

DIREÇÃO DE

José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

VOLUME 1 • A - C



COORDENAÇÃO DE

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

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

DICIONÁRIO
DOS
ANTIS

DIREÇÃO DE
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO
DOS
ANTIS

A Cultura Portuguesa em Negativo

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 Marques ☿ Micaela Ramon
Pedro Barbas Homem ☿ Ricardo Ventura

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

© **N** I M P R E N S A
N A C I O N A L
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

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 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

1.ª EDIÇÃO

Setembro de 2018

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

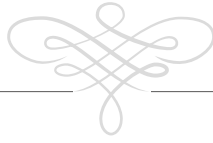
xxv

INTRODUÇÃO

xxxii

DICIONÁRIO

1



ELUCIDÁRIO
DE CONCEITOS E CORRENTES AFINS
1945

À LAIA DE ANTIPREFÁCIO
Antônio Araújo
2299

ÍNDICE GERAL
2305

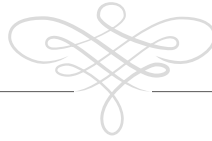


NOTA EDITORIAL

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 simplificadoros 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

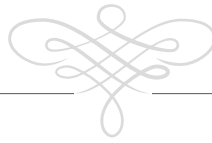


PREFÁCIO

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,



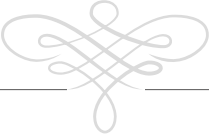
dos antifascistas, dos antimarxistas, dos antinazis, dos antimaçônicos..., de tal modo que estes termos entraram na linguagem corrente e se tornaram tema de teses e de obras de investigação. Os antis têm como ponto comum serem simétricos e pressuporem que os seus adversários se manterão ativos durante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



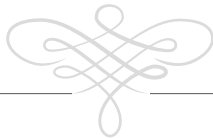
ou regalar-se, por assim dizer, lendo a entrada sobre anticarnivorismo (antiantropofagia); ou ficar admirado ao ver o antidonjuanismo impor-se como doutrina literária. As ilustrações pertinentes favorecem esta vagabundagem ao sabor do humor, entre retratos de personagens importantes e cenas inesperadas.

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 aventureiros 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, provinidas 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 alumando 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

COORDENAÇÕES 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 Lemos

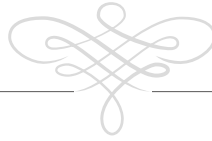
FILOSOFIA DA MENTE, PSICOLOGIA E ESOTERISMO: Manuel Curado

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
 Arthur M. Melzer
 Christine Vogel
 Cristina Montalvão Sarmiento
 Francisco Proença Garcia
 Guido Giglioni
 Guilherme d'Oliveira Martins
 Henrique Leitão
 † Hermínio Martins
 Isabel Morujão
 Isaías Hipólito
 Jean Lauand
 João Paulo Oliveira e Costa
 José Álvaro Moisés
 José Ignacio Ruiz Rodriguez
 † José Manuel Paquete d'Oliveira
 Luís Miguel Bernardo
 Maria do Carme Fernández Pérez-Sanjulián
 Marcia Arruda Franco
 Maria Isabel Morán Cabanas
 Onésimo Teotónio de Almeida
 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 Delivard

SECRETARIADO EXECUTIVO:

Carolina Soares
 Cristiana Lucas Silva
 Helena Costa Carvalho
 Luís Pinheiro
 Mariana de Soveral Gomes da Costa
 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 D. 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)

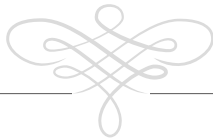
Centro Nacional de Cultura (CNC)

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)

Anamaríja MARINOVIC

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

André PACHECO

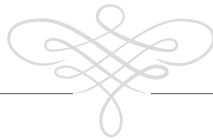
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

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 do Porto)

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 FIOLEAIS

(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 GRILLO

(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

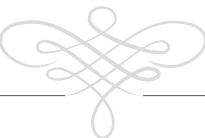
(CEH, Universidade do Minho)

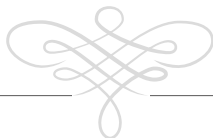
João PEIXOTO

(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 Portuguesa & 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

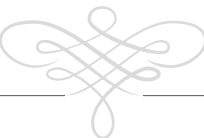
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

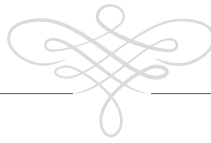
Ricardo VENTURA

(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)

Jean LAUAND

(Universidade de São Paulo)

João Paulo Oliveira e COSTA

(Universidade Nova de Lisboa)

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)

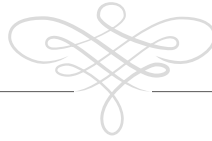
Marcia Arruda FRANCO

(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 Massachusetts-Dartmouth)

Ursula HOFFNANN-LANGE
(Universität Bamberg)

Valérie DELIVARD
(Université Paris II Panthéon-Assas)

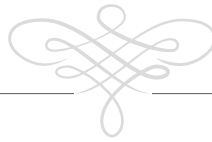


ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

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

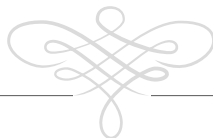
Cor.	coronel
corrig.	corrigida
cx.	caixa
D.	Dom/Dona
d.C.	depois de Cristo
déc./décs.	década/décadas
dec.	decreto
dec.-lei	decreto-lei
dir./dirs.	diretor/dirigida/direção/diretores
doc.	documento
Dr.	doutor
e.g.	<i>exempli gratia</i>
ed./eds.	editor/edição/editores
ed. lit.	editor literário
Eng.º	engenheiro
est.	estrofe
et al.	<i>et alii</i>
etc.	<i>et cetera</i>
fasc./fascs.	fascículo/fascículos
fig./figs.	figura/figuras
fl./fls.	fólio/fólios
Fr.	frei
frag.	fragmento
g	grama
Gen.	general
gr.	grego



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

SIGLAS:

ACIDI	Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural	CEIS20	Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX
ACL	Academia das Ciências de Lisboa	CELGA-ILTEC	Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada da Universidade de Coimbra
ACM	Alto Comissariado para as Migrações	CEMARI	Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino	CEP	Corpo Expedicionário Português
AI	Amnistia Internacional	CEPESE	Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade
ANP	Acção Nacional Popular	CEPS	Centro de Ética, Política e Sociedade
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo	CES	Centro de Estudos Sociais
AO 45	Acordo Ortográfico de 1945	CFAERC	Centro de Formação a Associação de Escolas Rómulo de Carvalho
AO 90	Acordo Ortográfico de 1990	CFC	Centro de Física Computacional
APF	Associação de Propaganda Feminista	CFE	Centre for Functional Ecology: Science for People & the Planet
ARP	Acção Realista Portuguesa	CFisUC	Centro de Física da Universidade de Coimbra
AT	Antigo Testamento	CFUL	Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
BAC	<i>Boletim Anti-Colonial</i>	CGT	Confederação Geral do Trabalho
BACL	Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa	CH	Centro de História
BCE	Banco Central Europeu	CHAM	Centro de Humanidades
BGUC	Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra	CHSC	Centro de História da Sociedade e da Cultura
BME	Biblioteca Municipal de Évora	CIAC	Centro de Investigação Arte e Comunicação
BNE	Biblioteca Nacional de Espanha	CIC.Digital	Centro de Estudos em Comunicação, Informação e Cultura Digital
BNP	Biblioteca Nacional de Portugal	CICDR	Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial
CDC	Código de Direito Canónico	CICPRIS	Centro de Investigação em Ciência Política, Relações Internacionais e Segurança
CEC	Centro de Estudos Clássicos	CICS.NOVA	Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais
CECC	Centro de Estudos de Comunicação e Cultura	CIDEHUS	Centro Interdisciplinar de História, Cultura e Sociedades
CECH	Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos	CIDH	Cátedra Infante Dom Henrique
CED	Comissão Europeia de Defesa	CIEC	Centro de Investigação em Estudos da Criança
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		



CIES-IUL	Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa	FEP	Federação Espírita Portuguesa
CITAR	Centro de Investigação em Ciência e Tecnologia das Artes	FLA	Frente de Libertação dos Açores
CITCEM	Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»	FLUP	Faculdade de Letras da Universidade do Porto
CITER	Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião	FP-25	Forças Populares 25 de Abril
CIUCHT	Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia	FPLN	Frente Patriótica de Libertação Nacional
CLEPUL	Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias	FT	Faculdade de Teologia
CLLC	Centro de Línguas, Literaturas e Culturas	GODIP	Grupo Organizador de Debates sobre as Instituições Psiquiátricas
CLP	Centro de Literatura Portuguesa	GOL	Grande Oriente Lusitano
CM	<i>Correio da Manhã</i>	IAO	Information Awareness Office
CNL	Centro do Nacionalismo Lusitano	ICS	Instituto de Ciências Sociais
CO2	anidrido carbónico	IE	Instituto de Educação
COPCON	Comando Operacional do Continente	IEAC-GO	Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização
CPCLP	Centro Pedagógico e Científico da Língua Portuguesa	IEF	Instituto de Estudos Filosóficos
CPLP	Comunidade dos Países de Língua Portuguesa	IELT	Instituto de Estudos de Literatura e Tradição
CRIA	Centro em Rede de Investigação em Antropologia	IER	Instituto de Estudos Românicos
CRP	Constituição da República Portuguesa	IHA	Instituto de História da Arte
CSE	Centre for Science and Environment	IHC	Instituto de História Contemporânea
DDT	diclorodifeniltricloroetano	IJ	Instituto Jurídico
DN	<i>Diário de Notícias</i>	IL	Integralismo Lusitano
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos	ILCH	Instituto de Letras e Ciências Humanas
EDP	Eletricidade De Portugal	INCM	Imprensa Nacional-Casa da Moeda
EI	Estado Islâmico	INPP	Instituto de Desenvolvimento Humano Portucalense
ESE de Paula Frassinetti	Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti	IOR	Istituto per le Opere di Religione
FCG	Fundação Calouste Gulbenkian	IPO	Instituto Português de Oncologia
FCP	Futebol Clube do Porto	IS	Internacional Situacionista
FCT	Fundação para a Ciência e a Tecnologia	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	PP	Partido Popular
JN	<i>Jornal de Notícias</i>	PPD	Partido Popular Democrático
LIDA	Laboratório de Investigação em Design e Artes	PREC	Processo Revolucionário em Curso
LRMP	Liga Republicana das Mulheres Portuguesas	PRISM	Planning tool for Resource Integration, Synchronization and Management
LXCN	Lisboa Capital do Nada	PRP	Partido Republicano Português
MAI	Ministério da Administração Interna	PS	Partido Socialista
MDLP	Movimento Democrático pela Libertação de Portugal	PSP	Partido Socialista Português
MDP/CDE	Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral	PUF	Presses Universitaires de France
MES	Movimento de Esquerda Socialista	PVDE	Polícia de Vigilância e Defesa do Estado
MFA	Movimento das Forças Armadas	SARL	Sociedade Anónima de Responsabilidade Limitada
MIPEX	Migrant Integration Policy Index	SEDES	Associação para o Desenvolvimento Económico e Social
MJD	Museu João de Deus	SIS	Serviço de Informações de Segurança
MLM	Movimento de Libertação das Mulheres	SJ	Societas Jesu/Sociedade de Jesus
MND	Movimento Nacional Democrático	SLB	Sport Lisboa e Benfica
MNS	Movimento Nacional-Sindicalista	SNI	Secretariado Nacional de Informação/Secretariado Nacional da Informação, Cultura Popular e Turismo
MRPP	Movimento de Reorganização do Partido do Proletariado	SOCIUS	Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações
MUD	Movimento de Unidade Democrática	SPD	Partido Social-Democrata Alemão
MUNAF	Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista	SPN	Secretariado da Propaganda Nacional
NSA	National Security Agency	THD	Teoria e História do Direito
NT	Novo Testamento	TIA	Total Information Awareness
OMS	Organização Mundial de Saúde	UCAT	Unidade de Coordenação Antiterrorismo
ONG	Organização Não Governamental	UDP	União Democrática Popular
PCA	Partido Comunista Alemão	UEM	União Económica e Monetária
PCC	Partido Comunista Chinês	UIDEF	Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação
PCP-ML	Partido Comunista Português Marxista-Leninista	UN	União Nacional
PCP(R)	Partido Comunista Português (Reconstruído)	UPM	União do Povo da Madeira
PCUS	Partido Comunista da União Soviética	USPD	Partido Independente Social-Democrata Alemão
PEN	Plano Energético Nacional		



INTRODUÇÃO

Compreender já é princípio de cura.

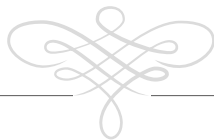
JOSÉ AUGUSTO MOURÃO

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

TZVETAN TODOROV

A presentamos 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

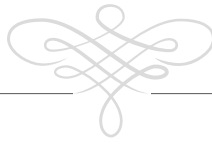


as imagens que têm de nós os que menos nos querem e apreciam; ou ainda, como se recebêssemos a nossa biografia negativa, uma narrativa produzida por aqueles que nos detestam. Parece uma obra estranha. É verdade. Todavia, o negativo também faz história, também faz cultura, e não podemos desconhecê-lo 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 percepção 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.

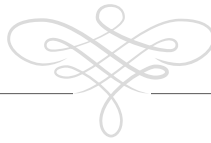
Como acontece com as nações mais antigas, a cultura e a história de Portugal conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizavam outros. Apesar dos seus diferentes veículos e impactos, todos estes discursos (que designamos por anti) têm recorrido a diversas estratégias para apresentar a mundividência, 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 genealógicamente 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 percepção 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).

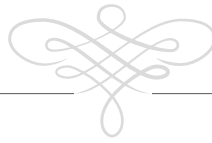
Os discursos anti no seu conjunto permanecem território desconhecido. Um primeiro ensaio de estudo dos mais familiares (Antissemitismo, Anticlericalismo, Anti-islamismo, Antijesuitismo, Antifeminismo, Antiliberalismo, Antiprotestantismo, Antimaçonismo, Anticomunismo, Antiameericanismo) encontra-se no 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

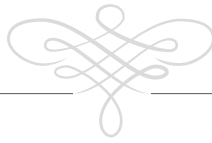


centrado no discurso. *The Myth of Nations* é, a este respeito, exemplar, ao confirmar que os discursos nacionalistas extremamente agressivos foram muitas vezes manipulações conscientes da memória, mas também continham elementos que permaneciam latentes nos arquivos e que não serviam nenhum propósito 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



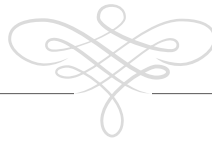
procura explorar as virtudes de uma abordagem que valorize o antagonismo, o particular, aquilo que é entendido como exceção, considerando que eles são cruciais para uma compreensão mais vasta das dinâmicas de tensão inerentes à transformação da realidade e às infinitas mediações concretas verificáveis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

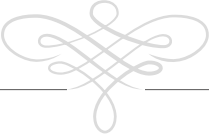
Assim, *e.g.*, seguindo uma sugestão que Platão faz na *República*, as mulheres têm hoje uma igualdade de direitos completa nos países ocidentais. Esta igualdade está longe de estar assegurada noutras áreas civilizacionais. A forte evidência de que o Ocidente detém a verdade sobre este assunto implica 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*.

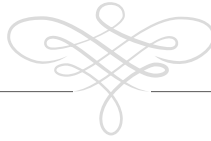
Com efeito, um elemento que irmana as diferentes áreas temáticas é a dificuldade do acesso documental. Um caso particular merece ser destacado. Desde o séc. XVII, uma boa parte dos debates intelectuais em Portugal aconteceu nas páginas das publicações periódicas. Ora, a falta de um programa nacional 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 saiam 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.

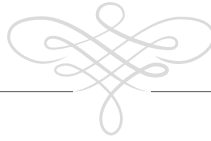
Este carácter pioneiro implicou uma reflexão metodológica e epistemológica sobre o anti. Desde logo, “anti” é um prefixo operativo, que remete para operações diversas: a mais óbvia é o trabalho do negativo ou a contraoposição, mas poderá igualmente assumir a forma de um exercício crítico de problematização 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 Ocasionalmente*, 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



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.

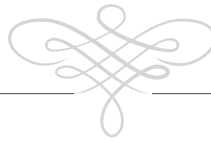
A pena de morte foi justificada e aplicada durante séculos, praticamente sem oposição. Assim, pode dizer-se que o conceito de antiabolicionismo, por oposição a abolicionismo, não tem grande razão de ser referente ao passado, porque não havia movimentos, fracos que fossem, que lutassem pela abolição. 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.

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.

A pena de morte foi abolida no grão-ducado da Toscana, em 1786, 22 anos depois 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 perspectiva teológica que, durante séculos, tinha sido defendida como legitimadora. Mas não foram apenas os teólogos que resistiram à proposta de abolição. Alguns dos maio-

res 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, inclusive com a pena de morte.

Joseph de Maistre (1753-1821), campeão do pensamento antirrevolucionário, denuncia o que considera ser a raiz irreligiosa e atea 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

Cesare Beccaria (1738-1794).

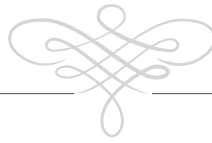


execução como um ritual litúrgico, como cerimônia cúlrica de expiação, e o cada-falso como “um altar” onde se realiza o rito que resgata a humanidade (MAISTRE, s.d., 27).

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.

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 “colônias 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 “força 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



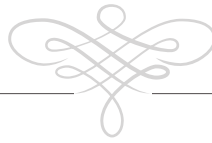
não fuzilamento; outros são publicados em sentido contrário. De entre estes, sobressai o de Cunha Barbosa, um dos dois deputados que, em 1867, tinham votado contra a proposta de abolição, advogando que a pena de morte “aplicada militarmente”, é não só “de direito e legal”, mas também “necessária” e, 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 aconteci-

mento 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

imediate 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 aquele outro 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 emprender 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”.

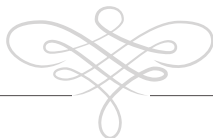
Depois de 1916, só foi possível encontrar um autor com uma posição antiabolicionista: João de Lebre e Lima (1889-1959), que dá relevo às posições dos criminologistas Jean-Gabriel Tarde (1843-1904) e Enrico Ferri (1856-1929), defendendo a “legitimidade do direito de matar”: “Não se diga que também à sociedade 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 pie-



Joseph de Maistre (1753-1821).

dade, 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 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 perspectiva 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 justiça 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, afirmou: “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 Vitae*, 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 set. 2017). Esta posição foi vivamente recusada por alguns sectores sociais e eclesiais.

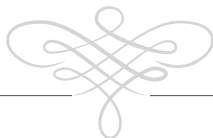
Em Portugal não são conhecidos movimentos que explicitamente proponham a reintrodução da pena de morte. É muito raro que pessoas com responsabilidade social, política e cultural se tenham pronunciado publicamente em perspetiva antiabolicionista.

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 interroga-

dos 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 Ciências 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 MATTOSSO, 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”, *Di-daskalia*, vol. XII, 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_as-sociazione-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_le-ttera-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 set. 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 heterogêneas: 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 contraceptivas.

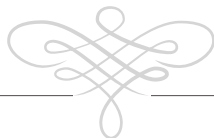
Em contexto médico, o aborto pode ser terapêutico ou não terapêutico, em função das razões que o justificam: terapêutico, quando a prática abortiva visa salvar a vida da mãe ou evitar o nascimento de uma criança com malformações graves; não terapêutico, quando os motivos que subjazem ao ato em causa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

giosas e políticas em que a doutrina da Igreja Católica e o legado político da direita conservadora têm um peso considerável.

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” “deli-

beradamente” (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 contraceptivos 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

beradamente” (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 contraceptivos é uma atitude irresponsável; a legalização do aborto é um retrocesso civilizacional, em especial no que respeita aos direitos humanos.

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

Vitae, de João Paulo II.



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 Contraceção em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

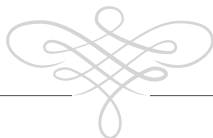
ADELINO CARDOSO

Antiabrilismo

O antiabrilismo expressa um conjunto de sentimentos, ideologias e comportamentos existente na sociedade portuguesa no período posterior ao derube 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 décadas 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 percepção 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.

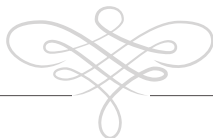
Como é típico de períodos políticos conturbados, as posições extremaram-se

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; TORRALBA, 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 jurisperitos 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-

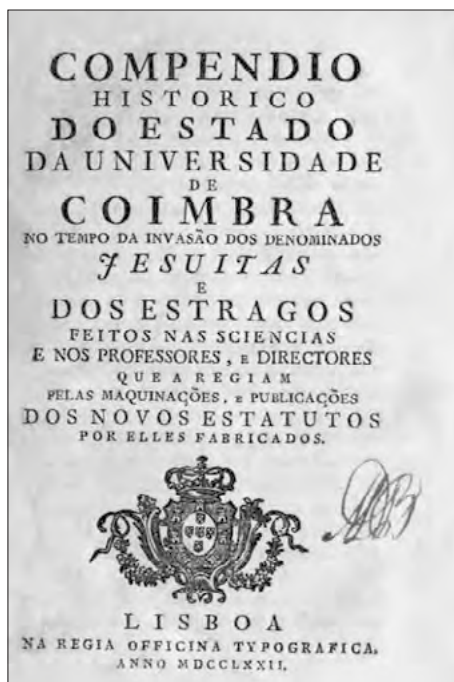
dência deste modelo de poder. Além do mais óbvio momento histórico da crítica liberal que a partir do final do séc. XVIII começa a fazer-se sentir em Portugal, há que recuar ao discurso jurídico-político do séc. XVII para encontrar uma primeira contestação moderna de formulações teóricas de poder absoluto.

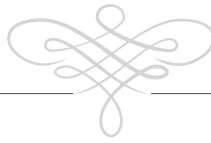
Uma vez superadas as primeiras desconfianças inquisitoriais que incidiram sobre a doutrina do poder indireto dos papas formulada por Belarmino, a doutrina neoescolástica da soberania popular torna-se um poderoso instrumento de afirmação do *ethos* político católico no quadro da Contrarreforma, usado 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*.





adequada à sua estratégia de afirmação do poder régio depois do atribulado processo que o levava 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 pretendia verter num (forjado) ato po-

lítico 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.

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 *Dedução 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

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



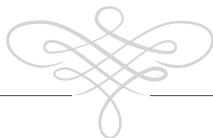


limitado. Como verdade, o pombalismo apresentava o patriarcalismo regalista, a “benigna clemência de pais aos seus vassalhos” (SILVA, 1767, I, 410) que não deixa dúvidas sobre o domínio absoluto do soberano, liberto de quaisquer limitações ou interferências temporais. Esta negação de qualquer subordinação 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 monarcômaca 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 dos 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 *Relação Abreviada da Republica, Que os Religiosos Jesuítas das Provincias de Portugal, e Hespanha, Estabeleceão 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 Casos 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 quae 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 política 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.

