

DIREÇÃO DE

José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

VOLUME 2 • D - G



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

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

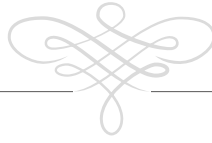
xxv

INTRODUÇÃO

xxxii

DICIONÁRIO

1



ELUCIDÁRIO
DE CONCEITOS E CORRENTES AFINS
1945

À LAIA DE ANTIPREFÁCIO
António Araújo
2299

ÍNDICE GERAL
2305

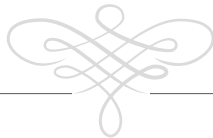


NOTA EDITORIAL

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

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

O *Dicionário dos Antis* constitui-se como uma espécie de história da cultura portuguesa, olhada do ângulo dos dinamismos de oposição e de contradição, que permite compreender-nos a partir de uma perspetiva inabitual, abrindo caminhos de perceção da “diferença”, de uma forma inovadora, mais abrangente e mais complexa. O escopo de abarcar as mais diversas correntes, as várias áreas culturais e ideológicas, juntando instituições e figuras, assim como novos campos de germinação de ideias e abordagens da realidade, faz deste dicionário uma obra de conhecimento crítico, em favor da construção de uma democracia mais sólida, capaz de gerar uma cultura social mais integradora e plural. Para tal, é importante desfazer, no plano das heranças culturais, os estereótipos 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

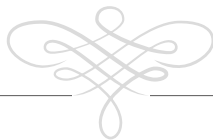


PREFÁCIO

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, concluíu 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,



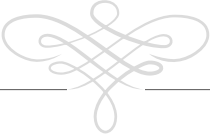
dos antifascistas, dos antimarxistas, dos antinazis, dos antimaçônicos..., de tal modo que estes termos entraram na linguagem corrente e se tornaram tema de teses e de obras de investigação. Os antis têm como ponto comum serem simétricos e pressuporem que os seus adversários se manterão ativos durante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



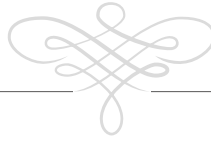
ou regalar-se, por assim dizer, lendo a entrada sobre anticarnivorismo (antiantropofagia); ou ficar admirado ao ver o antidonjuanismo impor-se como doutrina literária. As ilustrações pertinentes favorecem esta vagabundagem ao sabor do humor, entre retratos de personagens importantes e cenas inesperadas.

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

Não há dúvida, por outro lado, de que o *Dicionário dos Antis* vai suscitar um vasto debate internacional. Não estamos em altura de denunciar este ou aquele grupo, mas de entrar no laboratório do pensamento dialético, que é uma maneira de estimular o espírito crítico quando o falso, o virtual e o verdadeiro se misturam; que é pôr em causa os erros conspirativos e as certezas abusivas deste mundo dividido entre manipulação e informação que se tornou o nosso.

Fabrice d'Almeida

Professor catedrático da Université Paris II,
Panthéon-Assas

Antigo diretor do Institut d'Histoire
du Temps Présent de Paris

Paris, 14 de fevereiro de 2018



ORGANIGRAMA

DIREÇÃO:

José Eduardo Franco

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

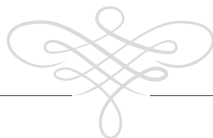
FILOSOFIA DA MENTE, PSICOLOGIA E ESOTERISMO: Manuel Curado

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)

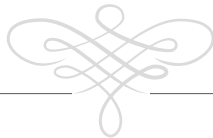
Centro Nacional de Cultura (CNC)

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)

Anamarija MARINOVIC

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

André PACHECO

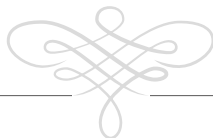
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Annabela RITA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António Castro HENRIQUES

(Faculdade de Economia, Universidade do Porto)

**António Graça de ABREU**

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

António M. Amorim da COSTA

(Departamento de Química, Universidade de Coimbra)

António MONIZ

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

António PEREIRA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António VENTURA

(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Armando MAGALHÃES

(ILCH, Universidade do Minho)

Armando Malheiro da SILVA

(CIC.Digital, Faculdade de Letras, Universidade 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

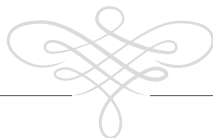
(CEH, Universidade do Minho)

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 Portucalense & CF/Universidade de Lisboa)

Pedro Cabral SANTO

(CIAC, Universidade do Algarve)

Pedro Caridade de FREITAS

(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Pedro Carlos Lopes de MIRANDA

(Escola de Teologia e Ministérios, Diocese de Coimbra)

Pedro VISTAS

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

Porfírio PINTO

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

Rafael COUTINHO

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rafael MARQUES

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

Ricardo de BRITO

(CH, Universidade de Lisboa)

Ricardo FRANCO

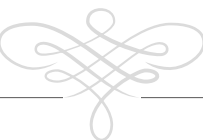
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

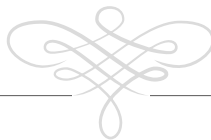
Ricardo VENTURA

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

Rita Balsa PINHO

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





Rita CACHADO

(CIES-IUL)

Rosa Maria FINA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rui FILIPE

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

Rui Maia REGO

(CFUL, Universidade de Lisboa)

Rui Manuel Grácio das NEVES

(Ordem dos Pregadores – Dominicanos, Convento de São Domingos de Lisboa)

Rui SOUSA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sandra LEANDRO

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

Sara AUGUSTO

(CPCLP/Instituto Politécnico de Macau)

Sara Carvalhais de OLIVEIRA

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

Sara TOTTA

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

† **Sebastião FORMOSINHO**

(Universidade de Coimbra)

Sérgio BARROS

(CLUNL, Universidade Nova de Lisboa)

Sérgio Guimarães de SOUSA

(CEHUM, Universidade do Minho)

Simão FONSECA

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

Sofia A. CARVALHO

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sofia SANTOS

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Susana ALVES-JESUS

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

Susana VIEIRA

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

Teresa CARVALHO

(CECH, Universidade de Coimbra)

Teresa Duarte MARTINHO

(ICS, Universidade de Lisboa)

Teresa Margarida JORGE

(Agrupamento de Escolas Terras de Larus – Seixal)

Teresa NUNES

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

Tiago Rego RAMALHO

(IHC, Universidade Nova de Lisboa)

Vanda FIGUEIREDO

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

Vera Rocha PRESCOTT

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Viriato SOROMENHO-MARQUES

(CFUL, Universidade de Lisboa)



TÁBUA DE CONSULTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

Ana Gabriela MACEDO

(Universidade do Minho)

António ARAÚJO

(Universidade de Lisboa)

Arthur M. MELZER

(Michigan State University)

Christine VOGEL

(Universität Vechta)

Cristina Montalvão SARMENTO

(Universidade de Lisboa)

Fabrice d'ALMEIDA

(Université de Paris II Panthéon-Assas)

Francisco Proença GARCIA

(Universidade Católica Portuguesa)

Guido GIGLIONI

(Università di Macerata)

Guilherme d'Oliveira MARTINS

(Fundação Calouste Gulbenkian)

Henrique LEITÃO

(Universidade de Lisboa)

† **Hermínio MARTINS**

(University of Oxford/Universidade de Lisboa)

Isabel MORUJÃO

(Universidade do Porto)

Isaías HIPÓLITO

(Universidade de Coimbra)

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

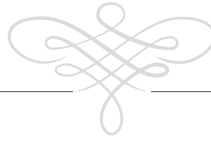
(Universidade do Porto)

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)

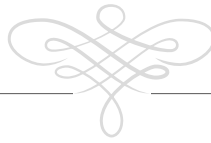


ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

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

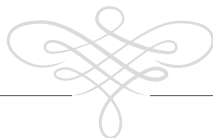
Cor.	coronel
corrig.	corrigida
cx.	caixa
D.	Dom/Dona
d.C.	depois de Cristo
déc./déc.	década/décadas
dec.	decreto
dec.-lei	decreto-lei
dir./dirs.	diretor/dirigida/direção/diretores
doc.	documento
Dr.	doutor
e.g.	<i>exempli gratia</i>
ed./eds.	editor/edição/editores
ed. lit.	editor literário
Eng.º	engenheiro
est.	estrofe
et al.	<i>et alii</i>
etc.	<i>et cetera</i>
fasc./fasc.	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
FCEP	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.

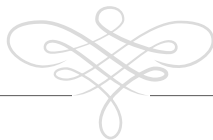
JOSÉ AUGUSTO MOURÃO

*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

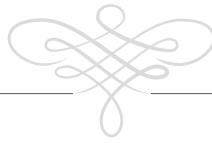


as imagens que têm de nós os que menos nos querem e apreciam; ou ainda, como se recebêssemos a nossa biografia negativa, uma narrativa produzida por aqueles que nos detestam. Parece uma obra estranha. É verdade. Todavia, o negativo também faz história, também faz cultura, e não podemos desconhecê-lo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

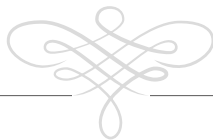
Como acontece com as nações mais antigas, a cultura e a história de Portugal conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizavam outros. Apesar dos seus diferentes veículos e impactos, todos estes discursos (que designamos por anti) têm recorrido a diversas estratégias para apresentar a mundividência,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

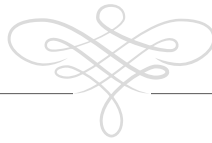
O período pré-moderno não ignorou a produção de discursos anti, que podem ser compreendidos no quadro da chamada “civilização de combate” (CURTO, 1988, 14): uma sociedade estruturada por uma ortodoxia, com modelos religiosos e sociais fixos, afirmados em antagonismo com outras sociedades. Todavia, como 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

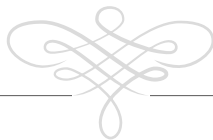


do outro e estereótipos, em concreto os trabalhos de Léon Poliakov, Karl Popper, Umberto Eco, Raymond Aron, René Rémon, Lucian Boia, Michel Leroy, Michel de Certeau, Gilbert Durand e outros.

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

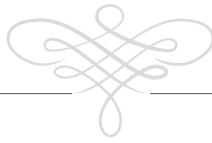


centrado no discurso. *The Myth of Nations* é, a este respeito, exemplar, ao confirmar que os discursos nacionalistas extremamente agressivos foram muitas vezes manipulações conscientes da memória, mas também continham elementos que permaneciam latentes nos arquivos e que não serviam nenhum propósito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



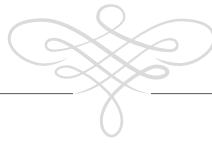
procura explorar as virtudes de uma abordagem que valorize o antagonismo, o particular, aquilo que é entendido como exceção, considerando que eles são cruciais para uma compreensão mais vasta das dinâmicas de tensão inerentes à transformação da realidade e às infinitas mediações concretas verificáveis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

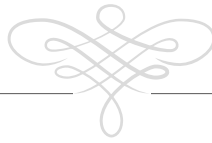
Assim, *e.g.*, seguindo uma sugestão que Platão faz na *República*, as mulheres têm hoje uma igualdade de direitos completa nos países ocidentais. Esta igualdade está longe de estar assegurada noutras áreas civilizacionais. A forte evidência de que o Ocidente detém a verdade sobre este assunto implica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

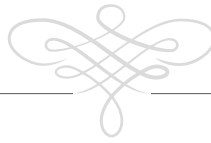
Com efeito, um elemento que irmana as diferentes áreas temáticas é a dificuldade do acesso documental. Um caso particular merece ser destacado. Desde o séc. XVII, uma boa parte dos debates intelectuais em Portugal aconteceu nas páginas das publicações periódicas. Ora, a falta de um programa nacional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

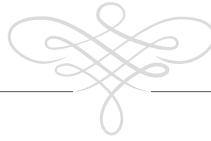
Este carácter pioneiro implicou uma reflexão metodológica e epistemológica sobre o anti. Desde logo, “anti” é um prefixo operativo, que remete para operações diversas: a mais óbvia é o trabalho do negativo ou a contra-posição, mas poderá igualmente assumir a forma de um exercício crítico de problematização 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. 1, 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

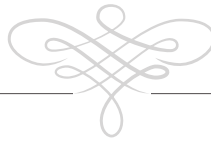


Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; GEARY, Patrick, *The Myth of Nations*, Princeton, Princeton University Press, 2002; HARTOG, François, *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a Representação do Outro*, Belo Horizonte, 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 Haïne: 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





Antidandismo

Conceito que remete para o termo inglês “dandy”, designando um movimento que tem início na viragem do séc. XVIII para o séc. XIX. Tratava-se inicialmente de uma moda, na medida em que também se refletia na forma de vestir, mas rapidamente assumiu uma dimensão social e ideológica, que acabaria por ter reflexos nas artes, particularmente na literatura, sendo neste espaço que se irão sedimentar conceitos associados a dandismo e a antidandismo.

O antidandismo, mais do que uma resposta a uma ideologia pró-aristocrática, associada a um sentimento de superioridade elitista, marcada pelo ócio no dia a dia e pela rejeição de alguns códigos de conduta dos valores burgueses do trabalho e da responsabilidade, é uma reação que deve ser vista de modo particular no plano da linguagem. Em Inglaterra, local onde o movimento tem início, se o famoso Georg Brummel, também conhecido por Beau Brummel, marca o início do movimento a partir da forma de vestir, será na agudeza de espírito, sinal identitário da linguagem dândi, que é possível encontrar algumas das personagens que tornaram famoso o dandismo, muito particularmente nos meios literários: *lord Byron*, *Edward Bulwer* e *Disraeli*, em Inglaterra; *Alfred D’Orsay* e *Barbey D’Aurevilly*, em França; e, entre nós, *Garrett* ou, no plano ficcional, algumas personagens célebres de *Eça de Queirós*.

Historicamente, o antidandismo também surge em Inglaterra na época vitoriana, sendo alvo de ataque feroz dos *gentlemen*, de que *Thomas Carlyle* foi um

dos mais conhecidos adversários. Com este posicionamento, pretendiam criticar uma ausência de pensamento e valores, sendo a forma de vestir a única preocupação dos dândis. Mas o movimento sobreviveu, nomeadamente em França, onde, na déc. de 60 do séc. XIX, se assumiu como uma corrente intelectual, em clara reação à vacuidade de que os seus cultores eram acusados. *Baudelaire* surgirá assim como o nome incontornável do conceito de arte pela arte e do esteticismo. A arte deveria evitar a todo o custo a vulgaridade.

Porém, esta perspetiva da vida e da arte como um todo, afastada da realidade do mundo, assim como dos valores e da moral vigentes, acabaria por levar ao decadentismo do final do séc. XIX – representado por *J. K. Huysmans*, em França, e por *Oscar Wilde*, em Inglaterra –, caindo frequentemente em atmosferas de sofisticação aristocrática, nas quais se destacam ainda mais o artificialismo e o exotismo. As reações ao decadentismo, nomeadamente através das correntes estéticas do realismo, podem a seu modo ser consideradas um antidandismo, na medida em que aproximam o pensamento e a literatura não só da realidade, mas muito particularmente da realidade social.



Bibliog.: ADAMS, James Eli, *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Masculinity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995; CARASSUS, Emilien, *Le Mythe du Dandy*, Paris, Armand Colin, 1971; MOERS, Ellen, *The Dandy: Brummel to Beerbohm*, London, Secker & Warburg, 1960; PREVOST, John C., *Le Dandysme en France*, Genève, Droz, 1957; RAYNAUD, Ernest, *Baudelaire et la Religion du Dandysme*, Paris, Mercure de France, 1918.

MANUELA SOBRINHO

Antidantismo

O fenómeno designado por antidantismo nasceu oficialmente com um documento, o *Manifesto Anti-Dantas*, escrito no ano de 1915 pelo artista modernista José de Almada Negreiros, sobre e contra Júlio Dantas, escritor e homem de cultura da sociedade portuguesa de então. A primeira leitura pública do *Manifesto* teve lugar no conhecido café Martinho, ao Rossio, Lisboa, no mesmo ano, tendo o texto sido levado ao prelo e distribuído em 1916, e tendo a publicação contado com a participação do artista gráfico Pacheko. O movimento antidantista exprimia a voz dos modernistas, que atacavam a geração defensora do clássico e de tudo aquilo que era próprio do respetivo cânone, da qual Dantas era indiscutível representante.

Júlio Dantas, nascido em Lagos no ano de 1876, foi bastante novo para Lisboa, cidade onde talhou o seu caminho de erudição, tendo feito os seus estudos no Colégio Militar e, depois, na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa. Prosador profícuo (nos domínios da crónica, da ficção, da oratória, do ensaio), dramaturgo premiado, poeta, médico, jornalista, diplomata e académico, desempenhou várias funções (e.g., as de comissário do Governo para o Teatro D. Maria II, de professor no Conservatório, de deputado, de ministro, de diplomata e de membro (1908) e presidente quase vitalício (1922) da Academia de Ciências de Lisboa). Algumas das suas obras mais aclamadas foram *A Ceia dos Cardeais* (1902), *A Severa* (1901), *Santa Inquisição* (1910), *Pátria Portuguesa* (1914).

Assim se desenhava o retrato de um dos alvos preferidos dos jovens audazes

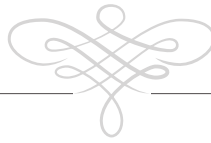


Júlio Dantas (1876-1962).

do modernismo. Estes – e, em particular, Almada Negreiros, então com 23 anos –, obcecados com a novidade, pretendiam acima de tudo acometer os alicerces da arte instituída e impor uma nova estética e uma nova arte.

Com o seu texto, Almada Negreiros atingiu, sem dúvida, o reconhecimento público, ao atacar uma das figuras mais afamadas do panorama cultural e literário português. Poderá mesmo considerar-se que existe um Júlio Dantas anterior e um Júlio Dantas posterior ao *Manifesto*, de tal forma a sua imagem ficou afetada por essa publicação e negativamente ligada a ela. “Morra o Dantas, morra, PIM!” (NEGREIROS, 2013, 19) foi a frase que ecoou por Lisboa nesse ano, continuando a ser lembrada vários anos mais tarde.

Com efeito, enquanto Almada Negreiros, insigne modernista, conquistou grande reconhecimento ainda em vida, Júlio Dantas foi sendo lentamente relegado para o grupo de escritores esquecidos pelo público português, ou porque foram



Auto-Retrato de Almada Negreiros (1893-1970).

ofuscados por outros, ou simplesmente porque a memória coletiva é seletiva. Não obstante, nos meios literários, Júlio Dantas foi amiúde considerado como uma das grandes personalidades da literatura portuguesa; assim, Vitorino Nemésio, seu sucessor na presidência da Academia das Ciências de Lisboa, sublinhou no seu discurso de tomada de posse: “Não me cansarei de elogiar Júlio Dantas” (NEMÉSIO, 1966, 28). Sente-se, efetivamente, em alguma literatura crítica sobre a obra dantiana, a necessidade de desfazer o equívoco criado pelo *Manifesto Anti-Dantas* ou mesmo de denunciar a injustiça envolvida naquilo que foram as suas consequências.

Em 1915, querendo o aqui e agora com a força voraz que o caracterizava, Almada Negreiros escolheu Júlio Dantas como alvo, não só porque ele escrevera uma crítica ao primeiro número da revista *Orpheu*, apelidando a geração modernista de paranoica (DANTAS, *Ilustração Portuguesa*, 19 abr. 1915, 481) (outros a apelidariam de anedótica, tal era o choque perante a vanguarda), mas também por

ser tão louvado entre os seus pares, por ser alguém de tal forma bem colocado na sociedade, que lhe ficava mal defender-se ou retorquir de algum modo às invetivas do jovem modernista.

Assim sendo, o antidantismo, apesar de se traduzir num escrito de Almada contra Júlio Dantas, é mais propriamente uma “declaração de guerra” dos modernistas à geração que os precedia, que, a seu ver, apresentava uma *scena* de gostos e de práticas sem grandes alterações ou revoluções desde o naturalismo.

Apesar do inicial choque entre as gerações criativas, a verdade é que, anos mais tarde, elas aprenderiam a conviver e a valorizar-se reciprocamente. De referir, a esse respeito, que, na sequência do convite pelo presidente do Conselho de Ministros, Oliveira Salazar, a Júlio Dantas para integrar a organização da Exposição do Mundo Português, este convida, como um dos primeiros nomes para trabalhar consigo, precisamente José de Almada Negreiros, reconhecendo-lhe assim o génio e a originalidade.

Bibliog.: DACOSTA, Fernando, “Almada e Dantas a nu”, *Público Magazine*, 4 abr. 1993, pp. 29-30; DANTAS, Júlio, “Poetas-paranóicos”, *Ilustração Portuguesa*, 19 abr. 1915, p. 481; FRANÇA, José Augusto, *A Arte em Portugal no Séc. XX (1911-1961)*, Lisboa, Bertrand, 1991; MACHADO, Álvaro Manuel (org. e dir.), *Dicionário da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Presença, 1996; MARTINS, Fernando Cabral (coord.), *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, Lisboa, Caminho, 2008; NEGREIROS, José de Almada, *Manifesto Anti-Dantas e por extenso por José de Almada-Negreiros Poeta d’Orpheu Futurista e Tudo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2013; NEMÉSIO, Vitorino, *Elogio Histórico de Júlio Dantas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1966; VIEIRA, Joaquim (dir.), *Fotobiografias do Século XX. Almada Negreiros*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.

ROSA MARIA FINA

Antidecadentismo

A caracterização de um movimento ou tendência enquanto antidecadentismo pressupõe, em primeiro lugar, a sua situação e correlação com o que possa designar-se – ou ter sido designado – como decadentismo, implicando, portanto, a localização espaciotemporal e a extensão da(s) ocorrência(s) mais significativa(s) de um e de outro, bem como a sua correlação nas práticas discursivas no âmbito dessa localização.

Os conceitos de decadência e decadente (bem como o de decadentismo) correlacionam-se com a denegação de normas e valores (éticos, estéticos, ideológicos, filosóficos, morais ou outros) dominantes num dado contexto socio-histórico e cultural; neste contexto, é considerado decadente tudo que rejeite ou distorça tais padrões, assim reputados como incontesteáveis. O conceito de decadência implica ainda, atendendo a uma inequívoca conotação de queda, de involução, a valoração negativa de tais padrões, nomeadamente quando não consentâneos com o que se considera como resultado da evolução ou do progresso civilizacional. Pronunciar-se contra o que se considera decadente (e nessa medida como uma degenerescência ou retrocesso de algo que assim se reputa como mais avançado) pressupõe a normalidade da evolução e implica que o outro, o decadente, seja discursivamente configurado como discordante de princípios e pressupostos considerados basilares e, conseqüentemente, como algo que é preciso combater ou eliminar. A etiqueta de decadência, ou de decadente, circula em discursos públicos transversais

desde os alvares do Iluminismo, configurando-se como um correlato da consciência social da evolução da civilização europeia e pressupondo, neste particular, a consciência de um apogeu civilizacional, ao qual não poderia senão seguir-se um inevitável percurso descendente. Voltaire e Montesquieu ilustraram a ideia de decadência como inevitavelmente decorrente do apogeu de uma cultura, desenvolvendo-se esta conceção, ao longo dos sécs. XVIII e XIX, numa perspectiva organicista que interrelaciona os fenómenos sociopolíticos e as manifestações artísticas e culturais.

A oposição discursiva a traços, características, comportamentos, asserções e tendências sociais considerados como decadentes é, para além do acima assinalado, a verbalização pública e abrangente, *i.e.*, mediatizada de oposições entre avanço e recuo, tradição e modernidade, apogeu e queda, entre outras dicotomias, sendo a sua crescente visibilidade e o seu desenvolvimento discursivo decorrentes da possibilidade técnica de uma cada vez mais ampla circulação de ideias e do debate das mesmas. A materialização discursiva do termo – e do respetivo conceito – “decadentismo” encontra-se, adicionalmente, ligada ao facto de o outro, o designado como decadente, reivindicar explicitamente essa designação como tópico para a construção de uma identidade de rutura ou, assumindo as características assinaladas para a decadência (ou o decadente ou o decadentismo), se colocar discursivamente no âmbito dessa classificação. Importa, portanto, assinalar, na medida do possível e para além desse ponto específico, a forma como a extensão dos termos “decadência”, “decadente” e “decadentismo” se desenvolveu ao longo do tempo, o que implica reconhecer um contexto inicial da sua abrangente e mediatizada presença no(s) discurso(s)



público(s) que definiram os seus traços nucleares, acima já indiciados.

A circulação mais significativa da ideia de decadência, na ótica em que mais estritamente se insere a sua ligação com o decadentismo enquanto tendência – ou imputação – de cariz estético e social, surge no contexto do romantismo, sendo frequentemente o próprio romantismo o objeto do epíteto, de forma mais ou menos explícita, ou de forma mais ou menos opositiva. Num contexto de emergência do que viria a ser considerado como romantismo, M.^{me} de Staël postula a anulação do perigo de decadência pela influência irreversível do desenvolvimento da civilização europeia, nela se incluindo o estabelecimento da religião cristã e os descobrimentos científicos, que teriam destruído as causas de barbárie. Tal decorre, mais particular e especificamente no que toca ao desenvolvimento das artes e das letras, da noção de apogeu como um limite, inultrapassável, mas sustentável enquanto estádio. No alvor do romantismo, o conceito de decadência surge ainda assim como significativo no discurso sobre ideias, artes e letras; este conceito irá continuar a ser perspetivado ao longo do tempo como doença da civilização ou, cumulativa e paradoxalmente, como possibilidade, eventualmente única, de redenção do Homem e de metamorfose estética e social, no âmbito de um consensual e assumido apogeu, também ele frequentemente configurado por paradoxos. As antinomias, explícitas ou implícitas, são já indiciadas na querela entre antigos e modernos na cultura francesa do séc. XVII, explicitando-se e polarizando-se em definitivo com Goethe e a sua conotação do classicismo e do romantismo com a saúde e a doença, respetivamente.

