o facto de este ser um conceito que parecia ter pertinência para Portugal e não só para as suas colónias levaram a que estas ideias tivessem tido um impacto crescente numa militância anti-imperialista relativamente tardia em Portugal, mas nem por isso irrelevante.

No caso de Portugal, o anti-imperialismo manteve-se durante muito tempo numa posição minoritária, de reduzida visibilidade e sem continuidade ou influência política assinalável. Os raros autores que se atreviam a advogar a possibilidade de alienar os territórios coloniais portugueses que restavam, no pico das crises nacionais no séc. XIX ou no início do séc. XX, alegavam sobretudo a incapacidade de Portugal para daí retirar vantagens. Não se tratava, portanto, propriamente de anti-imperialismo, mas de críticas específicas a uma determinada política de expansão. Só surge em Portugal um discurso anti-imperialista de forma clara, coerente e continuada pela via marxista, quando este assume relevância no discurso do Partido Comunista Português (PCP).

Porém, supremo paradoxo, o próprio regime do Estado Novo também vai utilizar o discurso anti-imperialista. Não contra si próprio, evidentemente, pois a partir de 1951 passa a negar oficialmente ser um império com colónias, mas sim para atacar os EUA, a URSS ou a União Indiana, que procurariam utilizar o anti-imperialismo contra impérios europeus, mas ao serviço do seu próprio imperialismo.

Igualmente significativo é o facto de só a partir de 1957 se verificar, no PCP, a passagem de uma posição de crítica à política colonial do Estado Novo para uma rejeição total do colonialismo, tal como o apoio expresso à rápida concessão da independência aos territórios ultramarinos portugueses.

Esta relativa irrelevância do anti-imperialismo em Portugal é menos surpreen-



Rabindranath Tagore (1861-1941).

dente se tivermos em conta o peso do nacionalismo colonialista no republicanismo português e o peso deste na oposição ao Estado Novo, de tal forma que, nas dinâmicas unitárias da oposição, *e.g.*, em torno das campanhas presidenciais de Norton de Matos em 1949 ou Humberto Delgado em 1958, o anti-imperialismo e o anticolonialismo estão ainda ausentes. Estes só começam a surgir a partir de meados da déc. de 1960, e só nos anos do marcelismo ganham força e visibilidade crescente nas campanhas eleitorais e na propaganda da oposição contra o regime português, nomeadamente em 1973, no 3.º Congresso da Oposição Democrática, realizado em Aveiro.

Talvez mais surpreendente seja a importância central que passaram a ter não só o discurso antiguerra, mas também um discurso cada vez mais abertamente anti-imperialista, no quadro de uma rejeição de princípio crescentemente radical por parte de grupos de militantes católicos progressistas que assumem posições de dissidência aberta face ao regime. Nestas correntes, há que ter em conta o impacto da nova doutrina papal, nomeadamente das encíclicas *Pacem in Terris*, de 1963, e *Populorum Progressio*, de 1967. Estes grupos de católicos – alguns dos quais, aliás, se vão afastando da Igreja Católica –, que se organizam, *e.g.*, em torno dos *Cadernos GEDOC* [Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências], são também cada vez mais marcados pelo anti-imperialismo marxista. Tais grupos formaram o núcleo dinamizador da publicação clandestina *Boletim Anti-Colonial* (*BAC*), de 1969-1973, e de eventos como a vigília pela paz na capela do Rato, em 1972. Na sua rejeição às guerras da descolonização, aproximaram-se cada vez mais das organizações anti-imperialistas de origem marxista, inclusive das chamadas Brigadas Revolucionárias.

No pensamento e na militância anti-imperialistas portugueses, Portugal passava de orgulhoso poder colonizador a, também ele, vítima da dominação de tipo imperialista. De acordo com Álvaro Cunhal, no célebre documento estratégico *Rumo à Vitória* que irá servir de guia do PCP a partir de 1964, "o imperialismo disfarça-se" através da promoção em Portugal do "chauvinismo de grande potência atiçado pelos fascistas, pelos colonialistas e pelos próprios estrangeiros, que, para nos dominarem, estão interessados em que o nosso povo, para não se sentir dominado, cuide que domina outros". Ou seja, defende que a promoção, pela propaganda oficial, da ideia de que Portugal não é um país pequeno por ser uma grande potência colonial serve imperialismos alheios. Na realidade, Portugal estaria reduzido pelo "agravamento dos laços de dependência […] à trágica situação de país semicolonial", nomeadamente como resultado "das dificuldades financeiras provocadas pela desastrosa política de guerra



BAC 1

boletim anti-colonial

Outubro 1972

EDITORIAL

A luta contra a política colonial do governo português torna-se, em cada dia, mais urgente

- porque três grandes povos africanos continuam privados da liberdade a que têm direito

- porque a guerra colonial é também um crime contra o povo português, que sofre física e moralmente o peso da guerra, enquanto o seu país permanece economicamente bloqueado e politicamente oprimido

- porque a guerra se arrasta, com que custo à vista uma solução militar para o conflito.

Existem condições para a vitória dessa luta contra a política colonial

- porque em Angola, Moçambique e Guiné, os movimentos de libertação consolidam as suas posições ao nível militar, político e diplomático

- porque muitos sectores progressistas estrangeiros estão cada vez mais alertados para o problema e multiplicam-se as iniciativas de apoio aos movimentos de libertação e de denúncia da política portuguesa

- porque em Portugal a "vanguarda" está mais desunida do que nunca:

o exército não está unido - os altos comandos e certos oficiais de carreira defendem intransigentemente a continuação da guerra, muitos outros já perceberam a humilhação a que os submetem; os milicianos são contrários à guerra; a juventude vai fugir para o exílio ou combate desmoralizada

o descontentamento alastra a passos largos entre o povo que já não acredita na propaganda governamental e que foi abrindo os olhos para a realidade dos sacrifícios inúteis a que o submetem

a oposição política portuguesa manifesta-se crescentemente contra a política colonial: as vanguardas de operários, de estudantes e de intelectuais intensificam a sua acção neste domínio, e surgem formas radicais de intervenção através de sabotagem de objectivos militares e coloniais

a própria burguesia portuguesa, não obstante ser a grande beneficiária da exploração colonial, sofre de contradições ideológicas: os pressupostos a manutenção das colónias a todo o custo, ou gostaria de se poder converter resolutamente a uma política pró-europeia, ou tenta desesperadamente uma conciliação de ambas as linhas

por seu lado, o Governo refugia-se numa intransigência que vai esconder as hesitações e contradições da burguesia, enquanto se vai desmascarando como o instrumento do capitalismo internacional para a exploração dos territórios africanos.

Se a luta é urgente e se a vitória é possível, a nossa resposta só pode ser uma: a acção.

Já assistimos tempo demais ao desenrolar dos acontecimentos. A nossa passividade já consentiu que se prolongasse uma política criminosa. Impõe-se uma acção imediata, permitente e organizada. A presente publicação pretende, justamente, contribuir para essa luta.

***Boletim Anti-Colonial* (*BAC*), n.º 1.**

nas colónias". No entanto, reconhece que esta situação não é de todo clara para os Portugueses, pelo que é preciso avivar "a consciência nacional que leve a odiar a presença dos imperialistas estrangeiros, que leve a exigir a sua expulsão" da economia nacional (CUNHAL, 1974, 78 e 86-87).

Este é um ponto em que se conjugam uma série de correntes marxistas, que começam a surgir para além do PCP, e outros progressistas mais ou menos radicais, tornando-se um elemento importante de crítica ao colonialismo português, que passa a ser retratado como estando ao serviço não da nação e do povo português, ou sequer dos colonos, mas sobretudo do grande capital estrangeiro que domina sectores-chaves – como o das minas.

Uma militância anti-imperialista ainda mais radical e central surge por via dos dissidentes do PCP, nomeadamente de linha maoista, com o Comité Marxista Leninista Português, que depois também se fragmenta em vários movimentos, mas em que se mantém genericamente o peso da militância anti-imperialista. Tal foi o caso do Movimento de Reorganização do Partido do Proletariado (MRPP), que pretendeu mesmo criar os chamados comités de luta como parte de um movimento popular anticolonial unitário. A ideia de guerra a uma guerra colonial vista como imperialista levou alguns destes militantes, no início dos anos de 1970, a abraçarem a luta armada. É o caso da Ação Revolucionária Armada do PCP e das Brigadas Revolucionárias, que se focaram em ataques à bomba a alvos militares a partir, respetivamente, de 1970 e 1972.

O grupo do *BAC*, liderado por Nuno Teotónio Pereira e Luís Moita – presos políticos libertados a 27 de abril de 1974, na sequência da Revolução que, dois dias antes, derrubara o Estado Novo –, irá reorganizar-se no Centro de Informação e Documentação Anti-Colonial, posteriormente designado Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral, que, dada a fraqueza histórica, em Portugal, do anti-imperialismo, assumiu como missão a sua promoção e difusão pública.

Todas estas correntes convergem, no pós-25 de Abril de 1974, na completa oposição às tentativas de Spínola de adiar a descolonização e de a fazer em termos que estas correntes consideravam serem de nefasto neocolonialismo. Um bom exemplo da típica propaganda anti-imperialista radical deste período é o jornal do MRPP, de maio de 1974, que tem como título de primeira página "NEM MAIS UM EMBARQUE!" e que, em nome da Resistência Popular Anti-Colonial, lança aos soldados e marinheiros o apelo "DESERTEMOS EM MASSA E COM ARMAS!", defendendo o "REGRESSO IMEDIATO DOS SOLDADOS E MARINHEIROS!" e

afirmando que "A SEPARAÇÃO E COMPLETA INDEPENDÊNCIA DOS POVOS IRMÃOS DAS COLÓNIAS É O ÚNICO CAMINHO PARA CONQUISTAR A PAZ!" Também se usa como título outra palavra de ordem comum a muita desta militância anti-imperialista em 1974--1975: "O POVO QUE OPRIME OUTRO POVO NÃO PODE SER LIVRE". Aqui é igualmente evidente o radicalismo e a tendência para lançar o anátema sobre todo e qualquer adversário, neste caso o PCP, o Partido Socialista e o Partido Popular Democrático, como membros dos Governos provisórios: "é a manutenção e a conservação do fascismo o que a Junta [de Salvação Nacional] e o Governo Provisório defendem […] enquanto discursam sobre a salvação nacional, é a submissão do país aos imperialistas estrangeiros o que a Junta e o Governo provisório executam" (*Luta Popular*, 30 maio 1974, s.p.).

Apesar do radicalismo – ou por causa dele – e das divergências intestinas, estas correntes militantemente anti-imperialistas tiveram um papel importante na propaganda e na promoção de manifestações com a palavra de ordem "nem mais um soldado para as colónias", que contribuíram para inviabilizar a estratégia spinolista de arrastamento e forte condicionamento da descolonização. Pode, portanto, dizer-se que um dos principais objetivos concretos deste mais recente movimento anti-imperialista português – levar a cabo uma descolonização por rápida transferência de poder para os movimentos independentistas armados – foi concretizado. No entanto, o preço desse sucesso, ou deste radicalismo, parece ter sido um impacto limitado na política portuguesa depois da estabilização do sistema político pós-1976, que se pode considerar que foi acompanhada mesmo de um regresso de uma variante de lusotropicalismo à cultura política portuguesa. No quadro mais amplo do Processo Revolucionário em Curso, as nacionalizações podem ser igualmente vistas como parte desta agenda anti-imperialista mais ampla, mas também elas tiveram um impacto limitado no tempo e foram infrutíferas na limitação do peso do investimento estrangeiro, que os governos pós-1976 rapidamente passaram a querer captar.

O séc. xx transformou-se num sangrento, mas aparentemente definitivo, cemitério de todo o tipo de impérios formais. O anti-imperialismo desempenhou neste processo um papel importante como propaganda mobilizadora, como parte do discurso legitimador da consagração da nova norma da autodeterminação para todos, independente da etnia ou de um qualquer critério de civilização, e mesmo de um novo impulso à ajuda ao desenvolvimento. No entanto, daí resultou, pode argumentar-se, a imposição de um modelo de Estado-nação territorial e soberano, e até de um certo desenvolvimentismo no modelo europeu ocidental.

Relativamente a Portugal e às suas ex--colónias, uma questão interessante mas complexa tem a ver com o peso da influência das correntes anti-imperialistas, nomeadamente comunistas, portuguesas na origem das correntes nacionalistas anti-imperialistas africanas, e vice-versa. É claro que alguma relação existiu ao nível das elites que lideraram o processo de luta armada pela independência das colónias portuguesas e que tiveram a experiência de uma formação académica e de uma militância de oposição na metrópole portuguesa. Mas, para além de solidariedades internacionalistas, era também necessário sublinhar a diferença entre os vários grupos como marco de independência nacional. No entanto, o que também é evidente a partir de determinado momento é a influência dos movimentos africanos anti-imperialistas armados

sobre os núcleos de militantes anti-imperialistas em Portugal metropolitano, que se traduz na reprodução e circulação clandestina de textos de propaganda dos movimentos independentistas africanos.

O principal ponto fraco do anti-imperialismo foi ter-se prestado, como outras correntes deste tipo, outros "ismos" e antis, a simplismos e distorções de efeito mobilizador. Isso não é invulgar quando se trata de propaganda, mas tem custos em termos de sectarismo e radicalismo violento. E não funciona em termos de análise rigorosa, resultando em falhas que muitos estudiosos dos impérios têm apontado. Alguns militantes da causa anti-imperialista faziam-no de forma consciente – uma boa causa exigia boa propaganda, e esta tinha de ser feita a preto e branco. Outros deixaram-se dominar pela sua própria propaganda e abandonaram-se a palavras de ordem e caricaturas, a condenações sumárias, em que tudo e todos os que se opunham aos seus objetivos políticos radicais passaram a ser representantes ou serventuários de alguma forma de imperialismo. Dito isto, é impossível negar que o anti-imperialismo militante – com todos os seus exageros e teorias da conspiração, nos quais todos ou quase todos passaram a ser suspeitos de cumplicidade com uma poderosa rede imperialista à escala mundial – teve um papel importante na queda dos impérios coloniais e na consagração da norma da autodeterminação. Quem considerar que isso é positivo terá de reconhecer o papel do anti-imperialismo no combate a estas realidades.

Bibliog.: impressa: ARAÚJO, António de, *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, texto policopiado, 2011; CAIN, P. J., e HARRISON, M. (orgs.), *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies*, 4 vols., London, Routledge, 2001; CARDOSO, Fernando Henrique, e FALLETTO, Enzo, *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970; CUNHAL, Álvaro, *Rumo à Vitória*, Porto, A Opinião, 1974; CURZON, Lord, "On imperialism", *The Spectator*, 14 dez. 1907, pp. 5-6; DOYLE, Michael, *Empires*, Ithaca, Cornell University Press, 1986; HODGKIN, Thomas, "Some african and third world theories of imperialism", in OWEN, R., e SUTCLIFFE, B. (orgs.), *Studies in the Theory of Imperialism*, London, Longman, 1972, pp. 93-114; KOEBNER, Richard, *Imperialism: the Story and Significance of a Political Word, 1840-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; LANDES, David, "Some thoughts on the nature of economic imperialism", *Journal of Economic History*, vol. 21, n.º 4, 1961, pp. 496-512; MOREIRA, Adriano, *Imperialismo e Colonialismo da União Indiana*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955; TÁCITO, *Agricola*; THORNTON, A. P., *Imperialism in the Twentieth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980; WARREN, Bill, *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, London, Verso, 1980; **digital:** *Luta Popular*, 30 maio 1974: http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/LutaPopular/N18/N18_item1/index.html (acedido a 14 out. 2016).

Bruno Cardoso Reis

Anti-industrialismo

A indústria chegou tarde a Portugal, se compararmos o tempo da sua chegada com o da Revolução Industrial, que teve lugar em Inglaterra entre 1770 e 1830. Além disso, a industrialização, depois de chegar, revelou-se um processo lento e pausado: das primeiras oficinas foi-se passando, à semelhança do que acontecia noutros países, para as primeiras manufaturas (uma instalação onde havia um agrupamento de operários sem que houvesse grande maquinização) e depois para as primeiras fábricas (explorações onde já havia maquinização). A tardia entrada da máquina a vapor em Portugal ilustra as dificuldades que a tecnologia experimentou até singrar no país: em 1835, havia apenas uma máquina a vapor entre nós quando, em Inglaterra, já havia cerca de 10.000 em pleno funcionamento; a agricultura continuou, em Portugal, a constituir o principal fator de riqueza, enquanto, noutros países, as máquinas avançavam a todo o vapor. O capitalismo português só conheceu uma indústria de maior porte com a fundação da Companhia União Fabril, no Barreiro, em 1865, data em que lhe foi concedido o alvará para produção de sabões, produção de estearina para velas e fabrico de óleos vegetais. De acordo com o *Inquérito Industrial de 1881*, a indústria portuguesa era responsável por cerca de 1/4 do rendimento nacional, sendo o restante proveniente da agricultura. Nessa altura, segundo o historiador da economia Armando de Castro, "era mínimo o número de instalações fabris dispondo de cem ou mais operários, trabalhando com o auxílio da força motriz do vapor e socorrendo-se largamente de maquinismos". A indústria estava também muito localizada em Lisboa e Porto, "com três quartas partes da força motriz industrial, nelas vivendo 70 % a 80 % dos trabalhadores industriais" (CASTRO, 1967, 175-176).

O atraso económico português, um conceito que se insere na ideia mais geral de "decadência nacional" de que falou a geração de 70 no final do séc. XIX (muito em particular Antero de Quental, em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*), foi investigado por economistas como Armando de Castro, Jaime Reis e Pedro Lains, que procuraram não só descrevê-lo qualitativamente, mas também, sempre que possível, quantificá-lo. Jaime Reis apontou como principais fatores do nosso atraso a dependência externa do país, a estrutura fundiária herdada do Antigo Regime e as estruturas sociais e mentais. Quanto à dependência externa, a tese da falta de matérias-primas é facilmente criticável, como fez Oliveira Martins, um dos nomes da geração de 70, logo em 1885. Por sua vez, a tese da ausência de capitais nacionais já tem pleno cabimento; com efeito, os empréstimos para investimentos industriais apenas eram obtidos a juros altos (só em 1918 foi criado, pela Caixa Geral de Depósitos, o banco estatal, o chamado "crédito industrial"); ligado a este fator, também o elevado analfabetismo nacional foi insistentemente referido como uma das razões profundas para o défice de industrialização em Portugal. David Landes, historiador de economia norte-americano, relembra, em *A Riqueza e a Pobreza das Nações* que, "por volta de 1900, por exemplo, apenas três por cento da população da Grã-Bretanha era analfabeta; o número para a Itália era 48 %, para Espanha 56 %, e para Portugal 78 %" (LANDES, 2001, 279).

A industrialização teve, logo desde o seu início, no mundo como em Portugal, os seus inimigos, que a acusavam, dada a substituição do trabalho braçal por maquinismos, primeiro movidos a vapor e depois a eletricidade, de desumanizar os trabalhadores e de os sujeitar ao ritmo das máquinas. Ficou célebre o movimento dos ludistas, o grupo de operários ingleses que, de 1811 a 1817, destruiu algumas máquinas em instalações fabris, numa das primeiras manifestações violentas contra a industrialização em todo o mundo. Em Portugal, não ocorreu nenhum fenómeno de semelhante amplitude, o que se percebe, dada a incipiência da indústria nacional. No entanto, logo que passou a haver algumas manufaturas e fábricas, passaram também a ocorrer entre nós numerosas greves, cujas principais razões eram os baixos salários, os horários de trabalho excessivos ou, mais genericamente, a reclamação de melhores condições laborais. Realizaram-se algumas greves gerais, designadamente por ter havido, em moinhos de açúcar, substituição de mão de obra humana por máquinas. Antero de Quental, o poeta e filósofo, e José Fontana, um publicista nascido na Suíça, foram grandes impulsionadores da consciência operária, no sentido da aquisição e consolidação do direito à greve em finais do séc. XIX.

A luta contra a industrialização, pelo menos nas suas manifestações mais desumanas, não foi apenas protagonizada por operários, cada vez mais organizados em sindicatos. No movimento de anti-industrialização, houve ideólogos que advogavam claramente o primado da agricultura em detrimento da indústria, na linha dos fisiocratas do séc. XVIII, como os franceses François Quesnay e Anne Robert Turgot. Um dos neofisiocratas portugueses, no virar do séc. XIX para o XX, foi Anselmo de Andrade, economista, proprietário agrícola, escritor, jornalista e político; foi ministro dos Negócios da Fazenda no Governo de Hintze Ribeiro e no último Governo da monarquia, presidido por Teixeira de Sousa e é o autor de *Portugal Económico* (1902), obra que conheceu nova edição em 1918, sob o título *Portugal Económico. Teorias e Factos. Economia Descritiva.* Nesta obra, Andrade pronunciou-se contra o industrialismo invocando a ausência de matérias-primas em Portugal: "Faz-se um grande mal ao país tentando transformar em fabril uma indústria, que verdadeiramente só pode ser agrícola, e preparam-se acaso para o futuro crises industriais, que não têm por certo tão fácil e pronto remédio como as agrárias" (ANDRADE, 1918, 343). Também se interrogou sobre o movimento operário no caso de desemprego industrial: "todos sabem o que é uma multidão de operários na rua, sem trabalho e com fome". Para este ruralista, os portugueses teriam "aptidões de agricultor e comerciante" (*Id.*, *Ibid.*, 243) e não de operários.

De facto, não se tratava de nenhuma falta de vocação, mas sim de falta de preparação dos trabalhadores, em especial para ocuparem níveis intermédios nas fábricas. Isso causou a vinda de mestres estrangeiros, em particular para fábricas de vidro ou de cerâmica, assim como a criação das primeiras escolas industriais. José de Oliveira Simões, em "Escorço dalguns aspectos da indústria fabril portuguesa", dizia que a "falta de instrução geral e especial explica a deficiência que se nota nas nossas oficinas, quanto a pessoal dirigente [...] o pessoal de mestres e contramestres é em grande parte estrangeiro" (SIMÕES, 1913); e referia a pretensão aristocrática e o atavismo da raça, que levava a população portuguesa a desdenhar das ocupações que julga de menor categoria social. Mas, na altura em que a Primeira República se afundava, crescia

a influência dos engenheiros. Ezequiel de Campos, da Associação de Engenheiros Civis (fundada logo em 1869), dizia, em 1922, que "a educação técnica por palavreado é sebenta: muita gente bacharel em letras e tretas, até engenheiros" (CAMPOS, 1922, 13-14). Com a ajuda do Instituto Superior Técnico, fundado em Lisboa em 1911, e da Faculdade de Engenharia do Porto, criada em 1926, os engenheiros foram-se multiplicando e foram obtendo crescente influência. Destacou-se, neste contexto, o nome de Ferreira Dias, autor de *Linha de Rumo* (1945), ligado à Associação Industrial Portuguesa e à Associação Industrial Portuense, que foi em boa parte responsável pelo processo de eletrificação do país, grande facilitador do progresso industrial.

Em pleno séc. XX, a industrialização, apesar de fundamental para Portugal na consecução do objetivo de alcançar um progresso económico semelhante ao de certos países europeus e norte-americanos, conheceu opositores. Em contraste com o ímpeto desenvolvimentista dos engenheiros, Ezequiel de Campos defendia o fomento rural como regresso à terra, tomada como fonte principal de riqueza; e António de Oliveira Salazar defendia a agricultura para o futuro do país, considerando, ainda em 1916, Portugal devia ser "o magnífico pomar e a esplêndida horta da Europa" (SALAZAR, 1916). No 1.º Congresso da Indústria Portuguesa, realizado em 1931, houve um assomo do industrialismo, sob o impulso de engenheiros que há algum tempo estavam organizados e ativos. Albano de Sousa, da Associação Industrial Portuguesa, afirmou nesse encontro: "Recomeçou uma nova etapa: a da industrialização. [...] O Portugal cavador e e ignorante [...] era a negação de si mesmo" (RODRIGUES e MENDES, 1999, 303). As teses eram ambiciosas, mas Salazar, na época ministro das Finanças, declarou no final do encontro que as conclusões eram "ambiciosas" e "vastas de mais para um futuro imediato" (*Id.*, *Ibid.*, 305). Na déc. de 60, Salazar, já presidente do Conselho de Ministros, afirmou: "Por mim, e se tivesse de haver competição, continuaria a preferir a agricultura à indústria; mas se quereis ser ricos não chegareis lá pela agricultura. [...] A faina agrícola [...] é acima de tudo uma vocação de pobreza" (SALAZAR, 1967). O salazarismo é, portanto, no seu início e na sua essência, anti-industrial, almejando um Portugal rural e arcaico em vez de um país industrial e moderno. Os seus dirigentes receavam particularmente, por um lado, a força dos movimentos operários organizados e, por outro, a formação de uma burguesia numerosa e reivindicativa quanto ao exercício de direitos cívicos. O governo autoritário preferia um Portugal remediado mas seguro a um país desenvolvido mas de rumo imprevisível.

Ned Ludd, gravura de 1812.

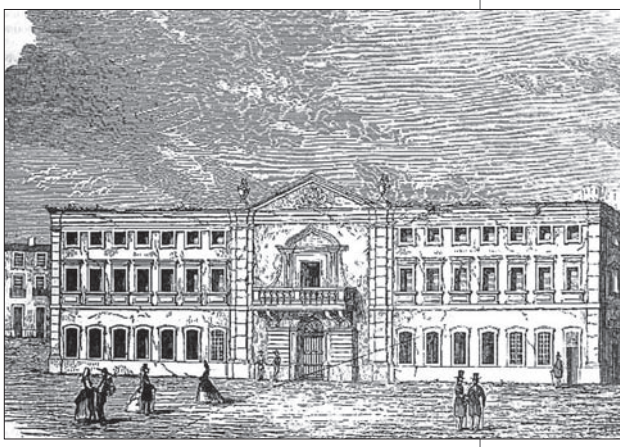


Assim, o industrialismo conheceu sempre entre nós muitos condicionalismos, como o chamado "condicionamento industrial" do Estado Novo, que só se pode compreender no quadro do corporativismo então vigente. Só nos anos 60 se verificou um processo acelerado de industrialização, que se veio a reforçar com a curta transição política conhecida por marcelismo. Os economistas assinalam a magnitude do crescimento económico verificado nesses anos, não se esquecendo, contudo, de referir que o ponto de partida era extremamente baixo. A Espanha, por exemplo, atrasada como Portugal no tempo da Revolução Industrial, começou mais cedo do que nós o processo de desenvolvimento industrial e económico. O 25 de Abril de 1974 haveria, como seria de esperar num processo revolucionário, de conduzir a uma forte turbulência na economia. Assente a poeira, ficaram profundas transformações, que se podem resumir dizendo que o país, embora com grandes dificuldades e hesitações, se aproximou em geral da Europa. O movimento anti-industrial passou a ser protagonizado por alguns ecologistas, que, embora minoritários, se tornaram influentes na sociedade, num movimento justificado pelos prejuízos que um industrialismo cego e mal feito provocou no ambiente.

Bibliog.: ANDRADE, Anselmo, *Portugal Económico*, 2.ª ed., 2 t., Coimbra, França Amado, 1918; CAMPOS, Ezequiel de, *Lázaro!.... Subsídios para a Política Portuguesa*, t. I, 1.ª pt., s.l., Typografia Minerva, 1922; CASTRO, Armando de, *Ensaios de História Económico-Social,* Lisboa, Portugália, 1967; *Id.*, *A Revolução Industrial em Portugal no Século XIX*, Lisboa, Dom Quixote, 1971; COSTA, Leonor Freire *et al.*, *História Económica e Social 1143-2010*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2011; *Inquérito Industrial de 1881*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881; LAINS, Pedro, *Os Progressos do Atraso. Uma Nova História Económica de Portugal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003; LANDES, David, *A Riqueza e a Pobreza das Nações*, Lisboa, Gradiva, 2001; MARTINS, J. P. Oliveira, *Política e Economia Nacional*, Lisboa, Guimarães, 1885; MENDES, José M. Amado, "Portugal agrícola ou industrial? Contornos de uma polémica e suas repercussões no desenvolvimento", *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, pp. 187-230; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, 5.ª ed., Lisboa, Ulmeiro, 1987; REIS, Jaime, *O Atraso Económico Português 1850-1930,* Lisboa, INCM, 1993; RODRIGUES, Manuel Ferreira, e MENDES, José Amado, *História da Indústria Portuguesa. Da Idade Média aos Nossos Dias*, Mem Martins, Europa-América, 1999; ROSAS, Fernando, "As ideias sobre o desenvolvimento económico nos anos 30: Quirino de Jesus e Ezequiel de Campos", in CARDOSO, José Luís (org.), *Contribuição para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 185-186; SALAZAR, António de Oliveira, *Questão Cerealífera – o Trigo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1916; *Id.*, "Erros e fracassos da era política. Discurso proferido na posse da comissão executiva da União Nacional, em 18 de fevereiro de 1965", in SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos e Notas Políticas*, vol. VI, Coimbra, Coimbra Editora, 1967; SIMÕES, José de Oliveira, "Escorço dalguns aspectos da indústria fabril portuguesa", *Boletim do Trabalho Industrial*, n.º 83, 1913; TENGARRINHA, José, "As greves em Portugal: uma perspectiva histórica do século XVIII a 1920", *Análise Social*, vol. XVII, n.os 67-68, 1981, pp. 573-601.

Carlos Fiolhais

Anti-inquisicionismo



Paço dos Estaus ou Palácio da Inquisição, Lisboa, sede da Inquisição durante o séc. XVI e início do séc. XVII.

A abstração traduzida pelo sufixo "ismo" é um fenómeno linguístico relativamente tardio, mas o anti-inquisicionismo, como movimento de opinião contrária a uma instituição concreta, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, desde cedo se formou. Nos começos do séc. XXI, o conceito poderá aplicar-se a um discurso centrado numa ideia negativa de todas as tentativas de controlo ideológico. De origem medieval, a Inquisição foi um dos mais poderosos instrumentos da Reforma católica e adquiriu, sobretudo nos países protestantes, a fama de instituição bárbara, repressiva, intolerante, que usava regularmente a tortura e a condenação à morte na fogueira, esquecendo-se facilmente que tais procedimentos eram comuns ao sistema judiciário do Antigo Regime. Foi-lhe atribuída, também, a responsabilidade pelo alegado atraso intelectual e científico de gerações de Portugueses e Espanhóis, vistos no imaginário europeu como fanáticos e ignorantes. Criou-se uma "leyenda negra [lenda negra]", conceito divulgado pelo periodista espanhol Julián Juderías y Loyot num ensaio intitulado "La leyenda negra y la verdad histórica" (1914), mergulhando num conjunto de estereótipos modelados entre 1500-1650, muitos dos quais perduraram até aos começos do terceiro milénio. Publicistas e panfletários holandeses, alemães, ingleses e franceses promoveram uma imagem negativa dos povos peninsulares. O exagero e a exclusividade atribuídos às práticas repressivas da Inquisição serviam para propagar uma opinião anticatólica, estendendo ao Rei de Espanha a hostilidade que os anglicanos votavam ao "papismo" (termo depreciativo utilizado para designar a soberania papal sobre os cristãos). Coleções de vidas de protestantes perseguidos, profusamente ilustradas, circulavam entre as camadas populares, como o livro de John Foxe (1516-1587), divulgado sob a designação de *Book of Martyrs*, com grande influência na formação de uma mentalidade hostil à Igreja Católica. Também fundamental na propagação do fenómeno anticatólico (↗Anticatolicismo) foi o livro intitulado *Sanctae Inquisitionis*

A Inquisição a praticar a tortura do pêndulo.



Hispanicae Artes (1567) de Reginaldus Gonsalvius Montanus, provável pseudónimo de Casiodoro de Reina (1520-1594), um luterano espanhol executado em efígie (Sevilha, 1562). Minuciosamente descritos, os procedimentos do Santo Ofício são aí apresentados como sendo de crueldade suprema. A obra conheceu várias edições até ao séc. XIX e foi rapidamente traduzida para inglês, francês, holandês, alemão e húngaro.

O conceito de inquirição ou inquisição para correção dos desvios e reparação das ofensas à comunidade dos crentes remonta ao repto lançado pelo Papa Alexandre III (Concílio de Tours, 1163) no sentido de se inquirir o comportamento dos hereges, função que era considerada um santo ofício, e que dependia espiritualmente dos tribunais episcopais, a quem cabia julgar os atentados à religião, à moralidade e aos bons costumes (heresia, blasfémia, feitiçaria, sodomia, bigamia, bestialidade). Depois da condenação dos cátaros (Concílio de Paris, 1226), a ineficácia dos vários tribunais diocesanos levou a uma decisão comum do Imperador Frederico II e do Papa Gregório IX, para criar um tribunal de exceção (1231), com juízes eclesiásticos mas com um apoio temporal inequívoco, já que o poder secular fornecia as condições materiais ao desenvolvimento processual. Os castigos iam desde penas espirituais (para os arrependidos que se apresentassem de livre vontade a confessar os seus erros) à prisão para os convertidos ou à entrega ao braço secular e condenação pelo fogo, no caso dos pertinazes. Em Portugal, encontramos no reinado de D. Afonso II a mais antiga referência ao crime de heresia equiparado ao crime de lesa-majestade e, como tal, punido com a morte e o confisco de bens (1211).

Na passagem da Idade Média para a Moderna, a Inquisição irá assumir novas características, sobretudo nos reinos ibéricos. Efetivamente, o fenómeno dos conversos e dos mouriscos, culminando com a expulsão dessas minorias de Espanha (1492) e o batismo a que os judeus foram forçados em Portugal (1497), criou uma realidade completamente inédita em termos sociais e religiosos – o cristão-novo –, antecipando a reorganização dos tribunais ibéricos relativamente às medidas papais tomadas no contexto da Reforma católica. Assim, quando nos diversos estados italianos a Inquisição foi reformada por Paulo III (bula *Licet ad Initio*, 1542), a península Ibérica ficou fora da alçada jurisdicional da Congregação do Santo Ofício romano. Sisto IV (bula *Exigit Sincerae Devotionis Affectus*, 1478) tinha autorizado os Reis Católicos (Isabel de Castela e Fernando de Aragão) a nomear os inquisidores. Tratava-se de uma verdadeira transferência de poderes que, até então, eram da exclusiva competência pontifícia. A nomeação do inquisidor-geral pelo Papa, embora sob proposta do Rei, matizava um pouco essa questão. Em Portugal, o pedido de D. Manuel I (1515), seguido pelo de D. João III (1530), enfrentou as reticências da Santa Sé, o que obrigou a longas e difíceis negociações. Aqui, a Inquisição foi, finalmente, instituída (bula *Cum ad nihil magis*, 1536), mas esperou que o Papa autorizasse o segredo das testemunhas (bula *Meditatio Cordis*, 1547), foi obrigada a acatar a interrupção dos autos de fé (1544-48) e a proibição do confisco de bens (1546-1558), e só em 1552 recebeu o seu primeiro Regimento.

Sentindo-se ameaçados pelo Tribunal do Santo Ofício, foram os judeus os seus primeiros opositores. Samuel Usque, no 3.º diálogo da sua *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel* (1553), referiu-se à Inquisição como um "fero monstro de forma tão estranha e tão espantosa catadura que só da sua fama toda a Europa treme"



Folha de rosto do livro *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*, de Samuel Usque (sécs. XV-XVI).

(USQUE, 1906, XVI-XVII). A obra era uma homenagem a D. Gracia Nasci, também conhecida por Gracia Mendes ou Beatriz de Luna (Lisboa, 1510-Constantinopla, 1569). Tanto ela como o marido, senhor de uma poderosa casa bancária, tinham gastado grandes somas na tentativa de impedir o estabelecimento da Inquisição em Portugal e de minorar o sofrimento dos seus irmãos da nação judaica. Já Fernando del Pulgar (1436-1492), na sua *Chronica de los muy Altos y Esclarecidos Reyes Catholicos* (1565), reproduzira o mesmo tipo de protestos, sintetizando as principais objeções com argumentos que veremos repetidos na *Historia General de España* (1608), do Jesuíta Juan de Mariana (1535-1624).

Graças a uma mais ampla e progressiva difusão da imprensa, sobretudo a partir da segunda metade do séc. XVII, começou a formar-se um espaço público de debate onde corria uma opinião contrária à Inquisição, não só nos países protestantes, mas também nos reinos católicos, embora aí de forma mais cautelosa. Assim, *e.g.*, em Portugal, após a Restauração, alguns sectores mais dinâmicos e cosmopolitas da sociedade portuguesa consideravam que se deviam tomar medidas para atrair os cabedais dos cristãos-novos, o que passava por incutir garantias de maior segurança a pessoas e bens, reformando os chamados estilos do Santo Ofício. O P.e António Vieira enquadrava-se nesta corrente, com vários escritos a favor dos descendentes dos judeus. No fundo, eram reparos velados ao Tribunal, que também o perseguiu e condenou. Datam dessa época escritos como as *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, de 1675, e o papel intitulado *Dezengano Catholico sobre o Negocio da Gente de Nação Hebreia* (1674), com fortes críticas à Inquisição, entretanto suspensa por ordem de Clemente X (breve *Cum Dilecti*, de 3 de outubro de 1674). Enquanto a correspondência de António Vieira (em Roma de 1669 a 1675) evidencia uma posição muito crítica face ao Santo Ofício, no reino levantava-se acesa polémica, comprovada pelos escritos violentos daqueles que encaravam as pretensões dos descendentes dos judeus (perdão geral e reforma dos estilos do Santo Ofício) como uma subversão da justiça e da ordem pública. É o caso de Pedro Vieira da Silva, bispo de Leiria, em carta de 6 de agosto de 1673 (FARIA, 2005, 365), e de Mendo de Fóios Pereira, provável autor de *Engano Judaico, contra o Dezengano Catolico d'Hum Autor Reo Enganozo, e Enganado* e procurador do estado dos povos (Cortes de Lisboa de 1674). A questão só se desbloqueou de forma favorável à Inquisição portuguesa depois de intensas negociações com Inocêncio XI (breve *Romanus Pontifex,* de 22 de agosto de 1681),

levadas a cabo por D. Luís de Sousa, bispo de Lamego, premiado com a elevação a arcebispo de Braga.

Restabelecido o Santo Ofício nos seus antigos estilos, o primeiro auto de fé realizou-se em Lisboa (10 de maio de 1682), saindo 106 penitenciados, com 4 homens relaxados em carne. A cerimónia impressionou fortemente Michael Geddes, capelão da feitoria britânica, que dela dá uma descrição pormenorizada, incluindo as várias etapas do processo: a constituição do tribunal, as normas processuais, as particularidades da tortura, o espetáculo final da procissão e da proclamação das penas dos condenados. A imagem que vulgarmente lhe está associada, a gravura de Bernard Picart, situa no Terreiro do Paço o local da execução (sabemos que não era ali, mas na zona oriental, entre o rio e os bairros populares) e contribuiu para que, vulgarmente, se associasse o conceito de auto de fé ao derradeiro momento do condenado. A sátira *Os Ratos da Inquisição,* de António Serrão de Castro (um dos réus que saiu no referido auto, juntamente com toda a sua família, nomeadamente o filho, Pedro Serrão, relaxado em carne), publicada, em 1883, por Camilo Castelo Branco, seria uma alusão aos inquisidores que o despojaram de tudo graças ao confisco de bens, uma das penas prevista nas ordenações do reino e aplicada pelos tribunais da Coroa a diversos crimes.

Nos finais de Seiscentos, surgiu a primeira divulgação em larga escala de uma opinião contrária ao Santo Ofício com a publicação da *Relation de l'Inquisition de Goa* (Leiden, 1687), de Charles Dellon. A obra gozou de enorme e imediato sucesso, provavelmente, pelo menos em parte, devido à enorme vaga de huguenotes que afluíra aos Países Baixos. O rigor da Inquisição de Goa (os processos foram queimados na extinção definitiva, decretada em 1812, mas conservaram-se as listas dos sentenciados) ficou célebre graças a este e a outros relatos de viajantes por ela perseguidos e presos, *e.g.*, François Pitrard de Laval (encarcerado de 1607 a 1610), Éfrem de Nevers (frade capuchinho, preso indevidamente entre 1650 e 1652) e o próprio autor da obra referida. A visão crítica introduzida por Dellon desencadeou um debate público no interior dos países católicos, consagrando, definitivamente, o género memorialístico dos ex-presos do Santo Ofício. Ilustrada com belíssimas gravuras e escrita num estilo íntimo, recheado de referências exóticas, a obra apresenta uma descrição do funcionamento do tribunal de Goa a partir da experiência pessoal do detido, numa época em que a revogação do Édito de Nantes (1685) criara condições para o aprofundamento da reflexão sobre o problema da tolerância. A Inquisição assumia, assim, um poder de atração suplementar, pois, embora descrita na base de um testemunho individual, era tomada como uma parábola sobre as formas mais elementares de perseguição religiosa. Inscrito no *Índex* desde 1690, o livro conheceu cerca de 30 edições (em francês, alemão, holandês e inglês), até meados do séc. XIX. Contudo, em Portugal, foi necessário esperar por 1866 para ver traduzida e publicada esta famosa relação. A iniciativa ficou a dever-se a Miguel Vicente de Abreu (1827-1883), orientalista, autor de ensaios de história religiosa, administrativa e pedagógica, com o objetivo de dar a conhecer às novas gerações de Goa uma instituição que presidira aos seus destinos e que, graças aos relatos dos viajantes estrangeiros, tinha a fama de ser o mais severo entre todos os tribunais do Santo Ofício.

As condições de produção, impressão e difusão do livro proporcionaram a divulgação de narrativas do ponto de vista

das vítimas que tinham escapado ao tribunal. A descrição da prisão, da tortura, da humilhação pública, do auto de fé e das penas posteriores era muito apreciada por um público letrado que procurava, a partir de casos concretos, justificar as suas opções religiosas. Baseado em fontes impressas, Philip van Limborch, na sua *Historia Inquisitionis* (1692), procurou fazer uma reconstituição da origem e do desenvolvimento do Tribunal, prosseguindo objetivos claros e manifestamente cívicos. No ano seguinte, o abade Jacques Marsollier publicava, em Colónia, uma *Histoire de l'Inquisition et Son Origine* reproduzindo o mesmo tipo de preconceitos. O livro de Limborch foi traduzido para inglês por Samuel Chandler (1731) e, pouco depois, publicava-se em Londres *A General History of the Proceedings and Cruelties, of the Court of Inquisition; in Spain, Portugal*. Juntamente com o livro de Dellon, estas obras contribuíram para transformar o Santo Ofício em objeto de reflexão, na viragem intelectual do séc. XVII para o século das Luzes. A Inquisição tornava-se o alvo da propaganda e da sátira protestante contra a Igreja Católica.

A mudança decisiva deste debate, no campo católico, foi introduzida por Montesquieu e Voltaire, acolhendo a ideia de Locke (*Carta sobre a Tolerância*, 1689), segundo o qual era preciso, antes de mais nada, "distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exatos entre a Igreja e o Estado" (LOCKE, 1996, 92). A Inquisição passava a ser apresentada como uma instituição estranha e arcaica, que cobria de vergonha a Igreja. Montesquieu ocupou-se das perseguições aos judeus feitas pela Inquisição, em Portugal e em Espanha (*Espírito das Leis*, liv. XXV, cap. XII, 1748); e fez contra o Tribunal do Santo Ofício um dos mais famosos e divulgados discursos humanistas do movimento das Luzes, a sua *Très Humble Remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal*. Em *Candide* (1759), Voltaire ridicularizou o fanatismo, a superstição e a intolerância, usando a imagem do auto de fé como um sacrifício organizado pela Igreja para apaziguar a cólera divina. O seu *Tratado sobre a Tolerância* (1763) é um combate pela emancipação do direito relativamente à ideologia, anunciando a conceção de independência de poderes. A partir de um caso concreto – o do protestante e pacífico negociante Jean Calas, acusado de ter assassinado um dos seus filhos, que tinha abjurado a heresia –, Voltaire examinou meticulosamente as ilegalidades cometidas, evidenciando a promiscuidade entre as instituições judiciais e a ideologia católica, na sua vertente de superstição popular. A Inquisição, que no seu *Dicionário Filosófico* (1764) se encontra associada à hipocrisia, à arbitrariedade e à cobiça, servia de exemplo para mostrar uma forma ultrapassada de regular os conflitos religiosos e conceber a vida espiritual. A obra acabou por ser condenada por uns e outros, tanto na calvinista Genebra, como em Roma e no Parlamento de Paris.

Também em meados de Setecentos, Francisco Xavier de Oliveira (Cavaleiro de Oliveira), profundamente impressionado com o terramoto de 1755, escreveu o *Discours Pathétique au sujet des Calamités Présentes Arrivées en Portugal* (1756), proclamando que a catástrofe era uma expressão da cólera divina. Convertido ao protestantismo e exilado em Inglaterra, este publicista defendia a abolição do Tribunal do Santo Ofício, que considerava responsável pelo atraso dos portugueses e pelos "castigos terríveis que as iniquidades da Inquisição, e os seus próprios desregramentos, lhe atraíam por parte de Deus". Alegando que, fora do reino, tinha encontrado "muitos portugueses esclarecidos o bastante para condenarem

os odiosos procedimentos da Inquisição", considerava os inquisidores de Portugal uma "raça maldita de Deus e abominada por todo o género humano", sendo "a natureza desse monstro da Inquisição, a de expandir continuamente o medo e o terror" (OLIVEIRA, 2004, 43, 114, 171). Grande admirador do P.e António Vieira, defendia o fim da perseguição aos judeus e, tal como D. Luís da Cunha, exortava D. José a assumir-se como chefe único da Igreja lusitana. Julgado e condenado pela Inquisição, foi justiçado em estátua (1761) na sequência do mesmo auto de fé em que foi queimado o P.e Malagrida. A sentença chamou a atenção dos meios intelectuais europeus. A execução de um escritor por delito de opinião já não era espetáculo corrente, e o facto de ser em efígie apenas minorava um pouco a questão. Queimado o seu retrato, incendiados os seus livros, caiu no esquecimento até que Aquilino Ribeiro traduziu a sua *Recreação Periódica* (1922) e publicou uma nova e anotada edição das suas *Cartas* (1942), e Gonçalves Rodrigues o apresentou como *Protestante Lusitano*.

As propostas do P.e António Vieira, no sentido da alteração do processo inquisitorial e da concessão de liberdade religiosa aos judeus, serão retomadas por D. Luís da Cunha, no seu *Testamento Político* (1747-49), proclamando que "a insensível e cruelíssima sangria que o Estado leva, é a que lhe dá a Inquisição, porque diariamente com medo dela estão saindo de Portugal com seus cabedais os chamados cristãos-novos" (CUNHA, 2013, 114). O diplomata exprimia as reivindicações da sociedade civil contra o clero, numa perspetiva galicana, proclamando inteira independência do poder político na esfera temporal e predominância do Estado em assuntos de carácter misto. Na sua opinião, "todas as vezes que houver um tribunal privativo para castigar certos crimes, sempre fará criminosos" (*Id.*, *Ibid.*, 117), pelo que a distinção cristão-novo/cristão-velho deveria ser abolida.

Na segunda metade do século das Luzes, começava o fim da Inquisição. Em Portugal, no reinado de D. José, estabelecia-se, como norma de governo, a supremacia da autoridade temporal relativamente ao poder espiritual, princípio apoiado na *Tentativa Teológica* (1766) do padre oratoriano António Pereira de Figueiredo. Com a criação da Real Mesa Censória (1768), a Igreja perdia a função de censura dos livros, constituindo-se o poder temporal em árbitro e juiz supremo da ortodoxia; a Inquisição, que recebera o tratamento de Majestade (1769), tal como todos os tribunais da coroa, terá o seu último Regimento (1774), depois de Pombal ter abolido a distinção cristão-velho e cristão-novo (1773). Registavam-se duas importantes novidades: a submissão do Tribunal ao poder político e a abolição dos autos de fé públicos; mas continuavam dois antigos estilos: a denúncia e a tortura. Com a Viradeira – a subida ao trono de D. Maria I e o exílio do marquês de Pombal –, tornava-se evidente a necessidade de um novo regimento, um diploma mais adaptado aos princípios jurídicos da época, condição de sobrevivência da Inquisição. D. Maria I encomendou-o a um jurista de grande prestígio, Pascoal de Melo Freire (1783). A proposta que este apresentou procurava atualizar e humanizar as regras do Tribunal (papel do promotor na defesa dos réus, recurso ao monarca, fim dos cárceres secretos, das denúncias ocultas, dos autos de fé e das penas de confisco que atingissem a família do condenado), concluindo que o ódio à Inquisição só desapareceria com o respeito por esse tipo de normas. Pela primeira vez, o poder político admitia que o Tribunal do Santo Ofício era uma instituição *non grata*. No entanto, a nova



Rainha D. Maria I (1734-1816).

lei nunca chegou a vir a lume, mercê da viva polémica travada entre o seu autor e o canonista António Ribeiro dos Santos, chamado a apreciar o texto.

As posições de ambos revelaram-se irreconciliáveis: o primeiro defendia os conceitos da monarquia absoluta e do despotismo esclarecido, afirmando-se persuadido da utilidade da Inquisição como tribunal de costumes, com clara demarcação do poder espiritual face ao temporal, o que, implicitamente, significava a prática do controlo estatal sobre a Igreja, na linha do pombalismo jurídico; para o segundo, dever-se-iam ultrapassar as conceções de um despotismo esclarecido, destacando a importância da representação nacional em cortes. São fortes as suas críticas ao fanatismo e aos compromissos mundanos e políticos do clero, à sombra das suas funções sagradas. Defendia um galicanismo de compromisso, segundo o qual, como corpo místico, a Igreja deveria conservar a sua independência face ao poder político, embora com sujeição do sacerdócio às leis do Estado. No fundo, pretendia uma religiosidade transformada, tolerante face às crenças e manifestações sociais de etnias religiosas diferentes – o judeu, o mouro, o índio –, em coexistência pacífica. Contudo, do ponto de vista teológico, considerava que o catolicismo continuava a ter o monopólio da verdade e, consequentemente, do apostolado. Não contestava a legitimidade do Santo Ofício, tribunal em que ele próprio era deputado, mas considerava que a tolerância, um dos direitos fundamentais da pessoa humana, se ia perdendo à medida que o espírito e a prática representativa das cortes enfraqueciam e a Inquisição se fortalecia como tribunal régio. O confronto das posições dos dois juristas, no quadro político-cultural da passagem do século, terá contribuído para permitir um alargamento do debate, que começou a tomar vulto com as invasões francesas. Tratava-se, não apenas da validade, mas também da própria legitimidade da Inquisição.

Enquadrando-se no ambiente anti-inquisicionista do primeiro liberalismo, encontramos obras como a *Histoire des Inquisitions Religieuses d'Italie, d' Espagne et de Portugal, depuis Leur Origine*, de Joseph Lavallée, ou a do inquisidor afrancesado Juan Antonio Llorente, *Histoire Critique de l'Inquisition d'Espagne*. Contudo, enquanto a primeira não passava de uma compilação de Dellon e de Marsollier, já a segunda, baseada em documentação reunida pelo autor no exercício das suas funções, iria ter grande influência na historiografia oitocentista, apesar dos seus evidentes exageros. Publicada durante o seu exílio em França e rapidamente traduzida em várias línguas, a obra responsabilizava o Santo Ofício pelo atraso de Espanha. Veja-se como o historiador americano William Prescott, seguindo a mesma tese na sua *History of the Reign of Ferdinand and Isabella*, considerou a Inquisição

como uma força repressiva, responsável por séculos de opressão e miséria. Essa foi também a opinião defendida pelos jornais portugueses de tendência liberal, publicados pelos círculos de emigrados políticos em Londres (1808-1820), inscrevendo a crítica ao Tribunal no amplo debate em torno do despotismo e das várias instituições tradicionais. Mais extremistas uns, mais moderados outros, foram unânimes em desejar a extinção do Santo Ofício. Mesmo os jornais editados em solo nacional, embora defendendo os atos do Governo contra os ataques da imprensa liberal, optaram por um prudente silêncio face a um Tribunal que ainda se mantinha vigilante. Excetua-se José Agostinho de Macedo que, no seu semanário *O Espectador Português* (1816-18), considerava ser retíssimo o procedimento do Santo Ofício face à "vilíssima e perniciosa canalha dos pedreiros livres" (FARIA, 1971, 120).

Entre todos, destacou-se o *Correio Brasiliense,* da responsabilidade do brasileiro Hipólito José da Costa, em tempos perseguido pelo Santo Ofício. Ao longo dos seus 175 números, publicados mensalmente de junho de 1808 a dezembro de 1822, defendeu a monarquia constitucional e a liberdade de expressão contra o despotismo e a corrupção, a censura e o servilismo. Atacado como uma instituição anacrónica e despótica, o Tribunal do Santo Ofício aparecia referido como "o mais odiado que jamais existiu à face da terra" e a principal causa da ignorância em Portugal. Na opinião do jornalista, a Inquisição era um "feio borrão da história portuguesa", as suas prisões apareciam citadas como um "horroroso monumento da mais sanguinária superstição" (*Id.*, *Ibid.*, 75-142), e os inquisidores eram apresentados como homens sem carácter, tal como o inquisidor-geral, D. José Maria de Melo, considerado traidor à pátria pela sua pastoral a favor dos Franceses e por ter participado na delegação que fora a Baiona apresentar a sua fidelidade a Napoleão. As frequentes comparações entre a atuação do Santo Ofício e o clima de repressão política que então se vivia em Portugal terão contribuído, sem dúvida, para a formação de uma determinada mentalidade, que se interessava pela Inquisição como arma de combate ideológico e não como objeto de investigação histórica. Também *O Investigador Português em Inglaterra* (1811-18), apesar de inicialmente ter sido apoiado pelo conde de Funchal, embaixador em Londres, cedo endureceu na crítica à Inquisição, vista como uma instituição "sempre ávida de sangue e de tormentos" (*Id.*, *Ibid.*, 108). No *Astro da Lusitânia* (1820-23) ou em *O Padre Amaro* (1820-29), a abolição do Tribunal do Santo Ofício era vista como uma "obra da razão" contra a "estupidez, o fanatismo, a hipocrisia e todos os vícios contrários à humanidade" (*Id.*, *Ibid.*, 132). Mais moderados, o *Espelho Político e Moral* (1813) e o *Microscópio de Verdades* (1814-15) consideravam a Inquisição perniciosa para a segurança individual, o progresso e desenvolvimento da humanidade, embora estimassem por muito pior o que acontecera em França ou em Inglaterra, sem instituições que controlassem o espírito perseguidor ou o fanatismo supersticioso. Aliás, o segundo, ao contrário da opinião difundida em certos meios liberais, atribuía a ausência de fábricas e indústrias em Portugal, não à Inquisição, mas sim aos diversos tratados de comércio com a Grã-Bretanha.

Em Espanha, Goya exprimiu em cerca de 40 desenhos (c. 1814-1824) as ideias dos filósofos das Luzes e os estereótipos liberais sobre os sofrimentos infligidos às vítimas da Inquisição, influenciado pela obra de Juan Antonio Llorente, mas também pelas achegas de Joaquin Lourenzo

Villanueva ou de Antonio José Ruiz de Padrón (famosos pelos seus *Dictámens* sobre o Tribunal da Inquisição, apresentados às Cortes de Cádis) e de Antonio Puigblanch (que, também Cádis, publicou, sob o pseudónimo Natanael Jomtob, *La Inquisición sin Máscara*, primeiro em fascículos e depois em livro). Muitos destes textos foram rapidamente traduzidos para inglês, primeiro, e outras línguas depois. A Inquisição, que tinha sido suspensa pelo governo napoleónico, foi abolida pela maioria (90/32) dos deputados, numa atmosfera de grande tensão entre liberais e conservadores (22 de janeiro de 1813), para ser restabelecida logo após o fim da Guerra Peninsular (21 de julho de 1814); novamente extinta durante a Revolução Constitucional (9 de março de 1820), reviveu com o movimento contrarrevolucionário de 1823 e só a 15 de julho de 1834 foi definitivamente abolida. Em defesa desta instituição, odiada pela maioria, as cinco cartas do filósofo e diplomata contrarrevolucionário conde Joseph de Maistre (junho-setembro de 1815) convidavam à reflexão sobre o papel de uma instância judiciária que poupara a Espanha às guerras de religião. Mais tarde, Charles Barthélemy receberia um breve de Pio IX aprovando a sua obra *Erreurs et Mensonges Historiques*, projeto empenhado em desfazer os "erros e mentiras" difundidos pelos protestantes sobre a Igreja Católica, nomeadamente o anátema que recaíra sobre a Inquisição.

Em Portugal, a extinção do Tribunal acabou por ser um processo bem mais simples. A assinatura do Tratado de 1810 com a Grã-Bretanha obrigava a um compromisso de tolerância no Brasil e levaria, dois anos mais tarde, ao encerramento da Inquisição de Goa. No reino, depois da Revolução de 1820, o debate deslocou-se para as Cortes Constituintes, a partir de um projeto de decreto apresentado por Francisco Simões Margiochi, propondo acabar com uma instituição que apresentava como símbolo do absolutismo. A ala radical, encabeçada por Borges Carneiro, reclamou um debate público no decurso do qual, rivalizando em imagens de horror, os vários discursos compararam a Inquisição às maiores calamidades e às ações dos mais sanguinários imperadores romanos, "um daqueles estabelecimentos que marcam a maior degradação do género humano, em que reinou com todos os furores o Despotismo, a Estupidez e a Superstição […], um monstro que tem sido o flagelo da humanidade" (Teixeira Girão) (*Id.*, *Ibid.*, 155), "fruto da demência e estultícia dos homens, da impostura e bárbaro furor de alguns eclesiásticos" (Borges Carneiro) (*Id.*, *Ibid.*, 161), responsável pelo atraso dos portugueses e por ter colocado o país "fora da civilização europeia". Finalmente, e embora se tenham verificado algumas divergências quanto ao papel que a Inquisição desempenhou na sociedade portuguesa, o Tribunal do Santo Ofício acabou por ser abolido por unanimidade como "incompatível com os princípios adotados nas Bases da Constituição" (*Id.*, *Ibid.*, 165). Efetivamente, é a única reforma de carácter institucional que encontramos no quadro das Cortes Constituintes.