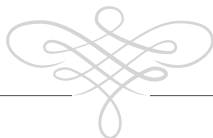
O atrativo que a ideologia antiabsolutista exercia também sobre os círculos intelectuais setecentistas tinha, pois, duas



raízes ideológicas distintas: a de uma concepção 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 reabi-

litação 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 retrospectivo 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 efêmera 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 coisa 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: “Dig-nando-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 pomalismo 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).**

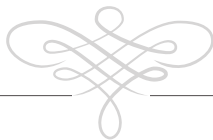
costumes que nos caracterizavam sempre desde o estabelecimento da monarquia” (*Proclamação...*, 24 ago. 1820). Os discursos parlamentares fazem eco desta recuperação, pretendendo ver-se na própria elaboração da Constituição em Cortes um regresso às tradições políticas do reino, surgindo ainda algo isoladas 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 po-

lítico 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 facções 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 concepção, 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 legitimida-

de 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 levava 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

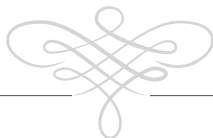


D. Carlos da Cunha e Menezes (1759-1825).

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 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 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, *Dedução Chronologica e Analytica Parte Primeira, na Qual Se Manifestão pela Successiva Serie de Cada Hum dos Reynados da Monarquia Portugueza, Que Decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III até o Presente, os Horrosos 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. 1, Lisboa, FCG, 1989, pp. 593-598; SORIANO, Simão José Luz, *História da Guerra Civil e do Estabelecimento do Governo Parlamentar em Portugal Compreendendo a História Diplomática Militar e Política deste Reino desde 1777 até 1834*, 2.ª época, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870.

ANA CALDEIRA FOUTO



Anti**academismo**

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 homogêneo 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 desassomburada, cabe igualmente qualificar de antiacademista 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 ge-

rações 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 antiacademismo 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 ateu ao estritamente textual (que se tomou como má literatura) e não atendeu à função convivencial e social das academias.

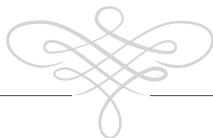
Abrindo o conceito para o domínio da reação negativa ao saber ou ao ensino ministrado nas academias estatais ou universidades, não é descabido inscrever no âmbito do antiacademismo a iniciativa republicana que levou ao surgimento das universidades livres e das universidades populares em inícios do séc. 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 teórico, 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. 1, Lisboa, Verbo, 1995, cols. 32-41; CALAFATE, Pedro, “Academias em Portugal”, in *Logos*, vol. 1, 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



Anti**acordismo**

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, conseqüentemente, 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.

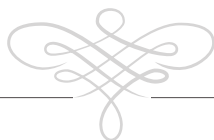
Seguidamente, o antiacordismo prende-se com questões fonológicas, morfoló-

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 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 “casa” e “casinha”, 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 “nocturno”, “espectador” e “tractor”). 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 “para”, facilmente se confunde com a sua agora homógrafa “para” (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 “Egipto”, mas que se continue a escrever “egípcio”, 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 “nocturno” > “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-ortogrifico.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_revisao_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



Antiaafricanismo

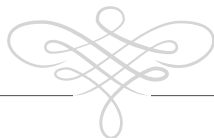
A distorção da história africana está entre os maiores responsáveis pela perpetuação da imagem equivocada dos africanos. O discurso eurocentrista e antiafricanista condena os africanos e os seus descendentes à condição de objetos, e não de sujeitos, da sua história (NASCIMENTO, 1996, 31). Outros discursos antiafricanistas foram produzidos ao longo da história, como o relacionado com a questão do cativo 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 espalhou 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.

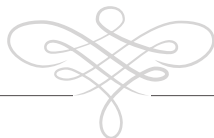
alicerçaram a ideia de que o escravo e a escravidão de facto existiram e são incontestes, bem como determinantes nas relações entre África e Brasil, nos mais de 300 anos de regime de escravidão. Neste sentido, conhecer a origem dos escravos africanos e a sua posição na ordem escravista é importante para 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 concepções na ideia da Áfri-

ca pela África. Os estudos empreendidos por estes pesquisadores e historiadores não têm como foco o conhecimento do continente africano e das suas *nuanças*, 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 econômica 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 antiafricana.

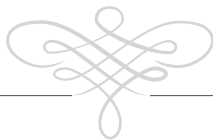
A conceção de antiafricanismo articula-se, muitas vezes, com as noções de imperialismo e de neocolonialismo. O neocolonialismo dividiu África em fronteiras artificiais, de acordo com os interesses europeus. Desse modo, tribos aliadas foram separadas e tribos inimigas foram unidas. Essa divisão ocorreu 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 econômico, 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 colônias 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 econômicos, 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 colônias. 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 colônias 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-colônias 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-colônias 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. 1, Brasília, UNESCO, 2010; NASCIMENTO, Elisa Larkin, “Sankofá: 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, *Illness 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 doutrinários 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 perspectivas 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.



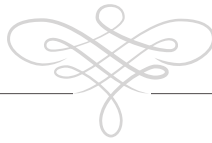
a encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X. Contudo, o maior contributo para um debate totalmente permeado por uma conceção antiagnóstica da própria vida, no panorama cultural português, foi dado, no séc. xx, pelo *motu proprio Doctoris Angelici*, de Pio X, publicado em 1914, sobre a centralidade 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.

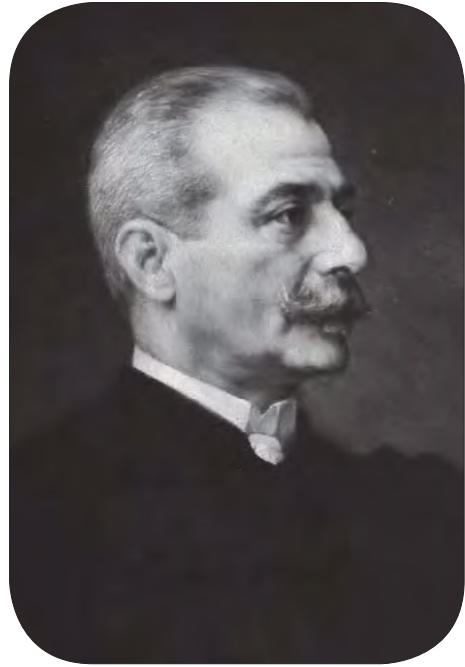


O Governo acabaria por permitir a divulgação da encíclica, mas apenas na sua versão truncada; não obstante, tanto o jornal católico *O Amigo da Religião* como o jornal liberal *O Portuguez* procederam, desde o início de 1865, à publicação do conteúdo integral do documento. Já a *Defesa da Carta Encíclica* 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.

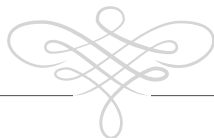
Em 1907, a já mencionada carta encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, acerca das doutrinas modernistas, condenaria explicitamente o agnosticismo, no sentido em que é portador da tese que reduz a capacidade da razão humana aos limites do perceptível, do fenoménico – desse modo, é negada ao indivíduo a 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 alvares 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, conseqüentemente, 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.^o 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 Kensington Museum), as lições de Thomas Henry Huxley – precisamente quem forjou, como se referiu, o termo “agnosticismo”. Sena Freitas (em “O naturalismo na literatura”), bem como Joaquim Alves da Hora (numa edição do periódico *Institui-*



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 proscree 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 Colectiva 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.

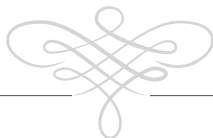
Nos anos posteriores ao termo da Segunda Guerra Mundial, manteve-se o impulso de cariz neotomista no âmbito académico português; assim, terão sido convicções antiagnósticas a estar, designadamente, na base da fundação da revista *Filosofia*, publicada entre 1954 e 1961, e ligada ao Centro de Estudos 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.^o 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.¹⁰ 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, espalhando-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.

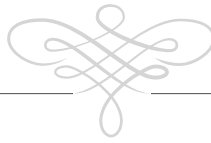
Tendo seguido os preceitos maniqueístas durante cerca de nove anos, Agostinho irá, por influência do neoplatonismo – mais especificamente das *Enéadas* de Plotino, dos textos de Mário Vitorino e das explicações de Simpliciano e Ponticiano, em Milão –, de sua mãe S.^{1a} Mónica, uma convicta cristã, e sobretudo do poder oratório de S.¹⁰ 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.¹⁰ 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 perspectiva 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

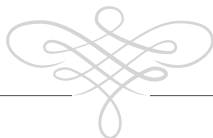
Também a teoria agostiniana do conhecimento, formulada em linha com a referida convergência entre liberdade e graça na alma humana, motivou longas

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 *Soliloquios* (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 perspectiva 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 perspectiva foi a que exerceu maior influência em autores posteriores, como o português João de S. Tomás e o cardeal Caeetano, 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 percepção 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 perspectivas 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 alvares 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 perspectiva 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



Papa Bonifácio VIII (1230-1303).

vivem sem leis; no segundo, a humanidade vive sob a lei; no terceiro, vive-se o tempo da graça.

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” [plenitudo 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

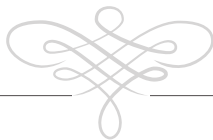
No séc. XIV, a crítica ao papado surge simultaneamente como uma crítica aos agostinianos que defendiam a subordinação do rei ao papa, como Egídio Romano e o seu discípulo Tiago de Viterbo, dois grandes teóricos da hierocracia. Tal conceção conhecerá aguerridas críticas por parte de vários teóricos, como 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 alcan-

çar 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 onipotência 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

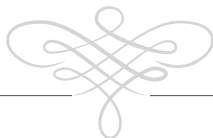
No pensamento contemporâneo, avultam igualmente querelas em torno do pensamento agostiniano, embora estas adquiram um tom diferente. Na verdade, o séc. XX, e já antes o séc. XIX com Søren Kierkegaard, haveria de confirmar o pensador protestante da obra do teólogo, que se vê bastante apreciada por pensadores 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, retrospectivamente, 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 agostinia-

nismo 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 perspectiva 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 Derrida 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, “multímota, 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.^o 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.¹⁰ 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,

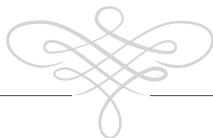
influenciando decisivamente o combate da Igreja contra o priscilianismo.

Contudo, e não obstante a oposição de Agostinho e o combate feroz da Igreja Católica face a Prisciliano e a todos os que depois fariam 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 galaiço-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 espriavam 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 emanção 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 Abran-



Pedro Hispano (1215-1277).

ches 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.

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 *concursum simultaneum* [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 fra-

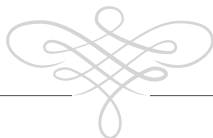
de desenvolverá uma original conceção cujo eco se estendeu até ao séc. XX.

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, alvarar-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 HIPONINA, *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. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1985; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vols. 1-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. 1-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

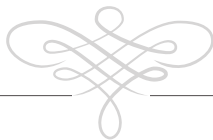
Antiagrарismo

O termo “antiagrарismo” 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 “agrарismo” 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 pretense 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 antiagrарismo 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 antiagrарismo 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, sintomatica-

mente, 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 agrарismo 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 anacrônica: “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 “alvorço panfletário” (PEDREIRA, 1988, 79), provocado pelo confronto entre os adeptos do agrарismo e os seus críticos.

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



Alegoria do vintismo.

que agregava funcionários, académicos e proprietários sem grande afinidade de interesses, a ideologia agrarista constituiu-se como um sistema doutrinário, 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. 1, Lisboa, Livraria Clássica, 1945; *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa para o Adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Indústria em Portugal e Suas Conquistas*, t. 1, Lisboa, Academia das Ciências, 1789; NEVES, Acúrsio das, *Obras Completas*, vol. 1, 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.

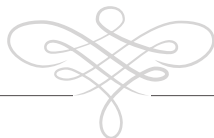
ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

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 anti-analfabetismo, 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 grêmios [empregados nos serviços rústicos e nas artes fabris] as Instruções dos Párcos”



(*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

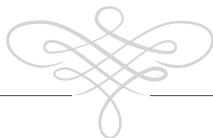


discursos contra o analfabetismo. Mas foi também este o momento em que um conjunto importante de intelectuais e educadores, acima de todos Adolfo Coelho e António Sérgio, se procurou distanciar dessa retórica, relativizando, de alguma maneira, a importância de tal combate. Não é, obviamente, adequado 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? Nenhunas. 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 proble-

mas nacionais têm de ser resolvidos, não pelo povo, mas pelas elites enquadrando as massas” (*Id., Ibid.*, 183).

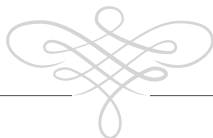
O contexto pós-guerra e as políticas de fomento económico que ele possibilita deixam menos espaço para este olhar ruralista e conservador, dando um novo fôlego aos discursos em prol da alfabetização que vão conhecer um novo clímax já nos anos 50, no quadro do Plano de Educação Popular.

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



Anti^{al}quimismo

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 asopradores, sendo os primeiros praticantes convictos do objetivo confessado e da eficácia das técnicas que para tanto usa-

vam; 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

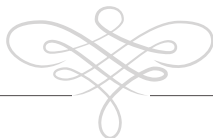
suas experiências. Deveriam habitar em lugares afastados, longe das multidões, reservando em suas casas três compartimentos para as operações da obra e escolhendo muito judiciosamente o tempo e as horas do seu trabalho. Havia muitas razões para que os verdadeiros alquimistas assim procedessem. Tidos por muitos como autênticos “agentes do demônio”, 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



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 recrudescceu 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 Valentin (1394-?) tiveram cinco edições; e em 1758, o abade beneditino Antoine J. Pernetty (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 antialquímia. Preocupados cada vez mais em conhecer a natureza quantitativa e mecanicamente, 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 alquímia como um prelúdio para a química. Todavia, a alquímia, 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 alquímia 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 verda-



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).

deiro. Estes mestres também a tinham como em oposição frontal à doutrina teológica dominante da Igreja, que nela via um pacto com o Diabo.

Recorde-se aqui o *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832): embora relativamente tardio ao período áureo da alquímia, nele se conta a história de um doutor Fausto do séc. XVI que, evocando os espíritos, negocia com Mefistófeles, o demónio, assinando com ele um contrato selado com o seu próprio sangue, nos termos do qual, em troca 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 confeccionada 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).

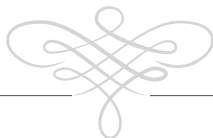
Mestre muito respeitado por papas, imperadores, príncipes e prelados, o Jesuíta alemão Atanásio Kircher (1602-1680), no seu tratado *Mundo Subterrâneo* (1664), não negando embora a possibilidade da pedra filosofal, impugnou com todos os argumentos possíveis o que era considerado o grande mistério da *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 *Enneæ ou Applicaçõ 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. **impresa:** ABREU, Anselmo Caetano Munhoz, *Ennoea ou Aplicação 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.

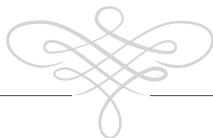
Quer a política de ambiente, quer o movimento ambientalista nasceram ainda durante o Estado Novo. A primeira, com a criação da Comissão Nacional do Ambiente, liderada por José Correia da Cunha. A segunda, com a fundação da Liga para a Proteção da Natureza, em 1948, impulsionada pelo poeta Sebastião da 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 associa-

ção 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 estágio 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

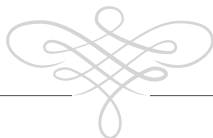


Gonçalo Ribeiro Telles (n. 1922).

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 celulosas ou o das energias fósseis, tenderam a manifestar a sua discordância perante as propostas das ONG que levassem diretamente os seus 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.

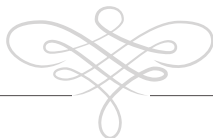
Bibliog.: impressa: BARROS, Henrique de, *Economia e Ecologia. Dois Textos*, Lisboa, Livros Horizonte, 1981; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1987; CABRAL, Francisco Caldeira, *Fundamentos da Arquitectura Paisagista*, Lisboa, Instituto de Conservação da Natureza, 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 registrada 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

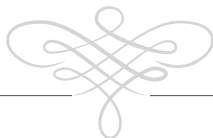
O séc. XIX marcaria, todavia, o início do progressivo distanciamento entre Portugal e os EUA. Sobretudo depois da independência do Brasil e do crepúsculo do efémero império luso na América, o Atlântico começou a ser mais um fator de separação do que de unidade. Como bem caracterizou um antigo embaixador 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 comumgam 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.

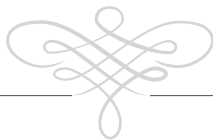
Por muito grande que fosse a distância ideológica de Salazar aos EUA, a verdade é que ela nunca o impediu de ver claramente as colossais mudanças nas relações de força mundiais que a Segunda Guerra Mundial, mais do que que despoletar, havia intensificado e esclarecido. Os destinos de



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 gênese. 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

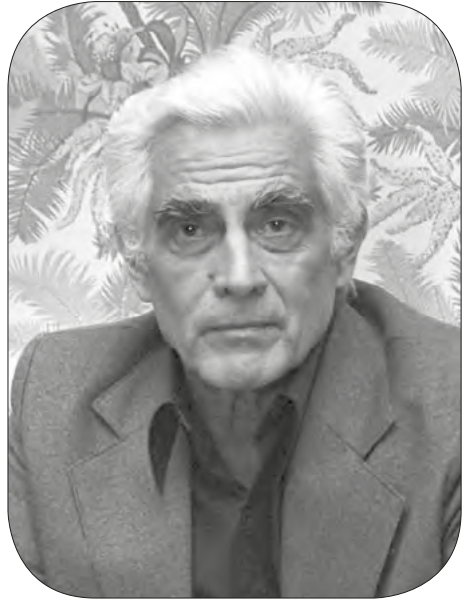


de Lisboa. A normalização das relações diplomáticas com os EUA acentuou-se com a entrada na Casa Branca de Richard Nixon, que era favorável à política africana de Portugal. Nessa altura, o antiamericanismo deslocou-se, progressivamente, do regime para os círculos da oposição, cada vez mais radicalizada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

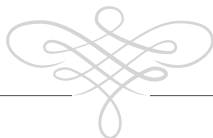
Mesmo sem império, os Portugueses continuaram a ter fortes razões para olhar para os Estados Unidos com interesse e expectativa. Tal como em épocas anteriores, e mesmo no período revolucionário, o antiamericanismo jamais ultrapassou o limiar da hostilidade funcional. De facto, nos anos do processo revolucionário,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

Anti-analfabetismo

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 gratuidade 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).

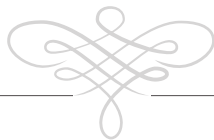
filhos à escola. O eventual cumprimento parcelar desta disposição não obstou a que a obrigatoriedade permanecesse num plano fundamentalmente retórico, sem grandes possibilidades de se plasmar nas realidades sociais e educativas. Os processos paralelos tendo em vista a alfabetização e a escolarização 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 antianalfa-

betismo, 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 Candéias, 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).





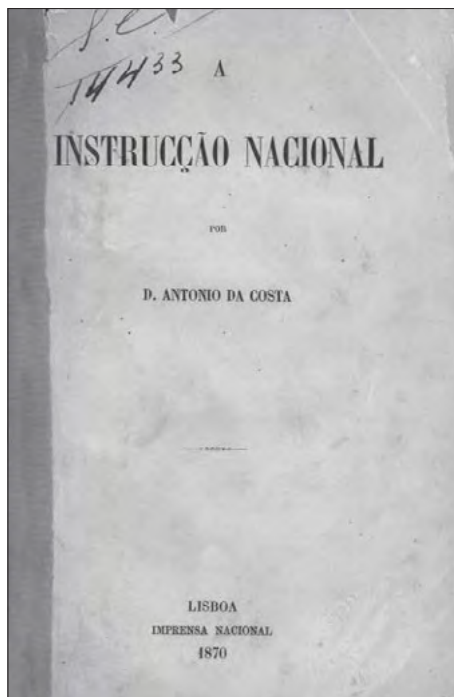
à cultura escrita aparece metaforicamente como a entrada na civilização, o que tem fortes implicações nas concepções que se difundem, em particular na transição do séc. XIX para o XX, sobre a figura do analfabeto. O antianalfabetismo é, por fim, apropriado pelos discursos políticos, surgindo como argumento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

Vejamus 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 prêmio do que aprende” (FERREIRA, 1975, III, 78).

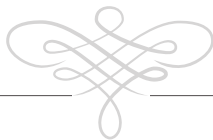
A crença nas potencialidades e no carácter transformador da educação vai continuar a estar muito presente nos discursos difundidos ao longo da segunda metade do séc. XIX. D. António da Costa, o primeiro, ainda que efêmero, ministro da Instrução Pública, e um dos grandes publicistas educativos do período, 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



Rosto de *A Instrução 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

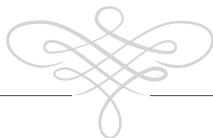
a instrução”, chegou a afirmar António José de Almeida num discurso parlamentar de 1907 (*Id., Ibid.*, ix).

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 instru-

ção 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 republi-

canismo, 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,

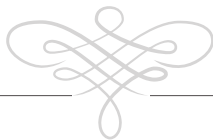
não devem ir à urna, para não se dizer que foi com carneiros que confirmámos a República. Por uma maneira precisa e categórica, digo: se quiserem fazer eleições com analfabetos, façam-nas os senhores, porque eu quero fazê-las com votos conscientes, quero que as eleições se façam com o voto das pessoas que saibam o que fazem; jamais quero seguir o mesmo processo do regime de podridão que foi a Monarquia” (COSTA, 1976, 532-533). Noutra 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). Noutra 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

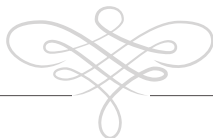
o grande combate contra o analfabetismo. A patriótica campanha do *Diário de Notícias* fará brevemente sentir os seus benéficos efeitos em todos os concelhos de Portugal. [...] Abaixo o analfabetismo; eis o grito de guerra que se repercute em todas as aldeias e vilas de Portugal. É este o clamor da sagrada 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 caráter nacionalista, corporativo e católico, e com a conveniência de não incentivar estratégias de “mobilidade social e profissional” (BARCO SO, 2002, 40). De acordo com Antônio 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

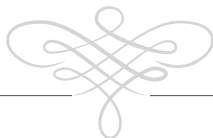


parcialmente dedicadas à alfabetização, com particular destaque para as Campanhas de Alfabetização e Educação Sanitária, realizadas no verão de 1974, e para o chamado Movimento Alfa, com expressão no verão de 1976, os dois movimentos mais mediáticos e polêmicos a este nível, se não contarmos com as campanhas 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 Anteprojecto 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 Anteprojecto...*, 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 projecto 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 perspectiva 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 tênue. No *Esquema de Anteprojecto* 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 Anteprojecto...*, 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 Anteprojecto* – 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 Anteprojecto...*, 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 Por-

MFA, POVO

POVO, MFA
dinamização cultural - acção cívica

aprender com o povo

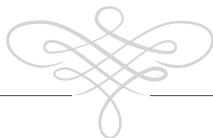
Convém esclarecer o que entendemos por Revolução.
Não entendemos por Revolução -- e o nosso Primeiro-Ministro tem afirmado isso várias vezes -- qualquer violência, andar aos tiros, etc. O que entendemos por Revolução é, exactamente, modificar as estruturas que não exploram e opressivas da população, para as substituir, para as renovar, e modificar de tal maneira, que passem a ser estruturas ao serviço de todo o Povo Português. Esse é o sentido da Revolução.