A conceção de decadente, ou de decadentismo como tendência ou corrente estética, desenvolve-se assim no contexto

de uma oposição inicial ao romantismo; ainda que esta designação possa abranger um leque de tendências, extensões e particularidades geográficas, culturais e sociopolíticas, o romantismo pode ser considerado como inaugurador de grande parte das tensões e antinomias que serão marcantes no decadentismo e num correlativo antidecadentismo. É, aliás, à crítica do romantismo, com Nisard (1806-1888), que pode atribuir-se uma primeira abordagem teórica do estilo decadente como aquele que “coloca tanta ênfase no detalhe que a relação normal das partes de uma obra com o seu todo é destruída” (CALINESCU, 1991, 155). A intervenção crítica de Nisard situa, de forma mais definitiva, o conceito, e respetivo termo, de decadência no âmbito da estética, designadamente no que se refere à criação literária.

Tal como o romantismo, o decadentismo enquanto movimento estético pode ser considerado um fenómeno essencialmente europeu, ainda que a época e as condições de circulação de ideias em que se manifesta tenham possibilitado a sua rápida expansão a outras áreas geográficas. As mais significativas manifestações e influências do decadentismo decorrem, portanto, no espaço geográfico europeu, com epicentros consensualmente maioritários em França, Inglaterra e Itália, havendo, no entanto, que sublinhar-se, neste fenómeno, a preeminência do primeiro. No que respeita à circulação de ideias que integram e enformam aspetos ligados ao decadentismo, há que ter em linha de conta, para além do acima enunciado de forma mais geral, vertentes estéticas, sociais e filosófico-políticas que, desde o Iluminismo, irão constituir-se como núcleos ideológicos de rutura no decadentismo, no que respeita tanto à sua assunção como à sua rejeição. Entre estas, realçam-se as que, tendo-se



igualmente constituído como fatores germinais, fulcrais ou particulares das diversas manifestações do romantismo, apresentam divergências ou particularidades que possam constituir-se como opositivas na conformação do decadentismo.

As tensões sociopolíticas, filosóficas e ideológicas, culturais e estéticas marcantes no que viria a designar-se como decadentismo (assumindo as últimas particular relevância como polarizadoras das anteriores) podem assim situar-se, em primeiro lugar, numa conceção da decadência como doença ou, apesar disso e constituindo a base de uma antinomia fundacional, como hipótese de involução redentora face ao esgotamento de modelos tradicionais, clássicos ou correlativos de um apogeu civilizacional que desse modo se denega.

Para a definição – e o questionamento – de tal apogeu, contribuíram de forma substantiva os ideais iluministas enquanto paradigma de progresso civilizacional e científico, destacando-se ainda, na evolução do pensamento europeu, a teoria e a prática sociais conexas com o socialismo dito utópico do início do séc. XIX, bem como as preconizadas pelo socialismo científico, que assim designará positivamente o primeiro e se lhe contraporá na doutrina marxista. Desta oposição, mas não só, decorre outro núcleo essencial de tensão e conflito, nesse caso respeitante à função e à utilidade sociais da obra de arte, bem como uma valoração moral negativa do decadente enquanto elemento opositor – ou meramente não adjuvante – relativamente ao progresso da humanidade, mais particularmente no que toca ao desenvolvimento científico, social e artístico. Em paralelo e acréscimo, haverá ainda que ter em conta a influência do idealismo filosófico e da sua conceção do eu absoluto, medida única de toda a experiência, bem como a correlativa

nostalgia de infinito e o individualismo (frequentemente titânico) que, em última análise, se encontram na gênese do *mal du siècle* e de um pessimismo filosófico e vital, correlato da consciência de um estágio civilizacional assumido como decadência. Neste particular, e num espaço geográfico e cultural europeu como o definiu Bourget (BOURGET, 1920, 13) em 1881, “Eslavos, Germanos e Latinos” sofrem “uma náusea universal perante as insuficiências deste mundo”, originando, respetivamente, “o niilismo”, “o pessimismo” e “solitárias e bizarras nevroses”.

Como se observou já, a definição de um estilo de decadência inaugura a mesma como categoria periodológica, estética e cultural. Ainda assim, os aspetos acima delineados não garantem a caracterização de um grupo ou uma corrente designados como decadentes, já que apenas evidenciam virtuais pontos de adesão ou de conflito, salientando-se desde já o espaço geográfico e cultural francófono como lugar privilegiado de autoidentificação cultural com a ideia de decadência e, por isso mesmo, possibilitador da emergência de um assumido – e explícito – decadentismo como manifestação ou corrente estética.

Com Nisard surge já uma efetiva verbalização do antidecadentismo, na medida em que este desenvolve uma teoria da decadência centrada numa produção artística específica – ainda que a sua crítica não se reporte a um artista ou grupo que assuma essa etiqueta por identificação explícita. A respeito da obra de Victor Hugo, Nisard acrescenta ao já enunciado (sobre a construção e relação das partes e do todo) o uso profuso da descrição, “a proeminência do detalhe e a elevação do poder imaginativo” (CALINESCU, 1991, 158). A esta crítica e caracterização, de valoração negativa, juntar-se-á uma algo difusa e frequentemente contraditória



especificação, a cargo dos opositores da tendência (e, assim, antidecadentistas), ou dos defensores da nova tendência – decadentistas, portanto, ainda que não explicitamente designados como tal.

Na realidade, decadência, decadente, decadentismo ou mesmo decadismo serão, na segunda metade do séc. XIX e maioritariamente no espaço cultural de influência francesa, designações em voga na estética e na crítica literárias, e não só. O epíteto de decadente foi igualmente utilizado em relação ao realismo e ao naturalismo (não obstante a rejeição destas correntes pelos decadentes que aqui colocamos em questão), traduzindo a valorização negativa da sua associação ao conceito de doença, no âmbito da exploração, literária e não só, de condições e estados psíquicos patológicos como decorrentes da evolução social, moral, científica e tecnológica; no contexto do desenvolvimento dos estudos sobre o funcionamento da mente humana e da sua correlação com o contexto social, a doença, nomeadamente a doença moral e mental, surge, uma vez mais, como metáfora organicista da decadência, tendo a crítica contemporânea integrado nessa categoria autores comumente conotados com o naturalismo, como Flaubert ou Zola.

O soneto “Langueurs” (“Je suis l’empire à la fin de la décadence”, 1884), de Verlaine, parece consagrar o termo e o conceito de decadência como tópico e como estética, reclamando uma correlativa atenção crítica para uma estética e uma poética decadentistas. Do mesmo modo, o jornal *Le Décadent* (dirigido por Anatole Baju, sendo o primeiro exemplar publicado em 1886) opõe abertamente o decadentismo à banalidade e esterilidade da criação artística burguesa, nomeadamente a literária. No entanto, as declarações de pertença ou consonância com o decadentismo (ou decadismo, na

formulação de Baju) não se confinam a esta dimensão essencialmente estética, panfletária e provocadora (“pour épater le bourgeois”), o que, por sua vez, contribuirá para diluir a fronteira crítica entre conceitos como decadentismo e vanguarda. Muitos dos autores designados como decadentes demonstraram preocupações de carácter social e abraçaram abertamente ideais revolucionários em voga no final do século (a exemplo, mais frequentemente, do anarquismo); no entanto, tal não parece ter sido uma vertente transversal às diversas manifestações decadentistas. O carácter paradoxal e multiforme do decadentismo é, aliás, já patente na formulação, por Baju, do decadentismo como correlato da crença na marcha ascendente da humanidade, o mesmo sucedendo com o grau e o teor da aceitação da designação de decadismo por parte de um dos mais assíduos colaboradores de *Le Décadent*, Paul Verlaine, que considera que o termo “é breve, conveniente, cómodo e precisamente retira a noção degradante de decadência” (*Id., Ibid.*, 174). Em paralelo, e reiterando esse carácter multiforme e a associação ou dissociação entre decadência e decadentismo, note-se, precisamente no mesmo ano de 1886 (em que surgirá, igualmente, o manifesto de Moréas), a publicação do primeiro número da revista *La Décadence*, no qual René Ghil, secretário de redação, assina o artigo “Notre école”, no qual coloca o simbolismo sob a égide de Mallarmé e da sua teorização, intitulando essa escola de “École Symbolique et Harmoniste” e atribuindo-lhe o objetivo de inquirir a “significação da natureza e da vida”. Ghil inicia o artigo assinalando a demasiado longa vigência do “título genérico” “les decadentes”, que considera fruto do acaso e proveniente “do riso que nada sabe”.

De entre as diversas contribuições para a entronização e extensão do conceito

de decadentismo, salienta-se igualmente uma componente estética e crítica que se reclama abertamente moderna, opondo essa modernidade à tranquilizante modernidade burguesa e às suas promessas de desenvolvimento científico e social; nessa concepção de modernidade assumidamente decadente, os artistas cultivam a sua própria alienação, tanto estética como moral, recorrendo a estratégias frequentemente agressivas e de desumanização da arte (*Id.*, *Ibid.*, 160). Uma virtual extensão do conceito de decadentismo implica ainda a influência mútua de artistas e pensadores que, de um lado ou de outro da barreira, no espaço geográfico francês ou num outro, foram sendo sujeitos ou objetos dessa caracterização e influência: ultrarromantismo, simbolismo, ou mesmo modernismo e vanguardismo, foram, com alguma frequência, conceitos implícita ou explicitamente sobrepostos aos de decadente; neste particular, note-se ainda, sem surpresa de maior, a frequência da temática e do imaginário góticos e, em conjunção com o acima enunciado, a iconoclastia e a provocação do conflito com a moral burguesa. Assinale-se ainda, como o fez Renan, o aparentemente contraditório fascínio pela decadência, pelas origens e pelo primitivismo.

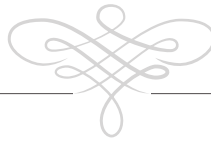
Em França, uma das figuras de charneira do decadentismo é Baudelaire, responsável por um discurso em que a teoria se encontra com a crítica e com a criação artística, em que o decadentismo se cruza com o esteticismo e com as teorias da arte pela arte. Particularmente ligado à figura de Poe, que traduziu em grande extensão e cuja influência se reconhece nele, Baudelaire foi responsável, de algum modo, pela polarização e confluência, num estilo já enquadrável como decadente (de que foi figura modelar, nomeadamente com *Les Fleurs du Mal*), de temáticas e tópicos de cariz pessimista e gótico, bem



Charles Baudelaire (1821-1867).

como os correlacionados com o exotismo e o bizantinismo, para além da exploração do esoterismo e de paraísos artificiais. Baudelaire estabelece uma ligação direta entre decadência e Modernidade, postulando esta como contraposição a uma tradição de separação e especialização das artes, nomeadamente entre as artes plásticas, a música e a literatura. Defendendo uma arte sintética, que assume como própria da decadência, admira a arte de Wagner, que considera dramática e dotada de uma particular qualidade visual; comparando dois artistas de áreas diversas, Delacroix e Victor Hugo, enquanto românticos, Baudelaire destaca o primeiro como um autêntico romântico graças à sua imaginação, considerando Hugo “um trabalhador mais engenhoso que inventivo, um artesão mais correto que criativo, um membro natural da Academia” (*Id.*, *Ibid.*, 163).

Neste contexto de oposição à modernidade científica, tecnológica, social, moral e artística burguesas, a estetização da decadência (rejeitando tanto



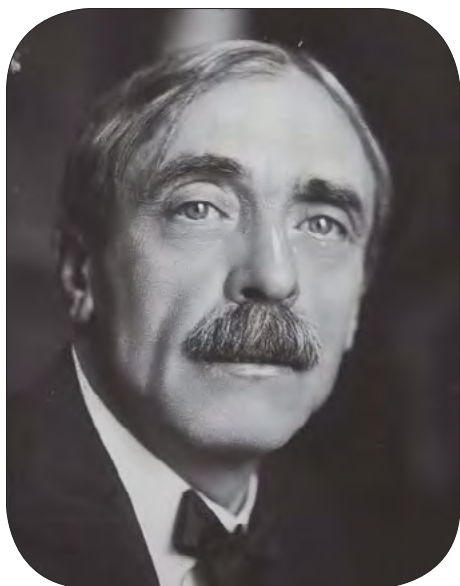
o romantismo como a forma como o parnasianismo se lhe opõe), bem como a entronização da artificialidade consolidam-se enquanto elementos centrais de uma poética de crise. O reconhecimento e a assunção da decadência, em estreita correlação com a capacidade do Homem para alterar, corromper e desvirtuar as normas e leis da natureza, surge como hipótese de involução redentora face ao esgotamento e falência da modernidade burguesa, nomeadamente no que respeita à modernidade estética. Neste particular, destaca-se ainda, para a teorização e valoração do decadentismo, o romance *À Rebours* (1884), de Joris-Karl Huysmans, quer pela junção de modernidade, decadência e artificialidade, quer pela sua configuração como um verdadeiro manual do decadente, uma “enciclopédia do gosto e da idiossincrasia em questões que cobriam todo o espectro, da cozinha à literatura, uma novela que surge como uma psicologia – ou melhor, psicopatologia – e uma estética da decadência” (*Id., Ibid.*, 169); o dandismo enquanto estética e práxis decadentista encontra-se claramente configurado na obra.

Ainda no que toca à extensão dos termos “decadente” e, correlativamente, “decadentismo”, cabe também assinalar os contributos discursivos de outras figuras da cultura francesa. Figura institucional da estética dita romântica, Delacroix assinala o “refinamento, a descoberta de um pequeno mundo de emoções – uma progressão inevitável da consciência do homem dos seus próprios sentimentos” (*Id., Ibid.*, 164-165) como uma necessidade imperativa nos períodos de decadência, situando-se, por via da sua teorização e produção esteticista, como fator de cruzamento de traços atribuíveis a romantismo, naturalismo, simbolismo e impressionismo, e ao que será (numa perspetiva

opositiva ou de adesão) designado como decadente. No prefácio a *Les Fleurs du Mal*, Théophile Gautier contribui, ainda que por denegação, para a caracterização do estilo de decadência e, correlativamente, para uma definição do termo, ao tecer considerações sobre o “estilo inadequadamente designado como decadência”; para Gautier, esse estilo caracteriza-se pela “extrema maturidade, por ser um estilo engenhoso, complicado, cheio de matizes e de investigação”, e, finalmente, por ser capaz de traduzir “as subtis confidências da neurose” (*Id., Ibid.*, 162). Enquanto Zola refere o progresso como doença, para os irmãos Goncourt o “progresso e a neurose são uma mesma coisa” (*Id., Ibid.*, 164); posteriormente, Paul Valéry ensaiará uma definição que considera o decadente (estética em que de algum modo se inclui) como ultrarrefinado, com um domínio e uso da língua que o protege da vulgaridade, indiferente à crítica e receção institucionais e de massas.

Como sucederá com as diversas manifestações geográficas do que possa considerar-se como manifestação artística de decadentismo, não parece viável esgotar balizas temporais, lugares, nomes, grupos, tópicos ou processos técnico-compositivos do decadentismo enquanto tendência ou corrente estético-filosófica, nem tão-pouco estabelecer uma clara distinção entre correntes que com esta compartilhem traços ou afinidades, dado que, ao que tudo indica, o conceito de decadentismo está indefetivelmente marcado por ambiguidades que, em última análise, levam a que nele próprio se polarizem elementos contraditórios, impedindo a sua estabilidade.

No cruzamento entre as coordenadas sociopolíticas, culturais e estéticas, a especificidade das duas primeiras dita o já assinalado centramento geográfico do que

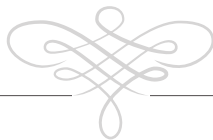


Paul Valéry (1871-1945).

possa designar-se como decadentismo e antidecadentismo no que toca à sua correlação com as artes. Neste particular, as especificidades de cada cultura (ou agrupamento sociopolítico de culturas, aí se incluindo confrontos, hegemonias e tradições) condicionam vertentes específicas, conexas com o contexto europeu de produção e circulação da arte e as ideologias culturais do *fin de siècle*. De realçar ainda a dinâmica do campo cultural e literário que, em França como no restante espaço geográfico e cultural europeu, se revelou propícia quer à emergência do que foi designado como decadentismo, quer à sua heterogeneidade, quer ainda, frequentemente e dado o já observado, à sua convergência pontual com outras estéticas ou tendências; no que toca a esta dinâmica e ao jogo de forças nela consignável, não será demais sublinhar o particular protagonismo da cultura francófona enquanto decadente, bem como o seu correlativo posicionamento como alvo do antidecadentismo.

Como seria expectável, o que se designou como decadentismo – ou, mais explicitamente, como arte e artistas decadentes – foi alvo de análise crítica no âmbito do jogo de forças do campo estritamente literário e artístico, com incidência particular na dimensão estética e técnico-compositiva. No entanto, a sua dimensão mais assinalável é a que, conjuntamente com esta vertente e incidindo no conceito de doença, se projeta na área da ciências da mente, nomeadamente no que se refere à análise da natureza humana, da psique e das suas especificidades individuais e coletivas, revelando uma dimensão do antidecadentismo que pode facilmente considerar-se eugénica.

A este respeito, uma sumária exploração da produção cultural e crítica da área geográfica e do período ora em análise esclarece e amplifica o que se tem vindo a comentar. No manifesto publicado por *Le Figaro* (1886) sobre os decadentes, Jean Moréas torna patente a necessidade de reiterar o vigor da arte em períodos de decadência, traduzindo a necessidade crítica da designação de simbolismo no quadro das forças em jogo no campo cultural da época em questão; não nega, portanto, e sublinha mesmo, a decadência como seu contexto necessário e central. Cumulativamente, as linhas de força enunciadas para o simbolismo configuram-se, em grande medida, como coincidentes com algumas das acima destacadas para o decadentismo. De facto, o que Moréas designa como simbolismo/impressionismo – enquanto renovação estética requerida pela decadência das correntes e tendências anteriores – assenta, em primeiro lugar, na recusa de escolas, de modelos e da imitação, bem como da complacência do público, equiparado a um rebanho de carneiros. Para além disso, Moréas aponta como precursores da corrente estética assim designada Baudelaire



(mas também alguns poemas de Vigny, recuando até Shakespeare), assinalando como centrais nessa corrente as figuras de Mallarmé e Verlaine e, no romance, Stendhal, Flaubert e E. de Goncourt; ainda neste capítulo e no âmbito da rejeição do naturalismo (que considera, tal como o parnasianismo, incapaz de suprir o esgotamento do romantismo), destaca a figura de Balzac, que considera inovador pela sua “visão exorbitada”. A absoluta liberdade e a individualidade são tópicos fulcrais da criação neste manifesto, que sustenta que “o único real é o deformado pelas alucinações e pelo temperamento individuais”, defendendo a “demência luminosa” como processo criativo e o direito a respirar “o seu próprio hálito, e não o do vizinho, seja ele um Deus” (MORÉAS, *Le Figaro*, 18 set. 1886, 150).

Ainda no âmbito da exploração sumária acima delineada e ilustrando uma correlativa emergência do antidecadentismo, valerá a pena mencionar a crítica de Jules Lemaitre a Verlaine, na *Revue Bleue* (1888), bem como as considerações que sobre essa crítica tece Gustave Kahn em *Symbolistes et Decadents* (1902). A obra de Kahn permite ainda traçar um quadro de época em que, consentaneamente com o que tem vindo a ser observado, se tornam patentes as características acima elencadas para o simbolismo, revelando para além disso um posicionamento no campo estético e literário que se caracteriza pela inovação, pelo fazer escola, por um programa que inclui o verso livre, a sonoridade, a interioridade subjetiva da criação estética.

Do artigo crítico de Lemaitre e para além de observações sobre processos técnico-compositivos do domínio da métrica e da cesura, sublinhe-se uma súpula de considerações relativas a dimensões éticas, estéticas e sociolinguísticas da poesia simbolista e decadente. Lemaitre titula o

seu artigo com as duas designações, efetuando inicialmente uma caracterização social e moral “destes iniciados”, que designa como “bons jovens, com tanta candura como pretensão, assaz ignorantes”, “espíritos jovens largados numa literatura muito antiga [...] espécie de bárbaros sensuais e preciosos”; refere “a sua vida de noctâmbulos, o abuso das noitadas e das bebidas estimulantes”, o seu “desejo de singularidade”, e a “misteriosa nevrose” que, segundo o crítico, “têm, creem ter, ou se atribuem” (LEMAITRE, *Revue Politique et Littéraire Revue Bleue*, 7 jan. 1888). Equipara ainda as tendências assinaladas a “doenças literárias” anteriores, com a agravante de que as presentes “parecem ignorar o sentido tradicional das palavras”, organizando “séries de vocábulos” sem sentido que, “maliciosamente”, mantêm a busca de um sentido onde ele não existe, como “numa charada cuja palavra não existe”. Na sequência desta caracterização, delineia “o homem desta poesia” o que, como afirmará explicitamente, faz como “fantasia” não pretendendo que corresponda de todo à figura de Verlaine (*Id., Ibid.*). Nesta figuração, que pretende englobar simbolistas e decadentes, o poeta surge como moral e socialmente afastado “dos outros homens”, “iletrado” e “desligado da tradição” (“não é civilizado, ignora os códigos e a moral”), correspondendo a sua morfologia craniana (“uma frente desmesurada, um crânio abaulado”) a uma tipologia primitiva e associal (“face de fauno cornudo, filho intacto da natureza misteriosa”) (*Id., Ibid.*). Lemaitre prossegue com episódios da vida e do perfil moral e social “deste poeta”, coincidentes com os de Verlaine, sujeito a pena de prisão “por ter governado mal o seu corpo” na sequência de “um amor reprovado pelas leis e costumes do Ocidente moderno”; no que toca à sua poesia e à correlativa receção, Lemaitre



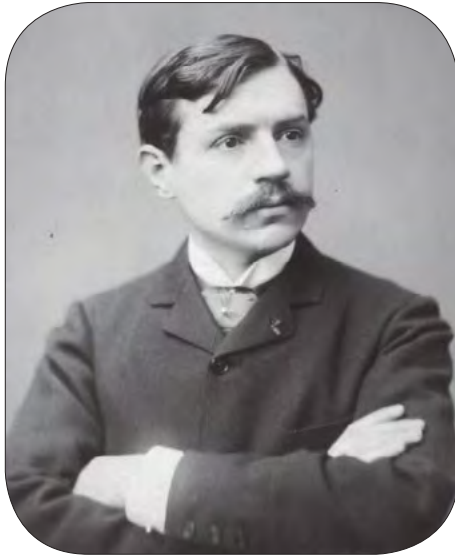
afirma que o (relativo) sucesso do poeta que assim tipifica se correlaciona unicamente com o facto de se tratar de “um bárbaro, um selvagem, uma criança” que, no entanto, “tem uma música na alma” e “ouve vozes que ninguém antes de si tinha ouvido” (*Id., Ibid.*). Na resposta a este artigo, Kahn sustenta que “nem alcoolismo, nem noctambulismo, nem nevrose” estão em jogo, afirmando, relativamente a Verlaine, que este “não é decadente (ninguém o é), nem simbolista, pelo menos no sentido atual do termo” (KAHN, 1902). Kahn ensaia ainda, neste artigo, uma definição do novo lirismo (nem experimental no sentido científico do termo, nem explicativo como o seu contemporâneo), argumentando, relativamente à incompreensibilidade apontada por Le-maitre, a possibilidade de que “as formas sensacionais” apercebidas em primeiro lugar pelos novos poetas “impregnem” uma nova geração que assim as poderá aperceber e reconhecer em si (*Id., Ibid.*).

Os discursos críticos de época acima sintetizados apontam, uma vez mais, para as já assinaladas contradições internas do conceito de decadente – ou apontam ainda, como parece decorrer da sua instabilidade enquanto autodesignação, para que tal conceito, mediatizado como escola ou tendência, se concretize em modulações estéticas alheias a tal, sob o signo da recusa (incluindo esta a da própria designação proposta); é uma “escola indetetável” cuja “primeira marca é a da demolição, do confronto, do escândalo” (JOUVE, 1989, 13-16), ao passo que o discurso antidecadentista veicula sobretudo valorações de teor ético, moral e social. À metáfora orgânica já assinalada e na esteira de Bourget, os exemplares discursivos em questão (contra ou a favor dos ditos decadentes) acrescentam a marca do léxico e conceitos do evolucionismo darwiniano, da frenologia, da psicologia e

da emergente psiquiatria, com juízos conexos com a moral e a normalidade social, bem como, no segundo caso, referências ao carácter místico e intuitivo da criação e a um inconsciente coletivo ancestral em jogo com a individualidade da criação.

Nos seus *Essais de Psychologie Contemporaine*, Bourget opõe-se ao pensamento iluminista e cartesiano, sustentando, num artigo sobre Renan datado de 1883, uma maior justeza da filosofia alemã do séc. XIX, que, sublinha, considera o universo como uma série de organismos em movimento, de acordo com a qual define decadência como o estado de uma sociedade que produz “um número demasiado pequeno de indivíduos” (encarados como células de um organismo cuja energia deverá ser subordinada e não independente) face aos “trabalhos da vida comum” (BOURGET, 1920, 19). Considerando a psicologia como um diagnóstico do domínio da ética, Bourget refere as doenças morais da França sua contemporânea, considerando a este respeito o cristianismo como única via de saúde ou cura. No que toca ao diagnóstico e a propósito de Baudelaire, considera que os sintomas na sociedade contemporânea são os mesmos por toda a Europa: o niilismo, o pessimismo e a nevrose. Aponta ainda, no âmbito desta perspetiva étnica da Europa e correlativamente a cada uma das “raças” acima discriminadas, a pulsão de destruição, as especulações metafísicas sobre a causa inconsciente dos fenómenos e a reflexão individual, que levaria ao pessimismo. A especificação deste diagnóstico adiantará ainda que o Homem da decadência conserva “a nostalgia incurável dos belos sonhos dos seus antepassados”, sendo a “precocidade dos abusos” responsável por que esse Homem tenha “secado em si as fontes da vida” (*Id., Ibid.*, 18).