O crescente interesse pela construção de uma história metódica, baseada em fontes arquivísticas que supostamente garantiriam a sua objetividade e a validade científica, resultou na publicação de vários documentos, como o *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha*, publicado por José Maria de Andrade, e o já referido *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, escrito atribuído erradamente ao P.e António Vieira, seguido de uma carta de um suposto amigo do padre e

resposta deste sobre o mesmo objeto, com a promessa de serem "documentos curiosíssimos, e nunca publicados até agora" (*Notícias Recônditas…*, 1821, folha de rosto). Na mesma linha, temos a *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal* (1845) de José Lourenço Domingues de Mendonça e António Joaquim Moreira, com a notícia dos autos de fé. O historiador Wilhelm Gotthold Heine (1819-1848), que na sua viagem à península Ibérica teve oportunidade de consultar as bibliotecas de Lisboa e Coimbra, publicou uma reconstrução dos factos relativos à introdução da Inquisição em Portugal como parte de um estudo sobre a Reforma (1848). O tempo ia estando propício à publicação de *A Origem e o Estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-59), de Alexandre Herculano. O historiador centrou-se no período da fundação, com o objetivo de denunciar os riscos de uma monarquia absoluta. Estava absolutamente convencido da superioridade do liberalismo como organização política, procurando conciliá-lo com a expressão individual e livre do humanismo cristão. Ancorada em sólida documentação, a obra procedeu à reconstituição das negociações e dos compromissos que assinalaram a introdução da Inquisição em Portugal, com hipóteses interpretativas marcadamente políticas e ideológicas. Através da "atrocidade dos inquisidores", da "cobiça da cúria romana", do "fanatismo das multidões", tratava-se de convencer o leitor de que "a sociedade desses tempos, que ignorantes ou hipócritas ousam propor-nos como modelo, não só estava longe de valer a atual, mas também, considerada de modo absoluto, era profundamente depravada" (HERCULANO, 1981, II, 298-299). Apesar dos excessos de linguagem, a atitude crítica e metodológica de Herculano poderia ter constituído um ponto de partida para o esclarecimento do problema, sobretudo a análise de como uma instituição centralizadora nasceu e se impôs, de como se processou a ligação do centralismo religioso ao centralismo político. No entanto, a dicotomia do debate – dos que consideravam a obra como a mera posição de um investigador faccioso àqueles que a louvavam como expressão máxima da imparcialidade – não lhe proporcionou grande alcance científico. O mesmo aconteceu com Oliveira Martins, ao apresentar o Santo Ofício como uma necessidade da evolução histórica, ligando-o à ideia de decadência e relacionando-o com a mentalidade do cristão-novo, punido e amedrontado pela Inquisição. Com a Implantação da República, generalizou-se a ideia da Inquisição como símbolo do atraso intelectual português, tese sustentada por Teófilo Braga na sua *História da Universidade de Coimbra*, nomeadamente com a hipótese de que a polémica surgida no Colégio das Artes se tivesse devido a uma ofensiva dos Jesuítas, apoiados pela Inquisição, para se apropriarem daquela instituição régia. Também Mário Brandão atribuiu ao Santo Ofício um papel central na repressão das correntes humanistas em Portugal.

Desviando-se da perspetiva institucional, em 1921 João Lúcio de Azevedo estudou o comportamento dos cristãos-novos na sua dinâmica própria, como perseguidos que se defendiam face a um aparelho concebido para os detetar como corpo estranho no todo nacional. Também na dissertação que apresentou ao concurso para a Faculdade de Teologia da Univ. de Coimbra, Joaquim Mendes dos Remédios centrou a sua atenção nas vítimas do Santo Ofício. Ao mesmo tempo, foram surgindo alguns estudos sobre figuras do mundo dos negócios e das letras condenados pela Inquisição, com a publicação dos respetivos processos: Manuel Fernandes Vila Real

(de José Ramos Coelho, em 1894), António Homem (de António José Teixeira, em 1895), Damião de Góis (de António Pedro Lopes de Mendonça, em 1859, e de Guilherme J. C. Henriques, em 1898), George Buchanan (de Guilherme J. C. Henriques, em 1906). Contudo, contrariando o anti-inquisicionismo da maioria, *A Invasão dos Judeus*, de Mário Saa apresenta a Inquisição como "mais uma vantagem para os judeus, vantagem de fazer substituir à justiça do povo, a justiça do Estado" (SAA, 1925, 31).

A síntese de A. S. Turberville (1932) e, sobretudo, os trabalhos do historiador judeu britânico Cecil Roth – como *History of the Marranos* (1932) e *The Spanish Inquisition* (1937) – inauguraram uma série de estudos internacionais sobre os sefarditas e os sofrimentos que lhes foram impostos, enquanto em Portugal ainda se evitavam as opiniões, preferindo-se apresentar os elementos acumulados pela investigação a propor novas hipóteses interpretativas, como fez António Baião, em *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa* (1919-38). No entanto, os finais dos anos 60 e princípios de 70, ficariam marcados pela polémica entre António José Saraiva e I.-S. Révah, desenvolvida, em 1971, nas páginas do *Diário de Lisboa* (MARCOCCI e PAIVA, 2013, 465): o primeiro, rotulado como "marxista" por Júlio Caro Baroja em 1962, a propósito da sua interpretação da Inquisição, em *A Inquisição Portuguesa*, como arma ao serviço de uma oligarquia nobiliárquico-eclesiástica desejosa de travar os mercadores cristãos-novos (burguesia) em ascensão; o segundo, persuadido da existência real de uma religiosidade cripto-judaica face a um tribunal que atuava na defesa intransigente da ortodoxia católica. Por isso, defendia uma análise crítica dos processos inquisitoriais, fonte imprescindível para o conhecimento do marranismo e para a história institucional do Santo Ofício. Saraiva distanciava-se completamente das teses de Révah e, retomando as interpretações do P.e António Vieira e de D. Luís da Cunha em *Inquisição e Cristãos-Novos*, tal como eles, via a Inquisição como uma fábrica de judeus, atuando impelida por motivos económicos. Contudo, ao mesmo tempo, encontramos uma primeira tentativa de análise global do significado e das finalidades da Inquisição na obra de Silva Dias, *A Política Cultural de D. João III*, com um rigor analítico que se mantém em *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal*, embora a opção claramente ideológica do livro, dedicado a todos os que lutaram e lutam pela democracia e pelo socialismo em Portugal, mostre que se continuava a olhar para a Inquisição a partir dos problemas do presente e não no contexto da época da sua introdução em Portugal.

Nos anos seguintes, evitou-se a tendência para julgar o Santo Ofício. Os historiadores optaram pela via da publicação de fontes (Isaías Rosa Pereira, *e.g.*) ou pela análise quantitativa, baseada em dezenas de milhares de processos. Posteriormente, procedeu-se a uma revisão da imagem de uma instituição durante séculos distorcida, tanto pela propaganda das potências protestantes, inimigas de Espanha, como pela ideologia liberal na sua crítica às instituições do Antigo Regime. O desenvolvimento de linhas de investigação que analisam a dimensão institucional e jurídica da Inquisição, a sua relação com o poder político e os poderes eclesiásticos e seculares, a sua influência sobre a sociedade, a sua vigilância sobre as ideias e os comportamentos, as suas estratégias de ação, a grande heterogeneidade dos seus réus, contribuiu para um melhor esclarecimento da sua natureza e atuação sem, no entanto, evitar a controvérsia e o debate, tanto a nível nacional como internacional.

Bibliog.: ANDRADE, José Maria de, *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821; AZEVEDO, João Lúcio de, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 3.ª ed., Porto/Lisboa, Clássica Editora, 1989; BAIÃO, António, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3 vols., Porto, Renascença Portuguesa, 1919-38; BAROJA, Júlio Caro, *Los Judíos de la España Moderna y Contemporánea*, 4.ª ed., Madrid, Istmo, 2000; BARTHÉLEMY, M. Ch., *Erreurs et Mensonges Historiques*, 12 vols., Paris, Ch. Blériot, 1876; BRAGA, Teófilo, *História da Universidade de Coimbra*, 4 vols., Lisboa, Academia das Ciências, 1892-1902; BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-69; COELHO, Ramos, *Manuel Fernandes Vila Real e o Seu Processo na Inquisição de Lisboa*, Lisboa, Empresa do Occidente, 1894; CUNHA, Luís da, *Testamento Político ou Carta de Conselhos ao Senhor D. José Sendo Príncipe*, introd. e ed. crítica Abílio Diniz Silva, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2013; DELLON, Charles, *Narração da Inquisição de Goa*, Lisboa, Antígona, 1996; DIAS, José Sebastião Silva, "Portugal e a cultura europeia sécs. XVI a XVIII", *Biblos*, vol. 28, 1952, pp. 203-498; *Id.*, *A Política Cultural de D. João III*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969; *Id.*, *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1975; FARIA, Ana Maria Homem Leal de, *A Polémica sobre a Inquisição (desde os Fins do Séc. XVIII até 1821)*, Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1971; *Id.*, *Duarte Ribeiro de Macedo. Um Diplomata Moderno (1618-1680),* Lisboa, Instituto Diplomático, 2005; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. I, 5 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-14; GEDDES, Michael, "A view of the court of Inquisition in Portugal with a list of the prisoners that came forth in an act of the faith celebrated at Lisbon in the year 1682", in GEDDES, Michael, *Miscellaneous Tracts*, London, s.n., 1702, pp. 385-443; *A General History of the Proceedings and Cruelties, of the Court of Inquisition; in Spain, Portugal &c. Consisting chiefly of Facts well Attested, Intermix[a]d with many Remarkable Tryals and Sufferings; such as Have never before Been Collectd into One Intire Volume, and Are now only to Be Found in the Closets of the Curious: Extracted from the Best Authorities and Illustrated with Occasional Remarks and Proper Obsservations*, London, s.n., 1737; HENRIQUES, Guilherme João Carlos, *Inéditos Goesianos*, Lisboa, Typ. de Vicente da Silva, 1898; *Id.*, *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The Records of His Trial with A Translation thereof into English, Facsimiles of Some of the Papers and An Introduction,* Lisboa, Typ. Empresa História de Portugal, 1906; HERCULANO, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, introd. Jorge Borges de Macedo, 2 t., Lisboa, Bertrand, 1979-81; JOMTOB, Natanael, *La Inquisición sin Máscara*, Cadiz, Imprenta Josef Niel, 1811; LAVALLÉE, Joseph, *Histoire des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal, depuis Leur Origine*, 2 vols., Paris, Cappelle et Renand, 1809; LLORENTE, Juan Antonio, *Histoire Critique de l'Inquisition d'Espagne*, 2.ª ed., 4 vols., Paris, Treuttel e Würtz, 1818; LOCKE, John, *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa, Edições 70, 1996; LOYOT, Julián Juderías y, *La Leyenda Negra: Estudios acerca del Concepto de España en el Extranjero*, 13.ª ed., Madrid, Editora Nacional, 1954; MAISTRE, Joseph de, *Lettres à Un Gentilhomme Russe sur l'Inquisition Espagnole*, Lyon/Paris, Pélegaud et Cie, 1850; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARIANA, Juan de, *Historia General de España*, Madrid, Luis Sanchez, 1608; MARSOLLIER, Jacques, *Histoire de l'Inquisition et Son Origine*, Cologne, Pierre Marteau, 1693; MARTINS, Oliveira, *História de Portugal*, 3.ª ed., 2 t., Lisboa, Bertrand, 1882; MENDONÇA, António Pedro Lopes de, *Damião de Goes e a Inquisição de Portugal: Estudo Biographico*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1859; MENDONÇA, José Lourenço Domingues de, e MOREIRA, António Joaquim, *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980; *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; OLIVEIRA, Francisco Xavier de, *Discurso Patético sobre as Calamidades Presentes Sucedidas em Portugal. Seguimento do Discurso Patético, ou Resposta às Objecções e aos Murmúrios Que Esse Escrito sobre Si Atraiu em Lisboa. O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético*, Lisboa, Fre-

nesi, 2004; PADRÓN, Antonio José Ruiz de, *The Speech of Doctor D. Antonio Joseph Ruiz de Padron Deputy to the Cortes, from the Canary Islands, Spoken in the Sitting of January 18th, 1813, Relative to the Inquisition,* Mediterranean, printed on board His Majesty's ship *Caledonia*, off Toulon, 1813; PEREIRA, Isaías Rosa, *A Inquisição em Portugal. Séculos XVI-XVII – Período Filipino*, Lisboa, Veja, 1993; PICART, Bernard, *Cérémonies et Coutumes Religieuses de Tous les Peuples du Monde Représentés par des Figures Dessinées de la Main de Bernard Picard: avec Une Explication Historique, & Quelques Dissertations Curieuses*, vol. II, Amsterdam, J. F. Bernard, 1723; PRESCOTT, William H., *History of the Reign of Ferdinand and Isabella*, 3.ª ed., 2 vols., New York, A. L. Burt, 1838; *Os Ratos da Inquisição. Poema Inédito*, pref. Camilo Castelo Branco, Porto, Ernesto Chardron, 1883; *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha e Publicado por José Maria de Andrade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821; REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos, *Os Judeus em Portugal*, 2 vols., Coimbra, Francisco França Amado, 1895-1928; RODRIGUES, Gonçalves, *O Protestante Lusitano,* Coimbra, Coimbra Editora, 1950; ROTH, Cecil, *The Spanish Inquisition*, London, Robert Hale Ltd, 1937; *Id.*, *História dos Marranos: os Judeus Secretos da Península Ibérica*, Porto, Civilização, 2001; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, Imprensa Libanio da Silva, 1925; TEIXEIRA, António José, *António Homem*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895; TURBERVILLE, Arthur Stanley, *The Spanish Inquisition*, London, Thornton Butterworth Ltd, 1932; USQUE, Samuel, *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*, Coimbra, França Amado Editor, 1906; VILLANUEVA, Joaquin Lourenzo, *Dictámen sobre la Segunda Proposición Preliminar del Proyecto de Decreto sobre los Tribunales Protectores de la Religión*, Cádiz, Imprenta Diego Garcia Campoy, 1813; VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*, vol. 2, Lisboa, Presença, 1966.

Ana Leal de Faria

Anti-institucionalismo

Em sentido etimológico, anti-institucionalismo será a prática ou doutrina que se opõe às instituições, *i.e.*, àqueles dispositivos que, apresentando-se com um carácter fundacional, regulam os padrões de comportamento individuais numa sociedade.

No entanto, esta definição compreende um aspeto problemático, que se encontra permanentemente traduzido na realidade do anti-institucionalismo: este, na sua expressão mais pura, nunca pode ter carácter doutrinário, pois isso equivaleria à sua institucionalização. Neste sentido, o anti-institucionalismo pode ser compreendido a partir de um conceito como o de prática transversal, cujo desenvolvimento é recente e tem as suas raízes na sociologia de Gabriel Tarde (1843-1904). Em oposição a Émile Durkheim (1858-1917), Tarde propôs uma sociologia assente não na análise do funcionamento das instituições, mas na compreensão dos movimentos, opostos por definição, de imitação e de inovação que atravessam a sociedade. Deste ponto de vista, a existência das instituições é simplesmente o reflexo da imitação e da inovação como movimentos de institucionalização e desinstitucionalização no interior de qualquer sociedade. O anti-institucionalismo consistiria então no modo como os movimentos de desinstitucionalização podem adquirir uma dinâmica própria, enquanto práticas transversais, *i.e.*, como movimentos não doutrinários e não centralizados, partindo de impulsos inovadores disseminados no campo social.

O anti-institucionalismo surge assim como inerentemente contraditório: por

um lado, é sempre efémero, subterrâneo, virtualmente invisível; por outro, a sua emergência para uma maior visibilidade coincide com a sua autonegação através de um certo grau de institucionalização. No entanto, devemos considerar que a manifestação do anti-institucionalismo, muitas vezes, acontece em contexto(s) impuro(s) e conflitual(ais): os movimentos de desinstitucionalização são sempre inseparáveis de movimentos paralelos de institucionalização, e são enquadrados pelo permanente conflito interinstitucional. O anti-institucionalismo implica uma dinâmica própria dos movimentos de desinstitucionalização, capaz de lhes conferir, transversalmente, uma consistência e uma visibilidade imanentes.

De um ponto de vista histórico, a Antiguidade e a Idade Média compreendem sem dúvida manifestações episódicas desses movimentos transversais de desinstitucionalização. Contudo, é a partir do séc. XV que surge uma dinâmica anti-institucional mais articulada, da qual a Reforma é o paradigma. Esses fenómenos prolongaram-se nas guerras religiosas que marcaram os sécs. XVI e XVII e adquiriram uma dimensão mais explicitamente política com as revoluções holandesa e inglesa (destacando-se as motivações religiosas e socioeconómicas). No séc. XVIII, com o Iluminismo e a filosofia crítica, essas experiências traduzem-se numa atitude de autorreflexão, através da qual se procura encontrar o equilíbrio entre tendências institucionais e anti-institucionais. A essa atitude essencialmente reformista vai opor-se, no final do séc. XVIII, a grande explosão anti-institucional da Revolução Francesa. Será esta oposição entre um reformismo cada vez mais institucionalizante e institucionalizado e um anti-institucionalismo cada vez mais radicalizado que vai marcar todo o séc. XIX. É assim que, ao desenvolvimento das instituições estatais, da economia política liberal, da sociedade civil, vão opor-se, como máquinas de guerra anti-institucionais, por um lado, os movimentos revolucionários românticos e, por outro, a arte moderna.

Neste sentido, no séc. XX, a arte poderá afirmar-se como paradigma anti-institucional, enquanto verdade da Modernidade. Essa situação culminará talvez, no início do séc. XX, com o dadaísmo. Trata-se, no entanto, de uma situação profundamente reversível e particular, pois não só a arte moderna se institucionalizará progressivamente, engolida pela intensificação do reformismo institucionalizante, como as tendências revolucionárias anti-institucionais conhecerão um progressivo renascimento e reforço.

É neste contexto de derivas e contradições que se move uma figura que, legada pelo final do séc. XIX, vai marcar todo o séc. XX: o intelectual. É ele que, sendo herdeiro do humanismo e movendo-se com à-vontade nos territórios ambíguos da arte moderna, vai erguer a bandeira do anti-institucionalismo. É assim que boa parte dos agentes culturais, e na medida em que conservam alguma pertinência, parecem caracterizar-se por uma disposição indómita que propõe, em tese, pôr em causa quase tudo: o que está previamente enquadrado, o desfazer do plano, aquilo que aparentemente é consensual ou ainda o que se pretende num determinado momento. Nesta senda, parte dos conteúdos artísticos parece dever a sua razão de ser justamente à contestação socioeconómica e cultural vigente, produzindo um discurso que tem como objetivo pôr em causa, de forma assertiva, as práticas e os comportamentos tidos como consensuais, disseminados na multiplicidade das manifestações culturais.

O séc. XX, deste ponto de vista, foi um laboratório *sui generis*, que contou com uma arma eficaz, o desenvolvimento em

força dos *mass media*, um enorme contributo para a divulgação de novas ideias ou de ideias tidas como universais, com efeito devastador em instituições aparentemente tão perenes como, *e.g.*, as instituições militar e familiar. Nessa medida, ainda estão bem visíveis os caminhos anti-institucionais, que vão surgindo a partir da contestação aberta aos valores veiculados socialmente. No entanto, não se trata apenas de exercer um juízo crítico, mas de propor alternativas a esses mesmos valores. Das correntes existencialistas aos movimentos libertários oriundos do interior das universidades, com jovens artistas a liderar atos de contestação e insubordinação social, assistimos a um movimento direcionado para a contestação política aberta, para a afronta direta às convenções e instituições.

Estes temas, que dariam lugar a uma profunda reconfiguração social, também se expressam agora por via artística, nomeadamente através de fenómenos como as correntes estruturalistas norte-americanas em torno do filme e do cinema com início na déc. de 60, dos *events* e *happenings* levados a cabo pelo coletivo Fluxus, da tentativa de implementação das ousadas teorias de Marshall McLuhan, das experiências espaciais visionárias desenvolvidas por Buckminster Fuller, do pensamento do coletivo ativista artístico Raindance Corporation, que defendia a insubordinação social, com o projeto televisivo de Michael Shamberg à cabeça, que fazia da televisão um instrumento de autodefesa pedagógica em relação à sociedade de consumo, do próprio manifesto político-cultural de Guy Debord, ou ainda do estruturalismo defendido por Claude Lévi-Strauss. Estas acabariam por ser as imagens por excelência desse modelo anti-institucional, exatamente porque foram capazes de projetar novos padrões, cujas implicações acabariam, no limite, por influenciar os próprios comportamentos sociais, refletindo-se daí para a frente, e com forte predominância no próprio sistema artístico e cultural, na exponencial disseminação de ideais libertários com um elevado potencial de afirmação e adaptação.

Esta contestação, por vezes violenta, em torno das instituições culturais, dos seus programas, das suas temáticas e preferências, tem assumido por vezes fronteiras permeáveis, esponjosas, nem sempre se percebendo os limites dessas ações. Esta última premissa pode ser entendida como parte da polémica. Neste sentido, o espaço que separa o institucional do anti-institucional é curto. É assim que o desenvolvimento, a partir de meados do séc. XX, das teses neoconservadoras culmina, nos anos 70, no neoinstitucionalismo. Como resposta e adaptação dos sistemas vigentes às supostas crises, e revertendo o equilíbrio virtual do reformismo clássico, procurou-se assim institucionalizar o anti-institucional.

No caso português, estas práticas parecem não atingir uma expressão muito explícita, pelo que, apesar de devermos considerar que o impulso subjacente está presente, só um estudo aprofundado sobre o tema o poderia esclarecer. Nesse contexto, sublinhemos a idiossincrasia institucional que, em geral, caracterizou o desenvolvimento da Modernidade portuguesa. Todavia, é no contexto do designado modernismo português que podemos ainda assim encontrar alguns traços de similitude. Tal é, *e.g.*, o caso do "Manifesto anti-Dantas", elaborado em 1915 por Almada Negreiros, enquanto resposta violenta às posições conservadores do médico e escritor burguês Júlio Dantas sobre as vanguardas artísticas.

Analisemos, agora, o contexto da passagem do séc. XX para o séc. XXI. Sobretudo a partir da segunda metade do séc. XX, e de uma forma muito generalizada, passou



Almada Negreiros (1893-1970).

a observar-se uma situação que podemos considerar complexa. Por um lado, uma multiplicidade de conteúdos polémicos, centrados em questões político-sociais e culturais, que eram até aí pensados autonomamente, passam a ser objeto de puro consumo institucional, com as organizações a integrá-las nos seus compromissos. Por outro, observamos uma plêiade de acontecimentos artísticos em torno de conteúdos sensíveis ao papel do Estado, à sua coesão política e ao seu suposto equilíbrio, sendo agora protagonizados por entidades que antes eram seus críticos ou opositores. Assim, os museus recebem carta branca para trabalhar temáticas que, sendo antes desprezadas por serem tidas como institucionais, passam a ser consideradas interessantes.

Esta mudança espelhada pelo mundo inteiro deveu-se a novos entendimentos, que visaram disponibilizar às instituições novas formas de afirmação dos seus poderes. Por sua vez, essas instituições acabariam por tornar legais, claros e controláveis os discursos culturais e as respetivas implicações no tecido social. Neste sentido, tudo passou a ser simultaneamente institucionalista e anti-institucionalista.

Bibliog.: ADORNO, Theodor W., e HORKHEIMER, Max, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Continuum International Publishing Group, 1997; ADORNO, Theodor W., *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra, Angelus Novus, 2003; ARGAN, Giulio Carlo, *El Arte Moderno: del Iluminismo a los Movimientos Contemporaneos*, Madrid, Akal, 1991; AXELROD, Robert, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984; BARKAN, Elliott Robert (org.), *Immigration, Incorporation and Transnationalism*, Somerset, Transaction Publishers, 2003; DEBORD, Guy, *Society of the Spectacle*, Detroit, Black & Red, 2000; DURKHEIM, Émile, *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Paris, Flammarion, 2010; FRANÇA, José-Augusto, *A Arte e a Sociedade Portuguesa no Século XX (1910-1990)*, 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1991; FRIEDMAN, Ken (org.), *The Fluxus Reader*, Chichester, Bookcraft Ltd, Midsomer Norton, 1998; FULLER, Buckminster R., *Operating Manual for Spaceship Earth*, Baden, Lars Muller Publishers, 2008; HENDRICKS, Geoffrey, *Critical Mass: Happenings, Fluxus, Performance, Intermedia, and Rutgers University, 1958-1972*, Massachusetts, Rutgers University Press, 2003; MELO, Alexandre, *Arte e Artistas em Portugal*, Lisboa, Instituto Camões/Bertrand, 2007; NOHLEN, Dieter (dir.), *Diccionario de Ciencia Política. Teorías, Métodos, Conceptos*, Ciudad de México, Porrúa, 2006; OUTRAM, Dorinda, *The Enlightenment (New Approaches to European History)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; PERNES, Fernando (coord.), *Panorama [da] Arte Portuguesa no Século XX*, Porto, Fundação Serralves/Campo das Letras, 1999; TARDE, Gabriel, *Les Lois Sociales: Esquisse d'Une Sociologie*, s.l., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

Pedro Cabral Santo

Anti-integralismo

Quando nos referimos a integralismo no contexto português, estamos, necessariamente, a falar do Integralismo Lusitano (IL), movimento doutrinário monárquico de carácter tradicionalista, com influência neoescolástica e tomista, impulsionado por António Sardinha, Hipólito Raposo, entre outros, que surgiu pouco tempo após a Implantação da Primeira República (1910). No campo monárquico e enquanto movimento político, o IL veio apresentar propostas que pretendiam dar soluções às preocupações reformistas finisseculares; na época, porém, essas propostas serviram quer para se dirigirem como oposição ao republicanismo, quer também para um repensar da própria monarquia.

Sofrendo evoluções ou adaptações, vemos no IL a confluência de diferentes sensibilidades. Por um lado, inseriu-se num processo maior de projetos nacionalistas, indo buscar inspiração à Action Française, especialmente a Charles Maurras; mais tarde, aparece em Espanha a Acción Española (1931-1936). Por outro, e de forma a dar um lastro particularmente nacional ao movimento, observamos a recuperação da cultura política contrarrevolucionária portuguesa (figuras como Gama e Castro, José Acúrsio das Neves, José Agostinho de Macedo, entre outros), até então depreciativamente tratada pela historiografia liberal.

No preâmbulo do programa exposto no primeiro número do seu órgão, *Nação Portuguesa*, as principais linhas doutrinárias, "monarquia orgânica tradicionalista antiparlamentar", anteviam um programa totalizador: apresentavam uma expressiva latitude que englobava aspetos políticos, sociais, culturais, económicos, histórico-pedagógicos, etc., conjugando na organização social e administrativa uma tendência concentradora (no poder pessoal do rei) e uma tendência descentralizadora (anti-individualista e regionalista), tendo por base a família, subindo por órgãos intermédios até uma assembleia corporativa. Pelas páginas do periódico passaram os seus membros fundadores, e, com a evolução do movimento, veremos integralistas de segunda ou terceira geração, embora alguns, como Rolão Preto e Marcelo Caetano, *e.g.*, viessem, posterior e paulatinamente, a afastar-se da base primitiva do IL. Ainda que o seu legado intelectual tenha persistido, o IL enquanto movimento político dissolveu-se em 1933.

Cedo apareceram os primeiros testemunhos antagónicos a esta tendência reacionária. Logo em 1913 (ano em que se forma o núcleo duro do IL, na Bélgica), Aquilino Ribeiro, *e.g.*, então em Paris e correspondente do jornal republicano *A Capital*, deu a conhecer o movimento da Action Française e como este começava a seduzir uma parte significativa de intelectuais, inclusivamente republicanos (convém relembrar que António Sardinha começou por ser republicano). No ano seguinte, no mesmo jornal, Mayer Garção fez uma pequena apreciação crítica do primeiro número da *Nação Portuguesa* e do seu programa, em que denunciava a tendência monárquica absolutista do movimento.

No entanto, as mais sistemáticas e desenvolvidas críticas ou propostas contrárias apareceram durante a déc. de 1920, pelos seareiros Raul Proença e António Sérgio. A *Seara Nova* e o IL tinham objetivos semelhantes (a propensão para uma reforma ou regeneração da sociedade), embora os percursos e a arquitetura dos

seus ideários fossem díspares. Tal não impediu, no entanto, que membros de dois grupos tão antagónicos tentassem uma breve congregação de esforços na revista *Homens Livres* (1923).

Raul Proença, ao dedicar-se à crítica do IL, revelava dois objetivos correlativos: ao mesmo tempo que examinava, de forma bastante depreciativa, as teses globais do IL, fazia uma defesa (e apologia) do regime democrático. Aliás, não podia ser de outra forma, visto constituir na sua *forma mentis* quer a defesa do sistema democrático quer o próprio debate em si, assumindo a lógica do intelectual socialmente interventivo, neste caso em concreto numa operação de profilaxia intelectual. Um dos pontos fundamentais da crítica de Proença (que já tinha sido mencionado por outros, mas sem a necessária demonstração) centrou-se no pendor supostamente nacional das teses integralistas. Refutou-as longamente, fazendo pertinentes comparações com a Action Française, em especial com a obra de Maurras *Enquête sur la Monarchie*.

De facto, Proença estabeleceu as mesmas fórmulas no movimento francês e português: monarquia hereditária tradicionalista antiparlamentar e descentralizada, as mesmas conceptualizações empiristas da *politique d´abord*, a mesma "filosofia do facto", as mesmas fundamentações da desigualdade social e o mesmo combate à liberdade (CARVALHO, 1993, 97-98). De forma lacónica afirmou: "A verdade é que, no fundo, estes realistas do 'facto' só conhecem um 'facto': o 'facto' Maurras" (PROENÇA, 1964, 35). Proença, idealista realista, colocava-se, pois, em oposição ao IL, à doutrina positiva, científica, legitimadora do facto, contrapondo-lhe uma política de ideias, em relativa consonância com Sérgio.

Se a base inicial da crítica de Proença foi a demonstração de que o IL se filiava doutrinariamente na Action Française, ao longo da sua (inacabada) obra debruçou-se sobre outros aspetos, nomeadamente sobre os conceitos fundamentais de liberdade e igualdade – e, por extensão, sobre o regime democrático. Se para os integralistas tais conceitos se afiguravam como funestos e contraditórios, para Proença estes constituíam-se como essenciais e, acima de tudo, não via nenhuma contradição entre ambos, afirmando mesmo que "longe de se excluírem, afirmam-se e completam-se mutuamente". Sê-lo-iam, não obstante, como reconhece, caso os dois conceitos não fossem vistos como absolutos – liberdade absoluta e igualdade absoluta (*Id.*, *Ibid.*, 68-69).

Proença também desmonta a rejeição integralista em relação ao progresso ou à evolução, escorada pelos trabalhos de René Quinton, com a constância original dos seres, que servia de sustentação à ideia de tradição na sua transposição para o campo social (exercício, obviamente, criticado pelo seareiro). Opondo-se ao ideal estático do tradicionalismo, na medida em que não concebe um percurso histórico sem evolução, Proença, mais uma vez defendendo o ideal democrático, refere que a evolução histórica e a ideia de democracia, enquanto manifestação da inteligência humana, são demonstrativas de evolução social e histórica, na medida em que, na sua ótica, a democracia é um sistema que veio responder a necessidades ou transformações sociais, políticas e económicas.

Por último, Proença focou-se nas dinâmicas nacionalistas e internacionalistas. À rejeição integralista do ideal de internacionalismo, o seareiro contrapõe que os dois movimentos, nacionalismo e internacionalismo, não são antagónicos; isto, claro, se se não optar por um "nacionalismo estreito e do vago" (*Id.*, *Ibid.*, 100). Note-se que já antes Proença tinha

detetado um paradoxo: é que, arvorando-se em movimento nacionalista, o IL era, na verdade, internacionalista, na medida em que não só ia buscar a sua base ideológica primária a França, como apresentava bases semelhantes a outros nacionalismos europeus, fazendo assim com que a sua génese e o desenvolvimento apresentasse horizontes semelhantes aos da democracia, no sentido de influência externa, e por pertencer, cronologicamente, a um movimento mais vasto. De qualquer forma, na sua lógica, patente em grande parte da sua crítica, era possível conciliar patriotismo (note-se que Proença prefere este conceito a nacionalismo) e cosmopolitismo, sendo o internacionalismo o mais evidente signo da tradição portuguesa, algo que encarava como a própria fidelidade à pátria e que se harmonizava com o pacifismo humanista (contra um certo belicismo integralista inicial) e federalista.

Raul Proença (1884-1941).



Tendo a crítica de Raul Proença apresentado uma visão global do IL, o polemismo de Sérgio, apesar de coincidir em muitos pontos com o do seu colega seareiro, revela, pelo menos de forma mais incisiva, as duas leituras que os dois grupos apresentavam da história e a forma pedagógica e social que esta poderia possuir na superação da crise do presente. Estava-se então num período bastante conturbado da Primeira República. As propostas não podiam ser mais divergentes temática e metodologicamente, e não podia ser mais divergente o resultado a tirar do seu estudo.

Alicerçada em alguns contributos do positivismo ("filosofia do facto"), a conceção histórica integralista, como suporte do seu discurso reacionário, pretendia trazer de volta elementos do passado de forma a superar características nefastas do tempo presente, que tiveram entrada no campo histórico e social essencialmente com as revoluções oitocentistas. Tentando combater uma mentalidade racionalista e de progresso, era convocada a tradição como elemento estabilizador de base, projetando no presente uma certa ideia de Idade Média, período cimeiro da nacionalidade portuguesa, de forma a dar corpo a um novo projeto de sociedade.

Invariavelmente, a este olhar sobre o passado, com intuitos utópicos regressivos, Sérgio contrapôs visões muito diferentes. Em primeiro lugar, metodologicamente, a historiografia (ou ensaísmo) de Sérgio não concedia o privilégio máximo ao "facto" por si. Interessava-lhe, principalmente, e à semelhança de Proença, um sistema de ideias; pretendia a superação do facto como realidade última e do predomínio do documento, pugnando e praticando uma interpretação para além do erudito seco, problematizando

o conjunto de factos, colocando hipóteses e possíveis interpretações assentes na razão. Na esteira da metodologia, a conceção histórica do seareiro apresentava igualmente elementos contrários à dos integralistas. Longe de se utilizar a história como um repositório de elementos a que se deve voltar e que devem reger a vida presente (com exemplos de figuras, instituições, etc.), Sérgio encarava o panorama histórico como exemplos que servissem para um exercício de superação e não de retorno. Dito de outra forma: recusando fazer uma história romântica ou com intentos apologéticos – com acontecimentos ou personagens modelares do passado –, no seu pensamento a história deveria servir como um instrumento de educação humanista, libertando o pensamento de miragens ou espectros obsoletos.

As linhas diferenciadoras das duas conceções históricas estão bem patentes nas polémicas entre Sérgio e alguns autores integralistas. A Carlos Malheiro Dias, o seareiro criticou fortemente a visão romântica de D. Sebastião (e do sebastianismo), figura entendida pelo monárquico como modelar para as gerações mais novas por possuir características belicosas semelhantes, *e.g.*, ao infante D. Henrique; para Sérgio, o Desejado representava precisamente as características da imprudência, impulsividade e, forçosamente importante, da irracionalidade, não caracterizando, assim, um modelo correto a seguir.

Com Manuel Múrias e António Sardinha, confrontou-se com propostas de um certo período paradigmático, *i.e.*, de um momento de maior apogeu de Portugal ou da sua verdadeira nacionalidade. Para os integralistas, o Seiscentismo constituía-se como tal período: teria sido, depois do Renascimento e do perigo da Reforma, o momento de retorno das doutrinas filiadas nas conceções tomistas medievais e da salvaguarda do catolicismo integralista português. Portugal voltava a reencontrar-se consigo próprio.

Sérgio defendia posição muito diferente: para este, o período dos Descobrimentos e do Renascimento teriam representado momentos em que Portugal teria caminhado em ciclo coincidente com o resto da Europa, em que se evidenciavam os aspetos da vocação marítima e universalista que o seareiro privilegiava. Não era, pois, estranho que, na sua interpretação histórica, a implementação da Inquisição e do poder dos Jesuítas (conjugado com outros fatores económicos e sociais) tivesse constituído o momento em que o país se tenha desligado do trilho humanista que continuava na Europa.

Por último, menção a um conjunto de artigos do médico Francisco Fernandes Lopes, publicados no periódico algarvio *Correio do Sul* (1921-22) e sintomaticamente intitulados "Contra a epidemia do Integralismo Lusitano", que são iniciados um pouco antes dos escritos de Proença. O tom ácido da crítica de Lopes (que mais tarde veio a colaborar na *Seara Nova*) é revelado logo no primeiro artigo: "Eu estou muito inteligentemente convencido de que a vossa doutrina não passa de um novo avatar romântico-cretino da tacanhez e da estupidez nacional" (LOPES, 2009, 31). Tendencialmente com um tom irónico e jocoso, mas incisivo, Lopes, ao longo dos dois anos, tentou desmontar o ideário integralista em diferentes sentidos: na base primária apoiada na Action Française e na questão da legitimidade ao trono. Chega mesmo, após a sua interpretação do que os integralistas entendiam por "interesse nacional", a uma (interessante) definição política e ideológica do movimento monárquico: "Se os integralistas pensam pois que o Interesse Nacional

prima tudo, e que a Nação é a única soberana da Nação, são republicanos fatalmente […] a monarquia integralista não passaria pois duma República com uma gerência realista, uma república monárquica se prefere dizer mais definidamente" (*Id.*, *Ibid.*, 16).

Bibliog.: CARVALHO, Paulo Archer de, *Nação e Nacionalismo. Mitemas do Integralismo Lusitano*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea de Portugal apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1993; *Id.*, "Integralismo Lusitano: reacção, recristianização, retorno", *Locus*, vol. 18, 2012, pp. 13-31; FERREIRA, David, "Integralismo Lusitano", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1975, pp. 332--336; FERREIRA, Olga de Freitas da Cunha, "António Sérgio e os integralistas", *Revista de História das Ideias*, vol. 5, t. I, 1983, pp. 427--469; *Id.*, "As doutrinas do Integralismo Lusitano no pensamento e na teoria de acção de Raúl Proença", *Revista de História das Ideias*, vol. 7, 1985, pp. 671-683; LOPES, Francisco Fernandes, *Medicina e História: contra a Epidemia do Integralismo Lusitano, Cartas a Um Jovem Integralista*, Faro, Universidade do Algarve, 2009; MEDINA, João, *O Pelicano e a Seara, Integralistas e Seareiros Juntos na Revista* Homens Livres, Lisboa, Edições António Ramos, 1978; PINHO, Amon *et al.* (orgs.), *Proença, Cortesão, Sérgio e o Grupo da* Seara Nova, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015; PROENÇA, Raul, *Acerca do Integralismo Lusitano*, Lisboa, Seara Nova, 1964; QUINTAS, José Manuel, *Filhos de Ramires, as Origens do Integralismo Lusitano*, Lisboa, Nova Ática, 2004; SÉRGIO, António, *Obras Completas – Ensaios*, t. III, Lisboa, Sá da Costa, 1972.

Ricardo de Brito

Anti-intelectualismo

O anti-intelectualismo designa a oposição emotiva, a negação justificada ou a simples rejeição da primazia do intelecto sobre as faculdades humanas. O termo "anti-intelectualismo" usa-se para designar um conjunto de atitudes ou teses negativas sobre a relevância das doutrinas intelectualistas.

Apesar do género comum que apresentamos inicialmente para o anti-intelectualismo, entendemos que a natureza diversificada das correntes intelectualistas justificará anti-intelectualismos com diferenças específicas entre si. Consideraremos doutrinas anti-intelectualistas aquelas que asseveram a independência ou primazia (de facto) do sentimento, do afeto, da vontade ou da ação por oposição à inteligência (tal como ocorre no pragmatismo, no voluntarismo, no ativismo, entre outras manifestações culturais).

INTELECTUALISMO: O OBJETO DO "ANTI" OU O OUTRO A NEGAR

O intelectualismo, enquanto doutrina filosófica, defende a irredutibilidade do intelecto a outras faculdades, ou a primazia e redução de tudo o que existe, geralmente, a elementos da inteligência. Esta doutrina designa o pensamento de filósofos distintos, *e.g.*: Platão, Aristóteles, S. Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Espinosa e Hegel, entre outros.

Desde a filosofia antiga, ao intelecto associa-se a ideia de ordem (*e.g.*, no pensamento de Anaxágoras, o conceito de Deus surge como *nous* ordenador).

Para Platão, o intelecto (ou *nous*) tem acesso à realidade ordenada que é a realidade inteligível das Ideias. Para Aristóteles, do ponto de vista humano, o *nous* é a faculdade que tem acesso aos primeiros princípios do real. Na filosofia medieval, assevera-se a eternidade e imaterialidade do intelecto (Averróis), e o *nous* assume a função de iluminação (*e.g.*, em S.to Agostinho e em S. Boaventura); o intelecto tem o estatuto de elevada aptidão da alma humana (S. Tomás de Aquino). Na filosofia moderna, com Descartes, o intelecto possui o poder da perceção clara e distinta. Kant transfere a superioridade gnosiológica para a razão, e o intelecto é, então, a faculdade das categorias que o pensamento impõe *a priori*. A intuição intelectual visa suprir o constrangimento a que Kant sujeitou o intelecto. O idealismo alemão substituirá este conceito pela possibilidade de autoconsciência universal (ideia de absoluto).

Ao intelecto estão associadas as capacidades de objetividade (independente das condições subjetivas do sujeito ou válido para qualquer intelecto, *i.e.*, universal); de conceber relações objetivas (relações lógicas); de compreender princípios de razão (*e.g.*, princípio da identidade, princípio da causalidade, etc.), que são condição da experiência; da reflexão, da consciência de si ou de certa presença da mente a si mesma (identidade pessoal); etc.

O intelectualismo, pelo que se afirmou, assevera ser possível subordinar a vontade, o desejo ou a afetividade ao intelecto. Podemos enumerar diferentes espécies de intelectualismo: intelectualismo metafísico ou ontológico, que defende a unidade do intelecto e do real; intelectualismo gnosiológico, que afirma que o conhecimento resulta das faculdades teoréticas da inteligência e secundariza as faculdades afetivas e práticas; intelectualismo psicológico, que defende a primazia da inteligência sobre a vontade e considera os sentimentos como representações confusas; intelectualismo ético, que atribui à inteligência um papel relevante na decisão moral, colocando de lado a ponderação sobre inclinações afetivas ou demais desejos.

ANTI-INTELECTUALISMO: DIFERENÇAS ESPECÍFICAS

O intelectualismo, nos moldes assinalados, caracterizou, sobretudo, o pensamento da modernidade cartesiana. Esta tradição cartesiana suscitou um conjunto de reações anti-intelectualistas, cujo apogeu foi alcançado nos finais do séc. XIX.

O pragmatismo configura uma corrente anti-intelectualista. Crê que a relevância de uma doutrina está dependente dos efeitos que resultam da sua adoção. O pragmatismo procura apresentar-se como doutrina da verdade (C. S. Peirce; W. James; J. Dewey e F. C. S. Schiller). Parte deste movimento atribui o estatuto de verdade ao senso comum ou ao consenso, enquanto mediação entre extremos – *e.g.*, entre o racionalismo e o empirismo; o uno e o múltiplo; o determinismo e a liberdade. Contrariamente às soluções estáticas ou análises definitivas, que podem causar problemas ou paradoxos teóricos, a ação, no seu movimento constante, salva-se de contradições (Édouard Le Roy). A relevância de um pensamento reside na conduta que dele possa resultar. A verdade e a utilidade encontram-se mutuamente ligadas; logo, muitos pragmatistas não concebem a verdade como estática, mas dinâmica (flutua segundo circunstâncias históricas ou de época, etc.). W. James assevera que a verdade consiste no facto de algo ser útil e vantajoso para o nosso pensa-

mento (*e.g.*, a crença religiosa deve ser mantida se tem benefícios emocionais).

Embora esta ligação entre a dinâmica da vida e certa teleologia utilitária pareça ser uma constante deste movimento, mapear a corrente pragmatista como unitária é uma dificuldade, pois os seus pensadores são discordantes entre si quanto ao sentido último do pragmatismo. Todavia, o combate ao intelectualismo, enquanto extremo, é uma constante.

Certas doutrinas voluntaristas constituem igualmente correntes anti-intelectualistas. Contra a tradição intelectualista, as doutrinas voluntaristas reagem apresentando a superioridade e irredutibilidade da vontade ao intelecto, nos diversos âmbitos filosóficos: metafísico, psicológico e ético. Estes diversos tipos de voluntarismo constituem, de modo indireto, distintas correntes anti-intelectualistas.

O voluntarismo metafísico admite que algo deve ser concebido não pela inteligência, mas pelas inclinações da vontade. A vontade é elevada pela liberdade que a ela se liga (Duns Escoto). Schopenhauer é um voluntarista metafísico paradigmático, pois coloca a vontade no centro do seu sistema filosófico. Ela é a essência omnipresente do real; todavia é irracional diante do intelecto, pois é a coisa em si. A vontade de viver manifesta uma irresistível e fatal imposição da vida (ou da vontade, pois a vida é, ela mesma, imagem da vontade na representação). Esta vontade (coisa em si) é a essência do homem e a ela se subordinam a razão e o conhecimento. Agostinho da Silva, pela proximidade da vontade à liberdade, toma esta como a essência do homem.

O voluntarismo psicológico é a doutrina mediante a qual os estados afetivos, os sentimentos e o querer são dimensões indispensáveis à conceção dos fenómenos psíquicos (*e.g.*, Wilhelm Wundt). O voluntarismo psicológico assevera a primazia da vontade sobre as demais faculdades psíquicas. Maine de Biran, contra o cartesiano *cogito ergo sum*, apresenta a tese segundo a qual *volo ergo sum* (psicologia fenomenológica).

Consideremos agora o voluntarismo ético. Um exemplo paradigmático deste tipo de voluntarismo reside na vontade de poder defendida por Nietzsche. Este filósofo propõe uma nova axiologia assente na vontade, que se instancia sobretudo como vontade de poder. A vontade deve ser primaz sobre a determinação da lei moral, pois os fins decorrem da vontade. Para Hobbes, algo é bom se é objeto de apetite, mau se causa aversão. Próximo a esta linha de pensamento, Agostinho da Silva considera que não há virtude nem defeito em si: se gostamos de algo, então consideramos que é uma virtude; se não gostamos, então consideramos que é um defeito. A liberdade de Agostinho da Silva parece ser vontade ou querer, que, tal como no latim (*quarere*), é da ordem do buscar. Esta procura do chamado poeta à solta é que deve, em seu entender, ser preservada como um bem. O homem deve seguir o seu gosto ou as suas inclinações de modo a cumprir-se ou realizar-se, pois este autor considera erróneo qualquer constrangimento intelectual que seja imposto contra a vontade própria. O homem tem de ser, tal como Deus, livre.

O voluntarismo teológico é uma doutrina que defende que a vontade de Deus determina a ordem moral (*i.e.*, algo é bom porque Deus quis) e a verdade das coisas. S. Pedro Damião afirma que Deus, mediante a sua vontade, pode tornar verdadeiras coisas que a razão considera contraditórias ou absurdas. Este espírito não parece ser estranho a certas manifestações do P.e António Vieira quando

entende que "el-Rei D. João o quarto há de ressuscitar" (VIEIRA, 2007, 8).

Aceitar um tipo de voluntarismo não implica aceitar outro tipo. Significa isto que poderemos aceitar um voluntarismo metafísico (anti-intelectualista) sem aceitar um voluntarismo ético (*e.g.*, Schopenhauer). Neste sentido, admitir um tipo específico de perspetiva voluntarista não tem de implicar, em todos os casos, admitir uma perspetiva contrária ao intelectualismo para os restantes tipos (Fouillée).

Por último, o fideísmo caracteriza-se como uma doutrina que limita o trabalho racional e intelectual em favor da relevância da fé. Neste sentido, os defensores do fideísmo encontram-se entre aqueles que poderíamos designar de anti-intelectualistas.

Certas doutrinas podem não se erguer diretamente contra o intelectualismo, mas dele prescindem como consequência. Não raras vezes, consideram-se anti-intelectualistas o ativismo, o sensismo e o populismo político.

Matias Aires (1705-1763).



"Ativismo" é um termo que é aplicável a qualquer corrente que exalte os valores da ação e, na maioria dos casos, desvalorize os valores teoréticos, entre os quais os valores intelectuais e contemplativos. Expoentes desta tipologia valorizam aquilo que é dinâmico, progressivo e vital (J. Dewey). R. Eucken exalta a vida, despojada de instrumentos intelectuais específicos, e entende que aquela não se pode limitar num sistema, mas revela-se na experiência práxica.

O sensismo manifesta uma posição anti-intelectualista enquanto doutrina que reduz toda a vida intelectual do homem à sensação (por isso pode-se designar esta doutrina de sensacionismo ou sensualismo). Afirma, *e.g.*, que o conhecimento tem como base os sentidos e não excede o conhecimento sensorial (sensualismo gnoseológico) ou assevera que o critério entre o bem e o mal é o prazer sensível (moral sensualista). Contrariamente ao intelectualismo, considera que as operações superiores podem ser reduzidas a operações sensoriais; *e.g.*, a impressão de universalidade é uma imagem única criada na consciência, que resulta da união de imagens inconscientes e nada mais do que isso (W. James). A inteligência, neste sentido, consiste apenas numa forma de imaginação superior. Na linha desta doutrina encontra-se Alberto Caeiro, que afirma que "os meus pensamentos são todos sensações" (CAEIRO, 2004, 42).

Por último, o populismo político pode configurar ou favorecer posições anti-intelectualistas ao procurar obter o apoio popular usando sentimentos e propostas que agradam às massas. A Revolução Cultural chinesa, o Khmer Vermelho, no Camboja, e a Bücherverbrennung (queima de livros) na Alemanha nazi apresentam-se como exemplos paradigmáticos de manifestações anti-intelectualistas.

Não raras vezes, associa-se a sageza à malícia e a ignorância à bondade, como Richard Hofstadter estuda no caso do anti-intelectualismo americano.

ANTI-INTELECTUALISMO EM PORTUGAL

Embora não pareça existir um movimento unificado e organizado, existem, como já se observou, vários autores com apontamentos anti-intelectualistas. Afirmando que "A maior gula da natureza racional é o desejo de saber" (VIEIRA, 2013, 238), o P.e António Vieira, quando centrado na conversão e salvação das almas, critica os "idólatras das letras" (teólogos, filósofos e humanistas) e exorta à busca da "escola do Céu" onde o Espírito Santo é reitor e cujo "grau […] não se dá na Baía, nem em Coimbra, nem em Salamanca, senão nas aldeias de palha, nos desertos dos sertões, nos bosques das gentilidades" (*Id.*, *Ibid.*, 239).

A ética de Matias Aires (1705-1763) apresentada na obra *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752) representa uma posição anti-intelectualista e, como defende António Pedro Mesquita, "dado o vocabulário platonizante de que para esse efeito se serve, um tal anti-intelectualismo converte-se numa espécie de obsessivo 'anti-socratismo moral'" (AIRES, 2005, 25). Se para Sócrates ninguém pratica o mal propositadamente, mas fá-lo por ignorância ou desconhecimento, para Matias Aires conhecer um mal, de certo modo, como mal é uma estratégia débil para abandonar esse mal, *i.e.*, não é suficiente.

No contexto finissecular, marcado por uma certa desesperança, por um pessimismo e uma decadência, surge o nome de Manuel Laranjeira, "a alma mais trágica do Portugal da transição dos séculos XIX para o XX" (CALAFATE, 2006, IV, 19). Laranjeira, em carta dirigida a Miguel de Unamuno, observa que nada mais se consegue com a "insaciável conquista de verdades" do que o desfazer progressivo das ilusões, e conclui: "desmanchar ilusões é reduzir o coeficiente de felicidade" (*Id.*, *Ibid.*, 46). A infelicidade apresenta-se como um fruto do labor intelectual.

Compreendendo a dinâmica decadência/renascença do país, Fernando Pessoa defende a necessidade de um "indisciplinador" (um supra-Camões). Atribui um papel ao misticismo e à mitologia, pois "o instinto de conhecer", afirma Pessoa, "não podendo conhecer com a inteligência, conhece com o sentimento, que é a inteligência do desejo" (QUADROS, 1986, 730).

Na linha de um certo voluntarismo ético anti-intelectualista, como assinalámos acima, Agostinho da Silva, com o seu projeto de santidade, em que, mais que ser bom, se exige ao homem que seja autêntico (seja isso o que for), argumenta que incumbe ao homem, para o alvorar de uma nova civilização, ser "livre de limitações" (SILVA, 1989, 7).

Manuel Laranjeira (1877-1912).



Em suma, não obstante a herança intelectualista, *e.g.*, dos chamados estrangeirados, bem representada no séc. XX pela obra de António Sérgio, entre muitos outros, a duradoura tradição messiânica portuguesa (prefigurada em Camões, D. João de Castro, António Vieira, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva, entre outros) destina a Portugal e aos Portugueses elevadas realizações, que se desenham mais pela sonhada utopia do mundo que pelo rigoroso cálculo do intelecto.

Bibliog.: AIRES, Matias, *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, pref. António Pedro Mesquita, Lisboa, INCM, 2005; CAEIRO, Alberto, *Poesia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; CALAFATE, Pedro, *Portugal como Problema*, 6 vols., Lisboa, Fundação Luso-Americana/Público, 2006; FOUILLÉE, Alfred, *La Pensée et les Nouvelles Écoles Anti-Intellectualistes*, Paris, Libraire Félix Allan, 1911; KENNY, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004; LALANDE, André, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, vols. I e II, Porto, Rés, 1985; *Logos*, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1992; PETERS, F. E., *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*, Lisboa, FCG, 1983; QUADROS, António (org.), *Obras de Fernando Pessoa*, vol. III, Porto, Lello e Irmãos, 1986; SILVA, Agostinho da, *Educação de Portugal*, Lisboa, Ulmeiro, 1989; *Id.*, *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001; VIEIRA, António, *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, Lisboa, Nova Ática, 2007; *Id.*, "Exortação doméstica em véspera do Espírito Santo", in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. II, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 229-243.

Rui Maia Rego

Anti-internacionalismo

A palavra "internacionalismo" tem diferentes significados consoante o contexto e a área do conhecimento.

No direito, chama-se internacionalismo à codificação do direito das gentes e arbitragem internacional, ou seja, às fontes de resolução de casos práticos que têm conexões com diferentes jurisdições nacionais ou instituições internacionais. Essa codificação é fruto de um esforço essencialmente técnico, motivado por necessidades práticas e do tráfico mercantil.

Ainda no campo jurídico, mas já com uma fundamental componente política, o termo "internacionalismo" refere-se ao sistema de política internacional em que intervêm Estados, organizações representativas de Estados, mais ou menos institucionalizadas, com diferentes missões e finalidades (*e.g.*, as Nações Unidas, o Conselho da Europa, a Organização Mundial de Comércio, o G7, etc.), empresas transnacionais (*e.g.*, empresas petrolíferas e de telecomunicações) e outras organizações não governamentais. Os Estados continuam a ser os atores que mais intervêm na política internacional, embora não sejam necessariamente os mais poderosos, pelo menos atuando isoladamente, como se percebe pela sua necessidade de participação em organizações de âmbito geográfico mais vasto, como é o caso da União Europeia, que é uma organização de carácter supranacional, e da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN ou NATO), que é uma organização de defesa. Nem mesmo os Estados Unidos, que se tornaram, em finais do séc. XX, a única grande

potência mundial, dispensaram a concertação militar com os seus parceiros. Em todo o caso, é de realçar que países como os EUA, a Rússia e a China têm capacidade de intervenção unilateral para defesa dos seus interesses estratégicos ou vitais, capacidade que por vezes usam. É ainda de destacar o aumento significativo, nas últimas décadas do séc. XX e nas primeiras décadas do séc. XXI, do número e da relevância das organizações internacionais formalmente não ligadas aos Estados ou privadas, a saber, organizações não governamentais, como o Greenpeace e os Médicos sem Fronteiras, e organizações de âmbito sectorial, *e.g.*, as ligadas ao desporto (UEFA, FIFA, etc.), que, por via dos eventos que organizam, têm relações próximas com os Estados e as entidades internacionais.

A política é, por definição, um campo de interação entre uma multiplicidade de agentes com diferentes interesses que atuam no espaço público. O que caracteriza a política é o poder real das instituições e das pessoas para prosseguir finalidades coletivas, em contextos de conflito e/ou cooperação, com base nos seus interesses.

O modo como cada sociedade se organiza politicamente, estabelece regras de convivência e define prioridades de ação coletiva difere no espaço, no tempo e em função da sua natureza. A sociedade internacional tem características específicas que a distinguem das sociedades nacionais. Mas a verdade é que as sociedades em que as pessoas do séc. XXI vivem não são já só as sociedades nacionais ou mesmo a sociedade internacional, mas uma sociedade global em que, potencialmente, todas as pessoas, individualmente e em grupo, podem interagir umas com as outras através de redes e digitalmente.

As categorias de Nação e de Estado (que alguns autores, numa perspetiva de propositada relativização, preferem escrever nação e estado) são ainda centrais no pensamento político, na teoria constitucional e no direito internacional, mas, para compreender a dinâmica das relações políticas nas sociedades contemporâneas, é necessário ir para além delas. A sociedade internacional deixou de ser estatocêntrica desde finais do séc. XX porque, a par dos Estados, passaram a existir outros poderes, públicos e privados, influentes e com capacidade de decisão.

O termo "internacionalismo" refere-se ainda à doutrina, formulada por Marx e Engels, que preconiza a aliança entre os trabalhadores, independentemente dos seus países. O lema "Proletários de todo o mundo, uni-vos", posteriormente aprofundado por Lenine, consta no *Manifesto Comunista* ou *Manifesto do Partido Comunista,* publicado originariamente em Londres em 1848.

O *Manifesto* foi redigido por comunistas de vários países e publicado em múltiplas línguas nos anos seguintes. No preâmbulo, refere-se o carácter internacionalista do projeto comunista e os receios inculcados em políticos europeus de todos os quadrantes. Do facto de todas as potências da Europa (do Papa ao Czar, passando por Metternich, Guizot, os radicais de França e a política alemã) se terem unido, numa Santa Aliança, contra os comunistas, os redatores do *Manifesto* retiraram duas conclusões: o comunismo era já reconhecido como um poder por todos os poderes europeus; era tempo de "os comunistas exporem abertamente perante o mundo inteiro o seu modo de ver, os seus objetivos, as suas tendências, e de contraporem à lenda do espectro do comunismo um Manifesto do próprio partido" (MARX e ENGELS, 1997, 28).

Há rejeições práticas do ideal internacionalista em várias formas de pensamento

e de atuação prática. É tipicamente o caso do nacionalismo, que advoga a primazia dos interesses das nações sobre a cooperação internacional. Uma das típicas formas de nacionalismo é o protecionismo económico, que advoga o fechamento das fronteiras nacionais aos bens produzidos por outros países. Outras formas de nacionalismo enfatizam a necessidade de fechamento das fronteiras às pessoas de outros países ou proveniências.

Não há internacionalismo sem nações, como se vê pela formação da palavra: internacional é o que se refere às relações entre diferentes nações ou pessoas de diferentes nações. E, assim como o conceito de nação é moderno, também o conceito de internacionalismo é moderno. Durante a época medieval e mesmo antes, as pessoas encontravam-se ligadas ao monarca ou chefe político por um vínculo de lealdade pessoal, sem que existisse a intermediação de uma nação. Foi ao longo da época moderna que se consolidou a perspetiva da existência de nações como realidades ontológicas participadas pelos seus membros. A Revolução Francesa é o caso paradigmático de submissão pela força de todos à nação através do vínculo indissolúvel da cidadania. Ser cidadão francês, para além de se traduzir em direitos, implicava vários deveres para com a nação, designadamente o dever de falar francês, assumida como a única língua aceitável. Este ideário influenciou outros países europeus, com reflexos também em França.