Evidentemente, nós sabemos que ao fim de 48 anos de uma vida política profundamente viciada há forças que não estão interessadas na justiça e é claro que essas forças podem tentar usar a violência para impedir a modificação das estruturas. Nesse caso, haverá uma violência revolucionária, mas apenas nesse caso. Nós só aceitaremos uma violência se a isso fomos obrigados por aqueles que estão contra os interesses do Povo Português.

construir o país

Cartaz do Movimento das Forças Armadas.

tugal. 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



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

Anti-anarquismo

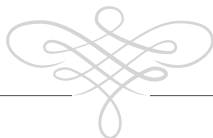
As manifestações de oposição ao anarquismo são tão antigas quanto a sua própria existência enquanto doutrina política claramente identificada. Crítico de quase todos os pilares em que assentam muitas das diferentes concepções de ordem social (como o Estado, a religião, a família ou a propriedade privada), 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 comumente 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 anarquismo

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 idiosincrasias, as fronteiras do anarquismo confundem-se, muitas vezes, com ideologias e culturas políticas com as quais partilha certos valores mundividenciais, 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 anti-autoritária 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 impulsor 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 atinge um novo nível e cresce para lá das comuns acusações dirigidas pelos socialistas aos anarquistas de que estes eram agentes provocadores ao serviço da polícia.

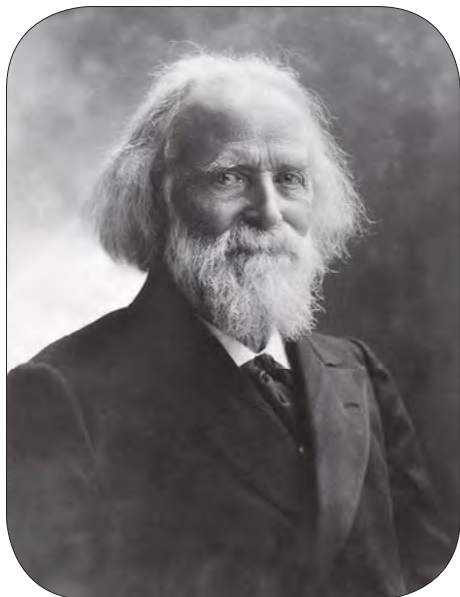
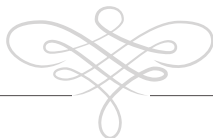
Mas se é nos anos 70 que geralmente se identifica a chegada das teorias anarquistas a Portugal, somente a partir de 1886, depois da visita ao país do célebre geógrafo e teórico anarquista Élisée Reclus, vemos o seu crescimento tornar-se visível e regular. Rapidamente aumenta o número de periódicos e 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



Azedo Gneco (1849-1911).

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.

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 propagação 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 correccional 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.

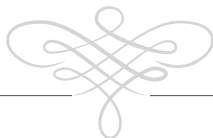
A aprovação da chamada “lei dos anarquistas” não se fez sem uma longa discussão, quer na Câmara dos Deputados, quer na Câmara dos Pares do Reino. Os críticos da mesma apontavam a sua severidade e revelavam-se receosos das suas potenciais consequências pela amplitude e pela arbitrariedade dos seus termos, 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 nihilista 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,



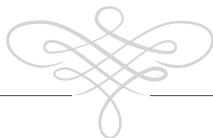
por outro lado, a organização era da responsabilidade de militantes anarquistas e libertários. Não é possível confirmar a veracidade dessas afirmações, nem se havia ou não anarquistas na Legião Vermelha, ou mesmo que parcelas do seu “mito” eram alimentadas pela própria polícia, mas estes exemplos indiciam 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 anarqueira” (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 con-

dição 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



Anti antropocentrismo

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 *Gênesis*, 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 Ric-

ciolo 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 *Recreação 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

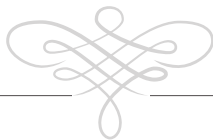
protetora da verdade e não da mentira. Almeida argumentava com a opinião do P.^e Honoré Fabri, penitenciário do Sumo Pontífice, que afirmava que mais de uma vez fora perguntado aos corifeus da nova astronomia se tinham alguma demonstração que provasse o movimento da Terra, e estes nunca se tinham atrevido 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

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.

Giovanni Battista Riccioli (1598-1671).



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



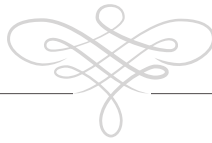
Rosto de *Almagestum Novum*, de Giovanni Battista Riccioli.

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

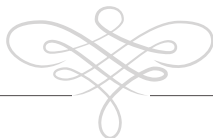


aos argumentos teológicos, deveria ser o preferido pelos astrónomos. Ao explicar o sistema de Copérnico, Almeida começava por expressar a sua posição cautelosa, manifestando as suas preocupações: “Eu tenho embaraço para o seguir, que é a autoridade e preceito da Inquisição de Roma, que por motivos mui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

Sobre as virtudes do sistema coperniciano, 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 te-

nha 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, *Recreação 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 retrospectiva (pensamento retrospectivo). 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 conseqüente (*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.



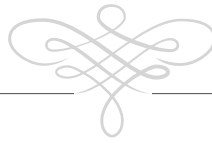


No entanto, a noção não se circunscreve a argumentos, mas diz também respeito a tipos de proposição, a modos de conhecimento e ao estatuto das ideias (a saber, à forma como são adquiridas e em que medida dependem ou não da experiência). Na Modernidade, como se sabe, a noção recebeu especial acolhimento 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 (ingênuo, 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 céptico 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 céptico, *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.

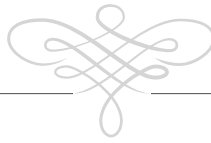
Verney, por sua vez, critica abertamente o inatismo atual, admitindo o inatismo virtual acerca das faculdades da alma. Não sendo tão eclético quanto Fortes, a experiência é para ele fonte suficiente de todas as nossas ideias, mesmo daquelas que parecem estar enraizadas na alma desde a sua origem, como 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 percepção 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, *Percurso de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004.

ÁLVARO ALMEIDA



Anti-arabismo

O neologismo remete-nos, à partida, para o conjunto das atitudes de confronto e das percepções 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 reúne 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 intuítos 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 continentes 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. Sobre tudo 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

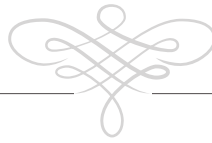
saliente testemunhava a persistência do legado árabe na península Ibérica.

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 construía 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 Língua 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.

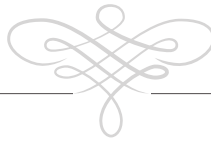
Bibliog.: BARROS, Maria Filomena Lopes de, “Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique”, in TOLAN, J. V., e BOISSELLIER, S. (coords.), *La Cohabitation Religieuse dans les Villes Européennes, X^e-XV^e Siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 207-222; BRAGA, Isabel Drummond, *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 Árábica*, 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 Islamólogos (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-letas 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 seguindo 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 exhibir 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



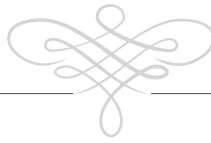
poético dos árcades contribuiu para o estabelecimento de uma nova forma de expressão, com efeitos no lirismo moderno. Desde a fundação da academia lisboeta até à data da publicação do poema *Camões* (1825), de Almeida Garrett, em que se fixa, habitualmente, o início do período romântico em Portugal, a Arcádia compreende um momento de grande eferescência 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 justilinear 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 perspectiva de análise fundada no juízo do belo. Por outro lado, o arcadismo baseia-se numa visão retrospectiva 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

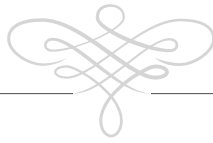
e Melo defende o gosto peculiar por que se distingue toda a nação, abrindo assim, indiretamente, uma janela para o futuro interesse romântico pelas culturas locais como projeto literário. Como refere: “V. Mercê está muito preocupado com a singeleza (eu quisera chamar-lhe Sensaboria) Francesa, sem querer 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 sobrançeria 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 crítica” 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 propecta 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-letas se deve precaver (FIGUEIREDO, 1916, 201-202). Em consonância, considera pernicioso 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 quincentistas, 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 quincentista 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 “Notícia” 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 Garrett e da poesia dos primeiros arcades, 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 *sensu 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

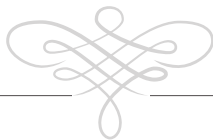
natureza, que não pelos cálculos da arte, e operações combinadas do espírito” (*Id.*, 1825, V).

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 aceras reações por parte de Pato Moniz (*Exame Analytico e Parallelo do Poema Oriente do Reverendo José Agostinho de Macedo com a Lusíada 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 “tropol 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 en-

tendemos 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 (*Iliada, 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 cônegos à sombra do culto religioso” (*Id., Ibid.*, 28).

Herculano conclui “Poesia: imitação...” com um enfático manifesto do romantismo. Aqui, constata-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 entrecida 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,



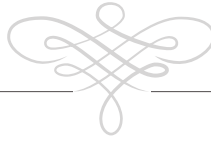
Alexandre Herculano (1810-1877).

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 redundava 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 litúgio 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 Manuscritos Historicos em especial de Algumas Sentenças*, t. VII, 1803, fls. 138-140; **impresa:** 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. João 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. 1), 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 Lisboense*, 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 intrincada 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.

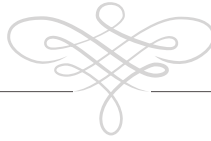
O termo “aristocracia” deriva das palavras gregas “aristos”, o melhor, e “kratos”, poder/governo. Quando usados por Tucídides, Xenofonte, Platão ou Aristóteles, nos sécs. V e IV a.C., os vocábulos “aristokratia”, “aristokratikos” e “aristokrateis-thai” mantiveram o significado primário de “governo de 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 perspectiva 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 perspectiva 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 Moraes 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. Moraes 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. Moraes 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.

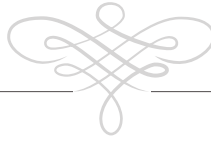
Se considerarmos a conceção de nobreza como análoga à de aristocracia em certos períodos históricos, devemos referir que neste grupo se encontravam maioritariamente os núcleos responsáveis e dirigentes da sociedade, um grupo de indivíduos a quem era concedido um conjunto de privilégios que eram fonte 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 *Civildade 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 tráfico e nas capitânias 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, conseqüentemente, 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.^o 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 aspectos: 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.

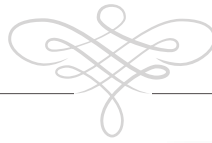
Não encontramos, porém, uma análise semelhante relativa à nobreza portuguesa, que neste âmbito não é descrita nas suas cartas. Temos ainda de acrescentar que esta visão negativa da nobreza espanhola pode ser fruto de propaganda anticastelhana (Anticastelhanismo), resultado de uma memória ainda recente 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, juizes, 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 exercer 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.

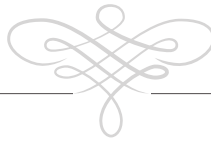
Foi também neste contexto que surgiu, entre tantos outros, o panfleto de Emmanuel Joseph Sieyès *Qu'Est-ce Que le Tiers-État?*, de 1789, que combateu fortemente os privilégios da nobreza e simultaneamente, se bem que de forma menos acentuada, a monarquia. Ao desenvolver o conceito de nação, Sieyès exigiu 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 napoleônicos 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 perspectiva 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 peran-

te 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, conseqüentemente, 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, Mannheim, Schumpeter e Mills, que perspetivavam, num período próximo, diferentes e conflituosos modelos de elites.

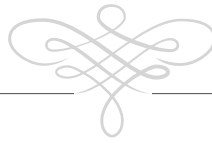
Precisamente no séc. xx, encontramos no pensamento político e social de Raul Proença contributos fundamentais contra os elitismos e todas as formas de desigualdade que representam limitações à liberdade, ao valor e ao mérito dos indivíduos. De espírito democrático e ao mesmo tempo crítico dos vícios 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 Escriutores 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. 1, 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., *Nótuas 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, *Dicionário da Língua Portuguesa Composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, Reformado, e Acrescentado 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

Anti^aaristotelismo

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



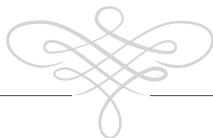
de estipular a dúvida orientada pela razão como o método científico de descoberta da verdade; depois ainda de Newton comprovar a gravidade como uma lei mecânica da natureza na qual concorriam diversas forças que explicariam o movimento dos corpos; depois também de John Locke afirmar a importância dos 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 Descobrimientos 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 experientialismo no sentido em que a validação dos factos se fazia essencialmente pela vivência ao longo das expedições, espletadas, 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 perspectiva 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 torna obsoleta com o avanço tecnológico e

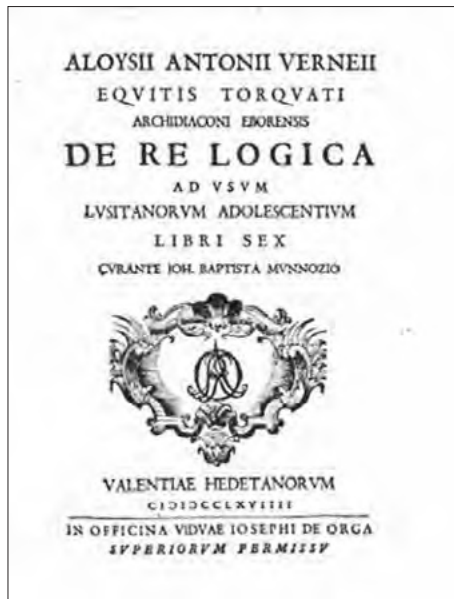
científico moderno; a leitura escolástica das obras do filósofo.

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.

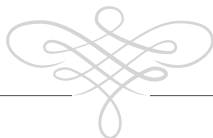
Em relação com o ponto anterior, surge como motivo histórico a consciência manifesta da distância temporal que separa a Antiguidade da Modernidade, o que intensificaria a probabilidade de erro por desconhecimento de dados descobertos posteriormente. Se o que disse Aristóteles acerca do movimento dos 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 fizeram 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



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 e 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,

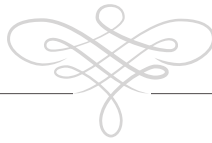


reduziu-a a uma espécie de “teoria geral da ciência, incidindo quer sobre os seus fundamentos subjetivos (ao investigar o modo de conhecer das primeiras verdades ou princípios), quer sobre a estrutura da realidade conhecida (ao expor as verdades fundamentais comuns às diversas ciências)”, como recorda Amândio Coxiato (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 ateu 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.

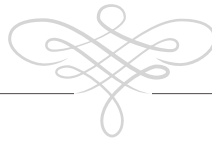


A pesada autoridade aristotélica e escolástica, fortemente conotada com o ensino dos Jesuítas, é posta em causa num processo de legitimação das medidas pombalinas, que resultarão na expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, e de tudo aquilo por ela representada. É nesta conjuntura histórica que se tecem as mais duras e absurdas críticas ao filósofo grego, cujos excertos transcritos são poucos 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 ruínosa em que a insistência num ensino ultrapassado e de base escolástica terá servido para obnubilar o avanço de Por-

tugal. 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 redundava 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 Descobrimientos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Presença, 1982; ECO, Umberto, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Ocasionalmente*, 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

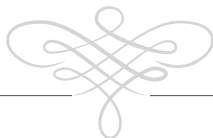
O antiassistencialismo repousa na premissa de que a coesão social é uma obrigação do Estado, a quem cabe a responsabilidade pela proteção dos mais desfavorecidos. O imperativo do Estado como redutor da incerteza foi pela primeira vez formulado por Hobbes, no séc. XVII, depois desenvolvido pelos iluministas, 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 mo-

mento, minorizando e submetendo o receptor, 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 medieval, 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 bai-



Diogo Inácio de Pina Manique (1733-1805).

xíssimos 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.

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.

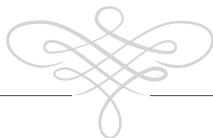
Consagrada a assistência pública na Constituição de 1911, o apoio social manteria, no entanto, muitas das características anteriores, reservando o Estado para si um papel meramente supletivo no que concernia às questões sociais; para os teóricos do regime, a pobreza continuava eivada de uma valorização 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 Salarial*, 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 tiraram drasticamente do gregarismo e vivem nas sombras da sociedade. Tam-

bém esse movimento é dos mais primitivos movimentos da humanidade.

Contudo, o associativismo enquanto posituação 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.

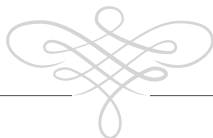
A primeira Constituição francesa, de 1791, a segunda europeia a surgir (a primeira foi a Constituição da Polónia, uns meses antes), reconhece a liberdade de reunião, mas logo nesse mesmo ano surge um decreto que proíbe que qualquer sociedade, clube ou associação de cidadãos tenha qualquer tipo de existência 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.

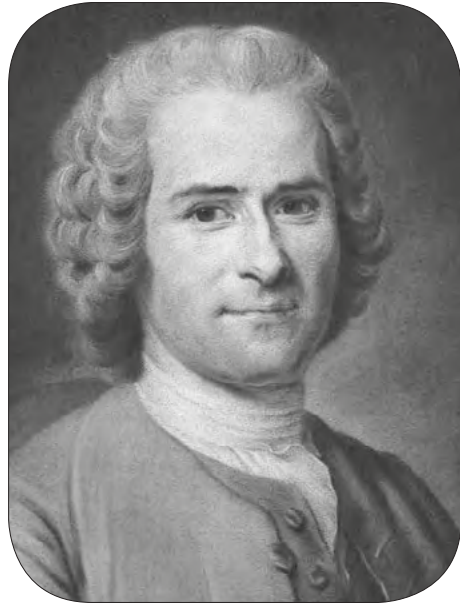
É apenas com a Implantação da República e posteriormente com a Constituição de 1933 que o direito de associação obtém reconhecimento definitivo, embora o Estado corporativo tenha garantido esse direito com severas restrições e existam diferenças substanciais entre o associativismo livre e o corporativismo, 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, proliferaram 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-

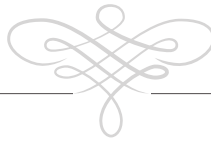
telectuais com preocupações sociais que se envolvem e estudam o movimento associativo, de entre os quais se destaca Silvestre Pinheiro Ferreira, na filosofia, Costa Godolfim (Goodolphim), nos primórdios da sociologia, com uma vasta obra sobre o tema, a começar, desde logo, por *A Associação* (1876), 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 heterogêneo 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 rousseauiano 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 pres-

tativa 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

Anti^oateísmo

A origem do fenômeno religioso perde-se nos alvares da própria história humana e, praticamente até ao séc. XVIII, este fenômeno 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 excepcionais 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.

O ATEÍSMO NA HISTÓRIA

Antiguidade clássica

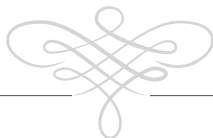
No período clássico, e seguindo o estudo de J. Bremmer, podemos encontrar indivíduos e filósofos que negam a existência dos deuses, ou então que propõem novas teorias para explicar a origem do panteão



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

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 atea.

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 Críτίας (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” (BREMNER, 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. É 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 juntar-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.

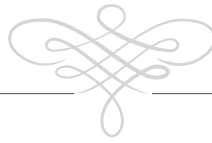
Período helenístico e romano

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 Ênio (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.

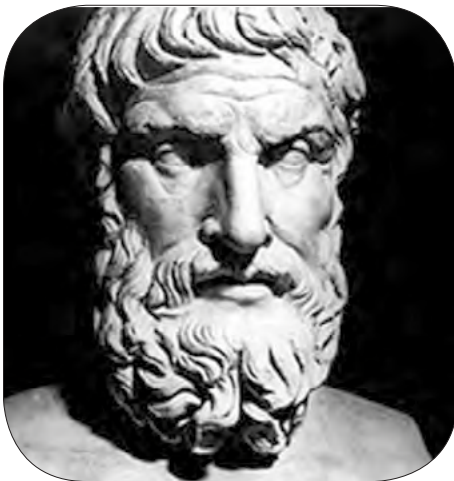
Importa ainda mencionar duas correntes filosóficas antigas que, redescobertas no Renascimento, terão um enorme impacto na Modernidade: o epicurismo e o ceticismo.

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 he-

donista (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.

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 *Hipotíposes 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.

Epicuro (341-270 a.C.).



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 cétricos 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.

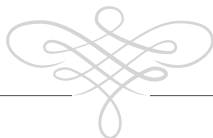
Quando John Cheke usa o termo “ateísmo”, em 1540, numa tradução de *Sobre a Superstição* de Plutarco, dá-se uma situação curiosa: embora Plutarco o use em referência àqueles que pensam que os deuses não existem, na tradução de J. Cheke o termo surge como uma espécie de acusação contra aqueles que negam 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 [*epoché*] 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

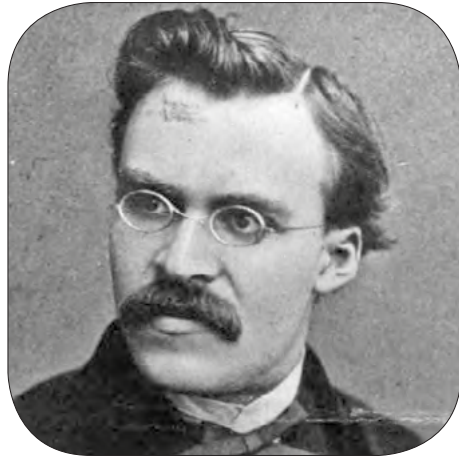
pelo ateísmo, pois a religião sempre acompanhou e apoiou o capitalismo económico. Esta tendência só seria ultrapassada no final do século, altura em que o ateísmo se tornou respeitável entre os intelectuais.

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 duradouro 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 neocateísmo – 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 antiateísmo 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-

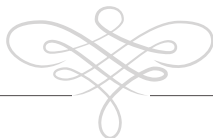


Friedrich Nietzsche (1844-1900).