Em última análise, Bourget pode ser considerado como antidecadentista na



Paul Bourget (1852-1935).

medida em que postula a primazia do coletivo ao considerar, para além do acima assinalado, que a interação entre a sociedade e o indivíduo é recíproca e com benefício mútuo; não deixa, no entanto, de salientar a superioridade do Homem da decadência no que toca ao desenvolvimento artístico e individual, apresentando Baudelaire como um “homem superior” com “a coragem” de assumir, ainda que em sentido inverso e individual, a morbidez da decadência (*Id., Ibid.*, 24-25); o mesmo poderá dizer-se do antidecadentismo de Lemaitre que, ainda que implicitamente, reconhece a marca do génio ou do precursor na figura de Verlaine. Esta dualidade apela a um quadro mais geral do decadentismo (e do correlativo antidecadentismo) que terá de ter também em conta a particularidade da obra de Nietzsche e a sua repercussão no discurso da decadência (e sobre a decadência), já que este discípulo de Schopenhauer é considerado um dos mais expressivos filósofos e pensadores da decadência, para além de ser frequen-

temente apontado como exemplar da decadência, nomeadamente pelo discurso antidecadentista. De realçar ainda que a primeira tradução francesa da obra de Schopenhauer, em plena ebulição e dissociação do decadentismo (1886), agudiza e teoriza o sentimento de decadência ao encarar como negativos o progresso, a mulher e o sexo, e ao preconizar a renúncia e contemplação estética como única via de salvação.

A tal acresce o facto de a obra de Nietzsche, controversa e pouco linear em termos de organização, edição e exegese, conter asserções passíveis de funcionarem como contraditórias, nomeadamente no que se reporta ao jogo de forças políticas, culturais e estéticas franco-prussianas, sendo ainda particularmente passível, pelos mesmos motivos, de ser interpretada como decadentista ou antidecadentista. Dados o teor e as formas de mediação ao longo do séc. XIX e início do séc. XX, nem sempre é fácil estabelecer caso a caso a coincidência do discurso de Nietzsche com outros discursos sobre a decadência, nomeadamente no que se refere à especificidade francesa, da qual toma emprestada a aura francófona de diferença cultural – ainda que sem conhecimento profundo dessa especificidade.

Esta influência ou coincidência afigura-se, no entanto, central no que toca ao desenvolvimento e extensão dos conceitos de decadência e decadentismo, tornando-se particularmente relevante no que toca ao antidecadentismo que, nas suas manifestações discursivas consensualmente mais notórias, de que é exemplo Max Nordau (1849-1923), considera a figura de Nietzsche como exemplar do degenerado do *fin de siècle*. De acordo com Bernheimer e no âmbito de uma leitura transversal das diversas obras do filósofo, o discurso de Nietzsche apresenta um carácter desordenado e frequentemente



contraditório, colocando-se sob a égide da “retórica psicomédica da degeneração” (BERNHEIMER, 2002, 13), tendo como ponto de partida o corpo e a fisiologia, e afirmando a impossibilidade de se furtar à decadência; esse discurso sustenta ainda a tese de que os instintos da decadência, “necessários e inevitáveis em qualquer homem”, tentam, através dos moralistas, sobrepor-se à “moralidade instintiva das raças e épocas fortes”. Para Nietzsche, os instintos de decadência são os dos “fracos e menos privilegiados”, de “exceções, fracos, abandonados”, dos “habituaados a sofrer que necessitam uma nobre interpretação da sua condição” (*Id., Ibid.*, 14). A decadência assim sumariamente definida concretiza-se, nomeadamente no caso de Wagner, por manifestações patológicas como “histeria, excitabilidade nervosa, histrionismo, mentira, inquietude visual, fragmentação estética, efeminação” (*Id., Ibid.*, 13). Nietzsche identifica o génio decadente de Wagner com “a sua própria doença”, ainda de acordo com Bernheimer (*Id., Ibid.*, 24), que considera que a causa wagneriana triunfa sob o signo da incorporação da feminilidade, por via da “ambiguidade fluida e móvel” (*Id., Ibid.*, 25) que a caracteriza.

A este propósito, e no que diz respeito a confluências nietzscheanas com o que se designou como decadentismo estético, Bernheimer sublinha a coincidência de Nietzsche e Baudelaire no que toca à misoginia, indicando como origem dessa misoginia, na perspetiva de um e outro, a fisiologia mais natural – e por isso mesmo mais repulsiva – da mulher. Na conexão desta observação com a desnaturalização da arte (que ambos advogam como opção estética), Bernheimer aponta formulações de arte face à verdade elaboradas por Nietzsche e Wilde, respetivamente as de que a arte “é indiferente ao facto” (*Id., Ibid.*, 19) e “tem mais valor que a verda-

de”, e a de que “mentir [...] é o objetivo próprio da arte” (*Id., Ibid.*, 20). Para Nietzsche, “nada é mais hostil à mulher que a verdade, a sua grande arte é a mentira, a sua maior preocupação é meramente beleza e aparência” (*Id., Ibid.*, 24). Ainda no âmbito da correlação entre feminino e verdade na obra de Nietzsche, Bernheimer sugere a emergência de aspetos feticistas e significantes homossexuais, citando a afirmação do filósofo sobre a hipótese de a verdade ser uma mulher com razões para ocultar “a sua razão biológica, a sua essência fisiológica” (*Id., Ibid.*, 24), bem como a asserção de que a própria obra de Wagner promove o colapso da diferença de género.

Bernheimer vê em Nietzsche um decadente que não valora positivamente a decadência e a considera como algo a que se deve resistir para preservar a saúde e uma vitalidade ascendente, assinalando a sua aprovação da excisão das partes e dos indivíduos decadentes do organismo infetado como passível de encorajar a eugenia ou mesmo o genocídio. Reflete ainda sobre uma nacionalidade da decadência que considera complexa em Nietzsche, sublinhando que este apresenta Wagner como o mais decadente e Bizet como o menos decadente dos músicos, e sustenta, no caso do primeiro, a valoração mórbida da sensibilidade como “uma antitoxina contra o que seja alemão” (*Id., Ibid.*, 21). De acordo com o observado por Bernheimer, a obra de Nietzsche permite a caracterização deste autor como decadente (ou fruto da decadência), sendo, no entanto, pelo menos parcelarmente, passível de inclusão num discurso antidecadentista.

A caracterização do decadentismo enquanto corrente ou tendência estética torna-se, como se assinalou já e nomeadamente com a contribuição da filosofia de Nietzsche e dos seus exegetas, uma



tarefa de alguma dificuldade, dada a precária estabilidade do conceito enquanto tendência estética e a sua abrangência enquanto tendência ou sensibilidade social. Note-se, no entanto, que, independentemente de tais características poderem, no seu total ou parcialmente, adequar-se ou ser reclamadas por outras tendências ou escolas, o decadentismo parece ter como traços centrais (para além dos já assinalados e da sua conceptualização como doença) o individualismo – temático e autoral –, bem como a rejeição e tentativa de superação de fronteiras conceptuais e interartes, e o questionamento do valor da obra de arte, nomeadamente o valor de mercado. A estes traços podem eventualmente adicionar-se o esteticismo, a busca da novidade temática e compositiva, a desnaturalização (ou artificialização) do real, a exploração exaustiva de estados de consciência e de percepção (incluindo os propiciados pelo álcool ou outras drogas), bem como a de conceitos e procedimentos técnico-compositivos inovadores ou artesanais, a exploração do exótico e a pesquisa das origens, nomeadamente as conexas com uma pertença, seja esta de grupo, regional, nacional ou mesmo de cotejo civilizacional com épocas remotas e transculturais.

Como traços epocais e socioculturais mais evidentes para a época e para a estética ora em análise, assinalem-se a morbidez temática, como também os tópicos correlativos com o género e a diferença, de género ou outra, sendo particularmente assinalável a misoginia. A misoginia (que tem sido assinalada em conjugação com o erotismo anómalo nas mais diversas vertentes) é encarada por Adorno (1903-1969), e mais especificamente no que se refere a Nietzsche, como a sujeição a um sistema ideológico que se rejeita, mas a cuja omnipresença é impossível escapar. A este propósito, será

também pertinente assinalar como traço de época a mediatização e omnipresença da imagem, nomeadamente a feminina, bem como a progressiva erotização dessa imagem em conjugação com a alteração dos estatutos de género, em geral e no que toca mais particularmente ao feminino no contexto cosmopolita. Em paralelo e com maior pertinência no que respeita ao antidecadentismo, reitera-se a também estreita correlação entre a misoginia, a moral católica hegemónica e o estado da ciência relativamente ao diagnóstico e caracterização da psicofisiologia da identidade, mormente no que se refere às componentes evolutivas e socioculturais dessa identidade. Na conexão com o antidecadentismo e necessariamente ligado às condições de vida urbanas das metrópoles e à moral social vigente, note-se igualmente o estatuto social marginal de celibatário(a)s e solitário(a)s sob a égide de um modelo social baseado na família, com a decorrente emergência e visibilidade de sociabilidades múltiplas num espaço público que representa não só o cenário, mas também e sobretudo a oportunidade de individualização e ascensão social.

Uma mais pormenorizada caracterização do decadentismo poderia ser feita com recurso a um maior detalhe de temáticas, essencialmente disfóricas, passíveis de serem consideradas decadentistas, cuja enumeração exaustiva parece, no entanto, não só pouco operativa como virtualmente pouco viável. Opte-se, portanto, por indiciar tal possível enumeração pela síntese que dela faz a já citada Séverine Jouve, num brevíário de fim de século que em tudo parece corresponder, não apenas à época específica que aqui se assinalou como marcada pelo decadentismo, mas também a uma putativa subsistência desta sensibilidade social e tendência estética na viragem para o séc. XXI.

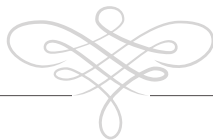


A obra, em primeira pessoa, emula a mundividência *fin de siècle* e entretece-a com citações de época caracterizadoras do decadentismo, estabelecendo um estreito paralelo entre a sua própria contemporaneidade e o período sobre o qual se debruça e que subsume em orações contra (contra a natureza, contra Deus, contra a mulher, contra o mundo moderno) e a favor (da obra de arte – com especificação adicional das artes poética, pictórica e decorativa – e de si mesmo), para além de hinos: ao artifício, a Satã, ao andrógino e à modernidade. Jouve sublinha ainda que os decadentes são anarquistas que se pautam pela desordem, pelo escândalo e pelo excesso, bem como pela recusa do epíteto de decadentistas, tendo como objetivos a reabilitação do corrompido e desenvolvendo uma conceção mística da arte contra todas as formas de doutrinação.

A breve análise dos factos e fatores que de algum modo permitem uma, ainda que precária, definição de decadentismo indicia um ponto de viragem no seio da modernidade estética, sendo seguramente de assinalar a evolução do jogo de forças entre a produção artística e o consumo de massas, bem como uma generalizada dinâmica interartes e a consolidação da figuração do autor enquanto produtor cultural. Como traço predominante no que respeita a estratégias correlativas com estes jogo(s) e dinâmica(s), ressalta o esteticismo e a correspondência secreta (porque individualizada) da obra de arte com o real, bem como a rejeição do senso comum e da razão cultural no seu sentido mais amplo (filosófica e científica, social e moral, ética e estética), que fundam a visão, valoração e representação artística desse mesmo real numa perspectiva coletiva e institucional.

De facto, conjuntamente com o individualismo assinalado por Paul Bourget

(1920), a doença – perspectivada como infortúnio orgânico e, enquanto tal e paradoxalmente, como princípio regenerador – parece ser um dos traços centrais atribuídos ao decadentismo, correspondendo, como se assinalou, a uma conceção organicista do Homem e da sociedade com privilégio para a exploração dos meandros do eu, nomeadamente do eu social, com a correspondente caracterização dos sintomas dessa doença, a nível do indivíduo como do da sociedade enquanto organismo. Em foco e em simultâneo, salienta-se a natureza única do eu e a perceção individual do real como ponto de partida para a criação artística, a sociedade burguesa e tecnológica moderna, e a correlativa nevrose, bem como o reconhecimento desse diagnóstico como indispensável ao desenvolvimento, o humano em geral e mais particularmente o da arte, no patamar civilizacional de uma modernidade encarada como decadência. A doença é espiritual (ou, em última análise, psicossomática), é a recusa de uma razão pública que se encara – e é institucionalmente encarada – como decadente, é o niilismo, o pessimismo, a nevrose. Decadentes *avant la lettre*, os decadentistas não podem, por um lado, escusar-se a ser assim designados por um discurso que radica na sua valoração negativa enquanto divergentes de uma norma social, moral e ética vigentes; por outro lado, e sobretudo a partir da época em que tal ocorre com grande visibilidade num discurso público, escusar-se a tal designação pressupõe, numa perspetiva de autodefinição programática e da correlativa reivindicação (teórica, estética e ética) da diferença, um movimento discursivo de integração num campo estético e cultural que a designação inicial recusaria à partida. Cumulativamente, e de acordo com o que foi sendo e será assinalado, saliente-se a paradoxal corres-



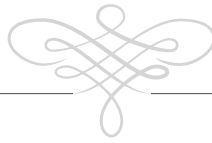
pondência entre génio e doença, assinalável nas observações de Bourget, Lemaitre, Nietzsche e Lombroso (1835-1909), que consubstancia, para além da também paradoxal vitalidade estética e criativa dos períodos ditos de decadência, uma virtual entronização do decadente como génio.

O desenvolvimento do discurso antidecadentista reforça em grande medida os traços centrais já delineados, mormente os que mais diretamente correlacionam a decadência com a doença civilizacional. De facto, a circulação discursiva dos termos e conceitos em análise decorrem de dimensões que se articulam, desde o Iluminismo, com as noções de apogeu e declínio civilizacional, com uma longa circulação por via dessa metáfora organicista e antropomórfica que designa sobretudo a rejeição de uma perspectiva hegemónica da evolução social como civilização. Contributos de relevo são também outros discursos que, correlativamente com a assunção do termo como tendência ou corrente estética, contribuíram para a sua definição pela negativa, assumindo uma polarização que irá desenvolver-se conjuntamente com o desenvolvimento filosófico e científico no âmbito da identificação de patologias (as individuais e as sociais) e das respetivas estratégias de remediação; cabe, por isso, neste momento mencionar algumas das contribuições consensualmente mais vincadas para o que se possa, na origem ora delineada, ter-se designado como antidecadentismo no sentido mais amplo do termo. Reitere-se ainda a consensualidade do centramento da origem do decadentismo enquanto tendência estética no espaço europeu, designadamente em França (que se assume como o polo cultural hegemónico europeu na época em análise), Itália e Inglaterra, apesar da sua rápida globalização, bem como o correlativo facto de

esta influência só poder traçar-se caso a caso, tendo em conta a cronologia, as influências ou trocas culturais, a forma e a extensão dos conceitos e ideias que levaram a uma eventual utilização do termo; deve ainda ter-se em conta a diversidade das perspetivas críticas contemporâneas no que respeita a este fenómeno e à sua extensão geográfica.

Reitere-se ainda, neste passo, que os conceitos de decadente e decadentismo coincidiram, pontualmente e em alguma extensão, com conceitos como modernismo ou mesmo vanguarda(s), representando sobretudo a entrada no que possa designar-se como modernidade estética, nomeadamente no que se refere à relação entre os modos de produção e de receção da arte, com a correlativa alteração da dinâmica do campo cultural face a instâncias como o valor simbólico e o valor de mercado da arte. Neste particular, não será ainda demais realçar o papel da mediação na inter-relação de produção e receção, na sequência do desenvolvimento de uma cultura de massas, bem como a emergência de assinaláveis vertentes de cariz eugénico que acompanham a dinâmica social no seu sentido mais amplo.

De facto, o que se assinalou como decadentismo não parece esgotar o âmbito do antidecadentismo, já que as principais manifestações deste parecem abranger dimensões que, incidindo embora sobre a apreciação crítica e o valor e função da produção artística, não deixam de demonstrar uma mais ampla conceção desta enquanto questão de cultura, moral e estética – tal como sanidade – públicas. Note-se, igualmente, a aleatória correlação entre a designação de decadente e a de decadentista, bem como o facto de a circulação discursiva desta última ser muito mais reduzida, exceto no que toca a um discurso crítico de teorização e periodização literária, nomeadamente



a posteriori; como se assinalou e assinalará ainda, o decadentismo surge, nessa mesma crítica, estreitamente ligado e frequentemente indissociável do simbolismo, do que é prova mais que suficiente a frequentíssima utilização conjunta dos termos, por hifenização ou associação copulativa. Pode ainda dizer-se, de algum modo e indiferentemente da aceitação da designação de decadente ou decadentista, que esta decorre, na sua génese, sobretudo de uma valoração negativa inicial por parte do que aqui designamos como antidecadentismo.

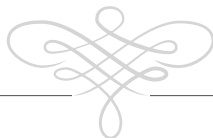
Assim e pelo até aqui assinalado, torna-se difícil, se não impossível, elencar sem investigação adicional e específica – necessariamente comparativa dada a configuração do espaço cultural tal como se definiu até aqui – todas as figuras que foram, ou possam ser, durante o *fin de siècle* e posteriormente, consideradas como decadentistas. Fica, portanto, uma apenas embrionária exploração do decadentismo, quer no que toca à sua extensão quantitativa e correlativa com o segmento histórico-social e geográfico-cultural em que inicialmente se terá desenvolvido, quer no que se refere a balizas temporais, ainda que precárias, quer ainda no que de uma forma mais geral se refere à sua relação com os outros -ismos (nomeadamente o simbolismo) que marcaram a progressiva mediatização e globalização de outros fenómenos de índole estético-cultural e a sua ainda hoje contingente definição.

De facto, de acordo com a síntese apresentada na *Enciclopedia Treccani* por Praz (1977), o questionamento e a evolução do conceito de decadentismo enquanto categoria crítica e periodológica surgem na primeira metade do séc. xx, desenvolvendo-se a partir daí em perspectivas teóricas suscetíveis de abarcar cubismo, expressionismo, surrealismo, existencia-

lismo, incluir nomes como os de Kandinsky, Hemingway, Kierkegaard, Kafka, Joyce, e mesmo considerar a emergência de fases (estética e existencial) determinadas pela polarização positiva do termo; de igual modo, a designação poderia incluir D'Annunzio e os poetas novos antidannunzianos. Nos diversos espaços políticos e geográficos em questão, Praz aponta como precursores do decadentismo Flaubert, Gautier, Baudelaire, Poe, Dostoiévski, Swinburne e Rossetti, destacando ainda pela sua influência as figuras de John Ruskin e W. Pater.

J. K. Huysmans, Barbey d'Aureville e Villiers de l'Isle-Adam, J. Péladan e E. Bourges, D'Annunzio e Pascoli, Óscar Wilde, M. Rollinat e G. Rodenbach são figuras destacadas como decadentistas por Mario Praz, que, no que respeita à pintura, norteia a distinção entre decadentismo e simbolismo sobretudo pela especificidade temática, ao considerar que nem todos os decadentes são simbolistas, nem todos os simbolistas adotam a temática dos decadentes; as figuras que destaca neste particular como decadentistas são as de Gustave Moreau, Aubrey Beardsley e E. Burne-Jones, bem como a de F. Rops.

A síntese de Praz exemplifica e demonstra o desenvolvimento da dinâmica interartes no campo cultural europeu (no sentido mais amplo já explicitado, no segmento temporal assinalado e no que toca a vertentes temática e técnico-compositiva); e acentua as dimensões conceptuais, críticas e simbólicas da materialização e evolução discursivas do termo e conceito de decadentismo. A este propósito, e no que toca ao estatuto e à função das diversas artes, bem como à sua correlação no jogo de forças desse campo cultural, parece de alguma utilidade questionar, como faz Willette, a alteração de mecanismos, processos e destinatários da produção artística e a subsequente diluição de fronteiras



Cesário Verde (1855-1886).

entre arte e artesanato. De acordo com Willette, e no que diz respeito especificamente a movimentos como os designados por *art and crafts* ou *art nouveau*, tal implicaria a problematização destes como decadentes ou redentores, conforme a sua perspetivação como último reduto de um esteticismo passadista ou como a solução para a recuperação da aura da obra de arte; essa problematização permite, no caso das artes decorativas ou mesmo da arquitetura, considerar como antidecadentistas os movimentos modernistas, que assim teriam uma apreciação negativa dos precedentes. Valerá ainda a pena salientar a abordagem de Schuh, que, de forma bem clara, relaciona um modelo poético da deformação subjetiva com o paradigma científico, ainda que sem pretensão ou demonstração de interesse em distinguir simbolismo de decadentismo, distinção aliás pouco clara, a exemplo do que sucede com outros -ismos. No entanto, e como se reiterou também já, o decadentismo parece configurar-se como algo mais do que uma atitude estética.

Em Portugal, fortemente influenciado pelo contacto com a esfera cultural francesa, nomeadamente no último quartel do séc. XIX e no primeiro do séc. XX, apontam-se tendências ou influências decadentistas em Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Cesário Verde, António Nobre, Alberto Osório, Eugénio de Castro, Afonso Lopes Vieira e António de Cardielos, Raul Brandão, Alberto de Oliveira, D. João de Castro e Henrique de Vasconcelos. Alguns autores têm ligado esta tendência à geração de 70, nomeadamente no que toca a Eça de Queirós e a Antero de Quental, sendo também corrente a sua associação a nomes do grupo de *Orpheu* como Mário de Sá-Carneiro, Luís de Montalvor ou Fernando Pessoa; as publicações assinaladas como ilustradoras da tendência decadentista (recorrentemente associada a outras, nomeadamente o simbolismo, ou o modernismo, no caso do *Orpheu*) são, entre outras, a *Revista d'hoje*, a *Boémia Nova*, *Os Insubmissos*, *A Pátria e os Novos*, enquanto outras, como *O Ideal*, poderão ser consideradas antidecadentistas. No entanto, assinalar especificamente personalidades ou publicações antidecadentistas, a exemplo do que sucedeu relativamente ao decadentismo, implicaria uma mais alargada análise dos discursos literários, críticos e filosóficos implicados (e a dos discursos que se assumem como seu objeto, a exemplo do que sucede com a figura e produção de Fernando Pessoa, a quem consensualmente se atribui uma fase decadentista e que terá, depois de ter lido Nordau, assumido uma atitude antidecadentista).

Poderão, aliás, já ser considerados como antidecadentistas os processos, civis ou criminais, as exclusões dos salões e de outras instâncias institucionais de canoização, ou mesmo as episódicas reações públicas de maior ou menor amplitude que, no segmento cultural e geográfico



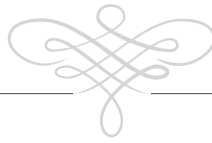
Mário de Sá-Carneiro (1890-1916).

sumariamente traçado, tenham tido a sua origem em questões de moral ou de razão social (ou de uma estética *mainstream* por elas determinada). Se o decadentismo e o antidecadentismo enquanto tendências ou movimentos literários ou estéticos colocam questões como as que têm vindo a ser destacadas, o mesmo não se passa com o antidecadentismo enquanto tendência social, quando fundada em asserções e posicionamentos discursivos fundamentados por juízos científicos, sociais e morais socialmente exclusivos.

De facto, é notória a consensualidade da ligação entre a emergência do antidecadentismo, enquanto julgamento estético, e as figuras de Bourget, Lombroso e Nordau, entre outras e com destaque para esta última, com o denominador comum de doença social ou moral e a chancela da verdade científica. No entanto, haverá ainda que especificar uma particular visão antidecadentista (como a de Bourget ou Lombroso, ou mesmo de um discurso nietzscheano passível de interpretação antidecadentista) que mantém

os decadentes suspensos entre a doença e o génio, e uma perspetiva como a de Nordau – ou, até certo ponto, de Freud, de acordo com Bernheimer (2002) –, que sustenta a “anormalidade” (e, subsequentemente, a doença) como socialmente nociva, independentemente da dualidade assinalada.

No que toca a Nordau, deve assinalar-se ainda a recusa da metáfora antropocêntrica para o *fin de siècle* e a reivindicação de critérios de natureza científica para a crítica literária; na dedicatória, endereçada a Lombroso, Nordau reconhece a contribuição deste para os domínios da psiquiatria, do direito criminal, da política e da sociologia, alargando assim a mais um domínio – o da arte e da literatura – a perspetivação – e exclusão – da “degenerescência”. Nordau reafirma a coincidência de traços intelectuais (e, frequentemente, somáticos) entre os degenerados da literatura, da música e da pintura e os dos assassinos e dinamitadores, considerando que uns e outros pertencem à mesma família antropológica e apenas satisfazem de forma diferente os seus instintos malsãos. No que toca aos primeiros, parte do princípio de que exercem uma forte sugestão sobre as massas e de que a sua influência pode corromper os ideais de beleza e moral de toda uma geração de recetores (que considera serem atraídos pela pretensa novidade do que é absurdo e antissocial). Preconiza por isso uma crítica científica da arte, rejeitando uma abordagem subjetivamente baseada nas emoções que esta possa despertar e propondo-se baseá-la nos elementos psicofisiológicos que deram origem à obra – e, desse modo, reconhecê-la como produto de um cérebro doente, bem como averiguar a natureza da perturbação de espírito que afeta esse cérebro. Esta seria uma tarefa ingrata, já que, para além de confrontar os artistas, a crítica e os *media*



a ela enfeudados, provocaria inevitavelmente a irritação de um público forçado a ver uma realidade inconveniente: a de que tem vindo a seguir “loucos, arrancadores de dentes ou saltimbancos” como se fossem profetas.