Foi num momento de agudização das relações políticas entre as nações europeias que Marx e Engels definiram o já mencionado projeto ideológico de uma articulação entre as classes operárias das várias nações. Marx destacou a natureza específica de cada contexto social e histórico, considerando que cada homem pertence a um determinado país, rejeitando assim o conceito de natureza humana forjado nos universalismos cristão e revolucionário francês, advogando antes a aproximação de nações e pessoas por razões ideológicas.

Já a leninização do marxismo funcionou como modelo para o estabelecimento de regimes comunistas em todo o mundo, ainda que com diferentes níveis de estruturação: os regimes comunistas do Leste da Europa, apesar das afinidades, não foram iguais aos regimes comunistas africanos, asiáticos ou latino-americanos.

A edificação de sistemas marxistas em todo o mundo suscitou a reação de quem viu no internacionalismo proletário a marca de um totalitarismo que não respeitava os direitos das pessoas e das nações. Um dos debates mais acesos nesta matéria, atingindo o próprio núcleo comunista, foi originado pela invasão da Checoslováquia pelas tropas do Pacto de Varsóvia em 1968, pondo termo a um processo de democratização do regime daquele país.

A ideia principal do *Manifesto do Partido Comunista* é que a economia determina a estrutura social e o devir histórico e político. Para o marxismo, toda a história foi a história da luta de classes, ou seja, a história da luta entre explorados e exploradores. Essa luta teria chegado a um grau em que os explorados não se poderiam libertar dos exploradores sem libertar a própria sociedade da exploração por via revolucionária. Lenine deu um contributo decisivo para a definição do internacionalismo proletário ao desenvolver, no 2.º Congresso da Internacional Comunista, em 1920, as bases do conceito, que podemos sintetizar nos seguintes pontos: 1) A economia capitalista está em crise, como se comprova pela sobreprodução de mercadorias. 2) A igualdade entre as nações é impossível nos

regimes capitalistas. 3) As nações capitalistas apostam numa divisão artificial do trabalho, como forma de dominação. 4) O objetivo principal da política internacionalista é a união do proletariado de todos os países na luta conjunta contra a burguesia mundial e contra o imperialismo, que é o seu inimigo. 5) Uma vez tomado o poder, a tarefa fundamental do proletariado vitorioso consiste em colocar todos os recursos do novo Estado proletário ao serviço da luta revolucionária mundial contra o imperialismo capitalista. 6) Os regimes políticos ao serviço do proletariado de todo o mundo unir-se-ão sob a forma de repúblicas soviéticas. 7) A política do proletariado visa a derrota da burguesia em cada nação, a vitória da revolução socialista e a instauração da ditadura do proletariado.

O internacionalismo proletário não apagou as nações da geografia política, nem pressupôs a eliminação das relações de cada trabalhador dentro do seu país, mas estabeleceu a necessidade de se perspetivarem as relações entre os países comunistas de maneira diferente da preconizada pelos regimes capitalistas, com vista à implantação da ideologia comunista num maior número de países. Por essa via, o internacionalismo proletário marxista-leninista deixou marcas profundas no movimento revolucionário mundial e alterou os equilíbrios de forças na política internacional, desde cedo se tornando contraditório com os objetivos das democracias liberais ocidentais.

Houve quem tivesse visto na queda dos regimes comunistas europeus, na última década do séc. XX, e, sobretudo, no desaparecimento abrupto da URSS a incapacidade para proceder às reformas que, na linha do preconizado pelos autores da Primavera de Praga, deveriam ter dado lugar a uma mudança do sistema. A verdade é que o internacionalismo proletário cedeu a princípios de organização política e social que se revelaram mais fortes, o que não quer dizer que sejam absolutamente consistentes ou eternos.

Como se viu, o ideário internacionalista decorre não só da existência de nações, mas do reconhecimento do seu papel primordial na transformação política do mundo. Ora, se houve uma novidade no séc. XXI, foi a crença na premência ou mesmo na inevitabilidade do desaparecimento das fronteiras e do fortalecimento das relações entre os países, numa perspetiva capitalista. Tratar-se-ia de alterações profundas no modo de organização do mundo, que já tinham acontecido ou, previsivelmente, deveriam acontecer. Estar-se-ia numa situação de transição para um cenário pós-internacional, em que as relações entre as pessoas e as instituições não teriam nas nações obstáculos, mas aliados. Estas correntes de pensamento podem ser vistas como anti-internacionalistas, na medida em que reinventam a importância das nações como categoria política ao serviço de um novo e mais pacífico ideário. Este ideário anti-internacionalista foi, no entanto, negado pela realidade, em vários momentos-chave. Com efeito, sem ignorar as transformações a que se assistiu por via da intensificação das relações humanas à escala global, permitida pela crescente liberdade de circulação de pessoas e pela utilização massiva das tecnologias, verificou-se uma reafirmação da importância das nações e das fronteiras nacionais. A decisão da Rússia de anexar a Crimeia, em 2014, e a persistente afirmação dos interesses vitais deste país em conflitos internacionais (*e.g.*, na Síria) é disso expressão. Além da Rússia, a China e os EUA também não prescindem de defender os seus interesses estratégicos contra os interesses doutras nações, regiões e culturas (*e.g.*, no Tibete ou em Cuba).



D.R.

Donald Trump (n. 1946).

Após a inesperada eleição para a presidência dos EUA, em 2016, de Donald Trump, que, durante a campanha eleitoral, defendeu uma agenda nacionalista e de fechamento de fronteiras, as relações dos Estados Unidos com a Rússia agudizaram-se. Curiosamente, alguns dos mais próximos apoiantes de Trump e o próprio Trump foram acusados de serem próximos do Presidente russo, Vladimir Putin, que teria ajudado, por meios ilícitos, à eleição de Trump.

Estes exemplos mostram, não só que algumas nações não deixaram de ter um papel central na política internacional, como ainda a possibilidade de se gerarem novas alianças em torno de conceitos velhos, mas que assumem novas formas.

Se, no começo do séc. XXI, continuam a existir nações e relações entre nações, ou seja, se o internacionalismo persiste, parece claro, no entanto, que mais do que a oposição a uma ideologia e prática política assentes na cooperação de um conjunto de Estados contra outros Estados, o anti-internacionalismo poderá assumir novas tendências, *e.g.*, no combate a formas organizadas de terrorismo internacional.

Se Marx advogava a permanente insegurança interna nos Estados capitalistas como fator de promoção da mudança no mundo, e se é certo que a previsibilidade é vista como um elemento importante para garantir o sucesso das políticas internas dos Estados, também é verdade que, nos inícios do séc. XXI, predominaram os cenários de incerteza. E uma das tendências mais fortes foi, de facto, a ameaça do fechamento dos Estados, por força do medo das populações em relação ao exterior. Em cenários de radical imprevisibilidade e incerteza, a necessidade de ter capacidade de previsão ganhou importância redobrada, porque só ela pode dar melhores garantias às nações e às pessoas. É neste cenário que o debate sobre o anti-internacionalismo tenderá a ganhar importância no séc. XXI.

Bibliog.: ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983; ANDERSON, K., *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study,* Urbana, University of Illinois Press, 1995; ARNAUD, A.-J., *Pour Une Pensée Juridique Européenne,* Paris, PUF, 1991; *Id.*, *O Direito entre Modernidade e Globalização. Lições de Filosofia do Direito e do Estado*, Rio de Janeiro, Renovar, 1999; BESSA, A. M., *Ensaio sobre o Fim da Nossa Idade,* Lisboa, Causa das Regras, 2014; FUKUYAMA, Francis, "The end of history?", *The National Interest*, n.º 16, 1989, pp. 3-18; *Id.*, *The End of History and the Last Man,* New York, Free Press, 1992; HOBSBAWM, Eric, e RANGER, T., *The Invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista,* 2.ª ed., Lisboa, Avante, 1997.

João Relvão Caetano

Anti-islamismo

O termo "islão" é relativamente recente na língua portuguesa. José Pedro Machado registou a sua primeira ocorrência no capítulo IX de *Eurico, o Presbítero*, de Alexandre Herculano, publicado no ano de 1843 (MACHADO, 1984, 810). Nos séculos antecedentes, a religião muçulmana era genericamente designada em Portugal por "crescente" ou por paráfrases como "lei" ou "seita" "maométicа", "maometana", "mafamética" ou "de Mafamede". Para além disso, parece também não ter existido anteriormente um termo que designasse univocamente o conjunto de todos os indivíduos ou reinos muçulmanos. Dependendo do contexto das enunciações, eram normalmente utilizadas sinédoques como "mouros" ou "moirama", "turcos", "sarracenos" e "mauritanos", ou o epíteto de "infiéis" para designar a totalidade dos muçulmanos.

O termo "anti-islamismo" poderá encerrar à partida uma armadilha conceptual, por se encontrar associado a uma aceção vaga que o termo "islão" foi adquirindo desde o séc. XIX, análoga, *e.g.*, ao termo "cristandade". De acordo com esta aceção, o termo "islão" designaria não só a religião muçulmana, mas também o conjunto das comunidades de fiéis, dos Estados onde a religião muçulmana é maioritária, bem como todas as suas práticas, por mais diversificadas que sejam. Ainda que este conceito de islão como "civilização" encerre uma operatividade mínima, por ter em conta afinidades de costumes entre muçulmanos, ele encontra-se contaminado de preconceções que limitam uma perceção mais objetiva do fenómeno religioso, não acompanhando a multiplicidade dos contextos políticos, sociais e culturais em que este se manifesta.

Este equívoco foi extensivamente colocado em evidência por Edward Said, em obras como *The Question of Palestine* (1979) ou *Covering Islam* (1981), no contexto da sua reflexão sobre o orientalismo e em reflexões mais especificamente dedicadas à representação do islão em textos ocidentais. De acordo com o autor, é possível registar, tanto na literatura como nos discursos políticos e mediáticos ocidentais, uma estratégia de distorção e generalização do "outro", por forma a diferenciá-lo e a submetê-lo aos interesses colonialistas. Ainda que, em textos mais tardios, como é o caso de *Covering Islam*, Said não se isentasse de sustentar um conceito essencialista dos princípios do islão, a sua análise tem, entre muitas outras, a virtude de nos alertar para a necessidade de enquadrarmos histórica e ideologicamente as representações do "oriental" ou "islâmico". Assim, o conceito equívoco de islão que muitas vezes vigora na atualidade, para além de impreciso, por integrar um sem-número de diferentes contextos políticos, sociais e culturais em que há uma maioria de muçulmanos, teria como pano de fundo o colonialismo e o complexo rol de tensões políticas, sociais e raciais que o caracterizam.

Assumindo uma posição oposta à de Said, Bernard Lewis, em títulos como *Islam and the West* (1993) ou *Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery* (1995), reproduziu a referida aceção vaga do termo "islão", interpretando-o como um bloco civilizacional cujos princípios entram em conflito ciclicamente com o bloco cristão ocidental. Nos seus livros posteriores, como *What Went wrong?* (2002), escritos após os ataques

de 11 de setembro de 2001, o autor procura sustentar em argumentos históricos um pesado balanço dos último séculos da trajetória do islão. Na sua opinião, após a derrota das tropas otomanas que cercaram Viena em 1682, o "islão" teria perdido definitivamente não só o lustro cultural e técnico dos seus primeiros séculos, mas também a capacidade de afirmação política e bélica no quadro mundial. A partir de então, a civilização islâmica teria sido incapaz de acompanhar plenamente os progressos da Modernidade, aderindo pontualmente aos avanços civilizacionais protagonizados pelo Ocidente, ao mesmo tempo que ia conservando princípios tradicionais imobilizadores. Em clara resposta a Said, Lewis diagnostica ainda, tal como é visível em *What Went wrong?*, uma suposta tendência do islão para se vitimizar, encontrando no colonialismo a explicação para todos os seus problemas.

A visão generalizadora do islão desenvolvida por Bernard Lewis ao longo de décadas terá sido um dos contributos tidos em conta por Samuel Huntington para a formulação da sua teoria do choque de civilizações. Partindo de uma conceção primordialista e essencialista da cultura, Huntington supõe que a humanidade está originariamente dividida em diferentes grupos civilizacionais, entre os quais o autor identifica a civilização islâmica. A esta pertencem, *grosso modo*, os países do Norte de África e do Médio Oriente, e a Indonésia. A Turquia constitui, curiosamente, uma civilização à parte. Proclamando a morte das ideologias no pós-Guerra Fria, Huntington defende que as diferenças culturais e religiosas entre civilizações, sobretudo entre islâmicos e não islâmicos, constituirão a principal fonte de conflitos na contemporaneidade.

Formulada pouco tempo após a Guerra do Golfo, a tese do influente politólogo e geoestratega foi sendo amplificada e elevada a paradigma orientador da política internacional norte-americana, integrando os discursos de legitimação da Guerra do Afeganistão (iniciada em 2001) e da ocupação do Iraque (2003-2011). Posteriormente, diversos jornalistas, comentadores políticos e académicos não hesitaram em interpretar a emergência do autoproclamado Estado Islâmico da Síria e do Levante como a concretização da "previsão de Samuel Huntington", como foi o caso de José Loureiro dos Santos.

O sucesso da tese do choque de civilizações dever-se-á, mais do que à clarividência de Huntington, à sua sintonia com os desígnios geopolíticos da política externa norte-americana de boa parte dos finais do séc. XX e inícios do XXI, bem como à óbvia recuperação que efetua de tópicos de Cruzada e de profecia bastante salientes no imaginário ocidental.

Com efeito, ainda que as reflexões de Said, de Lewis e de Huntington tenham como pano de fundo sobretudo o Império Britânico e os então recentes conflitos bélicos no Médio Oriente, elas herdaram um património multissecular de discursos e representações do islão, que foram sendo elaborados e transmitidos em momentos de confronto bélico entre reinos cristãos e reinos islâmicos, para depois serem glosados e amplificados como narrativas identitárias ou de afirmação nacional.

Nessa medida, um estudo, ainda que exploratório, da história do anti-islamismo em Portugal, entendido como o conjunto das posturas de conflito ou de perseguição a indivíduos, grupos ou religião muçulmanos desde as origens da nacionalidade até aos nossos dias, poderá fornecer contributos para uma "arqueologia" desta noção equívoca de islão. Simultaneamente, ao estabelecer uma correspondência entre os discursos anti-islâmicos que foram sendo produzidos e cultivados e as

diferentes circunstâncias de contacto entre muçulmanos e não muçulmanos ao longo da história de Portugal, tal estudo permitirá aferir lógicas de interdependência que problematizam a tese essencialista do choque de civilizações.

A tarefa não é, porém, isenta de dificuldades específicas. Uma delas, com que depara quem estuda a história comum entre Portugal e islão, consiste na relativa escassez de bibliografia especializada. Com efeito, até às últimas décadas do séc. XX, a historiografia portuguesa raramente se desviou dos caminhos traçados pela ideologia nacionalista romântica e estado-novista, centrando-se ora em perspetivações comemorativas da reconquista e da fundação da nação, ora em abordagens às relações luso-muçulmanas no contexto da expansão portuguesa. Relacionadas com este facto, estão também a relativa raridade de arabistas que se dedicavam ao ensino e à leitura de fontes, e a inexistência em Portugal de uma tradição de estudos islâmicos que tivesse promovido uma compreensão mais vasta do fenómeno religioso.

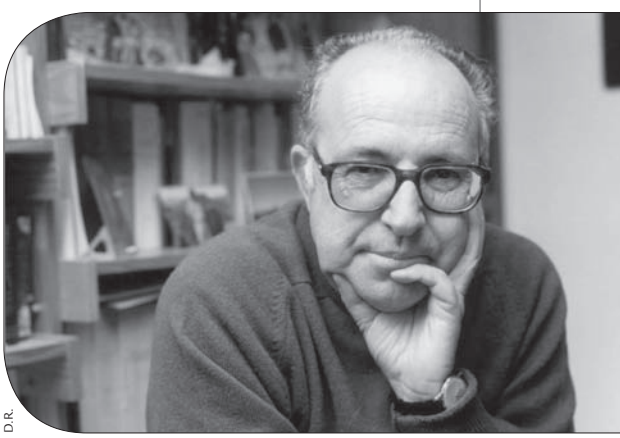
Para além destas contrariedades, quem estude a história comum entre Portugal e o islão depara também com um *corpus* de fontes que na esmagadora maioria dos casos foram redigidas por cristãos ou até mesmo com o propósito específico de hostilizar ou oprimir muçulmanos. Noutros casos, esta hostilidade terá motivado omissões e silêncios vários que serviam os desígnios dos redatores, no sentido de legitimar e reforçar versões parciais ou distorcidas de uma história mais complexa e plural.

Assim, uma abordagem exploratória à história do anti-islamismo em Portugal não pode dispensar a enunciação não só dos pressupostos que iludiram ou desmotivaram diversos autores ao longo de séculos, mas sobretudo de algumas proposições daqueles que construíram novos horizontes de possibilidade para os estudos islâmicos em Portugal.

Neste âmbito, o livro *Portugal na Espanha Árabe*, de António Borges Coelho, constitui um marco incontornável da historiografia portuguesa acerca das relações entre islão e Portugal, pelas pistas que lançou para o redescobrimento da presença árabe na península Ibérica antes e após a fundação de Portugal. Em dois prefácios ao livro, o autor enuncia duas teses principais que terão vasta repercussão na historiografia portuguesa posterior.

A primeira tese principal, apresentada no prefácio da primeira edição do primeiro volume, de 1971, assinala não apenas a existência, mas também o carácter incontornável do legado árabe na história cultural e política de Portugal. Segundo Borges Coelho, este legado encontrar-se-ia submerso por narrativas de Cruzada e de reconquista cultivadas ao longo de séculos por aquilo a que chamava então "historiografia reinante". A sua recuperação implicava um vasto programa de estudo e tradução de fontes manuscritas árabes que não estava ao alcance do autor levar a cabo na sua totalidade. Porém,

António Borges Coelho (n. 1928).



D.R.

ao compilar e comentar alguns trechos destas fontes, Borges Coelho dava, finalmente, uma renovada visibilidade a personagens e temas da história peninsular que se encontravam praticamente esquecidos.

A segunda tese principal que identificamos encontra-se enunciada no prefácio da primeira edição do terceiro volume de *Portugal na Espanha Árabe*, publicado em 1973. Aqui, o historiador contesta a tese de que, com o movimento da reconquista cristã, a população árabe do ocidente peninsular foi praticamente exterminada e o reduzido número de indivíduos que permaneceram no território foi escravizado e convertido ao cristianismo. Esta leitura errónea dos factos fomentara durante séculos as narrativas de restabelecimento de uma *respublica christiana* da qual Portugal era um excelso fruto, isenta de contaminações ou vestígios árabes ou berberes. Ao colocar em evidência a persistência de pessoas e de práticas do "tempo dos mouros", abria-se assim caminho para pensar uma história feita de continuidades e interações, em que o legado árabe, berbere e moçárabe teria, inevitavelmente, um lugar mais saliente. Nas palavras do autor, "os mouros não se ergueram da terra para serem o só alimento das espadas" (COELHO, 2008, 17).

Dando continuação a este esforço de abrir novos horizontes para a historiografia portuguesa, Borges Coelho daria à publicação, nesse mesmo ano de 1973, o livro *Comunas ou Concelhos*, no qual apresenta uma nova interpretação das origens do municipalismo medieval português. Aqui, entre outras proposições que pertencem à lógica combativa e política do seu discurso historiográfico nesta fase, o historiador revê a tese de Herculano, que situava as origens do fenómeno municipalista medieval português na prática administrativa imperial romana. Por oposição, Borges Coelho situa na origem das comunas ou concelhos o regime de administração de terras mantido durante o domínio muçulmano. Nessa medida, a formação de comunas teria sido a solução encontrada pela população muçulmana e moçárabe para contrariar as aspirações da nobreza senhorial e reafirmar práticas administrativas mais equitativas de distribuição dos terrenos de cultivo.

Manifestamente polémicas, as propostas lançadas por Borges Coelho nas vésperas da Revolução de Abril viriam, porém, a dar vários frutos. Entre os mais notáveis, o trabalho desenvolvido por Cláudio Torres e por vários investigadores do Centro de Estudos Islâmicos e Mediterrânicos de Mértola, ao longo de quase quatro décadas, no Campo Arqueológico de Mértola, constitui um exemplo ímpar no âmbito dos estudos da presença islâmica em Portugal, não só pela incomensurável importância do conhecimento científico reunido, mas também pela capacidade de divulgá-lo junto do público não especializado, através do Museu de Arte Islâmica, do Festival Islâmico de Mértola e de diversas outras iniciativas.

Assim, a historiografia portuguesa dos finais do séc. XX e princípios do XXI teve presente a necessidade de relativizar quer as posições de autores como Alexandre Herculano, em Portugal, e Sanchéz Albornoz, em Espanha, que em certa medida subalternizam o contributo do legado islâmico e moçárabe para "a formação idiossincrática dos povos português e espanhol", quer as posições daqueles que, como Borges Coelho e Cláudio Torres, "exageram a dimensão deste contributo" (LAVAJO, 2000, 102).

Não se sabe ao certo quantos muçulmanos habitavam o território português nos primeiros séculos da nacionalidade nem de que forma se distribuíam por diferentes condições sociais. Nos princípios da reconquista, aqueles que não

conseguiram fugir e que sobreviveram à guerra terão sido reduzidos à escravatura e entregues aos homens de guerra vencedores, usados na construção de igrejas ou trocados por cativos cristãos. Todavia, a documentação comprova a permanência de comunidades de mouros forros (ou livres) que durante o movimento de reconquista terão procurado refúgio nas periferias dos centros urbanos ou em cidades onde conseguiram garantir condições de subsistência. Em 1095, ainda antes da fundação do reino de Portugal, o foral dado por Afonso VI a Santarém deixa transparecer que a comunidade muçulmana representava uma parte significativa da população da cidade. No documento, eram-lhe concedidos os direitos de propriedade de bem e de culto religioso, sob a obrigação de pagar os impostos a que estavam sujeitos pelos reis muçulmanos (*Id.*, *Ibid.*, 106).

O foral dado aos mouros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer do Sal por D. Afonso Henriques em março de 1170 constitui o primeiro documento de que temos conhecimento em que se estipula o estatuto jurídico de uma comunidade muçulmana em solo português. Sob diversos aspetos, ele demonstra um primeiro esforço de enquadrar administrativa e juridicamente as comunidades de "infiéis" sob o poder da Coroa portuguesa e cristã. No seguimento do foral de Santarém de 1095, são também aqui concedidos os direitos de propriedade, de culto religioso e de eleição de um alcaide, figura que assumiria poderes judiciais e administrativos sobre a comunidade. Os impostos cobrados aos membros da comunidade procuravam também basear-se em termos do costume muçulmano anterior: para além de um maravedi dos rendimentos do trabalho, uma décima dos gados (alfitra) e dos frutos da terra (azaqui).

Ao contrário do que se verifica nos relatos de reconquista redigidos por cruzados, nos quais se registavam as diferentes identidades ou proveniências dos muçulmanos presentes em solo ibérico, através de termos como "moabite" ou "moravidi" para designar os almorávidas, ou "moedimi", "mucimiti" ou "maximiti" para designar os almôadas, no foral da Lisboa (1176) é atribuído a todos os membros das comunidades muçulmanas o termo genérico "mauri" (mouros), que anteriormente pertenceria sobretudo àqueles que provinham da península Ibérica. Assim, o termo uniformizador "mouros" passará, doravante, a adequar-se às comunidades de todos os muçulmanos habitantes dentro das fronteiras do reino. Até à expansão do Império Otomano para solo europeu, ao longo do séc. XV, o termo designará também, genericamente, todos os povos e indivíduos muçulmanos.

Os direitos e deveres previstos no foral de 1170 seriam confirmados por D. Afonso II em 1217. D. Afonso III reproduziria ainda o mesmo quadro jurídico nos forais atribuídos às comunidades de Silves, Tavira, Loulé e Faro em 1269, de Évora em 1273, e de Moura em 1296.

Os privilégios concedidos em foral parecem, todavia, não ter isentado as comunidades muçulmanas de adversidades várias. Ao longo dos primeiros séculos do reino, a autonomia administrativa e jurídica das comunidades viria a ser gradualmente reduzida, à medida que o estatuto do alcaide ia sendo revisto, em prol de um fortalecimento do poder real sobre estas comunidades.

Este processo, que se torna particularmente percetível na documentação ao longo do séc. XIV, foi reconstituído com maior detalhe por Maria Filomena Barros no artigo "Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et

la normativité islamique". Destacaremos apenas alguns exemplos.

No foral de Moura, dado em 1296, introduziu-se a necessidade de confirmação pelo monarca do alcaide eleito pela comunidade. Depois disso, uma ordem emitida por D. Afonso IV a 17 de fevereiro de 1340, a pedido de mestre Ale, médico mouro, que reafirma a tutela jurídica do alcaide sobre as comunidades muçulmanas, demonstra que já então se verificariam atropelos ao que estava estabelecido na lei.

Um dos principais pontos de discórdia diria respeito às contendas mistas, ou seja, travadas entre cristãos e muçulmanos. Nas Cortes de Lisboa de 1371, representantes dos concelhos solicitaram que as contendas mistas fossem resolvidas por magistrados cristãos, alegando, apoiados no direito canónico, que seria ilegítimo "infiéis" exercerem poder sobre cristãos. D. Fernando não anuiria ao pedido, evocando a legislação. Para tentar remediar o problema, D. João criaria a figura de um magistrado com especial tutela sobre assuntos mistos, que seria nomeado pelo rei. Este magistrado ocuparia uma posição de transição entre a tradição jurídica cristã e a muçulmana. Os assuntos relativos aos direitos do rei seriam julgados segundo o direito comum.

Gradualmente, a relativa autonomia jurídica e administrativa dos súbditos muçulmanos, consagrada nos forais dos sécs. XII e XIII sob a figura tutelar do alcaide eleito pela comunidade, ia sendo absorvida pelo poder real; ao mesmo tempo, os municípios procuravam assumir este poder, sob o pretexto de o depositar em mãos cristãs.

Mas as adversidades com que deparavam as comunidades muçulmanas não se reduziram à gradual perda da autonomia jurídica. Na verdade, esta coincidiu com a aprovação de leis restritivas, decalcadas das legislações eclesiásticas hispânicas, relativas aos modos de trajar e aos comportamentos sociais de judeus e de mouros, com o intuito de diferenciar estas comunidades e isolá-las da *civitas Dei*.

A primeira lei relativa ao vestuário dos mouros de que há notícia é uma pragmática emitida por D. Afonso IV, provavelmente por ocasião das Cortes de Santarém. Apesar de o texto da lei não ter sobrevivido, sabe-se, através de fontes posteriores, que esta prescrevia aos mouros o uso da aljuba (túnica), do albernoz (casaca de capuz) e do turbante, e o cabelo cortado à navalha, de forma que pudessem facilmente distinguir-se dos cristãos. Numa carta emitida a 18 de fevereiro de 1359, D. Pedro anuiu ao pedido da comuna de Moura, de dispensa do uso de aljubas e albernozes durante o trabalho na lavoura, mas confirma a obrigação do uso dos mesmos fora da mouraria, referindo ainda a necessidade do uso de um crescente de pano costurado no albernoz.

Ao longo da segunda metade do séc. XIV e de todo o séc. XV, diversos documentos reais confirmam as determinações de D. Afonso IV a respeito da forma do vestuário dos mouros e demonstram que esta lei constituía incontornável jurisprudência aos olhos dos legisladores. Numa carta régia, emitida a 3 de dezembro de 1390 em resposta a uma petição do concelho de Lisboa, D. João I recorda as determinações dos seus antepassados para ordenar que, ao toque das trindades (ao cair da noite), estes se mantenham confinados nos seus arrabaldes (judiarias e mourarias) e não tenham qualquer conversação com mulheres cristãs, com o intuito de evitar qualquer relação entre elas e os "inimigos da fé". Décadas antes, a 19 de setembro de 1366, D. Pedro determinara, a pedido do concelho de Lisboa, que nenhuma mulher cristã entrasse nas mourarias ou nas judiarias sem

a companhia de um ou dois homem da comunidade, funcionários reais ou responsáveis pelo policiamento da cidade, sob pena de morte destas mulheres ou de quem as acolhesse. Nas Cortes de Santarém, de 1451, proibiu-se aos mouros o uso de roupas de seda. Nas Cortes de Coimbra, em 1472, é imposta a pena de 20 açoites aos judeus e mouros que não apresentassem o símbolo distintivo costurado nas vestes. Nas Cortes de Évora, de 1481, D. João II volta a referir a obrigatoriedade do uso de luas vermelhas costuradas nos albernozes.

O espírito destas leis, o isolamento ou ostracização dos "inimigos da fé", esteve também presente na forma como foram sendo organizadas as cidades do reino e pensado o seu funcionamento. Nas Cortes de Elvas, em 1361, D. Pedro ordenou, sob pressão dos representantes populares, que apelaram às disposições do IV Concílio de Latrão (1215), nas quais se restringia a convivência entre diferentes comunidades religiosas, que os mouros habitassem apenas os espaços a eles predestinados, as mourarias. A lei acompanhava uma lógica de regulamentação e uniformização de práticas em curso desde o tempo da Reconquista, que implicavam o confinamento das comunidades mouras em espaços periurbanos ou periféricos, arrabaldes situados em declives, em posição sujeita à vigilância da alcáçova, estabelecendo-se uma correspondência clara entre a hierarquização étnico-social e o ordenamento físico da cidade. Ainda que tenham sido adotadas diferentes soluções, em função dos contextos concretos e dos processos de desenvolvimento de cada cidade, as mourarias de Lisboa, Alenquer, Leiria, Santarém, Moura, Silves, Faro, Loulé e Tavira são exemplos desta forma de organização dos espaços urbanos nos primeiros séculos da nação portuguesa.

Mas o anti-islamismo dos primeiros séculos da história de Portugal não se limitava à legislação real opressiva, promovida em boa parte por incentivo dos municípios, num quadro de hostilidade para com uma minoria religiosa economicamente desfavorecida. O intuito de homogeneização da religião e dos costumes da população do reino era também favorecido pelo ideal de Cruzada, que pertencia aos discursos de legitimação da Coroa portuguesa e começaria a ser largamente amplificado, com novos contornos, a partir de meados do séc. XIV e mais sensivelmente ao longo do séc. XV.

D. Afonso IV, o provável fautor da tradição de leis restritivas acima referidas, viria a dar um importante auxílio a Afonso XI de Castela na Batalha do Salado, perto de Tarifa, travada a 30 de outubro de 1340 contra as tropas de Yusef-Abul-Hagiag, emir de Granada, e de Abu al-Hasan Ali, Rei de Fez e de Marrocos. Até então, a ameaça de uma reconquista islâmica ainda pendia sobre os reinos ibéricos cristãos. A vitória do Salado terá animado as esperanças daqueles que olhavam os mouros portugueses com desconfiança, enquanto inimigos dentro de muros.

Doravante, a existência de comunidades muçulmanas em território português parece ter-se tornado, para os cronistas, uma realidade ideologicamente inaceitável. Assim se pode compreender, *e.g.*, o facto de que, na *Crónica da Tomada desta Cidade de Lisboa aos Mouros e da Fundação deste Mosteiro de S. Vicente*, escrita algures entre 1340 e 1419, seja narrado que foram muito poucos os mouros que permaneceram após a conquista de Lisboa. A reprodução, nas crónicas, desta narrativa de desculpabilização, que simula a homogeneidade cristã da população portuguesa e tende a apagar a existência e a ação dos "mouros", viria a ter, como vimos, um considerável impacto na forma como a

história comum entre Portugal e o islão seria abordada durante séculos.

Na *Crónica Geral de Espanha* (1344), a primeira grande compilação de textos que narram a fundação e o desenvolvimento de Portugal, a génese e identidade do reino é associada ao movimento de reconquista e de cristianização das populações, em oposição ao invasor islâmico. Tal como seria perspetivado durante séculos, o período de presença árabe e berbere na península Ibérica é aqui retratado como uma espécie de momento de pausa ou de suspensão de um processo histórico e civilizacional distinto e específico, identificável com a latinidade e o cristianismo. Todavia, de acordo com os intuitos de legitimação e exaltação nacional destes textos, a fundação do reino não podia ser vista como uma mera recuperação do legado cristão anterior. Na figura de D. Afonso Henriques, o herói fundador, concentravam-se as virtudes guerreiras e cristãs que encimavam a identidade do reino.

Na *Crónica de Portugal*, de 1419, concluída quatro anos após a conquista de Ceuta, o ciclo de narrativas da fundação ganharia um novo tópico de amplo significado, o milagre de Ourique, segundo o qual Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques após a vitória contra vários reis mouros em Ourique, anunciando a sua vitória em muitas outras batalhas, sob o signo da cruz. De acordo com a lenda, teria sido ainda por influência deste encontro que D. Afonso Henrique teria determinado que a bandeira de Portugal apresentaria cinco quinas em forma de cruz, representando os cinco reis mouros derrotados na batalha e as cinco chagas de Cristo. Manifestando clara consonância com os intuitos expansionistas que começavam então a expressar-se, a lenda de Ourique seria posteriormente amplificada enquanto tópico da ideologia imperial portuguesa que legitimava a Cruzada contra o "infiel" e a missionação em diferentes partes do mundo.

A disseminação do ideal de Cruzada efetuar-se-ia através de diferentes dispositivos e em diferentes contextos. A Ordem de Santiago, instituição religioso-militar muito influente no movimento da reconquista e que assumiu um importante papel na administração de vastos territórios no Sul de Portugal, constitui um caso particularmente óbvio de reprodução deste ideário. As representações do "Santiago mata-mouros", espalhadas durante séculos por igrejas não só de todo o país mas também das colónias, são apenas um exemplo da presença nada subliminar de tópicos de Cruzada no quotidiano religioso português.

Não sendo fácil estimar que tipo de correspondência real haveria entre os elementos anti-islâmicos da ideologia nacional, formulada nos *scriptorii* do reino, e o quotidiano das populações, a documentação parece confirmar uma crescente pressão social exercida sobre comunidades islâmicas em solo português nos começos da Modernidade, que terá determinado a paulatina conversão de uma parte considerável dos mouros forros.

Os primeiros impulsos expansionistas portugueses no Norte de África coincidem cronologicamente com a expansão do Império Otomano em território europeu. Ainda que, como demonstrou Magalhães Godinho, não seja correto estabelecer uma relação direta entre o começo da expansão portuguesa e o crescimento do Império Otomano, durante o reinado de D. Afonso V foram levados a cabo diversos esforços para integrar campanhas contra o turco no Mediterrâneo e reforçar junto da Santa Sé os títulos e privilégios de conquista no Norte de África. Ideologicamente legitimado pelos propósitos de Cruzada e de homogeneização

da fé, este movimento acarretaria, contraditoriamente, a chegada ao reino de muçulmanos cativados em guerra ou envolvidos no trato comercial.

A 5 de dezembro de 1496, D. Manuel ordenou a expulsão dos mouros e dos judeus que não se convertessem ao cristianismo até 31 de outubro de 1497. Com este decreto, o Rei de Portugal satisfez um requisito para que se realizasse o seu casamento com a infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos D. Isabel de Castela e de D. Fernando II de Aragão, que poucos anos antes, em 1492, tinham conquistado Granada.

A questão dos mouriscos, *i.e.*, dos muçulmanos convertidos ao cristianismo, era assim transposta para Portugal. Como diversos historiadores têm demonstrado – nomeadamente Isabel Drumond Braga, Rogério Ribas, José Alberto Tavim e Maria Filomena Barros –, existem diferenças significativas entre o caso português e o espanhol, não só no que respeita à proveniência, como também ao estatuto social dos mouriscos, motivo pelo qual Ahmed Boucharb, no seu estudo, atribuiu o termo "pseudo-mouriscos" aos muçulmanos convertidos em Portugal.

Ao contrário do que sucedia no caso espanhol, em que os mouriscos eram sobretudo nativos de reinos muçulmanos hispânicos que tinham sido obrigados a batizar-se após as conquistas dos Reis Católicos, os mouriscos portugueses, ou pseudomouriscos, eram estrangeiros e tinham proveniências diversas: Norte de África, Guiné, partes do Império Otomano, da Índia e de Espanha. A grande maioria tinha sido cativada na guerra. Alguns, sobretudo os procedentes da Índia, chegavam a Portugal na companhia dos seus senhores na Carreira das Índias. Quanto aos mouriscos vindos de Espanha, chegariam a Portugal fugidos à guerra e à perseguição antimuçulmana, acabando por se converter após o decreto de D. Manuel.

A conversão ao catolicismo nem sempre lhes garantia a liberdade. De qualquer forma, os mouriscos forros dedicar-se-iam igualmente a ofícios subalternos ou de baixa remuneração, como o de tarefeiros, serviçais, estribeiros, almocreves, lavadeiras e peixeiras.

A condição minoritária e socialmente desfavorecida dos mouriscos portugueses impôs-lhes, ao contrário do que sucedeu no caso espanhol, uma relativa invisibilidade nos discursos historiográficos. Foi sobretudo a partir da documentação inquisitorial que os autores acima citados empreenderam o esforço de reconstituição das condições de vida dos mouriscos portugueses dos sécs. XVI-XVI.

Com efeito, pertenceria ao Tribunal do Santo Ofício, instituído em 1536, durante o reinado de D. João III, a vigilância dos mouriscos e punição das eventuais práticas islâmicas por eles mantidas. Aliás, não terá também sido alheia à instituição deste Tribunal a reiteração, em 1537, da lei que obrigava judeus e mouros ao uso de sinais distintivos.

Maria Filomena Barros, no artigo "Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade", reconstituiu, a partir dos papéis de um processo inquisitorial, a trajetória e o contexto social de vida desta mulher. Trazida de Gena (Marrocos) com sete ou oito anos, Francisca Lopes foi vendida a Rui Lopes, vedor do Rei, que a terá alforriado por altura da sua morte. Em 1551, habitava em Almeirim, onde trabalhava como lavadeira, e vivia com o seu marido, Francisco Vaz, carreteiro, falecido nesse mesmo ano com mais de 40 anos. Decorrido entre abril de 1552 e agosto de 1553, o processo ter-lhe-ia sido movido em razão de denúncias feitas por dois indivíduos

que participaram de uma refeição, cuscuz com nabos, oferecida pela ré a vários indivíduos após o funeral de seu marido, em que teriam sido feitas genuflexões e orações em árabe.

De acordo com os registos dos interrogatórios, um mês após o falecimento do marido, viera a sua casa Guiomar, uma mourisca cativa negra, que lhe sugerira, em árabe, a realização de uma esmola aos mouriscos e índios pobres, para que rezassem pelo defunto, oferecendo a sua ajuda para a confeção do cuscuz. À tarefa juntou-se Içа, um mouro cativo, que estaria também encarregado de convocar os demais mouriscos e mouros. Confessadas as "culpas" e denunciados alguns dos intervenientes, Francisca Lopes foi sentenciada, a 27 de agosto de 1553, a abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, e os seus bens foram confiscados. Viria a cumprir a pena no Hospital de Todos os Santos, como lavadeira, até 1 de setembro de 1554, data em que o cárcere e o hábito penitencial foram comutados por penas espirituais.

As declarações de Francisca Lopes trazem alguma luz sobre o quotidiano dos mouriscos portugueses. Entre os aspetos mais assinaláveis, encontram-se os laços de convivência entre mouriscos, muçulmanos convertidos ao cristianismo e mouros, indivíduos que escaparam ao batismo e persistiam muçulmanos, provavelmente abdicando da oportunidade de se tornarem libertos ou por não perspetivarem margens de progressão social. Procurando desculpar-se pela sua conduta, a ré mourisca relata os esforços de reislamização levados a cabo por mouros junto dos mouriscos. A língua árabe, os hábitos alimentares, os rituais religiosos, em suma, as afinidades culturais e de fé, aliadas à partilha de uma situação socioeconómica desfavorável, funcionariam como poderosos elementos de aproximação. Talvez por isso a ré demonstre, ao longo dos interrogatórios, a preocupação de sublinhar que também participaram da refeição alguns mendigos cristãos, procurando evitar a narrativa de uma comunidade fechada.

A partir das respostas ao primeiro interrogatório, compreende-se também que Francisca Lopes não dominava os rudimentos da fé católica: sabia o pai-nosso e a ave-maria em latim, mas esquecera-se de algumas palavras em português; mostrou saber apenas parte da salve-rainha; não conhecia os mandamentos nem os pecados mortais. Este facto confirma a perceção de Isabel Drumond Braga, que no seu estudo sobre os mouriscos, intitulado *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista*, diagnosticou uma certa despreocupação das autoridades religiosas portuguesas no que importava à catequização dos mouriscos, remetendo para a ação repressiva do Santo Ofício o controlo sobre as suas práticas religiosas.

Esta postura, associada ao carácter minoritário e economicamente desfavorecido da população mourisca e moura, pode explicar, em parte, a relativa escassez de literatura doutrinal anti-islâmica portuguesa durante a Modernidade, ao contrário do que aconteceu, *e.g.*, em Espanha.

Os primeiros textos de doutrina anti-islâmica escritos em Portugal de que temos conhecimento datam do séc. XIV. No seu *Collyrium Fidei adversus Haereses*, redigido nos finais da primeira metade desse século, Álvaro Pais dedicou algumas páginas à "seita" de Maomé, baseando-se sobretudo em legislação eclesiástica e no *De Confusione Sectae Mahometicae*, do converso Juan Andrés, que alegadamente teria efetuado uma tradução do Corão. Ainda que breve, a sua abordagem compila sucintamente argumentos já presentes na tradição da escrita doutrinal anti-islâmica: o retrato depreciativo de Maomé,



Álvaro Pais (1330-1390).

enquanto feiticeiro enganador que corrompeu os "sarracenos", interpretável como o falso profeta aludido no capítulo 19 do Apocalipse; a reiteração da doutrina da Trindade, face à doutrina da unidade divina; a ideia de que o Corão transmitia uma "lei carnal", que não observava preceitos espirituais.

Com efeito, estas são as três linhas de argumentação verificáveis numa tradição polifónica e difusa que entronca, possivelmente, no diálogo de João Damasceno (675-748), *Disputatio Christiani et Saraceni*, escrito na corte dos califas omíadas de Damasco. Aqui, a exposição da doutrina da Trindade introduz a reiteração de preceitos como a virgindade de Maria e a divindade e ressurreição de Jesus Cristo, em oposição ao que é sustentado no Corão. O *Contra Haereticos*, de Alain de Lille (c. 1128-1202), ou a *Summa contra Gentiles*, de Tomás de Aquino (1225-1274), são exemplos mais célebres desta tradição ininterrupta, com inúmeros contributos provenientes de diversas partes da Europa.

O *Livro da Corte Enperial*, redigido por um autor anónimo entre os finais do séc. XIV e o princípio do séc. XV, é provavelmente o mais relevante testemunho português desta tradição medieval de escritos apologéticos contra as crenças de judeus, gentios e muçulmanos. Fortemente inspirado na apologética de Raimundo Lúlio (1232-1315) e na exegética de Nicolau de Lira (1270-1349), o tratado distingue-se, mais do que pela sua originalidade ou pela representação do contexto social e religioso português do seu tempo, pela construção literária e alegórica de disputa entre confissões religiosas que nele se efetua. Redescoberto e publicado por Sampaio Bruno em 1910, pouco se sabe acerca da receção e transmissão deste tratado, ou qual o seu real impacto junto da intelectualidade portuguesa, durante os quatros séculos em que sobre ele se guardou um silêncio quase total. Todavia, ele testemunha, pelo menos, a receção e transmissão de argumentos polemísticos anti-islâmicos no reino de Portugal, num período em que, como vimos, foram produzidos leis e discursos que visavam uma homogeneização religiosa da população portuguesa.

O *Libro de la Verdad*, de João Soares, bispo de Coimbra, impresso em 1543, é o mais relevante texto de apologia anti-islâmica produzido em Portugal na primeira metade do séc. XVI. As suas intenções e a ambiência são expressas de forma bastante óbvia na dedicatória que abre o tratado, dirigida a D. João III, exaltado pelo seu zelo católico, que se expressava em atos como a criação do Tribunal do Santo Ofício, em 1536, ou a guerra que movia então contra mouros e turcos em diversas partes do mundo. Visando mais a fé judaica que a islâmica, a apologia do *Libro de la Verdad* consiste sobretudo numa exposição sistemática dos dogmas da fé católica, que não se presta, globalmente, ao debate

direto com as outras confissões religiosas visadas na polémica. Assim, à exposição dos temas da imortalidade da alma, da Trindade, da cristologia (intimamente ligada à mariologia, temática que ocupa todo o segundo livro) e dos sacramentos, a apologética de João Soares acrescenta pouco mais que breves comentários sobre as eventuais incoerências da doutrina judaica e da doutrina islâmica. Por fim, o bispo arremata a sua exposição, no primeiro livro, com a temática escatológica, garantindo as penas do Inferno para os infiéis e criticando o conceito de Paraíso no Alcorão.

No reino vizinho, provavelmente devido a uma maior incidência da questão mourisca, a literatura anticorânica provou-se mais variada e complexa, não só doutrinal mas também politicamente. São exemplos deste espólio a edição em castelhano do *De Confusione Sectae Mahometanae* [*Libro Que Se Llama Confusión de la Secta Mahometana*], de Juan Andrés, impressa em 1515, o *Libro Llamado Antialcorano* e os *Diálogos Christianos contra la Secta Mahométicа, y contra la Pertinácia de los Judios*, de Bernardo Pérez de Chinchón, impressos em 1532 e 1535, respetivamente, e ainda o *De Veritate Fidei*, de Luís Vives, impresso em 1543.

O *Livro Chamado Desengano de Perdidos*, diálogo de conversão redigido por D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, e publicado nessa cidade em 1573, constitui um caso singular da tratadística anti-islâmica portuguesa da segunda metade do séc. XVI. Apresentando-se à maneira de um diálogo de conversão entre um turco e um cristão, que se desenrola ao longo de uma caminhada entre o Suez e o Cairo, nele se conjugam diversas vozes da tradição apologética anti-islâmica, de forma nem sempre coerente. Note-se, *e.g.*, que a exaltação profética da Cruzada, baseada na exegese bíblica de Nicolau de Lira e de Francisco Foreiro, que integra a primeira parte do *Desengano de Perdidos*, é compaginável, na segunda e na terceira partes, com uma apologia da conversão pacífica, de sabor erasmiano, provavelmente inspirada nas propostas feitas por Bernardo Pérez de Chinchón, no seu *Antialcorano*, para a conversão dos mouriscos espanhóis.

Demonstrando também, à semelhança dos seus antecessores portugueses, um incipiente conhecimento ou um manifesto desinteresse pela doutrina islâmica, Gaspar de Leão reproduz os tópicos apologéticos da tradição que o antecede, visando contrapor, à "lei carnal" de mouros e turcos, a lei cristã, com os seus preceitos morais e espirituais. Ocupando-se, *e.g.*, na segunda parte do tratado, da questão do Paraíso, uma questão recorrente na tradição apologética anti-islâmica, o autor condena o "sentido carnal" das descrições corânicas, recusando que o Paraíso possa consistir em delícias carnais. Todavia, estas censuras são acompanhadas de uma exposição de carácter alegórico, em que motivos físicos relacionados com a navegação e o comércio imperiais são convertidos em conceitos morais e espirituais. As acusações de que os islâmicos defendiam o não consumo de vinho por o beberem em demasia, ou de que o jejum do Ramadão escondia fastos banquetes noturnos, são tópicos também presentes na apologia anti-islâmica medieval, em que o islâmico, o "outro", é recorrentemente perspetivado enquanto inverso da moral cristã.

Com efeito, o tom coloquial do diálogo, que convoca constantemente elementos do quotidiano e dois indivíduos, um cristão e um islâmico, em pacífica conversação, isenta diversos trechos do *Desengano de Perdidos* do formalismo doutrinal e coloca em evidência não só uma clara tendência do autor para ficcionar o "infiel"

como um negativo do ideal cristão, mas também as inúmeras relações de proximidade e de interdependência entre ambas as personagens e entre cristandade e islão. Ao convocar, desta forma, diversas vozes da tradição apologética anti-islâmica, nem sempre concordantes entre si, sob o olhar de um alto clérigo em desempenho de funções numa parte distante do Império, Gaspar de Leão torna patentes os condicionamentos políticos e ideológicos dos discursos do seu tempo sobre o islão.

A relativa escassez de textos doutrinais anti-islâmicos produzidos em Portugal não implicou, porém, que entre os sécs. XV-XVII não se tenha escrito e publicado muito sobre indivíduos, reinos e crenças islâmicas. Quase sempre negativas, estas alusões, mais ou menos esparsas, convergem com uma certa obsessão pelo Império Otomano, que se verificava um pouco por toda a Europa da Modernidade.

Nessa medida, estas referências à conflitualidade entre cristandade e islão estão espalhadas por diversos tipos de texto. Encontram-se, *e.g.*, em trechos de obras emblemáticas da literatura portuguesa, como *Os Lusíadas* de Luís de Camões e a *Exortação à Guerra* de Gil Vicente, e nas crónicas e relatos de batalhas contra mouros, turcos e persas.

Os pareceres jurídicos acerca da guerra justa emitidos ao longo dos sécs. XVI e XVII prolongavam a tradição jurídica medieval, que atribuía um carácter excecional à guerra contra o mouro e o turco. Ao contrário do que era genericamente estipulado para o contexto da guerra entre príncipes cristãos ou contra o gentio, a guerra contra o mouro e o turco era invariavelmente justa, tendo em conta que existiria, nas palavras de Francisco de Vitoria e de outros juristas, uma "guerra perpétua" entre cristandade e islão. Admitia-se, assim, em concordância com as leituras proféticas daquele tempo, que esta hostilidade só terminaria com a total subjugação de todos os reinos islâmicos e que as agressões até então perpetradas pelos "infiéis" justificavam sempre uma nova ofensiva, até à sua destruição total. Neste quadro, estariam permanentemente suspensas quaisquer obrigações de reparação ou restituição pelos danos causados, inclusive por danos causados em mesquitas e hospitais ou pelo homicídio de idosos, mulheres e crianças.

Os tópicos da Cruzada e da "guerra perpétua" contra o islão estão também presentes na literatura profética sebastianista, em autores como D. João de Castro, Fr. Sebastião de Paiva e Félix da Costa Meesen, e na restauracionista, de autores como o P.e António Vieira e Gregório de Almeida (pseud. João de Vasconcelos, SJ).

Seria trabalho prolixo distinguir os cambiantes das alusões ao islão feitas por cada um destes autores. A este respeito, a estratégia discursiva que estes utilizam consiste, *grosso modo*, no estabelecimento de correspondências constantes entre, por um lado, tópicos e personagens de profecias e, por outro, figuras (*e.g.*, Maomé, o sultão otomano) e instituições políticas e religiosas (*e.g.*, Império Otomano, islão) históricas, com o intuito de confirmar nos acontecimentos presentes e futuros o que estava anunciado nos escritos proféticos. A identificação de Maomé com a besta de Apocalipse 13 e do Império Otomano com o pequeno chifre de Daniel 7 são tópicos recorrentes, que entroncavam num conjunto muito variado de textos medievais proféticos e de apelo à Cruzada, mas que eram também legitimados por diversos exegetas bíblicos de indubitável reputação católica, como os já referidos Nicolau de Lira e Francisco Foreiro. Nesta medida, estas alusões tendem a efetuar um uso meramente instrumental de tópicos consagrados

na tradição escrita, esvaziando-os quase completamente do seu conteúdo histórico-factual. Mesmo nas abordagens de autores como Sebastião de Paiva ou Félix da Costa, que demonstraram uma maior curiosidade relativamente à história e aos costumes islâmicos, a vasta informação compilada a partir de diversos tratados de autores cristãos modernos é invariavelmente reconduzida ao estatuto de símbolo profético.

Perante este quadro, é legítimo interrogarmo-nos sobre a premência ou até mesmo sobre a utilidade de analisar as alusões ao islão nos textos portugueses da Modernidade enquanto representações ou testemunhos de um conhecimento, ainda que deturpado, das realidades religiosas, culturais e políticas a que remetiam. Lançar-nos-íamos então num perfeitamente exequível labirinto de concordâncias e discordâncias entre as descrições de preceitos e de crenças e a sua letra ou factualidade, de que pouco mais retiraríamos do que algumas lições sobre distorção e sobre o carácter circunstancial dos textos e das práticas.

Outra atitude possível, talvez mais estimulante, seria contextualizar estes textos de acordo com a polaridade política e cultural entre cristandade e islão que neles está pressuposta. De acordo com esta perspetiva, tudo o que os letrados portugueses escreveram sobre o islão informar-nos-ia mais sobre a política e o pensamento dos reinos cristãos do que sobre o islão. Assim sendo, este "islão" retratado como "outro", o polo político oposto, um constructo ideológico mais do que uma realidade factual, funcionaria como um espelho da cristandade, que transmitiria uma imagem invertida dos seus medos e das suas esperanças. Ainda que revele várias virtualidades, esta perspetiva tende contudo a separar, na nossa visão em demasia, realidades interdependentes, cristalizando-as e isentando-as da sua historicidade.

Um ponto de fuga razoável poderá ser uma abordagem que tenha em conta não apenas os elementos discursivos doutrinais e proféticos, mas também uma história das relações entre cristandade e islão ponderada na sua complexidade e no seu dinamismo, implicando os conflitos e as alianças, não só entre nações mas também entre grupos políticos e sociais, e tomando em consideração fenómenos migratórios e de circulação (de indivíduos, grupos, bens e ideias) que problematizam as fronteiras políticas e religiosas. Em suma, este modo de abordagem preconiza uma crítica à lógica de polos (da qual emergiu, *e.g.*, a Teoria do Choque de Civilizações de Huntington), através da observação de dinâmicas históricas de contacto e de interdependência de indivíduos, grupos e nações. Estas dinâmicas são particularmente patentes nas narrativas de renegados, de aventureiros e de margens desfavorecidas da população (marinheiros, pescadores, moços de fretes), menos percetíveis nas grandes narrativas. Porém, este movimento não nos obriga a infletirmos absolutamente a nossa atenção para as narrativas biográficas. Na esteira de Braudel, alguns autores têm demonstrado as virtualidades de uma abordagem macro-histórica que tenha em consideração o Mediterrâneo como complexo civilizacional ou espaço de cruzamento de povos e de culturas que não devem ser pensadas isoladamente, como, *e.g.*, Giovanni Ricci, em *Ossessione Turca* (2002). Ampliando esta perspetiva à escala mundial, Serge Gruzinski analisou o aceleramento das dinâmicas de interdependência entre povos e indivíduos de diferentes continentes nos primórdios da globalização. Como o autor demonstra, estas não dependiam apenas da circulação de pessoas e de uma parafernália

infinita de bens e de mercadorias, mas também das relações de curiosidade e de medo entre povos, estabelecidas em função dos conflitos bélicos entre impérios e da ideologia que em torno deles ia sendo construída.

De facto, as derrotas sucessivas sofridas pelo Império Otomano no Leste da Europa, nos finais do séc. XVII, que conduziram ao Tratado de Carlowitz (1699), foram amplamente divulgadas em Portugal. Em 1717, D. João V enviou ainda uma armada para lutar contra o turco na Batalha de Matapão, em auxílio da República de Veneza. Todavia, a decadência do poderio otomano, a confirmada falência do projeto de uma cristandade europeia unida, a derrocada de diversas praças do império colonial português na Ásia e no Norte de África ao longo do séc. XVII, e ainda, a nível interno, a conversão e a emigração dos mouriscos, integram as múltiplas condições que determinariam um gradual afastamento dos letrados portugueses em relação à questão do islão.

Ao redigir as impressões que recolheu durante a sua visita a uma mesquita e a um quiosque turco integrados na Exposição de 1867, em Paris, Eça de Queirós parte de uma posição muito diferente da dos seus antecessores. A paisagem retratada não é ofensiva nem ameaçadora, mas sim um cenário comum do orientalismo oitocentista: "a realidade de tudo quanto neste género temos visto em pintura, nos livros e no teatro". Fora de Portugal, cujos atrasos tanto denunciou, expressa-se com a sobranceria de quem é europeu, farol do progresso e da civilização: "Sabemos perfeitamente que eles vivem nas trevas, mas também sabemos que se curvam perante o Criador, que creem e que oram, o que muitos que se dizem católicos não fazem". Na narrativa de um islão politicamente subjugado ao imperialismo europeu de Oitocentos, Eça de Queirós encontrava, enfim, segurança para ridicularizar a "patriotaça" que se vangloriava dos milagres de Ourique e da vitória do Salado (VAKIL, 2000, 76-77).

***An English Ship in Action with Barbary Vessels* (1678), de Willem van de Velde.**



Provavelmente, o autor tinha em mente as hostes de sebastianistas ainda remanescentes ou aqueles que insistiam em procurar os desígnios de Portugal em narrativas serôdias das origens da nacionalidade. Nos finais do séc. XIX e começos do séc. XX, alguns autores, como Oliveira Martins e Teófilo Braga, seguindo as pisadas de Herculano, empreenderam uma revisão destas narrativas, apresentando a fundação de Portugal como um ato estritamente político, distinguindo o povo da corte borgonhesa e tomando em consideração o contributo árabe/muçulmano para a cultura e o desenvolvimento do país. Todavia, este esforço não terá sido suficiente para contrariar a sua persistência nas letras e no imaginário de autores portugueses.

Durante o Estado Novo, as narrativas da Reconquista, da fundação e da expansão do Império constituíram importantes tópicos propagandísticos. Todavia, o anti-islamismo estado-novista ganharia uma expressão política mais concreta com o surgimento dos primeiros movimentos de descolonização pós-Segunda Grande Guerra.

Em diversas obras de intelectuais próximos do regime, como Eduardo Dias (1888-1949) e António da Silva Rego (1905-1986), encontramos não só várias considerações acerca de uma alegada incompatibilidade entre "costumes muçulmanos" e "costumes portugueses", como também avisos respeitantes a ligações que existiriam entre diversos muçulmanos residentes nas colónias portugueses e a União Soviética e os movimentos de descolonização pós-Conferência de Bandung (HERTEL, 2016, 89-90).

Porém, a esta primeira fase de hostilidade, em que a diplomacia portuguesa empreendeu conversações com países árabes e moveu ações de perseguição às comunidades muçulmanas de Moçambique e da Guiné, seguiu-se uma fase, ao longo dos anos 60, em plena guerra colonial, em que a governação ultramarina assume uma estratégia de sedução das populações muçulmanas, com vista à promoção de um "Islão português", aliado do regime na guerra colonial. Será no quadro desta estratégia que Valy Mamede, o então representante da Comunidade Islâmica de Lisboa, estabelece comunicação privilegiada com o regime, obtendo a concessão, entre 1966 e 1969, de um terreno no Alto de Santo Amaro, em Lisboa, para a construção de uma mesquita, a qual, na verdade, só viria a ser construída entre 1979 e 1985, em São Sebastião da Pedreira.