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 prospectos 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 cétricos, 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 Infieis, 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 cétrica) em desfazer essas provas. Por outro lado, a insistência de uma parte (os apologistas) em desmascarar a imoralidade e incivilidade dos libertinos e cétricos (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

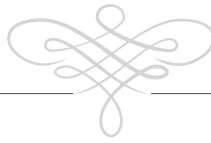
Em ambientes de influência hegemônica do catolicismo romano, como Portugal, “o anticlericalismo assume particular relevância porque visa sobretudo a contestação não só do desempenho da função do clero em si, mas globalmente da presença das instituições religiosas e respetiva influência na sociedade” (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 apologeticos. 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 *Triunfo 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 Lucrecio] 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 apologetica 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, assinala-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

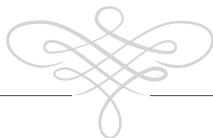
em defesa da civilização cristã, ameaçada, como diz Salazar, ‘pelas desordens e perigos mentais, morais e sociais trazidos pelo falso liberalismo, pelo socialismo, pelo comunismo, pelo ateísmo, pelo materialismo e pelas revoluções’” (CARVALHO, 2009, 3). Por outras palavras, a Concordata significava o 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. 1, 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. 1, 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. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 25-27; *Id.*, “Ateísmo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, 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 atômica” 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 atômica 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 rein-

troduz o atomismo, tentando conciliar Epicuro com a doutrina cristã, foi um padre francês, matemático e astrônomo, 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-



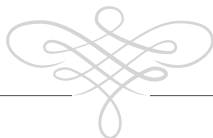
cularam em Espanha e Itália sem suscitar reações da Inquisição, mas não tiveram grande impacto em Portugal.

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 arasta 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 particu-

lar 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.^o 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.^c 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 atômicas, 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 atômica já estava praticamente redimida, o filósofo Leonardo Coimbra, em *O Criacionismo* (uma obra de 1912), não pôe 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 concepções atomistas. Estas posições revelam o distanciamento da filosofia portuguesa da época relativamente à ciência.

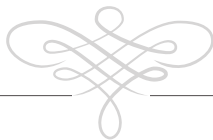
O primeiro cientista a apresentar em Portugal a teoria de 1913 do dinamarquês Niels Bohr, em que pela primeira

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 atômica 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 Conimbricensis, 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 sumptibus, 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, *Jesuitas. Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta de P.º 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 Tomis 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



Anti**autoritarismo**

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 partidá-

rio 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).

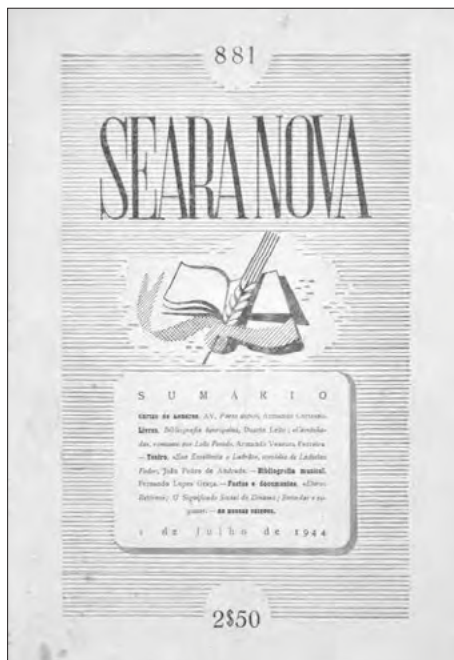
Assim sendo, a construção do negativo do autoritarismo só pode ser entendida através dos sucessivos movimentos culturais e político-ideológicos que se vão apresentando e desenvolvendo (muitas vezes apenas na clandestinidade) nos quase 50 anos em que vigorou o Estado Novo, que se exprimiram quer em diferentes 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, constituiu-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, ressaltar a importância da autoridade como postulado que permite organizar a sociedade.

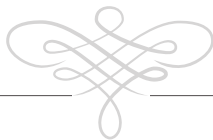
O movimento oposicionista, de considerável e reconhecida heterogeneidade, foi-se desenvolvendo, ainda que muito paulatinamente, ao longo das décadas de 30 e de 40, com especial relevo para a Aliança Republicana e Socialista, presidida pelo Gen. Norton de Matos,



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 década 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. Carmo, 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.



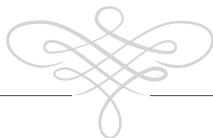
Fotografia de Humberto Delgado a depositar o voto nas eleições presidenciais de 1958.

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; **impresa:** 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. 1, 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 RENOVACÃO 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. 1, 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. 1, 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.

FILIFE AREDE NUNES



Anti**bairrismo**

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, distintas, 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 distintas; 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 característi-

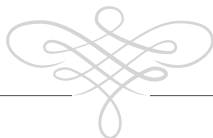
cas do bairro, privilegiando as vivências do bairro e os interesses locais, as associações locais, etc., mas também tornando-se seu advogado, assumindo a sua defesa.

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 proteccionismo.

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 facção. 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 facção, de tal modo que não se considera e que se desvaloriza todo o horizonte para lá da facção ou que se adere, de forma acrítica, às ideias, aos valores, etc., de uma facção.

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,

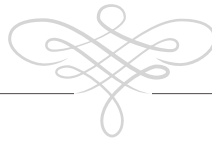
passa pela adoção das teses do interculturalismo ou do multiculturalismo, do cosmopolitismo e, em especial a partir do final do séc. xx, passa por contestar estas formas de bairrismo através das teses, dos processos e dos efeitos da globalização.

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

Anti**bandarrismo**

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 limitasse 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 sepultas nos arquivos da inquisição.

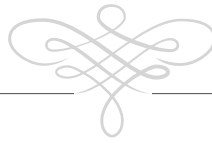
Mas, contrariando os ditames do Tribunal, iniciar-se-á aqui uma longa vida – entre cristãos-novos e cristãos-velhos – garantida pelas cópias variadíssimas, pelos inúmeros aproveitamentos e as manipulações dos famigerados versos. Segundo voz corrente – é D. João de Castro que o diz –, o próprio Monarca malgrado 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 “Trousas que fez G°. Añes ho Bandarra çapateiro deremendão natural de Trancoso. A modo de propheta 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 desfazamento 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 aventava – 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.^o 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 tro-

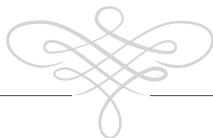
vas tiveram neste entrecho: veja-se o *Manifesto do Reino de Portugal*, de Pantaleão Rodrigues Pacheco (1643) em que, na tentativa de convencer Urbano VIII da legitimidade de D. João IV e da necessidade de se acolher a embaixada de D. Miguel, bispo de Lamego, se usam, como escreve, os “mal limados e 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.^o 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 acontecimentos 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 – Collecção 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 impellido 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 definharem. 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 “abdição da história”, uma “renegação da realidade” (MARTINS, 1988, 83). Mas nem o definimento da expectativa apocalíptica ou sebastianista decretou a impopularidade das *Trovas*: o número dos adutores 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 Última Monarquia Futura, com muitas Outras Cousas Admiráveis dos Nossos Tempos*, 1597; **impresa:** AZEVEDO, Lú-

cio 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



Anti**barroquismo**

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

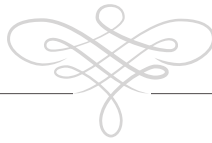
do gosto literário. A doutrina poética que estabelece firma-se nos valores do bom senso, do bom gosto e do equilíbrio, e pretende recuperar o conceito de imitação horaciano. A apologia do regresso à leitura dos clássicos da Antiguidade realiza-se a par de uma negação do artificialismo dos escritos preciosistas 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 racionalismo.

Rafael Bluteau (1638-1734).





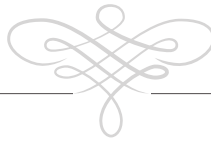
lismo europeu, os membros da também chamada Arcádia Olissiponense formam um movimento intelectual cujo projeto passa por uma restauração do bom gosto e pelo fomento da instrução pública. Para tal, tornou-se imprescindível uma acentuação da crítica literária, prática já florescente em Portugal. Sendo uma parte significativa dos seus membros de origem burguesa, a exercer funções na área do direito, não é despidendo 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 trunquat” [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 clás-

sicos tornar-se-iam possíveis pela imitação da natureza e a observância das regras da arte.

Recorde-se, pois, a conceção horaciana presente no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), da autoria do Oratoriano Luís António Verney (com o pseud. de P.^o 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 Método...* 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 (Antijesuítismo). A esta congregação pertenceram, além de Verney, outras figuras célebres do Iluminismo português, como Fr. Manuel do Cenáculo. Alguns

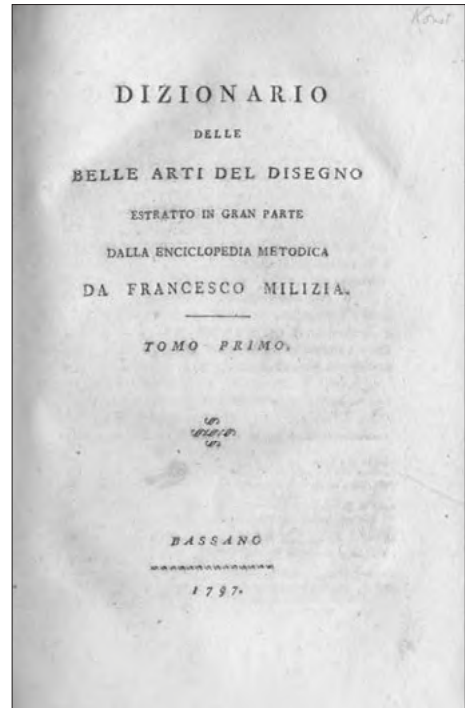


dos seus congregados foram sócios da Arcádia Lusitana.

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



Rosto do *Dizionario delle Belle Arti del Disegno*, de Francesco Milizia.

Manuel de Melo e P.^o 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.

Tesouro 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



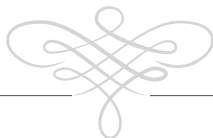
consegue estabelecer ligações entre objetos à partida totalmente desconexos, surpreendendo assim o leitor; mais do que enunciar figuras de retórica, espera-se dotá-las da subtileza do conceito. São célebres poetas Marino (inspirador do marinismo), em Itália, e Calderón de la Barca e Quevedo, em Espanha. 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 *Fênix 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 Fenix Renascida, ou Obras Poeticas dos Melhores Engenhos Portuguezes*; P.^c 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 jasmims” (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 Tesouro e de Gracián, frisa já a importância da simplicidade do ornato retórico e da verosimilhança do conceito, advertindo para a premência de cercar 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 grandiloquo 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 exhibir 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 trocadi-

lhos, 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”,



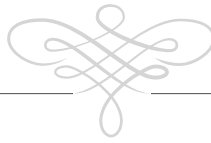
faculdade corrupta que o autor associa à proliferação de formas poéticas como os anagramas, os cronogramas, os labirintos e os enigmas, e que considera “fantásticas imaginações” (*Id., Ibid.*, 229), quer do “engenho misto”, *i.e.*, da metáfora, cujo uso imoderado censura, aludindo indiretamente ao tratado 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 (↗Anticastelhismo). 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 poetas 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 redundante 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 bizzarria, 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 reacção 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 (↗Antiarquismo).

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 corromper-se o gôsto e a declinar a lingua”. A “falsa e vã grandeza” do gongorismo dos poetas da *Fênix 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 perspectiva 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 poetas-tros 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 teóricos 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*

Poéticas 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. 1, Valença, Oficina de Antonio Balle, 1746; VIEIRA, António, *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu*, pt. 1, Lisboa, Oficina de Joam da Costa, 1679.

MARTA MARECOS DUARTE

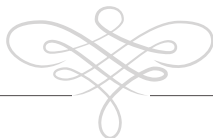
Anti**belicismo**

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 estágio 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

Anti**bi**bli**smo**

O conceito de antibibliismo não é fácil de definir, pois existem vários antibibliismos. 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 antibibliismo, 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.

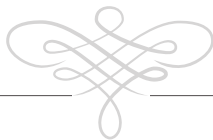
Hoje em dia, esta proibição da leitura da Bíblia afigura-se-nos como uma heresia. Mas foi justamente em meios heréticos e sectários – contra a Igreja católica (ou universal) – que surgiram as primeiras manifestações de uma segunda forma de antibibliismo, a recusa da Bíblia hebraica ou Antigo Testamento (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 antibibliismo, tal como hoje o conhecemos, tem raízes mais recentes, sobretudo nos movimentos deísta (Annet, Voltaire e Paine) e ateuista (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 perspectiva 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 cado, 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 Es-



Marcião de Sinope (85-160).

crituras 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 constituiu 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.

Embora Marcião tenha sido antibiblista, não foi, de modo nenhum, antisemita (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 saíam as famosas Bíblias políglotas). 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 gênese de novas traduções da

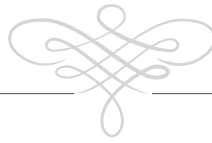
Bíblia, a partir dos originais, o que já não acontecia desde S. Jerónimo.

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 inquirições 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 salvar a *autoritas* 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 antibiblisimo dos deístas do séc. XVIII.

Com muita frequência, acusam-se os deístas de desconhecem a Bíblia e de a criticarem sem razão. Ora, isso não é verdade. Embora não citem as suas fon-

tes, 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 antibiblisimo de Voltaire manifestase, 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



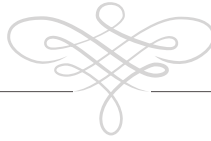
François-Marie Arouet, dito Voltaire
(1694-1778).

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 blasfêmias. 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, “Biblisimo, 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 Médiéval, 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 Théologique*, t. 98, 1976, pp. 784-798.

PORFÍRIO PINTO

Anti**bigbrotherismo**

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

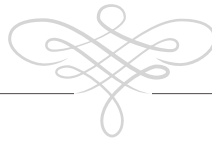
através de um sistema de ecrãs, faz uma vigilância contínua das conversas, das ações e até dos pensamentos das pessoas, movimento bem espelhado na frase propagandística do Estado: “Big Brother is watching you [O Grande Irmão está a ver-te]”. Tendo-se popularizado a partir da publicação do romance, o 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 espalhou 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 fax. 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 urdidadas 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

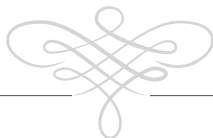


D.R.

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 espiares, 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 e 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 mediaticizada 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-

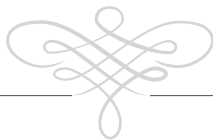
lidades”, como “animais num zoológico” (ANDRINGA, *24 Horas*, 20 jul. 2001, 5) e “gladiadores televisivos” (CARDOSO, *Público*, 19 maio 2001, 53), por sua vez o *reality show* foi apreciado como uma “casa-prisão” (TORRES, *Público*, 25 nov. 2002, 37) e entendido como um programa que “reduz o pensamento 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, “Parcem 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, “Farraços”, *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-alar-me> (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

Anti**bi**ografismo

“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 assinasse Álvaro de Campos, quer as assinasse 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 convivência 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 *Ensaio*s

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*, data 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 manifes-

to 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 [...]. Lavi as mãos do contacto abjeto e viscoso dos livros escritos por todos esses inúmeros Leónidas Andréév” (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-

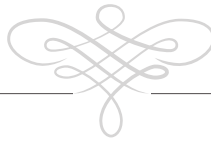
tamos nos nossos hábitos, na sociedade, nos nossos vícios. Este eu, se quisermos tentar compreendê-lo, é no fundo de nós mesmos, tentando recriá-lo em nós, que poderemos alcançá-lo” (*Id., Ibid.*, 127). A passagem do “eu biográfico”, mundano, conversacional, “aparência enganosa da imagem”, para o “eu 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 autonomiza-



Marcel Proust (1871-1922).

ção da obra face ao seu criador, à noção de falácia da intenção postulada pelo *new criticism* norte-americano das décadas 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.*

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 críti-

ca 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).

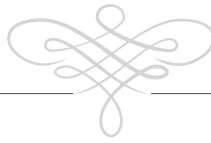
Perante esta manifesta modernidade do pensamento (anti)biografista de Sain-



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 perspectiva biografista um método tão vilipendiado pelo séc. xx como se fosse esse outro odioso e inconcessável 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 Berdley, 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 lembrar 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



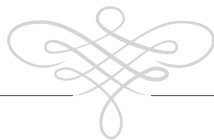
Essais Critiques IV. Le Bruissement de la Langue, Paris, Seuil, 1984, pp. 61-67; BLANCHOT, Maurice, *L'Espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1955; DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967; *Id.*, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967; DIAZ, José-Luis, “‘Aller 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, Methuen, 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 Éditions Français Réunis, 1972; SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, *Nouveaux Lundis*, 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. Ensaaios*, 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

Anti**brasileirismo**

O antibrasileirismo pode ser considerado como um ato de fala ou discurso que representa o Brasil e os Brasileiros sob aspectos negativos. Assim, apresenta-se como um fenômeno 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, renunciando 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 sutilezas 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).

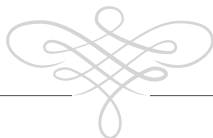
Durante o período pombalino, a colónia brasileira é reconhecidamente o



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, ve-

reador 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).

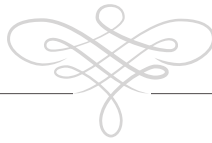
Teófilo Braga (1843-1924), assim como os autores e personagens históricos que cita, condenou a atitude de D. João em fugir de Portugal “em cumprimento dos



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

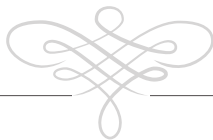


todas as condições para que aquele se configurasse como Estado autónomo, como veio depois a ocorrer, mas também instilou nos parlamentares portugueses um preconceito em relação aos seus colegas brasileiros, embora este viesse misturado com certa inveja pela condição de corte e reino que fora outorgada à antiga colónia. Seguindo o exemplo dos vizinhos espanhóis, cujos comandantes do exército concentrado em Cádiz, 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 vassallos 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 Salcedo, 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 alteraram 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

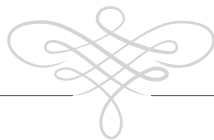
e circulação global de cultura provocou um profundo deslocamento da própria noção de cultura – representada tradicionalmente pela ideia de Europa como sujeito universal da cultura –, que passou a abranger tanto a “alta cultura” quanto a cultura popular e a cultura de massas, mediadas pela imagem e pelas 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 décadas 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.

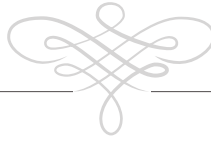
Bibliog.: ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008; BATISTA, Elina Maria Correia, *Da Emigração entre Continentes em Éça de Queiroz: da Correspondência Consular à Obra Literária*, Dissertação de Doutoramento em Estudos Interculturais apresentada à Universidade da Madeira, Funchal, texto policopiado, 2012; BRAGA, Teófilo, *Historia da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrução Publica Portuguesa*, t. IV, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1902; *Collecção da Legislação Portuguesa 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/Portificia 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, Éça 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

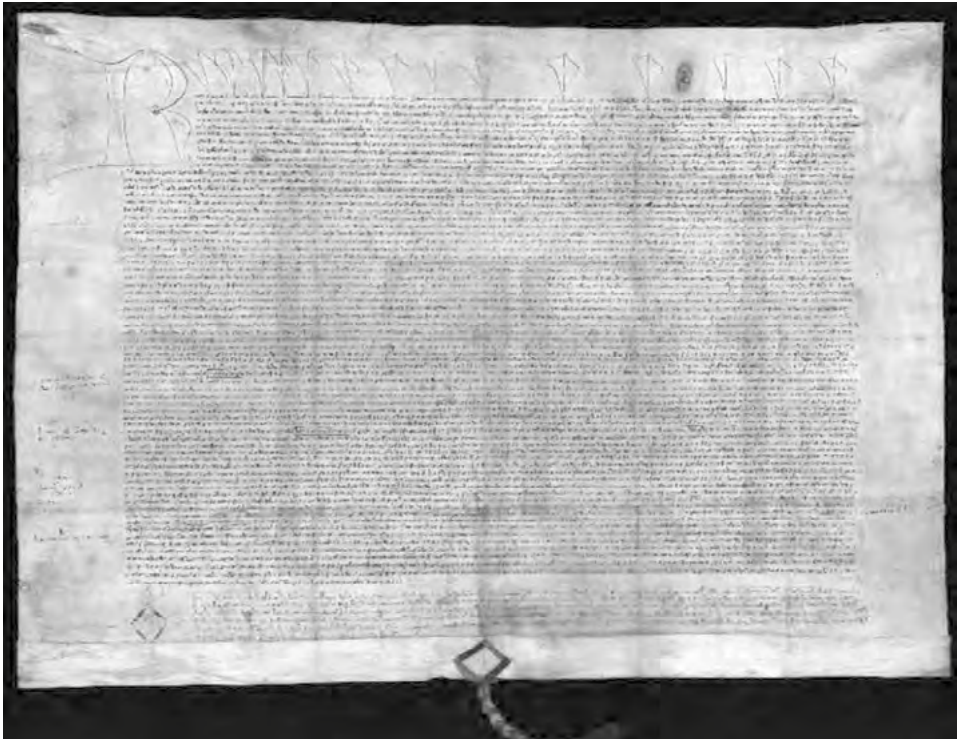


na legislação pombalina que regulamentava as aulas e as companhias de comércio então criadas, bem como os intentados incrementos à defesa, indústria e instrução pública, mesmo que para tanto o país fosse obrigado a contar com o auxílio inglês. No segundo, por sua vez, assistimos a uma espécie de profecia 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 anglofílica 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).





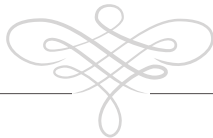
Casamento de D. João I com D. Filipa de Lencastre (séc. xv).

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 “ínculta 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-econômicas 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 napoleônicas 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.

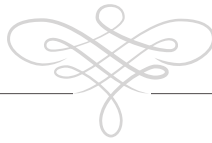
A conturbada década de 1820, marcada pelas manifestações liberais das Cortes reunidas em Lisboa e pela perda do Brasil, não obstante a oposição de importantes intelectuais coetâneos, como Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877), não impediu que a aliança fosse lembrada e acionada, sobretudo nos momentos de confronto militar e de guerra civil ocorridos na pri-



General William C. Beresford (1768-1854).

meira 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.

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-econômica, 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.

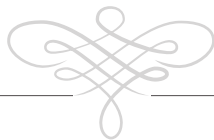
No entanto, a aliança nunca deixou de ser lembrada ou referida nos discursos oficiais do próprio Oliveira Salazar (1889-1970). Até mesmo quando a população e a imprensa inglesas criticavam asperamente a situação a que eram submetidos os negros africanos das colónias portuguesas, em 1973, Marcelo Caetano (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 tentou 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 re-fundação 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 “ínlita 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).

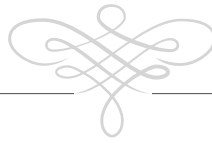
A União Ibérica, ou o período de dominação filipina, como às vezes é chamado, que durou de 1580 a 1640, muito mais do que uma situação de ocupação de Portugal por uma potência estrangeira – como faz crer toda a literatura anticastelhana (Anticastelhanismo) produzida no séc. xvi, bem como os manifestos 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 episó-

dio 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.^o 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,

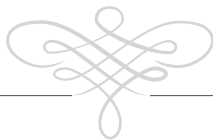
que havia sujeitado a nação portuguesa à humilhação de ter de depender de Inglaterra até no abastecimento dos cereais necessários à sua subsistência. Segundo Keneth Maxwell, na primeira metade do séc. XVIII, apenas a Holanda e a Alemanha sobrepujavam Portugal como consumidores das exportações inglesas, 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 colônia 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 cabeleiros, de modo que a imigração abarcava todo o tipo de gente, desde o Inglês falido ao Irlandês fugido da força 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 colônias 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 capitâncias, 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 malévolos 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.