Numa obra que mereceria um mais detalhado estudo comparativo, deve no entanto ainda notar-se, como se fez relativamente a Bourget, a presença da noção de raças e a sua miscigenação com a de povos ou nacionalidades, sendo de assinalar, para além disso, que uma parte significativa da obra de Nordau se debruça sobre as civilizações francesa e inglesa (ou sobre a sua influência noutras) como exemplares de degenerescência. Destaca ainda, nesse âmbito, as figuras de Tolstoi, Ibsen e Nietzsche, criticando o culto de Wagner e o que designa como *pasticheurs* jovens-alemães, relativamente aos quais afirma que o envergonham enquanto alemão.

O diagnóstico de Nordau inicia-se pela designação de *fin de siècle* que, na realidade e segundo o autor, se resumiria a mais uma interpretação subjetiva por parte da senilidade francesa (ou da influência desta na difusão dessa sensibilidade por toda a Europa) – e que deveria traduzir-se, mais exatamente, como um fim de raça, a saber, da raça francesa. Em nota à edição francesa da sua obra, o autor ressalva, face a uma alegada má interpretação dessa afirmação, que a decomposição que menciona se refere apenas aos ricos habitantes das grandes cidades, aos que se autointitulam a sociedade, ao passo que os camponeses, parte dos operários e parte da burguesia seriam seres sãos. Ainda assim, o traço fundamental dos exemplos apontados como *fin de siècle* seria, para Nordau, o desdém pelas conveniências e pela moral tradicionais.

Relativamente à caracterização psicofisiológica dos degenerados, Nordau assinala a presença de sinais ou estigmas

somáticos (assimetria craniofacial, imperfeições da orelha, estrabismo, lábio leporino, irregularidades na forma e posição dos dentes, entre outros), aos quais corresponderiam estigmas intelectuais que se caracterizariam pelo empolamento ou pela atrofia patológicos de faculdades mentais (como o egoísmo, a impulsividade e a emotividade ou o pessimismo, fobias e abulia, respetivamente); ao estado de espírito *fin de siècle* corresponderia essa perspectiva do melancólico deprimido, sombrio, desesperando de si próprio e do mundo, torturado pelo medo do desconhecido e sentindo-se ameaçado por perigos vagos, mas terríveis.

A brevíssima síntese apresentada aponta para um antidecadentismo sustentado por razões científicas, sociais e morais e pela tradição, por juízos ligados a noções de povo, raça, nação ou cultura, por tipologias físicas ou psíquicas e pela putativa ligação da obra de arte (ou da literatura, já que encontram recorrentemente discriminadas) a tais razões, juízos, tipologias, tradições e associações. Por isso mesmo, valerá ainda a pena apresentar uma sùmula do prognóstico e da terapêutica sustentados por Nordau. No que toca ao primeiro, destaca-se um futuro, que este afirma poder prever-se com grande nitidez, no qual a arte e a poesia serão, a longo prazo, puros atavismos, apenas cultivados pelos seres mais emocionais (mulheres, jovens, infância), as aberrações da arte desaparecerão em nome da uniformização da civilização, os fracos e os degenerados perecerão, e os fortes adaptar-se-ão às conquistas da civilização ou subordiná-las-ão à sua própria capacidade orgânica. No que respeita à terapêutica, sublinhe-se a asserção de que a sociedade tem o dever de se defender dos místicos, dos egotistas e, sobretudo, dos imundos pseudorealistas, bem como a correlativa estratégia de defesa, a exclu-

são social, a cargo de organizações que assegurem a moralidade do povo, encarregando-se de examinar a moralidade das manifestações artísticas e literárias e de aniquilar obra e Homem.

Não será difícil ouvir os ecos de tais asserções e estratégias na exposição crítica e destruição da chamada arte degenerada na Alemanha nazi dos anos 30, bem como na teorização e nas práticas da URSS no que toca à decadência cultural burguesa, à semelhança do que sucedeu com outros regimes totalitários, fascistas ou comunistas. Não parece também difícil escutar esses ecos no séc. XXI, em discursos antidecadentistas de exclusão em nome da coesão social, da moral, de uma determinada cultura, ou de preceitos éticos e estéticos conexos às anteriores. Parece também de alguma pertinência a acima referida consideração do decadentismo como efeito verbal do discurso antidecadentista, bem como a sua abrangência enquanto tendência social difusa, mas omnipresente, na arte a partir da segunda metade do séc. XIX.

Bibliog.: impressa: ALMEIDA, João Paulo Barros, *Sentimento e Conhecimento na Poesia de Camilo Pessanha*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009; BERNHEIMER, Charles, *Decadent Subjects*, Baltimore/London, The John Hopkins University Press, 2002; BINNI, Walter, *La Poética del Decadentismo*, Firenze, Sansoni Editore, 1996; BOURGET, Paul, *Essais de Psychologie Contemporaine*, Paris, Plon, 1920; CALINESCU, Matei, *Cinco Caras de la Modernidad. Modernismo, Vanguardia, Decadência, Kitsch, Posmodernismo*, Madrid, Tecnos, 1991; COELHO, Jacinto do Prado, *Dicionário de Literatura*, 3.^a ed., vol. 1, Porto, Figueirinhas, 1979; *La Décadence*, n.º 1, 1 out. 1886; *Le Décadent*, n.º 1, dez. 1887; n.º 2, 1-15 jan. 1888; n.º 14, 1-15 jul. 1888; n.º 32, 1-15 abr. 1889; DURAND, Pascal, “Entre ‘foule’ et ‘public’, les oscillations mallarméennes”, in PINTO, Eveline, *Penser l’Art et la Culture avec les*

Sciences Sociales, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 105-120; JOUVE, Séverine, *Les Décadents. Bréviaire Fin de Siècle*, Paris, Plon, 1989; KAHN, Gustave, *Symbolistes et Décadents*, Paris, Librairie Léon Vanier, 1902; LEMAÎTRE, Jules, “M. Paul Verlaine et les poètes ‘symbolistes’ et ‘décadents’”, *Revue Politique et Littéraire Revue Bleue*, 3.^a sér., n.º 1, 7 jan. 1888, pp. 2-14; LOMBROSO, Cesare, *The Man of Genius*, London, W. Scott, 1891; MONTEIRO, Américo Enes, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa: 1892-1939*, Dissertação de Doutoramento em Cultura Alemã apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1997; MORÉAS, Jean, “Un manifeste littéraire. Le symbolisme”, *Le Figaro*, 18 set. 1886, pp. 150-151; NORDAU, Max, *Dégénérescence*, Genève, Slatkine Reprints, 1998; PEREIRA, José Carlos Seabra (org.), *História Crítica da Literatura Portuguesa*, vol. VII, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1995; PERROT, Michelle, “À margem: celibatários e solitários”, in PERROT, Michelle (dir.), *História da Vida Privada. Da Revolução Francesa à Grande Guerra*, vol. 4, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 287-303; QUADROS, António, *O Primeiro Modernismo Português*, Lisboa, Europa-América, 1989; SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, 8.^a ed., Coimbra, Almedina, 1988; **digital:** PRAZ, Mario, “Decadentismo”, *Treccani*: <http://www.treccani.it/enciclopedia/decadentismo> (acedido a 27 dez. 2016); SCHUH, Julien, “Symbolistes et décadents”, *Fabula*, 19 fev. 2012: <http://www.fabula.org/colloques/document1652.php> (acedido a 27 dez. 2016); WILLETTE, Jeanne, “Defining art nouveau”, *Art History Unstuffed*, 24 dez. 2010: <http://www.arthistoryunstuffed.com/defining-art-nouveau/> (acedido a 27 dez. 2016).

† PAULA LAGO



Antideísmo

Sendo o deísmo uma posição muito frequente entre os filósofos da Modernidade, segundo a qual o referente da palavra “Deus” é uma ideia ou um princípio abstrato e indeterminado – enquanto princípio pelo qual tudo aquilo que é existe ou enquanto processo cósmico pelo qual tudo o que acontece é realização de um princípio divino –, o antideísmo definir-se-á precisamente como a crítica dessa posição, muito situada, do ponto de vista da história da filosofia e da teologia. Essa crítica pode dar-se pela completa negação dessa ideia ou princípio – negação que coincide, na realidade, com o ateísmo genérico –, ou pela afirmação de uma outra compreensão do referente da palavra “Deus”, não coincidente com a atrás referida. Nesta segunda hipótese, não se nega o conceito ou a realidade de Deus, mas apenas se diverge na conceção da sua essência.

Deixando de parte o ateísmo, por se concentrar mais fortemente na negação do teísmo, propõe-se a consideração do antideísmo como crítica do deísmo moderno, compreendido como versão normalmente racionalista, idealista ou gnóstica da conceptualização de Deus. Essa crítica foi assumida, em grande parte, pela teologia e pela filosofia católicas, que podem ser consideradas simplesmente como a repetição da teologia e filosofia de escola, ou então como o modo já pós-escolástico de abordagem do tema.

No caso da escolástica, a crítica do deísmo pode identificar-se genericamente com a crítica do racionalismo. Partindo do pressuposto de que o deísmo reduz o conceito de Deus a um conceito deduzi-

do racionalmente, ou até mesmo identificado com a sua pura ideia racional, o antideísmo reforça o lugar da fé no conhecimento de Deus, concebendo o ser divino para além da sua redução a um fator estritamente racional. Em Portugal, o caso mais emblemático desta crítica escolástica do racionalismo foi, sem dúvida, a reação à mais conhecida publicação de Pedro de Amorim Viana, precisamente intitulada *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Não sendo a posição deste pensador estritamente deísta, não deixa de se aproximar desse modo de conceber Deus. Seja como for, andando os teólogos e filósofos católicos – nomeadamente os da Faculdade de Teologia de Coimbra – quase exclusivamente ocupados com a crítica do positivismo, pouco ou nada debateram o deísmo racionalista que entretanto se desenvolvia, nomeadamente como crítica do antiteísmo positivista. O máximo que aconteceu foi a colocação no *Index* da obra de Amorim Viana, assim condenada globalmente enquanto destruição racionalista do cristianismo ortodoxo. A sua conceção tendencialmente deísta não chegou, pois, a originar qualquer movimento antideísta.

O mesmo se pode dizer em relação ao desenvolvimento do referido racionalismo, que originou leituras espiritualistas e gnósticas do conceito de Deus, como aconteceu com Teixeira de Pascoaes e com Sampaio Bruno. Será preciso esperar pela segunda metade do séc. xx para que o estudo mais frequente e cuidado destes pensadores do divino fosse trazendo à luz a diferença entre o seu conceito deísta de Deus e o respetivo conceito cristão, concentrado na compreensão de Deus como ser pessoal, que se revela – não diretamente, mas nas suas várias mediações – na história e que, desse modo, se relaciona com a humanidade, constituindo para ela esperança de salvação.



O conceito antideísta de Deus afirmou-se, sobretudo, através do desenvolvimento, em meados do séc. XX, dos estudos teológicos, entretanto renovados e mais estritamente relacionados com as fontes escriturísticas e patrísticas, que evidenciam uma conceção de Deus diferente da redução espiritualista ou racional. Também o movimento tomista, na passagem do séc. XIX para o séc. XX, tinha já reafirmado uma outra relação entre razão e fé, logo entre razão e conceito de Deus, que não permitia a redução deste àquela. Mas foi sobretudo o enquadramento do pensamento sobre Deus no movimento personalista e numa leitura existencial – como foi o caso da obra de Diamantino Martins – o que mais fortemente se opôs a uma leitura simplesmente deísta, que, eliminando a dimensão pessoal de Deus e, por isso, a sua liberdade, acabava por eliminar a dimensão pessoal e livre do próprio ser humano, imerso que ficava num processo cósmico universal identificado com o próprio processo do devir divino.

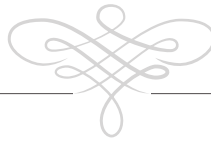
Bibliog.: BORGES, Paulo, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, INCM, 2008; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Chardron, 1902; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 1, Lisboa, Caminho, 2004; COUTINHO, Jorge, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo Hermenêutico e Crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1996; DEUSDADO, Manuel António Ferreira, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello e Irmão, 1978; MARTINS, Diamantino, *O Problema de Deus*, Braga, Livraria Cruz, 1957; ROCHA, Afonso, “A filosofia da religião no pensamento português da segunda metade de Oitocentos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 67, fasc. 2, 2011, pp. 207-230; VIANA, Pedro de Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Lisboa, INCM, 1982.

JOÃO MANUEL DUQUE

Antidemocratismo

Francis Fukuyama vaticinou, em *O Fim da História e o Último Homem* (1992), após a derrocada dos sistemas de socialismo real, a vitória definitiva do capitalismo democrático – ou, se se preferir, do liberalismo – sobre todos os outros regimes experimentados ao longo da história. Julgou o filósofo político americano ver aí “o fim da história”. O antidemocraticismo é a afirmação contemporânea de uma tese paradoxalmente próxima do vaticínio de Fukuyama, mas com uma diferença importante: a vitória do capitalismo, ainda que de um capitalismo de Estado, sem democracia.

No séc. XX, o mundo assistiu à consolidação das democracias liberais face às democracias populares, ou comunistas, e como alternativa a outros regimes não comunistas, mas de feição autoritária, que gravitavam em torno das democracias liberais. Nas palavras de Claus Offe e Ulrich K. Preuss, “pode-se argumentar que a ‘democracia’ é a única fórmula no mundo moderno capaz de legitimar todos os tipos de regimes políticos”. E acrescentavam: “Carl Schmitt e Joseph A. Schumpeter estavam provavelmente certos quando assinalaram que a crença moderna na democracia deve ser entendida como a versão secularizada dos mais elementares princípios da teologia cristã” (OFFE e PREUSS, 2016, 19). João Paulo II chegou a uma conclusão próxima, ao afirmar a superioridade cultural da democracia como regime político, sendo, por isso, o regime preferível. Completando o pensamento do seu predecessor, Bento XVI afirmou – em obras como *Europa. Os Seus Fundamentos hoje e amanhã*;



Verdade, Valores, Poder. Pedras-de-Toque da Sociedade Pluralista; e Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões – que os fundamentos morais da democracia são cristãos, donde decorre não só a superioridade da democracia como regime político, mas também que a mesma está sujeita a limites. Sobre a maior parte das questões, relativas por natureza, é lícito, segundo Bento XVI, haver opiniões diferentes, e o princípio da maioria deve prevalecer, mas as questões de natureza absoluta, que se prendem com a dignidade da pessoa humana, não podem ser postas em causa por maiorias de natureza conjuntural.

Quando se poderia pensar que haveria consenso na Terra sobre a superioridade, à escala global, da democracia liberal como regime político, assim não acontece. É verdade que, formalmente, a maior parte dos Estados se afirma democrática. Mas não se pode ficar pela forma e esquecer o essencial, que é a prática política e são os seus fundamentos. Assim como não eram democráticos os regimes de socialismo real (as ditas democracias populares) que existiam na esfera de influência da União Soviética até ao seu colapso quase simultâneo – embora as suas formas de governo e de Estado se assemelhassem muito às das democracias ocidentais –, também não são democráticos muitos dos Estados que se afirmam como tais ou que, inclusive, fizeram uma transição para a democracia, com a consequente adoção de estruturas democráticas.

A democracia, como fenómeno histórico, tem fundamentos morais. Não é por acaso que a crítica ao capitalismo contemporâneo assenta na ideia de falta de democracia, por desprezo de valores essenciais, precisamente o que o antidemocraticismo contemporâneo rejeita. A possibilidade de um consenso sobre os valores originários da humanidade perdeu-se, a despeito da aprovação de

importantes declarações e cartas de direitos humanos, de âmbito regional ou mundial, na pós-Modernidade ou mesmo antes. Quando Bento XVI afirma que os fundamentos morais da democracia são absolutos e inegociáveis, não diz o mesmo que um típico defensor da doutrina dos direitos humanos. E, no entanto, estarão ambos de acordo em condenar o desrespeito pelos direitos humanos em países autoritários que praticam o capitalismo de Estado (e.g., a China), e o desrespeito, por parte dos governos, dos direitos sociais consagrados nas constituições políticas dos países ocidentais. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco, discorrendo sobre as exigências práticas da democracia e citando João XXIII, diz que não se trata apenas “de garantir a comida ou um digno ‘sustento’ para todos”, mas de garantir a “prosperidade e civilização nos seus múltiplos aspetos”, o que engloba o acesso à educação e aos cuidados de saúde e, especialmente, o acesso ao trabalho, porque, no trabalho livre, criativo, participativo e solidário, o ser humano exprime e engrandece a dignidade da sua vida. O salário justo permite o acesso adequado aos outros bens que estão destinados ao uso comum (FRANCISCO, 2013, n.º 192).

Até ao final da Guerra Fria (no princípio dos anos 90 do séc. xx), nos países ocidentais, eram considerados antidemocratas aqueles que, no plano ideológico, se afirmavam contra a forma de democracia liberal, mesmo que fossem parceiros, para determinados efeitos, das ditas democracias liberais. São exemplos disso António de Oliveira Salazar e Marcelo Caetano, que foram presidentes do Conselho de Ministros durante o Estado Novo português, e, sendo ambos professores de Direito, se consideravam antidemocratas, por contraste com os seus adversários políticos, aos quais chamavam democratas; e

diziam, sem quaisquer subterfúgios, que o regime português não era democrático. Também os sistemas constitucionais de socialismo real, apesar de se autointitular em democracias populares, se diferenciavam claramente, no plano dos princípios políticos, das democracias liberais. Foi aliás a partir das suas dúvidas sobre os fundamentos morais do regime comunista soviético que Soljenítsin, perseguido, encarcerado e destituído dos seus direitos fundamentais, denunciou ao mundo a situação de opressão que se vivia no seu país. O seu *Arquipélago de Gulag*, traduzido para as principais línguas europeias, foi um marco cultural na exemplificação do que era a antidemocracia soviética.

As democracias liberais fizeram um longo percurso histórico, que assentou numa tríade mítica, fundante e evolutiva: a existência de um texto sagrado, normalmente codificado; a separação de poderes; e os direitos do Homem ou direitos fundamentais. A estes três elementos acresce a importância do voto na escolha dos representantes políticos, como manifestação da soberania popular. Há ainda que referir que, historicamente, o modelo democrático evoluiu, passando a abranger dimensões sociais, sobretudo na Europa. A democracia foi então identificada com a ideia de um Estado de direito social, ou seja, de um Estado comprometido com a promoção do bem comum através do reconhecimento, aos cidadãos, tanto de um vasto conjunto de direitos, liberdades e garantias (tipicamente liberais), como de direitos económicos e sociais.

O início do séc. XXI inscreveu-se num período histórico marcado por profundas transformações económicas, tecnológicas e culturais, sob o signo do capitalismo reinante. A intensificação das relações comerciais foi aproveitada pela maioria dos países para adaptarem as suas regras jurídicas ao capitalismo, as quais passaram

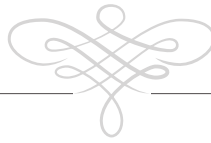


D.R.

Alexandre Soljenitsin (1918-2008).

a ser universais. Além das conhecidas falhas no funcionamento das democracias liberais, nomeadamente as decorrentes da existência de sistemas eleitorais competitivos dominados por interesses e relações que desvirtuam o espírito democrático, a aproximação económica dos países, promovida pela globalização, não teve correspondência no plano político; *e.g.*, muitos Estados asiáticos emergentes não observam as regras sociais dos países europeus, praticando *dumping* social, e, ainda que de forma mais limitada, verificou-se uma diminuição, por razões de sustentabilidade financeira, dos direitos sociais na Europa. No debate político e jurídico-constitucional, delineou-se, em nome da democracia, uma nova linha de demarcação entre os chamados defensores do Estado social e os defensores da liberalização do sistema económico, com repercussões na definição das funções do Estado.

No mundo ocidental, herdeiro histórico das revoluções democráticas, praticamente só há, neste começo do terceiro milénio, democracias, consagradas constitucionalmente, que enquadram o debate político. Isso não acontece noutras zonas



do planeta, e daí a possibilidade do seu antidemocratismo básico, não apenas pela rejeição das conquistas políticas e sociais dos países ocidentais, mas também pela rejeição da ideia de superioridade da democracia como sistema político, apesar do modo capitalista e superficial de vida. Não é certo, nem inevitável, que o mundo caminhe para ser mais democrático; pelo contrário, é expectável que, no futuro, se acentuem as diferenças de perspetiva sobre o modo de organização e as finalidades das comunidades políticas, o que exigirá que se recorra a novas ferramentas e a novos conceitos de análise, para se compreender a realidade e as vantagens da democracia como sistema fundado em valores morais universais.

Bibliog.: BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, 2009; CAETANO, João Relvão, “Da democracia na Europa”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 70, n.º 4, 2014, pp. 743-764; CAETANO, Marcelo, *Minhas Memórias de Salazar*, Lisboa, Verbo, 1977; CHARLES, Guy-Uriel E., “Democracy and distortion”, *Cornell Law Review*, vol. 92, 2007, pp. 601-672; CUNHA, Paulo Ferreira da, *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996; *Id.*, *Teoria da Constituição*, 2 vols., Lisboa/São Paulo, Verbo, 2000; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 2013; FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992; HARRISSON, Ross, *Democracy*, London/New York, Routledge, 1993; JOÃO PAULO II, *Centesimus Annus*, 1991; *Id.*, *Veritatis Splendor*, 1993; OFFE, Klaus, e PREUSS, Ulrich K., *Citizens in Europe. Essays on Democracy, Constitutionalism and European Integration*, Colchester, European Consortium for Political Research Press, 2016; RATZINGER, Joseph, *Europa. Os Seus Fundamentos hoje e amanhã*, Lisboa, Paulus, 2005; *Id.*, *Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006; *Id.*, *Verdade, Valores, Poder. Pedras-de-Toque da Sociedade Pluralista*, Braga, Editorial Franciscana, 2006; SOLJENÍTSIN, Alexander, *Arquipélago de Gulag*, Lisboa, Bertrand, 1975.

JOÃO RELVÃO CAETANO

Antidescobrimetismo

A crítica à expansão portuguesa, quer aos Descobrimetos, quer às conquistas, quer ainda à constituição do império ultramarino e a todas as suas consequências, começou na própria época. O tema foi objeto de um pormenorizado estudo de Maria Leonor García da Cruz, publicado em 1998, no qual se elaborou uma antologia a que se recorreu abundantemente no presente texto.

A inversão de valores e a mudança de costumes foi assinalada em Garcia de Resende (1470?-1536), na sua *Miscelânea* (1533-1534). Francisco Sá de Miranda (1481-1558), por seu turno, recordou o alegado despovoamento do reino, com a imprecação que ficou famosa: “Não me temo de Castela,/donde ainda guerra não soa;/mas temo-me de Lisboa,/que, ao cheio desta canela,/o reino nos despovoa” (CRUZ, 1998, 192-193). A malícia, a cobiça e a ostentação acham-se presentes em múltiplas obras de Gil Vicente (c. 1465-c. 1536). Por seu turno, Luís de Camões (c. 1524-c. 1579/80), em *Os Lusíadas* (1572), criticou, pela voz do Velho do Restelo, a “glória de mandar” e a “vã cobiça” (IV, 95). Tratava-se não tanto de um apelo à alteração do rumo da política expansionista lusa do Oriente para o Norte de África, mas antes de um alerta para o desguarnecimento de alguma das frentes de guerra dos Portugueses contra o islão. Por outro lado, na sua obra lírica, Camões não deixou de alertar para os riscos que corriam os que em Portugal permaneciam sozinhos quando os parentes rumavam para mundos longínquos. Ainda no séc. XVI, diversos autores foram

salientando todo o tipo de consequências negativas das viagens ultramarinas e das estadas na Índia. Foram os casos de Jorge Ferreira de Vasconcelos (1515/1525-1585), na *Comédia Eufrosina* (1555), de António Ferreira (1528-1569), na comédia *Fanchono* (1562), e, acima de todos, de Diogo do Couto (c. 1542-1616), que, em *O Soldado Prático*, criticou acerbamente a chatinagem e a corrupção dos Portugueses no Império do Oriente.

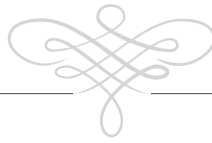
Autores do séc. XVII, com ideias marcadamente mercantilistas, consideraram que a expansão interrompeu o crescimento económico medieval, levou ao êxodo populacional e impediu o estabelecimento do sector transformador. Recorde-se sobretudo Luís Mendes de Vasconcelos (c. 1550-c.1623) – de quem são as palavras “não se alcançou mais na conquista da Índia que uma glória vã” (*Id., Ibid.*, 280) –, Manuel Severim de Faria (1584-1655) – para quem as viagens marítimas subtraíram “muito este reino da gente que lhe era necessária” (*Id., Ibid.*, 264) – e Duarte Ribeiro de Macedo (1618-1680) – segundo o qual o tempo da expansão foi “glorioso sim, mas em que se perdeu a moderação dos primeiros séculos” (*Id., Ibid.*, 293).