De acordo com o Instituto Nacional de Estatística, no ano de 2013 habitariam em Portugal cerca de 50.000 muçulmanos. Calcula-se que esse número tenha aumentado nos anos seguintes, se tivermos em conta não só o desenvolvimento das comunidades oriundas de ex-colónias do Império Português em África e na Índia, mas também a imigração proveniente sobretudo do Paquistão e do Bangladesh. Com diferentes proveniências, diferentes graus de enraizamento no tecido social português e distintas práticas culturais dentro do islão, é difícil unificar estas dezenas de milhares de pessoas sob outro conceito que não seja o de muçulmano.

Ao longo de mais de 40 anos, desde a Revolução de 25 de abril de 1974, foram empreendidos importantes passos no sentido de ser garantida a igualdade de todos os cidadãos perante o Estado, independentemente da sua confissão religiosa. Nessa sequência, a violência religiosa adquiriu em Portugal um carácter eminentemente residual. Todavia, persistia ainda associada a fenómenos de discriminação racial e xenófoba e ao ideário de grupos de extrema-direita, com diminuta representatividade no meio político e social

português. A superação desses fenómenos dependerá de uma mobilização ampla, que inclua a comunidade científica, no sentido de uma maior compreensão do fenómeno religioso, da sua história e do seu impacto político, e os responsáveis de todas as confissões religiosas, na prossecução do diálogo inter-religioso e de uma interação harmoniosa das comunidades com as dimensões laicas da vida. Porém, ela dependerá sobretudo do compromisso de todos os cidadãos com políticas internas de justiça social e com políticas externas que privilegiem a paz e a cooperação, em cumprimento dos princípios mais elementares do direito internacional.

Bibliog.: impressa: ASENSIO, Eugenio, "Introdução", in LEÃO, Gaspar de, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1958, pp. I-CIX; BARROS, Maria Filomena Lopes de, *A Comuna Muçulmana de Lisboa: Séculos XIV e XV*, Lisboa, Hugin, 1998; *Id.*, "Christians and mudejars: perceptions and power in medieval portuguese society", *Imago Temporis. Medium Aevum*, vol. 5, 2011, pp. 135-147; *Id.*, "Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade", *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 27, 2013, pp. 35-58; *Id.*, "Mourarias e cidade: discursos e espaços", in RIBEIRO, Maria do Carmo, e MELO, Arnaldo Sousa (coords.), *Evolução da Paisagem Urbana: Cidade e Periferias*, Porto, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2014, pp. 271-284; *Id.*, "Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique", in TOLAN, John V., e BOISSELLIER, Stéphane (orgs.), *La Cohabitation Religieuse dans les Villes Européennes, X^e^-XV^e^ Siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 207-222; *Id.*, "Mouros e guerra santa na produção do Mosteiro de S. Vicente de Fora: o *Indiculum* e a *Crónica da Tomada desta Cidade de Lisboa aos Mouros e da Fundação deste Mosteiro de S. Vicente*", in MARTÍNEZ, Carlos de Ayala, e FERNANDES, Isabel Cristina (coords.), *Cristãos contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular. Bases Ideológicas e Doutrinais de Um Confronto (Séculos X-XIV)*, Lisboa, Colibri, 2015, pp. 397-413; *Id.*, "Muslims in the portuguese kingdom: between permanence and diaspora", in TAVIM, José Alberto *et al.* (orgs.), *In the Iberia Peninsula and beyond. A History of Jews and Muslims (15^th^-17^th^ Centuries)*, vol. 1, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 64-85; *Id.*, e TAVIM, José Alberto, "Cristãos(ãs)-novos(as), mouriscos(as), judeus e mouros. Diálogos em trânsito no Portugal moderno (séculos XVI-XVII)", *Journal of Sefardic Studies*, vol. 1, 2013, pp. 1-45; BOUCHARB, Ahmed, *Pseudo-Mouriscos de Portugal no Séc. XVI: Estudo de Uma Especificidade a partir das Fontes Inquisitoriais*, Lisboa, Hugin, 2004; BRAGA, Isabel Drumond, *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista: Duas Culturas e Duas Concepções Religiosas em Choque*, Lisboa, Hugin, 1999; BRAUDEL, Ferdinand, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*, 2 vols., Lisboa, Dom Quixote, 1983; CALADO, Adelino de Almeida, Corte Enperial: *Edição Interpretativa*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2000; CIDRAES, Maria de Lourdes, *A Tradição Lendária de D. Afonso Henriques e as Memórias do Rei Fundador em Castro Verde*, Castro Verde, Câmara Municipal de Castro Verde, 2008; COELHO, António Borges, *Comunas ou Concelhos*, Lisboa, Prelo, 1973; *Id.*, *Portugal da Espanha Árabe*, Lisboa, Caminho, 2008; FALCÃO, José António, e BAPTISTA, Fernando António, *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo os Mouros da Igreja de Santiago do Cacém*, Beja, Câmara Municipal de Santiago do Cacém, 2001; FERNANDES, Hermenegildo, "Os mouros e a mouraria em Elvas: alguns problemas de topografia genética", *Monumenta*, n.º 28, dez. 2008, pp. 76-81; FERREIRA, Joaquim de Assunção, *Estatuto Jurídico dos Judeus e Mouros na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2006; GODINHO, Vitorino Magalhães, *A Expansão Quatrocentista Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2007; HERTEL, Patricia, *The Crescent Remembered: Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*, Brighton/Chicago/Toronto, Sussex Academic Press, 2016; HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996; KEMNITZ, Eva Maria von, "Estudos árabes em Portugal – um ensaio histórico-crítico", *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*,

sér. 105, n.os 7-12, jul.-dez. 1987, pp. 19-37; LAVAJO, Joaquim Chorão, "Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 91-135; LEWIS, Bernard, *Islam and the West*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1993; *Id.*, *What Went wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002; MACEDO, José Rivair, "Os sinais de infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV", *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, ed. especial n.º 2, 2008, pp. 2-17; MACHADO, José Pedro, *Dicionário Onomástico e Etimológico da Língua Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Confluência, 1984; MACHAQUEIRO, Mário Artur, "Relações sinuosas: Portugal e o mundo árabe, 1950-1973", *Análise Social*, vol. XLVIII, n.º 206, 2013, pp. 4-28; MOLINA, Luis de *et al.*, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, vol. I, Lisboa, Almedina, 2015; PONTES, José Maria da Cruz, *Estudo para Uma Edição Crítica do* Livro da Corte Enperial, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1957; RICCI, Giovanni, *Ossessione Turca. In Una Retrovia Cristiana dell'Europa Moderna*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 2002; SAID, Edward, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978; *Id.*, *Covering Islam: how the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World*, New York, Pantheon Books, 1981; SCHWOEBEL, Robert, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, New York, St. Martin's Press, 1967; SIDARUS, Adel, "Le *Livro da Corte Enperial* entre l'apologétique lullienne et l'expansion catalano-aragonnaise du XIVe siècle", in SANTIAGO, H. Otero (ed.), *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 131-172; SOARES, João, *Libro de la Verdad d la Fe sin el Qual no Due Estar Ningu Xpiano*, Lisboa, Luis Rodriguez, 1543; THOMAS, David, e CHESWORTH, John, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, 5 vols., Leiden/Boston, Brill, 2009-13; THOMAZ, Luís Filipe, "Estudos árabo-islâmicos e orientais em Portugal", *Povos e Culturas*, n.º 5, 1996, pp. 389-414; VAKIL, AbdoolKarim, "Eça de Queirós e o islão. Questões do Oriente. Questões do Ocidente", *Camões*, n.os 9-10, 2000, pp. 75-94; *Id.*, "Do outro ao diverso – islão e muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades", *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, vol. III, n.os 5-6, 2004, pp. 283-312; VENTURA, Ricardo, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: Estudo Histórico-Cultural*, Dissertação de Mestrado em Estudos Românicos apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2006; **digital:** BARROS, Maria Filomena Lopes de, "The muslim minority in the portuguese kindgom (1170-1496): identity and writing", *e-Journal of Portuguese History*, vol. 13, n.º 2, dez. 2015, pp. 18-35: https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue26/pdf/v13n2a02.pdf (acedido a 11 ago. 2016); CARMELO, Luís, "O milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência", *Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação*, s.d.: http://bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-Ourique.html (acedido a 11 ago. 2016); MACHAQUEIRO, Mário Artur, "Estratégias, rivalidades e conflitos de poder identitário: Valy Mamede e a disputa pelo controlo das comunidades muçulmanas", *Repositório da Universidade de Lisboa*, s.d.: http://run.unl.pt/handle/10362/2727 (acedido a 11 ago. 2016); RIBAS, Rogério, "Ser mourisco em Portugal durante o século XVI", *Associação Nacional de História, Seção Rio de Janeiro*, s.d.: http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Rogerio%20de%20Oliveira%20Ribas.pdf (acedido a 11 ago. 2016); SANTOS, José Loureiro dos, "O choque das civilizações – o Estado Islâmico", *Público*, 28 ago. 2014: https://www.publico.pt/mundo/noticia/choque-das-civilizacoes-o-estado-islamico-1667888 (acedido a 11 ago. 2016).

Ricardo Ventura

Antijansenismo

Antoine Arnauld considerava o jansenismo um fantasma inventado pelo ex-Jesuíta Nicolas Cornet. Mas, na realidade, o jansenismo, bem como o antijansenismo, cedo se afirmou como uma realidade inegável. Lucien Ceyssens, observando que os afrontamentos entre as duas correntes, afinal, pareciam inevitáveis, num colóquio realizado em Roma em 1973, pedia a atenção dos investigadores para o fenómeno do antijansenismo.

Em Portugal, a primeira expressão de antijansenismo parece ter sido provocada pela obra de Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681) – *Cortina D. Augustini de Praedestinatione et Gratia*, publicada em Paris em 1648. Suspeita de influências jansenistas, foi proibida pelo inquisidor português Pedro de Magalhães. Esta condenação justifica-se pelo facto de a Inquisição ser no nosso país o organismo a cujo ofício competia combater a heresia; e o jansenismo era uma heresia desde a bula *Cum Occasione* do Papa Inocêncio X, de 31 de maio de 1653, que condenava como heréticas cinco proposições da obra *Augustinus*, de Jansénio.

Dada a presença de tal instituição, e dos grandes inimigos dos jansenistas, os Jesuítas, esta heresia não teve notória repercussão em Portugal até ao consulado pombalino. Só quando este organismo foi transformado em tribunal do Estado, com o título de Majestade, é que se assiste à entrada no país de ideias e obras jansenistas, de tal modo que "o que antes passava em Portugal por heresia é hoje entre nós doutrina corrente", como escreveu o P.e A. Pereira de Figueiredo (FIGUEIREDO, 1769, Introd.).

Antes desta data, não há verdadeiro jansenismo em Portugal. Os casos do já mencionado Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo e do arcebispo de Goa, Fr. Inácio de Santa Teresa (1682-1751), não são relevantes, porque não são convincentes.

Há, todavia, umas quantas (poucas) obras antijansenistas. De algumas apenas nos resta a referência na *Bibliotheca Lusitana*. É o caso da *Manoplia Catholicorum contra Jansenistas*, da autoria do Cisterciense Fr. Luís de Sá (1601-1667). Outro antijansenista é Fr. Isidoro da Luz, lente da cadeira de Teologia Polémica na Univ. de Coimbra. Deixou-nos este Trinitário um tratado que ficou manuscrito – *Jansenius Convictus, Augustinus Vindicatus* –, disponível na Biblioteca Nacional de Portugal.

A primeira obra impressa contra o jansenismo, designadamente contra Quesnel, é a do Beneditino Fr. Mateus da Encarnação Pina (n. 1687). Brasileiro, viveu alguns anos em Lisboa, deixando a marca

Cornélio Jansénio (1585-1638).



da sua vasta erudição teológica num extenso volume de 559 páginas: *Defensio Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae contra Errores Paschasii Quesnel […]*.

Antijansenista confesso, Encarnação Pina procura explicar os erros condenados por Clemente XI na constituição *Unigenitus,* descobrindo os erros jansenistas e rejeitando os seus fundamentos. Nesta obra, são impugnadas e severamente discutidas as teses de Quesnel, bem como as de Baio e Jansénio, e mesmo as dos heresiarcas Lutero e Calvino.

Quesnel é também combatido pelo Oratoriano Sebastião Ribeiro (m. 1718) em *Jansenismus Redivivus […] seu Dissertationes Theorico-Morales adversus Propositiones 132 a Summis Pontificibus Alexandre VIII et Clemente XI Damnatas*, uma obra que abrange as 31 proposições rigoristas condenadas pelo decreto do Santo Ofício de 1690, do Papa Alexandre VIII, e as 101 proposições condenadas na constituição *Unigenitus*, de Clemente XI.

A constituição *Unigenitus* provocou uma verdadeira tempestade em França, com repercussões no nosso país, que obrigaram a uma tomada de posição, quer da parte da Univ. de Coimbra, quer dos prelados portugueses.

A pedido da Faculdade de Teologia de Paris, em 1717, a Univ. de Coimbra, os seus lentes, e os bispos portugueses, designadamente os de Lisboa, Lamego, Algarve, Bragança, Elvas e Viseu, tomaram posição pública, e por escrito, a favor da constituição e do Papa e contra os jansenistas que a contestaram.

Também a Congregação da S.ta Cruz se pronunciou a este respeito. Barbosa Machado regista uma *Relação* de um ato solene no qual todo o convento e o clero do seu isento (circunscrição eclesiástica), como ainda o estado secular, juraram defender a sacrossanta bula *Unigenitus*, publicada em 8 de setembro de 1713. E D. Bento de Santo Agostinho, membro da mesma Congregação, da qual foi geral, bem como cancelário da Universidade, deixou quatro tomos prontos para impressão que intitulou: *Clypeus Augustinianus in Defensionem Constitutionis Unigenitus*.

Jansénio era refutado nas aulas de teologia. Dos padres oratorianos restam-nos pelo menos dois manuscritos: um do P.e Francisco Pedroso, que combate a doutrina janseniana quando trata do problema da graça – *Opus Theologicum Universum de Gratia Doctrinam Complectens*; outro do P.e mestre João Baptista, *Questiones Selectae ex Penitiore Theologia, ea Nimirum, quae Nostram Concernit Libertatem*, onde expõe a opinião de Jansénio acerca da deleitação da justiça pela qual é constituída a graça eficaz, afirmando que esta doutrina não pode minimamente concordar com a doutrina de S.to Agostinho exposta no *De Correctione et Gratia* e fundamentando a sua posição com cinco argumentos.

Com o marquês de Pombal, os Jesuítas, os grandes inimigos dos jansenistas, são expulsos do país e a Inquisição passa completamente para o domínio do poder regalista. A censura literária ou o controlo da atividade intelectual passa da Inquisição para a Real Mesa Censória, em cujo Regimento continua a vigorar a obrigação de combater a heresia. Dispunha, contudo, a regra n.º 17 do referido Regimento que, apesar de serem proibidos os livros considerados heréticos e ímpios, era concedida uma exceção às universidades, às bibliotecas de comunidades e aos mestres de teologia, que precisavam de ler esses livros para os impugnar. Foi talvez com base nesta disposição que o país foi invadido por uma torrente enorme de obras regalistas e jansenistas.

Nesta fase, o jansenismo caminha de mãos dadas com o poder regalista; o

maior ideólogo do regalismo, o P.e A. Pereira de Figueiredo, aderiu também ao jansenismo.

Durante o reinado de D. José, o molinismo é proscrito, como coisa de Jesuítas, e não parece ter havido expressões de antijansenismo. Estas manifestações aparecem no reinado seguinte. Nas três teses a que presidiu em Évora, em 1781, o Eremita de S.to Agostinho Fr. Bartolomeu Brandão (1747-1804), Jansénio e Baio são refutados segundo o método que tinham usado os teólogos augustinianos Berti e Bellelli; Fr. Bartolomeu defende a doutrina agostiniana acerca da graça do Criador e Redentor e procura que brilhe mais claramente o sistema de Agostinho. Na 4.ª dissertação da 3.ª tese, são rebatidos os erros de Jansénio: as cinco proposições do *Augustinus* são condenadas de direito e de facto e confirma-se que foram canonicamente censuradas no sentido de Jansénio. Além disso, o juízo de Inocêncio X é considerado canónico e irretratável, e a bula *Vineam Domini* declara insuficiente o silêncio religioso. A 5.ª e última dissertação combate os erros de Quesnel, porquanto todas as suas proposições acerca da graça contêm os mesmos ou semelhantes erros condenados em Baio e Jansénio.

Nas teses de Teologia da Univ. de Coimbra são muito raras as referências a Jansénio. Conhecemos apenas duas: na tese de D. Marcelino da Conceição, admite-se a graça suficiente, o que Jansénio não admite; na de Joaquim Urbano de Albuquerque defende-se, contra o sentimento de Jansénio, que a ignorância dos preceitos, mesmo de direito natural, desde que seja invencível, escusa de pecado depois da queda do nosso primeiro pai.

Perante as ideias jansenistas que alastravam no país, o patriarca D. José II, na pastoral de 2 de fevereiro de 1789, alertava os fiéis não só contra os defensores do filosofismo, mas também contra os jansenistas, "os que censuram e reprovam os ritos e cerimónias mais sagradas, pretendem tornar inacessíveis os sacramentos da penitência e da comunhão e condenam o culto das relíquias e imagens dos santos". Ao mesmo tempo pede ao P.e Teodoro de Almeida que faça um catecismo expurgado dos erros jansenistas para desterrar o catecismo de Montpellier. E exorta: "guardai-vos, irmãos, de semelhante casta de sábios".

O confronto do jansenismo regalista com o ultramontanismo manifesta-se com violência nas teses do Cónego Regrante de S.ta Cruz D. José de Jesus Maria, apresentadas em 1796 na Faculdade de Teologia da Univ. de Coimbra. Na tese 7.ª, o candidato assume uma clara posição antijansenista. Vejamos os princípios que defende: a) a apelação para o futuro concílio é ilícita e injuriosa para a Igreja; b) ao Formulário de Alexandre VII é devido um assenso e crença interna; c) não basta o silêncio respeitoso; d) a bula *Unigenitus* é o juízo da Igreja universal; e) não é lei de disciplina, mas sim um verdadeiro juízo dogmático. O conteúdo desta tese é a doutrina da Sé de Roma. O autor remava contra a maré, desfavorável às doutrinas ultramontanas.

O jansenismo prolongou-se pela primeira metade do séc. XIX e deu origem a várias expressões antijansenistas, a maior parte delas contra o Sínodo de Pistoia, um sínodo jansenista realizado em 1786, sob a égide do bispo Cipião Ricci. Salientou-se nesta luta o P.e José Morato, um denodado combatente por aquilo que considerava os direitos da Igreja, rejeitando e denunciando as doutrinas do Sínodo de Pistoia. Pela defesa das suas ideias, conheceu a prisão no castelo de Lindoso durante seis meses, o desterro nessa província por um ano, e o exílio em Espanha durante seis anos.

Em 1812, o mesmo P.e José Morato imprimiu em Londres um volume intitulado *Conheça o Mundo os Jacobinos Que Ignora ou Exposição das Verdades Catholicas*. Esta publicação, que foi objeto de censura por Lucas Tavares, seu ex-condiscípulo no Oratório de Lisboa e jansenista confesso, e suprimida pelo edital do Desembargo do Paço de 13 de março de 1815, consta de três folhetos. No primeiro, defendia a autoridade infalível da Igreja em disciplina geral, o seu poder legislativo e coativo e ainda a autoridade máxima do Supremo Pastor sobre toda a Igreja. Tudo isto fundamentado na lei "novíssima" de 30 de julho de 1895, na qual se condenava quer o "filosofismo vicioso", que produziu a revolução, quer também o "teologismo vicioso" que para ela contribuiu.

A lei garantia, nas regras 4, 9 e 11, a ordem e a autoridade da hierarquia eclesiástica, o poder legislativo e coativo da Igreja, a autoridade do sumo pontífice e da disciplina geral; e rejeitava, na regra 8, não só a atribuição aos príncipes seculares da supremacia dos dois poderes (regalismo), mas também que fossem os fiéis iguais em autoridade aos ministros da Igreja e cada um dos bispos ao primaz de todos eles. Isto seria a subversão da natureza e da constituição do governo eclesiástico e da ordem hierárquica. As disposições da lei excluem aqueles que seguem e propagam esses princípios, como são o bispo de Pistoia, o P.e Pereira de Figueiredo e Armand-Gaston Camus (1740-1804), advogado do Parlamento de Paris, que não duvidam em igualar cada bispo ao primaz de todos eles.

No referido opúsculo, Morato visa não só o Sínodo de Pistoia, mas também aquilo a que chama a "papeleta" de Camus, assinada por 27 párocos, que contribuiu para a aprovação da Constituição Civil do Clero. Dignas de interesse são também as três epístolas que constituem a 8.ª das *Peças Justificativas*. Na 1.ª, que trata das indulgências, o autor refuta a doutrina da "jansenistada" (Palmieri, Zola e o bispo de Colle); na 2.ª, defende a legitimidade da invocação, da intercessão e do culto dos santos, nomeadamente das suas relíquias e imagens; na 3.ª, sustenta o poder legislativo e coercitivo da Igreja para decretar jejuns e dias de festa. Toda esta temática foi tratada no Sínodo de Pistoia, do qual foram condenadas 85 proposições pela bula do Papa Pio VI *Auctorem Fidei*, de 28 de agosto de 1794.

O ardor combativo do P.e José Morato levou-o ainda a traduzir do italiano a *Liga da Falsa Theologia Moderna com a Philosophia para Damno da Igreja de Jesus Christo*, uma sátira violenta contra o jansenismo.

O monge alcobacence Fr. Fortunato de São Boaventura, nomeado arcebispo de Évora durante o miguelismo, considerava – como escreveu no n.º 13 do seu jornal *A Contra-Mina* – que todo o reino em que Jansénio fosse um patriarca, Antoine Arnauld um apóstolo, Quesnel um inspirador e a escola paviense alvo de entusiasmados louvores estava perdido (SÃO BOAVENTURA, 1831, 2-3); pronuncia-se também contra o bispo refratário, Grégoire, que considerava jansenista.

Fr. José Roquete, do convento franciscano de Xabregas, combate o jansenismo político na sua tradução da *Consulta do Supremo Conselho de Castela sobre a Tentativa Theológica*, na qual se defendem as posições da Santa Sé e é negada a conveniência de traduzir e imprimir em língua castelhana a *Tentativa* do P.e Figueiredo por razões de ordem dogmática, moral e política.

Outros adversários do jansenismo são o P.e António Pereira, do Oratório de Braga, e D. Fr. José da Assunção, apresentado bispo de Lamego por D. Miguel e confirmado pela Sé de Roma. António Pereira critica algumas posições da chamada

teologia de Lião patrocinada pelo arcebispo António Montazet. O antijansenismo do P.e António Pereira identifica-se com o molinismo, o que nem sempre acontece (o conceito de antijansenismo tem maior extensão que o de molinismo). Com efeito, o molinismo defendia a ciência média, que os jansenistas rejeitavam; além disso, a teologia de Lião negava a universalidade da vontade salvífica de Deus, considerando que era vontade de Deus salvar apenas os predestinados. O congregado bracarense tomava também posição contra a teologia de Lião no problema da graça, que desaguava no dogma jansenista dos dois amores, segundo o qual todos os atos da vontade são essencialmente amor: amor do Criador ou das criaturas; e todos os atos que não derivem do amor gratuito de Deus são pecado. Era a doutrina de Baio, adotada também por Jansénio e condenada por Pio V, Gregório XII, Urbano VIII e Alexandre VIII. Para o lugdunense, a graça suficiente era inútil e mesmo prejudicial.

O antijansenismo de Pereira limita-se ao domínio teológico; o de D. Fr. José da Assunção estende-se a todos os aspetos do jansenismo: teológicos, eclesiais, políticos e morais. O proposto bispo de Lamego quer "fazer emudecer o infame jansenismo", porque, introduzido nas cadeiras teológicas, causa enormes estragos: à maneira de uma serpente, "vomita o veneno mortal do ateísmo". O prelado assume, pois, o papel de *Defensor da Religião em Disputas com Incrédulos*. As disputas desenvolvem-se entre personagens que cria para incarnarem os vários sistemas de ideias em confronto. A personagem principal é o Pároco ou Abade. Os outros intervenientes são o Deísta, o Ateísta, o Materialista, o Jansenista e o Freguês; este último apoia o Abade. O Jansenista, principal figura da oposição, era pintado com o pior carácter da má-fé, da chicana até ao fastio, do nojo e da exasperação. Como escreve D. Fr. José da Assunção: "só quem não conhece a história do Jansenismo pode estranhar o retrato que dele traçamos" (ASSUNÇÃO, 1836-37).

Segundo D. Fr. José da Assunção, o jansenismo tinha um projeto com quatro objetivos. O primeiro consistia em tornar a prática dos dois sacramentos – a penitência e a eucaristia – tão penosa que era quase impraticável. O segundo pretendia exaltar de tal modo a força e a eficácia da graça, que o Homem não podia resistir-lhe, ao mesmo tempo que se suprimia a graça suficiente; por outro lado, à redenção de Cristo e seus merecimentos respondia que Ele apenas morrera pelos predestinados. O terceiro visava desacreditar o clero secular, bem como o regular, sobretudo os Jesuítas, confessores e diretores de consciências. O quarto tinha como finalidade atacar por todos os modos as autoridades eclesiásticas, em primeiro lugar o chefe supremo, a sua jurisdição e infalibilidade: os juízos de Roma estavam sujeitos ao concílio geral, no qual tinham lugar todos os católicos, bispos e clérigos e mesmo os leigos.

A segunda parte de *O Defensor da Religião* divide-se em cinco disputas, centradas na eclesiologia: a primeira trata do plano divino da Igreja; a segunda dos sucessores de Pedro; a terceira da infalibilidade do papa; a quarta do governo da Igreja; a quinta da corte de Roma. Na disputa segunda, D. Fr. José da Assunção põe em presença o Pároco, o Jansenista, o Deísta e o Ateu. O tema da discussão é a salvação. O Jansenista traz para a liça o sistema de Jansénio, que – diz – assenta numa verdade eterna, a saber, que o género humano desde o pecado do primeiro pai ficou massa corrupta de condenação, sem direito algum ao Céu. E acrescenta: "dir-se-á que Jesus Cristo pela sua morte e derramamento do seu sangue

lhe mereceu a Salvação. Nós, porém, defendemos que o não mereceu para todos, pois nem todos se salvam. E, se nem todos se salvam, é evidente que Jesus Cristo não morreu por todos" (*Id.*, *Ibid.*). À doutrina do Jansenista responde o Pároco, com base nas Escrituras e na tradição da Igreja, que Cristo morreu por todos e não só por alguns. Outros temas são discutidos, como o dogma da predestinação, o pecado original, a graça, a liberdade, etc. No decorrer das disputas, o Pároco rebate as doutrinas jansenistas e defende a ortodoxia católica.

Ao longo da segunda metade do séc. XIX, vigora ainda o rigorismo na pregação e na moral dos sacramentos, como, *e.g.*, em *Missão Abreviada*, do P.e Manuel Couto. Mas rigorismo não significa necessariamente jansenismo. E onde não há jansenismo também não há lugar para o antijansenismo.

Bibliog.: ASSUNÇÃO, José da, *O Defensor da Religião em Disputas com Incrédulos*, Lisboa, Typ. de Bulhões, 1836-37; BRANDÃO, Bartolomeu, *Res Gestas Sanctissimi Parentis et Ecclesiae Doctoris Eximii Aurelli Augustini Hiponiae Episcopi*, Lisboa, Typ. de Antonio Galhardo, 1781; CEYSSENS, Lucien, "Pour une histoire plus poussée et plus explicite de l'antijansénisme", in *Actes du Colloque sur le Jansénisme*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1977, pp. 1-25 ; COUTO, Manuel, *A "Missão Abreviada" do Padre Manuel Couto. Um Abeiramento Contextuado*, Chaves, Grupo Cultural Aquae Flaviae, 2002; FIGUEIREDO, António Pereira de, *Compêndio da Vida e Acções do Venerável João Gerson*, Lisboa, Officina de Antonio Vicente da Silva, 1769; KNOB, Pascoal, "Jansenismo e antijansenismo em Portugal por ocasião da bula *Unigenitus* (1713-1721)", *Itinerarium*, ano V, n.º 26, out.-dez. 1959, sep.; MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, Coimbra, Atlântida, 1966; MORATO, José, *Conheça o Mundo os Jacobinos Que Ignora, ou Exposição das Verdades Catholicas, contra os Artigos Fundamentais do Systema Anárquico dos Theologos Regalistas do Século XVIII e do Presente*, London, W. Lewis, 1812; *Id., Peças Justificativas da Doutrina e Autor do Livro Intitulado* Conheça o Mundo os Jacobinos Que Ignora*, etc. ou Segunda Refutação do Novo Theologismo Coligado com o Novo Philosophismo para Ruina do Altar e do Throno Dedicado ao Em. e Rev. Cardeal da Cunha, Patriarca de Lisboa*, Lisboa, Typ. de António Rodrigues Galhardo, 1823; *Id.*, *Liga da Falsa Theologia Moderna com a Philosophia para Damno da Igreja de Jesus Christo*, Porto, Typographia de S. J. Pereira, 1849; PEREIRA, António, *Obras Theologicas do Padre António Pereira da Congregação do Oratório de Braga*, Braga, Typ. Domingos G. Gouveia, 1863; PINA, Mateus da Encarnação, *Defensio Purissimae, et Integerrimae Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae per Sanctissimum Dominum Nostrum Dominum Clementem, Deo Providente, Divinitus Inspiratae in Constitutione Unigenitus adversus Errores Paschasii Quesnel ab eodem Sanctissimo Domino Damnatus*, Lisboa, Officina Musicae,1729; RIBEIRO, Ilídio de Sousa, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo. Um Filósofo Escotista Português e Um Paladino da Restauração*, Coimbra, Oficina Atlântida, 1951; ROQUETE, José Ignácio, *Consulta do Supremo Conselho de Castela sobre a Tentativa Theologica do Padre Antonio Pereira de Figueiredo*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1832; SANTO AGOSTINHO, Bento de, *Clypeus Augustinianus in Defensionem Constitutionis Unigenitus*, Coimbra, s.n., 1724; SANTOS, Cândido dos, *Jansenismo e Antijansenismo em Portugal*, Porto, Universidade Católica Editora, 2014; SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, *A Contra-Mina*, n.º 13, 1831.

Cândido dos Santos

Antijesuitismo

Podemos definir o antijesuitismo como uma modalidade específica de outros dois importantes antis que marcaram a cultura portuguesa: o anticlericalismo e o anticongreganismo. Embora seja uma corrente especializada, centrada no ataque a um determinado sector do clero católico – neste caso, do clero regular –, fomentou visões estereotipadas e teorias da conspiração e tornou-se uma das correntes produção de cultura negativa.

O PANANTIJESUITISMO E O SEU CARÁCTER UTERINO

Se é certo que podemos encontrar Jesuítas por todos os cantos da Terra, desde que esta Ordem foi criada e projetada na "epopeia" da missionação católica universal da época moderna, do mesmo modo poderemos encontrar antijesuítas a perseguí-los. Vale a pena trazer à colação uma significativa passagem de Jaime Balmes, do seu livro escrito, em 1849, para comparar protestantismo e catolicidade nos seus efeitos sobre a "civilização europeia", referindo-se aos padres da Companhia de Jesus: "Os Jesuítas. Só este nome bastará para alarmar um certo grupo de leitores; por isso, a fim de os tranquilizar, afirmo que não pretendo aqui escrever uma apologia dos Jesuítas […]. Contudo, é impossível pensar nas instituições religiosas, na história religiosa, política e literária da Europa durante os três últimos séculos sem encontrar os Jesuítas a cada passo: não podemos viajar pelos países mais distantes, atravessar mares desconhecidos, visitar as terras mais remotas ou penetrar nos mais terríveis desertos sem encontrar por toda a parte, sob os nossos pés, memórias dos Jesuítas" (WRIGHT, 2004, 9).

A Ordem dos Jesuítas, fundada no séc. XVI com o nome de Companhia de Jesus e com o famoso lema "Ad maiorem Dei gloriam [para uma cada vez maior glória de Deus]", gerou em torno da sua natureza e da sua ação uma onda de crítica e oposição de longa duração que denominamos antijesuitismo. Podemos definir o antijesuitismo como uma corrente quase permanente, multiespacial, multi-ideológica e multi-institucional, ainda ativa nos começos do séc. XXI. A crítica e a hostilidade ativa contra a Companhia de Jesus é um fenómeno uterino em relação ao processo de fundação da Ordem de S.to Inácio de Loiola, que teve lugar em 1540 por bula papal de Paulo III. Stefan Gatzhamer pondera lapidarmente que "o antijesuitismo não conhece fronteiras" (GATZHAMER, 1993, 159). Além de o antijesuitismo ser contemporâneo do processo de fundação da Companhia de Jesus, é um fenómeno que acompanhará

S.to Inácio de Loiola (1491-1556).



fielmente a afirmação desta Ordem religiosa nos diferentes espaços nacionais, a par do filojesuitismo mais fiel. O grupo de estudantes de Paris reunido pelo basco Iñigo, militar da alta nobreza espanhola, sentiu, logo nos anos de 1530, tendo como foco a ação pastoral do seu líder, a oposição, a suspeita e a perseguição das instituições tutelares da ortodoxia eclesial e social do tempo. De tal modo assim foi que Inácio de Loiola chegou a ser encarcerado cinco vezes pelo Santo Ofício para interrogatório. O jornalista francês Jean Lacouture faz notar que "não devemos esquecer que Inácio de Loiola foi, no seu tempo, um 'marginal', nem que a Companhia de Jesus ganhou muita glória das provas por que passou em nome da sua paixão pelo pluralismo e do seu respeito pelas diferenças. Da promoção dos 'ritos chineses' à invenção dos 'redutos' do Paraguai e ao reconhecimento do sinantropo, o jesuíta é aquele que se ri das fronteiras do tempo e do local e exalta a alteridade" (LACOUTURE, 1993, I, 41).

A corrente antijesuíta, que ganhará adeptos desde a primeira década da sua fundação e durante os séculos futuros, começou por ser anti-iniguista, associando o ideário catequético e ascético desta comunidade de estudantes a movimentos suspeitos de heresia, em particular ao chamado alumbrismo ibérico, de tendência ascético-mística. A acompanhar os primeiros passos da criação da nova Ordem, observamos a oposição combativa ao grupo fundador e ao seu estilo de vida por parte de Agostinho Mainard e dos seus partidários espanhóis em Roma, com as disputas do cardeal Ghinueci e dos seus apaniguados da Cúria romana. O pregador, que fazia lembrar Lutero – não tanto na crítica aos costumes laxistas e imorais do papado, como na acentuação teológica do papel da justificação pela graça, em detrimento do valor das obras, sublinhado pelo catolicismo –, tinha apoiantes devotados, entre os quais se destacavam alguns espanhóis de alta estirpe. Este grupo conhecia bem o percurso de Inácio de Loiola e empenhou-se em difundir boatos entre o povo de Roma e as elites eclesiásticas, segundo os quais o grupelho de "doutores parisienses" era constituído por bandidos, charlatões, cadastrados, e o seu líder tinha sido intimado pela Inquisição e pelas autoridades seculares, sendo expulso e repelido de Alcalá, Paris e Veneza. Foi de tal modo violenta a campanha promovida por estes opositores espanhóis que a opinião pública romana chegou a exigir que o grupo dos iniguistas fosse queimado em auto de fé. A polémica desencadeada pelo P.e Mainard resultou do facto de os companheiros de Inácio terem tecido algumas críticas sobre o conteúdo doutrinário da sua parenética. A contenda em torno da teologia herética patente nos sermões do P.e Mainard acabou por ser dirimida a favor dos Jesuítas, por parecer dado em foro judicial e confirmado pelo Papa Paulo III.

A aprovação da Companhia de Jesus pela Santa Sé, apesar de ter sido célere, não foi, todavia, um processo pacífico. Entre o Colégio dos Cardeais, se havia apoiantes incondicionais, como Contarini, não deixou de ser muito ativo o grupo de contraditores. O cardeal Ghinueci, que inicialmente tinha levantado problemas, impôs, como condição para dar o seu voto favorável à constituição da Companhia, a introdução de alterações na *Summa* estatutária proposta para a nova Ordem, que serviria de base para a bula de aprovação (*Prima Societatis Jesu Instituti Summa,* elaborada por Inácio, Fabvre e Codure entre julho e agosto de 1539). A fação mais radical, liderada pelo cardeal Giudiccioni, opôs-se categoricamente à instituição de uma nova Ordem, devido à sua opinião desfavorável

em relação ao papel das ordens na Igreja. Este cardeal estava convencido de que a maioria das vicissitudes e dos problemas de que enfermava a Igreja Católica decorriam da proliferação de ordens religiosas. Portanto, a objeção à criação de uma nova ordem por Inácio de Loiola inscrevia-se numa corrente de fundo mais antiga, duradoura no interior da Igreja Católica: o antimonaquismo, que sobreviverá na versão mais contemporânea do anticongreganismo.

Nos primeiros dois séculos de existência da Companhia de Jesus em Portugal (onde se instala logo no ano da sua fundação, em 1540), o antijesuitismo acompanha permanentemente a ação dos religiosos inacianos nos diferentes cenários em que se instalam. Na metrópole portuguesa, o antijesuitismo manifesta-se nas disputas, nos debates e nas polémicas acerca do poder, de questões doutrinais e de estratégias pastorais, da riqueza e do expansionismo educativo dos Jesuítas. No Oriente e em África, o antijesuitismo desenvolve-se especialmente nas controvérsias sobre as metodologias missionárias, sobre a prática comercial dos Jesuítas e em torno das disputas de territórios de missão e de influência. No Brasil, o antijesuitismo ganha uma importante visibilidade e eficácia no decurso dos inúmeros conflitos com os colonos, por causa da dilemática questão da escravatura dos índios e das aldeias missionárias sob administração jesuítica.

A fim de condensar de uma forma apotegmática as invetivas lançadas contra a Companhia de Jesus nos seus primeiros anos, é interessante lembrar o elenco básico dos respetivos conteúdos, apresentado por L. Estrada meses depois da morte do seu fundador, a fim de elogiar a sua resistência: "Uns perseguem-nos porque são modernos/outros porque se arrogam o nome de Jesus/outros porque não trazem o hábito de frades/outros porque os veem muito depressa aproveitados/ […] tudo suportava aquele homenzinho de Deus, que tinha paciência" (GOMES, 1996, 30).

DOUTRINA E MITO

A figura lendária dos Jesuítas e do jesuitismo é, com efeito, um dos mais fabulosos e mais significativos mitos engendrados na história da cultura portuguesa, congénere do mito internacional da Companhia de Jesus. Produzido pela militância propagandística do movimento antijesuítico, a génese deste processo de mitificação dos Jesuítas surge no seio da própria Igreja; com efeito, os mentores e ativistas do combate contra os religiosos da Companhia foram primeiramente eclesiásticos. Com o evoluir da história da Ordem, o legado antijesuítico primigénio foi sendo apropriado por outros sectores menos comprometidos com a Igreja hierárquica. No período do Iluminismo, a tradição antijesuítica foi empenhadamente gerida e desenvolvida pelos adversários regalistas da supremacia do poder papal, para depois, no tempo do liberalismo e do republicanismo emergente de Oitocentos, o antijesuitismo ser herdado e recriado pelas elites culturais nacionalistas de filiação laica e anticlerical e pelos mais dedicados intelectuais anticatólicos.

Se pesquisarmos nas principais bibliotecas e nos maiores arquivos portugueses e estrangeiros (de toda a Europa e dos países onde a Companhia de Jesus esteve presente), não podemos deixar de ficar surpreendidos com os mananciais de documentação antijesuítica que amiúde encontramos. O conhecido especialista Michel Leroy, que dedicou a sua tese de doutoramento de estado à compreensão do mito jesuíta em França, considera que "o mito e a literatura mantêm relações

de contiguidade e de ambiguidade. Com efeito, o mito político é um enunciado cujo conteúdo é dado por autêntico e tende a provocar, no seu destinatário, segundo as regras tradicionais da retórica, uma emoção (indignação, receio, desprezo, pena ou confiança…), ela própria produtora de ação, no plano político. O mito joga, por isso, com a ilusão do real, como a ficção literária, dramática ou romanesca; mas esta, mau grado as convenções que criam um efeito de realidade, não pretende reenviar para um referente autêntico. Mito e literatura situam-se um e outro nas fronteiras do imaginário: o mito apoia-se na dinâmica do imaginário para agir sobre o mundo real; a literatura transfigura o real para criar um mundo imaginário. O mito utiliza e parasita a ficção literária, apresentando -a como um condensado de realidade" (LEROY, 1999, 255). O mito negativo dos Jesuítas inscreve-se no género mais alargado dos famigerados mitos conspiracionistas da história ocidental (*e.g.*, complô templário, complô judeu, complô maçónico), desenvolve uma figuração do Jesuíta como o outro, não um outro de carácter divino ou o estrangeiro na aceção normal, mas como o outro que é a negação extrema do nós, como o estrangeiro por excelência, alheio a qualquer vínculo que não seja a fidelidade ao seu instituto, considerado uma máquina temerária orientada para promover a ruína das nações. A destruição das instituições de poder da nação, que a Companhia propugnaria, visaria, segundo os antijesuítas, na sua ideografia do mito, instalar uma nova ordem, assente no universal domínio da Sociedade de Jesus (Societas Iesu). A propaganda antijesuíta engendrou uma figuração mítica resultante da relação entre uma determinada ação político-ideológica e a sua codificação literária, como nos explica Michel Leroy: "O mito é constituído para fins de eficácia política […]. Esta instrumentalização não permite, contudo, recusar-lhe uma dimensão literária […]. Porém, a eficácia do mito não é sempre proporcional ao valor literário, à originalidade do seu tratamento […]. O mito pessoal é mais rico de significados e mais durável que o mito coletivo. Mas a história imaginária que contam os mitos não deixa de exercer uma profunda influência na história real. O estudo do mito permite esclarecer as manifestações da propaganda e os seus laços com a escrita, neste período da nossa história em que se esboçam as ideologias, em que desabrocham as instituições políticas modernas" (*Id.*, *Ibid.*, 17-18).

No caso do mito da Companhia de Jesus, ou seja, da construção de uma ficção que se faz passar por indubitavelmente verdadeira, a ficção é confecionada no passado, mas apresenta uma virtualidade explicativa e uma função mobilizadora no presente e para o futuro. O mito é dado como uma proposta global de explicação de uma realidade que é, neste caso particular, apresentada e lida de forma negativa. Esta explicação reside numa causalidade única, uma causalidade diabólica. Os materiais a que a corrente antijesuítica recorre para construir a imagem suspeitosa dos Jesuítas são encontrados basicamente em elementos tradicionais, na sua maioria extraídos da literatura anticlerical, como é o caso da figura do mau padre, hipócrita, desonesto, oportunista, sobre o qual recai uma longa história de suspeita e de acusação. Foi de tal modo acintosa a história de hostilização e de infamação dos religiosos da Companhia de Jesus que se pode afirmar, a partir da leitura global dos documentos que traçam a evolução deste processo, que os crimes, os malefícios, as caras do mal e do negativo que afloraram à imaginação humana foram atribuídos aos Jesuítas e

confundidos com eles. Não poucas vezes, esta instituição foi identificada, pelos seus adversários mais acérrimos, com o próprio mal, no sentido mais corrosivo do termo. Sob uma denominação sagrada e santa – Companhia de Jesus –, este mal ter-se-ia instalado no seio dos sagrados estados dos homens.

POMBAL, O GRANDE ANTIJESUÍTA DA HISTÓRIA PORTUGUESA E INTERNACIONAL

Se as raízes da produção crítica à Ordem inaciana remontam aos alvores da implementação e da afirmação desta em terras lusitanas, é com o marquês de Pombal que o mito se estrutura doutrinal e sistematicamente no nosso país. Pombal dá forma teórica acabada a uma doutrina negativa sobre os Jesuítas muito propalada por vários quadrantes da sociedade portuguesa e do seu império ultramarino. Além do programa político de erradicação dos Jesuítas, concretizado primeiramente, a partir de 1755, com as expulsões parciais de missionários da Companhia da América portuguesa, depois com a dispensa dos confessores da corte, em 1757, e finalmente com a extinção da Companhia de Jesus em Portugal e a consequente prisão e a expulsão dos seus membros, o primeiro-ministro de D. José I promoveu a elaboração daquilo a que chamamos "catecismos antijesuíticos fundamentais", a saber: a *Relação Abbreviada*, a *Deducção Chronologica, e Analytica* e o *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra*, que desenvolvem os mitemas basilares da imagiologia negra dos Jesuítas, aos quais se deve juntar a profusão de obras, opúsculos, editais, leis, regimentos, gravuras, panfletos que foram vindo a lume no período pombalino e que constituem o conjunto da literatura antijesuítica pombalina, de que devemos ainda destacar, entre tantos outros, o Regimento pombalino da Inquisição (*Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*, 1774).

De entre as peças produzidas sob a égide do marquês de Pombal, e até com a sua própria contribuição intelectual, cumpre-nos destacar aquela que consideramos a "bíblia" do antijesuitismo português: a célebre *Deducção Chronologica, e Analytica*, editada em 1767. Na sua primeira parte, distribuída em dois volumes, a equipa reunida pelo primeiro-ministro de D. José I para compor esta obra monumental descreve a história da ação nefasta da Companhia no plano político, *i.e.*, no quadro das instituições político-sociais do Estado português. Na segunda parte, desenvolve a análise histórica do papel da Ordem de S.to Inácio no âmbito das estruturas da Igreja, num volume apenas. O quarto e o quinto volumes são dedicados à apresentação das ditas "provas", que são constituídas por cartas, ofícios e regimentos, entre outro tipo de documentação, para dar alicerce ao coro de invetivas demolidoras. O esquema hermenêutico que informa esta edição volumosa desagua na produção de uma lenda negra dos Jesuítas portugueses, que acaba

***O Marquês de Pombal Expulsando os Jesuítas* (1766), de Louis-Michel van Loo e Claude Joseph Vernet.**



por constituir uma síntese global de toda a literatura antijesuítica pombalina, e que foi considerada o *opus monumentale*, "a obra porventura a mais importante de quantas se têm publicado contra os Jesuítas" (THEINER, 1852, 91), conforme escreveu Augustin Theiner. Uma tese orientadora estrutura a *Deducção Chronologica, e Analytica*: a obra pretende oferecer uma explicação global para a decadência e o obscurantismo que marcaram os últimos séculos da história portuguesa, colocados em contraste com um presente que renasce pelas Luzes, por meio da política reformista do despotismo iluminado. A tese é formulada desta forma básica: até ao momento em que a Companhia de Jesus se estabeleceu em Portugal, no ano de 1540, o país vivia uma florescente idade de ouro, uma época de grandes realizações, que conferiram ao país um largo prestígio internacional. A partir do momento em que a Companhia começou a expandir-se em Portugal, começou a inocular a sua influência degeneradora. Inaugurou-se então um longo período de uma progressiva decadência, que instalou no reino uma idade de ferro, um tempo de trevas, ignorância e fanatismo. O reino ficou "cadaveroso", sofrendo um vergonhoso retrocesso, que o rebaixou em termos de prestígio frente a uma Europa dita culta e iluminada. Esta situação teria atingido o seu acme no início do reinado de D. José I, momento em que os "perniciosos regulares" foram expulsos, permitindo a Portugal regenerar-se e reabilitar-se do quebrantamento extremo a que foi sujeito pela máquina de intriga e de sujeição dos Jesuítas.

O marquês de Pombal apresenta-se, de facto, como o herói deste tempo novo, desta época de regeneração e de recuperação do prestígio e da dignidade perdida pelo país. Os Jesuítas, os Ingleses e alguns sectores da alta nobreza foram os inimigos que o ministro de D. José teve de combater. Mas, acima de tudo, teve de lutar contra o "monstro jesuítico" e a sua máquina, adjetivada de tenebrosa, sendo esse o bode expiatório constituído para justificar todos os males, as sequelas e as anquiloses de Portugal. E o sinal mais claro e mais luminoso desta *renovatio temporum* é a afirmação, sem limites e sem obstáculos, do poder absoluto do rei, dobrando e avassalando todos os poderes, instituições e grupos. Neste sentido se entende o encómio que Pombal faz a si próprio, melhor dizendo, à sua governação, nas suas "Observações secretíssimas", de 1775, em que eleva Portugal acima da Europa por se ter adiantado na pacificação social, precisamente pelo respeito de todos à autoridade real.

Para atingir este patamar de progresso, definiu como prioridade absoluta do seu programa de governo a aniquilação de uma instituição poderosa a vários níveis (cultural, pedagógico, religioso, económico), caracterizada como sendo "um estado dentro do Estado". Eliminá-la seria a condição prévia para edificar plenamente o poder absoluto do Estado. Enquanto "ministro *fac totum* de um rei absoluto *fac nihil*", recuperando a definição de Manuel Antunes para o tipo de liderança pombalina, Pombal socorre-se das mais variadas estratégias, desde "acusações", passando por "envolvimentos e cumplicidades", "sugestões insidiosas" e "subornos subtis", ou de forma mais aberta, ou de maneira dissimulada (ANTUNES, 1983, 134). Esta violenta campanha, nunca vista em Portugal, contra uma instituição religiosa consolidada, e no exercício de um vasto trabalho de assistência religiosa, educativa e missionária, superando as outras ordens em dimensão de serviços prestados, conheceu duas grandes fases, que são bem sintetizadas por Manuel Antunes: "Abrange a primeira (1751-1760)

todo o espaço que medeia entre as 'instruções secretas' a seu irmão Francisco Xavier Furtado de Mendonça e a cabal execução do decreto expulsório de 3 de setembro de 1759; abrange a segunda (1760-1773) todo o tempo da ação do Marquês conducente à extinção completa da Ordem cuja existência habitava o seu espírito como objetivo primacial de ódio, de obsessão, de temor e de rancor" (*Id.*, *Ibid.*, 132).

Os motivos que estão na base de tão contundente hostilidade não se podem reduzir a uma questão meramente pessoal, particularmente ao facto de os Jesuítas terem posto em questão os interesses do próprio marquês e puderem vir a perigar a sua permanência e a sua ascensão na hierarquia do poder do Estado. Estes são motivos sentimentais, que não deixam de ser importantes e bastante mobilizadores. Mas há outros que justificam e escondem as razões subjetivas ocultas no plano da doutrina escrita e da campanha de desacreditação: as razões económicas e ideológico-políticas. Com efeito, os interesses da Coroa e de alguns particulares, em termos comerciais, estavam a ser postos em causa, especialmente no Brasil. No quadro da obra missionária dos Jesuítas junto dos índios, nas famosas reduções do Paraguai contra a cobiça dos colonos, e da nova companhia comercial monopolista, criada em 1755 para a região do Maranhão e Pará, estavam em jogo lucros substanciais.

No plano ideológico-político, os teólogos da Companhia eram críticos da nova conceção reforçadora do poder absoluto do Estado, incarnado na pessoa do rei, que concentrava todos os poderes. Os mentores e protagonistas do despotismo – como era o caso do marquês de Pombal, na sua forma mais acabada – entendiam que o poder era dado diretamente por Deus ao rei, o qual fazia do príncipe o senhor supremo, omnipotente, absoluto e despótico, sendo tudo feito *ad arbitrium principis*. Os Jesuítas introduziram um elemento mediador (e moderador) deste poder, pois defendiam que o poder vinha de Deus, mas era dado aos reis *per populum* (*i.e.*, através do povo); logo, o rei estaria ao serviço do povo e deveria governar para promover a sua felicidade e merecer a sua confiança e aprovação. Quando tal exercício derivasse em despotismo e tirania, o soberano devia ser substituído. Ora, isto era inadmissível para um defensor do absolutismo real, lançando a suspeita sobre a Companhia, tanto mais que alguns dos seus teólogos (*e.g.*, Mariana) tinham defendido, na linha da teologia política de filiação tomista, que, em casos extremos, o rei tirano poderia ser licitamente deposto pelo regicídio.

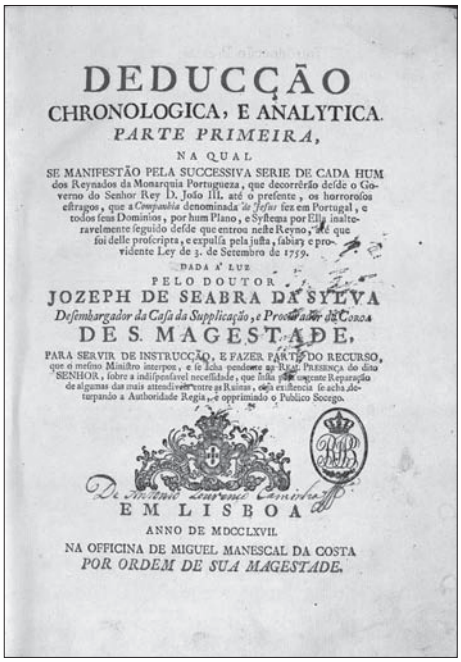
É precisamente em torno da questão do poder que é basilarmente construída a imagem negativa da Companhia de Jesus. A *Deducção Chronologica, e Analytica* apresenta a Ordem inaciana como o reverso do poder legítimo dos Estados – em determinado sentido, como um verdadeiro antipoder. A sua ação histórica teria sido conduzida em ordem ao enfraquecimento dos Estados e das instituições de poder. Esta atuação corrosiva da Companhia teria sido demoradamente desenvolvida desde as suas origens, a fim de cumprir um grande plano secreto, de realizar um projeto de dimensão universal. Este programa é desvendado na *Deducção*, mas é também insinuado em toda a literatura pombalina como a grande revelação e o grande tópico que informa o mito jesuítico: a aniquilação da ordem social e do poder do Estado, de modo a instaurar o poder da Companhia de Jesus pelo vínculo da obediência cega e opressora. Este poder não envolveria apenas alguns Estados, mas o mundo inteiro.

A esta luz é interpretada toda a atividade dos Jesuítas na assistência e na missionação de Portugal e dos territórios ultramarinos. Cada membro da Companhia de Jesus teria agido em prol do cumprimento deste plano, tendo um papel específico a desempenhar, fazendo valer para tal as suas qualidades e o seu perfil, adequados às funções para que foi cuidadosamente destinado. Com efeito, a Companhia de Jesus é comparada a uma máquina de destruição, em que cada membro é uma peça que age de forma automática (*perinde ac cadaver*) em razão da força do voto de obediência, e a fim de realizar as tarefas em vista da consecução dos supremos objetivos da sua Ordem. Assim teria feito, *e.g.*, António Vieira, uma das grandes figuras da história de Portugal que, precisamente devido à sua notoriedade, foi o alvo mais visado do requisitório patente no catecismo antijesuítico pombalino. Vieira é, de facto, apresentado como uma espécie de modelo negativo por excelência do Jesuíta. O seu papel ao serviço do Estado português é desmascarado como sendo um brilhante serviço à Companhia – como uma notável representação teatral. O Quinto Império, a utopia que sobressai na sua obra profética, nome simbólico da *História do Futuro* e do *Reino de Cristo Consumado na Terra* em plenitude, não seria mais do que uma simulação retórica que esconderia o verdadeiro e universalizante projeto de poder jesuítico.

Esta hermenêutica dedutiva da história da Companhia de Jesus nas suas relações com o Estado português e com a hierarquia e as instituições eclesiásticas insere-se claramente na lógica e na morfologia do mito do complô. Os atos dos religiosos jesuítas são vistos como uma participação perfeitamente concertada em vista da consecução do grande plano secreto de uma conspiração não só a nível nacional, mas, mais do que isso, também a nível de uma fabulosa conspiração internacional. A Companhia de Jesus, os seus membros e a sua ação são qualificados pelo recurso aos adjetivos que expressam o lado mais negro e perigoso da realidade: o nefasto, o pérfido, o doentio, o contagioso, o conspirador, o cobiçoso, o intriguista, o hipócrita, o sedicioso, o simulador, o maquinador.

Pelo contrário, a atitude do Estado perante este monstro de carácter demoníaco é caracterizada pelos qualificativos tirados do lado luminoso – e até do lado mais piedoso – da realidade: a honestidade, a humanidade, o bom senso, a razão edificante, a piedade, a liberdade, o respeito, o perdão e a reconciliação, a bonomia, a tolerância, a generosidade. A ação política do Rei e dos seus ministros é sempre apresentada como uma verdadeira epopeia de paciência, de chamada à razão, mas também de firmeza e coragem para extirpar o mal que alegadamente teimava em infetar o reino com a sua intriga perniciosa e demolidora.

A grelha dicotomizante – caracterizadora do agente da decadência e do herói, combatente de um inimigo da nação instalado no seu próprio seio – é bem clara na *Deducção Chronologica, e Analytica*, como também o tinha sido no libelo publicado em 1757 sob o título de *Relação Abbreviada*, que pretende ser uma espécie de relatório para demonstrar os impedimentos graves que os Jesuítas interpuseram à aplicação do Tratado dos Limites, celebrado entre Portugal e Espanha em 1750. Esta peça documental de ataque aos Jesuítas – promovida por Sebastião José, que a mandou traduzir em várias línguas europeias e espalhar internacionalmente – acusa frontalmente os missionários da Companhia de terem industriado os ameríndios das suas aldeias missionárias para a guerra e de os terem



DEDUCÇÃO
CHRONOLOGICA, E ANALYTICA.
PARTE PRIMEIRA,
NA QUAL
SE MANIFESTÃO PELA SUCCESSIVA SERIE DE CADA HUM dos Reynados da Monarquia Portugueza, que decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o presente, os horrorosos estragos, que a *Companhia* denominada *de Jesus* fez em Portugal, e todos seus Dominios, por hum Plano, e Systema por Ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3. de Setembro de 1759.
DADA Á LUZ
PELO DOUTOR
JOZEPH DE SEABRA DA SYLVA
Desembargador da Casa da Supplicação, e Procurador da Coroa
DE S. MAGESTADE,
PARA SERVIR DE INSTRUCÇÃO, E FAZER PARTE DO RECURSO, que o mesmo Ministro interpoz, e se acha pendente na Real Presença do dito SENHOR, sobre a indispensavel necessidade, que ha de huma prompta Reparação de algumas das mais attendiveis entre as Ruinas, cuja evidencia se acha deturpando a Authoridade Regia, e opprimindo o Publico Socego.
EM LISBOA
ANNO DE MDCCLXVII.
NA OFFICINA DE MIGUEL MANESCAL DA COSTA
POR ORDEM DE SUA MAGESTADE.

Folha de rosto de *Deducção Chronologica, e Analytica* (1767).

sublevado contra os exércitos portugueses e espanhóis que tinham sido enviados a fim de procederem à redefinição das fronteiras dos territórios pertencentes às duas Coroas ibéricas.