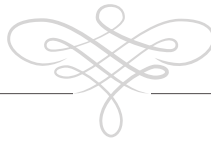
A RECONFIGURAÇÃO DO MITO DA INGLATERRA EM PORTUGAL

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 bastas-

se, 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

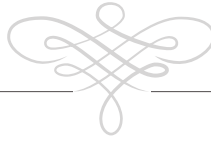
o cenário crítico, os conflitos pela independência de Angola, iniciados no mesmo ano, alcançaram os grandes meios de comunicação social, sendo comentados e debatidos em programas de rádio e televisão da BBC. A queda de Goa e a guerra de Angola só foram suplantadas na grande imprensa pela Guerra do Vietname, 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 fize-

O mapa que deu origem ao Ultimato.



ram reviver a atmosfera do Ultimato, foi uma questão de dias.

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, conseqüentemente, 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



Anti**budismo**

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 Fernando Mendes Pinto, o qual, na sua monumental *Peregrinação*, não deixou de tecer curiosas e oportunas considerações sobre tal religião, quer a propósito do Calaminhnam (Tibete), quer da China e do Japão.

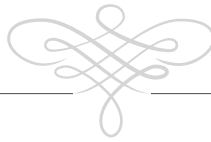
No Calaminham, impressiona ao narrador o trágico espetáculo testemunhado nas festas do pagode de Tinagogó, através de práticas de automutilação e suicídio, numa confusão de religiões, unidas, porém, no traço comum da crença hinduísta e budista na metempsicose. Assim, num misto de xamanismo *bon* e tantrismo tibetano, estes sacrifícios lembram o rito *chod* (literalmente “trincar”), “associa-

ção espetacular entre uma prática arcaica e a perspectiva 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 taoísmo, é expressa na *éphrasis* 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 enganar 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 reencarnação. 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 ufanía 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 Jvyuha*, 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.^o 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 camonianiana *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 Mandarin* (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).

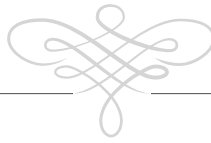
Camilo Pessanha, que viveu em Macau, deixa-se repartir pela fascinação do budismo e da cultura chinesa, e pela vivência dos “Desejos”: “Desejo, num transporte de gigante,/estreitá-la de rijo entre meus braços,/até quase esmagar nestes abraços/a sua carne branca e palpitante” (PESSANHA, 1944).

Venceslau de Moraes e Sophia de Mello Breyner Andresen deixam-se mais seduzir pelo budismo do que contrariá-lo.

O primeiro, na sua aculturação nipônica, 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



Anti**burguesismo**

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 investimen-

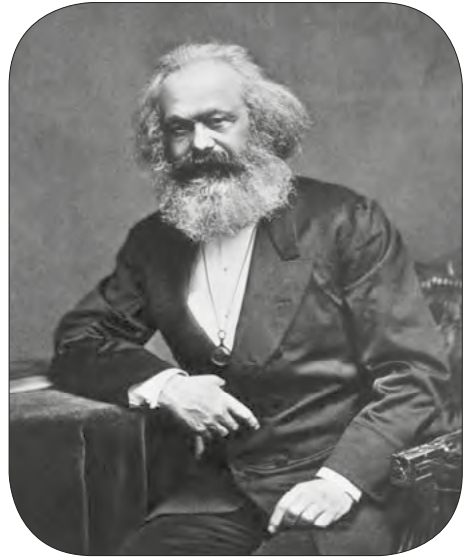
tos, indicando, tipicamente, uma vida tranquila e sem preocupações. A falta de ideais e de convicções profundas e a entrega a um pragmatismo utilitarista serão, na verdade, elementos inerentes à caracterização do burguesismo enquanto modo de vida ao longo desta fase, recebendo um tratamento paradigmático 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



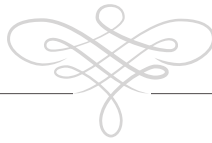
“cultura burguesa” como principal foco e denominador comum de uma multifacetada denúncia da realidade sociocultural coeva, dando assim, em grande medida, continuidade ao antigo sentimento de desprezo pela mediocridade em termos de gostos e hábitos associada à classe. Clássico é o exemplo da “Ode ao burguês”, 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 levava 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 décadas 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 Acorado*, 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 conseqüente 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

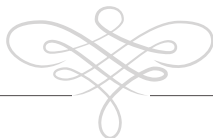
eliminado o último reduto significativo de oposição ao sistema económico que estivera por trás da sua ascensão. O pós-modernismo seria justamente a expressão cultural de um avançado estado de modernização no qual a possibilidade de outras ordens sociais, um dos horizontes fundamentais da Modernidade, 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. 1, 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. 1, 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 Acorado*, 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

Anti**bu**rocratismo

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 atribuiu a Gournay



a autoria do termo: “[Gournay] dizia por vezes: ‘Temos em França uma doença que provoca muitos danos; essa doença chama-se burocracia’. 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.

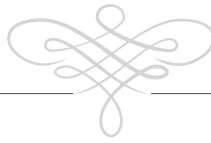
O poder da burocracia e o burocratismo tendem a acentuar-se nas sociedades em que as decisões políticas são muitas vezes sugeridas, preparadas e posteriormente executadas pelos técnicos, como sucede nas sociedades contemporâneas, incluindo a portuguesa, nas quais o conhecimento e a experiência técnica 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 Paródia*,
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 – concebía a burocracia como forma de aliena-

ção 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 “manietá, 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-

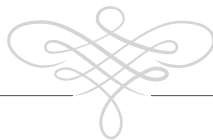
-se James Burnham (1905-1987; trotskista americano e posteriormente neoconservador) e, partindo do modelo de Weber, embora com discordâncias mais ou menos profundas, David Riesman (1909-2002), Robert Merton (1910-2003), Herbert Simon (1916-2001), Philip Selznick (1919-2010) e Alvin W. Gouldner (1920-1980). 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 concepções 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 onnipresença 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’Abraços*, 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 Colação (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 descentraliza-

ção (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,

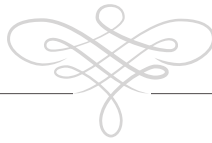
garantido por um corpo burocrático fiel, disciplinado e em sintonia com os valores do regime (GRAHAM, 1985, 905-911).

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 descuidar 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).

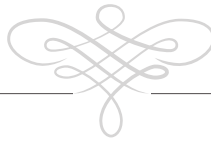
Porém, estes princípios não acarretaram uma simplificação administrativa. Permaneceram e até se agravaram a dispersão legislativa, a falta de uniformização e a complexidade de procedimentos e o excesso de burocratismo no acesso aos serviços públicos por cidadãos e empresas, embora em muitos casos com 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 conseqüente 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 Gines-tal 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 Portuguesa*, 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, Empresa 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 Ladrangé, 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

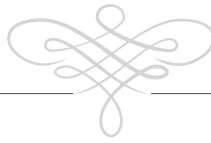
Antônio Bernardo da Costa Cabral (Fornos de Algodres, 1803-Porto, 1889), mais conhecido como Costa Cabral, foi um político português do segundo quartel do séc. XIX. O *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* da Academia das Ciências de Lisboa define, com especial detalhe, os termos “cabralismo” 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

Antônio 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 intuítos 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).

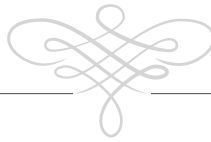
As primeiras eleições do cabralismo foram marcadas para 5 e 19 de junho de 1842, nos termos do disposto no decreto de 5 de março desse ano, a que a oposição chamou uma coisa monstruosa, por estabelecer um sistema de sufrágio indireto e censitário, com círculos provinciais. A oposição, constituída por 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.^o 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 *Coalizião*, 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 entra 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 garan-

tisse 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.

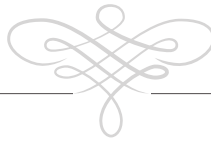
A política tem uma dimensão pessoal irrefutável, pelo que, em finais de 1849, foram mais e, sobretudo, mais fortes os que odiavam Cabral do que os que o amavam. No seu regresso ao poder, Cabral usou a fórmula política com que tivera sucesso no passado, baseada no apoio da maçonaria e de um partido (o 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 maçônicas, 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



Anticamilitismo

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

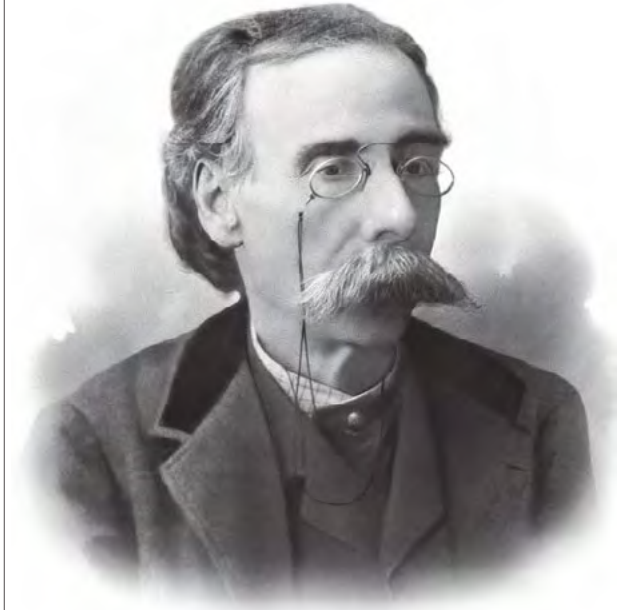
pautada pela turbulência causada por focos de tensões e conflitos históricos. Porque, em boa verdade, nenhum autor conceituado se rende à evidência da sua mortalidade literária, fazendo, pelo contrário, de tudo para sobreviver, como se a sua ausência do campo literário fosse impensável. A esse nível, 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 molesto 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.

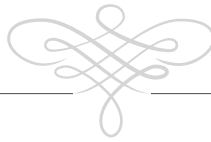
Mas a morte de Castilho por si só nada significaria de verdadeiramente drástico

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 anacrônicas, 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. de 70 – 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 pelo 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 despidendo 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 arguíram 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 parvoçada 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 adquire o direito de jogar a

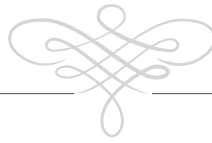


Eça de Queirós (1845-1900).

V. Ex.^{cia} que, quando se queixar aos ventos e ao Chiado das pessoas que *impli-cam 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 hegemônico 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 feitiço 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 acríptico 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 feitiço 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

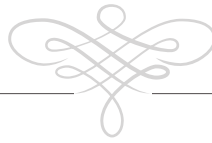
podridões modernas. Nos literatos o que predomina é o verde, e nas literaturas é o podre” (BRANCO, 1992, 211).

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: “Cumprime-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 vingará” (*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, indicaria 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 desafá-la, querendo desta forma afirmar a sua persistência no campo literário?

Em reforço desta presunção está o facto nada despidendo 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 carnavalesco, 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 Arcebispo* (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 irreduzível, de uma maneira própria, que não se sujeita a ditames alheios” (*Id., Ibid.*, 12).

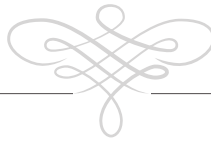
Ou seja, dir-se-ia que Camilo, renitente às definições, sob influência da nova escola é mais Camilo do que nunca, não havendo lugar nas suas últimas narrativas à expressão de um realismo em sentido puro, mas antes o emprego do novo modelo narrativo, subjugando-o ao serviço da sua singularidade (salta 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.; **impresa:** 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. Ensaio 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.

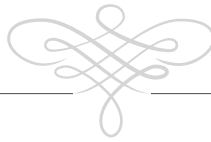
Em Portugal, como noutros países católicos, a influência da Igreja no desenvolvimento da teoria camita foi significativa. A Igreja classificou, por diversas vezes, com vivaz contumácia, os descendentes dos camitas como amaldiçoados ao longo da sua história. Exemplo disso são as expedições ao Novo Mundo, no séc. XVI. Os novos povos da América portuguesa foram inseridos na economia divina e na génese 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. 1, Brasília, UNESCO, 2010; NÓBREGA, Manuel da, *Cartas Jesuíticas*, vol. 1, 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. Reprinde 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 “Espírito valeroso”, cuja autoria camoniana Faria e Sousa nega). A fazer fé nos ataques de Faria e Sousa, continuava viva a percepção 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 sobretudo 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 valorização 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 chocar-reiras 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.

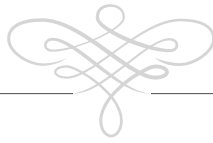
Só possível graças não apenas ao génio inspirado e à arte cultivada, mas também a larga e profunda cultura propiciatória, a obra superior implica nova frente de enaltecimento e de depreciação: o debate em torno da formação cultural, escolar ou não, no âmbito do humanismo (filológico, ideológico, cívico) 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 inter-pessoal 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 Juro menha 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 espon-salícia. Essa precipitada tese crítico-histó-riográfica 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 églogas 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 arquítexa 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 exce-

cionais da obra de Camões, vários textos de apologia, defesa ou polémica denunciavam *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 intuítos 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 este-reotipada 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.^c 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 recepção do poeta, tido por inepto e laráprio, 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.

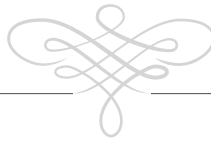
O discurso camonista nem sempre faz reinar o equilíbrio entre o entendimento da língua de Camões como a língua que Camões construiu e legou à posteridade, ou como a língua que Camões falava e escrevia, a par dos seus contemporâneos.



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 congeminções 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



Rosto de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões.

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).

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 fólhos”; 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.

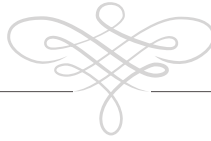
Das vicissitudes e ambíguos efeitos que marcaram a história editorial de Camões dá bons exemplos a edição Juromenha da lírica camoniana; em grande parte apoiada na recolha de composições inéditas forrageadas naquela diversidade de fontes que ele próprio designou por verdadeira feira da ladra da literatura, ressentido das poucas 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 malfetorias 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 reformation 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 perti-

nência 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



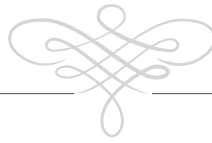
de ordem moral a exclusão das voltas ao mote alheio “Caterina bem promete”, das trovas “Esses alfinetes vam”.

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 mecénico e no facto de ter regressado ao reino “capitulado”). No séc. XVII, sem embargo da predominante boa recepção 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 Jocos* 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 preceptiva 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 denunciavam 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 intuítos 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 apoloéticos, particularmente João Soares de Brito, João Franco Barreto e Manuel de Faria e Sousa. Este debate desdobrou-se numa mais vasta polémica em que, tomando por modelo Torquato Tasso, alguns comentaristas e críticos depreciavam 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.

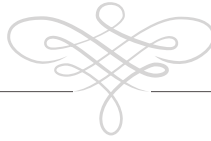
Adotando também, implicitamente, a posição tassiana, o erudito “Discurso poético” (1636) do neoaristotélico Manuel de Galhegos abre outra frente de censura localizada – o erro, enquanto poema heroico moderno, de iniciar a narração *in medias res* (ao contrário da *Ulisseia* de Gabriel Pereira de Castro, 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 concepção e composição que Camões adotara em *Os Lusíadas* e pela defesa da sua hibridização de romance e de poema heroico a que procede Manuel Pires de Almeida, podemos calcular quanto a crítica e a preceitística 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 Vena-douro e do criado (humilde, mas culto e discreto) Filodemo, mas logo resgatando a pertinência dessa anomalia por justifi-cação engendrada à luz de mau biogra-fismo hermenêutico, pois Camões quere-ria assim defender “amores em desnível” porque ele mesmo estaria então a viver relação amorosa com uma infanta (RO-DRIGUES, 1931).

Entretanto, o período barroco, tão afe-to ao gênero paródico, cultiva-o também sobre textos líricos de Camões (só nas coletâneas *A Fênix 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 paró-dias 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 gênero, 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 Jocosos* (1753-1755).

Já Manuel Correia mostrara desconfor-to com a presença e o papel dos falsos deuses. Perante os debates anteriores à Restauração de 1640 e as desconsidera-ções de leitores portugueses desde os iní-cios 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 ini-cial perante *Os Lusíadas* cede lugar, des-de 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); en-tretanto, 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 deprecições de sórdidos e cautos galegos. Em Inglaterra, por finais do séc. XVII, Dryden acolhe as objeções contra a coexistência do mara-vilhoso 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 Dictionnaire Histori-que*, 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, des-de 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 *Fênix Renascida* (“Camões, o mor poeta, o mor soldado,/ [...] /Aque-le engenho nunca assaz louvado,/ Que quanto mais nos louva, nos condena,/ Sendo calúnia nossa os seus louvores,/



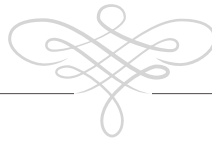
Rosto de *Le Grand Dictionnaire Historique*, de Louis Morery.

Que pagamos com tantos desfavores”). Além de *Os Lusíadas*, a crítica setecentista não enfeudada às reservas iluministas e arcádicas consoma o processo de canonicização 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 perdesse 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.); ressaltando 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 ativo 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 Carlenças, 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 prepararam 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 desenvolvimento dos estudos e comentários, críticas e controvérsias, que sob o novo signo da estética neoclássica se centram na compreensão e apreciação da obra de

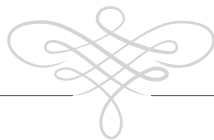


Camões (Francisco José Freire/Cândido Lusitano, Sampaio Valadares, Mesquita e Quadros, Pedro José da Fonseca, etc.), dissentindo, quanto a *Os Lusíadas*, especialmente nas *uexatae questiones* do herói (Vasco da Gama, e não o herói coletivo do “peito ilustre lusitano”) e sua caracterização (de duvidosa 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 re-fazer 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.^o 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 prevalentemente 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.^o 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-cômico (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, Grottesques et Sérieux. Voyage Maritime et Pedestre du Grand 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 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 *Adras-tea*, esse “completo desatino de um Poeta de que faço tanto apreço” (LOBO, 1821, 274) não foi menos vivamente exprobadado 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



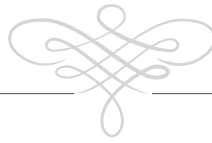
círculo vicioso do biografismo crítico, interpretando os poemas em termos de registo da vida do poeta e procurando preencher lacunas de informação biográfica com dados retirados literalmente da obra literária, enquanto perante essa edição comentada R. Southey parece entender as opiniões depreciativas à própria escrita originalmente camoniana.

Em Portugal, as décadas dos finais do séc. XVIII e dos alvares 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 perspectiva 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 aventureira 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 des-

sa 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 trans-tornados 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 alvares 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 neogarretismo 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”).

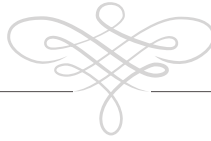
Pelo meio, Camões vê-se contrapon-tadamente associado a momentos axiais de devir da literatura (e da cultura) moderna em Portugal. De facto, assim acontece com antecedentes da eclosão da Questão Coimbrã: na encomiástica e digressiva “Conversação preambular” a *D. Jaime*, de Tomás Ribeiro, o Visconde 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



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 Illustrato* de Turim tiraram significado à larga dimensão da instrumentalização do poeta português para os debates de ideias e os embates políticos na Itália oitocentista.

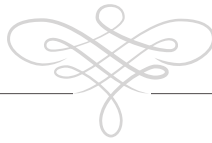
Da Questão Coimbrã ao Cenáculo anterior, dos programas de trabalhos (anterianos e teofilianos) da escola de Coimbra à hegemonia da geração de '70, do encarecimento para o realismo e o naturalismo dessa geração nova (que Sampaio Bruno cedo escarpelizou), da compensação estética das asperezas líricas da 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*

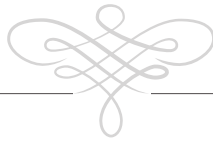
Etérea de Nemésio), com o rebate cívico da crise do Ultimato e das crises subsequentes, não foram naturalmente propícias a veleidades de anticamonismo. Mas, curiosamente, não se eximiram a inculcar a ambiguidade na mais vasta receção criativa de Camões através do registo paródico que proliferou numa 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 tentado 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-cômicos, 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 cultivava 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 reprojeto 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 prenante 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 perspectiva 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 primordial, 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* junqueiraiana, parecem mais fundos juízos como o que é exarado aquando do centenário de 1924, segundo o qual só a *Iliada*, 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, uma 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 vertebrada depois a alocação, 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



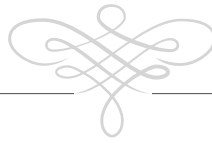
de ebulção mais profunda, compreende-se a presença de Camões na aventura performativa de Almada Negreiros. Não surpreende que, em momentos da sua intervenção turbulenta e em estratos da sua obra dominados pelos valores e intuítos da vanguarda cubo-futurista, Camões pareça atingido pela verve iconoclasta, 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 presencialista 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 pifizeza/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 camonianina 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 abjurar 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. 1, 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 – porventura 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 revirralho, 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,



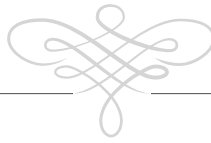
e a dado trecho, não só se refere a Camões com apelidos tão contrastantes com o teor multissecularmente canônico dos epítetos – “nosso não menos [do que Cervantes] *miles gloriosus* e ainda mais desditado Trinca-Fortes, mirolho de Marrocos” – que provocou espanto ou indignação perante o que parecia ir 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 pícaro, 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 abjeccionista esvaziamento do conteúdo épico da história lusíada.

Depois, em ciclo de irônico 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-astroológica 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 requisito 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 rhétoricien* – enleado, aliás, no que seria a “máscara” do “estocismo 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, envereda 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 depreciação 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 imperitência 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 desafortadamente 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 projecção 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 desacetos “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 facticidade 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 aspectos de *Os Lusíadas*, por comparação com

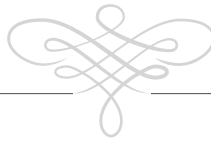
Corte-Real: a sensibilidade à violência na guerra, os fundamentos da intervenção de Vénus e as implicações éticas da ilha namorada, o desautorizado episódio do Magriço, etc., e antes do mais as “referências ofensivas que recorrem no poema de Camões a propósito de indivíduos ou populações exteriores à 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 equívocidade dos conteúdos e das mensagens, parecendo sonegar ou ignorar as virtualidades de semântica *in progress* e de desenvolvimento prismática e polifônica, quando frisa como o influxo do cânone romanescos e particularmente da poesia cavaleiresca de Ariosto e Boiardo terá favorecido a composição de epeias 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 de-



Camões (1907), de José Malhoa.

clara-se o louvor imerecido. *Os Lusíadas* são veementemente criticados pel’*Os Lusíadas*” (*Id.*, 2011b, 361).