No séc. XIX, vários historiadores e não historiadores consideraram que o início daquilo a que chamavam decadência portuguesa coincidia com a era dos descobrimentos, os quais constituíram razão fundamental ou fator de agravamento dessa mesma decadência. Alexandre Herculano (1810-1877) aludiu ao “corpo enfermo da sociedade portuguesa, que apressava a sua hora de morrer com a febre das conquistas” (*Id., Ibid.*, 16). Alberto Sampaio (1841-1908) identificou a expansão com o fim do progresso moral e produtivo de Portugal. Para Antero de Quental (1842-1891), na celeberrima conferência “Causa da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos” (1871), o que



Rosto de *Comedia Eufrosina*.

de positivo tinha havido com os Descobrimientos – pioneirismo das navegações e dos estudos geográficos – esfumou-se na segunda metade do séc. XVI, com o triunfo do absolutismo, o fim das liberdades medievais, a decadência cultural e a adulteração dos costumes, em suma, uma “verdadeira morte moral” (*Id., Ibid.*, 21). Entretanto, Oliveira Martins (1845-1894) defendeu que os Descobrimientos acarretaram um “sonho feito de loucura e medos” (*Id., Ibid.*, 24). Já Guerra Junqueiro (1850-1923) colocou na boca de uma das suas personagens do poema *Patria* (1896) a alusão à epopeia ultramarina portuguesa como um “sonho louco e vão” (*Id., Ibid.*, 28). Este “persistente complexo de inferioridade cultural ibérico” (LOURENÇO, 1994, 54) – que, vendo bem as coisas, não apresentava grande originalidade face aos argumentos utilizados por alguns autores dos sécs. XVI a XVIII – chegou ao séc. XX, achando-se presente, e.g., em António Sérgio (1883-1969),



quando teorizou sobre “as duas políticas nacionais” (SÉRGIO, 1972) e quando antologizou alguns pensadores portugueses seiscentistas (*Id.*, 1974).

Entretanto, quer a monarquia constitucional, sobretudo a partir de finais do séc. XIX, quer as duas primeiras Repúblicas (a de 1910-1926 e a de 1926-1974) glorificaram a era da expansão portuguesa, o que não pode ser desligado de um permanente empenho em justificar, em conjunturas históricas muito diversificadas, a existência do império colonial luso. Assim, investiu-se no comemorativismo e também na produção historiográfica.

Depois do 25 de Abril de 1974, houve uma evidente reação de sinal contrário, até porque as novas autoridades levaram a efeito a descolonização (1974-1975). Assim, olharam-se os Descobrimientos como fomentadores do colonialismo português e apoucaram-se ou mesmo caluniaram-se figuras como o infante D. Henrique – a quem se chegou a chamar “infame D. Henrique” – e Camões. No dizer expressivo de um crítico sempre atento, Vitorino Magalhães Godinho, “os argonautas que tinham dado novos mundos ao mundo envergonhavam-se da sua gesta, quase encobriam a língua com que tinham aberto relações com tantas gentes, substituíam *Os Lusíadas* por textos ao sabor da propaganda de momento e ritualizavam o novo mito negro do povo opressor, sedento de bens alheios, escravagista e obcecado na evangelização fanática. Transpunha-se para os nossos dias a ‘lenda negra’ com que séculos atrás se combatera a expansão castelhana” (GODINHO, 1990, 13). Durante mais de uma década, a própria historiografia pareceu reecer o estudo da expansão e do Império.

A Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, criada em 1986; o renovar, a partir dos

anos 80, da historiografia da expansão; e, finalmente, a Expo’98 simbolizaram a reconciliação dos Portugueses com o seu passado. Aliás, em 1999, com a transição de poderes em Macau e a resolução do problema de Timor, Portugal fechou definitivamente o ciclo imperial.

Bibliog.: BERNARDES, José Augusto Cardoso, *Sátira e Lirismo. Modelos de Síntese no Teatro de Gil Vicente*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1996; BETHENCOURT, Francisco, “A memória da expansão”, in BETHENCOURT, Francisco, e CHAUDHURI, Kirti, *História da Expansão Portuguesa*, vol. v, Lisboa, Temas e Debates, 2000, pp. 442-480; CATROGA, Fernando, “Ritualizações da história”, in TORGAL, Luís Reis et al., *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX*, vol. II, Lisboa, Temas e Debates, 1998, pp. 221-361; CRUZ, Maria Leonor García da, *Gil Vicente e a Sociedade Portuguesa de Quinhentos*, Lisboa, Gradiva, 1990; *Id.*, *Os “Fumos da Índia”. Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa com Uma Antologia de Textos dos Séculos XVI-XIX e Uma Cronologia da Expansão Portuguesa e do Império Ultramarino (c. 1336-1899)*, Lisboa, Cosmos, 1998; CURTO, Diogo Ramada, *Para que Serve a História?*, Lisboa, Tinta da China, 2013; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Mito e Mercadoria. Utopia e Prática de Navegar. Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel, 1990; JOÃO, Maria Isabel, *Memória e Império. Comemorações em Portugal (1880-1960)*, Lisboa, FCG/FCT, 2002; LOPES, Óscar, “Apologia e críticas contemporâneas da expansão”, *Oceanos*, n.º 18, 1994, pp. 126-131; LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.ª ed. rev., Lisboa, INCM, 1994; MEDINA, João, *Eça de Queiroz e a Geração de 70*, Lisboa, Morais, 1980; PIRES, António Machado, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Lisboa, Vega, 1992; SÉRGIO, António, *Ensaio*, t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1972; *Id.*, *Antologia dos Economistas Portugueses (Século XVII)*, Lisboa, Sá da Costa, 1974; SILVA, Maria Margarida Ribeiro Garcez da, “*Os Lusíadas*” e o Poder Político, Lisboa, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de *Os Lusíadas*, 1973.

PAULO DRUMOND BRAGA

Antidescolonialismo

O termo “antidescolonialismo” pode ser utilizado em diversas aceções, nem sempre coincidentes em relação ao fim a atingir. Assim, a corrente antidescolonialista pode designar as pessoas e instituições que defendem a manutenção do sistema colonial e contestam o direito à autodeterminação dos povos, entendido como um direito à independência territorial e à constituição como Estado. O antidescolonialismo pode também incluir aqueles que, sem negarem um direito à independência dos povos, contestam a descolonização dos anos 50, 60 e 70 do séc. xx, com especial destaque para a portuguesa. Nesta aceção, situam-se todos aqueles que viram no processo de descolonização uma ausência de consideração pelo passado colonial, pelo desenvolvimento da colónia e pelo direito dos povos das colónias a fazerem uma escolha livre e esclarecida do sistema político em que queriam viver.

Para se entender a oposição à descolonização é necessário perceber o que é uma colónia. Marcelo Caetano entendeu o conceito de colónia em sentido lato como “o território habitado por dois ou mais grupos étnicos de civilização diferente, no qual um Estado, cujos órgãos soberanos têm sede noutro território geograficamente distinto e a que em regra pertencem os elementos dominantes de um dos grupos, exerce autoridade política assegurando as respetivas relações internacionais” (CAETANO, 1948, 7).

Do conceito de colónia emergem várias características: a situação geográfica; a individualização étnica da população e a

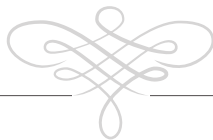
sua diferenciação relativamente à metropolitana; o aproveitamento económico dos recursos do território; a cultura e a organização política específica do território ocupado; a dependência política e as especificidades do sistema de governo, de administração e jurídico.

Para as doutrinas colonialistas, o Estado não tinha de ter um território contínuo e situado num único continente. O Estado era constituído por todas as possessões detidas em qualquer parte do mundo. Os teóricos do colonialismo, a partir do séc. xix, defenderam uma incorporação das colónias no território estadual, de modo a que tudo o que fosse aplicado à metrópole o fosse também ao território colonial.

Os poderes da metrópole sobre as colónias podiam variar em extensão, mantendo, no entanto, o Governo da metrópole, independentemente do grau de relação existente, uma interferência direta e definida sobre a administração e o governo das colónias. O que caracteriza o facto colonial é a relação especial de dependência em que o território se encontra relativamente à metrópole, razão pela qual a contestação ao descolonialismo defendeu o desenvolvimento conjunto da metrópole e das colónias.

A doutrina oficial em Portugal, no pós-Segunda Guerra Mundial, defendeu um Portugal pluricontinental, ou seja, um país com presença em vários continentes, com províncias europeias, africanas e asiáticas. É a unidade nacional de Portugal, desde o Minho a Timor, e a integridade do Império, que enforma o pensamento colonialista.

Em Portugal, o pensamento de preservação do sistema colonial prosseguiu uma política de assimilação entre o território metropolitano e o colonial. As colónias eram consideradas como um prolongamento do território da metrópole



e regiam-se pelas leis metropolitanas. Com esta concessão eliminaram-se as diversidades de meio e de nível cultural, tendo os homens das colónias, incluindo os nativos, os mesmos direitos fundamentais que os da metrópole. A organização administrativa utilizada nas colónias era uma extensão da organização administrativa metropolitana.

Independentemente de se prosseguir uma política de assimilação ou de autonomia da colónia, as relações entre a colónia e a metrópole tinham como intuito assegurar a soberania política da metrópole e a proteção do território colonial. Este constituía o núcleo do pensamento colonial português.

O antidescolonialismo assumiu especial relevo na segunda metade do séc. xx, através da contestação da posição assumida pelas Nações Unidas, de apoio aos movimentos de independência e de condenação dos sistemas coloniais, desenvolvida após a Segunda Guerra Mundial e especialmente nos anos 50 e 60, e que levou à independência de vários territórios coloniais no continente africano e asiático.

O impulso para o desenvolvimento do pensamento anticolonial foi dado pela Conferência de Bandung, realizada entre

18 e 24 e abril de 1955, também conhecida pela Conferência do Terceiro Mundo ou dos Não Alinhados, que reuniu na Indonésia 27 Estados asiáticos e africanos no combate ao sistema colonial. O direito dos povos à autodeterminação, à independência e à livre escolha dos sistemas políticos foram os princípios fundamentais defendidos nesta Conferência. De entre as conclusões da Conferência realce-se o respeito pela soberania e integridade territorial de todas as nações, o reconhecimento da igualdade de todas as raças e nações, a não ingerência e não intervenção nos assuntos internos de outro país.

Os princípios e as conclusões da Conferência de Bandung foram contestados por todos aqueles que defenderam a preservação do sistema colonial, negando um direito imediato dos povos à independência do seu território.

A Conferência de Bandung impulsionou uma alteração de posição das Nações Unidas, que aprovou, em 1960, a carta fundamental da descolonização – Resolução 1514 (XV), da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro, conhecida como Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais. Esta Resolução reconheceu como um objetivo dos povos do mundo o fim do colonialismo e de todas as suas manifestações. Para a Assembleia Geral das Nações Unidas, o sistema colonial impedia o desenvolvimento da cooperação económica internacional, dificultava o desenvolvimento social, cultural e económico dos povos dependentes e punha em causa a paz mundial.

A Resolução 1514 consagrou a defesa do princípio do anticolonialismo, considerando o sistema colonial como uma negação dos direitos humanos fundamentais dos povos, pelo que os países que prosseguissem com territórios dependentes cometiam um crime contra a

Fotografia da Exposição do Mundo Português (1940).



humanidade. Era defendido o direito de livre determinação dos povos, independentemente da sua situação política, económica, social ou educativa; este direito à autodeterminação foi considerado, pela primeira vez na história da Organização das Nações Unidas, como um direito à independência. A Organização das Nações Unidas passou a tratar da mesma forma todos os territórios dependentes, reconhecendo a obrigatoriedade de as potências coloniais os conduzirem à independência.

Os movimentos de contestação à descolonização criticaram a posição assumida pelas Nações Unidas, de defesa da independência dos territórios coloniais e de condenação do sistema colonial.

A contestação à descolonização também se fez sentir através da crítica às soluções encontradas para a mesma; ou seja, a defesa da manutenção do sistema colonial é feita de forma indireta, através da reprovação dos métodos utilizados para a descolonização. A fraqueza dos novos Estados, bem como a necessidade de se fazer uma negociação que permitisse aos povos uma escolha livre e esclarecida e uma transição pacífica do Estado colonizador para o colonizado, como propugnado pela Organização das Nações Unidas, eram requisitos essenciais a ser prosseguidos pelo Estado colonizador antes de ser concedida a independência a um território colonial.

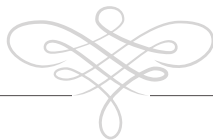
A crítica ao processo de descolonização assumiu-se como um movimento de contestação aos modelos preconizados durante a Guerra Fria (1945-1991) para os novos Estados independentes, onde o compromisso com determinados sistemas económicos e políticos, nomeadamente de matriz marxista, era evidente. O período de Guerra Fria é também caracterizado por uma corrida à descolonização, numa tentativa de os blocos em

oposição – o bloco ocidental e o bloco de Leste – influenciarem os regimes políticos dos novos Estados emergentes do processo descolonizador.

O antidescolonialismo, na vertente de crítica ao modelo de descolonização, defendeu a autonomia frente à independência, e a negociação, a participação das forças vivas da sociedade local, o desenvolvimento económico e social como elementos preponderantes para que, a curto ou médio prazo, as colónias pudessem obter a independência, longe dos movimentos políticos organizados pelas potências estrangeiras responsáveis pela Guerra Fria.

Bibliog.: CAETANO, Marcelo, *Portugal e o Direito Colonial Internacional: Estudos de Direito e Administração Colonial*, Lisboa, Tip. Casa Portuguesa, 1948; CUNHA, J. M. da Silva, *Administração e Direito Colonial*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1953; *Id.*, *Questões Ultramarinas e Internacionais*, vol. II, Lisboa, Ática, 1961; FREITAS, Pedro Caridade de, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Juris, 2012; MACEDO, Jorge Borges de, “Descolonização”, in *Polis*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1984, pp. 134-162; QUEIRÓ, Afonso Rodrigues, “Colonialismo”, in *Polis*, vol. 1, Lisboa, Verbo, 1983, pp. 982-986.

PEDRO CARIDADE DE FREITAS

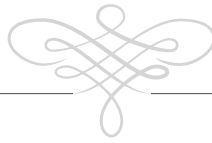


Antidespesismo

Tal como outros termos análogos, o “despesismo” não designa uma doutrina, mas antes uma expressão derogatória. Como tal, por definição, não há defensores de um corpo teórico de contornos claros a que se possa chamar “despesismo”. A palavra, de resto, remonta aos anos de 1990. Ainda assim, a noção de despesismo, *i.e.*, de um nível de despesa prejudicial ao próprio agente gastador e ao seu entorno social, é uma construção recorrente de escolas e tradições que procuram imputar os males da sociedade ao nível de despesa do Estado, dos particulares, dos mais ricos ou dos mais pobres. Por isso, entende-se aqui por antidespesismo o discurso que, recorrendo a critérios económicos, constrói a ideia de um nível excessivo de despesa, seja por parte do país como um todo, seja dos seus sectores mais ricos ou de instituições como a Igreja ou o Estado (↗Antiestatismo). É importante reforçar que esta entrada é dedicada ao uso do conceito de antidespesismo em discursos que implícita ou explicitamente definem um nível de despesa adequado e que denunciam a sua ultrapassagem como despesismo. De igual modo, o despesismo aqui discutido refere-se a críticas ao gasto excessivo definido com base em critérios económicos e não unicamente por juízos morais.

Detratores da despesa excessiva (no sentido quantitativo e qualitativo) não têm faltado na cultura portuguesa. É mesmo possível afirmar que o antidespesismo é o que mais próximo existe de uma constante na história das ideias económicas em Portugal. A primeira manifestação de um

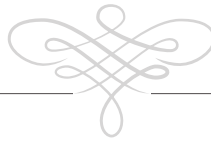
discurso antidespesista pode encontrar-se num tema antigo, mas que se mostraria vivaz: a saída de metais do reino. A Lei da Almotaçaria (de 26 de dezembro de 1253) marca o nascimento de um tema que atravessaria os séculos: a drenagem de metais preciosos do reino. Os vestígios do debate ideológico contemporâneo encontram-se na chamada *Primeira Crónica Portuguesa*, um texto redigido no reinado de D. Afonso III (1249-1279), quando D. Afonso Henriques ataca o “cardeal” de Roma impedindo-o de “ouro e prata” do reino. Este anacronismo refletia a mesma preocupação da referida lei, embora aqui fossem os gastos (fiscais e administrativos) na corte de Roma os causadores da despesa excessiva. Em 1325, a saída de metais para o estrangeiro era entendida pelos representantes dos municípios como “grande dano, e grande minguia nas minhas terras” (lei resultante de queixas das Cortes de 1325/Évora). Anos depois, nas Cortes de 1331/Santarém, os povos explicavam a saca de metais e moedas do reino, com a preocupação exclusiva com o interesse pessoal do Monarca, denunciando “alguns que não catam outra prol senão a sua” (cap. 48 das Cortes de 1331) (MARQUES, 1982, 44). A partir do séc. XIV, há mais indicações de que o luxo, *i.e.*, o consumo supérfluo e/ou ostentatório dos mais ricos implicava a importação de artefactos estrangeiros e, *ergo*, a temível saída de moeda. A condenação do luxo, que se apoiava facilmente na visão moral da patrística, continuou presente nas chamadas Leis Pragmáticas emitidas pela Coroa portuguesa desde 1340 até 1748. O que esta legislação pretendia atingir era quase sempre a redução do consumo ostentatório, de forma a evitar a saída de moeda ou metais preciosos do reino, sendo, no entanto, justificada com um propósito morigerador. As queixas quatrocentistas quanto à superfluidade das



importações e ao desperdício de recursos que isso implicava são também numerosas nas Cortes. No séc. xv encontramos já um pensamento mais elaborado sobre o efeito da despesa nos conselhos dados por Catelão e Abravanel a D. Afonso V, em 1470. Segundo estes, os luxos “provocam os homens ao desgoverno, e a despesas honestas não escusadas” (ARAGÃO, 1964, doc. 32). Esta tendência era especialmente forte nos fidalgos que abandonavam a lavoura nas províncias para receber as tenças na corte, contribuindo assim para fazer aumentar os preços. A expansão ultramarina animou ainda mais as numerosas críticas literárias, incluindo as do teatro vicentino, relativas ao consumo excessivo dos fidalgos e dos mercadores e das respetivas damas. No entanto, o crivo é quase sempre moralizador: a riqueza levava à perdição das almas e, no reino, à extinção das antigas virtudes lusitanas. Raros são os casos em que a crítica ao despesismo recorre a critérios económicos. Um dos poucos casos é o do poeta Duarte da Gama nas suas “trovas às desordens que agora se costumam em Portugal” (texto anterior a 1516): “As Donas por competir/Em terem cousas de Frandes/As fazendas mito grandes/Querem fazer destruir” (CRUZ, 1998, 60).

As críticas à despesa com os luxos, já definidas por Abravanel e Catelão, são repetidas quase textualmente no reinado de D. João III pelo conde da Castanheira. Na sua carta de 1557, este conselheiro explica como as despesas em “casas e vestidos”, “edifícios demasiados” e “grandes casamentos”, tudo coisas de “muito preço”, levavam à saída de dinheiro do reino e à escassez. Ao mesmo tempo, o consumo excessivo de bens de luxo levava os Portugueses a descurar as suas fazendas, entregando-se a usurários, o que constituía o “pecado mais geral deste tempo” (*Id.*, 2001, 222).

O teor das críticas à despesa excessiva não se alterou muito do séc. xiv para o xvii. A crítica ao número excessivo de fabricantes de botas luxuosas (borzigueiros), *e.g.*, é repetida pelos conselheiros judeus de Afonso V, pelo conde da Castanheira e por mercantilistas como Duarte Ribeiro de Macedo. Tanto a Pragmática de 1340, como o conde da Castanheira se insurgem contra o consumo excessivo de alimentos. O argumento e os pressupostos são semelhantes: os recursos dos consumidores são desviados dos artigos de que têm mister para outros desnecessários. Deste comportamento nascem dois males: a importação excessiva, o que retira moeda e riqueza do reino, e o encarecimento dos bens essenciais, uma vez que o luxo atrai profissões “ociosas”, desviando os braços da lavoura. Contudo, ao contrário do que acontecia até ao séc. xvii, os autores mercantilistas transportaram as despesas sumptuárias para o centro do discurso económico. Com efeito, a drenagem de metais preciosos causada pelo saldo comercial negativo do país está no cerne do modelo mercantilista. Uma ideia repetida pelos discursos económicos conotados com o mercantilismo é a de que a vaidade dos ricos trazia a ruína do reino. Duarte Ribeiro de Macedo, na passagem muito citada de *Das Vantagens de Se Introduzirem as Artes...*, perguntava: “A melhor prova do muito que metem no reino, e do grande preço que excede o que metem ao que tiram, será o exemplo que cada um de nós pode fazer em si mesmo. Qual há de nós que traga alguma coisa feita em Portugal? Acharemos [...] que só pano de linho e sapatos são obras nossas. Chapéus, já se desprezam os nossos, e não se estima homem limpo o que não traz chapéu de França; [...] mesmo os religiosos se vestem comumente todos de sarjas e panos de fábricas estrangeiras. Feito este reparo, veremos facilmente que não



temos drogas, frutos nem fazendas com que comutar esta prodigiosa consumpção” (CARDOSO, 2001, 99). No entanto, Macedo, o principal autor mercantilista do séc. XVII, considera que a pulsão consumista, e, *ergo*, importadora das classes altas não devia ser combatida por meio de proibições nem de desvalorizações da moeda, mas introduzindo em Portugal “as artes”, *i.e.*, as manufaturas, em especial os lanifícios. Ou seja, desenha-se uma separação entre a condenação em termos morais e em termos de economia política. Conhece-se mesmo uma apologia do luxo pela pena (literalmente, pois o texto permaneceu manuscrito) de José de Almeida e Carvalho, padre e desembargador, que é um dos primeiros a romper com a posição antissumptuária que atravessou o mercantilismo português. O argumento é curiosamente antiestatista: se tantas pragmáticas foram emitidas com tão pouco êxito, foi porque a limitação ao luxo era, não só inútil, como daninha. Proibir a compra de determinados artigos de luxo apenas servia a multiplicidade das leis e a incerteza do direito. O fabrico destes artefactos não deveria ser condicionado; só a sua importação deveria ser limitada por levar à saída de moeda. Contudo, é no séc. XVIII que a denúncia do consumo ostentatório, sobretudo importado, atinge grande intensidade. A maior parte dos arbitristas contemporâneos alinha com o chanceler da Casa da Suplicação, José Vaz de Carvalho, afirmando que o luxo é entendido como uma distração dos capitais necessários para desenvolver as indústrias ou “artes”. Ou seja, não os incomoda tanto a importação, como o consumo improdutivo. Ainda no séc. XVIII se argumentava com base na patrística, que declarava que o luxo dos ricos era mau uso da riqueza.

As décadas do fausto joanino são uma época de crítica feroz ao luxo. As obras mais importantes do pensamento econó-

mico da primeira metade do séc. XVIII incluem diatribes ao consumo supérfluo e ostentatório. O *Testamento Político* de D. Luís da Cunha dá continuidade a essa crítica às despesas sumptuárias de leigos e eclesiásticos, mas a partir da perspectiva da economia política. “Impedir o luxo” era uma das máximas do seu pensamento, a par de outras duas, *i.e.*, “favorecer o comércio” e “aumentar as manufaturas” (PEDREIRA, 2001, 66). Ao analisar, neste texto, as importações dos vários países europeus, D. Luís da Cunha começa por afirmar: “de Paris mandam uma droga a que chamam moda”, que cria nos portugueses uma preferência por bens estrangeiros que, tecnicamente, poderiam facilmente ser construídos em Portugal, *e.g.*, coches e vestidos. Estas críticas repetem-se em Alexandre de Gusmão, que defendia o Tratado de Methuen e os privilégios comerciais que estimulavam a ociosidade e desviavam os cabedais da sua função (*Id.*, 2001a, 79). Também a crítica mais fisiocrática não poupou o luxo. J. V. Álvares da Silva, na sua *Memória Histórica sobre a Agricultura Portuguesa*, recupera críticas dos seus antecessores mercantilistas, como a rejeição das construções sumptuárias (de que o Convento de Mafra é o grande exemplo), a importação de bens de luxo, bem como o desperdício de recursos em formar clérigos e juristas em detrimento do estudo das ciências naturais. No entanto, como aconteceu com o mercantilismo francês na esteira de Colbert, os mercantilistas portugueses não deixaram de reconhecer o papel do luxo, sem chegarem ao ponto de fazer a sua apologia. Duarte Ribeiro de Macedo revela-se um autor arrojado e não se limita a acometer o despesismo, considerando que a despesa ostentatória por parte dos reis era preferível ao entesouramento: “os políticos aconselham aos príncipes que, não tendo em que gastar, e não saindo

das minas os seus tesouros, fabriquem palácios” (CARDOSO, 2001, 102).

Este diagnóstico mercantilista foi atualizado por dois autores de vasta influência como Ezequiel de Campos e Quirino de Jesus, que, em *Crise Portuguesa* (1923), visam o consumo desmedido dos privados, reciclando os velhos queixumes mercantilistas sobre a ociosidade e o consumismo dos Portugueses. Tal como os velhos mercantilistas, estes dois economistas associam o saldo negativo da balança comercial às “importações de luxo e outras escusáveis”, e, aceitando que não há forma de “decretar diretamente a moralidade, a providência e a sensatez coletiva”, urgia “impor uma pesadíssima tributação fiscal nas alfandegas e no comércio aos artigos claramente de luxo, especialmente do vestuário e dos transportes” (CAMPOS e JESUS, 1923, 145). Do mesmo modo, de forma a não encarecer os materiais das obras públicas, deveria haver uma “suspensão temporária da construção civil de puro luxo social” (*Id.*, *Ibid.*, 149). Nas décadas seguintes, este tema perdeu a sua antiga predominância no discurso económico mais sofisticado.