As razões avançadas para explicar a resistência dos Jesuítas dão-nos a medida fundamental do mito dos Jesuítas e a imagem desse outro, do totalmente outro, da negação do nós, entendido como o Estado e o bem do Estado e dos seus vassalos. A *Relação Abbreviada* dá conta de que os "Religiosos Jesuítas se tinham feito de muitos anos a esta parte de tal sorte poderosos na América espanhola e portuguesa que seria necessário romper com eles uma guerra difícil" para dar cumprimento efetivo ao tratado em causa. Os Jesuítas teriam edificado as chamadas reduções ou aldeias, organizando os índios e isolando-os do contacto com os "homens brancos seculares" (*Relação Abbreviada...*, 1757, 23). Teriam erguido uma "verdadeira república" (*Ibid.*, 24), em que detinham o absoluto domínio temporal e espiritual dos índios. Teriam ensaiado a criação de um verdadeiro Estado, apartado do controlo dos reis português e espanhol, aos quais as reduções índias pertenciam por direito de descoberta, conquista e colonização, e da vassalagem que lhes era devida.

Além desta secessão política, considerada criminosa, fizeram tudo para obstruir a aplicação do Tratado assinado ao mais alto nível pelos dois países. Esta tentativa de impedimento teria sido alegadamente levada a cabo pelos métodos da intriga, dos pedidos de prorrogação, e da maquinação secreta, a fim de os missionários ganharem tempo para prepararem os índios para a guerra. Por seu lado, os índios teriam sido premeditadamente isolados do contacto com os vassalos dos reis ibéricos por vários processos perversos de educação; teriam feito uma verdadeira educação racista, dando uma imagem altamente depreciativa e criminosa do homem branco, do colono europeu. Os Jesuítas teriam feito crer aos índios que os "homens brancos seculares" eram gente sem lei e sem qualquer escrúpulo religioso, "que adoravam o ouro como Deus e traziam o demónio no corpo" (*Ibid.*, 27), sendo capazes das piores crueldades. O branco, quando entrasse nos territórios dos índios, colocaria as comunidades a ferro e fogo, sacrificando homens, mulheres e crianças, e profanando os locais sagrados.

Os missionários, além de terem inculcado nos ameríndios esta imagem dos europeus, teriam ido mais longe, impondo como língua obrigatória o tupi-guarani e proibindo a aprendizagem das línguas europeias, de modo a impedir a comunicação com os vassalos do Rei e com qualquer branco, a não ser os Jesuítas, que sabiam a sua língua.

Dois grandes motivos são avançados para explicar a construção deste isolamento dos índios, engendrado pelos inacianos. O primeiro motivo era de ordem económica, portanto material: o isolamento teria sido levado a cabo para esconder grandes riquezas, um tesouro imenso de bens e de potencialidades naturais, que os Jesuítas exploravam avidamente, longe dos olhares do homem branco e à custa da escravidão e da miséria dos índios, a fim de alimentar e reforçar a grande máquina de guerra e de intriga internacional que era a Ordem de S.to Inácio.

Ao lado do mito da riqueza e dos tesouros escondidos, aparecia o segundo motivo: o intento de construção de uma república jesuítica, edificada sobre os pilares da ignorância e da obediência. Este Estado, tão rico como disciplinado, estaria de tal forma ciente da sua autodeterminação absoluta que já teria ousado fazer alianças com alguns estados circunvizinhos, governados por outros índios. Para o autor do libelo, o poder autocrático e solipsista dos Jesuítas violentava o direito e a suprema autoridade do Estado dita legítima, assim como privava os vassalos índios da magnanimidade do seu verdadeiro Rei. O novo Estado erguido pela Companhia de Jesus seria o balão de ensaio da nova ordem jesuítica universal e o ponto de partida para a sua implantação, sendo aquela dominada pelo poder opressor ultramontano do seu geral, que vergaria, pela lei terrível da obediência cega, todos os povos, reinos e impérios do mundo.

A afirmação patente na Lei de Expulsão dos Jesuítas, de 3 de setembro de 1759, só se compreende perante tamanha figuração mítica e tão fabulosa hiperbolização do poder efetivo das poucas centenas de religiosos jesuítas que trabalhavam na América espanhola e portuguesa. Nessa lei se justifica tão grave medida pela necessidade imperiosa de eliminar uma Ordem que alimentava no seu seio tão medonho intento. De tal modo a situação é dramatizada – sendo considerada gravíssima – que, se os Jesuítas não fossem atalhados a tempo, nem todos os exércitos da Europa, unidos entre si, os conseguiriam dominar. Precisamente a primeira razão que é invocada para servir de argumento justificativo da medida de expulsão é a questão do Brasil e dos problemas surgidos em torno da aplicação do Tratado dos Limites: "Desde o tempo em que as operações que se praticaram para a execução do Tratado dos Limites das conquistas sobre as informações e provas mais puras e autênticas, e sobre a evidência dos factos mais notórios, não menos do que a três exércitos, procurei aplicar todos quantos meios a prudência e a moderação podiam sugerir para que o governo dos regulares da Companhia, denominada de Jesus, das províncias destes reinos e seus domínios, se apartasse do temerário e façanhoso projeto com que havia interpretado, e clandestinamente prosseguido na usurpação de todo o Estado do Brasil, e com um tão artificioso e tão violento progresso que, não sendo pronta e eficazmente atalhado, se faria dentro do espaço de menos de dez anos inacessível e insuperável a todas as forças da Europa unidas" (BNP, cód. 1601, fl. 68).

A literatura antijesuítica em geral e a pombalina em particular demonizam verdadeiramente este poder e atribuem-lhe, como consequência disso, capacidades sobre-humanas. Os Jesuítas são vistos como estando possuídos pelo maligno, ou como sendo mesmo a sua incarnação. Para alguns, são o próprio anticristo ou algum dos seus precursores. São, assim, o lado negativo do sagrado, o oposto do poder divino benfazejo e a antítese do poder do Estado. A Companhia de Jesus é

o reverso do Estado, porque o contrário do progresso, da ordem, da verdade, da sã moral, da autêntica relação de vassalagem, caracterizada pela veneração sã da autoridade. A Companhia de Jesus é uma instituição do mundo ctónico e críptico, marcada com a sina das trevas e pelo destino do mal. Mas subsiste bem disfarçada, sob o nome santo que ousa envergar – o nome de Jesus. Daí que a literatura pombalina, sempre que nomeia esta Ordem, tenha o cuidado de dizer: "Companhia, denominada de Jesus", ou seja, autodenominada "de Jesus", ou que se arroga ilegitimamente tal nome. Pretende-se, por este expediente, evidenciar a impropriedade de tal aplicação nominal – uma entidade demoníaca atuando a coberto de um nome santíssimo.

Perante tamanho sacrilégio e tão grande manifestação do diabólico, a Companhia de Jesus não poderia deixar de ser vista à luz de uma conotação apocalíptica, como a precursora dos últimos tempos anunciados pelos textos proféticos da Bíblia. Na tradução da antologia publicada a expensas do marquês de Pombal no ano de 1761, denominada *Retrato dos Jesuitas Feito ao natural pelos mais Sabios e mais Illustres Catholicos: ou Juízo Feito a cerca dos Jesuitas pelos Maiores, e mais Esclarecidos Homens da Igreja, e do Estado*, os membros da Companhia de Jesus são desde logo apresentados por Melchior Cano (dominicano do séc. XVI que se veio a tornar bispo de Canárias) como os precursores do anticristo, sendo a Ordem classificada de anticristã: "Dizia este ilustre e religioso prelado que esta Companhia causaria à Igreja males sem número, que era uma sociedade anticristã, companhia de precursores do anticristo, que não podia deixar de aparecer brevemente; pois começaram a aparecer os seus precursores e os seus emissários" (*Retrato…*, 1761, 3).

A profusão da literatura antijesuítica no tempo de Pombal, marcada pela repetição obsessiva dos mesmos tópicos temáticos e dos mesmos contornos imagéticos, obteve o efeito mobilizador típico do mito de complô, que não só explica a origem da decadência portuguesa, atribuindo-lhe, portanto, uma causalidade diabólica, como também comporta uma eficácia que torna os indivíduos capazes de agir em virtude da realidade mitificada.

O antijesuitismo pombalino tem a peculiaridade de ter promovido, pela primeira vez na história portuguesa, uma propaganda sistemática contra uma instituição com o patrocínio do Estado, o que lhe confere uma grande eficácia. Nesta construção de uma imagem negra da Companhia de Jesus, regista-se uma interinfluência de dados, de opiniões, de pareceres, de livros, de histórias, de casos, registada pela história escrita do antijesuitismo internacional. Traduzem-se obras para português, a fim de dar razão e de apoiar o programa antijesuítico liderado por Pombal e patente nos mais diversos âmbitos, desde o legislativo ao teológico e ao moral. Por seu lado, Sebastião José de Carvalho e Melo teve a preocupação de investir grandemente na internacionalização da imagiologia dos Jesuítas que ele mesmo constrói em Portugal e da sua avaliação da ação histórico-cultural, política, educativa e religiosa daqueles. Promove, com esse objetivo, uma campanha europeia de tradução das obras, das leis, dos libelos, das cartas pastorais, dos pareceres escritos em Portugal contra os Jesuítas nas mais diversas línguas, desde o francês ao mandarim. No "Prólogo del traductor" da edição espanhola da *Deducção Chronologica, e Analytica…*, patrocinada pelo Governo português, diz-se que a obra vem à luz para dar a conhecer os efeitos nefastos do sistemático trabalho de fanatismo promovido pela Companhia de Jesus em Portugal, e com o intuito de servir de

exemplo a Espanha, para se precaver contra "este sistema de perversão" (SYLVA, 1768, I, 1). Selecionam-se, para servirem de modelos por excelência dos impostores Jesuítas, quais heróis da desgraça portuguesa, Simão Rodrigues, António Vieira e Gabriel Malagrida. Este investimento numa propaganda em toda a linha é feito em paralelo com os esforços diplomáticos para unir os diferentes Estados absolutistas no escopo de fazer pressão junto da Santa Sé para obter a extinção da Ordem, como se esta fosse uma prioridade fundamental para estabelecer a paz no seio da própria Igreja e na Europa cristã.

Na propaganda pombalina, os Jesuítas são figurados como uma autêntica e terrível peste, como uma doença contagiosa, como uma máquina de desavença, de intriga e de destruição dos poderes legítimos e da ordem social estabelecida. Pretende-se, com esta propaganda internacional, contribuir para formar uma opinião pública antijesuítica e ajudar a convencer os intelectuais iluministas e regalistas espanhóis, franceses, italianos, alemães, entre outros, a defenderem a necessidade de seguir o "bom" exemplo português, a saber, combatendo e erradicando a poderosa Companhia de Jesus. A Europa acabou por seguir o exemplo de Portugal e até o Papa seria convencido a extinguir universalmente os Jesuítas.

O combate sistemático aos Jesuítas e a tudo o que fosse produto da sua influência foi justificado, até nos próprios preâmbulos de leis reformistas pombalinas, em nome da necessidade de Portugal passar a andar ao ritmo da Europa iluminada. Em nome da oposição ao obscurantismo português, responsabilizou-se a Companhia de Jesus pela decadência e o consequente atraso de que Portugal sofria, atraso que o colocava abaixo do nível de progresso e de prestígio dos países mais cultos da Europa.

O marquês de Pombal conseguiu o fim último para o qual trabalhou durante mais de uma década. Depois de ter obtido das mãos do Rei o decreto de expulsão da Companhia de Jesus de Portugal, no ano de 1759, alcançou um objetivo quase impensável em tão breve trecho: em virtude da pressão diplomática e da formação de uma opinião pública internacional antipatizante dos Jesuítas, acabou por ver publicado, em 1773, o breve de extinção da Companhia, pelo Papa Clemente XIV. Deste ato de hecatombofilia, levado a cabo em termos internacionais, e pelo qual se efetiva a demolição oficial da poderosa Ordem fundada por S.to Inácio, Pombal foi indubitavelmente o grande protagonista. Avaliando esta vitória, ainda que provisória, Manuel Antunes não tem dúvidas quanto à eficácia pombalina, obtida pelo recurso a todos os meios possíveis: "Nem Chöiseul, nem Aranda, nem Tanucci lhe levavam a palma no ódio e na fúria contra a Companhia de Jesus. Tudo lhe servia: a ameaça de cisma pelas potências burbónicas; a ameaça de invasão dos Estados Pontifícios; a propaganda intensa pela excelente máquina entretanto alargada, aperfeiçoada, lubrificada por altos subornos" (ANTUNES, 1983, 137-138).

Além da sua metódica política antijesuítica, que logrou todos os seus fins, o conde de Oeiras, pela literatura produzida sob a sua supervisão, estabeleceu o cânone do antijesuitismo português e criou uma verdadeira mentalidade e cultura antijesuíticas em Portugal. Sebastião José delineou e teorizou, mitificando-o, o jesuitismo como filosofia de vida, como um projeto político de poder, como um estilo de ação social e como um estado de espírito, que de forma geral é caracterizado como uma grave doença que corrói as nações que aspiram ao progresso e à elevação cultural pelas luzes da razão.

REPRODUÇÕES LIBERAIS DO ANTIJESUITISMO

As peças de propaganda antijesuítica pombalina exercerão uma influência modeladora na sua posteridade cultural portuguesa. Os liberais vão revisitar o edifício hermenêutico fornecido pela doutrina sistematizada por Pombal e atualizar o seu imaginário em torno do chamado complô permanente dos Jesuítas, acusando-os de conspirar contra as novas liberdades.

Os românticos vão carregar o lado negro do mito, caracterizando o Jesuíta como figura emblemática da perversão e da hipocrisia, do fanatismo e do imobilismo, apesar de Almeida Garrett vituperar o estilo da *Deducção Chronologica, e Analytica…* como sendo "prosaico e burguês, chato, vulgar e sem sabor" (GARRETT, 1987, 91).

Os intelectuais da chamada geração de 70 – Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós, entre outros – vão assacar ao jesuitismo a responsabilidade pela decadência portuguesa. Estes intelectuais tendem a ver na ação da Companhia de Jesus uma das causas maiores do atraso do país e o símbolo mais excelente da ignorância e da reação, da educação fanatizante e infantilizadora, fundada no bastão antiliberal da obediência cega.

Com efeito, o séc. XIX liberal é transversalmente atravessado pela síndrome antijesuítica, pela obsessão de diagnosticar os focos de jesuitismo, pela preocupação constante em eliminá-lo. O antijesuitismo do séc. XIX não pode ser desligado da acesa questão religiosa, das conturbadas relações entre a Igreja e o Estado, e da progressiva secularização da sociedade e da cultura.

Investe-se intensivamente na atualização da imagem negativa dos Jesuítas, que é operada por meio de artigos, libelos,



***Os Percevejuitas*, de Rafael Bordalo Pinheiro, *A Parodia*, 10 abr. 1901.**

romances, obras historiográficas, editais, manifestos, comícios, jornais especializados, leis, e enriquecida por traduções, como é o caso das várias edições de *Monita Secreta*, do *Judeu Errante* e de outros romances e histórias antijesuíticos feitas pelas editoras liberais, republicanas e maçónicas.

Merecem aqui atenção particular as reedições sucessivas das *Instruções Secretas dos Jesuítas*, segundo a tradução mais habitual do nome do libelo editado originalmente em latim, *Monita Privata Societatis Jesu*, no ano de 1612, por um ex-Jesuíta polaco, banido da Companhia, e que se veio a simplificar sob o título *Monita Secreta*. Este documento antijesuítico

foi um dos mais publicados ao longo da história das campanhas internacionais movidas contra os Jesuítas. Estas "instruções secretas", contrafacciosamente atribuídas à Companhia de Jesus, ou, em algumas edições, ao seu superior geral, Cláudio Aquaviva, transmitem a ideia de que a ação dos Jesuítas era guiada por intentos tirânicos de dominação maligna e de afirmação de um poder institucional ilimitado. O seu autor pretendia explicar o sucesso alcançado pela Ordem de que era dissidente pela prática dos princípios antievangélicos da hipocrisia, da cobiça, do egoísmo, da vaidade e da ambição que alegadamente a regiam. No fundo, os *Monita Secreta* queriam fazer a inversão total do sentido evangélico das constituições oficiais da Companhia de Jesus, que seriam apenas um disfarce, a fim de darem uma imagem temerária da Companhia, capaz de assustar fortemente qualquer destinatário, desde os governantes mais poderosos até ao simples indivíduo do povo, que não deixa também de ser dado como alvo do monopólio dos Jesuítas, no seu percurso de ascensão em direção ao poderio supremo. As *Instruções Secretas* foram difundidas em Portugal, nos períodos cruciais das campanhas antijesuíticas, como arma de arremesso privilegiada para desmoronar a boa fama da Ordem dos Jesuítas. Depois de circularem durante mais de um século sob a forma manuscrita, começaram por ser publicadas em 1767, ainda em língua latina, no quadro das campanhas pombalinas contra a Companhia. Durante o período liberal, e até à Primeira República, foram feitas diversas edições deste documento: uma edição em língua portuguesa, em 1820, e uma edição bilingue (português e latim), em 1834, a que sucederam várias outras edições em língua portuguesa, em 1859, em 1881, em 1901 e em 1910.

Note-se que as traduções de libelos contra a Companhia sustentavam a propaganda contundente dos centros republicanos e mações. Os Jesuítas são concebidos como a perfeita antítese complotística do progresso nacional. O regresso da Companhia de Jesus a Portugal – primeiro, entre 1828 e 1834, e depois, com mais expressão e em permanência, a partir de 1858 e até 1910 – foi acolhido com apreensão pelos sectores laicos e anticlericais e suscitou a sua reação negativa. A Ordem de S.to Inácio, dado o seu carácter internacionalista – ou, usando o termo técnico cunhado para este tipo de organizações religiosas obedientes a Roma, o seu perfil "ultramontano" –, é apresentada como uma máquina de guerra e, portanto, como um inimigo, um invasor. Lino da Assunção faz uma boa sinopse deste imaginário antijesuítico na *História Geral dos Jesuítas*, publicada no epicentro da questão religiosa e anticongreganista em Portugal, que foi suscitada pela tentativa de regularização, pelo ministro Hintze Ribeiro, através do direito de associação, da situação dita de clandestinidade em que existiam, em Portugal, ordens e congregações religiosas refundadas e regressadas desde a segunda metade do séc. XIX: "Quer invadam os países da Europa, quer se espalhem de norte a sul […], eles são sempre os mesmos. Intrigantes, absorventes, cupidos e sanguinários, promovendo guerras de extermínio, acumulando riquezas incalculáveis, surpreendem a boa-fé e sinceridade dos príncipes que os recolhem, abusando da imbecilidade dos outros, procuram estabelecer uma espécie de monarquia, em que, sob as aparências do domínio papalino, sejam eles os únicos a reinar e a gozar; porque, poucos anos após a fundação já os vemos trocar as asperezas da vida pelos longos festins; e a jurada

castidade em honra da Virgem, pela sedução dos confessados, pelo adultério e por todas as formas de prazer carnal" (ASSUNÇÃO, 1901, 14).

A organização alegadamente tentacular dos Jesuítas é caracterizada como perigosa, ultramontana, destituída de qualquer sentimento nacional e sem qualquer interesse no serviço da nação, apenas favorecendo o seu atraso e levando a cabo o seu projeto de obscurantismo e de infantilização das consciências sob o freio de uma religião baseada no medo mais atroz e na obediência mais cega. Defendia-se, pois, o uso de todos os meios para derrotar este inimigo, altamente danoso, de todos os que preconizavam os ideais da razão e do progresso do país.

LAICISMO E CIENTIFICIZAÇÃO DO ANTIJESUITISMO

Esta campanha antijesuítica, apesar do excesso dos seus argumentos, não deixou de procurar bases cientificizantes, que foram dadas pelos cientistas do positivismo de fidelidade republicana. Caso notório é o de Miguel Bombarda, que fez um estudo científico dos Jesuítas, integrando-os nas tipologias médico-psiquiátricas que caracterizam os casos de loucura. Para este psiquiatra, a religião constitui um sintoma inequívoco de loucura. Os Jesuítas, sendo considerados os promotores mais aguerridos da religião na sociedade, estariam num dos patamares mais elevados da tipologia da loucura. Atente-se ao curioso diagnóstico feito por Bombarda à "loucura jesuítica", na linha das teorias frenológicas então dominantes: "É de admitir a necessidade do predomínio no resultado final de um cérebro congenitamente tarado. Eu penso que não pode ser jesuíta quem o queira; há cérebros predispostos para esse mal, como os há feitos para o crime vulgar, como os há talhados para a loucura ordinária […]. A veracidade dos tipos profissionais de Tarde, de um modo geral é para mim uma realidade. O crime é, nesse sentido, uma profissão e o criminoso tem o seu tipo profissional. O tipo profissional do alienado é quasi do domínio comum. O *facies* do jesuíta também dificilmente engana. Compreende-se […] como deve haver cérebros modelados para o jesuitismo. O que se compreende menos talvez é que […] se haja absolutamente perdido a humanidade, chegada ao desprezo das mais sagradas leis […]. Mas é provável que a interpretação esteja ainda nos mesmos factos da psiquiatria. Hoje sabe-se que não há delírios parciais; um espírito tocado pela loucura é louco todo ele. E não só nos limites que na aparência vem marcar […] o delírio especial […]. Que é pois de admirar que na loucura jesuítica tudo […], convenções sociais, gritos de consciência, fulgores da verdade, se tenha sacrificado à ideia fixa […]: *ad majorem dei gloriam*" (BOMBARDA, 1900, 186-187). A gravidade da situação clínica dos Jesuítas obrigaria a um tratamento específico, que Miguel Bombarda não tem pejo em receitar. Os Jesuítas sinceros deveriam ir para o manicómio, porque sofriam de loucura religiosa em elevado grau. Os Jesuítas hipócritas deveriam ser exilados numa ilha juntamente com os criminosos comuns, de modo a serem impossibilitados de contaminar a sociedade com a sua doença hereditária. Embora de forma mais esparsa e menos fundamentada do ponto de vista científico, encontramos formulações típicas de um cientismo organicista em obras de outros autores antijesuíticos do tempo. Lino da Assunção, um dos mais cáusticos e tenazes críticos dos padres da Companhia em Portugal e no Brasil, numa das suas obras, já citada

anteriormente, define o jesuitismo como uma espécie de vírus endógeno, com características epidémicas e cujo foco de infeção é impossível eliminar total e definitivamente, pois é por natureza remanescente: "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).

De uma forma geral, nesta época, os polemistas antijesuítas constituíam em Portugal um grupo bem instruído, sendo a maioria proveniente da média burguesia urbana; entendiam-se a si mesmos e assumiam-se como uma espécie de elite ou *intelligentsia* iluminada, como os profetas de uma sociedade nova, que apontavam constantemente para o mal que procuravam obsessivamente expiar – este mal, configurado pelo antijesuitismo, era o reverso ou o empecilho para modelação dessa sociedade ideal. Acreditavam e apostavam na educação como o meio por excelência para esclarecer e libertar o povo que jazia nas trevas da servidão jesuítica. Era pois entendido como fator decisivo, como momento preliminar, tirar o controlo da educação das mãos dos Jesuítas e das instituições religiosas afins, para abrir caminho à ilustração plena do povo.

A historiografia e a literatura produzidas pelos autores anticlericais portugueses deste período repetiram hegemonicamente e sem descanso os conteúdos do mito do complô jesuítico, formulando-o e reformulando-o numa ladainha de juízos, de imagens, de invetivas, de denúncias e de requirições, tornados lugares-comuns. Aqui se revela, num dos seus aspetos, como o mito negro dos Jesuítas extraiu a sua força e a sua legitimidade da repetição, incessantemente desdobrada e obsessiva, das mesmas teses, dos mesmos quadros, dos mesmos clichés, ao longo das décadas e dos séculos, engrossando-se a genealogia do mito com pouca originalidade, a não ser a das historietas, dos casos, dos novos crimes imputados à ação desordeira continuamente promovida por estes religiosos. O mito produzido pelo antijesuitismo funciona como uma espantosa sinfonia que toca sempre a mesma ária, apenas com arranjos e tocadores diferentes, atualizando o passado no presente, a fim de atestar, em forma de memória sociocultural, que o jesuitismo é igual em todos os tempos, e que urge sempre combatê-lo por todos os meios.

A campanha sistemática contra os Jesuítas promovida pelas alas liberais, republicanas, positivistas e maçónicas vai desembocar na expulsão dos Jesuítas com a Implantação da República, em 1910. A ideologização e mitificação que lhe esteve na base assumiu uma feição racista, promovendo a segregação social dos membros da Companhia de Jesus como se de uma raça degenerada se tratasse, mas uma raça fabricada artificialmente pela própria instrução jesuítica. Esta raça minoritária, mas poderosa, deveria merecer um tratamento mais rigoroso, *i.e.*, deveria proceder-se à sua exterminação do tecido social, porque era entendida como contaminante desse mesmo tecido. O programa antijesuítico republicano, que tem como fito a higienização social, inscreve-se matricialmente no modelo pombalino antijesuítico, que é reproduzido e enriquecido com uma mais-valia científica. Os Jesuítas são caracterizados como uma raça de gente doente e degenerada, alheia a qualquer fidelidade socionacional, cuja presença e ação fazem proliferar extraordinariamente o mal corrosivo que transporta.

A república tirou as consequências: confiscou os bens dos Jesuítas, prendeu-os, fez-lhes mensurações frenológicas e tentou erradicar o mal – expulsou a "peste" jesuítica do país. Depois, à boa maneira de Pombal, continuou a justificar esta medida. Produziu panfletos, histórias, libelos, leis, pareceres, estudos para denegrir e desacreditar o trabalho dos Jesuítas, vertendo alguns destes escritos na língua diplomática de então, para validar as razões da sua atitude.

Nesta fase de antijesuitismo militante, o republicano, o liberal e o maçon unem-se ao absolutista, numa cumplicidade paradoxal e numa inesperada união de contrários ideológicos, para legalizar a extirpação de um inimigo comum. A república põe novamente em vigor a lei de Pombal e considera-o um símbolo heroico e exemplar do passado nacional, escamoteando os princípios despóticos que guiavam a sua ação política e fazendo dele um precursor dos ideais de liberdade, de tolerância e de democracia.

Apesar de se ter registado uma diminuição de intensidade do antijesuitismo com o passar do tempo e o aliviar do impacto revolucionário, a ideografia antijesuítica oficializada pelo regime preponderou ao longo de toda a Primeira República. Esta imagiologia foi sendo alimentada pelos intelectuais mais radicais do laicismo republicano e seus sequazes na imprensa, nos livros, nos discursos, nos comícios, nas manifestações públicas, nas comemorações, nomeadamente de figuras ligadas ao imaginário antijesuítico, ou a pretexto de certos acontecimentos que faziam recordar a reincidência da atuação críptica do mitificado dedo jesuítico, que queria, de forma contumaz, continuar a influenciar a deriva da história nacional.

Os recuos do regime republicano em relação à execução do seu ideário laicista radical, a capacidade de recomposição e de refortalecimento revelada pelo catolicismo, o "milagre" de Fátima e o seu efeito religioso mobilizador, bem como as dissensões no seio da maçonaria, não deixaram de ser vistos, pelos propagandistas antijesuíticos, como resultado da recidiva conspiração de algum Jesuíta, ou simplesmente da persistência ínvia do espírito jesuíta, que ainda resistia em certos cidadãos. O próprio Fernando Pessoa, extremamente sensível às questões do esoterismo e filomaçónico confesso, não deixou de ver a Companhia de Jesus como uma organização secreta, que concorria com outras, conspirando contra elas para levar a cabo os seus fins. Valoriza, assim, um dos velhos mitemas pombalinos do mito do complô jesuítico: a dimensão secreta da Companhia de Jesus, classificando-a no sector associativo das organizações que se caracterizam pelo seu secretismo (PESSOA, 1986, 228). Esta visão é bem reveladora da proteiformidade explicativa e das possibilidades de justificação dos males sociais, grupais, políticos e institucionais à luz do mito do complô jesuítico como recurso ideológico que nem a exorcização desencadeada pelo decreto de expulsão fez passar à história.

Como os males da nação não foram dirimidos, ao contrário do que tinha prometido o discurso republicano, restava recorrer à velha lógica do mito da Companhia de Jesus e procurar a explicação na sua força e na pregnância heterópica da reincidência irreprimível da sua doença, assim como da sua aliança para restaurar a velha ordem. Para isso alertava Alfredo Pimenta, continuando a defender a necessidade de exterminar o jesuitismo reincidente, que minava por dentro a república: "A Monarquia e o jesuitismo servem-se mutuamente e mutuamente se apoiam. Para destruir este, é preciso destruir aquele; para destruir aquele é

preciso destruir este" (PIMENTA, 1913, 227). O que não deixa de representar uma espécie de reconhecimento da fraqueza e incapacidade do regime em erradicar o seu inimigo principal, reforçado pela figuração da sobre-humanidade deste contrapoder, bem como da falência da utopia da idade positiva concretizada por meio da educação, da ciência e do combate às velhas estruturas da religião e aos preconceitos típicos do estádio anterior. A república validava, assim, o poder surreal do mito pombalino dos Jesuítas, que recriou. O fundo de realidade do mito jesuíta, nesta fase, era de facto o enfeudamento dos Jesuítas ao regime monárquico revogado pela república e a sua colaboração com ele e com as correntes que resistiram à ameaça das novas ideologias de matriz laica e anticatólica.

Depois de um tempo breve de exaltação da vitória republicana, assistiu-se a uma progressiva desilusão em relação ao novo regime, em virtude da sua dificuldade em resolver os problemas reais do país (apesar dos significativos progressos verificados em algumas áreas), revolvendo-se os políticos em lutas partidárias intestinas que impediram Portugal de consolidar políticas e reunir consensos de longo prazo para as reformas de que precisava para se tornar um Estado forte e moderno em termos internacionais. Para justificar esta inoperância do projeto republicano, o jesuitismo continuou a representar um recurso explicativo fácil, mas também cada vez menos credível, a não ser para o cada vez mais pequeno número dos crentes na velha propaganda, que a desilusão republicana foi fazendo diminuir drasticamente. No entanto, o imaginário que a propaganda republicana produziu em torno dos Jesuítas deixou marcas profundas na cultura e na mentalidade portuguesas, que o tempo demorará a apagar.

MATIZAÇÃO DO ANTIJESUITISMO NO ESTADO NOVO

À medida que o primeiro regime republicano português caminhou para a sua queda e se assistiu à afirmação e à consolidação do regime que ficou conhecido pelo nome de Estado Novo, os Jesuítas regressaram discreta e paulatinamente a Portugal. Um clima ideológico conservador e direitista insufla o novo regime. Este pretendeu marcar um distanciamento em relação à falência política do conflituoso regime anterior, com o seu projeto laicista, mostrando-se mais benigno em relação ao regresso destes controversos religiosos.

Mesmo assim, apesar deste acolhimento, a sombra da antiga desconfiança persiste e os Jesuítas são ainda vistos com cautela pelos herdeiros da longa propaganda antijesuíta. Disto mesmo é bem ilustrativa a opinião de Salazar, na sequência de uma audiência do embaixador Eduardo Brazão com o provincial, realizada a 25 de agosto de 1945. O embaixador discutiu com o P.e Júlio Marinho (que tinha sido seu professor no Colégio de La Guardia, em Espanha) as acusações que pairavam sobre a Companhia de Jesus, por esta alegadamente não favorecer os interesses do Padroado Português na Índia, antes "ser um instrumento da Propaganda contra nós". Refere-se aqui à Congregação para a Evangelização dos Povos, departamento da Cúria romana então conhecido como Propaganda Fide, que contornava os direitos do Padroado nas missões das colónias portuguesas no Oriente. Em nome do Governo, Eduardo Brazão teria apelado ao responsável máximo dos Jesuítas portugueses, para se colocar ao lado de Portugal nas negociações que decorriam no Vaticano em torno da revisão do estatuto do Padroado. Eduardo Brazão, que tinha desempenhado as funções de

embaixador português em Roma, viria a registar a reação antijesuítica de Salazar sobre a conversa havida nesta audiência, que não se deveu, como poderíamos esperar, a uma resposta negativa do provincial, pois este "respondeu afirmativamente e que não se esquecia que eram portugueses", mas ao facto de o superior jesuíta ter recordado ao embaixador a questão do Colégio de Campolide e de outras casas dos Jesuítas, espoliadas e apreendidas pelo Estado à Companhia em 1910, e que a província portuguesa desejava ver restituídas. A 3 de setembro de 1945, após Eduardo Brazão lhe ter dado conta desta conversa, Salazar teve este desabafo crítico: "Não se pode contar com eles. São ambiciosos e maus políticos" (BRAZÃO, 1976, 74). A reivindicação do superior maior da Companhia de Jesus em Portugal nunca foi satisfeita. Ou melhor, a única coisa que o Estado restituiu à Companhia de Jesus foi o mausoléu dedicado aos Jesuítas falecidos em Campolide, que se tornou lugar concorrido de peregrinação para os devotos do P.e Cruz.

O antijesuitismo passivo de Salazar pode ser também visto na resistência à realização do projetado regresso dos missionários inacianos às suas antigas missões ultramarinas, mormente à missão da Zambézia, em Moçambique, e nos adiamentos sucessivos da mesma. Só o conseguiriam depois da celebração da Concordata e do Acordo Missionário entre Portugal e a Santa Sé, em 1940.

Apesar de o Estado ter abandonado oficialmente as formulações antijesuíticas e de ter dado direito de cidadania à Companhia de Jesus, as desconfianças em relação a esta instituição não foram totalmente apagadas. A inauguração, em 1934, da gigantesca estátua do marquês de Pombal (a maior da capital portuguesa) num dos lugares mais centrais de Lisboa não deixou de ser um sinal de que a memória do antijesuitismo e dos seus protagonistas continuava viva. A estátua (que começou a ser construída a 13 de maio de 1926), erguida na rotunda do Marquês de Pombal, à cabeça da Av. da Liberdade, era um velho projeto do movimento laicista e representava uma pequena, mas significativa vitória, do movimento antijesuítico republicano e maçon na primeira década do Estado Novo, que edificou *pro memoria* o símbolo mais relevante do antijesuitismo português. Não deixou também de ser um sinal de que o regime do Estado Novo, nesta homenagem prestada ao primeiro-ministro de D. José I, queria valorizar a figura de Pombal no quadro da afirmação de uma cultura nacionalista e, em certa medida, de uma política neorregalista. Por outro lado, a inauguração do monumento pombalino era a expressão da política de equilíbrio laico/católico que, de algum modo, o Estado Novo procurava levar a cabo, embora o lado católico tivesse pesado mais. Recorde-se que, na inauguração deste monumento, o Estado se fez representar pelo ministro mais laico da equipa governativa de Salazar, Duarte Pacheco.

Apesar da anteriormente documentada reação antijesuítica da cabeça do regime, o seu Governo não hostilizou ativamente os padres da Companhia. Mas a "ditadura jesuítica" de Salazar, como a qualifica João Medina, fazendo apelo ao capital simbólico do mito (MEDINA, 1985, 115), aliada ao prevenido cardeal Cerejeira (1888-1977), antigo colega de Salazar na academia de Coimbra, não deu largas aos sonhados voos maiores dos Jesuítas, nomeadamente ao seu desejo de criar, desde cedo, uma universidade católica com cobertura nacional. Não obstante, da parte do Estado e de algumas figuras influentes da hierarquia da Igreja, não se pode afirmar que tenha existido um

antijesuitismo ativo; existiram manifestações de antijesuitismo passivo, de um antijesuitismo cautelar, ou de prevenção, a que subjaz a permanência do mito adormecido ou não totalmente enterrado.

O "PERDÃO DOS JESUÍTAS" EM TEMPO DE DEMOCRACIA

Do mesmo modo, vingou uma política moderada em relação aos Jesuítas nos anos de transição do regime do Estado Novo para o novo regime democrático, em 1974 e 1976. Algumas figuras de esquerda, entre as quais merece destaque Mário Soares, que liderou a corrente mais moderada, procuraram orientar o processo revolucionário no sentido da assunção de um projeto de democracia de tipo ocidental-europeu, por oposição às correntes de filiação marxista representadas pela liderança cimeira do Partido Comunista. O Partido Socialista, liderado por Soares, empenhou-se em evitar uma nova hostilização da Igreja e a reedição das medidas, consideradas fraturantes, da Primeira República.

O próprio Mário Soares, considerado por muitos um dos pais fundadores da democracia em Portugal, é o político que mais tem documentado, em discursos e artigos, o seu empenho histórico, ao lado do de outros colegas, em negociar com a Igreja Católica condições em ordem à construção pacífica de um novo regime, garantindo a paz social através do respeito pela autonomia das esferas de ação do político e do religioso, consolidada pelas vigentes e inabolíveis leis de separação. Esta conquista é tida como um dos fatores que garantiu sucesso e longevidade ao novo regime, pois, como escreveu Mário Soares, aprendeu-se com os "erros da I República", evitando-se abrir uma nova "Questão Religiosa", que abalaria a pacificação e a coesão social, tão decisivas para a consolidação do projeto democrático (FRANCO e ABREU, 2014, II, 1817-1819).

Na verdade, apesar de terem sido alvo de algumas escaramuças durante o processo revolucionário abrilino, as ordens e congregações religiosas não sofreram limitações à sua ação, nem a sua presença em Portugal foi posta efetivamente em causa. É certo que, em momentos quentes do pós-25 de Abril, se registaram, aqui e acolá, assomos de anticongreganismo e, mais particularmente, de antijesuitismo, que provocaram alguma apreensão entre os responsáveis das ordens e congregações religiosas. São exemplo disto as manifestações estudantis registadas em Évora para apear os padres da Companhia de Jesus da direção do Instituto Superior Económico e Social de Évora (ISESE), fundado e dirigido pelos Jesuítas. No epicentro da efervescência revolucionária, chegou a reivindicar-se publicamente, em manifestação ocorrida a 5 de outubro de 1974, uma nova expulsão dos Jesuítas (com palavras de ordem como: "Joaquim António de Aguiar/Évora põe os Jesuítas a andar"), à semelhança do que já por três vezes tinha acontecido em Portugal. Num comunicado conjunto do Partido Comunista Português e do Partido Socialista sobre a situação do ISESE, datado de 19 de setembro de 1974, observa-se o recurso a antigos argumentos antijesuíticos. Estes foram acomodados, como seria natural, à linguagem típica do discurso ideológico da militância partidária desse período. A Ordem de S.to Inácio foi identificada com o regime salazarista, acusada de ter servido os interesses do patronato capitalista e barrado a assunção dos valores democráticos.

Observaram-se, pois, de forma dispersa, reminiscências de estereótipos do mito negro dos Jesuítas de filiação pombalina em comunicados, declarações e comícios

dos movimentos partidários mais radicais. Tal como aconteceu na sucessão das reformas e revoluções que tomaram os padres da Companhia como bode expiatório, apresentaram-se os Jesuítas, no seu conjunto, como epígonos do Estado Novo e seus colaboradores. Tratou-se, apesar de tudo, de um antijesuitismo menos mobilizador, despido da obsessão doentia da velha jesuitofobia. Era um antijesuitismo de matriz essencialmente marxizante, em que os Jesuítas, em associação com os outros institutos religiosos católicos, eram encarados como garantes dos interesses das elites dominantes. Nos anos seguintes, contudo, estas instituições prosseguiram com a sua vida e a sua ação, sem grandes motivos de apreensão, e continuaram mesmo o seu processo de renovação institucional, decorrente das orientações de *aggiornamento* definidas pelo Concílio Vaticano II, que, em ambiente de democratização da sociedade, ganhavam ainda mais sentido e força.

Embora serenado, o antijesuitismo manteve-se presente, sedimentado em virtude da elaboração multissecular de uma cultura negativa em torno dos Jesuítas. Bem ilustrativa desta sedimentação é a permanência, bem documentada, de vestígios da velha imagiologia mítica, destilada na memória cultural – basta olhar para os dicionários de língua portuguesa e logo se deteta a presença de um significativo resquício seu nas aceções dos vocábulos "Jesuíta", "jesuitismo" e "jesuítico". Com efeito, ao lado da definição literal do substantivo "Jesuíta" (membro da Companhia de Jesus), aparece o seu sentido figurado, de carácter depreciativo: indivíduo hipócrita, fingido, astucioso; "pessoa que recorre a argumentos rebuscados, artificiosos, astuciosos, fazendo uso da hipocrisia, para provar determinada coisa ou para obter o resultado que deseja". "Jesuitismo" é dado como sinónimo (em segunda aceção) de "fanatismo" e "facciosismo" (*Dicionário da Língua Portuguesa...*, 2001). O adjetivo "jesuítico", além de caracterizar aquilo que é "próprio dos jesuítas", é também sinónimo de "dissimulado", "fanático", "fingido" (*Dicionário Universal...*, 2002). E em conversa, quando se fala dos Jesuítas, não poucas vezes perpassam ironias tácitas ou declaradas, quase sempre mordazes, e insinuações que envolvem o termo em suspeita e em mistério, associando-o facilmente à esperteza serpentina ou à falsidade requintada. O mesmo se verifica a nível internacional, pois o mito negro dos Jesuítas não conheceu fronteiras. Se percorrermos os dicionários de sinónimos de outras línguas europeias, também encontramos neles cristalizada a memória do longo e intenso processo polémico de produção da imagem negativa dos Jesuítas levada a cabo nos diferentes países. A título exemplificativo, registamos aqui alguns sinónimos, lendários e recorrentes. O *Petit Larousse* faz eco da história infamante que rodeia o termo "Jesuíta", atribuindo-lhe, em aceção não literal, um carácter pejorativo, e incluindo-o no repertório das injúrias mais desprestigiantes, com o significado de pessoa astuciosa e hipócrita. Na língua alemã, onde o protestantismo militou ativamente para demolir a fama dos Jesuítas, o adjetivo "jesuitisch" tanto é sinónimo da maleabilidade escorregadia da enguia, como evoca a agressividade de um indivíduo provocador (*spitzfindig*). A segunda aceção do substantivo "Jesuíta" na língua inglesa é a de "astuto" ou "provocador" (*New English Dictionnary*, Collins). O mesmo acontece na língua holandesa, na qual o termo "Jezuïet" adquiriu, em sentido figurado, além dos significados de hipócrita e de fingido, o de vigarista. Mas, com ainda maior audiência, podemos encontrar vestígios da permanência do mito dos Jesuítas em alguns sítios obscuros da

Internet, que pretendem denunciar a alegada conspiração mundial que está a ser perpetrada por um temerário plano jesuítico-vaticano, com sede em Roma e tentáculos por todo o mundo.

O antijesuitismo, tanto em Portugal como a nível internacional, engendra-se no quadro de um processo de conflito que mistura complexas razões de natureza pessoal, económica, política, ideológica e cultural. A corrente antijesuíta estabelece e consolida uma doutrina através de uma literatura e de uma arte (pinturas, gravuras, caricaturas) especificamente produzida para o efeito, ou seja, para recortar uma imagem assente numa determinada avaliação do papel e da índole da Companhia de Jesus em Portugal. Esta literatura antijesuítica criou uma mentalidade e lançou as bases inspiradoras de uma cultura antijesuítica que se estende pelos sécs. XIX e XX, com efeitos combativos e de militância muito significativos. Foi instrumentalizada para servir de arma de arremesso em termos político-ideológicos e, em alguns casos, até religiosos. Os Jesuítas passaram a ser o recurso explicativo para os males da nação, as anquiloses das sociedades e até os desaires da vida privada. O jesuitismo é definido como uma filosofia de vida, como um estado de espírito, como uma entidade supranacional ou ultramontana que condiciona a vida dos cidadãos e os encerra no atavismo.

A retórica antijesuítica – presente inclusivamente na gastronomia – está carregada de simbolismo e pretende dar uma explicação da realidade, bem como descortinar móbiles ocultos. O movimento antijesuíta tem força "pela sua capacidade de mobilizar partidários, de diabolizar o adversário, de oferecer uma explicação aparentemente coerente e verosímil dos acontecimentos passados, presentes e futuros" (LEROY, 1999, 357). A literatura antijesuítica produzida entre o tempo de Pombal e a Primeira República dicotomiza a realidade, cindindo-a entre trevas e luz, entre progresso e decadência, entre liberdade e escravidão. Neste processo de segregação de contrários, duas entidades são erguidas e definidas pelo mito: um nós e um outro. O nós é aquele que planifica e persegue incansavelmente a realização de uma utopia luminosa e positiva, a utopia do progresso, da felicidade do povo, da harmonia social, da regeneração dos corpos sociais pela educação moderna e esclarecida do indivíduo. Este Nós é entendido, por vezes, como sendo o Estado e os seus agentes, outras vezes como um grupo político-ideológico, mas concentra sempre o ideal de exaltação e progresso nacional e de elevação da pátria a um pódio mais alto de glória e de reconhecimento internacional (a bitola de comparação são sempre as nações mais adiantadas da Europa). O outro são os Jesuítas, com a sua filosofia de vida, o seu pensamento político, a sua ação social e educativa e a sua influência religiosa, que resulta sobretudo de um estado de espírito muito próprio, fautor de uma utopia negativa, ou melhor, de uma distopia. A figuração do outro é terrível: além de ser uma máquina nefasta de destruição, que aspira a arruinar todas as ordens instituídas – para assentar sobre essas ruínas o universal domínio do seu poder opressor e obscurantista –, é alheia a qualquer fidelidade nacional ou institucional. É um poder verdadeiramente diabólico, que é preciso combater por todos os meios, apesar de persistir a consciência de que ele é como a erva daninha: renascerá constantemente, ainda que dos escombros da sua própria morte. O remédio será sempre, todavia, a sua extirpação do corpo social, como uma doença maligna que é preciso isolar e exterminar.

A literatura antijesuítica e o mito que ela encerra não será uma forma de ilibação das responsabilidades de cada membro da nação pelo seu estado de atraso, de ignorância, de decadência? O mito jesuítico não poderá ser entendido como o reverso do mito sebástico português? Enquanto no mito do sebastianismo projetamos numa pessoa, numa entidade mítica, a possibilidade de realização das aspirações coletivas, no mito jesuítico projetamos as nossas desilusões e desenganos. A esta entidade negativa é dado um carácter expiacional dos insucessos e males da nação. Assim, enquanto o mito do sebastianismo é fruto de uma utopização coletiva, em resultado da desilusão frente ao estado da nação, o mito jesuíta decorre da constituição da Companhia de Jesus como *locus* de catarse desse mesmo estado nacional decaído. Apesar de antinómicos, os dois mitos têm em comum o facto de aparecerem como o resultado de um diagnóstico negativo feito à realidade da nação portuguesa. Os dois foram elaborados por um processo de consignação escrita. O mito sebástico visa incutir a esperança, mas delega as responsabilidades do progresso nacional num ente que há de surgir. O mito jesuíta pretende incutir uma atitude de repúdio e de vitupério e a necessidade de extirpação dos males nacionais, concentrados, também estes, numa única entidade, mas esta de índole maléfica, que urge extirpar. Apesar da força de ambos os mitos, o mito jesuíta preocupou e empenhou mais os políticos do país e o investimento do Estado na solução que requeria.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 1601, *Lei Exterminando, Expelindo e Proscrevendo os Jesuítas, e Proibindo a Comunicação com os Mesmos, Dada em 3 de Setembro de 1759*; **impressa:** ABREU, Luís Machado de, "O discurso do anticlericalismo português (1850-1926)", *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.º 16, 1999, sep.; ANTUNES, Manuel, "O marquês de Pombal e os Jesuítas", in *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa/Porto, Brotéria/Livraria A. I., 1983, pp. 125-144; ARAÚJO, António, *Jesuítas e Antijesuítas no Portugal Republicano*, Lisboa, Roma Editora, 2004; ASSUNÇÃO, Lino da, *História Geral dos Jesuítas desde a Fundação até aos Nossos Dias*, Lisboa, Empreza da História de Portugal, 1901; BALMES, Jaime Luciano, *Protestantism and Catolicity Compared in Their Effects on the Civilization of Europe*, Baltimore, John Murphy & Co., 1851; BENIMELI, José António Ferrer, *Expulsión y Extinctión de los Jesuítas (1759-1773)*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2013; BOMBARDA, Miguel, *A Sciencia e o Jesuitismo. Replica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1900; BRANCO, Camilo Castelo, *Boémia do Espírito*, 4.ª ed., Porto, Lello e Irmão, 1975; BRAZÃO, Eduardo, *Memorial de D. Quixote*, Coimbra, Coimbra Editora, 1976; CATROGA, Fernando, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal, 1865--1911*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1988; CORREIA, Francisco A. da Cruz, "Expulsão e regresso dos Jesuítas à missão da Zambésia", *Brotéria*, vol. 153, out. 2001, pp. 759-776; *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Verbo, 2001; *Dicionário Universal Milénio. Língua Portuguesa*, Lisboa, Texto Editora, 2002; FABRE, Pierre-Antoine, *Ignace de Loyola. Le Lieu de l'Image*, Paris, Éditions Vrin/L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992; FRANCO, José Eduardo, e REIS, Bruno Cardoso, *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, Roma Editora/Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque D'Orey, 1997; FRANCO, José Eduardo, e VOGEL, Christine, *Monita Secreta. Instruções Secretas dos Jesuítas. História de Um Manual Conspiracionista*, Lisboa, Roma Editora, 2002; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; *Id.*, "L'antijésuitisme au Portugal: composition, fonctionnalités et signification du mythe des Jésuites (de Pombal à la I République", in FABRE, Pierre-Antoine, e MAIRE, Catherine (dirs.),

Les Antijésuites. Discours, Figures et Lieux de l'Antijésuitisme à l'Époque Moderne, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 353-380; *Id.*, e ABREU, Luís Machado de (coords.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, 2 vols., Prior Velho, Paulinas, 2014; FRANCO, José Eduardo, e FIOLHAIS, Carlos, *Jesuítas, Construtores da Globalização. Uma História da Companhia de Jesus,* Lisboa, Correios, 2016; GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, 4.ª ed., Lisboa, Ulisseia, 1987; GATZHAMMER, Stefan, "Antijesuítismo europeu. Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750--1780)", *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 5, 1993, pp. 159-250; GOMES, João Pereira, *Jesuítas, Ciência & Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta do Pe. João Pereira Gomes, SJ*, coord. Henrique Leitão e José Eduardo Franco, Lisboa, Esfera do Caos, 2012; GOMES, Manuel Pereira, *Santo Inácio e a Fundação de Colégios*, Porto, Instituto Nun'Álvares, 1996; GONÇALVES, Nuno da Silva, "Jesuítas", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 21-31; LACOUTURE, Jean, *Os Jesuítas*, vols. 1-2, Lisboa, Referência/Estampa, 1993; LEROY, Michel, *O Mito Jesuíta*, Lisboa, Roma Editora, 1999; MEDINA, João, "Ditadura jesuítica de Salazar", in MEDINA, João (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, t. I, Lisboa, Amigos do Livro, 1985, pp. 115-158; "Observações secretíssimas do marquez de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo na ocasião da inauguração da estatua equestre no dia 6 de Junho de 1775, e entregues por ele mesmo 8 dias depois ao senhor Rei D. José I", in POMBAL, Marquez de, *Cartas e Outras Obras Selectas*, 4.ª ed., t. I, Lisboa, E. J. C. Sanches, 1848, pp. 15-39; PASQUIER, Étienne, *Le Catéchisme des Jésuites,* ed. crítica Claude Sutto, Serbrooke, Les Editions de l'Université de Sherbrooke, 1982; PESSOA, Fernando, *A Procura da Verdade Oculta. Textos Filosóficos e Esotéricos*, pref., org. e anot. António Quadros, Mem Martins, Europa-América, 1986; PIMENTA, Alfredo, *Estudos Sociológicos*, Lisboa, Centro de Publicidade, 1913; REGO, Raul (org.), *O Último Regimento da Inquisição Pombalina*, Lisboa, Excelsior, 1971; *Relação Abbreviada da Republica Que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha Estabeleceraõ nos Domínios Ultramarinos das Duas Monarchias, e da Guerra Que Nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; Formado pelos Registos das Secretarias dos Dous Respectivos Principes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por Outros Documentos Authenticos*, Lisboa, s.n., 1757; *Retrato dos Jesuitas Feito ao natural pelos mais Sabios e mais Illustres Catholicos: ou Juízo Feito a cerca dos Jesuitas pelos Maiores, e mais Esclarecidos Homens da Igreja, e do Estado: desde o Anno de 1540, em que Foi a Sua Fundação, até ao Anno de 1650 antes das Disputas Que Se Levantaram a respeito do Livro de Jansenio*, Lisboa, Officina Miguel Rodrigues, 1761; SYLVA, José de Seabra da, *Deducção Chronologica, e Analytica. Parte Primeira, na qual Se Manifestão pela Sucessiva Serie de Cada Hum dos Reynados da Monarquia Portuguesa, Que Decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. Jão III até o Presente, os Horrorosos Estragos, Que a Companhia Denominada de Jesus Fez em Portugal, e Todos os Seus Domínios por Hum Plano, e Systema por Ella inalteravelmente Seguido desde que Entrou neste Reyno, até que Foi Delle Proscripta, e Expulsa pela Justa, Sabia, e Providente Ley de 3 de Setembro de 1759*, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767; *Id.*, *Deducion Chronologica y Analitica [...]*, 3 t., Madrid, s.n., 1768; *Id.*, *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da Invasão dos Denominados Jesuitas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Elles Fabricados*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1771; THEINER, Augustin, *Histoire du Pontificat de Clément XIV, d'après des Documents Inédits des Archives Secrètes du Vatican,* t. I, Paris, Firmin Didot, 1852; VOGEL, Christine, *Guerra aos Jesuítas. A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal e o Seu Impacto na Europa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016; WRIGHT, Jonathan, *Os Jesuítas. Missões, Mitos e Histórias*, Lisboa, Quetzal, 2004.

José Eduardo Franco

O presente artigo retoma investigação feita e refaz textos já preparados pelo autor para outras publicações, referidas na bibliografia.

Antijornalismo

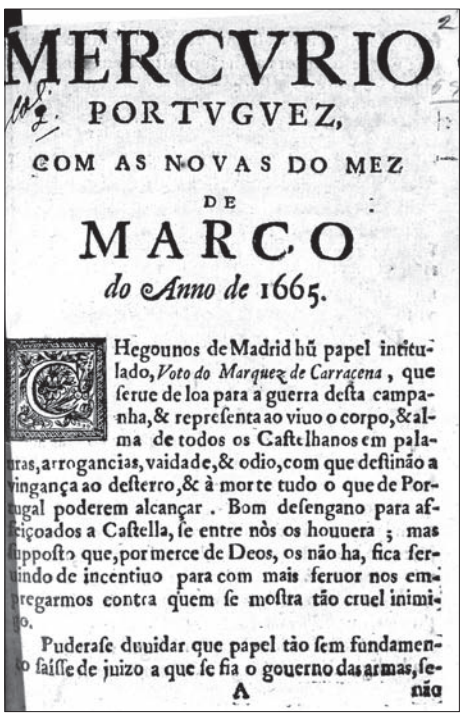
Na atualidade o termo jornalismo tem uma abrangência lata. Contudo, no passado começou por ser sinónimo de imprensa e tendeu a referir-se a publicações escritas de caráter noticioso e periódico. No século XVIII, Rafael Bluteau não o incluiu no seu *Vocalulário Portuguez e Latino,* embora tenha entendido jornal como o pagamento por um dia de trabalho (BLUTEAU, 4, 1713, 194), isto é, sem ter o significado que nos interessa. De qualquer modo, definiu gazeta, como um papel impresso que contem as novas de várias partes do mundo (BLUTEAU, 4, 1713, 43). O lexicografo referiu-se igualmente a notícia, mas a definição que apresentou afasta-se, de algum modo, do sentido atual, pois considerou que se tratava de conhecimento ou de coisa que viesse do conhecimento, para esclarecer, em seguida, que havia muitas castas de notícias: "umas são certas e evidentes, como é a ciência; outras duvidosas e escuras como é a opinião, a conjetura, a suspeita; outras firmes mas escuras, como a fé; outras firmes e claríssimas, como é a luz da glória. Também há notícias naturais como é a inteligência, outras adquiridas como é a metafísica, outras infusas como são as revelações. A estas acrescenta as notícias celestes, terrestres, profanas ou mundanas, políticas e diabólicas" (BLUTEAU, 5, 1716, 754).

Houve quem defendesse ser o jornalismo um estádio anterior à literatura, ao escrever, por exemplo, 'o jornalismo é a antecâmara da literatura e se muito jornalista nele se queda e por ali fica, outros há que seguem avante' (*apud.* TENGARRINHA, 2013, 16), ou até que a literatura acabava quando começava o jornalismo, caracterizando-se este por uma expressão nua, direta, impessoal e não literária, não obstante o reconhecimento de que os jornais incluíam subgéneros literários, tais como grandes reportagens e crónicas. O mesmo autor precisou ainda que o jornalismo vivia do imediato e do transitório, procurando captar o interesse dos leitores, caracterizando-se pela concisão e até pelo sensacional (COELHO, 1997, 504). Apesar da inequívoca importância de fazer circular a informação, o jornalismo, enquanto objeto de estudo, ao ser visto como um parente pobre da literatura, foi negligenciado. Em Portugal, só no século XX contou com estudiosos. José Manuel Tengarrinha foi pioneiro ao utilizar os métodos da História e ao considerá-lo um poderoso veículo de transmissão de informações e de difusão de ideias, um amplo repositório dos conhecimentos e das sensibilidades da sua época, consequentemente, um dos mais expressivos avaliadores das atitudes mentais e das correntes de ideias na sociedade e uma das mais relevantes fontes históricas (TENGARRINHA, 2013, 17). Neste sentido, onde poderemos encontrar posições de antijornalismo? A questão relaciona-se diretamente com o grave problema, do passado e do presente, da amplitude da influência da informação nos cidadãos e das possibilidades que os autores das notícias têm de deturpar, influenciar e conduzir num determinado sentido os recetores dessa mesma informação, manipulando a opinião pública.

Em Portugal, os primeiros jornais propriamente ditos nasceram no século XVII, numa conjuntura política conturbada e bélica, isto é, a Guerra da Restauração (1640-1668). Se ignorarmos as primeiras folhas volantes, ainda da centúria de quinhentos (TENGARRINHA, 2013, 28-30), teremos a *Gazeta da Restauração*

(1641-1648), nascida para, em conjunto com outros meios, como por exemplo os sermões, ajudar a fomentar a contrapropaganda e a promoção institucional da nova dinastia e a figura de D. João IV (DIAS, 2006, 25, 37). Posteriormente surgiu o *Mercúrio Portuguez* (1663-1667), resultado da iniciativa de António de Sousa Macedo, que se propôs narrar as novas da guerra entre Portugal e Castela (DIAS, 2010, XLV). De forma quase contínua, e chegando aos dias de hoje sob a designação de *Diário da República*, em 1715, surgiu a *Gazeta de Lisboa*. Desta feita, a conjuntura política era outra: D. João V pretenderia divulgar a participação de Portugal no Congresso de Utreque e a assinatura da paz luso-espanhola (BELO, 2001, 112-113). Estamos perante jornais que, tal como os de outros reinos de então, eram porta-vozes dos monarcas (BÉLY, 1990, 280). Sublinhe-se, no entanto, que estes jornais de pequeno formato e com poucas páginas, não forneciam apenas notícias bélicas, políticas, diplomáticas ou eventos mundanos, detinham-se igualmente em matérias tão diversas como o comércio, as questões religiosas, os problemas meteorológicos e tantos outros e até incluíam publicidade (SOARES, 2008; DIAS, 2006; DIAS, 2010).