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 indicantes 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 irreduzível 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.

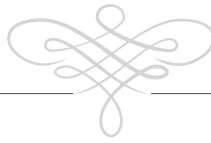
Bibliog.: ALMEIDA, Isabel, “Correia, Manuel”, in SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa, Caminho, 2011, pp. 294-298; ALVES, Hélio J. S., *Camões, Corte-Real e o Sistema da Epopeia Quinhentista*, Coimbra, Centro Inter-Universitário de Estudos Camonianos, 2001; *Id.*, “Post-imperial 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.*, “Evermerismo 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 *princeps* 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; MACE-DO, 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. 1, 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 Lite-*

rária, 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 Crítica 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, Portugalíia, 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 Poèmes, et Toutes les Pièces Relatives à l’Épopée*, t. 1, Paria, Stéereotype 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 conduziu-os 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 opo-

sitores 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.

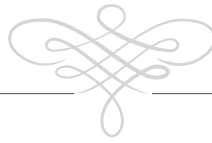


As críticas de Solano Constâncio dirigiam-se ao capitalismo como teoria e, só em menor medida, ao capitalismo como sociedade. Observações semelhantes às de Solano Constâncio extravasaram o campo do discurso especificamente económico. O romantismo liberal português, em que Garrett sobressai, vê com circunspeção 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 domínio 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 “tiránias 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 histó-

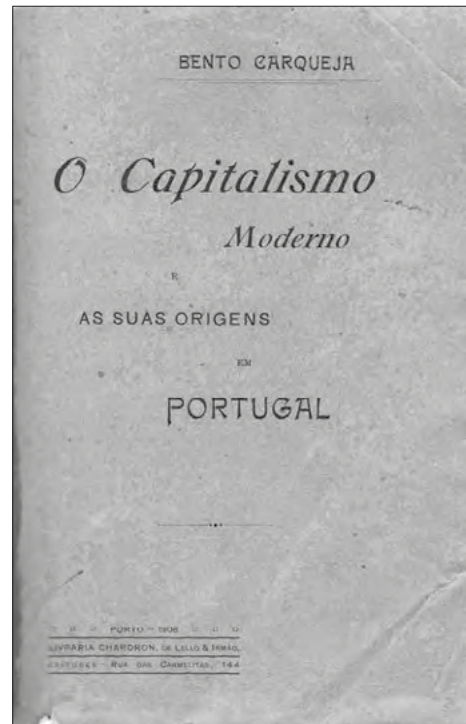
ria implicava a superação do *laissez faire* económico pelo socialismo, uma designação eclética em que cabiam as diversas alternativas ao capitalismo (anarquismo, socialismo de Estado, cooperativismo). O primeiro escreveu o seu *Portugal e o Socialismo*, em 1873 (antecedido de um livro mais académico, *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 contra-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 (Antilivre cambismo).

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) exibiu um conhecimento rudimentar da crítica marxista, apesar

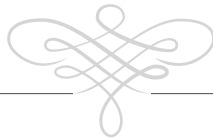


do prestígio da figura de Marx. Mesmo os meios universitários conhecedores da obra marxista preferiram caminhos não revolucionários para o socialismo, como o socialismo reformista. No entanto, o republicano Teixeira Bastos publicou, em 1897, na coleção Bibliotheca Popular de Orientação Socialista, o 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 estágio 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 domínio 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 anti-democrático” (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, *Diário 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 Ensaio de Economia Política (1808-1842)*, introd. e dir. José Luís Cardoso, Lisboa, Banco de Portugal, 1995; FUSCHINI, Augusto, *Diário 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.*, *Diário 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. 1, 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.

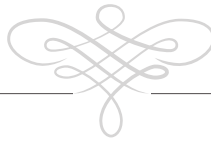
ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

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 percebida 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 perspectivado 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.*, quando 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 carentes, 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 Quênia, 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. Lembrem 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 décadas 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 Yunus, que recebeu, em 2006, o Prémio



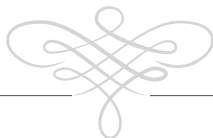
Nobel da Paz pelo seu esforço na criação de desenvolvimento económico e social nas classes sociais mais pobres, o microcrédito – o empréstimo de dinheiro a pessoas em situação de pobreza para que estas possam desenvolver os seus próprios negócios – é hoje uma indústria global de 60 mil milhões de dólares 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 vezes 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 Bangladesh, 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 gênero. 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 anticarritativismo.



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-bang-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

Anticarnivorismo

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 vegetarianismo 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 (OSSIPPOW, 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).

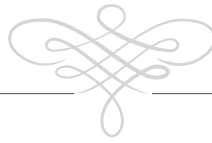
A defesa do consumo de alimentos de origem vegetal teve origem na tradição filosófica indiana, designadamente através de religiões como o Hinduísmo e o Budismo, que nessas matérias mostraram algumas semelhanças, designadamente no que se refere à crença no *karma* (entendido como as ações em vidas prévias afetam a existência do presente) e na reencarnação. 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, conseqüentemente 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 vegetarianismo pitagórico que caminharam ao arpejo 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, conseqüentemen-



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 carnis. 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 *Gênesis* 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 caráter 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 gluttonaria 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).

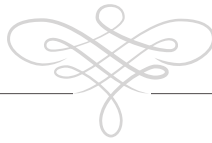
Ao admitir-se que os animais sentiam e sofriam tendeu a aceitar-se que essas características lhes conferiam direitos, designadamente os de não serem mortos nem comidos. Ou seja, os homens não podiam ser superiores aos bichos, usando-os conforme os seus interesses. Eis que se perfila uma alteração das 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 Vege-*

tarian 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 Caetano 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

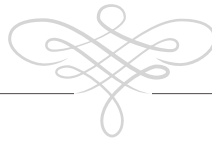


diversas hortaliças em mistura acompanhada de um pedaço de broa, duas vezes por dia (RIBEIRO, 1923, 22-23). Porém, os mais arraigados não só o eram como defendiam o vegetarianismo de feição frutívora e crudívora. Ou seja, apesar de ser um grupo necessariamente restrito, não se verificava unanimidade 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 vegetarianismo de carácter 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, 1916^a, 77-78).



Além do ataque cerrado ao consumo de animais e seus derivados, outros gêneros 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 mata-douros 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 ingênua. Procuo, é certo, libertar-me quanto



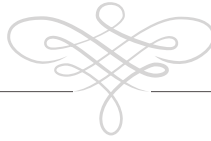
possível da sua tirania, mas não sou um rebelde ao seu império que aduz carta de legitimidade de muito difícil contestação a meu ver” (RIBEIRO, 1923, 24).

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 multicolor 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 Brasil*, 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 Higiênicos, 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 Brasil*, 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 seventeenth 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; MANNUCI, 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; OSSIPPOW, 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 vegetarianos, vegetarianos e frugívoros”, *E-topia: Revista Eletrónica 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*.

Anticartesianismo

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*, comumente conhecido por *De Motu Cordis*, saído em 1628, do médico inglês William 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 Meyssonier, citando também a *Apologia adversus Primivrosium*, 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.

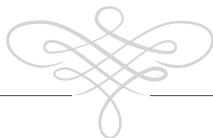
Acerca do processo das sensações e da sua natureza, e influenciado pelo sistema filosófico de Descartes, Cordeiro defendia que toda a ação dos objetos externos consistia em provocar um movimento nas extremidades dos nervos que se encontravam nos diversos órgãos dos sentidos e que os ligavam diretamente 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 emanções, 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.

Antônio 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 ori-

gem 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.^o 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 Inventionem seu potius Innovationem 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 incomparável 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 “descaído consideravelmente; e como nós não guardamos respeito a ninguém, mais que á verdade; onde quer que aparece, se a chegamos a conhecer,



Rosto de *Recreação Filosófica*, 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 imperceptíveis. 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 sutil, tal como mostravam os seus efeitos. Quer a matéria da luz fosse sutil, como a descrevia Descartes, ou fogo puro, como afirmava Newton, sempre seria a sua essência corpórea que se ma-



Teodoro de Almeida (1722-1804).

nifestava 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*).

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 embarça 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).

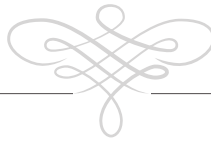
O oratoriano não se sentia isolado nesta dificuldade, uma vez que os filósofos estavam há muito atormentados com ela. Tratava-se da luz difundida pelo Sol para além da órbita de Saturno e do novo planeta Urano. A luz seria na sua essência corpo, ao qual Newton havia atribuído, com “inegáveis fundamentos”, 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, *Recreação Filozofica*, t. VI, Lisboa, Officina Miguel Rodrigues, 1763; *Id.*, *Cartas Físico-Mathematicas de Theodozio a Eugenio: para Servir de Complemento à Recreação Filosofica*, 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 anticar-

tismo 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.

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

D. Pedro IV e D. Miguel a Lutar pela Coroa Portuguesa, de Honoré Daumier (1833).





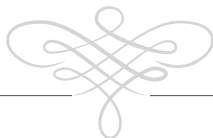
(substituindo-se o veto meramente suspensivo da Constituição de 1822 e em contraste com a ausência de qualquer direito de veto na Constituição de 1838), bem como através da possibilidade de apresentar propostas de lei às câmaras (possibilidade esta vedada tanto pela Constituição de 1822 como pela Constituição 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 procurava 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 enganadamente aceite pelo povo.

Mas mesmo na hipótese de este quadro ser falso, esta façção, 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 distinguiu 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 perspectiva, apenas como uma farsa estratégica, uma vez que se admitiam princípios que excluía 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.

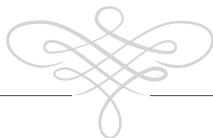
Em relação estreita com a rejeição do papel atribuído pela Carta à religião católica na esfera pública, os anticartistas de cunho tradicionalista objetaram também contra o art. 145.º, que consagrava as liberdades de expressão, de pensamento e de culto. Fizeram-no animados pelo mesmo espírito que os levara a recusar um entendimento da liberdade que comportasse a subalternização da verdade, na hierarquia constitutiva dos valores. O decurso dos acontecimentos, com a extin-



Ilustração da Carta Constitucional (1827).

ção 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 direcção do poder político liberal em vista da manutenção do regime.

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 facção política que questionava a vigência da Carta Constitucional. No plano ideológico, essa facção opunha-se à feição moderadora da Carta e rejeitava os recuos que esta alegadamente representava face à Constituição de 1822, na perspectiva 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 fa-

ções e da alternância de vigência das duas leis fundamentais (a Carta, de 1826, e a Constituição de 1822, reformada).

Uma das motivações comumente 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 facções 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 perspectiva, 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 comumente propugnado por cartistas e setembristas – procura 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.

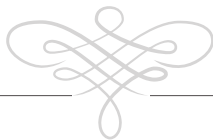
Quando Costa Cabral tomou o poder, em 1842, restaurando a vigência da Carta Constitucional, a oposição ao cartismo

confundiou-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 Portuquez 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 Portuqueza 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 projecção 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. Subscrevemos 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

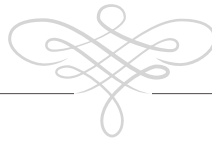
e a de 1580, consideradas épocas-chave para uma demarcação identitária anticastelhanista. Ao contrário da clara oposição de José Mattoso (1998), que exclui uma concomitante formação étnica e territorial, consideramos que a obrigação política de obediência a um rei dentro de um território que procura 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 perspectiva opostora. 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 congregiar 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 “estranheiro” 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 portugueses teuerom todos com o príncipe [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 príncipe 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. Simbolica-

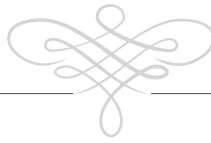
mente, essa preocupação distintiva inaugurará, igualmente no reinado de D. Dinis, a historiografia portuguesa, a partir de uma nova abordagem factual e linguística dos eventos peninsulares. A tradução da *Crónica do Mouro Rasis* pelo clérigo Gil Peres, (1315), além de ser o primeiro documento integralmente 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 Valladolid” (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 afon sina 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 nunca portugueses reçoarom, convem a saber, usar de luyta e averem guerra 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, soberberia, confiança excessiva, falsidade.

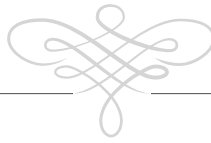
E isto apesar de ser notória a consciência que os Castelhanos possuem da rivalidade entre os dois povos e do modo como uma invasão poderia agravá-la de modo irreversível. Diz um dos mais sensatos conselheiros: “Senhor, vos nom devees nê podees dereitamente entrar em Portugal per esta guisa com gentes 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 cumprir 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 doutrinariamente 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).

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

Illuminura da *Crónica de D. João I*, de Fernão Lopes (1385-1460).





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 inextinguível 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 ta-

manha 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 Castelhana, recusando todos eles e sobrepondo às glórias e riquezas de que se gabam os feitos dos Portugueses no além-mar. No caso do Castelhana, 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 Castelhana arrogante, palrador, gabarolas e gingão (o mesmo que compõe, no *Auto da Índia*, para definir o Castelhana 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

Ilustração de *Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente (c. 1465-c. 1536).



Auto de moralidade composto per Gil vicente Por contemplaçã da serenissima e muyto catholica reynadadna R.ãna: nossa senhora: e representada per seu macedado no poderoso principe e muy alto rey dos Reynos de portugal de este nome. Comença a declaraçã e argumẽto da obra. E principalmente no presente auto se segura que no porto q̃ acabamos de respirar chegamos supitamente a huã r.ã: e bo qual perfoza auemos de passar: em huã de deus bates q̃ naquelle porto estã. f. huã delles passa pera ho pai ar.fo: e ho outro paço inferno: os qua bates tem cada huã seu arraes na p.ã: e o do paraíso huã amo: e o do inferno huã arraes infernal e huã companheiro. Do primeiro entrelucutor he huã fidalgo que chegou com huã page q̃ lhe leuã huã rabo muy compudo e huã cadeya a despalda. E comença bo arraes do inferno desia maneira ante que ho fidalgo venho.

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 Castelhana é “restituidor de Espanha e senhor dela”

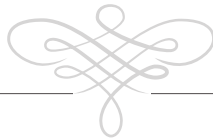
(III, 19). Na narração dos feitos dos Portugueses, se a guerra com os mouros e os feitos marítimos dominam, não passam despercebidas as narrativas dos conflitos com Castela, desde que D. Afonso Henriques se opôs ao “soberbo castelhano” (III, 34-41). Ao referir-se a D. Afonso IV, o poeta destaca que “sempre 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 Língua 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



autônomo, 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 Crônicas 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.

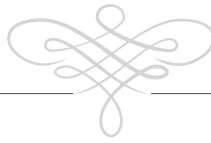
Evidencia-se igualmente, neste período, uma curiosa aproximação entre o panegírico negro denunciador de uma nação definhante e a veia satírica de alguns autores. Testemunho singular desta simbiose é o *Testamento Que o Reino de Portugal Fez após a Desventura e Perda de el Rei D. Sebastião em África*, 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, in-submissível 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 diminuiu, 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 Castellorum Domínio, Restituto Legitimo Principi Serenissimo Joanni IV* (1645), de António de Sousa de Macedo; *Resorriçam de Portugal e Morte Fatal de Castela* (1642?), de Manuel Homem (Fernão Homem de Figueiredo, pseud.); *Uzurpação, Retenção, Restauração de Portugal* (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.º 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.º 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).

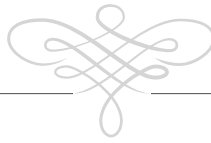
reelabora toda uma nova construção de identidade nacional virada não para a apologia dos feitos passados, mas, baseando-se neles, para as potencialidades do futuro. Destacando-se da restante parenética focada no contraste entre o passado (mau), representado pelos Filipes, e o presente (bom), figurado 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 sábia 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 cativo da Babilônia), 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 antimetáfrica 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 Notáveis 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 “Hispania”, 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 sinónimo 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, tratand-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, conside-

rados responsáveis, quer pelo sucedido em Alcácer Quibir, quer por terem aliado 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 concepções 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 comumente 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 início 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

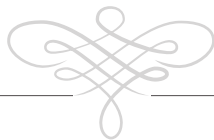


José Agostinho de Macedo (1761-1831).

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 facções – 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 Cádiz –, 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 facção 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 perspectiva 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 possuíam 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 aceras discussões das décadas de 60 a 80, pelo reacender aquando do Ultimato de 1890 e pelo prolongamento, ao começo do séc. XX, concluído 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

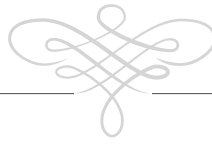


contexto europeu e mundial. Evidenciando um profundo conhecimento dos acontecimentos e das dinâmicas políticas, este autor dedica parte significativa da sua análise à questão ibérica e comenta largamente o problema representado pela inexistência efetiva de sucessão monárquica em Espanha na obra *Perigo: 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: demo-

cracia 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 resuscitas, 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, amesquinamento 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 covarde de Dâmaso Salcedo, 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

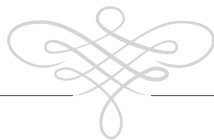
e o seu crescimento foi motivado por momentos históricos que inibiram a propaganda iberista, como o centenário da morte de Camões, o investimento nas colónias portuguesas ultramarinas, e a memória da Guerra Hispano-Americana e da afronta resultante do Ultimato inglês, combatendo os catalisadores da ameaça 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 paúlca. 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 parem 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 fronteirais, Estados do mesmo con-

tinente 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; BO-CAGE, Manuel Barbosa du, *Obras Completas. 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, Oficinas 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, *Ensaio 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 Bandalra”, 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 antepreimeiro 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



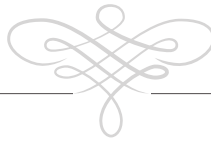
Anticasticismo

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 Moraes. 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 caracteriza-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*, Conimbricæ, Ioan Barrericæ, 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 Portuguesa*, Eboræ, Typographia Academiae, 1697; SILVA, Antonio de Moraes, *Diccionario da Lingua Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789; *Id.*, *Grande Dicionário da Lingua 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 Dicionário Portuguez ou Thesouro da Lingoa Portuguesa*, 5 vols., Porto, Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871-74.

ORLANDO MIGUEL GAMA
ALEXANDRA SOARES RODRIGUES



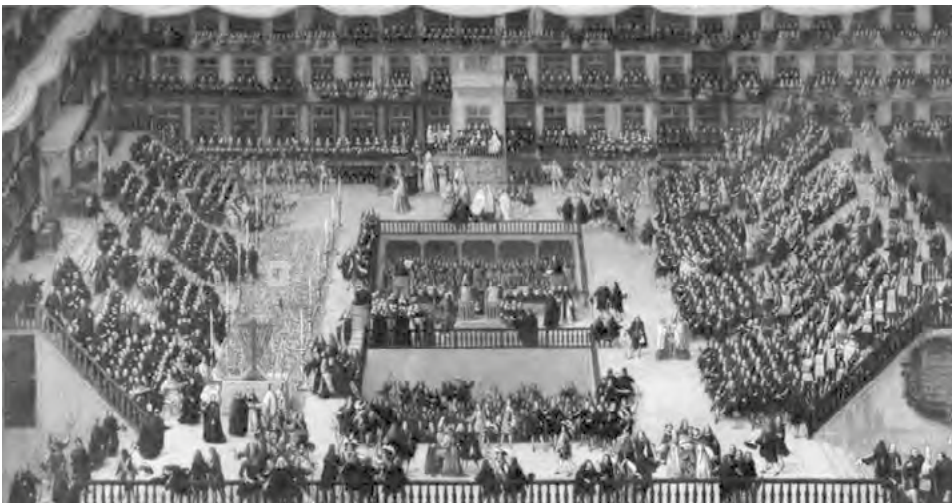
Anticatolicismo

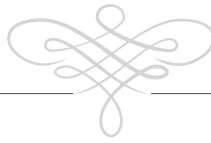
Para se falar de anticatolicismo com rigor torna-se necessário determinar com a precisão possível qual a natureza do catolicismo a que aquele se opõe e que contradiz. Ora, a univocidade nesta questão tem muito de mítico e quase nada de objetivamente claro e uniforme. Sem ter a pretensão de analisar toda 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 doutrinárias 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 percepção 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 ouro 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 *Gênesis*. 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).

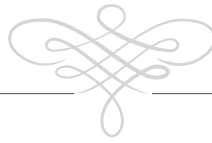
Depois do questionamento evangélico à Igreja de Roma por parte dos reformadores, foi-se avolumando o questionamento social e religioso, por parte do espírito burguês, aos dogmas e às práticas do catolicismo tradicional. Esse espírito crítico, tantas vezes insolente, desafiava e punha a ridículo grande 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 destabilizador. Era o grupo dos contestadores de Deus e da doutrina católica, prontos a investigar, discutir e julgar antes de acreditar. A ambição do con-

testador era lutar para vir a ser reconhecido como homem honrado e autônomo, “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 Febrônio, 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 ecumênicos 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 canônico, 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 desassossejou 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.

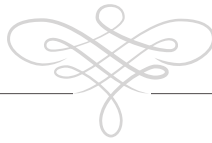
O anticatolicismo também reclamou legitimidade em nome de formas de ultraortodoxia. O pendor cismático de monsenhor Marcel Lefebvre (1905-1991), alimentado pela oposição inflexível ao *aggiornamento* da catolicidade do Vaticano II e ao Papa Paulo VI, pretendia, no fim de contas, garantir a estabilidade 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.^c 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 respectivas 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.^c 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



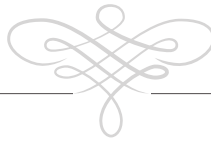
Concílio Vaticano II (1962-1965).

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 industriais, 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: réflexions 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 xvi^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. 1, 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

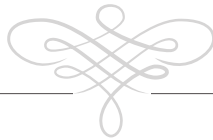
Aníbal Cavaco Silva (n. 1939) é o político português que mais tempo exerceu funções de alto nível em Portugal na vigência da Constituição da República Portuguesa de 1976. Fez toda a sua formação académica durante o Estado Novo (regime autoritário e nacionalista de direita), nomeadamente o seu doutoramento, 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 portu-
 guesa, 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, Liliána, “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

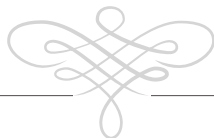
Podemos considerar três modalidades principais de opção pela vida celibatária: simples decisão pessoal por falta de atração pelo matrimônio e/ou por vontade de dispor de maior disponibilidade para se dedicar a causas cívicas; escolha do celibato como expressão de total entrega ao amor de Deus, como ocorre 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” (DREWERMANN, 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, seletivo 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 intensi-



ficada 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 exhibir 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



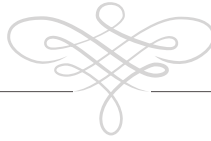
romantismo de Herculano acende sobre o celibato do sacerdote, nele descobrindo “a ideia de irremediável solidão da alma a que a Igreja condenou os seus ministros, espécie de amputação espiritual” que os obriga a “junto do altar repelir metade da nossa alma” (HERCULANO, s.d., IV-V).