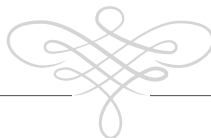
Ao contrário do que seria de esperar, a crítica à despesa do Estado é relativamente tardia e discreta nos discursos ideológicos portugueses. Nos sécs. XIV, XV e XVI, são sobretudo os gastos sumptuários dos nobres e eclesiásticos que atraem o repúdio dos discursos ideológicos. Fernão Lopes, um repositório seguro da cultura política quatrocentista e um crítico do reinado de Fernando I (1369-1383), não alude aos gastos excessivos, militares ou outros. Pelo contrário, Fernão Lopes elogia a liberalidade de Pedro I na respetiva crónica, tal como Rui de Pina elogiará, gerações mais tarde, os dons ostentatórios de D. Dinis. D. Duarte, no seu *Leal Conselheiro*, dedica um capítulo inteiro à avareza, mas ignora a prodigalidade. Seu



Rei D. Afonso V (1432-1481).

irmão D. Pedro, que criticara Ceuta por ser um “sumidouro” de cabedais, observa em *Virtuosa Benfeitória*: “[os Reis] receberam coisas sobejas às suas pessoas para poderem partir com aqueles que vivem minguidos”. Do mesmo modo, Fernão Lopes Rebelo, em *De Republica Gubernanda per Regem* (1496), critica aos Reis a avareza, vício que considera bem mais grave do que a prodigalidade.

Como foi referido, estas visões justificadoras da munificência régia já tinham sido ultrapassadas no discurso surgido das Cortes do séc. XV. Os primeiros sinais de uma crítica aos gastos excessivos do Monarca encontram-se no início do reinado de D. Duarte nas Cortes de 1433/Leiria-Santarém. O capítulo 142 remetido pelos procuradores às ditas Cortes é a primeira manifestação da necessidade de reduzir a despesa corrente (em especial a relacionada com os vassallos do Rei) (DIAS, 2004, 66). Nos últimos anos do reinado de Afonso V, o clamor contra as despesas era forte. Em 1470, este Rei foi aconselhado pelos já referidos Abravanel e Catelão a temperar as suas despesas, em particular as moradias e tenças. De novo,



o argumento era sobretudo moral; já que o argumento último destes judeus era que a despesa excessiva da corte estimulava a ociosidade. Ou seja, iria agravar as importações e os outros problemas associados ao consumo desordenado. Conhece-se ainda um memorando escrito pelo conde de Penela, em que censura em termos claros Afonso V por “dano na fazenda” (FARO, 1965, doc. 25). A despesa da corte de João III (1521-57) foi alvo de crítica aberta do seu amigo e conselheiro, o conde da Castanheira, na sua carta de 1553: “dos grandes danos que se segue à fazenda de vossa alteza e a todo o Reino de andar muita gente na corte é muito dito; [...] cada vez mostra mais o tempo quão danoso isto é” (CRUZ, 2001, 232). Pela mesma razão, o conde advertia claramente o Rei: “os câmbios também me parecem que hão de durar pouco; e muito mais pouco, se virem que Vossa Alteza se não põe em ordem” (*Id., Ibid.*, 323). *Arte de Furtar...*, texto anónimo, igualmente contempla o “roubo” que o Rei pode fazer a si mesmo com “gastos inúteis” (*Arte de Furtar*, 1744, 61). Os gastos sumptuários de D. João V atraíram a mesma condenação de vários mercantilistas do séc. XVIII, que verberaram, particularmente, as despesas com o Convento de Mafra.

A crítica à despesa pública, incluindo a militar, encontra-se ainda em autores do séc. XX, como Ezequiel de Campos e Quirino de Jesus, que deploram a sua dimensão excessiva para a realidade portuguesa. Na revista em que o primeiro colaborou ativamente, *Pela Grei*, o tema do gasto excessivo e do endividamento era recorrente. Durante o Estado Novo e as primeiras décadas de democracia que se seguiram à Revolução de 25 de abril de 1974, a despesa pública estava longe de ser o “monstro” (famosa metáfora que Cavaco Silva usa num artigo no *Diário de Notícias*, de 17 de fevereiro de 2000) que se tornaria no séc. XXI.



Rei D. João V (1689-1750).

A necessidade do cumprimento dos critérios para a União Monetária entre 1992 e 1998 lançou, de forma clara, o tema dos gastos excessivos, um problema que não tinha em Portugal nenhuma da intensidade ideológica e política que se encontrara nos países mais desenvolvidos desde a crise petrolífera de 1973.

Como referido, é só em data tardia que o termo “despesismo” nasceu e se difundiu. Uma pesquisa feita na Internet com filtragem por data não permite obter instâncias deste termo anteriores a 1995, cabendo as primeiras utilizações documentadas do termo ao geógrafo Carlos Nunes Silva nos n.ºs 59-60 da revista de geografia *Fimisterra*, publicados em 1995, e ao programa do Partido Popular (PP) elaborado no XI Congresso Extraordinário deste partido. Sintomaticamente, este texto tanto introduziu o termo “despesismo” – *e.g.*, o “despesismo incontrolado do Estado”; “laxismo despesista” –, como o seu anti: “nem o Estado nem o Governo devem usar as Forças Armadas [...] como exemplo irresponsável de políticas antidespesistas” (PARTIDO POPULAR, 1995, 7, 13, 23). Nestes casos, “despesismo” designava



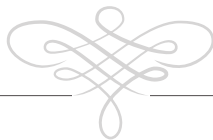
um nível de despesa acima do razoável, seja no caso das autarquias dos partidos de esquerda, seja nos governos centrais que, segundo o PP, iam além do denominado “Estado útil”; ou seja, o “Estado útil” era o critério que determinava o que era “despesismo” e o que era “antidespesismo”.

As dificuldades financeiras do início do séc. XXI despertaram um veio fértil da literatura polémica portuguesa de feição liberal. Pelo impacto mediático que teve, destaca-se o livro de um juiz conselheiro do Tribunal de Contas, Carlos Moreno, intitulado *Como o Estado Gasta o Nosso Dinheiro* (2009), que tinha como subtítulo: *Juiz Jubilado do Tribunal de Contas Analisa Duas Décadas de Despesismo Público*. No mesmo período, Álvaro Santos Pereira, economista e *blogger* que viria a ser ministro da Economia, utilizou no seu blogue *Desmitos* (2007-2011) a etiqueta “despesismo” em 77 entradas; no seu blogue, “despesismo” era um rótulo muito abrangente, referindo-se, na maioria das entradas, mais ao volume da despesa e ao correlativo endividamento do que propriamente à sua oportunidade, sendo a questão da eficiência relegada para segundo plano. Num plano mais concreto e sem o mesmo pendor político e teórico, surgiu em 2011 um blogue muito visitado – *Má Despesa Pública* – que denunciava casos concretos de desperdício de recursos, por esta razão ganhou suficiente notoriedade para ser convertido em livro (2012).

Bibliog.: ARAGÃO, A. C. Teixeira de, *Descrição Geral e Histórica das Moedas Cunhadas em Nome dos Reis, Regentes e Governadores de Portugal*, 2.^a ed., vol. 1, Porto, Imprensa Nacional, 1964; *Arte de Furtar, Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reynos de Portugal*, Amsterdam, s.n., 1744; CAMPOS, Ezequiel, e JESUS, Quirino de, *A Crise Portuguesa. Subsídios para a Política de Reorganização Nacional*, Porto, Indústria Gráfica, 1923; CARDOSO, José Luís, “Pompa

e circunstância. A economia do luxo na época barroca”, *Ler História*, n.º 30, 1996, pp. 5-18; *Id.*, “Duarte Ribeiro de Macedo”, in CARDOSO, José Luís (org.) *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, p. 99-102; CRUZ, Maria Leonor Garcia da, *Os “Fumos da Índia”: Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa com Uma Antologia dos Séculos XVI-XIX*, Lisboa, Cosmos, 1998; *Id.*, *A Governação de D. João III: a Fazenda Real e os Seus Vedores*, Lisboa, Centro de História, 2001; DIAS, João José Alves, *Cortes Portuguesas: Reinado de D. Duarte (Cortes de 1436 e 1438)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos, 2004; DUARTE, Leal Conselheiro o Qual Fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta, Lisboa, INCM, 1998; FARO, Jorge de, *Receitas e Despesas da Fazenda Real. 1383-1481*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, 1965; LOPES, Fernando Farelo, “A revista *Pela Grel* (doutrina e prática políticas)”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.ºs 72-74, 1982, pp. 759-772; MARQUES, A. H. de Oliveira (org.), *Cortes Portuguesas: Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos, vol. XVIII, n.ºs 72-74, 1982; MORENO, Carlos, *Como o Estado Gasta o Nosso Dinheiro*, Lisboa, Caderno, 2010; OLIVEIRA, Domingos Nunes de, *Discurso Económico e Jurídico*, Lisboa, Typografia Morazziana, 1788; PARTIDO POPULAR, *Programa do Partido Popular. Aprovado no XI Congresso (Extraordinário) em 1993*, s.l., s.n., 1995; PEDREIRA, Jorge, “Cunha, Luís da (D.)”, in CARDOSO, José Luís (org.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, pp. 66-69; *Id.*, “Gusmão, Alexandre de”, in CARDOSO, José Luís (org.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001; PEDRO, Infante de Portugal, *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, ed. crítica, introd. e notas A. Almeida Calado, Coimbra, Almedina, 1994; REBELO, Diogo Lopes, *De República Governanda per Regem*, Lisboa, Centro de Estudos do Livro e da Edição, 2000; ROSA, Bárbara, *Má Despesa Pública*, Lisboa, Alêtheia, 2012; SILVA, Aníbal Cavaco, “O monstro”, *Diário de Notícias*, 17 fev. 2000; SILVA, José Veríssimo Alvares da, *Memoria Histórica sobre a Agricultura Portuguesa*, Lisboa, Academia das Ciências, 1792.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES



Antideterminismo

O determinismo é a doutrina filosófica segundo a qual tudo o que acontece no mundo tem uma causa. De certo modo já se encontra presente na filosofia de Aristóteles, embora este considere também causas finais, e não apenas as mais vulgares causas iniciais. O determinismo acabou por resultar da visão da mecânica dos físicos italiano Galileu Galilei e inglês Isaac Newton: conhecidas as posições iniciais dos corpos e as suas velocidades, assim como as forças atuantes ao longo do tempo, pode-se adivinhar o futuro (ou, retrospectivamente, o passado). O “demónio de Laplace”, que tomou o nome do matemático e astrónomo francês Pierre Simon de Laplace, era uma criatura hipotética que tinha precisamente essa mundividência.

Esta noção de determinismo coloca problemas à intervenção divina, e a polémica entre Isaac Newton e o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz diz precisamente respeito à possibilidade de intervenção de Deus no mundo. A questão central pode ser formulada na seguinte pergunta: está tudo previamente determinado, ou existe margem para o livre-arbítrio, para o exercício da liberdade humana?

O Iluminismo de feição cristã conseguiu engenhosamente conciliar Deus e a física. Teodoro de Almeida, oradoriano e iluminista, negou o papel do acaso, no quadro não apenas do determinismo newtoniano que defendia, mas também no da sua visão religiosa, posições que para ele eram perfeitamente conciliáveis: tinha de haver uma causa primeira para

tudo e uma intencionalidade divina. Perguntava uma personagem criada por ele em *Recreações Filosóficas*: “E se eu vos disser que obtidas essas coisas que estão feitas não foram feitas por Causa Inteligente, mas por um acaso fortuito das partículas da matéria, que sucedeu arrumarem-se desse modo; que direis Vós então?” (ALMEIDA, 1793, 60). A resposta do interlocutor era o riso, tal parecia ser o ridículo da questão. E ilustrava o seu argumento com exemplos da história natural: “As Abelhas na Rússia, no Japão, na América, na África, em Portugal fazem os seus favos com o mesmo ritmo, e fabricam sem discrepância; e tão perfeitos se fazem agora, como sempre se fizeram. [...] É impossível que o Acaso fortuito seja causa de uma tal semelhança em tempos, e lugares remotíssimos” (*Id., Ibid.*, 153).

A descoberta do planeta Neptuno, no ano de 1846, feita apenas com papel e lápis, com base na mecânica newtoniana, foi um triunfo do determinismo: tinha matematicamente de existir outro planeta próximo, dadas as perturbações observadas em Urano. Nessa altura, o determinismo ganhava em toda a linha. Para o fisiologista francês Claude Bernard, o primeiro princípio das ciências experimentais é o determinismo; para este cientista, tudo tinha de ter uma causa, embora ele distinguisse determinismo de fatalismo. Bernard não inventou a palavra “determinismo”, mas deu-lhe um significado no quadro da ciência: “Avanço como princípio científico que ninguém contesta, penso, a tese de que nos fenómenos da natureza bruta ou viva não há efeito sem causa” (BERNARD, 1959, 109). O determinismo ganhou alento com a teoria evolucionista, embora nesse quadro, no reino da complexidade, ele parecesse estar mitigado por uma intervenção aleatória, bem patente na ocorrência de mutações imprevisíveis.

O determinismo, ligado de perto ao cientismo e ao positivismo, foi defendido e atacado em Portugal. Entre os deterministas conta-se o médico Miguel Bombarda, que, na linha de Bernard, afirmou em *Consciência e Livre Arbítrio* que “uma filosofia científica da Natureza tinha de ser determinista” (BOMBARDA, 1902, 250). E ainda, em *A Ciência e o Jesuitismo*: “A fatalidade dos fenómenos naturais não carece de nova demonstração. É a base mesma de toda a ciência” (*Id.*, 1900, 98). Bombarda pode, com inteira propriedade, ser considerado um determinista radical. Também o médico Júlio de Matos se revelou seguidor de Bernard, tendo afirmado, em “O determinismo na psicologia”, que “entre o Determinismo, que é uma conquista científica, e o fatalismo, que é uma ideia metafísica, há uma grande distância: a que vai do subjetivismo às concepções positivas” (MATOS, 1878, 29).

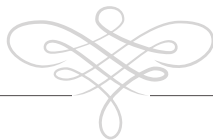
Entre os pensadores não inteiramente deterministas encontra-se o poeta e filósofo Antero de Quental, que, em *Tendências da Filosofia Contemporânea na Segunda Metade do Século XIX*, publicada em 1890, se demarcou claramente do fatalismo, procurando uma síntese entre determinismo e liberdade. Escreveu ele, tentando definir o determinismo: “O mundo da mecânica é o mundo da necessidade. Reina ali, duma maneira absoluta, o princípio da causalidade mecânica. Não se concebe movimento que não tenha atrás de si outro movimento: nenhum se cria, assim como nenhum se destrói. Uma ação é provocada por outra e a sua intensidade é medida pela intensidade que a provocou. Tudo ali se passa segundo leis simples e etéreas, nem há lugar para o acaso ou a Providência, assim como não o há para a espontaneidade: uma série de factos chama outra série de factos, e os fenómenos sucedem-se numa ordem inva-



Júlio de Matos (1856-1922).

riável e fatal, ordem que por isso mesmo pode ser rigorosamente conhecida, descrita e prevista. A precisão da ciência funda-se nesta âncora, e uma filosofia científica da natureza tinha de ser determinista, pela mesma razão por que tinha de ser mecanista” (QUENTAL, 1991, 143-144). Após expor o determinismo de Laplace, Quental critica-o: “Ora isto que a mecânica ignora – as verdadeiras causas, o ser íntimo e a realidade substancial das coisas – é justamente o que conhece a consciência. E conhece-o não pelo mundo, mas por si mesma, porque só nela reside a noção do que não é sensível, mas que o sensível pressupõe. Só ela tem a percepção imediata deste estrato mais fundo do ser. Inacessível da região superficial da pura sensibilidade” (*Id.*, *Ibid.*).

Quental também soube expor a insuficiência da ciência determinista do ponto de vista poético. Num soneto intitulado “Evolução”, expôs sumariamente o processo evolutivo que no planeta Terra conduziu ao Homem para concluir: “Interrogo o infinito e às vezes choro.../



Mas estendendo as suas mãos no vácuo, adoro/E aspiro unicamente à liberdade” (QUENTAL, 1984, 204).

Uma forma particular de determinismo na filosofia inspirada pela ciência foi o chamado “evolucionismo determinista” de Silvestre de Moraes, um jurista que estudou num colégio jesuíta. Para ele, a ideia de evolução exigiria uma determinação, no sentido não apenas em que existem causas, explicadas pela ciência, mas também uma finalidade, que lhe escapava (uma ideia semelhante à das causas finais de Aristóteles). As suas ideias cabem num conjunto de tentativas de conciliação entre ciência e religião.

No séc. xx, o determinismo haveria de sofrer um abalo com a introdução da Teoria Quântica. Ao nível fundamental atômica e microatômica, parecia que o acaso imperava. Quando, em 1913, o jovem físico dinamarquês Niels Bohr apresentou ao seu mentor, o britânico Ernest Rutherford, o seu artigo revolucionário sobre as órbitas dos eletrões, o mestre logo levantou uma dificuldade com o determinismo: entre as várias possibilidades em aberto, um eletrão excitado não saberia para onde cair (posteriormente, a física introduziu a noção de “probabilidades de transição”). A mecânica quântica ficou completa em 1926, com os trabalhos dos físicos alemão Werner Heisenberg e do austríaco Erwin Schrödinger, que cedo perceberam as vastas implicações filosóficas da nova mecânica.

A Teoria Quântica foi recebida tardiamente em Portugal, mas não deixou de atrair não só cientistas exatos, como o matemático Aurélio Mira Fernandes, que ensinou elementos da Teoria Quântica no Instituto Superior Técnico, em Lisboa, e o físico Mário Silva, um discípulo de M.^{me} Curie que, nos anos 30 e 40, introduziu a Teoria Quântica na Univ. de Coimbra, mas também Abel Salazar, médico neopo-

stivista e divulgador de ciência no Porto, que procurou disseminar as novas ideias sobre o papel do acaso no microcosmos (no tempo aproximado de uma década, que vai de 1935 até à sua morte, em 1946, Abel Salazar escreveu dezenas de artigos em jornais defendendo as ideias da nova física, incluindo a Teoria Quântica de Bohr, Heisenberg e Schrödinger). Atraiu também físicos com preocupações filosóficas, como Egídio Namorado e José Luís Rodrigues Martins, que prepararam uma tradução dos textos fundamentais de Bohr, publicados pela Fundação Calouste Gulbenkian em 1969.

Nos anos 60 e 70, o determinismo newtoniano foi atingido por um duro golpe, quando se percebeu que pequenas diferenças nas condições iniciais podiam dar origem, perante a ação das mesmas forças, a grandes diferenças nos efeitos, dada a não linearidade das equações da dinâmica newtoniana: uma borboleta no Brasil pode provocar um tufão na China. Uma situação desse tipo acontece já com o problema dos três corpos da mecânica celeste, conforme o matemático francês Henri Poincaré anteviu no início do séc. xx. Esta nova área entre a física e a matemática, que não deixa de ter implicações filosóficas, é conhecida pelo nome sugestivo de Teoria do Caos.

Entre os cientistas que em Portugal exploraram as consequências da não linearidade na meteorologia, refira-se José Pinto Peixoto, geofísico da Univ. de Lisboa e coautor, com o norte-americano Abraham Oort, de uma obra de referência sobre o clima da Terra: *The Physics of Climate*. Nos anos 80, desenvolveu-se um ramo muito fértil da Teoria do Caos conhecido por geometria fractal, que encontrou aplicações em vários ramos da ciência e também implicações filosóficas. Foi seu autor o matemático francês Benoît Mandelbrot, cujos livros *Objects*

Fractais e O (Mau) Comportamento dos Mercados foram publicados em Portugal.

Na biologia, as ideias da genética, onde a necessidade se conjuga de uma forma muito interessante com o acaso, foram discutidas entre nós pelo biólogo Germano da Fonseca Sacarrão, docente na Univ. de Lisboa, nos seus ensaios *Ontogenia, Evolução e Sociedade, A Biologia do Egoísmo e Biologia e Sociedade*.

Bibliog.: ALMEIDA, Teodoro de, *Recreações Filosóficas*, t. IX, Lisboa, s.n., 1793; BERNARD, Claude, *Introdução à Medicina Experimental*, Lisboa, Guimarães Editores, 1959; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo: Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parreira António Maria Pereira, 1900; *Id.*, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, 2.ª ed., Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1902; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XIX*, t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 13-41; FITAS, Augusto *et al.*, *Filosofia e História da Ciência em Portugal no Século XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2008; GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2004; MANDELBROT, Benoît, *Objectos Fractais: Forma, Acaso e Dimensão*, Lisboa, Gradiva, 1991; *Id.*, *O (Mau) Comportamento dos Mercados: Uma Visão Fractal do Risco, da Ruína e do Rendimento*, Lisboa, Gradiva, 2006; MATOS, Júlio de, “O determinismo na psicologia”, *O Positivismo*, vol. I, 1878, p. 29; PEIXOTO, José P., e OORT, Abraham H., *Physics of Climate*, Melville, American Institute of Physics, 1992; QUENTAL, Antero de, *Sonetos*, org., pref. e anot. António Sérgio, Lisboa, Sá da Costa, 1984; *Id.*, *Obras Completas. Filosofia*, org., introd. e notas Joel Serrão, Ponta Delgada, Universidade dos Açores/Comunicação, 1991; SACARRÃO, Germano da Fonseca, *Ontogenia, Evolução e Sociedade: Fragmentos de Biosociologia*, Porto, Tip. Domingos d’Oliveira, 1977; *Id.*, *A Biologia do Egoísmo*, Mem Martins, Europa-América, 1981; *Id.*, *Biologia e Sociedade*, Mem Martins, Europa-América, 1988.

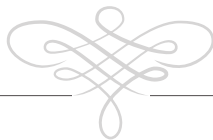
CARLOS FIOLHAIS

Antiditatorialismo

Uma tentativa como a que se segue, de proporcionar um breve panorama histórico do antiditatorialismo em Portugal, não pode ser senão uma tentativa condenada à partida. Isto decorre do facto de o antiditatorialismo em Portugal cobrir um intervalo de tempo que se estende praticamente ao longo de 50 anos (1926-1974); sendo assim, qualquer panorâmica com estas características deixa necessariamente de lado muitos fatores, eventos e personagens fundamentais. Na verdade, iremos centrar-nos no esboço dum quadro geral, nuns poucos períodos ou momentos decisivos para a evolução da situação e, enfim, nuns poucos atores e numas poucas instituições cuja entrada em cena representa momentos-chave do antiditatorialismo português.

Para começar, devemos fazer notar que, no caso do antiditatorialismo português, o que está em causa não é a mera ideia de ditadura; o que está em jogo não é, por assim dizer, um debate abstrato sobre as várias possibilidades de constituição de um governo – entre as quais se encontra a ditadura e se encontram também aqueles que se opõem à possibilidade de a ditadura constituir uma forma desejável de governo. No caso português, o que está em causa é, e consoante o momento no tempo a que um movimento antiditatorialista se refere, a ditadura a consolidar-se (a Ditadura Militar) ou a ditadura consolidada (o Estado Novo).

De seguida, devemos notar que o início da Ditadura Militar não se deu sem luta ou sem resistência. Ainda que não estejamos em condições de levantar neste



Fotografia dos membros do Governo resultante da revolta militar de 28 de maio de 1926.

artigo as razões e os diversos fatores que contribuíram para esse facto, a verdade é que a queda da Primeira República, e a conseqüente adoção de um regime alternativo, não se fez sem uma reação de contramovimentos republicanos democratas. Há notícias de combates militares, de ataques aéreos e de artilharia sobre cidades, de barricadas e lutas de rua, de fuzilamentos sumários, etc., em especial em grandes cidades (Lisboa, Porto e Setúbal) e nos arquipélagos dos Açores e da Madeira – em suma: há notícias de centenas de mortos e feridos, de milhares de presos ou deportados.

Neste período inicial de ditadura, o que se nota é que a oposição é composta de movimentos desorganizados entre si, eventualmente antagónicos quanto aos fins a obter, mas que encontram na ditadura em consolidação um inimigo comum. Existem pelo menos três movimentos de natureza diversa: o anarco-sindicalismo e o comunismo concentram-se na reivindicação económica, na luta sindical e eventualmente em fornecer infantaria para as revoltas populares; a precedência intelectual e política, no entanto, cabe a

esse movimento a que se convencionou chamar reviralhismo.

O reviralhismo ganha o seu nome da intenção – de revirar, regenerar a república, ainda que uma república depurada, que evitasse a instabilidade sociopolítica, os diversos golpes palacianos, etc.; e, embora dure até 1940, tem o seu auge entre 1926 e o início da déc. de 30. Encontra a sua base principal de apoio entre os republicanos democratas e liberais; mas, vendo bem, o reviralhismo caracteriza-se pela heterogeneidade, a ausência de coerência ou coesão política e de unidade de ação dos seus apoiantes, que tinham origens e propunham estratégias muito diversas. Em geral, a sua ação passava pelo golpe militar e pela insurreição, *i.e.*, por retomar o poder pela força, tal como o poder tinha sido retirado. A mais emblemática de todas as tentativas de revolta reviralhistas, e paradoxalmente a que marca o início do declínio do movimento, terá sido a de 26 de agosto de 1931. Aliás, o ano de 1931 é consensualmente tido como o ano em que a Ditadura Militar é mais vezes posta à prova pelos seus adversários.