Folha de rosto de *Mercurio Portuguez*... (1665).



MERCVRIO
PORTVGVEZ,
COM AS NOVAS DO MEZ
DE
MARCO
do Anno de 1665.

Hegounos de Madrid hũ papel intitulado, *Voto do Marquez de Carraçena*, que ſerue de loa para a guerra deſta campanha, & repreſenta ao viuo o corpo, & alma de todos os Caſtelhanos em palauras, arrogancias, vaidade, & odio, com que deſtinão a vingança ao deſterro, & à morte tudo o que de Portugal poderem alcançar. Bom deſengano para afeiçoados a Caſtella, ſe entre nòs os houuera; mas ſuppoſto que, por merce de Deos, os não ha, fica feruindo de incentiuo para com mais feruor nos empregarmos contra quem ſe moſtra tão cruel inimigo.

Puderaſe duuidar que papel tão ſem fundamento ſaiſſe de juizo a que ſe fia o gouerno das armas, ſe

A não

Os periódicos impressos e os manuscritos tinham pontuais concorrentes nas denominadas cartas, notícias e relações, por vezes sinónimos, que se apresentavam quer em prosa quer em verso, veiculavam notícias da atualidade e constituíram uma forma rápida e eficaz de proporcionar informação quase imediata aos acontecimentos, aproximando-se dos jornais, apesar de, em alguns casos, serem textos entre história, crónica e novela. Trata-se de uma literatura ocasional, veículo de mediação cultural, que serviu para também consolidar a imagem da monarquia, chegando igualmente a ser um porta-voz oficioso da mesma (GARCÍA COLLADO, 203, 408-414). Eram os *ocasionnels* em França, *new pamphlets* em Inglaterra, *Neue Zeitungen*, na Alemanha, *relaciones* em Espanha e *avvisi* e *raporti* na Península Itálica (INFELISE, 1999, 117; DÍAZ NOCI, DEL HOYO HURTADO, 2003, 28; ESPEJO, 2012, 106). A variedade de impressos, além dos jornais propriamente ditos, esteve presente um pouco por todo o lado (WISEMAN, 1999, 66). Os seus autores visaram impressionar os leitores e os ouvintes – pensemos que o público era mais vasto do que a comunidade leitora, uma vez que a leitura em voz alta era uma prática comum que permitia acesso à informação quer utilitária quer lúdica (CHARTIER, 2012, 30) – sem desprezar algum sensacionalismo, fazer críticas contundentes aos inimigos e, por vezes, incutir algum moralismo.

Nos séculos XIX (sobretudo com a Regeneração) e XX, deu-se uma explosão

de número de títulos que ascendeu às centenas, alguns dos quais de curtíssima duração. Para compreendermos e avaliarmos os seus conteúdos, importará perceber as condições políticas e culturais do aparecimento, os objetivos ligados à fundação, os interesses que defendiam, os grupos que os apoiavam e qual o efeito que cada um dos jornais exerceu (TENGARRINHA, 2013, 19). E a última centúria assistiu igualmente ao nascimento da rádio e da televisão, a operarem em Portugal, a primeira desde a década de vinte mas com a criação da Emissora Nacional de Radiodifusão em 1935 e a segunda, a partir de 1957, com a Radiotelevisão Portuguesa. De novo, encaminhamo-nos para a eventual manipulação das informações, para a deformação dos factos. E, é nesse contexto, independentemente da época, que surge o antijornalismo. Podemos perguntar se estamos perante uma reação ao mau jornalismo, ou uma dificuldade significativa de perceber – em especial no presente – a diferença entre facto e opinião, matéria de discussão não isenta de polémica.

Uma das principais questões relaciona-se com as ligações entre o jornalismo e os poderes, quer os políticos quer os religiosos. Isto é, estamos perante jornais, revistas, estações de rádio e de televisão oficiais ou oficiosos, legais ou clandestinos, com uma orientação independente ou assumidos como órgãos de partidos, de igrejas, de correntes ideológicas, generalistas ou especializados, de entre outras? Todas essas questões e muitas outras, como por exemplo, o âmbito geográfico, o preço, a periodicidade e os públicos a que se destinam, levam a posições de apoio ou de contestação do tipo de informação veiculada e dos seus propósitos e, em última instância, a posições de antijornalismo.

Neste contexto, atrevemo-nos a afirmar que o antijornalismo terá nascido em



Num. 2. 9

GAZETA DE LISBOA.

Sabbado 17. de Agosto de 1715.

ALEMANHA.

POR cartas de Ratisbona de 6. de Julho se avisa, que o Ministro Deputado de S. A. Eleytoral Palatina apresentára naquella Dieta em 4. do dito mez hum memorial, em que se contem a representação de muytas contravenções feytas no Rhin superior contra a ultima paz concluida em Baden, na qual se confirma a que se tratou em Ryswyck no anno de 1697. desejando que a Dieta quizéra interessarse, em que S.M. Imperial insista em pedir a França a nuneyra execução do dito Tratado, em favor do Senhor Eleytor Palatino seu amo. Consiste a sua queyxa, em que os Francezes tomárão por força posse de Selez, & do Julgado inferior de Germersheim, desalojando violentamente daquelles lugares as tropas de S. A. El. Palatina, & pertendendo que estes pertencem ao destrito de Hagueneu na Alfacia, cuja soberania fora cedida a França pelo Senhor Emperador, & pelo Imperio. Prova o dito Ministro o contrario, mostrando em como os ditos lugares forão especialmente restituidos com as suas dependencias ao Senhor Eleytor seu amo pelo oytavo artigo do Tratado de Ryswyck, & pelo artigo separado delle, na mesma forma, q os possuhia os seus antepassados, em virtude da paz de Westphalia, & mostra justamente, que os Principes seus antecessores, particularmente o Eleytor Carlos Luis havia possuido pacifica, & indifputavelmente a Germersheim, & Selez até o anno de 1680. em que lhe forão tirados pela Camera de Brisack, com o pretexto das reuniones, o que se havia annullado pelo referido Tratado de Ryswyck. O segundo motivo da sua queyxa he o Priorado de Selez, o qual S. Mag. Christianissima havia dado ao Collegio dos Padres da Companhia de Strasburgo, como parte da sua fundação, & pertendem manterse na posse delle, em virtude das palavras do artigo 47. da paz de Ryswyck, que dizem que os Beneficios Ecclesiasticos collados no tempo da guerra, fiquem aos presentes possuidores: sobre o que S. A. El. Palatina allega, que esta clausula se não deve entender no caso presente, porque a collação não era pessoal, que acabasse com a morte do possuidor, mas ficava incorporada para sempre com grande defraudo da sua Regalia, & assim devia selhe restituido o dito Priorado, não obstante haverem os Padres da Companhia tido a precaução de alcançar a confirmação delle do Pontifice. A terceyra queyxa he a prohibição que o Governador de Alfacia faz a pagarem os embarcadores Francezes, que passão pelo Rhin, o direyto que costumão pagar na Alfandega de Selez da sua passagem, o qual havia sido confirmado ao Senhor Eleytor Palatino pela paz de Ryswyck, & os mesmos Francezes praticárão pagar até o principio desta ultima guerra. A quarta consiste em lhe haverem os Francezes tomado os Castellos de Petite-pierre, & Guttembourg, que fazem parte da herança de Veldenz com o mesmo pretexto de ser situado na soberania de Alsacia, despoiando-lo os Officiaes de S. A. Eleytoral, tirando delles as suas armas, & dispondo das suas rendas, por virtude de huma sentença do Supremo Tribunal da Alsacia em favor dos Principes de Birckenfeld, & de Sultzbach, que com S. A. Elect. disputavão a mesma herança; havendo S. A. Elect. ordenado a posse por ordem do Emperador em virtude de hua sentença do Conselho Aulico, onde a causa pende, & pertencendo somente ao Imperio o conhecimento della. Sobre o q S. Mag. Imp. tem declarado aos Ministros dos Electores de Colonia, & Baviera, que elle lhes não podia dar a investidura dos seus estados, nem receber os seus Ministros na Dieta, até não ser o Senhor Eleytor Palatino inteiramente satisfeito sobre todos os pontos que lhe forão accordados pela paz de Baden. O Conde de Gergy Ministro de

B França

Folha de rosto de *Gazeta de Lisboa* (1715).

simultâneo com o jornalismo. Ou seja, alguns indícios tornam claro que a maneira como as notícias eram divulgadas contou sempre com comentários pouco abonatórios. Se recuarmos ao século XVII, podemos verificar críticas como a do padre António Vieira, expressas em muitas das suas cartas. Salientem-se, algumas, do tempo em que esteve em Roma. Em 1671, dirigindo-se a D. Rodrigo de Menezes, comentou: "Não tenho paciência para ler as gazetas do mundo, e ver falar nelas de todos os príncipes e reinos, e só do nosso um perpétuo silêncio, como se fora Portugal um canto de terra incógnita" (FRANCO, CALAFATE, I, III, 2013, 96). A Duarte Ribeiro de Macedo, em 1673, escreveu: "Bem que as gazetas ou avisos secretos nunca lhes falta que contar e morder, com que o senhor Pasquino tem mudado a língua em muitas penas e fala mais estando mudo" (FRANCO,

CALAFATE, I, III, 2013, 346). No ano seguinte, em carta ao marquês de Gouveia, as críticas foram de outro teor: "Correu estes dias que Dom Domingos de Gusmão fora morto em Bolonha de um arcabuzaço; agora se começa a dizer que foi nova falsa; mas é costume nesta terra matarem os homens nas gazetas, e avisos públicos ou secretos, quando não querem ou não podem vingar-se de outra maneira. O Papa não só vive, mas está para viver muitos anos" (FRANCO, CALAFATE, I, III, 2013, 423). Ou seja, para o jesuíta, deliberadamente, os jornais estrangeiros ignoravam Portugal, forneciam de forma consciente informações erradas e difamavam as figuras que entendiam de forma deliberada. Nos séculos seguintes, o mesmo tipo de problemas continuou, mesmo no reino de Portugal. Por exemplo, por ocasião da morte da rainha D. Maria II, em 1853, o marquês de Fronteira e de Alorna lamentou, nas suas memórias, que lhe repugnava ver como os jornais *Patriota* e *Revolução de Setembro* tinham elogiado a soberana, depois da morte, reconhecendo-lhe virtudes que não haviam reconhecido em vida e expressando sentimentos que não tinham "só para seduzir o animo do regente e do novo rei" (BARRETO, VII-VIII, 1930, 462).

Se, na Época Moderna, os diplomatas já eram leitores de jornais também eram uma das fontes de informação de que os periódicos dispunham, apesar de nem sempre se saber a origem das notícias (BELO, 1999, 77) o que, de alguma forma, aproximava gazeteiros – quer das gazetas manuscritas e sem censura quer das gazetas oficiais – de embaixadores e enviados, para benefício mutuo mas nem sempre do agrado de todos os envolvidos, por vezes surpreendidos por omissões, imprecisões, ou pouco destaque relativamente aos seus assuntos (BORGES, 2016, 178-181). Não foi por acaso que, em 1728, o marquês de Abrantes escreveu ao conde de Tarouca "basta de gazetas, vá de negócios" (BORGES, 2016, 180).

Ao longo do século XX, aumentaram e diversificaram-se quer os públicos quer os meios de comunicação e as informações circularam de forma cada vez mais rápida e eficiente. Pensemos numa situação emblemática: às 22 horas e 55 minutos, do dia 24 de abril de 1974, foi transmitida a canção "E depois do adeus", interpretada por Paulo de Carvalho, na rádio Emissores Associados de Lisboa, marcando o início das operações militares planeadas pelo Movimento das Forças Armadas, com vista a pôr fim ao Estado Novo. Minutos depois, isto é, às 0 horas e 20 minutos, foi a vez de a *Rádio Renascença* passar "Grândola, vila morena", de José Afonso, que confirmou estarem as operações militares em marcha e serem irreversíveis (ABRANTES, 1999, 311). Ou seja, neste caso, o poder revolucionário driblou o poder instituído e comunicou as suas ações de forma codificada através dos órgãos controlados pelo próprio poder político.

Esta matéria conduz diretamente à censura. Pouco posterior ao nascimento da imprensa, em Portugal, o controlo do que se publicava fixou-se no século XVI, estando tripartido e dependente do Desembargo do Paço, do Ordinário e do Santo Ofício da Inquisição, a partir de 1576. Esta situação vigorou até à criação da Real Mesa Censória, em 1768, que significou a transferência e a centralização dos mecanismos de censura, eventualmente devido à inoperância, ou pelo menos à delonga, do antigo sistema. Esta instituição teve continuidade na Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame dos Livros (1787), voltando-se, em 1794, à censura tripartida. A censura preventiva era justificada com expressões como a de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, expressa em

1733, no caso em relação aos livros: "assim como é louvável a lição dos livros bons, é repreensível e perniciosa a lição dos livros maus, pelo que vai pouco em ler muitos livros, mas vai muito em ler bons livros, ainda que poucos" (ABOIM, 1733, 13). Ora, para levar a cabo a censura preventiva, havia os chamados qualificadores, indivíduos que integravam uma elite cultural (BRAGA, 2012). Então, a censura poderia assumir a forma de escusa, expurgo e reprovação, ou ainda proibição e suspensão (MARTINS, 2005, 788).

Com a Revolução Liberal de 1820, a censura não terminou definitivamente. O novo regime político através da *Constituição,* de 1822, corroborou decisões do ano anterior, no sentido de a abolir, consignando a liberdade de expressão. No entanto, a possibilidade de punir abusos significou a prática de algumas restrições. Com a restauração do absolutismo, em 1823, ocorreu um retrocesso, tendo um decreto do ano seguinte restaurado o sistema do Antigo Regime, agora em duas instâncias, já que o Santo Ofício da Inquisição havia sido abolido. Absolutistas e liberais em luta tiveram igualmente limitações, em especial os primeiros, e em 1834, voltou a conhecer-se uma maior liberdade de expressão, o que motivou diversos processos movidos a periódicos e a suspensão de outros. Em 1850, a chamada "lei das rolhas" procurou limitar a liberdade de opinião (MESQUITA, 2002, 418-423). A Regeneração, em 1851, revogou-a e a imprensa conheceu dias mais tranquilos e fecundos que chegaram ao início do reinado de D. Carlos. Em 1890, nova legislação repressiva veio alterar o panorama.

Após a instauração da república, a censura prévia foi igualmente utilizada, em especial sobre determinados pretextos, como o estado de guerra. Durante o Estado Novo, Salazar, em entrevista concedida em 1932, declarou: "chego a concordar que a censura é uma instituição defeituosa, injusta, por vezes sujeita ao livre arbítrio dos censores, às variantes do seu temperamento, às consequências do seu mau humor […] tentaremos reduzir a sua ação ao indispensável. Não é legítimo, por exemplo, que se deturpem os factos, por ignorância ou por má-fé, para fundamentar ataques injustificados à obra dum Governo, com prejuízo para os interesses de um país. Seria o mesmo que reconhecer o direito à calúnia" (FERRO, 2007, 31-32). E o estadista continuou, afirmando que a imprensa portuguesa tinha melhorado muito, pois antes, alguns órgãos de informação, davam a imagem de um "saguão: intrigas, insultos, insinuações, pessoalismos, provincianismos, baixa intelectualidade. Ora o jornal é o alimento espiritual do povo e deve ser fiscalizado como todos os alimentos" (FERRO, 2207, 33). Inicialmente apenas dependente do Ministério do Interior e, a partir de 1940, igualmente do Gabinete de Coordenação dos Serviços de Propaganda e Informação, para finalmente, em 1944, integrar o Secretariado de Nacional de Informação e Cultura Popular (a nova designação do Secretariado de Propaganda Nacional, cujos membros eram nomeados e que despachavam com Salazar), o lápis azul da censura atingiu os opositores do regime e até mesmo alguns dos que o integram, desde que as imagens ou as opiniões pudessem ferir a moral, desprestigiar o país, ameaçar a tranquilidade ou atacar os mitos do regime. Nem a aprovação de uma lei da imprensa, em 1971, a primeira desde 1926, inverterá o quadro, só abolido em 1974 (ABRANTES, 1999, 312; BARRETO, 1999, 275).

Informar o público e, em especial, dirigi-lo parecem ter sido os móbiles da censura independentemente da época. Porém, mesmo quando esta não vigorou

ou foi ludibriada – através de meios de informação clandestinos – as críticas ao jornalismo e as posições antijornalismo, de um modo geral confundidas, foram sempre evidentes, decorrendo do descontentamento dos visados ou, de forma mais sólida, da consciência da parcialidade dos meios de informação ao serviço de determinados grupos, sobretudo políticos. Estas realidades surgiram em simultâneo aos primeiros jornais e acompanharam, por vezes de forma mais marcante, outros meios de comunicação social, caso das estações de rádio e de televisão e integram frequentemente os debates da atualidade nos países democráticos. Veja-se, nos primeiros dias de 2017, a posição do italiano Beppe Grillo, fundador do Movimento Cinco Estrelas (M5S), ao propor, no seu blogue, a criação de um "júri popular" para eliminar dos *media* os jornalistas comprometidos, entendendo que "os jornais e a televisão são os maiores fabricantes de notícias falsas do país, porque querem assegurar-se que quem tem o poder o mantém". A publicação, no dia 3 de janeiro, desencadeou reações acaloradas por parte de jornalistas e de políticos italianos, tendo alguns referido que o comediante mais não desejava do que um regresso à censura e ao fascismo (*Público,* 05-01-2017). Ou seja, no passado ou nos dias de hoje, as críticas ao jornalismo fazem ouvir-se e, se as entendermos como antijornalismo, não teremos dúvidas em afirmar que nascem do uso da liberdade de expressão e atacam as ligações sub-reptícias entre jornalismo e poder instituído.

Bibliografia: Fontes Impressas: ABOIM, Diogo Guerreiro Camacho de, *Escola Moral, Política, Christãa e Juridica,* Lisboa Ocidental, 1733; BARRETO, José Trazimundo Mascarenhas, *Memórias do Marquês de Fronteira e d'Alorna,* revistas e coordenadas por Ernesto de Campos de Andrade, partes VII-VIII, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930; BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario Portuguez e Latino,* vol. 4, Coimbra, Colégio das Artes, 1713; vol. 5, Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1716; FERRO, António, *Entrevistas a Salazar,* prefácio de Fernando Rosas, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2007; FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro, *Padre António Vieira. Obra Completa,* tomo I (*Epistolografia*), vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013. Estudos: ABRANTES, João Carlos "Jornalismo", *in* BARRETO, António, MÓNICA, Maria Filomena, *Dicionário de História de Portugal,* vol. 8 (suplemento F/O), Porto, Figueirinhas, 1999, pp. 311-314; BARRETO, José, "Censura" *in* BARRETO, António, MÓNICA, Maria Filomena, *Dicionário de História de Portugal,* vol. 8 (suplemento F/O), Porto, Figueirinhas, 1999, pp. 275-284; BÉLY, Lucien, *Espions et Ambassadeurs au Temps de Louis XIV,* Paris, Fayard, 1990; BELO, André, *As Gazetas e os Livros: a Gazeta de Lisboa e a Vulgarização do Impresso (1715-1760),* Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001; BELO, André, "Le statut du gazetier dans le Portugal de la première moitié du XVIII[e] siècle", *in* DURANTON, Henri e BAKER, Keith M., *Gazettes et Information Politique sur l'Ancien Régime*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 77-85; BRAGA, Isabel Drumond, "Controlando as Consciências: D. António Caetano de Sousa e a Censura de Livros no Portugal do século XVIII", *in* Laureano M. Rubio Pérez, *Instituciones y Centros de Reclusión Colectiva. Formas y Claves de una Respuesta Social (s. XVI-XX),* León, Universidade de León, 2012, pp. 177-194; BORGES, Sónia, *Duas Cortes, Um Modelo: o Cerimonial Diplomático nas Relações Luso Espanholas (1715-1750),* 2 vols., Lisboa, Tese de Mestrado em História das Relações Internacionais, 2016; CHARTIER, Roger, "Barroco y Comunicación", *in* CHARTIER, Roger e ESPEJO, Carmen, *La Aparición del Periodismo en Europa. Comunicación y Propaganda en el Barroco,* Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 15-34; COELHO, Jacinto do Prado, "Jornalismo", *in* COELHO, Jacinto do Prado, *Dicionário de Literatura*, 4.ª edição, vol. 2, Porto, Mário Figueirinhas Editor, 1997, pp. 504-509; CUNHA, Alfredo da, *Elementos para a História da Imprensa Periódica Portuguesa (1641-1821),* Lisboa, s.n., 1941; DIAS, Eurico Gomes, *Gazetas da Restauração (1641-1648): uma Revisão das Estratégias Diplomáticas-Militares Portuguesas (edição transcrita),* Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2006; DIAS, Eurico

Gomes, *Olhares sobre o* Mercurio Portuguez *(1663-1667). Transcrição e Comentários,* 2 vols, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Porto, CEPESE, 2010; DÍAZ NOCI, Javier, DEL HOYO HURTADO, Mercedes, *El Nascimiento del Periodismo Vasco. Gacetas Donostiarras de los siglos XVII y XVIII,* Donostia, Eusko Ikaskuntza, 2003; ESPEJO, Carmen Espejo, "Un Marco de Interpretación para el periodismo Europeo en la Primera Edad Moderna", *in* CHARTIER, Roger e ESPEJO, Carmen, *La Aparición del Periodismo en Europa. Comunicación y Propaganda en el Barroco,* Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 103--126; GARCÍA COLLADO, María Ángeles, "Para Todos: Pliegos y Obras de Surtido", *in* INFANTES, Víctor, LOPEZ, François e BOTREL, Jean-François, *Historia de la Edición y de la Lectura en España 1472-1914,* direção de Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 408-414; INFELISE, Mario Infelise, "Le Marché des Informations à Venise au XVII[e] siècle", *in* DURANTON, Henri e BAKER, Keith M., *Gazettes et Information Politique sur l'Ancien Régime*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 117-128; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2005; MESQUITA, Pedro, "A Cultura Literária, Artística e Musical", *in* A. H. de Oliveira Marques, *Portugal e a Instauração do Liberalismo,* Lisboa, Presença, 2002, pp. 410--492; SOARES, Elisa Celeste Pires de Carvalho, *A Publicidade na Gazeta de Lisboa (1715-1760),* Lisboa, 2008; TENGARRINHA, José Manuel, *Nova História da Imprensa Portuguesa: das origens a 1865,* Lisboa, Círculo de Leitores, 2013; WISEMAN, S. J., "Pamphlet Plays in the Civil War News Market: Genre, Politics and Context", *News, Newspapers and Society in Early Modern Britain,* Londres, Frank Cass, 1999, pp. 66-83. Sítios na internet: *Público,* 05-01-2017, https://www.publico.pt/2017/01/05/mundo/noticia/beppe-grillo-quer-um-juri-para-desmascarar-fabricantes-de-noticias-falsas-1757222 (consultado a 6 de janeiro de 2016).

Isabel Drumond Braga

Por desejo expresso da autora, este texto não foi revisto pela equipa de revisão do *Dicionário dos Antis.*

Anti**judaísmo**

O judaísmo é o sistema vital do povo judeu, ou hebreu, incluindo todos os vetores específicos desse povo, com realce para os paradigmas do ser e do saber – a cultura, a literatura, a filosofia e a religião.

O nome "judaísmo" já a cultura cristã o recebeu através da língua grega, no texto epistolar em que o converso Saulo (S. Paulo), em nota autobiográfica, se refere ao seu procedimento e a que, na vivência do judaísmo (*ioudaismó*), ultrapassava muitos companheiros da sua idade, por seu tão elevado zelo pela herança (Gl 1, 13). O nominal hebraico que melhor gera o helenismo paulino é "yahadut", o judaísmo como entidade étnica, histórica e religiosa, pelo que judaísmo se distingue de semitismo.

A idade do nome "judaísmo" é bem mais antiga do que a idade de "semitismo" – nome e conceito este criado no séc. XVIII, e que serviu ao alemão W. Marr para, em 1879, forjar o termo antinómico "antissemitismo" para identificar as campanhas antijudaicas. O conceito de semitismo parece ser de tardia formulação, com base no nome de Sem, um dos três filhos de Noé (Gn 10, 1), aditando ao radical o sufixo latino "itico".

Ora, de facto, "judaísmo" não é sinónimo de "semitismo". Cada nome indica uma realidade específica e distinta, pois, como diz a história sagrada, dos filhos de Noé nasceram diferentes famílias, com respetivas nações, delas descendendo os povos que se espalharam pela terra após o dilúvio (Gn 10, 32). Com efeito, a ideia de semitismo é mais extensa do que a

ideia de judaísmo, pois este partilha daquele, mas aquele não se resume a este, já que inclui hebreus, arameus, fenícios e sírios. A diferença é também clara em vista das progressões e mutações históricas – por um lado, os judeus e, por outro, os árabes, que são as principais culturas e etnias semíticas, sem prejuízo de em cada uma destas coexistirem múltiplas entidades antropológicas diferenciadas. A despeito de tudo isto, embora do ponto de vista do culto, afirma-se a realidade mais antiga (o judaísmo) e outras dela emanadas, no âmbito do semitismo apenas é comum situar o judaísmo e o islamismo.

Do judaísmo também é predicável o conceito de sionismo, forjado como vetor de um movimento político, adunado à restauração ou refundação de um Estado judaico, que ganhou vitalidade no séc. XIX, mas que palpita nos pensadores e nas comunidades em diáspora já no tempo do cativeiro babilónico, pois o seu coração está em Sião: "pegue-se-me a língua ao paladar/se eu não me lembrar de ti/se não fizer de Jerusalém/a minha suprema alegria" (Sl 137, 6). O trecho do cântico "Por Babilónia me achei" é sublime motivo da camoniana canção décima.

No caso português, pelo menos até aos fins do séc. XV, por simplificação, pode usar-se o termo "antissemitismo", porquanto a problemática político-religiosa abrangia judeus e muçulmanos, considerados semitas por via de regra, embora a legislação e os testemunhos das polémicas religiosas distinguissem judeus de mouros. A designação "cristãos-novos" também se aplicou aos mouros conversos. No pitoresco e algo epicureu relato que João Venturino escreveu acerca da embaixada do Papa Pio V a D. Sebastião (1571), refere-se que na Inquisição de Évora se achavam presos 200 porque, depois de batizados, tinham regressado ao judaísmo, e que, por isso, o povo lhes chamava "sarracenos". Seriam judeus ou mouros?

O reino de Portugal é uma construção iniciada durante a gesta das Cruzadas a Ocidente, que fora domínio cristão, mas que, do séc. VIII ao séc. XV (invasão muçulmana e queda do reino de Granada em 1492), foi tomado pela ocupação islâmica – pelo que a Cruzada a Ocidente se tem denominado Reconquista cristã, cuja meta final era a de reduzir o Ocidente a Cristo e à sua Igreja, ou replantar em toda a Hispânia a cruz de Cristo. A Reconquista cristã projetou-se para além de uma complexa aventura bélica, pois no horizonte se colocou desde o primeiro instante a evangelização, ou reevangelização, dos povos dominados pelo islão. Esta evangelização tomou professo vigor mediante as missões das ordens mendicantes, sobretudo Dominicanos e Franciscanos, logo nos começos do séc. XIII. Cedo ainda no séc. XV, e consolidada a fronteira europeia, o reino avançou com esse movimento de Reconquista para o Norte de África, considerando que a gesta tinha por fim implantar a mesma cruz para além do mar e, no caso do Norte de África, trazer para a sombra da cruz povos que tinham sido cristianizados (S.to Agostinho, *e.g.*, era de origem argelina).

Portugal herdou mouros e judeus como frutos da Reconquista, os judeus vivendo entre mouros, como outros já teriam vivido nas regiões lusitanas antes da invasão muçulmana. O poder régio acolheu judeus e mouros em regime de separação protegida, de modo que o Estado continha três nações – a cristã (portuguesa), a judaica e a muçulmana, com as respetivas entidades canónico-jurídicas: a paróquia ou freguesia (filhos da Igreja), a esnoga (sinagoga) e a mesquita. Legislação adequada à garantia dos direitos de residência e de atividades de judeus e mouros foi produzida pelos

sucessivos reis, compensada mediante contrapartidas tributárias. Concedia-se o direito de conversão à religião cristã, com um óbice: quem se convertesse ficava proibido de voltar atrás, sob pena de perder a cabeça. Tornava-se também compulsivo o uso de sinais divisos, no mais tendo-se assegurado o respeito dos cristãos por seus cultos, vidas, cemitérios, etc. No caso dos judeus, os seus interesses eram assegurados pela existência de um magistrado próprio, com seus subordinados, o *arrabi-mor*. Momentos houve em que as exigências refinaram, como no tempo de D. Afonso IV, que, retomando leis do IV Concílio de Latrão (1215), repôs o uso obrigatório do chapéu amarelo e da estrela de seis pontas cosida na roupa exterior sobre o peito, pois esse uso ia sendo negligenciado.

A sociedade dispunha de considerável pluralidade, sendo reais os relacionamentos mistos, de cristãos com costumes muçulmanos (moçárabes), de muçulmanos com costumes cristãos (mudéjares e mouriscos), e também, decerto, equivalentes casos entre judeus e cristãos, se bem que as gentes da nação fossem mais oclusivas à prática de mixagem. Segundo os melhores historiadores, mesmo considerando legislação destinada a corrigir abusos como os de "contratos de engano", e a evitar ocorrências populares contra os judeus nomeados "arrecadadores da dívida pública" (publicanos), não se verificaram desgraças, a animosidade de tipo religioso sendo rara. Ao contrário, em Espanha ocorreram gravíssimos massacres (1391), em que foram ou convertidos ou mortos mais de 100.000 judeus. De modo diverso, práticas antijudaicas foram decretadas por D. João I, que, de acordo com a Rainha D. Filipa, não acedeu à tentativa de Vicente Ferrer vir ao país pregar a favor do batismo (mesmo que dissimulador) dos judeus.



Rei D. João I (1357-1433).

Até aos fins do séc. XV, o reino albergou em coexistência ou em convivência três povos com suas culturas e religiões, fenómeno que tem fundamentado a tese de o pensamento filosófico-teológico português dispor da experiência de três tradições monoteístas, com seus saberes escolásticos.

A situação deveio complexa com as vagas de judeus provenientes dos reinos do lado de lá da Raia, entre 1479 e 1481 (na sequência do estabelecimento da Inquisição em Espanha), tendo procurado refúgio em Portugal cerca de 120.000 judeus, uns apenas de passagem, outros tendo-se fixado. Assim, a expulsão decretada pelos Reis Católicos (1492) aumentou a população judaica, exacerbando uma instabilidade social que estava em crescendo e se agravou, agudizando-se até D. Manuel (por motivos políticos) ter decretado (a 5/12/1496) a expulsão dos judeus e mouros que se não batizassem. O antijudaísmo deveio fenómeno mais sensível a partir dos fins do séc. XV – isto no que

respeita à sociedade cristã, porque, de facto, o tema releva de maior complexidade.

A presença de cristãos, mouros e judeus no reino, em coexistência harmonizada pelas Ordenações régias, não limitava aos cristãos as posições antijudaicas. Havia uma transversalidade: o anti-islamismo judaico, o antijudaísmo e o anti-islamismo cristãos e o antijudaísmo e o anticristianismo islâmicos. O *modus vivendi* de cada povo evidenciava as diferenças; no plano dos rabinos, ulemas e teólogos, ocorriam disputas e circulavam, nas escolas mesquitais e sinagogais, as apologéticas críticas. No caso dos muçulmanos, basta lembrar as objeções do Alcorão a Israel e as controvérsias islâmicas contra os outros monoteísmos, em que avulta a obra-prima *Fisal*, de Ibn Hazm de Córdova.

Não obstante, as disputas religiosas entre judeus e árabes exprimiam-se em línguas menos acessíveis, ou de todo inacessíveis, ao povo cristão; por isso, embora entendamos que um complexo panorama dos antagonismos deverá incluir todas as fações em presença, reduzimo-lo aqui às controvérsias de cristãos contra judeus.

Dada a extensão e complexidade do tema, não é possível chamar ao simpósio todos e cada um dos sermões dos autos de fé ou de outros documentos; os inventariados e descritos bastarão para modelar eventuais desenvolvimentos. Do ponto de vista temático, organizaremos a documentação dos veículos probantes do antijudaísmo em vários temas: controvérsias teológicas medievais, liturgia e catequese, teatro e poesia, sumário da Inquisição, apologética posterior à fundação do Santo Ofício, parenética (com tónica nos sermões dos autos de fé), libelos ou acusativos difamatórios até ao fim do consulado pombalino e, pois, às reformas que puseram termo à problemática da dialética entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Numa sequência temporal, viajaremos desde os alvores do reino até 1547 (data em que a Inquisição foi definitivamente instituída) e, depois, até 1777 (fim do consulado pombalino). Para além das Ordenações régias, que apenas citaremos se necessário, valorizaremos os documentos de cariz doutrinal, o primeiro dos quais julgamos ter sido o *Speculum Hebraeorum*.

CONTROVÉRSIAS TEOLÓGICAS

A controvérsia hebraico-cristã começou desde logo com as interpelações de Jesus de Nazaré aos fariseus e com as arolas destes ao que ousara identificar-se como sendo "o caminho, a verdade e a vida" (Jo 14, 6). Os relatos evangélicos e a epístola aos hebreus (que mais parece uma homilia) apresentam um confronto com o novo Melquisedec, que substitui todos os cultos e sacrifícios antigos pela instauração da nova aliança. Sinal de contradição, Jesus, chamado o Cristo, está na raiz de uma nova apologética ou teologia polémica.

Os judeus, nas difíceis condições diaspóricas pelo mundo, evitavam as altercações ou controvérsias em sessões como que teatrais, de que ficou como exemplo a levada a efeito entre o judeu catalão rabino ben Astruk de Porta e Fr. Paulo Cristão, em Gerona (1263), num debate em que o rabino parece ter levado a melhor. As congregações religiosas mendicantes entenderam como era conveniente a preparação dos seus membros para as disputas ou controvérsias doutrinais, em que primeiro os Cistercienses e depois os Dominicanos e os Franciscanos procuram exercitar-se.

A pregação era a principal tarefa dos mendicantes. Para alcançarem auditórios de gente que não entrava nas igrejas, pregavam nas galilés, ou alpendres, que davam de imediato para a rua, ou mesmo dos púlpitos exteriores que alguns

templos possuíam. Já mais tarde do que as datas em que agora nos movemos (meados do séc. XIV), houve um reforço da pregação quando se desenrolavam confrontos em Castela (1481). Em Braga, o pregador mestre Paulo foi muito ativo, de modo que os judeus se queixaram ao cabido bracarense de que o pregador os obrigava a assistir às suas arengas, ameaçando com excomunhão os cristãos que conversassem com os judeus que às pregações não fossem.

Foi neste contexto que Fr. João de Alcobaça elaborou, nos primeiros decénios do séc. XIV, um livro destinado não à difusão pública mas ao estudo interno da Ordem: o já mencionado *Speculum Disputationes contra Hebraeos* ou, abreviado o título, *Speculum Hebraeorum*, recebido em dois códices, um de 1333, outro, idêntico, de 1345. Fr. João redigiu este texto de controvérsia contra judeus em latim, mas usando algumas expressões da língua hebraica, por forma a melhor equipar quem houvesse de enfrentar um teólogo hebreu; no método, havia que evitar a racionalização dialética, preferindo a revelação, que é a luz que torna mais sensível a presença de Cristo, que dói ao povo judeu. A igreja e a sinagoga, a cruz e a almenara confrontam-se na apologia da verdade. O roteiro alcobacense entra de imediato no mistério da Trindade, aduzindo que o universo criado o foi à semelhança do Criador, que é uno mas trino, e que criou o universo, que só é compreensível quando lido espiritualmente, qual evangelho natural.

Aspeto com variantes entre teólogos judeus era a natureza e o destino da alma, que Fr. João apresenta na versão cristã, no quadro do pecado original e da redenção universal, ponto em que, nesse caso, se interpõe a necessidade do Messias, que o controversista considera já vindo (conforme tenta provar) na pessoa de Jesus, Deus humanado, e não o pecador já condenado e inábil para a redenção humana, como defendia a exegese profética judaica, mediante jogo de palavras. À interpretação espiritual das profecias dedica Fr. João um tratadinho, terminando por considerar que os judeus são incompetentes para a reta interpretação da Sagrada Escritura, por deficiente visão, ocular e mental, caindo na deturpação das profecias acerca da vinda do Messias, o nó górdio da interminável disputa hebraico-cristã.

Coetâneos de João de Alcobaça são o bispo D. Fr. Álvaro Pais, que, no *Colírio da Fé contra as Heresias*, acusa o heterodoxo Tomás Escoto, lente no Estudo Geral de Lisboa, de judaizar. Outro texto muito parecido com o do alcobacense, um *Tratado Teológico*, de autor anónimo, de meados do séc. XIV, constitui uma exegese do credo em português, contendo hebraísmos transcritos em caracteres latinos.

O Livro da Corte Emperial constitui uma junção das "coisas nele contidas" por quem as achou, mas não é autor. O códice pertenceu a Afonso Vasques de Calvos, criado do duque de Bragança em 1442, mas em 1430 D. Duarte já possuía o livro, cuja confeção os especialistas tendem a situar pelos anos de 1415. Nele são aproveitadas as doutrinas de controversistas e teólogos como Nicolau de Lira e Raimundo Lulo. O primeiro é autor de dois tratadinhos anti-hebraicos, *Tractatulus* e *Libellus,* que foram totalmente integrados no livro confecionado em português e em Portugal. A par de outras fontes, nele aparecem incorporações extraídas do *Diálogo do Gentio com os Três Sábios*, de Lulo, e a obra *De Quinque Sapientibus*, disputa entre cinco sábios acerca de questões teológicas e cristológicas.

O título sugere a forma: o celeste Imperador convocou umas Cortes num lugar grande e formoso, com muitos assentos, a que presidia Jesus e uma rainha vinda do

Oriente, a Igreja Católica, para debater, entre gentios, cristãos, judeus e mouros, "a essência de Deus e da Trindade e da Encarnação divinal e de outras matérias proveitosas para conhecer e entender o Senhor Deus" (*O Livro da Corte...*, 1910, 9). As Cortes propõem-se debater sete artigos de fé controvertidos pelos intervenientes – aos quais se juntará um Grego, para debater o problema do *filioque*. No primeiro ponto debatido, a existência de Deus, apenas o gentio nega; o segundo ponto é o da unidade divina, em que a Igreja suscita a tese da Trindade propondo três atributos correlativos (unidor, unido e unir) e enunciando a processão das pessoas divinas, o que nem judeus nem mouros aceitam. Pondo de fora o mistério da eucaristia, o texto contém uma leitura ampliada e racional dos artigos da fé católica (credo), até conseguir a refutação do islamismo, que é confrontado com a afirmação da superioridade da religião cristã. O colóquio com os judeus aproveita alguns pontos de comum obediência, sobretudo a aceitação do Antigo Testamento e a tradução dos 72 intérpretes, mas o lado judaico valoriza a autoridade do Talmude e o magistério rabínico, com desvalia dos Padres da Igreja e de suas leituras da Bíblia. A incarnação, a messianidade e a Trindade são temas intransponíveis.

É na enumeração dos atributos divinos que o Judeu argumenta que, não obstante uma lata concordância com os cristãos, a Trindade é uma "canavea quebrada", inconsistente. A criação é tema que pede um juízo sobre a tese da eternidade do mundo, e de novo suscita a questão de saber como Deus atua infinitamente, e como pela Trindade revela o ser amor em ato, coisa que o Grego, chamando o teologuema do *filioque* ao simpósio, nega. Também o mistério da incarnação repugna aos judeus, que põem em causa a messianidade divina de Jesus nazareno, recordando o libelo intitulado *Toledot Yeshu*, cujo teor se destina a desfeitear a pessoa de Jesus, apresentado como "mago, sedutor e corruptor dos israelitas". Contra os judeus, a Igreja defende a necessidade do mistério da incarnação – fazendo profissão integral da fé contra os artigos gregos, hebraicos, gentios e mouros. Perante isto, o pagão converte-se, embora não de imediato, enquanto os mouros e os judeus negam e persistem na negativa. A rainha considera o diálogo uma causa prejudicada pelas recusas judaicas, baseadas em três razões: os bens temporais, de que sempre foram ambiciosos, aborrecendo a modéstia cristã; o ódio em que são criados, desde a nascença, a Jesus e à Lei cristã; e a recusa da verdade quanto esta é contrária aos seus interesses.

Estes exemplos de teologia disputada, de autoria de cristãos, são representativos dos sécs. XIV e XV. Houve conversos não tornadiços no decurso de toda a Idade Média e houve, no tempo de D. João II, e na crise motivada pelos ingressos em 1482, pelo menos um que pôs o talento ao serviço da educação na fé religiosa: o físico e cirurgião-mor d'el Rei, o judeu converso mestre António, autor de um catecismo, elaborado uns 10 anos antes da lei manuelina da compulsiva conversão, *Ajuda da Fé*. É cópia adaptada de um catecismo de Jerónimo de Santa Fé que, para além de catecismo, era também libelo avinagrado contra o judaísmo e contra os exageros talmúdicos. Mestre António, mais do que atiçar sentimentos, quis motivar os seus irmãos de raça para a conversão à nova fé.

Obra doutrinal, especulativa e modelo de teologia disputada (forma utilizada pelo autor) é a *Ropica Pnefma* [*Mercadoria Espiritual*], que assim apresenta o seu autor, João de Barros (m. 1570). Figura carismática do humanismo português,

historiador de perceção épica e orientação educacional, dos heróis relegando os aspetos dignos de imitação, Barros atingiu o acme enquanto teólogo controversista leigo (terá sido o primeiro leigo a versar a especialidade em Portugal) e não teve pejo em assumir também a missão de catequista dos simples, ao elaborar a *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Madre Igreja, Contendo a Cartinha com a Doutrina* (1540).

Ropica Pnefma ("ropica" deriva do nome grego "ropé", que é por alguns traduzido por "balança", enquanto "pnefma" traduz "pneuma", sopro, espírito, talvez o greguismo mais equivalente ao hebraico "ruah") foi editado em 1532, talvez redigido já no ano anterior, quando D. João III, em segredo, solicitara a instauração do Tribunal do Santo Ofício. Publicado e difundido, veio a ser proibido de circular em 1581. Révah (BARROS, 1950, XXVIII) classifica a obra como expressão de antissemitismo, mas talvez seja melhor usar o adjetivo antijudaísmo, análogo do peculiar a Gil Vicente. Aliás, trata-se de um texto algo complexo, com três vetores: o apologético, o satírico, ao gosto de Erasmo (ou da "sandice erasma", como o autor escreve, aludindo ao *Elogio da Loucura*), e o que refuta as principais heterodoxias ou heresias.

Três dons – Vontade, Entendimento e Tempo – protagonizam o entrecho, desafiando a Razão, perante a qual negam a imortalidade da alma e o juízo final, do mesmo passo que tecem o panegírico do pecado mortal e sustentam a verdade da Lei mosaica. Alguns terão pensado que estavam perante uma acusação aos cristãos-novos, mas, ainda a tempo, Barros esclarece que considera as coisas em que qualquer fiel pode arguir, o que envolvia as autoridades, e daí a inclusão no *Index Librorum*. O texto considera as três graves heresias, atualizado com os teólogos



Folha de rosto de *Grammatica da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Mádre Igreja* (1540), de João de Barros.

modernos (Erasmo, Lutero…): duvida da imortalidade da alma, de sua pena ou glória (novíssimos) e da Lei de Cristo, citando a conclave gentios, judeus, cristãos e mouros.

"[São os judeus protegidos pela política dos monarcas portugueses] não lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelejam [...] e com esta ociosidade corporal neles se acha mando, honra, favor e dinheiro [...]. São herdeiros do povo, e a eles ninguém lhes herda o seu retorno de oitenta por cento" (*Id.*, 1952, 115). Com tudo isto, seguem táticas, a primeira sendo a corrupção do funcionalismo. Afinal, o êxito material é um castigo divino, produto da maldição, que os torna amigos do Diabo: "Os hebreus por seu pecado são semelhantes ao demónio, para os povos são estímulo e açoute de Deus, e para si pena e tormento" (*Id., Ibid.*, 131).

A Vontade analisa a afeição à religião hebraica, desde logo por ser fundada na Lei, dela tomando parte cristãos e mouros, por ter sacerdotes e observância de culto "em louvor de um só Deus" (*Id., Ibid.*). Elogiando a superioridade da esperança messiânica judaica, em unidade de crença, bem diversa das lutas fratricidas dos cristãos, divididos em reformas e seitas, procede à refutação da Lei de Moisés, que os judeus preferem a Jesus, porque ela se mostrou permissiva, consentindo a onzena, o repúdio das mulheres, o casamento com parentas, etc. O tempo rejeita o argumento, mas a aversão ao Antigo Testamento parece óbvia.

Os judeus acham-se em desgraça: o zelo pelo Senhor pode não ser digno de mérito, pois se o fosse alguma recompensa receberiam, tanto mais que, em lealdade à Lei, tinham crucificado Cristo, que se apresentara como Filho de Deus, não o sendo, e por então guardarem melhor a Lei do que até aí. O nó górdio da disputa continua a ser o problema da vinda do Messias, os judeus clamando: "Nós esperamos Messias, e eles (cristãos) aporfiam ser Cristo crucificado" (*Id., Ibid.,* 123), o único fundador que se intitulou Filho de Deus, sendo, aliás, o verdadeiro Messias, em conformidade com os instrumentos escriturísticos, proféticos e sapienciais. Jesus realizou as promessas do Antigo Testamento, e fundou um novo Israel para a eternidade, as portas do Inferno não prevalecendo contra ele. Neste ponto, como em outros, Barros enlaça a ciência escriturística com os subsídios da patrística e da teologia medieval, e também da moderna do seu século, embora esteja menos afeito ao Talmude e ao Midrash, já então mais bem conhecidos por outros teólogos e controversistas.

À antiga ânsia de batizar infiéis, João de Barros prefere fazer cristãos de verdade. Caminhando no debate, a Vontade e o Entendimento rendem-se, não sem algum racional cansaço, à Fé, mas esta confronta-os com outra exigência: não tanto a da profissão de boca, mas a da profissão de vida, seguindo o caminho de Cristo. Assim, *Ropica Pnefma* resulta mais numa lição à *metanoia* da alma disposta a seguir Cristo do que num desafio com afronta ao judaísmo, ainda que, no contexto, este não possa evitar o afrontamento.

Ropica Pnefma foi impresso e circulou. Algum bem terá feito, ou mal, consoante as crenças dos leitores, cristãos, judeus, indiferentes, ou até mouros. João de Barros autoriza com o seu ilustre nome outra obra de fundo – *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* –, que pertenceu, por doação do arcebispo D. Teotónio de Bragança, à Cartuxa de Évora, e que viria a ser encontrado, manuscrito, no Liceu Passos Manuel (Lisboa), sendo oportunamente tratado, estudado e editado por I. S. Révah. Segundo este especialista, em face de indicações do autor, a obra teria sido composta entre o terceiro e quarto autos de fé celebrados em Lisboa (1540 e 1542).

No preâmbulo, o Evangelho critica o Talmude pela sua influência nos cristãos-novos portugueses. O livro contém o diálogo entre o Evangelho e o Talmude, o Evangelho indagando "de que nação és?", o Talmude respondendo "hebreu, povo escolhido de Deus". No caso dos cristãos-novos relaxados em carne, e designadamente no de Luís Dias, pseudomessias de Setúbal, Evangelho e Talmude avalizam o castigo. O diálogo é anunciado pelo Evangelho, propondo-se, com suas 12 pedras, derrubar (como David derrubou Golias) a soberba talmúdica, prometendo cortar a cabeça aos erros e malícia dos rabinos autores do Talmude: "Imitando a Deus eterno que se fez humano por salvar os humanos, me farei Rabi com teus Rabis, por salvar

a ti que és a soma e volume de todos eles" (*Id.*, 1950, 7).

As 12 pedras são os artigos de fé do credo. O diálogo desenvolve-se no confronto dialético entre os 12 artigos do credo ou símbolo dos apóstolos e as 13 raízes da sinagoga, raízes essas que enumeramos de modo abreviado para comparação com o credo: há Deus; Deus é um só; Deus é incorpóreo; Deus é o princípio de todas as coisas; só Ele deve ser adorado; o dom da profecia é dado por Ele aos mortais; Moisés foi profeta; a Lei foi dada ao Céu; esta Lei não há de ser mudada em outra; Deus conhece todas as coisas; prémio e pena são dados segundo as obras; espera-se o Messias; há de haver ressurreição dos mortos.

Com tudo isto se vislumbram os pontos de convergência e divergência, embora seja de atentar que, nas convergências, nem tudo procede de leitura literal, podendo, no caso da leitura cristã, haver recurso para leitura simbólica, anagógica ou tipológica, aplicada à revelação jesuína. Contudo, os comparsas não saem do ponto primeiro. Révah admite que Barros tinha um deficiente conhecimento do Talmude (que julga ser admitido pelos muçulmanos), conhecimento esse talvez bebido nas obras de Raimundo Marti. Todavia, com alguma vaidade, cansado de escrituras em língua hebreia, grega e latina, põe-se a falar português, "por glória e louvor desta língua" (*Id., Ibid.*).

Quanto às fontes, Barros tem o cuidado de identificar o *Diálogo entre Judeu e Cristão* de Pedro Afonso, embora revele alguns conhecimentos, por via indireta, da cabala, mas quanto ao Talmude identifica tratar-se do babilónico. O Evangelho dirige-se ao Talmude como sendo o elaborado na Babilónia, no ano de 436 da era cristã. Com a vinda de Cristo, os judeus dividiram-se em três partes: os que creram em Cristo e o seguiram; os que reconheceram a Cristo (*e.g.*, Gamaliel) mas continuaram fiéis à Lei velha; os que, além de não terem aceitado Jesus, compuseram blasfémias e perversos entendimentos da Escritura do Senhor.

Um teólogo mais tardio, do séc. XVIII, Bernardo Teles, mais informado sobre talmudismo, ainda acusou os rabinos de depravarem o Talmude de Jerusalém e viciarem a lição talmúdica com sacrílegas indecências. É claro que, no processo de Jesus, os sacerdotes rasgaram as vestes para mostrarem como as palavras de Cristo eram ofensivas da vontade divina. Com efeito, antes de ser relaxado à justiça secular romana, Jesus foi considerado blasfemo – podendo o termo grego "blasfêmian" traduzir os verbos "peref", "giddez" ou "ni'ez" (Mt 26, 65). Jesus de Nazaré, condenado como inspirador dos *minim* (hereges judeo-cristãos), é colocado entre os hereges por alguns talmudistas, sendo identificado como um estudante rabínico que enveredou pela via do mal, a sua condenação tendo sida feita em conformidade com a lei, *bet din*. Para a sensibilidade dos cristãos, pior ofensa foi Jesus ter sido apontado como o filho de uma prostituta, palavra que alguns exegetas dizem ser figurada, significando heresia. No volume 10 (cols. 10-18) da *Enciclopaedia Judaica*, encontra-se um atento excurso sobre os principais tópicos da exegese judaica atinentes ao nome Jesus, que o ateísmo do séc. XIX apelidava de filho da erva.

Barros pretendia dar aos cristãos-novos armas para se defenderem das doutrinas talmúdicas. O catequético diálogo encerra com o Evangelho a proclamar o "Sermão da vida eterna" e o louvor do fruto que se colhe das "celestes vodas": o louvor do pão vivo descido do Céu (Jo 6, 72). Os dialogantes separam-se, o Talmude seguindo para a Turquia "onde espero [diz] de sabatizar demais repouso do que tive neste caminho com tua prática"

(BARROS, 1950, 116). E o Evangelho lamenta que aos judeus conviesse primeiramente ser pregada a palavra de Deus, "pois a não quereis ouvir", pelo que fica, então, entre os gentios, porque assim o mandou o Senhor. A via única está longe. Por enquanto, continuam as duas vias.

LITURGIA E CATEQUESE

A liturgia e as paraliturgias tiveram alguma influência na formulação dos sentimentos antijudaicos? O objetivo não era esse, mas a verdade é que provocavam sentimentos de comiseração e de reação afetiva, porquanto os textos litúrgicos de algumas solenidades põem em relevo a figura dos judeus como arguidos da Paixão e morte de Jesus. Em todo o caso, as liturgias eram celebradas na língua latina, que o povo de um modo geral não compreendia. As solenidades que geravam maior impacto eram as que tomavam por cerne alguns aspetos da Paixão e da morte, pois, em termos de iniciação doutrinal em vernáculo, pelo menos no séc. XIV, ainda a língua portuguesa estava na infância. A disponibilidade de textos da Sagrada Escritura em português era remota possibilidade; as catequeses paroquiais, catedrais e mendicantes funcionavam na oralidade, com as crianças a começarem por audientes e a chegarem ao estádio de competentes (*i.e.*: capazes de viver a doutrina da fé em termos práticos).

D. João I, segundo os cronistas, teria ordenado a tradução dos evangelhos, dos atos e das epístolas, e, ainda no séc. XIV, no mosteiro de Alcobaça, foi traduzido o texto nominado *Histórias d'Abreviado Testamento Velho* (mas que decerto não saiu para fora das paredes conventuais). Quanto ao símbolo da fé, ou credo, que é tábua da Lei cristã quanto ao que tem de se crer, parece que a mais antiga menção a um *Credo in Deum per Lingoagem* surge no relato de uma visitação ordenada pelo arcebispo de Lisboa, em 1402, que o mandava ensinar nas catequeses, mas a maioria não tinha de cor fórmulas cruciais como o *pater noster*, a *ave maria* e o *credo*. Uma visão mais transparente e, portanto, pedagógica terá sido a *Vita Christi* (1495), do Cartuxo Ludolfo de Saxónia, traduzida para português e talvez o livro mais lido nessa época. Em matéria de catecismos para iniciação de meninos, foi preciso esperar pela já referida *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Madre Igreja, Contendo a Cartinha com a Doutrina* (1540), de João de Barros. Era esta época a das cartinhas ou cartilhas de doutrina.

No ciclo litúrgico anual, a Semana Santa, ao celebrar o teatro das escatológicas horas da redenção, mostra o povo judeu no elenco dos atores e comparsas segundo o evangelho. Primeiro, a narração, em Domingo de Ramos (*Dominica in Palmis*), da entrada triunfal em Jerusalém (e solenizada com a procissão dos ramos), quando se lia a *Passio* segundo Mateus (caps. 26-27) e se entoava o salmo do ofertório: "O impropério despedaçou-me o coração, até desfalecer; esperei compaixão, mas foi em vão; [...] Deram-me fel em vez de comida e vinagre, quando tive sede" (Sl 69, 21-22).

Depois, a grande liturgia de Sexta-Feira Santa ou da Preparação (*Feria Sexta in Parasceve*), com a leitura da Paixão segundo S. João (caps. 18-19), que ocupava toda a primeira parte da celebração da palavra; logo após a chamada missa dos penitentes, em que os fiéis rogam por diversas intenções, incluindo os judeus: "Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eurum: ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum [Oremos também pelos pérfidos judeus, para que Deus Nosso Senhor lhes tire os véus dos corações e

connosco reconheçam Nosso Senhor Jesus Cristo]". O povo ajoelha e o celebrante prossegue a oração rogativa, pedindo a Deus (que nem os judeus repele da sua misericórdia) que ouça as preces contra a cegueira daquele povo ("pro illius populi obcaecatione"), para que conheça a luz da verdade e saia das trevas ("agnita veritatis tuae luce [...] a suis tenebris eruantur"). Pela reforma do Concílio Vaticano II, a oração foi alterada para: "Oremos também pelo povo judeu, o primeiro a quem Deus falou: para que o Senhor o faça progredir no amor do seu nome e na fidelidade à sua aliança".

Segue-se a terceira parte do rito, preenchida com a adoração da cruz, em que a dor do coração de Jesus se exprime nos nominados impropérios, que são queixas, introduzidas pela interrogação: "Populo meus, quid feci tibi? Aut in quo contristavit te? Responde Mihi [Meu povo, que te fiz eu, em que te contristei? Responde-me]". Estas queixas, também ditas interrogações, seguem-se à apresentação da cruz: "Ecce lignum Crucis, in quo salus mundi pependit [Eis o madeiro da cruz, no qual foi crucificado o Salvador do Mundo]". Seguem-se 12 impropérios, em que Jesus lembra o que Deus fez por Israel, desde a libertação do Egito ao facto de ter elevado Israel acima dos povos, tendo em paga ser suspenso no madeiro da cruz. A cada impropério pergunta: "Meu povo, que te fiz eu?"

Trata-se de uma cerimónia emocional, que apela à mais íntima devoção interior, suscitando nos fiéis a vergonha e a contrição, implicando o sentimento de desagrado para com os judeus, se bem que a Igreja, novo Israel, se considere incluída no vocativo "meu povo". A cena tece a doxologia do perdão, que contrasta com o salmo 95: "Jurei na minha ira/não entrarão no lugar do meu repouso" (Sl 95, 11), em referência às gerações de Israel



***Vita Christi* (1474), do Cartuxo Ludolfo de Saxónia.**

que, durante 40 anos, o desgostaram. O povo comum dificilmente apreenderia o texto e o contexto do teatro sagrado, tanto por ser dito em latim como por, na solenidade, ser cantado, espaçando as sílabas e tornando a compreensão menos acessível. Aos homileutas e aos sermonistas competia, nos momentos próprios, explicar o significado de quanto se declamara e se escutara, pelo que os pregadores eram peça decisiva na transmissão dos valores em culto, pondo a tónica no homem das dores ou nos algozes e, com isso, motivando a eleição afetiva, de repulsa ou simpatia.

Nesta semana maior, também ocorriam as grandes manifestações de culto público, as procissões como a dos Passos e a do Enterro, em algumas localidades revestidas de considerável aparato paralitúrgico, como ocorria em Braga com a *depositio*

Christi. Neste costume, que prevaleceu no decurso dos tempos, o cortejo abria com uns clérigos de cabeça coberta em sinal de luto e dois meninos de coro soltando lamentações (em latim): "Heu! Heu! Domine! Heu! Heu! Salvador noster", considerando, de Cristo, a "morte turpissima", de modo análogo contemplada na *via crucis*.

Fora do ciclo da Paixão outras procissões se realizavam; entre elas, a mais importante era a do *Corpus Christi*, pelo menos desde que, no tempo de D. João I, se celebrou a primeira, associada ao culto de S. Jorge, padroeiro do reino. Destinada a cultuar o mistério da eucaristia, a procissão, que demorava horas e horas, envolvia muito aparato e a participação de corporações e mesteirais. Nos costumes de Coimbra, os mordomos obrigavam-se a exibir duas danças – a judenga e a mourisca, sendo do estilo de seu nome, o que supõe a presença de pessoas conhecedoras dos estilos.