Outros autores retomaram essa mesma contestação em Portugal. Registrem-se, entre muitos outros, os nomes de José Leandro da Costa, que em números sucessivos da 2.^a série do *Arquivo 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. 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. 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 Inconvénients 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 anar-

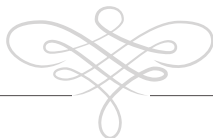
quia e fraqueza do Governo, é que pode justificar de algum modo este sistema de legislação, o qual começou a cair em desuso à proporção que se foram publicando as Leis Gerais” (ROCHA, 1841, 79).

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 Península 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, insensíveis do poder real no terreno do povo, essas lutas subterrâneas, as abdições sucessivas da vontade nacional nas mãos dum homem, as resistências infelizes, a longa e cruel história 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 despossadas 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



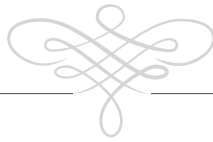
de agosto de 1901). A Constituição de 1976 voltou a consagrar este aspeto, que tinha sido suspenso durante o Estado Novo (↗ Anticontinentalismo).

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



legítima 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 TORRALBA, 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 decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, 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



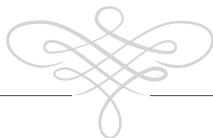
Anti-charlatanismo

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, saladores e benzedeiros 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 Dou-*

trinais 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).

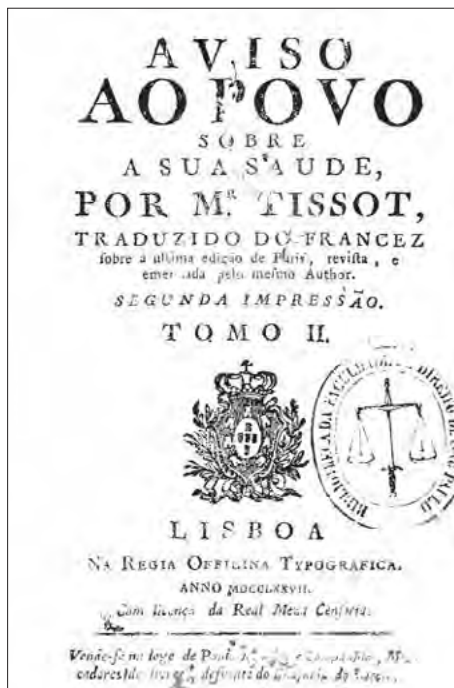
Palavras idênticas podem ser lidas na literatura portuguesa das primeiras décadas de Setecentos. Pensamos, por exemplo, na célebre *Medicina Lusitana* de Francisco da Fonseca Henriques, publicada em 1710 e conhecendo posteriores edições em 1731 e 1750, e na *Anacephaleosis Médico-Teológica, Mágica, Jurídica, 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, saladores 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).

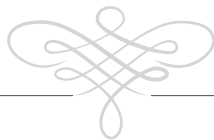
Propostas de alcance idêntico podem ser lidas em autores portugueses como António Ribeiro Sanches ou José Henriques Ferreira. Nas últimas décadas do séc. XVIII, a preocupação dominante dos médicos que escrevem a propósito do charlatanismo prende-se sobretudo com a comercialização de drogas medicinais 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



Rosto de *Aviso ao Povo sobre a sua Saúde*, 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 visitantes 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..., mc. 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

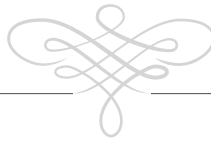
preocupações centrais dos órgãos de saúde pública posteriores. O Conselho de Saúde Pública, *e.g.*, tentará pôr cobro ao problema reclamando ao governo e aos poderes locais o aperfeiçoamento da cobertura terapêutica do território, em especial nas zonas rurais, onde o charlatanismo mais condições tinha 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..., mc. 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 constituiu 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 não 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; **impresa:** *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 Dêlfico aos Clamores da Natureza Humana para Total Profligação de Seus Males*, Amsterdão, 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 Doutrinárias de Cem Casos Gravíssimos, Que em Serviço da Pátria, e das Nações Estranhas Escreve em Língua Portuguesa e 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



Anticentismo

O cientismo ou científicismo 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 alvares 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 conjecturaram, 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.

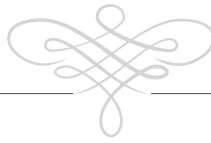
Em Portugal, tal como no mundo ocidental em geral, foram grandes as expectativas no progresso da ciência, alcançadas nos progressos da investigação científica e suas aplicações, e, por extensão, no progresso da sociedade. A ciência não se desenvolveu, porém, entre nós com o mesmo ritmo que no estrangeiro; 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. 1, *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 Ciências 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 antagonista do espírito, podendo ajudar

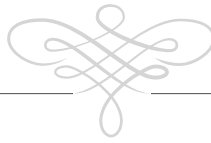
na procura da verdade, mas está decididamente longe de satisfazer aos maiores desejos humanos. Estas ideias antimaterialistas (↗Antimaterialismo) e antipositivistas (↗Antipositivismo) renasceram na Primeira República, em 1912, com a chamada renascença portuguesa, um movimento filosófico-literário de pendor nacionalista e até sebastianista que integrou, entre outros, o poeta Teixeira de Pascoas, 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 Arbitrio*, 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



Anticlassicismo

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 reavistação das obras dos antigos gregos e romanos.

De Dante a Vico, passando por Petrarca, Bembo, Lourenço Valla, Castiglioni, 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 Guiné*). Mateus Pisanos (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 Divina 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 Apostólica* 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).

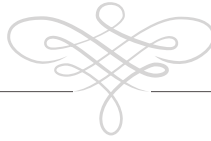
Na oratória, após a eleição de um novo papa, proliferam as *Orationes Oboedientiales* perante a Santa Sé, com D. João de Ataíde, Diogo Soares, João Fernandes da Silveira, Mestre Lourenço, Luís Pires, D. João de Meneses, Mestre Afonso, Nuno Fernandes Tinoco, Vasco Fernandes de Lucena, João Teixeira, D. 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 Belliago 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 *Erasmii 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 Regnam*, 1562 e *De Nobilitate Civili 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 Emmanuelis 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, às nove Irmãs aceita”: “Muito, ó poeta, o engenho pode dar-te./Mas mui-

to 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 Poética, 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 Epopéas” (*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 Olinó”, na qual se prefere a imitação dos bons poetas e prosadores vernáculos, em detrimento das línguas grega e latina: “Usa da pura lingua Portuguesa, 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 Klingler (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-cômico 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 fértil 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 gênio 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 cotidiano 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 esté-

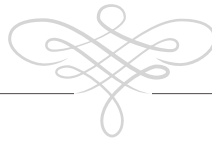


Quinto Horácio Flaco (65-8 a. C.).

tica: “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*).

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 Citerea, 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 ressurgiu 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 Poéticas 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, Portugalíia, 1970.

ANTÓNIO MONIZ

Parte desta entrada foi anteriormente publicada em <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/5951/humanismo-/>.

Anti**classismo**

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.

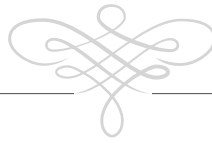
Procuraremos vencer esta primeira dificuldade recorrendo a dois ângulos de análise. Em primeiro lugar, interessa visitar a pré-história da noção: os seus antepassados, outros conceitos com que o conceito de classe se pode confundir, etc. Em segundo lugar, interessa fixar o momento histórico em que o 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 seg-

mentam 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.

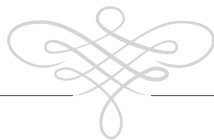
Por uma parte, o que distingue uma classe de todas as modalidades de organização social alternativas anteriores (aquilo que distingue a classe da casta, da ordem ou do estado) é que não se pertence a uma classe por direito (*e.g.*, por nascimento, investidura, aquisição de título, etc.) mas por facto. 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 anticlássimo 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;



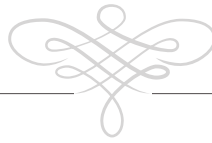
o que se segue não é, portanto, um resumo de um programa. Mas é possível trazer aqui um exemplo do seu pensamento e da sua originalidade ao citar o seguinte passo: “a grande, a suprema obra do século XIX: emancipar o trabalho, apagar por uma vez da face da terra a odiosa divisão de classes, fundindo-as 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 o 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.

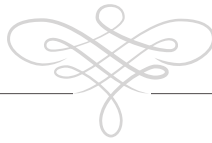
Este equilíbrio de forças mantém-se até 1910. “Por todo o mundo civilizado, o desenvolvimento da sociedade industrial foi acompanhado por uma crescente agitação social. Em Portugal, também se fizeram sentir reivindicações sociais, apesar do escasso número de proletários e dos aspetos moderados que o capitalismo exhibia 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 inopertunas. 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.

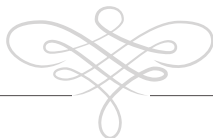
Num segundo momento, o proletariado toma consciência da opressão e alienação social em que se encontra, e entra numa luta de classes com a burguesia. Isto significa que, no sentido marxista do

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 nivelção 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, pudessem 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

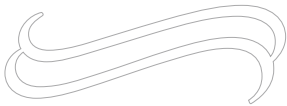
dizer uma última palavra sobre outras variantes de anticlassismo.

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.

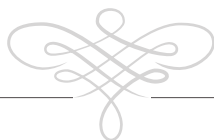


Bibliog.: CATROGA, Fernando, “As vanguardas intelectuais, da geração de 70 à *Seara Nova*”, in FERNANDES, Maria Luísa Garcia (coord.), *Seara Nova, Razão, Democracia, Europa: Textos e Contextos*, Porto, Campo das Letras, 2001, pp. 14-40; CUNHAL, Álvaro, *As Lutas de Classes em Portugal nos Fins da Idade 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 concepção 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 de-

núncia 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 diacrônicos, 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.

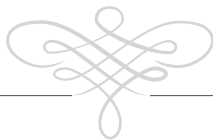
Do que acaba de ser descrito segue-se uma conclusão a que nem sempre atendemos. Embora se fale quase no singular, a verdade é que existe uma pluralidade de anticlericalismos que vai muito além das três tipologias – política, interna ou crente e sociológica – atrás referidas. A realidade multifacetada 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 *Ensaio 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.

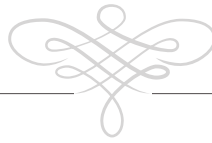
A educação e ensino a cargo de colégios confessionais constituiu, igualmente, assunto de confronto político e de polémica com os defensores da escola laica. Estes acusavam a escola católica de não estimular a iniciativa pessoal e a autonomia, ao mesmo tempo que incutia nas crianças e nos jovens a passividade de espírito e a adesão a crenças supersticiosas. A escola seria, desse modo, juntamente com o púlpito e o confessionalário, 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 perspectiva 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 doutrinárias 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. Atraçou des-

se 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* começou 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 Jesuítas e a Sua Influência na Actual Sociedade Portuguesa: 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 vulgaridade 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-

ca 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.

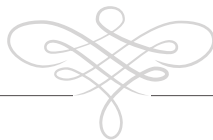
O anticlericalismo antirreligioso e militante de Tomás da Fonseca evidencia um percurso cultivado desde os tempos de seminário, *i.e.*, no interior da própria Igreja. São numerosos os casos de membros do clero que, em Portugal, tendo desertado dos compromissos do ministério sagrado, se converteram em 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 doutrinárias 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 eclesásticas 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 congre-

gações, 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.

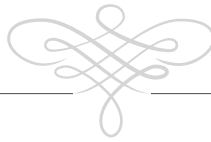
Quando, já entrados no séc. XXI, olhamos para a situação atual do anticlericalismo, que encontramos nós? Parece óbvio que, em países nos quais ele foi foco de tensões e conflitos nos últimos dois ou três séculos, a realidade social e religiosa oferece agora um panorama de geral tranquilidade e pacificação. 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, *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004; *Id.*, “Anticlericalismo. A intriga teológico-política dos anticlericalismos”, in MARUJO, An-

tónio, 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 Chrétienne*, s.l., Coda, 2006; LALOUETTE, Jacqueline, *La République Anticléricale: XIX^e-XX^e*, Paris, Seuil, 2002; MELO, Paulo Correia de, *Anevdotas 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



Anti**colonialismo**

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 noutra território geograficamente distinto e a que em regra pertencem os elementos dominantes de um dos gru-

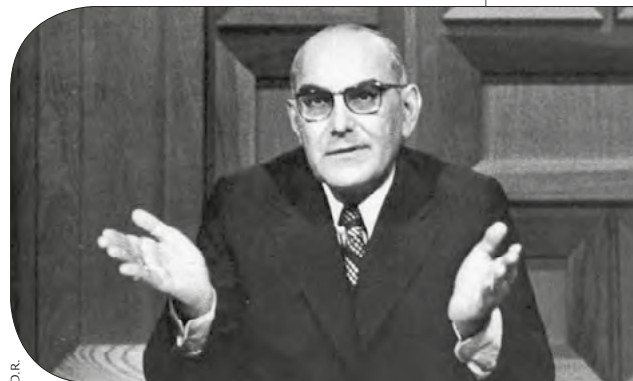
pos, exerce autoridade política assegurando as respetivas relações internacionais” (CAETANO, 1948, 7).

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.

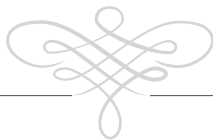
O Estado não tem de ter um território contínuo e situado num único continente. O Estado é constituído por todas as possessões detidas em qualquer parte do mundo. Os teóricos do colonialismo, a partir do séc. XIX, defendem uma incorporação das colónias no território estadual, de modo a que tudo o que 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



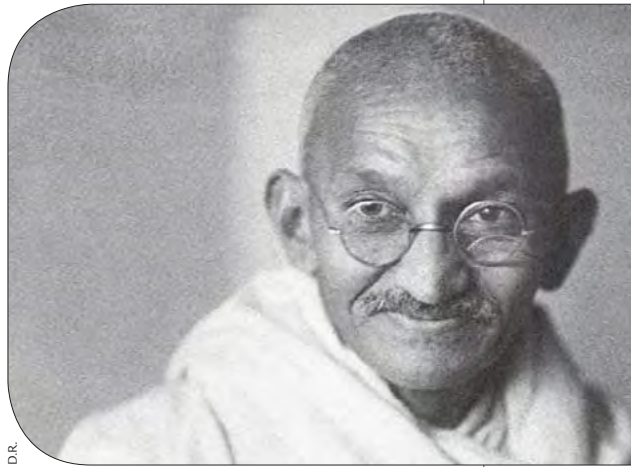
redefinição da política colonial, tendo em consideração os interesses dos povos colonizados. O pensamento americano vai no sentido da defesa do princípio da autonomia dos povos sujeitos a colonização.

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 Sumner 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.

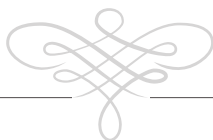
Mahatma Gandhi (1869-1948).

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 dispor 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

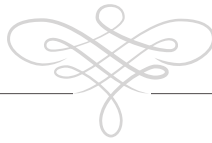
progressivo das instituições políticas, de acordo com o nível de desenvolvimento e as características de cada povo.

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.

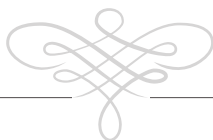
Não obstante a referência ao não alinhamento aos blocos ocidental e de Leste, característicos do período da Guerra

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 políti-

ca, 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.

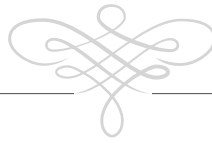
Não obstante a posição política e jurídica assumida por Portugal, as pressões sobre o país vão aumentar, culminando, em 1961, com uma Guerra Colonial que dura 13 anos.

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; CONSANTINI, 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. XIX^e et XX^e 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

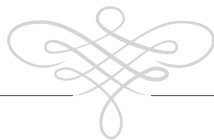


Anti**comunismo**

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 conseqüente 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 Descobrimientos, 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, assassinio, 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 es-

lavismo) 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.

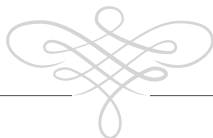
O terceiro período, o período colonialista, coincide com a Guerra do Ultramar (1961-1974) e prolonga a perseguição às forças comunistas portuguesas – estatuídas agora não só como representantes do internacionalismo proletário, mas igualmente como representantes dos movimentos independentistas das colónias portuguesas em território continental europeu. Neste sentido, o anticomunismo identifica-se, primordialmente, 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



Jornal A Batalha.

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



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 perspectiva 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 campestre 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. 1, 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



Anti**comunitarismo**

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

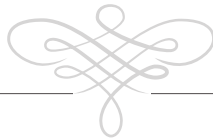
vida espontâneas. Num sentido, porém, mais lato e mais importante, capaz de englobar aquele, anticomunitarismo é a força cultural, ideológica e política que, apoiada nos grandes postulados do valor do indivíduo e das liberdades individuais como alicerces inegociáveis da ordem social, tende para uma conceção 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.

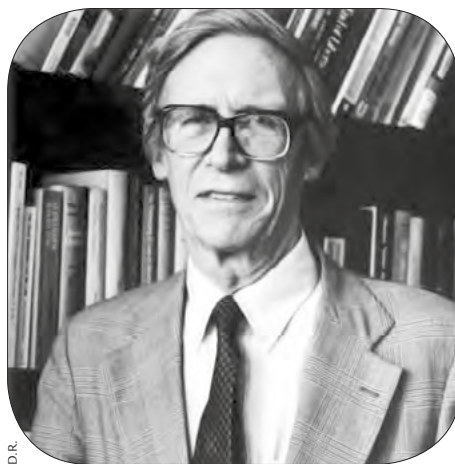
Decorrente desta perspetiva onto-antropológica anticomunitarista subjacente ao Estado liberal, aflora, então, um anticomunitarismo prático, manifesto, por um lado, no âmbito da economia, mas também, mais generalizadamente, no âmbito das políticas e das leis, mormente as que se relacionam com a questão 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 perspectiva 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

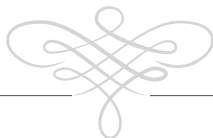


D.R.

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 concepção partilhada do bem humano não meramente funcional e reducionista (daquilo a que Rawls chamava concepção 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 concepções 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 concepções 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 Quebec, da educação dos francófonos em escolas de língua inglesa para a preservação da identidade cultural do país), ou nos casos,



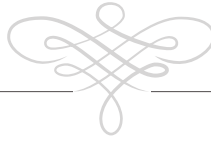
bem mais difíceis, em que a própria cultura minoritária atente contra direitos e liberdades individuais essenciais. Quanto a este último tipo de questões importa dizer que os autores designados comunitaristas não se afirmam relativistas culturais – estes não afirmam que as respostas éticas válidas o 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 antisemitas, 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 apli-

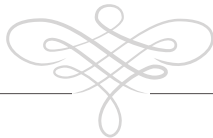
cada em Barroso devido à forte oposição das populações, preconizava a divisão dos baldios e a sua redução a propriedades privadas. Quanto à ação do Estado Novo, bem se compreende que a interdependência em relação às estruturas estatais e às instituições nacionais que esta modalidade comunitária de organização 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.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, 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 Góngora, *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.

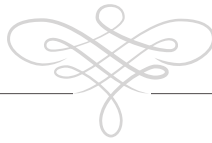
Ainda que declaradamente anticultista e conceptista, o P.^o António Vieira não deixa de se distanciar criticamente de ambas as escolas: “As palavras são estrelas, os sermões são a composição, a ordem, a harmonia e o curso delas. [...] As estrelas são muito distintas e muito claras. Assim há de ser o 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 “equivocos” 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 *Equivocos*, 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 divertam 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).

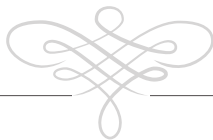
Na “Sátira II”, insiste na condenação da imitação servil, apontando o bom exem-

plo 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 abortos,/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 peço 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 “nécios” e postos a correr – “Correiros, Seiscentistas, ou Pacóvios,/Que nécios 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,

Filinto Elísio (1734-1819).



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.*).

Bibliog.: ALMEIDA, Nicolau Tolentino de, *Obras Poéticas 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 Correia, *Obras Poéticas de Pedro Antonio Correia Garção*, Lisboa, Officina Typografica, 1778; MONIZ, António Manuel de Andrade, “A sociedade setecentista n.º 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, *Ensaíos*, 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 Estudár*, 2 t., Valensa, Officina de Antonio Balle, 1746; VIEIRA, António, *Sermões*, vol. 1, Porto, Lello e Irmão, 1959.

ANTÓNIO MONIZ

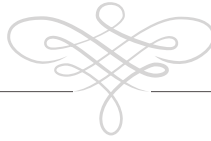
Anticongreganismo

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 subgêneros 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 subgênero, 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 canônico, 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 congregacionista 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 missão 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 serem 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 elegera como seu inimigo preferido a figura do Jesuíta tiranícida, hipócrita e conspirador, uma imagem que condensava todos os perigos e males das ordens religiosas” (VOGEL, 2014, 454).

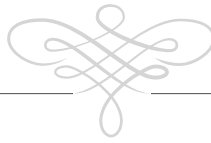
Em Portugal, medidas políticas anticongreganistas de carácter universal, *i.e.*, visando não só os Jesuítas, mas a totalidade dos institutos religiosos do reino, ocorrerão em duas fases decisivas de mudança de regime, a saber, a instauração da monarquia constitucional e a Implantação da República. Em 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 aconte-



Expulsão dos Jesuítas.

ceu 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.

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 a



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, contribuía 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 desvan-



Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755).

tagens 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”,

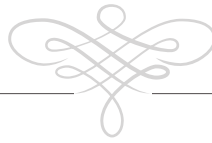


não hesitando o mesmo autor em afirmar que a vocação não passa, muitas vezes, de um subterfúgio para “a natural preguiça dos Portugueses” (CUNHA, 2001, 318). Os prejuízos assim causados ao país são aumentados pelos numerosos conventos de freiras, para onde são enviadas, pelos pais, as filhas cujos progenitores 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 contemplanções: “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



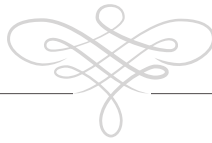
mostra que nas ordens regulares, tirados os padres mestres (e alguns não se deveriam tirar), tudo o mais são *bolónios*, termo que, no dicionário fradesco, significa *ignorantes*” (*Id., Ibid.*, 357).

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 anônimo

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 professoras do Convento de Santa Clara, de Vila Real (CORREIA, 1974, 105). Numa palavra, a vida religiosa havia chegado, em muitos

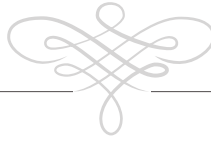


conventos do reino, a um estado deveras confrangedor.