Ora, por um lado, se os sucessivos ataques reviralhistas dificultaram a consolidação do regime, obrigando-o a concessões e a uma certa descaraterização perante a sua base de apoio, por outro lado, o clima instalado de permanentes golpes e guerra civil, e a dificuldade de obter apoio popular significativo num país maioritariamente analfabeto e conservador, fizeram com que o movimento perdesse progressivamente força. De facto, a existência de adversários (e, em especial, os efeitos das suas ações) serviu de pretexto para uma resposta do regime, na forma de uma concentração de meios e de poder. Lentamente, consolidou-se (entre as classes dominantes, as chefias militares, os meios políticos,



a classe média urbana, etc.) a solução autoritária e antiparlamentar, com isso esvaziando-se a solução reformista e revolucionária do republicanismo reviralhista.

Alguns autores defendem, aliás, que a conformação que a ditadura virá a ter resulta diretamente do confronto que, nos seus primeiros anos, teve com o reviralhismo. Melhor: resulta das formas encontradas para conter e eliminar focos de reviralhismo que persistiam. É esse o caso do reforço do Estado policial e do reforço da vigilância à imprensa; e é esse o caso do plano de um projeto legislativo, de natureza corporativa e autoritária, que viria a consagrar-se na Constituição de 1933, que consolida a ditadura e que marca o início do Estado Novo.

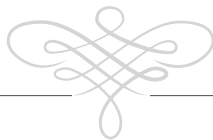
A Constituição de 1933 assinala, naquilo que diz respeito à relação de forças entre os diversos movimentos antiditatorialistas, um momento de inflexão. A Constituição legisla a ilegalização dos sindicatos livres e a supressão de liberdades fundamentais (de associação, reunião, expressão, etc.); sujeita à aprovação prévia do Governo a constituição de qualquer associação e a homologação dos respetivos estatutos e corpos gerentes; na prática, proíbe, por via administrativa, os partidos políticos. Ora, a inflexão a que acima se fazia referência passa por notar que a mais significativa revolta com que a oposição procurou conter esta legislação se deu na insurreição nacional de 18 de janeiro de 1934 (também conhecida por Revolta da Marinha Grande), que foi organizada por anarquistas, comunistas e operários.

Acontece que, após a repressão dessa revolta, o PCP se torna a única organização política permanente; através de uma atividade regular, de uma estrutura partidária adaptada à clandestinidade, do fomento de agitação política, etc., o PCP

passa a liderar a oposição ao regime e a reforçar a sua influência.

O reforço da influência do PCP e a sua capacidade de operar na clandestinidade são fatores fundamentais para compreender o surto reivindicativo do operariado industrial nos inícios da déc. de 40. Supunha-se que, apesar de a oposição nunca ter desaparecido e de, na verdade, ser vigiada pelo Estado, as grandes iniciativas da oposição estariam, em geral, corporativamente controladas; assim, o redespertar da agitação social nos primeiros anos da déc. de 40 – e, em especial, a escala e a intensidade da agitação social, sem precedentes no Estado Novo – pareceu surpreender o regime. Entre os anos de 1942 e de 1944, há uma sucessão de grandes greves operárias; mas não são só os proletários que se manifestam: há notícias de movimentos grevistas de assalariados rurais (inicialmente sobretudo na região e nos arredores de Lisboa, e, mais tarde, um pouco por todo o país, em especial nos centros industriais); há igualmente notícias de descontentamento da classe média urbana.

De facto, o problema estava a ser acentuado pela guerra. A incapacidade de conter a oposição e as suas reivindicações advinha, em grande parte, de desigualdades que a guerra não cria mas aumenta: a fatores como a fome, os salários insuficientes, o agravamento das condições de trabalho, etc., vêm juntar-se a falta de géneros, por força da requisição de cereais, e, enfim, a insensibilidade com que o regime abordava o problema social, que se revela, *e.g.*, na política de congelamento salarial. O que resulta desta situação de tensão são dezenas de motins de camponeses, manifestações de rua, ocupação de instalações pelos grevistas, choques violentos com a polícia, várias prisões e julgamentos por crime de sublevação, etc.



Este quadro muda, e de certo modo intensifica-se ou complexifica-se, no período pós-guerra.

Por um lado, intensifica-se ou complexifica-se a oposição ao regime. A vitória aliada, e a consequente queda dos regimes fascistas por toda a Europa, parece abrir um horizonte de mudança inevitável, também na península Ibérica e em Portugal; o efeito é um aumento do surto oposicionista. Juntam-se à oposição comunista organizações socialistas e também social-democratas; geram-se novos partidos clandestinos e abre-se toda uma nova geração de quadros intelectuais, políticos e operários, formada na luta antifascista do fim dos anos 30 e durante o conflito mundial; no fundo, toda uma cultura antifascista e antiditatorial, por assim dizer, dá frutos. Nasce, em 1943, o Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista, a que irá suceder, em 1945, o Movimento de Unidade Democrática.

Não podemos deixar de assinalar que este aumento de surto oposicionista no pós-guerra trazia também um elemento de desagregação à oposição. Se até aqui a oposição era conduzida pelo PCP, o alargamento das forças políticas em campo gerou focos de tensão entre as diferentes forças (entre as suas táticas e estratégias, mas também entre os diferentes fins sociais que pretendiam obter). Considere-se, *e.g.*, que a força social-democrata era, *lato sensu*, composta de antigos militares republicanos e intelectuais sem filiação partidária, com frequência de formação anticomunista; e que a sua estratégia partidária passaria menos pela insurreição e mais por uma transição pacífica de regime, através de alianças com dissidentes do salazarismo.

Da parte do regime, por outro lado, o período pós-guerra é também um período de alguma desorientação e desagregação. Porém, a estratégia parece passar,

antes de mais, por aproveitar o facto de a oposição ser menos um bloco e mais um conjunto de focos isolados, e, nesse sentido, o regime encontra campo para dar vários golpes, que têm efeito duradouro sobre as décadas seguintes.

Em primeiro lugar, não podemos deixar de mencionar a posição do regime perante a tensão da Guerra Fria; esta gera tensões entre as diferentes forças da oposição, e a integração do regime sob a influência americana, ainda que tenha acontecido de modo reticente, extrema as posições já de si divididas dos vários movimentos oposicionistas, de certo modo apaziguando alguns dos focos da oposição. Em segundo lugar, temos de notar o esvaziamento da oposição que parece resultar das eleições legislativas de 1949. Por fim, o regime parece conseguir reagrupar-se à volta daquela que é, à data, a sua principal base de apoio: homens conservadores, de formação católica ou monárquica, cujo apoio ao regime lhes permitia manter os seus privilégios e interesses, o seu estatuto, a sua influência política, o seu poder, etc., assentes sobretudo na agricultura rural de cariz tradicional e no comércio com as colónias. Assim, os homens à volta dos quais o regime se reagrupa constituíam uma espécie de elite enraizada no aparelho do Estado (na Assembleia, na União Nacional, nos diversos órgãos de propaganda, etc.), que usava o Estado como escudo protetor contra o desenvolvimento industrial, a reforma agrária, a concorrência, a descentralização colonial, a reforma social, económica e política, etc.

Abstraindo agora de todos os eventos, personagens e desenvolvimentos históricos a que este artigo não pôde nem poderá dar vazão, fatores que no limite acabaram por criar as condições para a queda da ditadura, importa ainda mencionar dois casos que viriam a ser decisivos para

a definitiva implantação popular de um certo ambiente antiditatorial: a candidatura presidencial de Humberto Delgado, em 1958, e o problema colonial, em especial ao longo da déc. de 60.

A candidatura de Humberto Delgado às eleições presidenciais de 1958 é simbólica em três aspetos principais. Antes de mais, porque sintetiza e culmina um processo progressivo de tensão social acumulada – assente, como vimos, numa expectativa difusa (que à época não parecia mais próxima de se cumprir) de mudança de regime. O que estava então em curso era um ataque estatal político, de natureza policial, em várias frentes: contra o PCP e associações a ele vinculadas; contra algumas figuras de vulto, vítimas de demissões compulsivas; contra os oposicionistas, muitos deles presos por razões meramente políticas, etc. Em segundo lugar, é simbólica porque, na verdade, abala não só o regime mas também a oposição: o homem escolhido como adversário do candidato do regime não pertencia, de facto, a nenhuma das facções oposicionistas. Em terceiro lugar, é simbólica porque corresponde, também ela, a um ponto de viragem histórica.

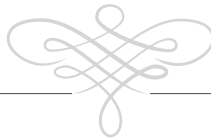
Não era a primeira vez que uma lista alternativa ao regime se candidatava a eleições presidenciais; isso tinha já acontecido em 1949 e 1951. Porém, a candidatura de Humberto Delgado parecia revestir-se de grande apoio popular, pelo que a fraude eleitoral, que resulta na vitória de Américo Tomás em 1958, tem por consequência uma onda de agitação que é, ao mesmo tempo, e talvez pela primeira vez, tanto de cariz político quanto de cariz social e popular. É possível argumentar que, nos anos que se seguiram e até à sua queda, o regime nunca se libertou dessa pressão – pressão que obrigou a uma reorganização do regime, até à sua descharacterização e à perda da sua base de



Humberto Delgado (1906-1965).

apoio, que obrigou a reformas, que gerou deserções, dissidências e desmobilização, que levou ao progressivo isolamento de Salazar, à luta pela sucessão entre marce- listas e costistas, e, por fim, à subida ao poder de Marcelo Caetano, sobre quem pesava a possibilidade de uma transição pacífica de regime.

Mais ou menos em paralelo, a partir do fim da déc. de 50, ganha relevo a questão das colónias. Perante o cenário internacional, que se ia desenhando, de independência e de libertação nacional das colónias em relação aos impérios, o Estado Novo já tinha feito uma deriva que o levava a reforçar o ultramar português e a uma viragem económica para África. Porém, posto perante o deflagrar de várias frentes de guerra, nos diferentes territórios, no início da déc. de 60; posto perante a oposição, que não só manifestara o apoio político à independência das colónias, como prestava apoio militar a essa pretensão; posto perante as dúvidas de altos comandos militares sobre a



validade da guerra e a sua aposta numa mudança de regime, que a interrompesse; e posto, por fim, perante a opinião pública, que sofria os vários efeitos e os custos da guerra, o regime foi sofrendo uma pressão de força cada vez maior, da qual se pode também argumentar que nunca se libertou.

Bibliog.: DELGADO, Iva *et al.* (coords.), *Humberto Delgado. As Eleições de 58*, Lisboa, Vega, 1998; FARIA, Cristina, *As Lutas Estudantis contra a Ditadura Militar (1926-1932)*, Lisboa, Colibri, 2000; FARINHA, Luís, *O Revirvalho: Revoltas Republicanas contra a Ditadura e o Estado Novo 1926-1940*, Lisboa, Estampa, 1999; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.), *A Unidade da Oposição à Ditadura (1928-1931)*, 2.ª ed., Lisboa, Europa-América, 1973; MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. vii, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994; PEREIRA, José Pacheco, *A Sombra: Estudo sobre a Clandestinidade Comunista*, Lisboa, Gradiva, 1993; PIMENTEL, Irene Flunser, *História da Oposição à Ditadura, 1926-1974*, Porto, Figueirinhas, 2014; RABY, David L., “O MUNAF, o PCP e o problema da estratégia revolucionária da oposição, 1942-47”, *Análise Social*, vol. xx, n.º 84, 1984-85, pp. 687-700; RABY, Dawn Linda, *A Resistência Antifascista em Portugal: Comunistas, Democratas e Militares em Oposição a Salazar, 1941-1974*, Lisboa, Salamandra, 1990; SILVA, Maria Isabel Mercês de Melo Alarcão e, *O Movimento da Unidade Democrática e o Estado Novo (1945-1948)*, Dissertação de Mestrado em História dos Séculos XIX e XX apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1994.

BRUNO VENÂNCIO



Antidivorcionismo

A identificação do antidivorcionismo como corrente pode ser situada nos finais do séc. XIX, embora os seus principais advogados se situem na primeira metade do séc. XX, facto justificado, em Portugal, pela célebre Lei do Divórcio, aprovada a 25 de dezembro de 1910 como um produto das reivindicações republicanas. Importa assim esclarecer, em primeiro lugar, os antecedentes da corrente em apreço, para o que teremos de recuar a um período anterior ao séc. XIX. Em segundo lugar, efetuar uma descrição sumária dos defensores do divórcio como meio de cessação da relação conjugal estabelecida, o que nos conduzirá ao enquadramento da corrente quer ao nível nacional, quer na esfera internacional. O papel desempenhado pela literatura jornalística e pela atividade jurisprudencial não pode ser ignorado, considerando que através destas fontes se construiu uma consciência geral do entendimento vigente acerca do que era o casamento e do que representava um ataque a esta instituição. A influência da Igreja na construção de um modelo de casamento, formalmente designado de matrimónio enquanto sacramento, contribuiu igualmente para a condenação efetuada pelo antidivorcionismo. Neste aspeto particular, importa não esquecer o papel desempenhado pela atividade católica local, pelo menos no caso português, que se manifestava contra qualquer tentativa de rutura da união firmada no casamento.

Em matéria de antecedentes, identificamos em período anterior ao séc. XIX um sentimento contrário à rutura da



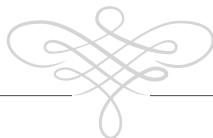
união firmada no casamento; no entanto, este entendimento está alicerçado pela Igreja Católica, que considera o vínculo matrimonial indissolúvel, apenas suscetível de ser quebrado por falecimento de um dos cônjuges ou em circunstâncias de natureza extremamente gravosa, situação que legitima a separação *quod thorum ac mesam*. Na realidade, só após o Concílio de Trento, que declarou o matrimónio um sacramento, é que a Igreja iniciou o seu combate ao divórcio, opondo-se, por todos os meios, a que os Estados em que exercia influência aceitassem esta instituição. Neste sentido, apenas foi admitida a separação do casal ou a declaração de nulidade da união, ambas mantendo a indissolubilidade do vínculo conjugal. Saliente-se que, em matéria de declaração de nulidade do casamento, a Igreja admite causas como a impotência, o engano, a violência e a coação, sendo necessário que estes impedimentos sejam anteriores ao matrimónio para serem causa da sua nulidade.

O recurso ao termo “divórcio” não é, no entanto, utilizado de forma autónoma antes do séc. XIX, já que encontramos nas fontes, quer em obras de natureza jurídica quer na variada literatura de conselho existente nos sécs. XVI, XVII e XVIII, o recurso a esta expressão de forma similar a “separação”, o que permite concluir que o divórcio enquanto conceito não era ainda objeto de uma construção específica, ao contrário do que veio a suceder nos finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, pelo menos em Portugal. De facto, se nos reportarmos à realidade vivida no período da Revolução Francesa, constatamos que o divórcio foi consagrado na legislação mais cedo que em Portugal, embora a sua positivação tenha sofrido alterações, consequência da filosofia que lhe estava inerente. Por outro lado, a rejeição do divórcio na esfera jurídica

resultava da própria relutância social, que encarava esta instituição como um ataque aos pilares em que a vida social estava sedimentada, constituindo o casamento o início da vida adulta, no qual se devia serenamente permanecer.

Situando-nos no período central de aparecimento desta corrente, vemos que a publicação do decreto de 25 de dezembro de 1910, que permitiu o divórcio dos casados civilmente, fez despoletar o sentimento antidivorcionista, latente em períodos anteriores. Os bispos portugueses chegaram, aliás, a manifestar-se adversários da república, por considerarem que esta era contrária à religião católica por advogar o divórcio. Podemos, por isso, afirmar que a corrente antidivorcionista teve como fundadores a própria Igreja Católica, embora a corrente acabe por granjear adeptos fora desta estrutura. A este propósito, importa salientar o facto referido por José Montez em *Do Divórcio, Estudo Sociológico-Jurídico*: na Argentina, em 1902, a propósito de um projeto de lei sobre o divórcio, os bispos apresentaram ao Congresso uma petição na qual negavam aos poderes públicos o poder de legislar sobre a indissolubilidade do casamento, uma vez que, estando o poder civil e a Igreja unidos, o Estado não podia sancionar o que pela Igreja era proibido. No Brasil e em Itália foi igualmente demorada a consagração na legislação do divórcio, invocando a corrente antidivorcionista o elemento religioso como instrumento de combate à institucionalização da instituição. A Alemanha consagrou o divórcio no Código Civil de 1896, admitindo-o em várias situações, nomeadamente em matéria de adultério, abandono e doença mental.

O Código Civil Português de 1867 apenas admitiu a separação de pessoas e bens nos seus arts. 1203.º a 1230.º, afastando a dissolução efetiva do vínculo conjugal.



O art. 1204.º reconheceu a separação judicial de pessoas e bens, vindo o art. 1219.º a estabelecer a simples separação judicial de bens. A própria epígrafe destes normativos denuncia a vertente antidivorcionista do Código, ao tipificar as situações descritas como casos de interrupção da sociedade conjugal. Neste sentido, o autor do Código pode ser identificado como um adversário do divórcio, uma vez que não o consagrou nos quadros jurídicos da época. A atividade parlamentar portuguesa foi tímida na consagração do divórcio como meio de cessação conjugal, surgindo apenas em 1900 um projeto de Roboredo Sampaio e Melo, cujo acolhimento foi reduzido, uma vez que o ataque efetuado pelos católicos impediu a adesão a esta proposta.

A própria positivação ocorrida em 1910 definia um regime jurídico tímido em matéria de pressupostos para a ação de divórcio por mútuo consentimento: a necessidade de os cônjuges terem mais de 25 anos e serem casados há mais de 2 anos. No caso do divórcio litigioso, admitiam-se causas subjetivas para a sua invocação: adultério, abandono do domicílio conjugal, sevícias, injúrias graves, mas também causas objetivas não culposas (separação de facto dos cônjuges, ausência sem notícias, loucura incurável, entre outras doenças). Recorde-se que esta legislação esteve em vigor em Portugal até à Concordata estabelecida entre Portugal e a Santa Sé em 1940.

Várias causas podem ser identificadas para justificar a agressividade com que a doutrina nacional e estrangeira condenava o divórcio, tanto no período anterior à sua implantação, como no posterior. Por um lado, é inegável a influência que a Igreja Católica desempenhava nos sécs. XIX e XX. A justificação do matrimónio como um sacramento, fonte da sua legitimidade, afastava a cessação da

união, elemento encarado como gerador de forte perturbação familiar e, em consequência, agitação social. O casamento era, aliás, defendido pela Igreja como o estado possível e desejável para todos aqueles que não conseguissem ser continentes, já que, por este meio, se perpetuava na união conjugal a vivência de Cristo, devendo esta união ocorrer à semelhança de Cristo e da sua Igreja. A tradição da Igreja e o ataque feroz ao divórcio pelas camadas conservadoras da sociedade influenciaram a positivação tardia. O dogma da indissolubilidade do casamento consagrado em Trento não se coadunava com o corte conjugal, por se entender que este afastava o que Deus unira. Outro argumento invocado pelos antidivorcionistas é o facto de o divórcio ser contrário à moral, favorecendo o adultério e conferindo ao casamento o estatuto de mancebia legal.

A literatura de conselho dos sécs. XVI, XVII e XVIII, de que são exemplo a *Carta de Guia de Casados* de Francisco Manuel de Melo e o *Casamento Perfeito* de Paiva de Andrada, efetua a apologia do casamento como um estado a almejar por todos aqueles que procuram honorabilidade social, funcionando simultaneamente como meio de perpetuação familiar, elemento que não deve ser desvalorizado. A separação do casal e a legitimação do divórcio afetaria assim o equilíbrio familiar, base da própria estabilidade social. Simultaneamente, havia por parte dos poderes instituídos o entendimento de que a defesa do divórcio conduziria à destruição da família e em especial da mulher, cuja função fundamental se cumpria na estrutura familiar. É, aliás, curioso verificar que alguns dos críticos do divórcio salientam que pelo casamento se efetiva a igualdade entre os cônjuges, uma vez que se atribui a cada elemento o papel que social e ontologi-

camente lhe está destinado. Ao promover o divórcio, quebrar-se-ia essa suposta identidade social e familiar, destruindo a paz conjugal. Exemplo do afirmado são as várias manifestações ocorridas em Portugal e em França no séc. XX contra a admissibilidade do divórcio. Para o caso português, encontramos várias representações tuteladas pelos párocos locais contra a vigência de normas que facilitavam a dissolução das famílias, com os efeitos perversos decorrentes. Para evitar esta situação, exigia-se a reposição dos bons costumes herdados da construção canónica do casamento. Alberto Bramão refuta este entendimento, referindo que o divórcio reabilita a mulher, conferindo-lhe a possibilidade de alcançar a felicidade da mesma forma que o homem, situação que lhe é negada com a permanência numa união violadora do livre consentimento que deve nortear a atuação das partes.

De entre a literatura com interesse para a corrente antidivorcionista, destacamos o nome de João Mascarenhas de Melo, que, em resposta a *Casamento e Divórcio* de Alberto Bramão, alerta para os perigos dos simpatizantes do divórcio, afastando a possibilidade invocada de a Igreja ter historicamente aceitado o divórcio em várias reuniões eclesiais. O próprio regime aplicável aos filhos ilegítimos perpetuava o entendimento de que as causas visíveis do afastamento ou da separação do casal deviam ser vexatórias, iludindo a aparência de uma união que se presumia indissolúvel. Igualmente Vaz Ferreira condena a introdução em Portugal do divórcio, recordando que a própria Revolução Francesa, que o havia instituído em 1792, o veio a abolir em 1816, demonstrando que as vantagens da instituição também são discutíveis. Também Pereira de Sampaio se manifesta contrário ao divórcio, advogando que

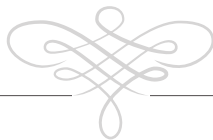
pela posituação desta instituição se atacaria o casamento, promovendo os maus costumes e a dissolução da família. Em Itália, E. Morselli sustenta que o divórcio é uma regressão, favorecendo o relaxamento da união conjugal, o que deve ser combatido, uma vez que a evolução histórica tem demonstrado a importância da consolidação da união conjugal, com o conseqüente afastamento do divórcio.

É importante considerar ainda que a consagração jurídica do divórcio enquanto instituição resultou em grande medida do contributo da jurisprudência, já que foi esta fonte a responsável pela concretização das diferentes causas de divórcio, enunciando critérios que acabaram por vir a ser recebidos em legislação posterior.



Bibliog.: BRAMÃO, Alberto, *Casamento e Divórcio*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1908; FERREIRA, Henrique Vaz, *Commentario á Lei do Divorcio: Decreto de 3 de Novembro de 1910*, Lisboa, Aillaud Alves, s.d.; FERREIRA, José Dias, *Código Civil Portuguez Annotado*, 2.^a ed., vol. I, Lisboa, Imprensa da Universidade, 1894; MADEIRA, Mário de Gusmão, e MELO, Rui de Lima Pereira, *Notas à Lei do Divórcio*, Lisboa, Imprensa Limitada, 1926; MARQUES, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Estampa, 1983; *Id.*, *A Primeira República Portuguesa*, Alfragide, Texto, 2010; MELO, Francisco Manuel de, *Carta de Guia de Casados*, Mem Martins, Europa-América, 1970; MELO, João Mascarenhas de, *Contra o Divorcio: Resposta ao Livro "Casamento e Divorcio" do Sr. Alberto Bramão*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1908; MONTEZ, José, *Do Divórcio, Estudo Sociológico-Jurídico, Dissertação para Concurso*, Lisboa, Tip. Bayard, 1913.

MÍRIAM AFONSO BRIGAS



Antidogmatismo

Para determinar com algum rigor o significado do termo “antidogmatismo” é preciso delimitar com precisão o que entendemos por dogma e dogmatismo. O termo “dogma” tem origem grega e significa opinião plausível, crença, doutrina, e ainda decisão e juízo. No sentido de opinião ou crença, o termo tem valor afirmativo, por oposição à suspensão do juízo que consiste em recusar assumir opinião própria em determinada direção ou na direção oposta. Nos tempos modernos, merece atenção o sentido que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant confere ao termo “dogma”. Com este termo, indica uma proposição sintética *a priori*, *i.e.*, uma proposição diretamente sintética derivada de conceitos. O autor distingue dogma e matema, que também é uma proposição como a anterior, só que, em vez de derivar de conceitos, deriva da construção de conceitos, tal como sucede no cálculo e na geometria. Neste caso, construir um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde (KANT, 2001, 594). O mesmo termo aparece ainda, desde a Antiguidade, com o sentido de decisão ou juízo. Assim acontece em Cícero e em Séneca, que o usam para exprimir doutrinas transmitidas por escolas de filosofia. Foi este o significado atribuído ao termo na Igreja para significar a formulação das decisões de concílios e da autoridade eclesiástica. Quando o termo “dogma” exprime o que foi decidido por uma assembleia ou por quem goza de autoridade, exige aceitação e obediência por parte daqueles que se encontram sob a alçada dessa assembleia ou dessa auto-

ridade. Foi com este sentido que o termo passou a significar a doutrina ensinada por uma escola ou corrente filosófica e, no discurso da teologia cristã, a verdade revelada por Deus e aceite pelos crentes como doutrina de fé. Em ambos os contextos, o dogma é opinião ou doutrina a que se reconhece estatuto de argumento de autoridade.