TEATRO E POESIA

O teatro vicentino não é criação *ex nihilo*. Radica na tradição das paraliturgias, que se deslocaram dos templos para as praças, celebrando-se autos em épocas características, como o Natal e os tempos da Paixão, que decorrem até ao fim do período pascal. O cerne do teatro era litúrgico, os costumeiros ou cerimoniais dando notícia de autos de Natal, de autos da Paixão e de autos da Ressurreição (intitulado "Quem quaeritis?"). Se bem que a evolução fosse no sentido de autonomizar a arte dos autos da liturgia, esta motivou autores e atores que lhe deram continuidade.

O teatro que se inspira no real social em vista de algum fim, para além de artístico, educativo ou pragmático, recorre à caricaturização de tipos, que no teatro de Gil Vicente é recurso abundante e de feliz resultado. O judeu encontra-se no elenco das tipologias vicentinas, pelo menos em alguns dos autos com influência castelhana: "Don Rabi Baruc, que siempre estudiastes/En el Talmud e en los sus dotores/E de la verdad jamás non curastes;/Por lo qual avredes penas e dolores" (*Danza General de la Muerte*, 576-580); em *Exortação da Guerra*, o judeu é identificado com o Diabo: "Conjuro-te Belzebu/pela cegueira hebraica/e pela malícia judaica/com a qual te alegras tu" (vv. 25ss.); trave acusatória: "e ele mijou nos finados/na igreja de S. Gião/E comia a carne da panela/no dia de Nosso Senhor", e diz o Diabo: "sus, sus!/Demos a vela!/Vós, judeu, irás à toa/que sois mui ruim pessoa./Levai o cabrão na trela!" (*Auto da Barca do Inferno*, vv. 595ss.); no *Diálogo sobre a Ressurreição*, fala o Rabino Aroz: "Porém eu creio que o que diz meu sogro/que é tudo vento, e são fantasias/e pecais em dobro./Porque se fora o que nós esperamos/levara os judeus povo de Israel/a terra que mana leite, e o mel/qu'é nossa herança que de Deus herdámos" (vv. 262-268). Propósito: o rabino confirma que Jesus não é o Messias; se fosse, outro galo cantaria!

Em *Breve Sumário da História de Deus*, talvez na esteira de Raimundo Lulo, há uma deixa em que se reclama que os judeus não sabem que Jesus Cristo veio para eles: "Entre os judeus acharás/o bem que eles não conhecem" (vv. 532-533); no já referido *Diálogo sobre a Ressurreição*, temem a hipótese de a ressurreição ser real, e o rabino Samuel dirige-se aos centuriões: "Toma um vintém para a cabeleira [...] nem digais que é vivo" (vv. 126-129). Noutro caso, associa-se o judeu ao dinheiro, o rabino Levi declarando: "Fundemo-nos todos em crer dinheiro/porque seja nosso, que seja alheio/é Deu verdadeiro" (vv. 303-305). Anotemos o uso de "Deus"

sem "s", para vincar a unicidade divina, e evitar qualquer presunção de politeísmo. A forma "Deu", um tanto na linha do italiano "Dio", evita a analogia com o plural, como sucede no castelhano ("Diós") e no português ("Deus"). Nesta mesma comédia, há um desafio às doutrinas talmúdicas; no texto vicentino, "talmúdico" é sinónimo de "judaico": "Façamos Talmude com tantas patranhas" (v. 307). Mais cru é no auto *Exortação da Guerra:* "o fideputa judeu/queres vazar o abismo" (vv. 429-430), enquanto os judeus casamenteiros são identificados ou macerados os fingidores: "Agora que soy guayado/Y negro cristianejo/Andome a calzado viejo/Desnudo, desfarrapado/El mais triste del consejo" (*Juiz da Beira*, copla CCXXII), em que "guayado" deverá significar feito *goio*, ou seja, gentio.

Se efeito o autor queria extrair, decerto criava algum sentimento negativo para com os judeus. Mas podemos talvez admitir que no espírito vicentino não pesava uma repulsa, mas antes aqueles sentidos, já típicos nas canções de escárnio e maldizer, que são peculiares aos contextos dos autos – criticar pelo riso: *ridendo castigat mores*. Consideremos que, do ponto de vista sagrado, Gil não envolve o judeu, como ser imperfeito, nas "obras de devaçam", mas envolve-o e analisa-o como tipo social (LÁFER, 1963, 28), resultando daqui, no entanto, um certo grau de antijudaísmo.

O Cancioneiro Geral, compilado por Garcia de Resende, foi impresso em 1516, cerca de 40 anos antes da *Compilaçam* das obras de Gil Vicente (1562). Se estas foram pouco a pouco saindo da esfera dos salões da corte para um mercado livreiro mais vasto, o *Cancioneiro,* uma vez impresso, ganhou leitores, não apenas na corte, mas fora dela. Trata-se de um simpósio de uns 300 poetas, uns mais, outros menos prolíferos, constituindo uma florescência do esplendor do reinado manuelino, ilustrado na pedra com os Jerónimos e, na poesia, com este *Cancioneiro*. Abrange poetas e poemas desde meados do séc. XV e, do ponto de vista político-social, as sequelas da legislação sobre os judeus, incluindo na nova figura nominada cristão-novo.

O mar de estrofes contidas na coleção resendina, a par das criações líricas, palacianas, panegíricas e fársicas, dos debates sobre ideias em verso, etc., ainda abrangeu um tempo em que judeus, mouros e cristãos-novos puderam obter lugar nas motivações dos poetas. Não rejeitamos a hipótese de uma leitura feita com atenção, linha a linha e com tempo, identificar, por vezes em subtis formas de poetar, alusões e sugestões peculiares à nova situação social; mas dois poemas são transparentes o bastante, com óbvios excursos envolvendo negativas imagens de cristãos-novos.

A primeira peça é de Álvaro de Brito Pestana – umas trovas dedicadas ou enviadas a Luís Fogaça, vereador da cidade de Lisboa, "em que lhe dá maneira para os ares serem fora dela". Os ares estariam infetados pelos costumes de muitos ou de todos os componentes populacionais, com suas ambições, suas manhas e seus vícios, pelo que o poeta recomenda ao vereador que proceda à limpeza dos podres ares citadinos: "Para os ares corruptos/dessa cidade saírem,/os devassos,/torpes feitos dissolutos/cumpre que logo se tirem/seus trespassos/Antes que El-Rei o saiba,/que os mande Sua Alteza/lançar fora,/cada um faça que caiba/bom estilo de limpeza/onde mora". Ambição: "Alguns queres e requerem/que os façam dos pelouros,/por levarem/de todos quanto lhe derem/de cristãos, judeus e mouros,/a s'ajudarem/[...] Querem ser almotacés, juízes, pratos cheios de coelhos e perdizes,/comer do bom

e até dos vizinhos", mesmo dos que são pobres e mesquinhos. Que fazer para limpar? – "Arruando bem as ruas,/alimpando freguesias/de malícias/e das torpidades suas,/que correm das judiarias/sorratícias,/verão bons entre daninhos,/mas escondem os malvados/malfeitores...". Os hebreus são fonte de "burlas hebraicas subtis (que) danam verdades latinas,/ensaiando/segundo costumes vis/desensinos por doutrinas/ensinando". Lamento: "Má hora vimos judeus/e os seus modos viventes/aprendemos,/por subtis enliços seus/em todos maus acidentes nos metemos", o que nos leva a contrair idênticos modos: "Isto faz o praticar/nossas maneiras judengas:/sem amizade/esperamo-nos salvar/com viciosas arengas de maldade". Marranos são: "São marranos os que marram/nossa fé, mui infiéis/batizados/que na lei velha se amarram/dos negros Abravaneis doutrinados" (RESENDE, 1990, I, 202-222). A menção do nome deve corresponder à pessoa de Isaac Abravanel, figura de proa do judaísmo em Portugal, escriturista e teólogo (pai de Leão Hebreu), diplomata na corte de D. Afonso V, que fugiu do país nos começos de junho de 1483. Inquestionável a qualidade estética do longo poema de crítica social, indubitável é também o sentimento antijudaico.

Similar posição é a de Anrique da Mota, nascido e residente no Bombarral, autor de um longo poema, constituindo como que um auto fársico, envolvendo, por um lado, um cristão-novo, chamado Manuel, de profissão alfaiate, e um nobre, D. Diogo, que poderá ocultar o próprio poeta, a quem furtaram um cruzado lá no Bombarral. Através de uma envolvente intriga que leva o alfaiate a juízo, provando-se haver resposta para o quesito "quem achou a cruzada?" (moeda que em dinheiro português de fins do séc. xx valeria talvez o bastante para comprar um bom fato): "Não é rei, nem é infante/ou é cristão ou judeu". Lamenta-se o noviço da nova lei: "Certo eu nasci má hora/em pior fui batizado/pois desde então até agora/sempre em mim mofina mora,/sempre andei atravessado. [...] Que farei, triste, coitado, que não sei já que me faça?/Tudo é bem empregado/em mim, pois tomei de grado/esta lei nova da graça" (*Id.*, *Ibid.*, 169-176). Instantâneos da vida quotidiana, nem sempre eximidos das tensões sociais ou das intrigas populares que algumas vezes caem no infamante. Como geme o povo: "Ai de quem cai nas bocas do povo!".

Como diz Révah no seu estudo introdutório ao *Diálogo Evangélico*, "Os judeus não estão ausentes, nem do *Cancioneiro Geral*, nem do teatro de Gil Vicente [...] mas aparecem como objeto obrigatório de sátira. Troçam do seu amor ao dinheiro, troçam dos funcionários cristãos-novos, ridicularizam o valor do seu cristianismo, em todo o caso, nenhuma obra de propaganda é feita para os convencer da verdade da religião cristã". Havendo uma bula da Santa Sé (17/12/1531) a nomear Fr. Diogo da Silva comissário da Sé Apostólica e inquisidor do reino, gera-se alguma surpresa por não se encontrar "nenhum reflexo desta questão" na literatura portuguesa (BARROS, 1950, XXI).

Ora, Gil Vicente, no sermão que pregou à Rainha em 13 de março de 1506, um bom mês antes dos massacres de 19 de abril, advogou a lei afonsina de que nenhum judeu seria obrigado a fazer-se cristão contra vontade. A lei afonsina recebeu incidências do franciscanismo, decerto também dos espirituais, que continuavam a motivar a curiosidade devocional, esperançada em que, abrogado o primeiro Testamento pelo segundo, se entrava já na terceira idade ou no evangelho eterno. No entanto, este é um problema complexo, por a exegese do

pensamento de Joaquim de Fiore ainda não estar plenamente elucidada, apesar do esforço de S. Boaventura na pesquisa da teologia franciscana da história universal. Mas a prudência para evitar qualquer convulsão social terá pesado na prática substanciada naquela lei. O sermão vicentino tem – contra a opinião de que constitui um texto burlesco – um sentido ético, tratando-se de facto de um exercício parenético.

De modo similar, na carta sobre o tremor de terra de 26 de janeiro de 1531, para D. João III, vincou como seria mais importante que os servos de Deus e os pregadores se dedicassem a animar e a confessar os "ainda estrangeiros da nossa fé", em vez de escandalizá-los e corrê-los só para "contentar a desvairada opinião do vulgo". No mesmo documento, advogou que "é demais pedir ao judeu/ que seja cristão no seu coração" (LÁFER, 1963, 98), numa clara advertência contra a intolerância, partilhando da opinião de dois bispos, D. Fernando Coutinho (Algarve) e D. Diogo Pinheiro (Funchal).

Sendo assim, no pensamento vicentino há duas atitudes: a de quem tinha de cumprir a função dos divertimentos da corte, e os sentimentos do homem para além do dramaturgo e ator. Contudo, na realidade dos factos, o teatro vicentino serviu-se de judeus e cristãos-novos para ornamento e aparato do elenco das personagens cénicas.

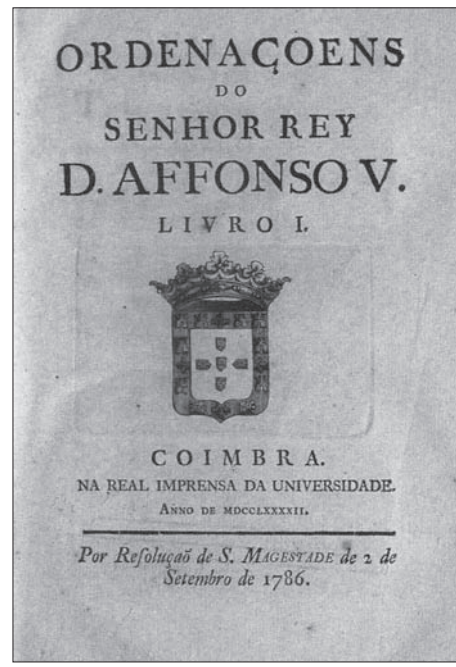
SUMÁRIO DA INQUISIÇÃO

O tribunal eclesiástico, criado pelo Papa Gregório IX no séc. XIII para enfrentar a onda de heresias que percorreu a Europa, atuava com poderes por delegação pontifícia, procedendo à inquirição, indagação, exame e sancionamento das doutrinas e dos desvios doutrinais em relação à ortodoxia romana.

Desta Inquisição medieval, o reino português esteve praticamente isento, pelo menos durante os sécs. XIII a XV, em que se identificam poucos casos, talvez mais abrangidos pela jurisdição episcopal, em concordância com a lei já antiga, codificada nas *Ordenações Afonsinas* (liv. v, tít. 1), que previa as penas a executar pelo braço secular contra agentes de feitiçaria e de heresia.

Os arguidos, uma vez provadas as culpas, quando penalizados, eram pelo Tribunal relaxados ao braço secular; à autoridade civil incumbia aplicar os castigos de acordo com as leis, envolvendo graus de penalidade como confisco de bens, desterro, excomunhão, morte; as sentenças eram lidas e executadas em autos de fé. Em princípio, a Inquisição não visava os judeus em grau de exclusividade, mas, com as mutações político-sociais, judeus e mouros tornaram-se alvos

Folha de rosto das *Ordenações Afonsinas*, edição de 1786.


ORDENAÇOENS
DO
SENHOR REY
D. AFFONSO V.
LIVRO I.
COIMBRA.
NA REAL IMPRENSA DA UNIVERSIDADE.
ANNO DE MDCCLXXXXII.
Por Reſoluçaõ de S. MAGESTADE de 2 de Setembro de 1786.

crónicos, sujeitos ao exame das autoridades eclesiásticas e às sanções executadas pelo poder secular do Estado.

A introdução do Santo Ofício em Castela (1478) e em Aragão (1482) atemorizou as populações judias, pelo que muitos judeus se puseram em fuga, procurando refúgio em Portugal, gerando uma tensão entre a maioria dos cristãos, assumidos como portugueses por concomitância, e a minoria hebraica, imigrante de outra nação, acolhida no reino. A coexistência pacífica fora possível durante séculos, mas o aumento da população judaica modificou o relacionamento. Essa população aumentou a olhos vistos quando, a 31 de março de 1492, os Reis Católicos (Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela) decretaram a expulsão dos judeus que pelo reino transitassem a caminho de distantes locais de África e do Oriente ou que nele se tivessem fixado, calculando-se que mais de 100.000 se teriam estabelecido no país.

A legislação régia, por um lado garantindo o acolhimento e por outro impondo as contrapartidas, regulamentou a coexistência, obrigando os judeus e os mouros ao uso, já costume antigo, dos sinais divisos. Esse costume enfraqueceu com o tempo, sendo reposto em pleno pelas leis de D. João III, que mandou substituir o sinal na altura do peito por uma estrela vermelha de seis pontas, com a grandeza de quatro dedos, colocada nas capas e nos pelotes.

Já antes da expulsão geral de Castela, em Portugal, D. João II praticara atos de intolerância, anotando-se a decisão, tomada nos começos de 1493, de retirar aos pais todas as crianças entre os 2 e os 10 anos, para serem levadas para as ilhas Perdidas (S. Tomé), poucas tendo sobrevivido. Vem a eito lembrar que D. João II ficara magoado com os judeus por causa da suspeita de que Isaac Abravanel (famoso, rico, sábio) estivesse mancomunado com o duque de Bragança, D. Fernando, que o mesmo D. João II condenara à morte; o Monarca chamou depois Isaac ao paço, mas este, temendo o encontro, saiu do país rumo a Itália.

Após a diáspora recebida do lado de lá da raia, as comunidades judaicas em breve geraram condições de vida, promovendo a cultura e a religião, abrindo tipografias e ganhando prestígio social que, olhando ao invés, incomodavam os súbditos residentes e também os Reis de Espanha, num tempo em que, malgrado dificuldades, o reino investia na grandiosa gesta dos Descobrimentos.

A legislação joanina tornara os judeus castelhanos como que escravos. Coroado Rei, D. Manuel I negociava o casamento com a princesa Isabel, filha dos Reis Católicos, então viúva, que se valeu do negócio para exigir a D. Manuel uma grave contrapartida: a imediata expulsão dos judeus, mesmo antes dos esponsais. Ensaiando uma satisfação, o Soberano decretou, a 5 de dezembro de 1496, a expulsão de todos os judeus e mouros forros, sob pena de morte e perda dos bens, sendo-lhes dado um prazo de 10 meses para tal. Em abril de 1497, mandou proceder à detenção e espargimento pelas terras do reino das crianças judias menores de 14 anos, dando, porém, mostras de que preferia a conversão; por isso, numa lei de dia 20 do mês seguinte, mandou que durante 20 anos ninguém pudesse inquirir nem incomodar os conversos, nominados cristãos-novos, nome até aí não constante do vocabulário jurídico.

Ocorreu então um assinalado êxodo de famílias que saíam e levavam os seus bens móveis (divisas, joias, valores e saberes mentais, como astrologia, física, etc.), o que obrigou el-Rei, entre outras medidas dissuasórias, a proibir, a 21 de abril de 1499, a saída dos novos conversos.

As tensões étnico-religiosas e o estado psicológico derivado da peste que assolava Lisboa levaram ao conflito que ocorreu no Rossio a 15 de abril de 1506, em que a multidão, decerto integrada por cristãos-velhos e mouros (adversários dos judeus), procedeu à grande matança de conversos, tendo perecido, segundo Damião de Góis, 1900 e, segundo Samuel Usque, 4000 (em abril de 2008, foi inaugurada, no largo fronteiro à igreja de S. Domingos, no Rossio, uma placa evocativa deste massacre, em cerimónia em que estiveram presentes as autoridades civis e religiosas; a inscrição constante no monumento refere "milhares de judeus, vítimas" do "fanatismo religioso"). No ano seguinte, é decretada a igualdade civil entre cristãos-novos e cristãos-velhos (lei de 1 de março de 1507) e, até 1521, D. Manuel guardou as leis e protegeu os súbditos judeus, procurando melhorar o seu cristianismo.

Contudo, a política de integração dos cristãos-novos (minoria) na sociedade cristã não deu os frutos esperados pela ação manuelina, aprofundando-se a bipolarização religiosa e a dualística cisão de cristãos-novos/velhos ou, em resumo, infiéis/fiéis. Aqueles não mereciam crédito, sendo considerados dissimuladores, fingidos, marranos. O termo "marrano" é objetivo: tal como acontecera sob o domínio árabe, designa os judeus e significa cristãos aparentes ou conversos à força. Não é sinónimo de cristão-novo, pois este pode não viver uma religião na aparência, tendo outra para si mesmo. A tendência foi para colocar sob a duplicidade do marranismo (doença generalizada a toda a Hispânia) também os cristãos-novos, tidos e havidos, por via de regra, como fingidos, contumazes, pertinazes, relapsos, etc., e considerar os judeus íntegros, *anusim*, apóstatas, quando se convertiam deveras.

A unidade cristã do reino parecia frágil. A divisa do Príncipe Perfeito, "pela lei e pela grei", implica uma trilogia – um rei, uma lei e, como cerne espiritual desta, uma fé. Nascidos em Cruzada, os predicados "português" e "cristão" eram como que indivisíveis, apesar de uma Europa em transe cismático, de uma Hispânia já liberta da presença do domínio arábico, e de endógenos temores de cisões radicadas na diferença religiosa. O serviço do rei deveio sinónimo de serviço de Deus e o criptojudaísmo tornava-se o principal obstáculo a uma unidade total do reino.

Entendeu-se que este carecia de um instituto que vigiasse as ameaças e os delitos, e desse ao reino os instrumentos de correção e repressão. Daí que, na sequência do tolerantismo manuelino, a instituição do Santo Ofício deviesse ansiado recurso. Admitido o consenso, renovaram-se as iniciativas diplomáticas, desde logo em 1531, reinando D. João III, num tempo em que, numa população na ordem do milhão de súbditos, cerca de 200.000 eram judeus, que guardavam intimamente a sua fé, apesar de muitos sofrimentos. "Com esta violência contra as leis divinas e humanas ficaram feitos muitos corpos, mas nunca nas almas se lhes tocou" (USQUE, 1989, 224).

Bulas de menor agrado foram emitidas pela Santa Sé (1536 e 1539), um primeiro auto de fé tendo sido efetuado (20/09/1540); todavia, só pela bula *Meditatio Cordis* (16/07/1547) Paulo III suprimiu as limitações antes impostas, dando maior margem de ação ao poder temporal no Santo Ofício, sujeito às regras do processo comum.

Esta fundação de 1547 marca uma nova época na condição judaico-portuguesa, a Inquisição funcionando em conformidade com os regimentos canónico-jurídicos que os inquisidores e os magistrados tinham de cumprir. Admite-se, todavia, que

tenha havido ou erros de cumprimento ou abusos e excessos de observância, o que dá aos exegetas margens de interpretação, quer as materialistas ou economicistas, quer as de natureza jurídica, política e canónica. A Inquisição funcionou como o principal instituto antijudaico, se bem que nas suas atribuições constassem outras formas de vida.

O monitório (18/11/1536) do inquisidor-mor (antes da fundação definitiva) D. Diogo da Silva identifica os sinais, gestos ou costumes que poderiam levar à identificação dos judeus, marranos ou pseudoconversos, para efeitos de denúncia. O elenco contém, só quanto aos judeus, 16 sinais, desde guardar o sábado, até rapar os óleos do batismo aos filhos que tivessem batizado. Alguns sinais são ambíguos, podendo levar a juízo pessoas inocentes, como é o caso de dar a bênção aos filhos, passando-lhes a mão pela cabeça, como que fazendo uma festa, um carinho. Recitar o "Benedictus" (Lc 1, 68-79) na frente de alguém inculto podia colocar o recitante sob suspeita de ser israelita; e se recitasse toda a oração, sem lhe apor, no fim, o *Gloria Patri*, era evidente sinal de judaísmo, por salmodear à moda judaica, sem a invocação da Trindade.

O Tribunal dispunha de um óbvio forte poder, que incluía a censura (qualificação) dos livros, a emissão dos atestados de pureza de sangue (cristãos lídimos), para efeitos de seguir carreiras civis ou eclesiásticas. Os processos eram secretos, mas a finalização, pelos autos de fé, era pública.

APOLOGÉTICA POSTERIOR À FUNDAÇÃO DO SANTO OFÍCIO

Apesar do Santo Ofício, houve teólogos que mantiveram o gosto pela apologética. O Cisterciense Francisco Machado (m. 1567) reservou os ápodos "cães" e "perros" para os mouros, e, quanto aos judeus, fez o possível por os alumiar. Depois de regressar de Paris, onde estudara em 1541, confecionou em língua vernácula, para ser lido por cristãos-velhos e novos, um tratado que ficou em manuscrito, sem título; mas como numa das margens escreveu "se vos converterdes como espero lendo este espelho" (MACHADO, 1541, fl. B, iiij v), os bibliógrafos registaram a obra com o título *Espelho de Cristãos Novos e Convertidos*, ou *Aljava contra Judeus*, dedicado ao arcebispo eborense D. Henrique, depois Rei.

Ficara espantado com as queixas que ouvira no regresso e perguntava-se por que motivo príncipes e bispos não arranjavam modo de pôr cobro à situação. Por outro lado, reconhece que "o nome de Jesus nestes Reinos andou baixo e abatido" (*Id.*, *Ibid.*) por cada um puxar para seu lado, não sendo todos de uma só crença e uma só fé, o país sendo terra de desvairadas gentes e crenças, enquanto levas de judeus mal batizados emigravam, entre eles havendo quem apodasse Jesus Cristo, sem rebuço, de *malfacteur*. A crer no testemunho de Nicolau Clenardo, sentia ele que vivia "entre judeus que mais se admiram de haver cristãos, que nós de haver alguns judeus" (CEREJEIRA, 1949, 342). Francisco Machado decidira escrever este tratado a rogo de algumas pessoas "amigas de Deus e zelantes à fé de Cristo, a qual viam desprezada e aniquilada pelos falsos cristãos, os quais chamam novos na fé" (MACHADO, 1541, fl. A, i); o fim da obra é o de "persuadir e demonstrar aos Judeus, pelos seus Doutores e Rabis, e pelos talmudistas e pelos profetas, e pela sua lei, que o Mexia já é vindo". Andam os judeus "muito enganados e cegos, vestidos com o véu de Moisés, o qual não se há de tirar senão convertendo-se eles à lei de Cristo" (*Id.*, *Ibid.*).

Segue apologetas antijudaicos como Pedro Afonso e Nicolau de Lira, e

também o Talmude, cujo conhecimento é deficiente; atribui a sua autoria a uma assembleia de autores reunidos no Cairo, a qual também teria procedido à falsificação do Antigo Testamento; e toma o Midrash por um rabino. Considera o Talmude um livro indigno de crédito por cristãos. Rejeita a doutrina judaica, mas não esconde a simpatia pelos judeus enquanto pessoas e o desejo de os salvar mediante a conversão. Admite que haverá muitos sinceros, outros que andam errados, e a esses, porventura injuriados, pede perdão. No fim da obra, confessa tê-la composto em seu favor, desejando que nela encontrem mezinhas para curar as chagas. De passagem, procede à crítica dos reis e dos prelados, por faltarem aos seus deveres, tendo de prestar larga conta pelas ovelhas que tiverem perdido por negligência, e propõe casamentos mistos entre as duas raças, velhos e novos, pois então a nova não ousaria judaizar, em respeito ao cônjuge cristão, educando a prole na fé da Igreja.

O manuscrito termina com uma vivíssima admonição aos pastores e inquisidores, aconselhando-os a olhar pelas ovelhas que lhes estão cometidas e das quais hão de dar contas: reconhece a legitimidade com que o príncipe e os prelados reprimem, de acordo com as leis e ordenações, a heresia, mas não admite a violência a torto e a direito, a responsabilidade pesando sobre a cabeça dos inquisidores, para os quais traduz o capítulo 34 do profeta Isaías, que o dirigira aos "pastores de Israel": comiam e vestiam do melhor, não cuidando das ovelhas, não procurando trazer as derramadas para junto do rebanho, antes as afligiam e atormentavam sob poder forte e austero; porém, o Senhor pedirá conta e razão da manada e das ovelhas aos pastores; o inquisidor é por elas responsável. Por isso, é precavido no aviso: "Trazei-os ao caminho da verdade por vossos santíssimos exemplos, pregações e admoestações" (*Id.*, *Ibid.*). Muito crítico em relação ao alto clero, o *Espelho* não recebeu o *imprimatur* inquisitorial, ficando, por isso, em manuscrito.

O pensamento do Cisterciense não reflete tanto o antídoto condenatório, como o profilático. De algum modo ele situa-se num ambiente que também teve algum florescimento na sua época – o primado da catequização dos marranos e dos judeus. Impedido de chegar aos destinatários do *Espelho* em vernáculo, sentiu-se motivado quando, em 1564, soube que num auto de fé tinham sido queimados cristãos-novos, e reformulou a obra, a que subtraiu as admonições e interpelações às autoridades civis e eclesiásticas; reescreveu-a em 23 capítulos, em latim, e intitulou-a *Veritatis Repertorium* [...] *in Hebraeos, Quos Vulgus Novos Vocitat Christianos*, abandonando também as páginas relativas ao debate sobre o Talmude. Terminada em dezembro de 1564, foi impressa na tipografia de João Barreira (Coimbra) em 1567.

Ensina a nova obra que a Lei velha foi dada aos judeus na qualidade de intermediários, pois essa Lei destinou-se a preparar a vinda do Messias. Os judeus têm sofrido, desde os tempos da criação adâmica até aos suplícios da Inquisição, mas isso é culpa dos judeus que entendem a Escritura segundo a carne (letra), mas não segundo a alma, o espírito. O Messias já veio e o que fazem os judeus? Ficam cegos perante a verdade, quer para a compreensão da unidade do povo do reino onde vivem, quer para a apologia da fé católica, pondo em causa o mesmo reino e a Igreja, perante os quais o hebraísmo se assume como inimigo. Para a abertura dos olhos à verdade, conclui com uma *exhortatio* aos neófitos hebreus, quer dizer, aos pseudocristãos que o vulgo designa por cristãos novos: "Esta é a

nossa fé e seja a vossa". Esclarece que não quer mal aos cristãos-novos, e pede compreensão para el-Rei e para o inquisidor: "Não rogueis mal a quem olha por vossas almas e por vossas vidas", pois afirma ter composto o livro em favor dos judeus (MACHADO, 1567, cap. 23).

Da mesma época de Francisco Machado são D. João Soares, bispo de Coimbra, e D. Gaspar Leão Pereira, arcebispo de Goa, ambos situáveis no vetor da catequização.

O *Libro de la Verdad de la Fé* (1543) do bispo coimbrão rebate um tanto o islamismo, embora o principal contemplado seja o judaísmo. Escreveu em castelhano, para obter maior audiência, talvez entre os judeus oriundos de Castela, que entendiam melhor o castelhano do que o português. O livro explica a revogação da Lei antiga e a revelação da nova Lei, ou a substituição do princípio da Lei como justiça pelo princípio do amor. Judeu significa amigo de Deus, mas os judeus já não o confessam, ao recusarem a revelação evangélica e a divindade de Jesus e ao combaterem o carácter salvífico dos sacramentos. A teimosia judaica é própria de quem é cego, sendo porfiados e malditos em todos os reinos gentios, cristãos e mouros que, sempre apetentes do Messias – chegam a inventá-los –, são responsáveis pelo surgimento, fora de Israel, de falsos Messias, para denegrirem o verdadeiro.

Na Índia, Gaspar Leão tinha de considerar as religiões presentes na área da sua jurisdição, como bispo e como missionário. Como missionário, competia-lhe o mandamento de se constituir principalmente como catequista, não obstante o arcebispo goês ter veia polemicizante, pelo menos em relação aos habitantes muçulmanos, aos quais dirigiu dois livros, o *Desengano de Perdidos* (1573) e o *Diálogo Espiritual* (1578). Quanto ao judaísmo, e na falta de texto de sua autoria, mandou traduzir o medieval *Tratado* de Jerónimo de Santa Fé (1565), em que a refutação das abominações talmúdicas constitui cerne de problemática, no momento em que a Inquisição se instituía em Goa. O livro de Santa Fé foi apresentado com uma *Carta Pastoral ao Povo de Israel* assinada pelo arcebispo, carta essa até simpática, para evitar questiúnculas de maior. Reconhece que o bem dos cristãos proveio dos judeus, e afirma que judeus e cristãos devem estar do mesmo lado da arena, perante o adversário comum, o islão. Com efeito, em 4 de agosto de 1578, as armas portuguesas, comandadas por el-Rei D. Sebastião, eram tragicamente vencidas em Alcácer Quibir, numa espécie de antecâmara mortuária da monarquia portuguesa. Ignoramos se os judeus da Índia estavam predispostos à aliança sugerida pelo arcebispo goês; mas os judeus residentes em Marrocos, sobretudo os oriundos de Portugal, passaram a festejar a derrota portuguesa, celebrando anualmente, a 4 de agosto, uma festa chamada por vezes Purim de D. Sebastião. "Quien no pecha con Israel, pecha con Ismael".

Mestre de formação espiritual e carmelita observante, D. Fr. Amador Arrais, no volume intitulado *Diálogos*, estabelece um mapa de temas requeridos por toda a gente motivada para melhor viver e servir o Senhor. No elenco de 10 diálogos, contemplativos da saúde do corpo e da alma, apesar da importância dos diálogos mistagógicos ou de teologia moral e mística, Fr. Amador também considera o cristão na realidade imediata do mundo, até na ordem política, e, sendo problema candente na sua época, faz da "gente judaica" o tema do terceiro diálogo, em 35 capítulos diviso, entre Antíoco e Aureliano. Esse diálogo encerra com uma excelsa alegria, tendo a transfiguração por tema, elegia cujos primeiros versos dizem: "Correi para aqui, indistintamente,

ó descendentes de Isaac./Ó turba intensamente entregue às tuas ocupações sagradas... Foge, peste inimiga/Aos quais errantes em regiões do vasto mundo, aqui/e ali, persegue o sangue vingador da divindade". Os versos são um treno a preceito do povo que recusa o que já é conhecido, e que se revelou como homem e como Deus.

Pergunta Antíoco a Aureliano: "Quem trouxe esta praga para Espanha?". Segue-se uma narrativa da história hebraica na península até ao período em que, sobretudo desde o tempo de D. Fernando, sob certas condições, ela foi aceite no país, aumentando no reinado de D. João II, que se apiedou dos expulsos de Castela, recebendo muitos, a quem permitiu que residissem no reino por tempo limitado. A breve trecho deram maus exemplos, falando mal do Santíssimo Sacramento e, "depois de chuparem todo o Reino com suas usuras, e lhe consumirem as entranhas com suas manhas e onzenas", melhor fora irem-se embora. Conservou-os D. Manuel, que decretou batismo obrigatório; todavia, o povo hebreu, reprovado por todas as partes do mundo, era tratado com desprezo e ignomínia. Arrais, na esteira de outros, acusa os judeus de incredulidade, de cegueira, procurando afastar os homens de Deus, acumulando pecados, assumidos homicidas e deicidas. "Fingindo-se cristãos, não são nem judeus, nem cristãos", um mote que alguma vez foi glosado por pregadores de sermões em autos de fé. Profanam, com hipócrita conversão, o sacramento do batismo, possuem todo o melhor que há no reino, sendo el-Rei pobre, dando-lhe muito que chorar a justiça distributiva levada a efeito por cristãos-velhos (ARRAIS, 1974, diálogo III, cap. 2). Cessou a lei judaica, abrogada pelo verdadeiro Messias, mas dos judeus, que descendem de Caim, a cobiça é a razão da obstinação contra Jesus: "O ganho das feiras é o que pretendem, e não o remédio das almas. Não querem Deus sem bens temporais, e com tal que sejam ricos não temem ofendê-Lo. Adorem os outros o Deus que quiserem, que nós o achamos nos bens que possuímos". Cruéis, "são como abelhas que, perdido o aguilhão [...] não perdem o ânimo de morder" (*Id.*, *Ibid.*, diálogo III, cap. 33). Humanamente, não há remédio para a obstinação judaica "por via de disputas e argumentos", quer dizer: o diálogo entre cristãos e judeus não leva a sítio algum. A dissimulação é o álibi: "persuadidos não ser pecado negar com a boca o judaísmo, que têm no coração e reputam por crença verdadeira" (*Id.*, *Ibid.*, diálogo III, cap. 2).

Converso catequizante é o ítalo-português João Baptista d'Este, batizado em Évora, autor de duas obras: *Consolação Cristã e Luz para o Povo Hebreu* (1616) e *Diálogo entre Discípulo e Mestre Catequizante* (1621). Este último escrito não avança para além do já comum argumentário contra as dúvidas judaicas em matéria de fé, mas o primeiro tem valor didático, e até poético, pois constitui uma antológica tradução de salmos pela ordem do alfabeto hebraico, o que daria aos católicos o ensejo de conhecerem uma parte dos livros sapienciais.

O elenco de títulos relativos à matéria antijudaica ou de catequização dos cristãos-novos continuou a ampliar-se, bastando noticiar apenas mais dois exemplos. O primeiro, constituído pela obra do presbítero Francisco Fernandes Prata, que no *(Tratado) dos Sacramentos da Igreja* (1686) expõe os perigos das heresias e no *De Fidei* dedica capítulos ao estudo da relação dos judeus com a fé cristã e ao método de catequizar os infiéis. Este autor já traduzira (1651), com posterior reedição, a *Carta do Rabino Samuel ao Rabino Isaac*, documento medieval de

duvidosa autoria judaica, em que um rabino demonstra, em 27 capítulos, que o Messias era já vindo e que a lei judaica era acabada, ficando demonstrada a destruição da fé judaica e a confirmação da fé católica. O documento, talvez do séc. XIV, durante o domínio dos Almorávidas, também apela aos mouros para abandonarem o Alcorão.

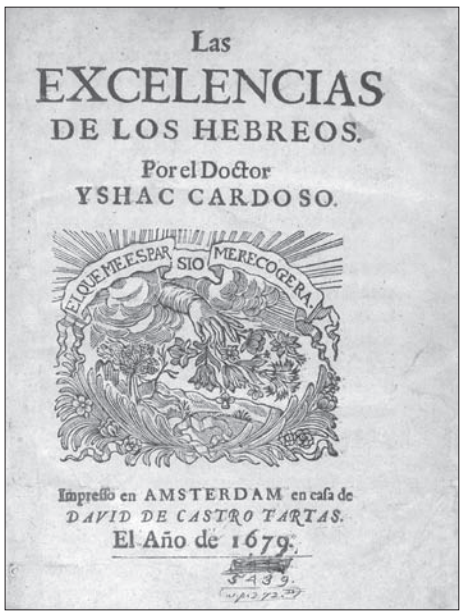
Do lado judaico há réplicas, embora a tendência fosse para evitar polémicas, tanto mais que os escritores viviam no estrangeiro, e também receavam criar mais dificuldades aos marranos que vivessem ainda no reino; contudo, também nos países onde se abrigaram corriam panfletos antijudaicos, como era o caso da Itália.

Temos disso notícia no libelo de Isaac (Fernando) Cardoso, o filósofo, intitulado *Las Excelencias e Calumnias de los Hebreos* (publicado em Amesterdão, em 1679). O libelo, em defesa dos judeus, apresenta duas tabelas decimais – numa as excelências e virtudes, noutra as acusações e calúnias, a saber: falsas adorações, mau cheiro, menstruação, oração três vezes ao dia com as maldições contra os cristãos e os gentios, proselitismo judaizante, infidelidade aos príncipes que os protegiam nos seus Estados, impiedade e crueza, corrupção da Sagrada Escritura, dissipação das imagens sacras, promoção de sacrilégios e infanticídios, raptando crianças para as matarem e usarem o sangue em ritos abraâmicos.

Impiedoso é o libelo de Isaac Oróbio de Castro (m. 1687), que, no *Israel Vingado* (com edição póstuma, de 1770), coloca os cristãos entre os idólatras.

PARENÉTICA

A seguir ao estabelecimento da Inquisição, e durante muitos anos, para além dos sermões proferidos em autos de fé, foram publicados libelos contra judeus. Num


Las
EXCELENCIAS
DE LOS HEBREOS.
Por el Doctor
YSHAC CARDOSO.
ELIQUE ME ESPAR SIO MERECOGERA.
Impresso en AMSTERDAM en casa de
DAVID DE CASTRO TARTAS.
El Año de 1679.

Folha de rosto de *Las Excelencias de los Hebreos* (1679), de Isaac Cardoso.

pequeno inventário dos escritores antijudaicos que apôs à *Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica*, M. Kayserling só identifica, com datas até ao séc. XVI, títulos de Amador Arrais, João de Barros, Nicolau Dias, Gaspar Leão, Francisco Machado e Diogo de Sá, os demais Portugueses sendo dos sécs. XVII e XVIII, alguns ainda editados no tempo dos Filipes e depois nos reinados de D. Pedro II e D. José I.

O clero secular português, por recato ou por prudência face ao Santo Ofício, porque confiasse que, havendo Tribunal, este resolveria o problema da questão judaica/cristãos-novos, aplicou-se menos na produção literária de apologética antijudaica. Contudo, alguns papéis terão circulado, citando-se o "Papel que prova serem os da nação a causa dos males que padece Portugal", dos princípios do séc. XVII e já revelado, em que os judeus são descritos como "zangões que nada produzem" e "consomem o mel trazido de longe pelas abelhas". Não trabalham,

não servem na guerra, não respeitam a lei do sangue, pelo que, se a sua sucessão não for interrompida, mais tarde serão os únicos habitantes do reino. Mais: "far-se-ão nossos senhores e de tudo" (AZEVEDO, 1975, 460-461).

Os autos de fé, tema do regimento do Santo Ofício, eram a face espetacular dos processos inquisitoriais que decorriam em rigoroso sigilo. Com ou sem sangue, os autos apareciam como evento apelativo, sendo espetáculo a que concorriam gentes, mesmo dos arredores das cidades com Santo Ofício, em jeito de romaria, equipadas com farnéis, como se fossem a uma festa, lá passando o dia. Viajantes estrangeiros registaram este e outros aspetos pitorescos e típicos, não deixando de mencionar as pessoas que arranjavam lugares em janelas, para melhor ouvirem as acusações, algumas das quais provocavam mais o riso do que o choro, sendo motivo de mofa, em vista dos mais insólitos delitos chamados à cena, como relata, *e.g.*, François de Tours no seu *Itinerário em Portugal* (1699).

Quanto aos apologetas, também relaxariam um pouco das suas preocupações, em vista dos teores sermonísticos, sempre pondo o judaísmo (caso de autos de fé com judeus ou cristãos-novos) em causa. Conforme ao Regimento, o sermonista tinha de ser orador de qualidade, por isso o inquisidor-mor o escolhia de uma lista de três que lhe era proposta, sendo anunciado por edital. Nem todos os sermões foram publicados em opúsculo ou livro e não dispomos, portanto, da maior parte. O inventário documentado mostra anos, meses, lugares, nome do orador e respetiva ordem religiosa, identificando os de Lisboa (1612-1749), Coimbra (1618-1727), Évora (1615-1710) e Goa (1612-1672).

A título de breve ilustração, noticiamos alguns sermões. O do Dominicano António de Sousa (1624), proferido na condenação do famoso canonista António Homem, sublinha a afronta em que viviam os Portugueses, tanto dentro como fora do país, onde judeus emigrados fundavam sinagogas, levando os demais povos a imaginar que Portugal era um país de judeus. Na ideia do orador, o país estava corrupto de judaísmo, e tudo o que se juntava aos Portugueses contraía a doença. O reino estava pleno de fingidores, de cristãos de aparência e judeus no coração, só o Tribunal da Inquisição sendo remédio para purificar o sangue e a crença.

Num auto celebrado em Évora (1644), o pregador, Fr. Acúrsio de S. Pedro, acusa o relaxado e os seus correligionários de cegueira e pecado, merecendo o castigo do enjeitamento social: "Andais como filhos enjeitados pelas portas alheias, e o pior é que ninguém vos quer à sua" (SÃO PEDRO, 1644, 2v.).

Um terceiro foi pregado por D. Diogo da Anunciação Justiniano, arcebispo de Cranganor, a 6 de setembro de 1705, no Rossio. O réu ia a caminho da fogueira e D. Diogo explana-se na enorme erudição escriturística e de língua hebraica, mantendo-se agarrado ao Antigo Testamento, para demonstrar os erros judaicos. E interpela o condenado: "Mostrai que sois bons judeus [...] confessai os vossos erros arrependidos [...]. E vós, ó desgraçado, que aí estais entre esses confitentes para serdes relaxado, abri os olhos, para que o incêndio em que há de ser consumido o vosso corpo não chegue também a vos queimar a alma" (JUSTINIANO, 1705, 68). O sermão foi criticado por David Neto, *haham* da sinagoga portuguesa de Londres, que escreveu: "A Nação israelita morre pela fé [...] e estes clérigos, e frades, e ministros do Papitismo, por outro nome mariolas de XPTO, vivem dela..." (REMÉDIOS, 1927a, 11). O envolvimento de David Neto ampliou a fama deste sermão.

Ainda amuado com David Neto, Justiniano voltou a ser pregador noutro auto de fé em 1710, orando contra a perfídia judaica e convidando o penitente a confessar o judaísmo e a denunciar o dos familiares. Respondeu a Neto: os judeus são doentes de incurável maleita, mantida pelas mentiras dos rabinos, enganadores do povo; os judeus têm a cabeça podre, melhor, não têm pés nem cabeça, e o esforço para os converter é inócuo.

De um modo geral, salvo pequenas diferenças de estilo, o modelo e o teor das dezenas de sermões impressos são idênticos, "longa e fastidiosa travessia pelos livros do Velho e Novo Testamento, dos Padres e Doutores da Igreja, dos Talmudistas e Rabinos, com o intuito de demonstrar a evidência da fé e da doutrina cristãs", mostrando que Jesus Cristo satisfaz a tipologia messiânica, e que os judeus são ignorantes e parvos porque esperam o Messias contra a razão, e "loucos porque o esperam contra as experiências" (*Id.*, *Ibid.*, 9).

No elenco parenético, há também os pregadores que se mostram perplexos com o que designaremos por enigma judaico. É quanto lemos no dizer de Fr. Bernardo Teles, no sermão pregado no Rossio em 1709, sobre a profissão da fé: "Nós logo que nascemos a professamos; vós escondei-la. Pois ou é capaz de observância ou não: se é, como a professais às escondidas? Se não é, como a professais?". E ainda: "Ou morreis pela lei, ou pela honra, ou por teima; pela lei dizeis que não, porque negais que sois judeus, pela honra também não, porque para nós já a perdestes" (TELES, 1709, 23 e 33).

Os oradores mudavam as almas? Ficariam estas tomadas de "temor e tremor" (Fl 2, 12) divinos, ou ainda mais se afundavam no teatro do terror?

Afins dos sermões dos autos de fé, consideramos os proferidos em desagravo de sacrilégios contra bens de culto sagrado, sobretudo as violações de sacrários. No decurso dos tempos ocorreram alguns (até, no séc. XIV, em Coimbra), mas os muito posteriores tiveram impacto na piedade popular, pelo menos dois deles: o cometido na paróquia de Santa Engrácia (Lisboa) em 1630, e na igreja de Odivelas em 20 de novembro de 1671, além de outro proferido no convento arrábido do Espírito Santo da Mealhada (Loures). O sacrilégio de S.ta Engrácia foi tema do sermão pregado por Fr. Dionísio dos Anjos, que glosou o salmo 131 ("Surge Domini"), em que defende que Cristo sai mais honrado das injúrias dos seus inimigos, os quais, errando e pecando, apuram as razões da fé cristã e do aumento do amor a Jesus, ainda mais amado quando ausente do vilipendiado sacrário.

Estas ocorrências punham os cristãos-novos sob suspeita. Foi o que se verificou quando um tal António Ferreira, vulgo "pilha galinhas", assaltou a igreja de Odivelas e escondeu o Sacramento num canavial ao começo do sítio de Carriche, em 1671. O delinquente foi identificado, julgado e teve como pena as mãos cortadas e queimadas, sendo ele mesmo também garrotado, queimado e as cinzas lançadas ao mar. Em 1744, um leigo, frade da Congregação dos Agonizantes, construiu no sítio um pequeno santuário (o Senhor Roubado) em cujas paredes foi colocado um valioso aparelho de azulejaria narrando a história do roubo, do achamento, do desagravo, etc.: "Aqui/ocultou a ingratidão/Do maior roubo a insolência/ Mas levantou a clemência/A memória do perdão".

Teve este delito duas significativas leituras. Uma a do P.e António Vieira, num *Papel a favor dos Cristãos Novos no Tempo em que D. Pedro II Publicou Lei de Castigos contra Eles por causa do Roubo de Odivelas*, papel esse em que aponta o caso da

França – que abolira a distinção entre judeu e católico, nunca mais havendo a distinção entre cristão-novo e cristão-velho para as honras e lugares da república, eclesiásticos e seculares.

Contrária é a tese desenvolvida, com apurado argumentário forense, em *Perfídia Judaica*, por Roque Monteiro Paim, então residente em Madrid. Em três pontos defende radicais acusações. "Os homens de Nação Hebreia, descendentes dos pérfidos e amaldiçoados judeus, são autores e réus do lastimoso, execrável e atrevido caso que sucedeu em a igreja de Odivelas", sendo obrigação do príncipe cristão "alimpar ao seu reino por todos os meios possíveis dos inimigos da fé" (PAIM, 1671, fl. LV). Aliás, o reinado de D. Pedro II enrijou a legislação antijudaica. Paim ataca ainda mais os que se converteram à Igreja mas são tornadiços, volvendo à "cegueira do judaísmo". Ataca os matrimónios mistos, propõe que aos cristãos-novos não sejam concedidos mais ofícios e dignidades; garante que eles se casam em família segundo a lei judaica e só depois se casam na igreja, para enganar a sociedade; defende a necessidade de garantir a pureza do sangue, a linhagem dos cristãos lídimos, fruto impossível no casamento misto – numa posição adversa à que já fora defendida por outros, segundo a qual esse tipo de casamento ajudaria a acabar com o judaísmo.

Venturoso libelo, em termos de edições e duração temporal, foi *Centinela contra Judeos*, de Fr. Francisco de Torregoncillo, dos Franciscanos Descalços. Com tradução do escrivão do reino, Pedro Lobo Corrêa, esta obra, cuja 1.ª edição julgamos ser de 1684, reinando já D. Pedro II, efetuada 10 anos após a castelhana (Madrid, 1674), será reeditada em língua portuguesa pelo menos nos anos de 1710, 1728, 1730 e 1745 (faltavam 5 anos para o início do reinado josefino). Constitui uma obra complexa, um tanto desalinhavada e que, no meio da sequência, insere interlúdios, arvorando textos que aduz como documentos fidedignos, mas de inverosímil realidade.

Avança logo com a enumeração dos terríveis defeitos morais dos judeus: são e serão sempre presumidos e mentirosos, são e foram traidores, dispersos e abatidos, perseguidores da santa fé cristã; e mais: quem favorece os judeus por interesses que deles receba nunca terá bom fim, não se pode confiar neles, nem crer nas suas obras, vivem na ânsia de um Messias. Gasta nisto sete capítulos, introduzindo alegados documentos, tidos por ele como dignos de crédito: uma carta do rei de Edessa para Jesus, e deste em resposta ao dito rei, alegando (Torregoncillo é castelhano) que estas cartas tinham sido achadas na Torre do Tombo...

Entre os capítulos 8 (pouco relevante) e 9, inclui uma alegada carta dos judeus de Roma aos de Portugal e outros papéis, antes de, no capítulo 10, tratar de como os judeus são inimigos da nossa fé. Neste capítulo, versa as diferenças dos judeus sinalados pela Providência divina e com factos miraculosos, um deles em La Guardia – que na edição de 1745 aparece Guarda, sem outra explicação, gerando equívoco ("o menino da Guarda"). Segue-se um extenso documental, mais do que apócrifo: a sentença de Pilatos contra Jesus de Nazaré, também assinada pelos representantes da justiça das doze tribos de Israel. O capítulo 12 di-los inquietos, vangloriosos, sediciosos e semeadores de discórdias, motivos porque roga aos prelados das ordens que os não admitam nelas. Lembra, contudo, a piedade que a Igreja tem para com eles.

Presume-se que o autor tivesse em vista leitores de pouca cultura, para ousar trazer à colação lendas, presunções à moda antiga e motivações apócrifas tidas como

reais dos pontos de vista histórico e jurídico. Nos capítulos 9, 10 e 11, trata de curiosidades que são verdadeiras surpresas, *e.g.*, de onde vem o nome "marranos": recusa as etimologias árabe e hebraica e aceita que se trata de um epíteto usado pelos castelhanos, para quem "marrano" significa porco – e com propriedade, pois, quando um porco grunhe, logo os demais, como os judeus, acodem.

No capítulo 10, aduz acusações como as relativas aos "assassínios rituais", aos homicídios cometidos por médicos que usavam venenos para curar mas cujo efeito era mortal, e, enfim, que no Alentejo umas "beatas judias faziam compotas misturadas com a sua própria imundícia" (TORREGONCILLO, 1674) que davam aos frades, muitos tendo confessado que as tinham comido, etc. Pior perfil é o do capítulo 11, que mais parece constituir um colar de ironias destinadas a desacreditar os argumentos antijudaicos, dada a inverosimilhança. Porque, segundo o autor, os judeus têm uns rabinhos que lhes saem do corpo ao fundo do espinhaço; que têm mênstruos como se fossem mulheres; outros, pondo-se a dormir, das suas bocas entram e saem cola e bichos a morder a língua, etc. E também dá sinais para identificar judeus: pelo nariz, a barriga das pernas, a falta de limpeza, as bossas na nuca e por, quando cospem, ficarem com a saliva agarrada à barba. Tudo isto em castigo do que fizeram a Jesus Cristo. Sendo negociantes, andam com a carga às costas, tal como puseram a cruz nos delicados ombros do Senhor. O que, segundo o escritor, condiz com o verso de David, "et dorsum eorum semper incurva" (Sl 68, 24).

Centinela continuava a ser o referencial no elenco da bibliografia antijudaica; mas talvez ainda não estivesse esgotada a edição de 1745, resvés às decisões pombalinas em matéria de discriminação socio-religiosa dos cristãos-novos e/ou judeus, quando apareceu uma novidade: o *Triunfo da Religião Catholica contra a Pertinácia do Judaísmo*, ou *Compendio da Verdadeira Fé*, trazendo anexa uma longa *Exortação Dogmática*, da autoria de Fernando Ximenes de Aragão.

O livro, em 22 capítulos, repete o elenco disputativo de fontes anteriores, não contendo, porém, os exageros peculiares a *Centinela*, embora parta do princípio da grande cegueira e desatino hebraico perante o resplendor da religião cristã, como que reinterpretando o axioma de que a verdade cega quando a luz é muito forte. Procura elevar a sua religião, recapitulando a profecia acerca da vinda de Cristo, os seus milagres na Terra, a autoridade universal da Igreja Católica e os testemunhos da idade apostólica. Com certo aceno de ironia, escreve que entre as excelências da religião cristã deve contar-se a da "reprovação dela pelos judeus": excelência não seria se os judeus a não reprovassem. Passando pela inevitável tela da messianologia, há, além do primeiro erro, mais dois: afirmar que o Redentor do mundo ainda não é vindo, afirmação que configura "engano e cegueira"; e postular que basta ter fé no "seu Messias" e que toda a gente se pode salvar, mesmo que professe uma religião diferente ou contrária à judaica em público – argumento que é uma crítica aos judeus dissimulados, o que inclui, decerto, os cristãos-novos, de cuja sinceridade se podia desconfiar. Concita os crentes hebreus para a harmonia dos dois Testamentos, tecendo a apologia de Jesus Cristo e defendendo o dogma da Trindade, temas que escandalizam o judaísmo. Considera o povo hebreu "obstinadamente negativo" e aos cristãos-novos olha-os como "infelizes relíquias do judaísmo". Lança o apelo de Ezequiel a favor da mudança de ideias dos judeus: "Deitai de vós vossas

cegueiras, e maldades, e fazei e criai em vós coração novo e espírito novo", apesar de terem "a cabeça dura e o coração obstinado" (Ez 18, 31 e 2, 4). Apoiado na profecia de Ezequiel, o escritor pode exercer a rogação a favor do povo judeu, dirigindo essa rogação a Jesus: "Convertei-os, Senhor, a vós, reduzi ao vosso rebanho os perdidos" (ARAGÃO, 1752)

O séc. XVIII ainda propicia a repetição dos argumentos antigos, tendo-se traduzido do italiano *A Verdadeira Fé*, de Jácome Cavalli, e *Sinagoga Desenganada*, de João Pedro Pinamonti, um catequista muito popular ao tempo (1720). Mas julgamos bastante chamar ao fecho da colação o poema epopeico *Triunfo da Religião*, do humanista Francisco de Pina de Melo, em nove cânticos dialogais de um peregrino com atores de religiões (ateísmo, politeísmo, deísmo, libertinismo religionário e cirenaico, maometismo, hebraísmo, luteranismo/calvinismo e incoerentismo). Do longo poema sobre o judaísmo respigamos apenas dois tópicos: "A razão cede à Lei; cede o discurso/À palavra divina: este concurso/Não serve de exemplo à Sinagoga:/o mistério despreza, a lei derroga/Para mostrar na pérfida eficácia/A sua antiga e indócil contumácia" (MELO, 1756, 268). E, por fim, "Quem segue a sinagoga, ou a heresia/Quem aceita o Alcorão e a idolatria/É porque tem o entendimento cego" (*Id., Ibid.,* 313).

O *Triunfo da Religião* é publicado um ano após o terramoto. Na festa do grande jejum (Yom Kippur, celebrada em meados de setembro) de 1756, na sinagoga dos Portugueses de Londres, o rabino Isaac Neto, filho de David Neto, a quem foi atribuído o libelo *Notícias Recônditas* (incluído nas suas obras editadas em Londres), proferiu um assinalado sermão, depois traduzido para inglês (*A Sermon Preached in the Synaguogue of the Portuguese Jews on the General Fast*), sobre o pecado e o castigo. O corolário define que o terramoto foi um castigo divino contra os Portugueses, pelos males causados aos judeus pela Igreja, e pela Inquisição em concreto, numa leitura providencialista da justiça divina na história.

Idêntica leitura teceram, por um lado, o Cavaleiro de Oliveira, que acusou o reino de idolatria e de abandono da Bíblia, e, por outro, o Jesuíta Gabriel Malagrida, que explicou o desastre devido aos pecados do povo. Ambos foram sentenciados. Em 20 de setembro de 1761, ocorreu o último auto de fé: o Cavaleiro de Oliveira foi queimado em efígie e o P.e Malagrida, já demente, queimado em carne viva, depois de previamente estrangulado. O que sucederia a Isaac Neto se vivesse no reino, por tomar o partido das causas morais contra o partido das causas naturais que Pombal preferia que fossem tese oficial e aceite por todos?

Os sinais de recusa crítica da Inquisição foram crescendo, de tal modo que, no discurso dos Jesuítas, e sobretudo do P.e António Vieira, se bem que este não advogue a sua extinção, as teses da reforma do Tribunal e a exigência de levantamento das discriminações sociais ganham dramático relevo. A literatura anti-inquisitorial publicada no estrangeiro – e tantas vezes da iniciativa de judeus de origem portuguesa – ganhou audiência.

Entre tantos libelos, cita-se o *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*. Numa edição de 1821, este libelo é claramente atribuído ao P.e António Vieira, se bem que umas *Recondite Notices* tivessem sido publicadas em Londres (1722), em português e em castelhano, como tendo por autor o rabino David Neto. De facto, nenhum deles é o autor, pois tal obra já fora integrada noutra, intitulada *An Account of the Cruelties Exercis'd by the Inquisition of Portugal* (1707), fonte inspiradora de outros relatos.

Vieira ainda denomina o Tribunal de "santíssimo", mas, em vista do comportamento processual, não merece o adjetivo. Estão em causa o secretismo dos processos e a ditadura das provanças, ou provas de sangue. Fazendo coro com cristãos-novos, Vieira logrou que o Papa suspendesse o Tribunal entre 1674 e 1681, no tempo de D. Afonso VI; mas já muito antes, no reinado de D. João IV, tentara em missão diplomática aproximar os judeus exilados do reino, tendo mantido conversações com figuras de proa da comunidade judaica de origem portuguesa em Amesterdão, sobretudo com o indubitável precursor do moderno sionismo, o madeirense Menasseh ben Israel, em algum momento surgindo a imagem da fundação de um novo Israel no Brasil.