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 extinção, e supressão das ordens religiosas, sua necessidade eclesiástica, 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 escolas 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 com-

posto 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, diminuía os celibatários e aumentava a população, diminuía 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).

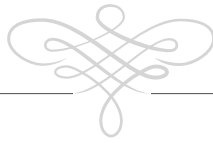
às muitas solicitações de instituições de beneficência de Lisboa e do Porto, foram chamadas e admitidas oficialmente as Filhas da Caridade francesas. Havendo entrado em Portugal no outono de 1857, e logo votadas às funções caritativas para as quais tinham sido chamadas, não tardaram os ataques, os protestos 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 1862, 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 arraigado 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

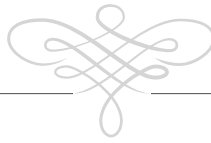


Porto, em Braga, em Coimbra e em Lisboa, defensores e inimigos das ordens e congregações, com forte participação da juventude estudantil. Para fazer face aos protestos e à agitação pública, o Governo, por iniciativa de Hintze Ribeiro, ministro do Reino, decretou, no dia 10 de março desse ano, que, para 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.

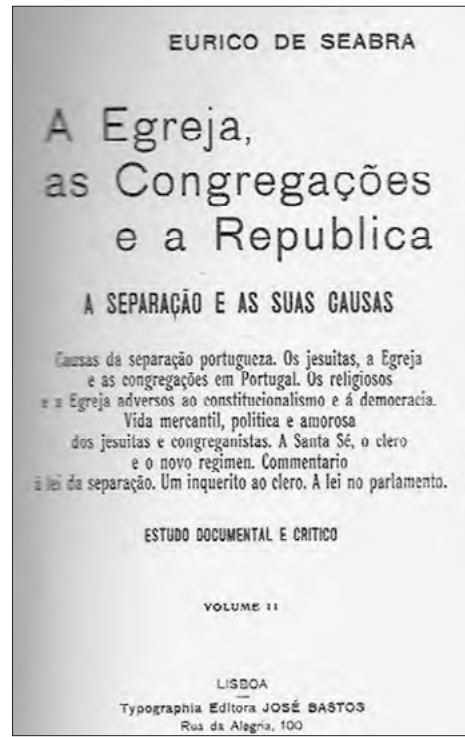
As associações dispunham de seis meses para fazerem as modificações necessárias ao seu ajustamento às condições exigidas pelo decreto de 18 de abril de 1901. Entretanto, os tumultos continuaram, instigados pela União Liberal do Porto, pela Junta Liberal de Lisboa e por outras associações liberais a que 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 caminhar para a 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 missão, 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 Igreja, as Congregações e a República* (1914), espalha-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 super-



Rosto de *A Igreja, as Congregações e a República*, de Eurico de Seabra.

ficial 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

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 conviências 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 professores; 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 Descobrimientos Portugueses, 2001; ESTÊVÃO, José, *Obra Política*, pref. e anot. José Tengarrinha, vol. II, Lisboa, Portugal, 1963; *Os Frades Julgados no Tribunal da Razão. Obra Posthuma*, Lisboa, Imprensa 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 Extinção das Ordens Religiosas*, Coimbra, Typographia União, 1890; “Memoria sobre a extinção, e supressão das ordens religiosas, 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 Comissão 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 Igreja, 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



Anti**conservadorismo**

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 perspectiva 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 mu-

dança, 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.

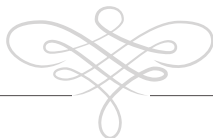
O anticonservadorismo, *i.e.*, a recusa da continuidade, em nome da evolução ou da revolução, conforme as vozes em presença, conquista sectores relevantes da sociedade portuguesa. Ao nível da análise, o livro de João Martins Pereira – *Pensar Portugal hoje* – é um marco significativo do anticonservadorismo 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 Deuteronomio, WEIL, 1985, em especial 106-113).

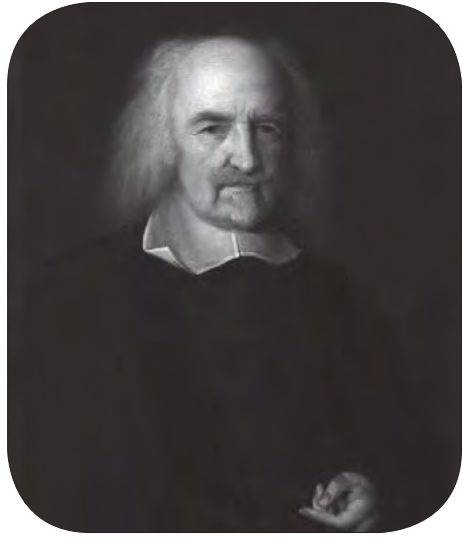
Em relação ao constitucionalismo antigo, expresso na ideia de leis fundamentais do reino e relevando a constituição mista, encontramos, na história constitucional, a sua recusa. Exemplo típico é a posição do Rei James I de Inglaterra, defendendo o absolutismo (falando precisamente do seu anticonstitucionalismo, 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 PO-COCK, 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.

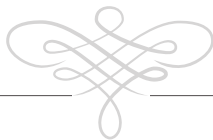
Quanto à visão de anticonstitucionalismo como oposição a uma constituição escrita resultante de um poder constituinte entendido à francesa, regista-se que seriam indevidamente abrangidas hipóteses que se filiam em tradição constitucional diferente da da pátria da Revolução de 1789. Com efeito, basta 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, conseqüentemente, 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 onipotência, 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).

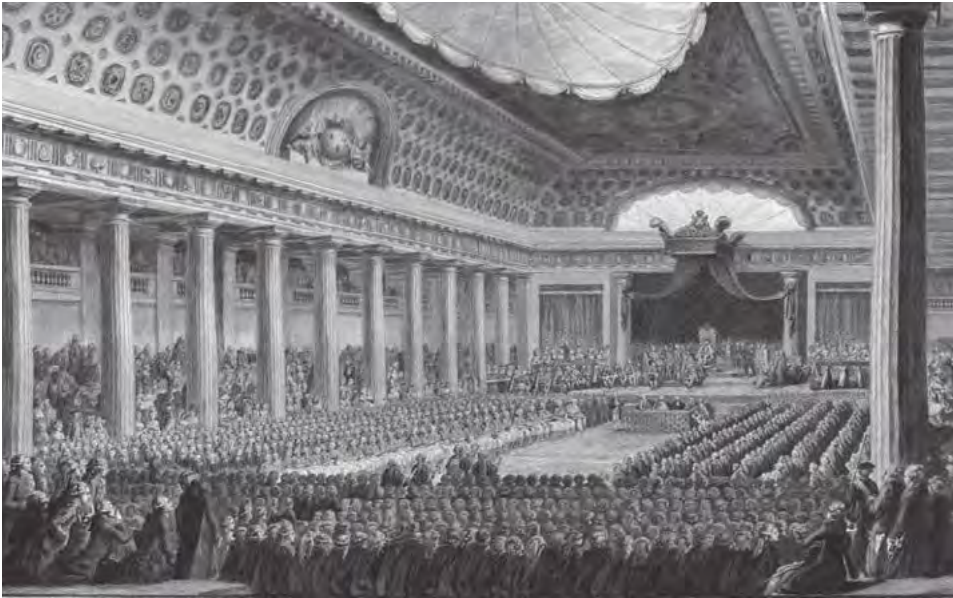
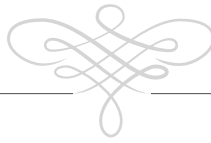
No terceiro caso, seria havida como anticonstitucionalista a recusa da tese de que uma geração poderia vincular as seguintes, pensamento que teve expressão no quadro constitucional jacobino de 1793: “Un peuple a toujours le droit

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 acções, 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 perspectiva, 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-



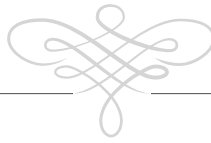
Assembleia Nacional Constituinte francesa, abertura dos Estados Gerais em 5 de maio de 1789.

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 Cádiz, 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 Cádiz, 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 servís, 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).

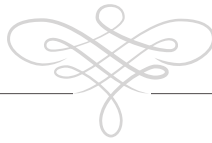
Um tema que não pode ser aqui desenvolvido prende-se com a relação entre anticonstitucionalismo e religião. Historicamente, a crítica ao constitucionalismo moderno faz-se também apelando ao lastro religioso: basta pensar, *e.g.*, no breve *Quod Aliquantum*, de Pio VI, datado de 10 de março de 1791 (sobre 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). Referimos 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).



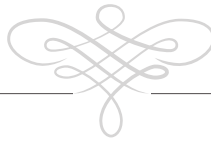
Nas atas das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, encontramos algumas vezes a expressão “anticonstitucional”. A par do uso frequente de “anticonstitucional” como sinónimo de “inconstitucional”, que não assume autonomia na análise, veja-se a situação de oposição ao novo 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” (*Diário 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 Cádiz, 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 réclament 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 anti-

constitucionalismo dirigidas à Academia (GARRETT, 1966; ARAÚJO, 2013). Os anticonstitucionais eram também conhecidos por “corcundas” (registre-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 Efeitos*, 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 Culottes*, 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 antimacónico (Antimacónico; 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 Aguiar, 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).

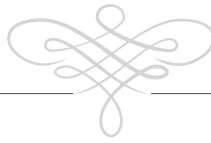
Para além dos autores que se opunham à Constituição republicana, mas não ao constitucionalismo, encontramos uma clara e assumida defesa do anticonstitucionalismo em correntes como o Integralismo Lusitano e o neotradicionalismo de Alfredo Pimenta e de Caetano Beirão, atacando o constitucionalismo da monarquia 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 Rapposo, 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 específi-

co, 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 *dis-solução 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

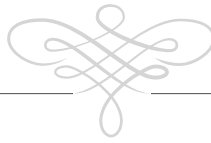
constitucional portuguesa, vejam-se os acs. n.º 17/94 e n.º 129/94, do Tribunal Constitucional, relativos ao Movimento de Ação Nacional.

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. 1, 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, *Liberals 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. 1, Coimbra, Coimbra Editora, 2007; CANOTILHO, J. J. Gomes, “Brançosos” e *Interconstitucionalidade. Itinerários dos Discursos sobre a Historicidade Constitucional*, Coimbra, Almedi-



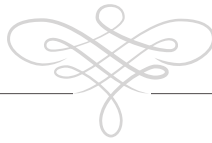
na, 2008; CHAPPIN, Marcel, “A Igreja Católica e os valores da Revolução Francesa”, *Communio. Revista Internacional Católica*, vol. 6, n.º 3, 1989, pp. 197-207; CLEMENTE, Manuel, *Porquê e para quê? Pensar com Esperança o Portugal de hoje*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2010; COVER, Robert M., “The Supreme 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. 1, 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, Imprensa Régia, 1823; *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, 28 jun. 1911; *Diário das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, 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 Política Portuguesa no Actual Momento Historico. A Pantomima, os Pantomineiros e as Pantomines do Nosso Mundo Político*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1905; GARRETT, Almeida, *Obras de Almeida Garrett*, vol. 1-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 Ideologiques 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. 1, 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 MARCOCHI, Massimo, e GIORGI, Fulvio de (orgs.), *Il “Gran Disegno” di Rosmini. Origine, Fortuna e Profecia delle “Cinque Piaghe della Santa Chiesa”*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 147-165; MATOS, Helena, *Salazar*, 3.^a ed., vol. 1, 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. 1, Coimbra, Coimbra Editora, 2010; MIRANDA, José António de, *Memória Constitucional e Política sobre o Estado Presente*

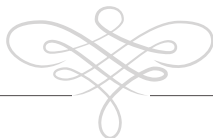
de Portugal e do Brasil, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1821; MÖLLERS, Christoph, “Verfassungsgebende Gewalt-Verfassungs-Konstitutionalisierung”, in BOGDANDY, Armin von (org.), *Europäisches Verfassungsrecht*, 2.^a ed., Berlin/Heidelberg, Springer, 2009, pp. 227-278; MOREIRA, Vital, *Constituição 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-Republicanism, Democracia e Constituição*, Lisboa, Universidade Lusíada Editora, 2006; PIRES, Francisco Lucas, *Teoria da Constituição de 1976. A Transição Dualista*, Coimbra, ed. do Autor, 1988; POCKOCK, 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. Crônica 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 MARCOCHI, 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 Apareceu 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 Efeitos*, 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 Político. Poderes do Estado. Sua Organização segundo a Ciencia Política 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, Imprensa 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*, Rotterdam/Deventer, Sanders Instituut/Gouda Quint, 1998; TEUBNER, Gunther, “Globale Zivilverfassungen: Alternativen zur staatszentrierten Verfassungsthe-

orie”, *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 della 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-opportunismo-\(*\)---\(A-prop%C3%B3sito-da-obra-de-Mem%C3%B3rias-de-Carlos-Brito-sobre-%C3%81varo-Cunhal\).htm](http://www.omilitante.pcp.pt/pt/325/Tema/810/A-revela%C3%A7%C3%A3o-do-opportunismo-(*)---(A-prop%C3%B3sito-da-obra-de-Mem%C3%B3rias-de-Carlos-Brito-sobre-%C3%81varo-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



Anticonsumismo

A ideia de aquisição excessiva e acesória 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-Táticas: 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.

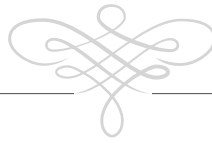
O horizonte do período que vai de 1975 a 1989 decorreu sob o signo da desestruturação, manifestada em várias frentes, cuja reconfiguração abriu oportunidade para novas formas de consumo. No que respeita, designadamente, à revisão dos códigos do vestir, o conceito de estilo incentivou a mistura e a combinação 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 inaugura-

ção, 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 comumente 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 deverdor, 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 congêneres 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-Táticas: 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 Société 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 Révent les Années 90. Les Nouveaux Imaginaires. Consommation et Communication*, Paris, Seuil, 1994.

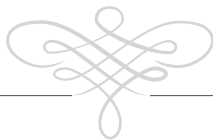
TERESA DUARTE MARTINHO

Anti**continentalismo**

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 por-

ta-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 micalense. 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 micalense 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.

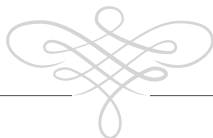
O regime republicano ratifica a autonomia administrativa insular na sessão de 18 de abril de 1912 da Câmara dos Deputados. Todavia, não deixa de crescer o movimento autonomista, principalmente por motivos económicos, mas também políticos, agora com características separatistas: “Nos últimos anos tomou 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 micalense 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 décadas 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.

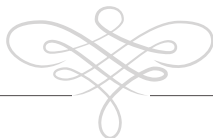
ANTÓNIO MONIZ

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 acoçada 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 dis-

tinguido 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 décadas 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 protecção 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.

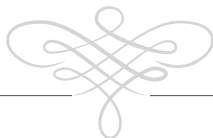
O corporativismo instituído entre as duas guerras mundiais estabeleceu-se em

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 Manoilescu (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 ocuparam 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 incluisse 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 Manoilescu.

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

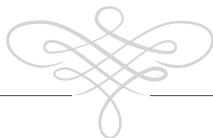
franceses da ciência corporativa, que foi sobretudo aplicada às organizações profissionais e a alguns sectores da atividade económica. Embora tenha imitado algum discurso italiano e mantido o culto pelo sociologismo católico antimoderno de Albert de Mun e de René de La Tour du Pin, durante esses anos 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 accidental, 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; BORTOLOTTI, 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 Siècle 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 Communauté de Travail*, Paris, Librairie du Recueil 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; SANTOMAS-SIMO, 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. 1, 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 percebem 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 alvares 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 conseqüente 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 décadas do séc. XXI, a UE precisava de profissionais qualificados e não qualificados e, por isso, procurava atraí-los e reconhecê-los 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 percepção 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 fenômeno 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 que 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 so-

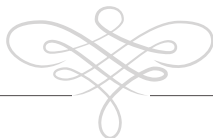


Alexis de Tocqueville (1805-1859).

bre 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.

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 comumente 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 carácter 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 percebidas 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).

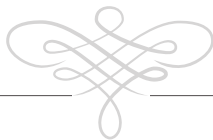
JOÃO RELVÃO CAETANO

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 garantiria 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.

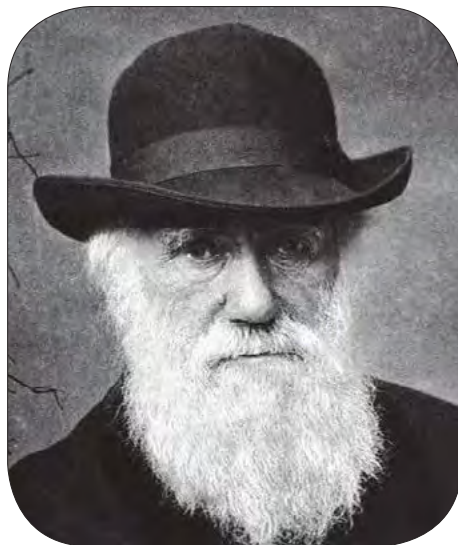
Os primeiros sistemas abertamente anticriacionistas só começaram a aparecer, de um modo sistematizado, a partir do séc. XVIII. Alguns pensadores consideravam que era possível explicar o aparecimento de seres vivos através de sistemas



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 concepções 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 contradissem 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 concepções 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 concepções anticriacionistas.

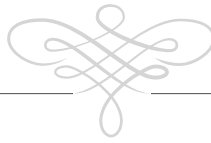
Os professores que lecionaram disciplinas científicas durante este período, quer na Univ. de Coimbra (Júlio Henriques na Botânica, Albino Giraldes na Zoologia, Francisco Correia Barata na Química e Bernardino Machado na Antropologia), quer na Escola Politécnica de Lisboa (Fernando Matoso Santos e Baltasar 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 concepções. 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 concepções 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 estágio 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 estu-

dos 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 décadas 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 ímpetus anticriacionistas. Esta linha de pensamento foi mantida mais pelas iniciativas individuais de personalidades que partilhavam os mesmos ideais positivistas do que por ações concertadas.

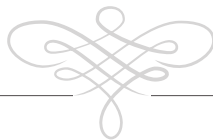
Os discursos de pendor anticriacionista só voltaram a registar-se durante as últimas décadas do séc. XX, num contexto distinto. Através de livros de divulgação científica, Germano da Fonseca Sacarrão, professor da área de Biologia da Faculdade de Ciências da Univ. de Lisboa, deu a conhecer algumas das 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 Ciência 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 FIALHAIS, 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



Anti**cr**istianismo

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).

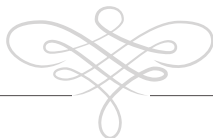
tores cristãos, como Orígenes, Minúcio Félix, Tertuliano, Eusébio de Cesareia. Os cristãos sofrem ataques em nome de razões muito variadas. Acusam-nos de serem perigosos inovadores que, tendo abandonado os princípios do helenismo e as tradições do judaísmo, provocam uma revolução nas ideias, no culto 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 neoplatônica, 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 pirrônico que se desenvolveu a partir do reencontro renascentista com as escolas representativas do ceticismo helênico. 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 doutrinários do cristianismo relativos à revelação, à divindade de Jesus e à redenção da humanidade pela sua morte e ressurreição. Desenvolvia-se, desse modo, uma concepção 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 Étrépy, no *Mémoire des Pensées et Sentiments*. Essa concepção racionalista e anticristã prolonga-se, generaliza-se e torna-se mais agressiva na campanha dos *philosophes* e colaboradores da *Encyclopédie* (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

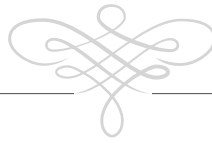


outras religiões. Mas, ao mesmo tempo, apela-se para outra religião, formada a partir da depuração de defeitos que as luzes da razão tornam óbvios. Essa religião, purificada das escórias do cristianismo e do catolicismo, é a mais nobre expressão do culto do Ser Supremo. A ela dá Voltaire o seu crédito 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 prêmio 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 atraída. 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, define 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 realidade.

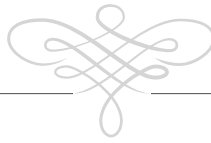


de: “No cristianismo, nem a moral nem a religião tocam na realidade em qualquer ponto” (NIETZSCHE, 1997, 22-23). Esse mundo de ficção nasce do instinto de ressentimento inerente ao cristianismo, instinto que diz não à moral do homem nobre dotado de vontade de poder. A moral judaico-cristã nutre-se de 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 gênio, 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 substituiu definitivamente a Deus, sem jamais esquecer os seus serviços provisórios” (COMTE, 1964, 299).

O anticristianismo fez parte de projetos políticos que adotaram orientações doutrinárias 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, Søren, *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; MARAVALL, 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 XVIII^e 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 cativo 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 blasfêmia. Não menos vedada estava a sua prática contra os povos que, não sendo islamizados, aceitavam 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 Córdoba 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 in comportáveis 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, Palmeira 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 gales, corsários e arrais. O alvo preferencial das operações de corso eram as naveas 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).

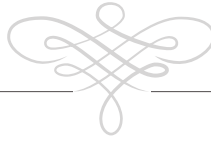
A noção de fronteira será replicada ao longo dos séculos consoante interesses conjunturais. A conquista de Ceuta, em 1415, que a historiografia aceita sem grande polémica enquanto evento que marca o fim da Idade Média portuguesa, veio renovar o discurso do cruzadismo. Portugal procurava posicionar-se 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 morabitanos. 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 cativo de seres humanos durante a época dos Descobrimientos.

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 Mediterranean 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 naveas 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 Almorávides. 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

Anti-curialismo 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 aperfei-

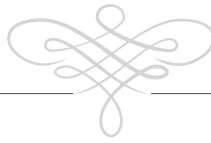
çoamento técnico de toda a estrutura e dos seus agentes, que pode considerar-se fundacional, e arquétipo para a futura Europa dos Estados nacionalistas.

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 errôneos 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 conseqüentes 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.

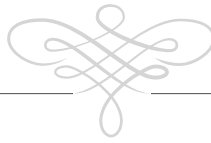
O período histórico clássico e fundacional de um discurso anticurialista denunciador desses frutos espúrios do crescimento da Cúria romana é o tempo do Cisma do Ocidente (1378-1417), a ponto de no Concílio de Constança (1414-1418), reunido com o desejo expresso de o resolver, uma das questões mais debatidas 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 supplicaverit” (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 fu-

turo, 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 Teológica*, publicada em 1766, do P.^o 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.^o 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.^o 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 con-

tra 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 Teológica* unanimemente recomendaram a sua publicação pela virtude teológica de recordar o valor original do ministério episcopal, conforme a tradição eclesial mais antiga evidência, 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 patristica 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 Infallibilidade 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 Casos Reservados ao Papa todas as vezes que assim o Pedir a Pública e Urgente*

Necessidade dos Súbditos, Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1766; HOLMES, J. Derek, e BICKERS, Bernard W., *História da Igreja Católica*, Lisboa, Edições 70, 2006; KNOWLES, David, e BOLENSKY, 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. 1, 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. 1, 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