Teorizadores da política, como Manuel Fernandes Villarreal, em *El Politico Cristianissimo* (1642), e António Henriques Gomes, em *A Política Angélica* (1647), motivaram reformas no sentido da liberdade religiosa. A Reforma católica, decorrente da reação conciliar às cisões protestantes, também mostrou que a preocupação da Igreja deveria ser a de reunificar os cristãos, em vez de acoimar os judeus, povo sem Estado protetor.

Os estrangeirados deram significativo contributo à crítica do Tribunal. Desde logo nos escritos de Jacob de Castro Sarmento, e de António Nunes Ribeiro Sanches, que, tendo situado a origem do nome "cristão-novo" no tempo de D. Manuel, notou que ele foi perdendo valia, a ponto de em algum momento já não se distinguirem Portugueses reputados e novamente convertidos, embora a distinção fosse reanimada pela Inquisição. Pouco efeito colheu a lei de Filipe II (24/11/1601) que proibia tratar os cristãos-novos por judeus, marranos, confessos ou cristãos-novos.

A acusação segundo a qual o Santo Ofício se tornara uma máquina de criar judeus ou cristãos-novos arreigou-se. O *Testamento Político* de D. Luís da Cunha, anterior ao testemunho de Ribeiro Sanches, deverá ter exercido mais influência na ação política do marquês de Pombal, ao aconselhar não tanto uma reforma como a progressiva extinção do Tribunal, pois este contribuía para uma cruel sangria da população, que abalava o reino e lhe esgotava os cabedais. Defendeu a existência livre de marranos e também de judeus, ainda que obrigados às muito antigas usanças do bairro separado e dos distintivos. "Cristão-novo" era, para ele, uma injúria.

Judaizantes, criptojudeus, cristãos-novos e Inquisição eram elementos onerosos quando Sebastião José de Carvalho e Melo assumiu as responsabilidades de secretário de Estado e, a breve trecho, de primeiro-ministro absoluto, modelo do regalismo ou despotismo iluminado na condição portuguesa, em 1750, altura em que a situação política, económica e social era um pesadíssimo encargo, com o país fraturado por uma doença constitucional e carecendo de um remédio adequado. Não se atreveu a extinguir o Santo Ofício, mas retirou-lhe o pelouro da qualificação dos livros (05/04/1768) e distinguiu-o com o atributo de Majestade, sob proteção régia, pelo que devinha um instituto policial (20/06/1769), atribuindo-lhe um novo Regimento (01/09/1774). Verificou-se uma progressão, logo assinalada por lei de 5 de outubro de 1768, que aboliu o uso das designações "cristão-novo" e "cristão-velho" no vocabulário jurídico, no que pode ter sido motivado tanto pelo problema geral, como pelo pormenor familiar (seu avô encarou alguns problemas por se ter casado com uma senhora com afinidades com cristãos-novos).

O programa de reforma do estatuto social dos judeus e da Inquisição é quase sincrónico do programa relativo à Companhia de Jesus, tendo sido iniciado antes da questão judaica. Depois de publicar a *Relação das Repúblicas Estabelecidas pelas Ordens Religiosas no Ultramar* (1756), Pombal expulsou do paço (21/09/1757) todos os Jesuítas ali empregados e enviou a dita *Relação* ao Papa, acusando os Jesuítas, aos quais retirou as licenças de exercício do ensino em todas as escolas do reino; pouco depois (a 03/09/1759), promulgou uma lei desnaturalizando-os, proscrevendo-os e exterminando-os a todos.

Dois anos antes da lei de proibição das designações, fora posto em circulação um difamatório libelo, intitulado *Dedução Chronologica e Analítica* (1767), atribuído a José Seabra da Silva, mas de certa autoria do marquês de Pombal, no qual a Companhia de Jesus é responsabilizada por todos os males que afligem o reino, e há como que uma transposição do teor ou elenco das calúnias dos judeus para os Jesuítas. "Jesuíta" começou a ser, e consolidou tal significado até muito tarde, um apodo insultuoso. Do mesmo modo que os tradicionalistas usavam os termos "judeu" e "mação", os secularistas e afins usavam o termo "jesuíta" para classificar todo e qualquer católico, mesmo os leigos empenhados, e qualquer residência de padres recebia logo o atestado de "coio jesuítico".

Reformada a Univ. de Coimbra (1772), e dos programas desterrado Aristóteles (fixando a imagem de um Pombal antiaristotélico), pode haver lugar para alguma perplexidade, qual seja a de esclarecer se, ao desterrar Aristóteles, Pombal apenas visou consolidar o desemprego dos Jesuítas, retirando-lhes o farol da magistratura escolástica e iniciando um novo ciclo, o da escolástica pombalina. Aristóteles foi apenas uma desculpa? Curiosamente, já muito divulgada desde a sua publicação (Paris, 1761), a *Monita Secreta* parece não ter sido utilizada pelo marquês; mas a *Dedução* serviu os seus intentos.

Ambas as causas avançavam, com evidente sucesso. Pelas leis (de 05/10/1768 e 16/02/1773) determinou a queima dos cadastros dos cristãos-novos, abolindo a obrigação dos atestados de limpeza de sangue, e determinando coimas para quem usasse as expressões "cristão-novo" e "cristão-velho", deste modo abolindo as distinções. A abolição já fora preconizada, entre outros, com maior vigor, pelo P.e António Vieira. Nova lei (25/05/1773) mandou truncar e riscar de todos os alvarás, cartas e documentos aquelas odiosas expressões, oficialmente extintas pela lei de 15 de dezembro de 1774). A Inquisição seria extinta, conforme as Cortes Constitucionais de 31 de março de 1821, por decreto da regência, de 5 de abril de 1821.

Curiosamente, Voltaire, em França, tornava-se principal referência do antissionismo ao privilegiar a crítica do Antigo Testamento e do judaísmo, em defesa da religião natural, o que também envolveu a crítica do catolicismo. Contra o antijudaísmo de Voltaire manifestou-se o judeu de origem portuguesa e teórico mercantilista Isaac de Pinto. Na *Apologie pour la Nation Juive* (1762), explica que as críticas de Voltaire se dirigiam aos *ashkenazim* e não aos *dephansim,* em geral cultos e esclarecidos.

As leis que visam sancionar delitos comparam-se a receitas ou prescrições médicas: não curam os males de imediato, nem com eles acabam, antes se cumprem como pedagogia em vista da cura. Neste sentido, a legislação pombalina pôs termo aos atos antijudaicos e/ou anticristãos-novos e marranos, fazendo esmorecer os sinais comuns de antijudaísmo; mas, como nas feridas que deixam costuras na

pele, assim laivos ou resquícios prevaleceram no linguajar ou no imaginário banal, como escórias de um complexo debate.

Expressões de rudimentar antijudaísmo podem ser considerados os provérbios, adágios ou rifões, que tendemos a considerar como produto popular, embora possamos admitir que eles foram, ou são, inventados por letrados, e, por sua repetição e transmissão por outiva, devieram populares. Há no vocabulário nomes, substantivos e/ou adjetivos que podem nascer da intuição popular, que deu a certas palavras uma significação pela negativa, por lhe parecer ajustada a alguma imagem ou opinião particular acerca de algum comportamento individual ou coletivo. Neste caso, ganharam evolução semântica no sentido da maledicência palavras arvoradas em apodos, alcunhas afrontosas ou motejos como sejam "caifás", "fariseu", "judeu", "judiaria" (fazer ou cometer), "marrano".

O provérbio requer maior índice de elaboração. Kayserling registou alguns "Proverbios espanõles de los judíos españoles" (KAYSERLING, 1890, 119), em que apenas um alude a cristãos ("a casalico medio christianico"), mas não registou nenhum de origem portuguesa. Não obstante, há alguns constantes em livros, e outros que estão na outiva: "Para judeu, judeu e meio" (supomos que alguém, para se defender de um judeu, deve fazer-se ainda mais judeu); "A judeu e a porco não metas no teu horto"; "Judeu, dona e homem de coroa jamais perdoa"; "Judeu pela mercadoria, frade pela hipocrisia"; "Judeus em Páscoas, mouros em bodas, cristãos em pleitos, gastam os seus dinheiros"; "Judeu e porco, algarvio e mouro, são quatro nações e oito canalhas" (nações a dobrar!); "Quem é judeu de nação, nem a poder de sabão" (quer dizer: o judeu não deixa de ser judeu, mesmo quando tenta passar por converso a outra religião). Enfim, um registo pessoal de outiva da Beira transcudana: "Voz de judeu não a escuta o Céu", "Não tem nem judeu, nem em presente seu". O nome pegou-se aos Portugueses, a quem os Castelhanos chamavam "judíos" após 1640.

Quando os soldados das invasões francesas violavam igrejas e santuários ouviam-se brados de alma, como o de "morte aos jacobinos, morte aos judeus", enquanto pessoas suspeitas de marranismo eram acossadas como aliadas dos Franceses. E, poucos anos depois, no quadro da implantação do liberalismo, foi frequente a ligação do nome "judeu" ao nome "maçon". Do lado tradicionalista, identificava-se "liberal" como sinónimo de "judeu", em cada liberal sendo visto um judeu, ou também "gabiru" (corruptela de "habiru", hebreu). Aqui, como em múltiplas posições ideológicas, há avanços e recuos, ou, como no mar, fluxos e refluxos. Havendo um sim, logo se ergue um não.

No caso português, parece óbvio que o anti teve um cunho de forte carácter religioso, assente em cristianismo *vs.* judaísmo. Todavia, não podemos ignorar a condição judaica do Nazareno, pois, na fé cristã, o Senhor escolheu um judeu para ser apresentado como Deus humanado. É também inegável que as profecias tinham de se cumprir, pelo que a função dos judeus no processo de Jesus estava pré-determinada. O diálogo, a comunicação e a partilha são valores necessários e urgentes; contudo, nada sabemos acerca da solução do enigma carregado da aporia que é a divindade de Jesus. Podem os cristãos negá-la? Podem os judeus aceitá-la?

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, códs. Alc., 239/236 e 240/270, João de Alcobaça, *Speculum Disputationes contra Hebraeos*; **impressa:** ALMEIDA, Cristóvão de, *Sermões Vários Que Pregou o Ilustr.mo e R.mo Senhor D. Fr. Christovam de Almeida*,

4.ª pt., Lisboa, João Galrão, 1686; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, 4 vols., Porto, Civilização, 1967-71; ARAGÃO, Fernando Ximenes de, *Triunfo da Religião Catholica contra a Pertinácia do Judaísmo ou Compêndio da Verdadeira Fé. Exortação Dogmática*, Lisboa, A. Pedroso Galram, 1752; ARRAIS, Amador, *Diálogos*, Porto, Lello e Irmão, 1974; AZEVEDO, J. Lúcio de, *História de António Vieira*, 2 vols., Lisboa, A. M. Teixeira, 1918-20; *Id.*, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria Clássica, 1975; BARROS, João de, *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, ed. lit. I. S. Révah, Lisboa, Livraria Stadium, 1950; *Id.*, *Ropica Pnefma*, ed. lit. I. S. Révah, vol. I, Lisboa, Papelaria Fernandes, 1952; CARDOSO, Isaac, *Las Excelencias y Calumnias de los Hebreos*, Amsterdam, Isaac de Castro Taartas, 1679; CEREJEIRA, M. Gonçalves, *Clenardo e a Sociedade do Seu Tempo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1949; CONCÍLIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 1963; CUNHA, Luís da, *Instruções Inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho*, Lisboa/Coimbra, Academia das Sciencias/Imprensa da Universidade, 1929; *Id.*, *Testamento Político,* Lisboa, Seara Nova, 1943; *Danza General de la Muerte; Enciclopaedia Judaica*, 16 vols., Jerusalem, Keter Publishing, 1971; ESTE, João Baptista d', "Sumário de todas as Páscoas, festas e ceremónias judaicas, assim da lei escrita, como do seu Talmud e mais rabinos", in REMÉDIOS, J. Mendes dos, *Biblos,* vol. III, Coimbra, Oficinas da Coimbra Editora, 1927, pp. 21-29; FERRO, Maria José Pimenta, *Judeus e Mouros em Portugal no Século XV*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1982; FRANCO, J. Eduardo, "Anti-jesuitismo. A face negra da decadência ou o sebastianismo invertido", in MARUJO, A., e FRANCO, J. Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 265-330; FREITAS, Jordão de, *O Marquês de Pombal e o Santo Ofício da Inquisição*, Lisboa, Tipografia da Sociedade Editora J. Bastos, 1916; GOMES, P., "Fr. P. Monteiro e a história da Inquisição", in *Pensamento Português*, 7.º vol., Braga, Pax, 1993, pp. 105-155; HERCULANO, Alexandre, *Portugaliæ Monumenta Historica, a Saeculo Octavo Post Christum Usque ad Quintumdecimum...*, 22 vols., Lisboa, Academiae Scientiarum Olisiponensis, 1856-1977; *Id.*, *História da Inquisição em Portugal,* 3 vols., Lisboa, Bertrand, 1975-76; JUSTINIANO, Diogo da Anunciação, *Sermão do Auto da Fé, Que Se Celebrou na Praça do Rocio desta Cidade de Lisboa, junto dos Paços da Inquisição em 6 de Setembro do Anno de 1705*, Lisboa, A. Pedroso Galram, 1705; KAYSERLING, M., *Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica. Dictionnaire Bibliographique*, Strasbourg, Charles J. Trubner, 1890; *Id.*, *História dos Judeus em Portugal*, São Paulo, Pioneira Editora, 1971; LÁFER, Celso, *O Judeu em Gil Vicente*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1963; *O Livro da Corte Emperial*, Porto, Tipografia Progresso, 1910; MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Luzitana*, vol. I, Coimbra, Coimbra Atlântida, 1965; MACHADO, Francisco, *Espelho de Christãos Novos Convertidos ou Aljava contra Judeus,* s.l., s.n., 1541; *Id.*, *Veritatis Repertorium per Fratrem Frãciscu[m] Securim Doctore[m] Parisiensem Omnium Minimum Editu[m] in Hebraeos Quos Vulgus Nouos Vocitat Christianos...,* Coimbra, João Barreira, 1567; MARTINS, Mário, "Fr. João, monge de Alcobaça e controversista", *Brotéria,* vol. XLII, fasc. 4, abr. 1946, pp. 412-421; *Id.*, "*Adversus judaeus*", *Itinerarium,* ano II, n.º 8, 1956, pp. 157-168; *Id.*, "O teatro litúrgico na Idade Média peninsular", *Brotéria,* vol. LXIX, n.º 4, out. 1959, pp. 275-287; *Id.*, "*O Livro da Corte Imperial*", in ANSELMO, Artur (dir.), *As Grandes Polémicas Portuguesas*, vol. I, Lisboa, Verbo, 1964, pp. 27-49; MELO, Francisco de Pina de, *Triumpho da Religião. Poema Épico-Polémico,* Coimbra, Typographia de A. Simões Ferreira, 1756; MORENO, H. Baquero, "As pregações de mestre Paulo contra os judeus bracarenses nos fins do séc. XV", *Bracara Augusta*, vol. XXX, 1976, pp. 139-148; NETANYAHU, Benzion, *The Marranos of Spain. From the Late XIV^th^ to the Early XVI^th^ Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, 2.ª ed., New York, Kraus Reprint Company, 1973; *Ordenações Afonsinas,* 5 vols., Lisboa, FCG, 1984; *Ordenações Filipinas,* 3 t., Lisboa, FCG, 1985; *Ordenações Manuelinas,* 5 vols., Lisboa, FCG, 1984; *Ordenações d'el-Rei D. Duarte*, Lisboa, FCG, 1988; PAIM, Roque Monteiro, *Perfídia Judaica. Discurso Político e Jurídico*, Madrid, s.n., 1671; PAIS, Álvaro, *Colírio da Fé contra as Heresias,* vol. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1956; REMÉDIOS, J. Mendes dos, *Os Judeus em Portugal*, 2 vols.,

Coimbra, Livraria França Amado, 1895 e 1928; *Id.*, "Costumes judaicos descritos por um converso", *Biblos,* vol. III, 1927, pp. 18-29; *Id.*, "Sermões em autos da fé", *Biblos,* vol. III, 1927a, pp. 6-17; RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral,* 5 vols., Lisboa, INCM, 1990-98; RÉVAH, I. S., *Les Marranes Portugais et l'Inquisition au XVI^e Siècle, Études Portugaises*, Paris, FCG, 1975; SANCHES, A. N. Ribeiro, *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal*, Porto, Paisagem Editora, 1973; SANTOS, António Ribeiro dos, *Ensayo de Uma Bibliotheca Lusitana Anti-Rabinica, Memórias de Literatura Portuguesa,* vol. 7, Lisboa, Academia Real das Ciências de Lisboa, 1806; SÃO PEDRO, Acúrsio de, *Sermam, Que Pregou no Acto da Fè, Q[ue] Se Celebrou em a Cidade de Euora, em 21 de Agosto 1644*, Lisboa, Officina Domingos Lopes Rosa, 1644; SARAIVA, António José, *A Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., Lisboa, Europa-América, 1964; *Id.*, *A Inquisição e os Cristãos-Novos,* Porto, Inova, 1969; SCHWARZ, S., e LITWINSKI, L., *Anti-Semitismo*, Lisboa, Sociedade Industrial de Tipografia, 1944; SOUSA, António, *Sermam Que o Padre Mestre Frey Antonio de Sousa ... Deputado do Santo Officio da Inquisiçaõ da Cidade de Lisboa Prégou no Auto da Fé, Que Se Celebrou na Mesma Cidade, Domingo Cinco de Mayo do Anno de 1624*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624; TELES, Bernardo, *Sermam do Auto da Fé Que Se Celebrou no Rocio de Lisboa, em Domingo 30 de Junho, no Anno de 1709*, Lisboa, Officina de M. e Joseph Lopes Ferreyra, 1709; TORREGONCILLO, Francisco de, *Centinela contra Judeos*, Madrid, Julian de Paredes, 1674; USQUE, Samuel, *Consolação às Tribulações de Israel,* Lisboa, FCG, 1989; VICENTE, Gil, *Auto da Barca do Inferno*; *Id.*, *Breve Sumário da História de Deus*; *Id.*, *Diálogo sobre a Ressurreição*; *Id.*, *Exortação da Guerra*; *Id.*, *Juiz da Beira*; VIEIRA, António, *Notícias Recônditas do modo de Proceder da Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; *Id.*, *Em Defesa dos Judeus,* Lisboa, Contexto, 2001.

JESUÉ PINHARANDA GOMES

Antijurisdicismo

O antijurisdicismo é uma corrente do pensamento que podemos localizar a partir do séc. XIX, que se centra na crítica a um determinado entendimento do direito e do papel atribuído ao Estado no processo de criação normativa. A articulação entre estes dois elementos não justifica que se considere que as correntes antijurisdicistas são simultaneamente antiestatistas, como nos comprovam vários entendimentos que advogam uma certa visão do direito e do Estado. Importa ainda esclarecer que esta corrente não é contrária ao direito, embora discuta o seu conteúdo e os seus fundamentos de aplicação. De salientar que as correntes a que faremos referência não se autointitulam de antijurisdicistas, mas têm um património comum ideológico de crítica de uma determinada visão do direito e da sua construção. A análise efetuada resulta, assim, da aceitação deste pressuposto.

Para a compreensão do antijurisdicismo temos de procurar analisar a corrente que justifica a sua essência: o jurisdicismo propriamente dito, doutrina que não pode nem deve ser vista como contrária à analisada, mas que estrutura alguns dos princípios questionados pela corrente em estudo. Alertamos para o facto de o termo "jurisdicismo" ser utilizado numa perspetiva ampla, que engloba não apenas um movimento em concreto, mas ser escolhido para caracterizar doutrinas diferentes em que o elemento do jurisdicismo se encontra presente, designadamente pela relevância atribuída à intervenção do aparelho estadual na produção de normas jurídicas assistidas de coercibili-

dade. O entendimento acerca da norma jurídica centrado na sua obrigatoriedade é outro aspeto a reter nas construções que integramos nesta classificação.

É princípio geral aceite ao nível do funcionamento de uma sociedade que qualquer comunidade necessita de normas e de princípios de convivência que permitam uma certa ordem social. Os vários autores que se debruçaram sobre estas matérias advogam a existência de uma determinada ordem para o devir social; no entanto, interessa-nos identificar as correntes que se debruçam sobre o aparecimento das normas jurídicas e sua articulação com o Estado. A questão que justifica divisões doutrinárias entre as correntes jusnaturalistas e juspositivistas relaciona-se exatamente com a identificação da origem ou do agente produtor destas normas jurídicas. Para o jurisdicismo, as normas jurídicas criadas não emanam da natureza das coisas nem podem ser acatadas por este facto, mas justificam-se pela existência de uma vontade e de uma autoridade de quem as promulga, tendo em vista o bem comum. A defesa de um direito natural imanente ao Homem, justificativo de um quadro normativo que descende da natureza humana, é, assim, refutada, não constituindo norma habilitante para a sua aceitação. Neste sentido se justifica a criação do próprio Estado de direito, que assenta numa autoridade pública e na normatividade que reside na constituição definida para uma determinada comunidade, da qual emana um conjunto de normas jurídicas produzidas pelo aparelho estadual e cuja coercibilidade explica a aplicação.

Kelsen é normalmente invocado como um autor de referência quando procuramos identificar os antecedentes das construções neopositivistas do direito. Criou a sua *Teoria Pura do Direito* em 1934, onde advoga que a ciência jurídica é independente de qualquer outra área do conhecimento, como a política, a moral ou a sociologia, defendendo que a norma é válida porque integrada no ordenamento jurídico, devendo, por isso, ser obedecida e aplicada pela comunidade. Considera ainda que o direito possui carácter coercitivo exercido apenas pela força física do Estado, e que o direito pertence ao mundo da cultura, ou seja, advém da vontade humana. Afasta, assim, qualquer teoria metafísica do direito, que entende não ter lugar na ciência jurídica. Este elemento é, aliás, o fundamento da crítica que muitos autores aplicaram às posições defendidas por Kelsen, uma vez que afasta o contributo de outras áreas para a formação do jurídico. Kelsen chegará a afirmar que as construções existentes no período em que define o seu entendimento não estão alicerçadas numa teoria científica, uma vez que colocam o direito numa relação de dependência face a aspetos éticos e políticos.

Outro elemento relevante na construção kelseniana centra-se no facto de estabelecer uma hierarquização das normas, devendo as normas subordinadas, com natureza inferior, obedecer à norma superior, apoiada na constituição. A rejeição do direito natural como fundamento do direito é outro dos pilares da construção kelseniana. Neste sentido, afirma: "A ordem jurídica não é um sistema de normas jurídicas ordenadas no mesmo plano, situadas umas ao lado das outras, mas é uma construção escalonada de diferentes camadas ou níveis de normas jurídicas. A sua unidade é produto da conexão de dependência que resulta do facto de a validade de uma norma, que foi produzida de acordo com outra norma, se apoiar sobre essa outra norma, cuja produção, por sua vez, é determinada por outra; e assim por diante, até abicar finalmente na norma fundamental

– pressuposta. A norma fundamental – hipotética, nestes termos – é, portanto, o fundamento de validade último que constitui a unidade desta interconexão criadora" (KELSEN, 1999, 166). O jurisdicismo concebe, assim, a obediência ao direito como um valor inerente ao sistema jurídico, que deve ser respeitado como um princípio de funcionamento da ordem jurídica (PENA, 2006, 17).

A rejeição das teses jurisdicistas residiu no facto de se constatar que a prevalência do Estado como agente produtor de normas, com afastamento dos valores de direito natural, conduz frequentemente à aceitação de uma ordem jurídica promotora de desigualdades. Na realidade, encontramos, dispersa na variada produção dogmática produzida, a aceitação de que o Estado nem sempre acautela no direito criado as soluções mais adequadas aos interesses da sociedade. Nestes casos, há quem defenda o recurso à desobediência civil como solução possível e justificável. A crítica da posição do Estado como agente determinante da construção do fenómeno jurídico e, em consequência, do próprio direito produzido, pode ser encontrada em várias correntes do pensamento, destacando-se designadamente a teoria marxista da ditadura do proletariado, que entende que o ordenamento jurídico vigente resulta do predomínio da estrutura burguesa, fruto do sistema capitalista. Neste sentido, advoga a abolição da ordem criada, com a refundação do poder político. No que se refere ao entendimento do Estado, importa mencionar que Marx considera que o Estado burguês é responsável pela exploração do proletariado, gerando situações de desigualdade laboral e social que devem ser abolidas. Referindo-se ao Estado moderno como aquele que se desenvolveu dentro da filosofia tradicional alemã com implicações protestantes, em consequência do fenómeno da secularização, Marx entende que o conceito de lei surge como o resultado da natureza racional do Homem, encarando-a como uma expressão de liberdade humana e uma limitação da arbitrariedade (AVINERI, 1978, 87). Aceitando que o Estado divide a sociedade entre dois tipos sociais distintos, o do cidadão e o do burguês, menciona que o Estado surge frequentemente como uma organização parcial perante os interesses relevantes da sociedade civil. Refere-se, naturalmente, à defesa dos interesses burgueses.

A corrente anarquista é outra corrente que podemos integrar nos movimentos antijurisdicistas. De entre as várias vertentes existentes na corrente anarquista, há que considerar um elemento de união: o facto de se afirmar que a autoridade e a dominação do Estado não é um vetor aceite na organização política, sendo mesmo considerado dispensável. A corrente anarquista considera fundamental alterar a forma como a sociedade encara a legislação produzida pelo Estado. Neste sentido, entende que as leis que sejam opressivas e condicionem a atuação dos cidadãos devem ser combatidas, retirando a legitimidade aos Estados que ajam em desrespeito pelos direitos, liberdades e garantias da comunidade.

De entre os vários autores que poderíamos identificar, centramo-nos em Proudhon, primeiro anarquista que se identifica com esta classificação, enunciando na obra *O Que He a Propriedade?*, escrita em 1840, os fundamentos da sua posição face ao Estado, à religião e ao direito. Defende este autor que a organização da sociedade deve ocorrer de forma espontânea, atacando o papel assumido pelo Estado na tipificação dos comportamentos dos sujeitos. Proudhon defendia como sistema económico alternativo o mutualismo, incentivando os

trabalhadores a auto-organizarem-se em sociedades democráticas, com condições igualitárias para todos os seus membros, em prol do colapso do feudalismo. Sob o capitalismo alertava para a condição de escravidão em que muitos empregados se encontravam, consequência da própria mentalidade burguesa da época (PROUDHON, 1975, 100). O mutualismo advoga um mercado sem intervenções do governo, o que reduziria os valores de custo, eliminando o lucro e os juros. Podemos identificar a influência desta corrente nas novas ideologias surgidas no séc. XX, conduzindo à classificação das correntes do anarcocapitalismo, anarcofeminismo e anarquismo verde. De salientar, no entanto, que os movimentos que desenvolveram as premissas do anarquismo acabaram por atenuar alguns dos pressupostos defendidos pela corrente nos primórdios da sua fundação.

Bibliog.: impressa: ASCENSÃO, José de Oliveira, *O Direito. Introdução e Teoria Geral*, Coimbra, Almedina, 2016; AVINERI, Shlomo, *O Pensamento Político e Social de Karl Marx*, Coimbra, Coimbra Editora, 1978; CAILLÉ, Alain *et al*. (dirs.), *História Crítica da Filosofia Moral e Política*, Lisboa, Verbo, 2005; HART, Herbert L. A., *O Conceito de Direito*, Lisboa, FCG, 1994; KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, 6.ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1999; *Id*., *A Justiça e o Direito Natural*, Coimbra, Almedina, 2001; PROUDHON, *O Que É a Propriedade?*, 2.ª ed., Lisboa, Estampa, 1975; SERRA, António Truyol e, *História da Filosofia do Direito e do Estado. Das Origens, à Baixa Idade Média*, 7.ª ed., Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1982; **digital:** PENA, Lorenzo, *Ideas para Un Mundo Mejor: Un Ensayo Lógico-Político,* 2006: https://pt.scribd.com/document/118313791/Lorenzo-Pena-Ideas-para-un-mundo-mejor (acedido a 13 jan. 2017).

Míriam Afonso Brigas

Antijusnaturalismo

Para a análise de fenómenos de antijusnaturalismo na cultura portuguesa, importa começar por esclarecer que o termo "jusnaturalismo" não se refere a uma teoria ou corrente de pensamento, antes congrega um conjunto de teorias jusfilosóficas. Neste sentido, é possível afirmar que as teorias jusnaturalistas foram as mais permanentes na história da filosofia jurídica em Portugal, o que acompanha a evolução do pensamento jusfilosófico europeu.

Por isso mesmo, apresentar uma síntese das representações negativas de um tal fenómeno na cultura portuguesa exige que se comece por reconhecer que existem vários jusnaturalismos, histórica e filosoficamente considerados. Assim, podemos dizer com maior propriedade que o jusnaturalismo compreende várias teorias jusfilosóficas que defendem a existência de um direito natural, mas que oferecem diferentes compreensões do que seja esse mesmo direito natural. Daqui decorre uma primeira precaução quanto à identificação de um fenómeno antijusnaturalista, sendo apropriado identificar correntes de crítica às diversas conceções do direito natural que emergem e se desenvolvem no campo das próprias teorias jusnaturalistas. Uma tal complexidade não se traduz, pois, numa equivalente multiplicação dos fenómenos anti, senão que pode circunscrever-se histórica e filosoficamente o antijusnaturalismo a momentos mais restritos.

Neste contexto, o jusnaturalismo encontra-se presente no discurso jurídico português desde a fundação do reino,

não se autonomizando enquanto fenómeno nacional, mas antes correspondendo ao conhecimento e à integração num quadro filosófico matricial do pensamento cristão medieval. Num momento em que o pensamento jurídico não se autonomizava da teologia e da moral, o ambiente intelectual em Portugal faz eco daquela que era a corrente dominante na Europa cristã; ele é dominado por um grupo restrito de juristas *in utroque ius*, formados tanto no direito romano como no canónico.

De facto, o jusnaturalismo escolástico desenvolve-se no quadro do naturalismo filosófico e da teologia cristã de matriz agostiniana, reconciliada decisiva e definitivamente com o racionalismo aristotélico pelo labor doutrinário de S. Tomás de Aquino, cuja síntese integrou não só o vasto *corpus* patrístico e escolástico anterior, mas também o conhecimento dos filósofos pagãos, como Platão e Aristóteles, e dos infiéis, como os árabes Avicena e Averróis, e prosseguiu o trabalho de precursores mais diretos, como S.to Alberto Magno e os seus discípulos Pedro de Auvergne e Reginaldo de Piperno. A definição tomista do direito fundado na "lei natural", que é "participação das criaturas dotadas de razão na lei eterna", imanente à razão divina (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, II, q. 93, art. 4), revela um percurso histórico de construção do conceito que remonta ao estoicismo grego, que identificou o *logos* como princípio ordenador, e que se adequou particularmente ao pensamento cristão; de facto, os primeiros autores da patrística foram responsáveis pelo aperfeiçoamento de uma teorização que, incidindo não só sobre a reflexão filosófica mas também sobre o discurso jurídico romano (que adotara o conceito de *ius naturale*, conquanto oferecendo formulações distintas), resultou na cristianização do direito



Página da *Summa Theologiæ* (1485), de S. Tomás de Aquino.

natural. No longo processo histórico que é o do desenvolvimento do direito natural cristão, a identificação da essência dos princípios ordenadores da natureza – e, portanto, do próprio fundamento do direito natural – não foi constante ou unívoca e o jusnaturalismo tomista que encontra acolhimento e consagração a partir do séc. XIII integra-se também nesse quadro de controvérsia interna (paradigmaticamente estruturada na oposição entre vontade e razão).

O conceito de direito natural torna-se, assim, fundamental no pensamento escolástico medieval, encontrando-se no centro da compreensão cristã do fenómeno político e jurídico, na confluência das tradições agostiniana e tomista, estabelecendo as bases da limitação do exercício do poder político e do direito de resistência a partir de uma teoria da lei que impõe a subordinação da lei humana à ordem

suprapositiva revelada pelo direito natural, manifestação da Lei eterna que se encontra irremediavelmente inacessível ao conhecimento imediato pelo Homem. O direito natural emerge assim da pluralidade de formulações que o pensamento medieval lhe atribuiu como participação da criatura na Lei eterna, manifestação da própria divindade.

Na transição para a Idade Moderna em Portugal, a existência do direito natural não será sistematicamente posta em causa. Todavia, encontram-se autores portugueses – em especial alguns pensadores de origem judaica – que propõem compreensões do direito natural muito afastadas das formulações dominantes, e excecionalmente negadoras da existência de um direito natural enquanto direito suprapositivo. Estas propostas contrariavam a doutrina jurídica católica num dos aspetos mais fundamentais – o do próprio fundamento do direito positivo –, e é assim que, após a expulsão dos judeus do reino, o pensamento de autores como Uriel da Costa, Isaac Cardoso e Bento de Espinosa viria a desenvolver-se fora de Portugal, marcado também pelo influxo das alterações profundas que a Revolução Científica vinha a operar na filosofia moderna. No entanto, se aquelas propostas comprometiam alguns dos aspetos mais fundamentais da tradição jusfilosófica cristã, por motivos semelhantes punham também em causa a própria tradição judaica.

A negação do direito natural enquanto direito suprapositivo, neste contexto, é enunciada de forma mais decisiva por Uriel da Costa (1581-1640). Após um percurso atribulado que o levou – já formado em Direito Canónico – do catolicismo ao judaísmo e daí ao questionamento da tradição farisaica (que lhe valeu várias admoestações), e apesar de por duas vezes se ter reaproximado da comunidade judaica, a reconciliação com a fé e a tradição provou ser difícil para o autor, que continuou a contestá-las e a sofrer a censura das autoridades judaicas, num processo doloroso que culminaria no seu suicídio (não sem antes terminar a redação do trágico testemunho do seu percurso em *Exemplar Humanæ Vitæ*, 1687). Na sequência do afastamento da interpretação farisaica da cabala, Uriel da Costa negaria a imortalidade da alma, afirmaria que toda a lei é humana e que a Lei de Moisés é invenção humana, que toda a justiça é temporal e que todo o direito é positivo – a lei natural, comum a todos os homens e que põe em causa a própria possibilidade da Lei divina, decorre da natureza do Homem, sendo, pois, ela própria positiva. Esta linha interpretativa recebeu uma forte contestação da parte de destacados autores judaicos portugueses, de que é talvez mais representativa a resposta do portuense Samuel da Silva, no seu *Tratado da Imortalidade da Alma* (1623).

Página de *Exemplar Humanæ Vitæ* (1687), de Uriel da Costa.



URIELIS ACOSTA

EXEMPLAR

HUMANÆ VITÆ.

Natus fum ego in Portugallia, in civitate eiufdem nominis, vulgò I
Parentes habui ex ordine nobilium, qui à Judæis originem trahebant
Chriſtianam Religionem, in illo regno, quondam per vim coactis.
meus verè erat Chriſtianus, vir honoris obſervantiſſimus, & qui he
tem plurimi faciebat. In domo eius fui ego honeſtè educatus. Sers
deerant, nec in equili equus nobilis Hiſpanus ad equeſtrem exercitatio
cuius pater meus erat peritiſſimus; & ego eius veſtigia à longè imitabar. Aliquit
tibus tandem inſtructus, quibus ſolent honeſti pueri, Juris-prudentiæ operam dedi.
ad ingenium & naturales affectus attinet, eram ego naturaliter valdè pius & ad miſ
diam ità propenſus, ut, ſi quando alienæ calamitatis narrabatur eventus, nullo mo
ſem lachrymas continere. Pudor mihi adeò erat innatus, ut nihil magis timerem,
ignominiam. Animus nullo modo ignobilis, nec ab irâ deſtitutus, ſi occaſio juſta
labat. Itaque ſuperbis & inſolentibus, qui per contemptum, & vim ſolent alios in
inferre, vere eram contrarius, infimorum partes adiuvare cupiens; & illis p tius
ciam adiungens. Circa religionem paſſus ſum in vitâ incredibilia. Inſtitutus fui,
admodum innocenti illius regni, in religione Chriſtianâ Pontificiâ; & cum jam eſſet
lectos ac valdè timerem damnationem æternam, cupiebam exactè omnia obſervare.
cabam lectioni Evangeliî, & aliorum librorum ſpiritualium, Summas confeſſariorum
currebam, & quo magis iſtis incumbebam, eo major difficultas mihi oriebatur. T
incidi in inextricabiles perplexitates, anxietates & angoſtias. Mœrore & dolore
mebar. Impoſſibile mihi viſum eſt peccata confiteri more Romano, ut dignam
abſolutionem ingetrare, & omnia implere quæ poſtulabantur; & per conſequens
lute deſperavi, ſi illa talibus canonibus parandæ erat. Quia verò difficile religio poſ
fet, cui à primis incunabulis aſſuetus fueram, & quæ per fidem altas jam radices
in dubium vocavi (accidit hoc mihi circa vigeſimum ſecundum ætatis annum) poſſet
ri, ut ea, quæ de alterâ vitâ dicebantur, minus vera eſſent, & utrum fides religionis d
nè cum ratione conveniret; ſiquidem ipſa ratio multa dictabat, & perpetuo inſtru
aurem, quæ valdè erant contraria. Hoc in dubium vocato animo, quæri
fet tandem Patuebam me non poſſe tali vitâ incedendo ſalutem animæ aſſequi.
tes jus juris, ut dixi. Pudio vacabam, & cum annum agerem vigeſimum quinto
blata ocaſione, impetravi beneficium Eccleſiaſticum, nempe dignitatem Decanatus
legiatæ Eccleſiæ.

Cum verò in Chriſtianâ Religione Fontificiâ quærem non invenirem, & cupere
eui inhærere, ſciens magnam eſſe inter Chriſtianos & Judæos contentionem, ſcire
bros Moſis, & Prophetarum, ubi aliqua invent, quæ novo Fœderi non parum
dicebant, & minus habebant difficultatis ex quæ à Deo dictabantur. Interea vi
deri fidem dabant tam Judæi, quam Chriſtiani. Novo autem Fœderi ibi Chri
Tandem Moſi credere inclinavi me debere. Lege patrâ, quandoquidem ille enarra
pulit à Deo affectabat, ſimplicem ſe interpretem non declarans, ab ipſo Deo ad id mis

A identificação de Deus com a natureza, que resulta do pensamento de Uriel da Costa, exprime o naturalismo filosófico que leva ao panteísmo e ao ateísmo característicos também do pensamento de Bento de Espinosa, o que explica a veemente refutação de que foi alvo dentro dos círculos judaicos. Um dos mais destacados críticos portugueses de Espinosa foi Oróbio de Castro, que lhe dirigiu uma violenta crítica – curiosamente, a pedido de João de Brendenburgo, que escrevera contra Espinosa mas que acabara, ele próprio, por ser acusado de espinosismo.

A identificação de Deus com a natureza – da essência com a existência – deve ainda ser compreendida em diálogo com a emergência de uma filosofia moderna em aberta rutura com a filosofia aristotélica, que procurava integrar o novo método científico e o conhecimento nele sustentado. A integração do naturalismo no discurso jurídico e político abrirá, assim, caminho a uma conceção do direito natural muito diferente daquelas do jusnaturalismo escolástico e do neoescolástico, não se esgotando nos círculos judaicos.

Ainda que esta polémica tenha inflamado o meio judaico europeu e se tenha projetado na evolução do pensamento filosófico moderno, não cremos, todavia, que possa afirmar-se com propriedade que ela seja representativa de uma corrente antijusnaturalista na cultura portuguesa, já que mesmo no meio judaico ela foi objeto de uma empenhada refutação por parte de vários autores, muitas das vezes a pedido das autoridades rabínicas, remetendo-a a um estatuto marginal. A compreensão dominante do fenómeno jurídico continuará a integrar a tradição multissecular que reconhecia a existência de um direito suprapositivo, transcendente, caracterizado como natural como forma de justificar também o seu carácter universal. O apelo a uma fundamentação do direito natural na estrita razão humana será, no entanto, o elemento basilar da crítica do direito natural que virá a ser desenvolvida posteriormente.

Ainda que possamos recuar temporalmente para encontrar manifestações do que virão a ser princípios negadores do jusnaturalismo, no que respeita à experiência portuguesa, é num Iluminismo (tardio) que se desenvolvem os elementos de uma reformulação do jusnaturalismo em termos que sustentarão, com especial impacto a partir do final do séc. XIX, uma declarada atitude antijusnaturalista.

O Iluminismo foi marcado pela introdução de fórmulas jusfilosóficas que afastaram a compreensão do direito natural de uma matriz mais ou menos constante dentro da tradição escolástica que em Portugal permaneceu (anacronicamente, muitos acusariam) até ao séc. XVIII. Nos sécs. XVII e XVIII, uma conceção marcada pelo naturalismo, pelo empirismo e pelo utilitarismo virá substituir paulatinamente um direito natural teologicamente fundado. A inovação não residiu tanto na introdução de uma conceção racional do direito natural – a escolástica peninsular integrara desde cedo (antes de Grócio ou Hobbes) a razão humana como fundamento discursivo jusfilosófico (que não preteria, todavia, o primado da teologia) –, mas em sustentar-se a compreensão do direito natural num novo conceito de natureza, tal como ela surgia agora desvendada pela ciência moderna, e de fazer aplicar ao pensamento jurídico os mesmos métodos.

É necessário distinguir esta alteração do conceito de direito natural, operada no contexto da reforma da filosofia moderna que tem lugar nos sécs. XVII e XVIII, da negação propriamente dita do direito natural, que ocorrerá nos sécs. XIX e XX; porém, é possível identificar uma

antecipação de premissas que virão a ser usadas no discurso antijusnaturalista nas formulações alternativas de base empirista e utilitarista.

É sobretudo pela influência de Verney que em Portugal se desenvolve, tardiamente, um conceito antimetafísico de direito natural, filosoficamente enquadrado num racionalismo abstrato, sustentado embora no empirismo e utilitarismo característicos do pensamento iluminista, que rejeita assumidamente a tradição escolástica. Deste direito natural fundado na razão humana – uma razão abstrata e imutável e, como tal, universal – seria possível deduzir todas as leis. A subordinação da teologia à ética, tal como propõe Verney no seu *Verdadeiro Método de Estudar* (cartas 11.ª e 13.ª), implicava necessariamente uma rutura fundamental com o conceito escolástico, passando o direito natural a ser fundado não na teologia, mas na razão humana.

Outros autores do Iluminismo português vão, no entanto, tentar realizar uma síntese entre a perspetiva inovadora introduzida por Verney e a da segunda escolástica, que era uma tradição fortemente implantada no pensamento jusfilosófico português. É o caso de Tomás António de Gonzaga, que propõe o entendimento do direito natural como o conjunto de leis infundidas por Deus no Homem e que este conhece através da razão (BNP, Coleção Pombalina, cód. 29), ou de Teodoro de Almeida, que, na sua *Recreação Filosófica* (vols. IX e X), fundamenta a universalidade e invariabilidade da razão humana na sua origem divina e entende ser através dessa razão que o direito natural é revelado. Também em José Fernandes Álvares Fortuna (*De Jure Naturae…*, 1815) e em António Soares Barbosa (*Tratado Elementar…*, 1792) se encontra a tendência de retorno a uma conceção metafísica do direito natural, rejeitando a confiança otimista na razão humana como fundamento suficiente do direito natural e reafirmando a necessidade da revelação divina.

Esta tendência – a que não é alheio o absolutismo régio que triunfa no Portugal de Setecentos – só será definitivamente ultrapassada no séc. XIX. A receção do sensismo e do utilitarismo resultará em fórmulas que, a partir da observação da experiência, reconhecem como fundamento da moral e do direito a propensão para a felicidade e a utilidade social como critério aferidor da moral e da justiça, conceção que se adequava, por sua vez, ao individualismo liberal. É o que resulta do pensamento de Joaquim José Rodrigues de Brito, primeiro crítico de Kant em Portugal, e de Silvestre Pinheiro Ferreira, que, assumindo as consequências do sensismo, rejeita qualquer ideia inata de bem e de mal, de justiça e de injustiça, e sustenta que só da experiência podem resultar tais ideias, identificando, assim, a justiça com a utilidade individual e social. Entendimento semelhante encontra-se na obra de António Luís de Seabra, que, partindo de uma posição semelhante quanto ao valor da observação da realidade sensível no processo de conhecimento, identifica o direito com a faculdade moral na qual se articulam os fins do Homem e os meios necessários à prossecução dos mesmos, adaptando ao credo liberal a definição de direito enquanto poder ou faculdade – que fizera o seu percurso desde a segunda escolástica até aos pandectistas.

O séc. XIX português é ainda marcado por uma renovação do jusnaturalismo através da influência do espiritualismo de inspiração krausista, o que é por si demonstrativo de como o jusnaturalismo se exauria nas anteriores correntes de reflexão crítica. Coube a Vicente Ferrer Neto Paiva, figura proeminente da filosofia jurídica portuguesa, uma primeira

e decisiva assimilação dos postulados do idealismo alemão na filosofia jurídica em Portugal. A natureza humana é, na sua definição do direito, um fundamento objetivo do direito, a par de um fundamento subjetivo, a razão prática. Os direitos naturais absolutos ou originários, que incluem os direitos de personalidade assim como os de propriedade, são aqueles que se fundam exclusivamente na natureza humana e que se integram, assim, facilmente na perspetiva liberal que acentua a dimensão individualista do direito. É também de matriz jusnaturalista o pensamento de José Dias Ferreira – que, no entanto, em crítica a Kant, a Krause e a Ferrer, considera que o direito e a moral têm a mesma origem, reservando ao direito uma função de imposição coerciva da realização daquela parcela do bem necessária à vida humana. A matriz krausista continuará a representar um elemento caracterizador do pensamento jusfilosófico português até meados da déc. de 60, presente em autores como José Maria da Cunha Seixas, José Maria Rodrigues de Brito, António de Sousa Silva Costa Lobo, José da Silva Ferrão de Carvalho Martens, João de Pina Madeira Abranches, Joaquim Maria da Silva e Pedro Amorim Viana.

A referência a este momento de renovação do jusnaturalismo em Portugal justifica-se porque ele consolidou uma conceção de direito natural contra a qual, também a partir da déc. de 60 do séc. XIX, se operou em Portugal a receção e desenvolvimento do positivismo jurídico. O contexto cultural e social que caracteriza o país nas décs. de 60 e 70 do séc. XIX contribuiu para acentuar algumas especificidades do positivismo jurídico português, designadamente no que respeita à especial ligação com os projetos intelectuais e políticos dos sectores socialistas e republicanos.

A receção do positivismo de Comte traduziu-se, no campo da filosofia jurídica, essencialmente na transposição de premissas metodológicas operantes nas ciências naturais; o cientismo revestiu de acrescida autoridade a recuperação do utilitarismo de Bentham e do empirismo, o que operará importantes mutações. Desde logo, a reconfiguração filosófica da própria noção de Homem, agora reconduzido a uma única dimensão, a natural, e donde decorre a progressiva associação do direito à vontade do Homem, fundamento da moral e do direito que radica na própria natureza humana. A justiça deixa de ser, pois, transcendente, para se tornar imanente ao Homem, rompendo-se desta forma com um dos postulados fundamentais do jusnaturalismo. Mesmo a crítica, de pendor mais marcadamente utilitarista, que encontra o fundamento do direito e da moral não na vontade individual mas na utilidade social, fundada numa razão científica, não afasta, antes reforça, a contestação da transcendência do direito, já que os deveres decorrem de uma imposição da sociedade, e é essa mesma utilidade o único critério de atribuição de coercibilidade, que distingue, no discurso positivista, o direito da moral. O positivismo legalista acentuará, de resto, esta dimensão, ao sustentar a obrigatoriedade das normas jurídicas na sanção determinada pelo incumprimento, assegurada pela coerção.

Também a transposição da metodologia própria das ciências naturais condicionou a perceção do objeto científico e a organização do discurso, o que explica a emergência e afirmação da sociologia (ciência social por excelência, construída à imagem das ciências naturais) no plano da ciência jurídica, mesmo em detrimento da filosofia do direito. A preponderância da sociologia no discurso

jurídico do período em apreço é bem demonstrativa de como o direito, enquanto fenómeno social, é entendido apenas enquanto direito positivo, variando em função de condições também elas de natureza histórica, social e física – aspeto fundamental em que o positivismo jurídico claramente rejeita a ideia tradicional de um direito natural imutável, permanente e universal.

As primeiras influências mais visíveis no plano académico são as de Francisco Machado de Faria e Maia ("Determinação e desenvolvimento…", 1878) e de Manuel Emídio Garcia (prefácio ao *Estudo Sociológico* …, 1880), que acolheu no seu magistério do Direito Público, em especial do Direito Administrativo, a exposição das doutrinas sociológicas; mas o papel de principal divulgador do positivismo coube a Teófilo Braga, em particular a partir da regência de Filosofia e de História Universal e Pátria no curso de Letras. Entre os principais títulos em que expõe os princípios do positivismo contam-se *Traços Gerais de Filosofia Positiva* (1877), *Soluções Positivas da Política Portuguesa* (1879), *História Universal* (1878 e 1882), *Sistema de Sociologia* (1884), além de revistas por si dirigidas como *O Positivismo* (1878-82), *Era Nova* (1880-81) ou a *Revista de Estudos Livres* (1883-87). Figura de destacada relevância na consolidação do discurso juspositivista foi também António Henriques da Silva, discípulo de Manuel Emídio Garcia (*cf.*, em especial, a colaboração no *Estudo Sociológico…*, 1880; *Relação da Justiça com a Utilidade*, 1885; e *Elementos de Sociologia Criminal e Direito Penal*, 1905).

Ainda que contestado por nomes como os de Manuel Eduardo da Mota Veiga (*Conferências…*, 1874), Joaquim Alves da Horta (*Critica…*, 1879), José Maria Rodrigues ("O positivismo…", 1883-85; *Pensamento…*, 1888), Sena Freitas (*O Positivismo…*, 1893; *Estudos…*, 1904), Sampaio Bruno ("A propósito…", 1878), Cunha Seixas (*Principios…*, 1878; *Galeria…*, 1879; *Ensaios…*, 1884; *Estudos…*, 1884; *Lucubrações…*, 1885), Oliveira Martins (*O Helenismo…*, 1878; *Da Natureza…*, 1881), Antero de Quental ("A philosophia da natureza…", 1887), Domingos Tarroso (*Philosophia…*, 1881) e Manuel Ferreira Deusdado (*Ensaios…*, 1888), o predomínio do positivismo no quadro cultural e académico nacional é bem patente nas alterações promovidas no ensino da Filosofia do Direito: promovida a mudança de designação da cadeira para Sociologia Geral e Filosofia do Direito em 1910, no ano seguinte decretava-se a abolição da mesma do plano do curso de Coimbra e, em 1913, era criada a Faculdade de Estudos Sociais e de Direito, igualmente sem Filosofia do Direito no currículo. A prevalência do positivismo consolidava-se desta forma no pensamento jurídico e permaneceria como corrente dominante, ainda que não incontestada (*cf.* a ação de Paulo Merêa a partir de 1910), até à reintrodução da Filosofia do Direito na Faculdade de Direito de Coimbra em 1936.

As décs. de 30 e 40 do séc. XX serão de tentativa de superação do positivismo no plano jusfilosófico, que assentará na receção do neokantismo, do neo-hegelianismo e do neotomismo, desenvolvendo-se sobretudo no âmbito dos dois últimos uma reabilitação do direito natural (o relativismo axiológico do neokantismo, mesmo não o admitindo, conduzia em sentido diverso). Nos fundamentos da reação ao positivismo, e na que foi para vários autores uma consequente e por vezes militante afirmação do direito natural, a caracterização que emerge do positivismo no pensamento jurídico português é a de uma escola, como nenhuma outra na experiência histórica portuguesa, marcadamente antijusnaturalista.

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, Coleção Pombalina, cód. 29, Tomás António de Gonzaga, *Direito Natural Accomodado ao Estado Civil Catholico*, séc. XVIII; **impressa:** ALMEIDA, Teodoro de, *Recreasão Filozofica, ou Dialogo sobre a Filozofia Natural, para Instrucção de Pesoas Curiozas, Que não Frequentárão as Aulas*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1758-85; BARBOSA, António Soares, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1792; BRAGA, Teófilo, *Traços Geraes de Philosophia Positiva: Comprovados pelas Descobertas Scientificas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877; *Id.*, *História Universal*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1878; *Id.*, *Soluções Positivas da Política Portugueza: do Advento Evolutivo das Ideias*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879; *Id.*, *Systema de Sociologia*, Lisboa, Typ. Castro Irmão, 1884; BRITO, Joaquim José Rodrigues de, *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações, e Principalmente de Portugal (1803-1805)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1992; BRUNO, Sampaio, "A propósito do positivismo (relance)", *Museu Ilustrado*, ano 1, n.º 1, 1878, pp. 49-51, 73-75, 121-123, 169-171, 193-195, 217-219, 241-243, 265-267; CARVALHO, Joaquim de, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, Lisboa, Seara Nova, 1940; COSTA, Uriel da, "Três escritos", in SILVA, Samuel da, *Tratado da Imortalidade da Alma*, Lisboa, INCM, 1982; CUNHA, Paulo Ferreira da, "Direito natural e jusnaturalismo. Teste a alguns conceitos confusos", *O Direito*, n.º 2, 2001, pp. 301-323; DEUSDADO, Manuel Ferreira, *Ensaios de Philosophia Actual*, Lisboa, Typ. de Eduardo Roza, 1888; FERREIRA, José Dias, *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864; FERREIRA, Silvestre Pinheiro, *Cours de Droit Public Interne et Externe*, Paris, Rey et Gravier, 1830; *Id.*, *Manual do Cidadão em Um Governo Representativo*, Paris, Rey et Gravier, 1834; FORTUNA, José Fernandes Alvares, *De Jure Naturae Positiones Dilucidiori Stylo et Ordine a Doct. Josepho Fernandez Alvarez Fortuna*, Conimbricae, Typis Academicis, 1815; FREITAS, Sena, *O Positivismo sob o Aspecto Filosófico, Moral, Sociológico e Religioso*, Rio de Janeiro, 1893; *Id.*, *Estudos Sintéticos sobre o Positivismo de Auguste Comte*, Lisboa, Livraria Correia Pinto, 1904; GARCIA, Manuel Emídio, *Estudo Sociológico para a Sétima Cadeira da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa Académica, 1880; GOMES, Jesué Pinharanda, *Os Conimbricenses*, Lisboa, Guimarães Editora, 1992; *Id.*, "Filosofia e teologia na diáspora do séc. XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 253-262; *Id.*, "Naturalismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo: Uriel da Costa e Samuel da Silva", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 273-284; *Id.*, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 2009; HESPANHA, António Manuel, "L'histoire juridique et les aspects politico-juridiques du droit (Portugal 1900-1950)", *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, vol. 10, n.º 1, 1981, pp. 423-447; HOMEM, António Pedro Barbas, *O Justo e o Injusto*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 2001; *Id.*, *História do Pensamento Jurídico. Guia de Estudo*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 2004; HORTA, Joaquim Alves da, *Critica Hodierni Positivismi Analysis*, Coinimbricæ, Typis Academica, 1879; MACHADO, Lourival Gomes, *O Tratado de Direito Natural de Tomás António de Gonzaga*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e da Saúde, 1953; MAIA, Francisco Machado de Faria e, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878; MARTINS, J. P. de Oliveira, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, Viúva Bertrand & C.ª, 1878; *Id.*, "Da natureza e lugar das ciências sociais", *O Instituto*, vol. XXVIII, jun. 1880-jul. 1881, n.º 1, pp. 1-10; n.º 2, pp. 49-62; n.º 4, pp. 153-162; n.º 6, pp. 254-260; n.º 7, pp. 297-306; MONCADA, Luís Cabral de, *O Idealismo Alemão na História da Filosofia do Direito em Portugal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938; *Id.*, *Subsídios para Uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Imprensa Académica, 1938; *Id.*, *Para a História da Filosofia em Portugal no Século XX*, Coimbra, Boletim da Faculdade de Direito, 1960; PINTO, Eduardo Vera-Cruz, *As Origens do Direito Português: a Tese Germanista*

de Teófilo Braga, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito, 1996; QUENTAL, Antero de, "A philosophia da natureza dos naturalistas", *A Provincia*, n.º 51, ano 2, n.º 4 de mar. 1887; RODRIGUES, José Maria, "O positivismo e a moral", *O Instituto*, vol. XXXII, 1884-85, pp. 1-11; vol. XXXIII, 1885--86, pp. 23-33; *Id.*, *Pensamento e Movimento. Estudo Historico-Crítico sobre o Materialismo Contemporâneo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1888; ROSA, José, "Isaac Cardoso", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 284-334; SEABRA, António Luís de, *A Propriedade: Philosophia do Direito para Servir de Introdução ao Commentario sobre a Lei dos Foraes*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850; SEIXAS, Cunha, *Principios Geraes de Philosofia da Historia*, Lisboa, Typographia da Casa Progresso, 1878; *Id.*, *Galeria de Sciencias Contemporaneas*, Porto, Imprensa Commercial de Santos Corrêa & Mathias, 1879; *Id.*, *Ensaios de Critica Philosofica ou Exposição do Estado Actual da Philosophia*, Lisboa, Typographia da Bibliotheca Universal, 1883; *Id.*, *Estudos de Litteratura e de Philosophia segundo o Systema Pantitheista*, Lisboa, Typographia da Bibliotheca Universal, 1884; *Id.*, *Lucubrações Historicas*, Lisboa, Typographia de Lucas Evangelista Tôrres, 1885; SILVA, António Henriques da, *Relação da Justiça com a Utilidade*, Dissertação do concurso a professor na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1885; *Id.*, *Elementos de Sociologia Criminal e Direito Penal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1905; SILVA, Samuel da, *Tratado da Immortalidade da Alma*, Amesterdam, Impresso em Casa de Paulo de Ravesteyn, 1623; TARROSO, Domingos, *Philosophia da Existência*, Ponte de Lima, Bibliotheca do Norte, 1881; TEIXEIRA, António Braz, *O Pensamento Jurídico-Filosófico Português,* Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; *Id.*, "A reflexão portuguesa sobre o direito nos sécs. XVI e XVII", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 647-662; *Id.*, e CUNHA, Paulo Ferreira da, "Filosofia do direito", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, t. 2, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2003, pp. 13--70; TEIXEIRA, António Braz, "Filosofia do direito", in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 64-116; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*; VATTEL, Emmerich de, *Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle Appliqués a la Counduite et aux Affaires des Nations et des Souverains*, 3 t., Paris, Guillaumin et Ca, 1863; VEIGA, Manuel Eduardo da Mota, *Conferências Religiosas Recitadas na Sé Cathedral de Coimbra em os Domingos da Quaresma*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar: Cartas sobre a Retórica e Poética*, Lisboa, *Presença*, 1991; VITORINO, Orlando, *As Teses da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Guimarães, 2015.

Ana Caldeira Fouto

Apoios



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