O dogmatismo ficou bem assinalado pelos cétricos gregos que, ao demarcarem-se da atitude de filósofos que definiam criteriosamente as opiniões professadas e as transmitiam aos discípulos, eram por eles chamados filósofos dogmáticos. O dogma converte-se em dogmatismo quando significa adesão a uma opinião ou doutrina que não foi criticamente fundamentada. No séc. XVIII, Kant entende o dogmatismo como o procedimento preconceituoso da metafísica tradicional ao pretender avançar sem fazer a crítica da razão. No idealismo posterior a Kant, o dogmatismo tem o sentido de aceitação de uma realidade existente para além do sujeito, realidade que se opõe a este. Como disposição mental para aderir a proposições não demonstradas ou só parcialmente justificadas, o dogmatismo encontra-se em áreas de conhecimento tão diversas como a filosofia, a religião, a política, a literatura e outras. É nessas mesmas áreas que deparamos com manifestações de antidogmatismo. Reteremos aqui como expressões maiores de antidogmatismo o ceticismo e o criticismo.

Com frequência, considera-se o ceticismo uma conceção do mundo e da vida dominada por disposições mentais de indecisão, desencanto, desilusão e até desespero, resultantes das contingências do devir histórico individual ou coletivo. O cétrico aparece, então, como alguém que, entregue à dúvida e à incerteza, desiste de tomar posição e se alheia perante o acontecer que se impõe como inevitável.



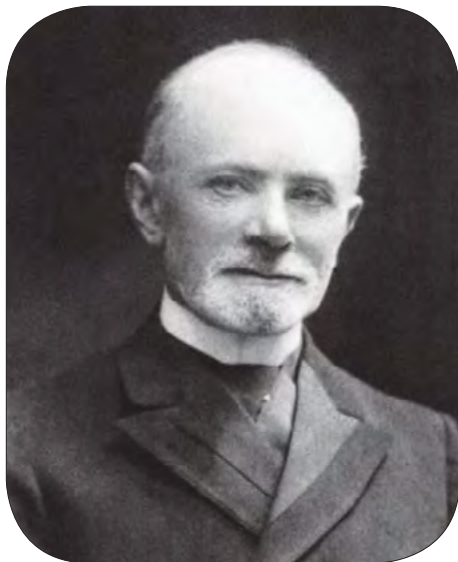
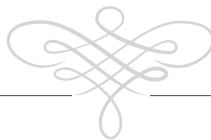
Immanuel Kant (1724-1804).

O retrato assim esboçado deforma a figura do cético. Não lhe traça o verdadeiro perfil porque o cético é “o sábio que recusa abandonar-se tanto ao fanatismo das crenças e dos dogmas, como à versatilidade da incessante mudança das opiniões. Só a tirania lhe é intolerável, o que o incita a combater todas as atitudes que se opõem à tolerância” (COSSUTA, 1994, 4). O cético vence a indecisão, fazendo escolhas cujas motivações não se fundam em argumentos elaborados pela razão, mas numa sabedoria que não se deixa levar por falsas certezas. O alicerce dessa sabedoria está na arte de conciliar a dúvida e a indagação com a tranquilidade de espírito que faz feliz o cético. O antidogmatismo cultivado pelos céticos aparece, às vezes, tratado como outra forma de dogmatismo, um dogmatismo de recusa ou negativo. No entanto, o ceticismo conseqüente, ao duvidar da sua própria dúvida, inscreve-se, por essa via, no campo do antidogmatismo.

Aos dogmatismos opõe-se a atitude crítica que adota a posição de recusa tanto

da afirmação absoluta como da absoluta negação. A conceção kantiana de crítica identifica esta com o processo a que a razão humana é submetida com o intuito de determinar quais as pretensões ao conhecimento que são legítimas e afastar as que não têm fundamento. Assim entendida, a crítica consiste em garantir à razão o uso legítimo do respetivo direito de conhecer. Note-se que “a crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer a presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico) apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou” (KANT, 2001, 30). Na relação com as questões em torno do conhecimento, a crítica não se ocupa da origem e das fontes do conhecimento nem do modo como este se desenvolve e evolui. O objeto do criticismo é delimitar o problema das condições de validade do próprio conhecimento enquanto domínio lógico-transcendental.

Referimos até agora aspetos do antidogmatismo filosófico. Pela importância que os dogmas têm no discurso religioso, é previsível que também eles sejam objeto de dúvida, crítica e contestação. A forma mais comum de antidogmatismo teológico tem o nome de heresia, *i.e.*, recusa obstinada de proposições relativas a matéria de fé ou de moral que foram decididas em reuniões conciliares ou definidas pelo magistério supremo da Igreja. A heresia pressupõe a existência de um corpo de doutrina instituído como ortodoxia, do qual se afasta em um ou vários pontos. Registe-se que as numerosas heresias dos três primeiros séculos de



Alfred Loisy (1857-1940).

cristianismo correspondem à fase agitada em que os responsáveis das comunidades cristãs procedem gradualmente à fixação das fórmulas que se vão tornar doutrina católica, *i.e.*, universal. O antidogmatismo teológico assumiu configurações variadas no decorrer da história eclesiástica. Uma das mais complexas e perturbadoras foi a chamada heresia modernista, na viragem do séc. XIX para o séc. XX. O modernismo católico, ao reclamar liberdade de investigação e respeito pelas convicções pessoais do investigador, rejeitava que a inteligência tivesse de se submeter à imposição de dogmas. Foi, por isso, não obstante a diversidade de posições defendidas pelos diferentes autores, uma manifestação clara de antidogmatismo.

O percurso intelectual de Alfred Loisy (1857-1940) assenta em inequívoca e persistente recusa do dogmatismo teológico para seguir, com preocupação de rigor e verdade, os métodos da ciência histórica e filológica, tanto na crítica bíblica como no estudo das origens do cristianismo. Esta posição de princípio foi assumida

pelo teólogo Loisy desde a juventude. Ao fazer, em começos da déc. de 1930, a retrospectiva da sua longa caminhada como investigador, assumia, com notório desencanto, que “a desforra do modernismo só pode ser o desmoronar da ortodoxia: e o desaparecimento da ortodoxia também é o do cristianismo tradicional, o melhor de todas as religiões – e não só do catolicismo – que deve sobreviver na religião da humanidade” (GOICHOT, 2002, 157). Também o filósofo Édouard Le Roy (1870-1954), discípulo de Bergson e amigo de Loisy, adotou uma visão particularmente crítica acerca dos dogmas católicos, rejeitando a conceção intelectualista que entende o dogma como um enunciado não demonstrado cuja verdade é garantida pela afirmação da autoridade eclesiástica. Além disso, o mesmo autor escrevia que o “dogma tem, em primeiro lugar, [...] sentido negativo. Exclui e condena alguns erros mais do que determina positivamente a verdade” (ROY, 1907, 19). Assim, retomava a fórmula clássica *lex orandi, lex credendi*, e privilegiava nos dogmas a dimensão prática e ativa, colocando-a à frente da componente intelectual ou de conhecimento. Visado, como Loisy, no decreto *Lamentabili* (1907), que condenou os erros modernistas, reagiu à censura acatando-a, submisso, ao contrário de Loisy, que se manteve inflexível na sua posição antidogmática.

O pragmatismo em matéria de crença já tinha sido defendido na entrada “Dogmas” do *Dicionário Filosófico* de Voltaire, que neles identificava a origem de frequentes confrontos e desavenças. São, segundo ele, as ações o que verdadeiramente vale, não as fórmulas dogmáticas das doutrinas. Antidogmatismo, não já religioso mas irreligioso, encontra-se em J.-M. Guyau (1854-1888), para quem o ideal de qualquer religião é tender para a libertação do pensamento mediante



“a supressão de toda a fé dogmática sob qualquer forma que ela se dissimule. Em vez de aceitar os dogmas já constituídos, devemos ser nós mesmos os obreiros das nossas crenças” (GUYAU, 1890, 323).

A tentação de pôr o poder político ao abrigo de críticas doutrinárias ou de ações contestatárias leva, com frequência, os atores políticos a tratar as teorias com que fundamentam os programas de governo como certezas inabaláveis e verdades acima de qualquer suspeita. Em simultâneo, estes atores revelam-se incapazes de aceitar que outros reivindiquem alicerces filosóficos suscetíveis de gerar convicções políticas diferentes das suas. Existe assim um dogmatismo político posto à prova em duas situações eminentemente antidogmáticas, a saber, a desilusão provocada por exercícios governativos em que os acontecimentos contradizem as promessas e expectativas ou em que as teorias não resistem à refutação vinda de filosofias ou sistemas mais fortes ou convincentes. O espírito antidogmático, suporte do viver em comum em clima de tolerância, deve animar o debate político exercido no interior de sociedades livres.

Lembremos, para concluir, que a oposição ao dogmatismo, seja qual for a sua natureza, não exclui que sub-repticiamente se possa sempre esconder a sedução de certezas dogmáticas.

Bibliog.: COSSUTA, Frédéric, *Le Scepticisme*, Paris, PUF, 1994; GOICHOT, Émile, *Alfred Loisy et Ses Amis*, Paris, Cerf, 2002; GUYAU, Jean-Marie, *L'Irréligion de l'Avenir: Étude Sociologique*, 4.ª ed., Paris, Félix Alcan, 1890; KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, introd. e notas Alexandre Fradique Morujão, 5.ª ed., Lisboa, FCG, 2001; ROY, Édouard Le, *Dogme et Critique*, 4.ª ed., Paris, Bloud et C.º, 1907; VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, introd. e notas Julien Benda, vol. 1, Paris, Garnier, s.d.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Anti donjuanismo

O conceito de antidonjuanismo remete para uma figura lendária, associada a um nome próprio, D. Juan. De acordo com o pensamento de Roland Barthes em *Nouveaux Essais Critiques*, para além deste referente circunscrito a uma personagem determinada, há também um poder de citação que se prolonga por muitas outras personagens, que, não sendo muitas vezes apelidadas através deste nome, mantêm com ele semelhanças profundas, de tal forma que de um nome próprio se passa frequentemente ao conceito de nome comum.

Mais do que propor uma definição, procuraremos apresentar as reações a uma multiplicidade de leituras que foram sendo feitas ao longo de vários séculos, particularmente na literatura, facto que motivou a maioria dos críticos a classificar o donjuanismo como um mito.

Entendido como um mito, as opiniões também não são consensuais, surgindo assim aproximações a figuras míticas como a de Prometeu ou aos disfarces dos deuses do Olimpo, linhas de leitura que tentam aproximá-lo das origens da humanidade, numa perspetiva muito próxima do pensamento de Mircea Eliade ou de Lévi-Strauss. Outros classificam-no como um mito nascido da escrita, que se desenvolveu no meio literário e que encontrou no palco o meio privilegiado para o sucesso que veio a alcançar. Assim entendido, como um mito resultante de um acontecimento histórico e cultural, o discurso donjuanino surge frequentemente associado à palavra transformada em discurso de sedução. Quando se fala



D.R.

Roland Barthes (1915-1980).

de donjuanismo, o campo lexical alarga-se: não se trata unicamente de um D. Juan ou de uma série de outras figuras com comportamentos idênticos, mas, tal como sugere Roland Barthes em *Mitologias*, de uma significação que indica um sistema de valores. Assim considerado, o antidonjuanismo seria a negação do mito, ou a negação de uma determinada linguagem de sedução à volta da qual foi sendo construída uma série de clichés, de lugares comuns e de estereótipos.

Por outro lado, entender o antidonjuanismo unicamente como recusa da linguagem da sedução seria manifestamente redutor, na medida em que tal abordagem exclui toda uma tradição literária de séculos, dispersa por todos os cantos do mundo. Neste contexto, é inevitável regressar às suas raízes e ao seu criador, o frade das Mercês Tirso de Molina. A sua peça de teatro intitulada *El Burlador de Sevilha e Convidado de Pedra*, apresentada em 1630 e assinada com o pseudónimo literário Fr. Gabriel Téllez, tem como assunto central as burlas amorosas levadas a cabo pelo jovem nobre es-

panhol D. Juan Tenório, que terminam com o castigo do mesmo, a cargo da estátua do comendador.

É nesta origem espanhola do mito que é possível encontrar reações adversas ao donjuanismo não só entre os que pretenderam alterar-lhe o local de nascimento, indicando Itália ou a França como os lugares onde o mito encontrou efetivamente terreno para o seu desenvolvimento, mas inclusivamente entre os próprios compatriotas. Entre estes, a tomada de posição mais curiosa acabaria por ser assumida por Gregório de Marañon, que se recusava a ver no homem espanhol, simbolizado por D. Juan, a presença árabe do harém. Pelo contrário, tomava uma posição antidonjuanescas, identificando o lar espanhol com o lar castelhano, austero, monogâmico, quase místico, o lar duma prole copiosa, concebida quase sem pecado, onde a alcova tinha a dignidade duma cela conventual. Opinião bem diferente tem Mercedes Saenz-Alonso, que entende que o homem espanhol, na sua maioria, deseja as mulheres todas e tem as que pode, deixando a honra para a mãe, a esposa, as filhas e as irmãs. Nesta aceção, o antidonjuanismo poderá ser entendido como ser mais ou menos espanhol, ou, por outras palavras, como ser mais ou menos “macho latino”.

Uma terceira leitura pode ainda ser feita tendo em conta o número incalculável de recriações deste tema. As 130 entradas apresentadas no *Dictionnaire de Don Juan* são uma pálida amostra desta permanente recriação que seduziu, tanto autores praticamente desconhecidos, como os de maior renome. Bastaria lembrar Molière, Shadwell, Corneille, Mozart, Hoffmann, Byron, Balzac, Musset, Zorrilla, Lenau, Baudelaire, Flaubert, Shaw, Unamuno, Torrente Ballester e Brecht; ou ainda nomes portugueses como Guerra

Junqueiro, António Patrício, Natália Correia e José Saramago.

Em todos eles e nas respetivas recriações, é possível observar sucessivos afastamentos da obra fundacional ou, se assim se quiser entender, da origem do mito, mas também sucessivas aproximações ao tema, retomando a leitura inicial. Torna-se assim possível, ao longo de uma autêntica história da literatura donjuanina, encontrar momentos de donjuanismo e de antidonjuanismo. Deste modo, antidonjuanino será o autor que afasta o herói do modelo de Tirso, aplicando-lhe os castigos mais diversos para além da morte aos pés da estátua de pedra. Nestes casos, o antidonjuanismo surge frequentemente com a marca do herói velho, sem capacidade de seduzir; ou então cheio de tédio, por vezes efeminado, sentindo repulsa pelas mulheres; outras vezes ainda,

Tirso de Molina (1579-1648).



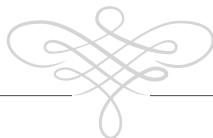
torna-se ele mesmo o burlado e o objeto de traição por parte do sexo feminino, sob a temática da D. Juana.

No caso da literatura portuguesa, é particularmente exemplificativo o poema de Guerra Junqueiro intitulado *A Morte de D. João*, que levou Fidelino de Figueiredo, no célebre ensaio intitulado “Donjuanismo e anti-donjuanismo em Portugal”, a destacar nele o tédio e o cansaço do herói, cheio de interrogações interiores, preocupado com a destruição das famílias, com uma intencionalidade claramente moralizadora.

Donjuanismo e antidonjuanismo são, pois, as duas faces de Jano, um mito que sucessivamente se vai recriando como se de uma fénix se tratasse.

Bibliog.: BARTHES, Roland, *Nouveaux Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1972; *Id.*, *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, 1979; BÉVOTTE, Georges Gendarme, *La Légende de Don Juan*, Genève, Slatkine Re-prints, 1993; BRUNEL, Pierre, *Dictionnaire de Don Juan*, Paris, Robert Laffont, 1999; FIGUEIREDO, Fidelino de, “Donjuanismo e anti-donjuanismo em Portugal”, in FIGUEIREDO, Fidelino de, *Crítica do Exílio*, Lisboa, Livraria Clássica, 1930, pp. 181-259; MARAÑÓN, Gregório de, *D. João*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1947; SAENZ-ALONSO, Mercedes, *Don Juan y el Donjuanismo*, Madrid, Guadarrama, 1969; SOBRINHO, Maria Manuela, *Dom Juan e o Donjuanismo*, Lisboa, Fonte da Palavra, 2010.

MANUELA SOBRINHO



Anti**economicismo**

Entende-se por antieconomicismo (ou mesmo antieconomismo) o discurso que rejeita o *homo economicus* como uma descrição da condição humana com um alcance normativo ou positivo. Dito de outra forma, o antieconomicismo rejeita que a ordem do mercado, que emerge espontaneamente do comportamento motivado pelo autointeresse, seja uma descrição válida da realidade ou sequer que proporcione uma orientação legítima para organizar a vida social. A utilização consciente do conceito de economicismo pressupõe que a teoria económica e as suas ferramentas veiculam um reducionismo da dimensão humana, camuflado por detrás de uma capa técnica ou científica. Como tal, o termo “economicismo” tem algumas semelhanças com “cientismo” ou “reducionismo”. Num plano mais elaborado de reflexão, denunciar o economicismo passou por afirmar que a teoria do *homo economicus* pressupõe uma escolha contingente e não racional de uma racionalidade em detrimento de outras, não obstante a sua aparência científica e neutral.

O termo “economicismo”, que conseguimos documentar a partir de 1931, teve origem no pensamento italiano alinhado com o fascismo. Na década seguinte, o termo aparece nas línguas portuguesa (no Brasil, mas só em 1958 em Portugal) e espanhola. Em língua inglesa o termo só se divulga no último terço do séc. xx.

Em Portugal, a recusa do reducionismo do *homo economicus* é muito anterior e data das primeiras críticas portuguesas à obra dos economistas clássicos, já na

segunda metade do séc. xix. O discurso antieconomicista não foi exclusivo dos economistas críticos e de outros doutrinadores. Foi aliás antecipado pela literatura romântica portuguesa, designadamente na famosa antítese entre o “burguês” e o “frade” de Almeida Garrett. A Herculano não é estranha a ideia de que o progresso económico implicava perdedores e que, de certa forma, o atraso económico português protegia certas camadas da população da miséria das sociedades mais avançadas. Nestes autores, esta oposição não relevava apenas do eixo idealismo-materialismo, mas também do eixo pragmatismo-ineficácia. Ou seja, estes dois vultos do liberalismo não entendiam as liberdades económicas e a sua racionalidade própria como um progresso em toda a linha relativamente ao passado.

O mais articulado economista com um discurso antieconomicista foi Oliveira Marreca (1805-1889), que, reconhecendo o alcance metodológico do *homo economicus*, rejeita a sua validade universal: “os cálculos efémeros do egoísmo individual não servem. O horizonte da economia das nações é mais amplo do que a regra mesquinha que obriga a comprar no Mercado mais barato” (MARRECA, 1983, II, 28). Merece ainda amplo destaque, neste âmbito, a obra *Teoria do Socialismo*, publicada em 1872 por J. P. de Oliveira Martins, que aponta para a oposição entre economistas e socialistas, considerando que, ao contrário dos primeiros, os segundos recusavam o divórcio da moral e da economia. A mesma perspetiva foi assumida por Bento Carqueja (1860-1935), que se destaca como um crítico dos fundamentos intelectuais do capitalismo. Para Carqueja, a falta de futuro do capitalismo estava na sua visão redutora da natureza humana. Um regime baseado no individualismo e na ambição desmedida pode melhorar a condição de vida da

maioria, mas o seu utilitarismo interesseiro e egoísta, a ausência de convicções e o desprezo pelos princípios e ideais clamavam por uma superação moral.

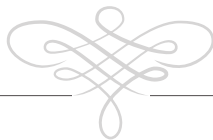
Como referido, o termo “economicismo” é de origem italiana e exprimia a crítica ao reducionismo materialista marxista de Aldo Contento (1931), autor que defendia o fascismo e a sua compatibilidade com o *homo economicus*. É em sentido semelhante que na Câmara Corporativa o deputado Águedo de Oliveira se ergue especificamente contra A. Smith e o liberalismo (a que chama “economismo”), em 1943. Parece sair precisamente da caneta de um italiano, F. Sciacca (1953), a primeira explanação do termo em Portugal, ainda recorrendo à oposição economicismo-humanismo. Em Portugal, o conceito de economicismo (economismo), com a carga negativa referida, emergiu com força em 1958 pela pena do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, que, numa série de conferências dedicadas à questão social portuguesa, apresentou a comunicação “Economismo ou humanismo”. O texto inspira-se em V. Viccari, pensador personalista italiano, ao assinalar que o economismo, *i.e.*, o culto exclusivo das utilidades económicas, não só implicava o reducionismo do homem na sua dimensão moral e intelectual, como negava ao liberalismo até mesmo a sua capacidade de conduzir a sociedade ao progresso económico e social. Para o bispo, as visões economicistas do marxismo e sobretudo do liberalismo sem freio, mascaradas de ciência certa, diminuía o esplendor da antropologia cristã. O economismo estava errado porque colocava o homem ao serviço da economia, invertendo a ordem natural. A hipertrofia do economismo sem preocupações sociais conduziria a um economismo total, universal e supremo, tão difuso que parece ter ocupado já as vielas,



D. António Ferreira Gomes (1906-1989).

reino tradicional do fado e perdição; tal economismo epidémico (e obsessivo) é motivo para pensar.

Nos limites dos dados disponíveis, o termo praticamente hibernou até 1971, ano em que reemerge abruptamente com a discussão em torno da introdução da reforma de Veiga Simão, que proclamou a democratização do ensino e a educação em massa, justificada como necessária ao desenvolvimento económico de Portugal. Por se opor à organização tradicional do sistema educativo, esta reforma era entendida como uma renovação profunda do Estado Novo, na medida em que sacrificava o nacionalismo e o conservadorismo social em prol do desenvolvimento económico. Ora, um jovem autor seareiro, António Reis, intervém nesta polémica e, recorrendo a Ferreira Gomes e a J. P. Sartre, apresenta o ensaio “O economicismo é um humanismo”. Reis considerava que as propostas de Veiga Simão constituíam uma economicização da ideologia nacionalista do Estado Novo e que, sob a aparência de democratizadora e neutral, a reforma pretendia continuar os valores do regime.



Esta polémica foi marcante e, nos debates ocorridos na Assembleia da República, desde 1974, vulgarizou-se a acusação de “economicismo”, aplicada tanto pelos partidos de esquerda às reformas liberalizadoras como pelos de direita às posições mais próximas do marxismo. A crítica constituía, para os primeiros, uma recusa do reductionismo imposto pela teoria económica e, no caso dos últimos, uma afirmação do humanismo, sem prejuízo do materialismo histórico. Nas ciências sociais, o termo tinha algum curso, na medida em que era empregue para designar as posições de Polanyi, de Gramsci e mesmo de Marx. Os debates parlamentares podem, por vezes, não ter grande elaboração teórica; contudo, o termo “economicismo” foi empregue com oscilações temporais interessantes, com um pico claro nas sessões da Assembleia durante os governos de Cavaco Silva; com efeito, na década que decorre entre 1986 e 1995, os termos “economismo” e “economicismo” ocorrem aproximadamente duas vezes mais do que nos restantes anos entre 1974 e 2015, e sete vezes mais do que na década anterior. No período do cavaquismo, a recorrência da acusação de economicismo deu mesmo lugar ao emprego da palavra “antieconomicismo”, que foi pontualmente usada, em 1988, pelo deputado socialista António Vitorino, para designar a posição do próprio Partido Socialista de submissão à Assembleia da República das competências de órgãos técnicos.

Os anos de crise do início do séc. XXI deram novo destaque ao economicismo e aos seus derivados. As medidas de austeridade e outras reformas, justificadas em nome de uma racionalidade técnica de gestão, foram vistas como produtos de uma lógica economicista. O termo fez parte do vocabulário empregue pelo Partido Comunista Português e pelos

sindicatos, em particular a Confederação Geral dos Trabalhadores Portugueses – Intersindical Nacional (CGTP-IN), para contestar despedimentos, congelamentos de salários e outras medidas de gestão. Como tal, o rótulo de antieconomicista foi usado esporadicamente para designar as posições dos sindicatos, levando mesmo um dirigente da CGTP, Carvalho da Silva, a rejeitar o rótulo de antieconomicista.

Bibliog.: impressa: CARQUEJA, Bento, *O Capitalismo Moderno e as Suas Origens em Portugal*, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1908; CONTENTO, Aldo, “Difesa dell’‘homo oeconomicus’. L’‘homo oeconomicus’ nello stato corporativo. L’‘homo oeconomicus’ e lo stato”, *Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica*, vol. 71, ano 46, n.º 7, 1931, pp. 485-522; COSTA, Ricardo Jorge, “Entrevista a Carvalho da Silva”, *A Página da Educação*, n.º 1, 1991, sep.; MARRECA, António de Oliveira, *Obra Económica*, ed. lit. Cecília Barreira, 2 vols., Lisboa, Instituto Português do Ensino à Distância/Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1983; REIS, António, “O economicismo é um humanismo”, *Seara Nova*, n.º 1506, abr. 1971, pp. 6-8; SCIACCA, Michele Federico, “Crítica construtiva à doutrina marxista da liberdade”, *Biblos*, n.º 29, 1953, pp. 367-388; STOER, Stephen R., “A reforma de Veiga Simão no ensino: projecto de desenvolvimento social ou ‘disfarce humanista’?”, *Análise Social*, vol. XIX, n.ºs 77-79, 1983, pp. 793-822; **digital:** ARAÚJO, Sofia de Melo, “Nota explicativa a ‘Economismo ou humanismo’, de D. António Ferreira Gomes”, *E-Topia*, n.º 6, 2007: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3079.pdf> (acedido a 9 jan. 2017).

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

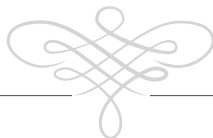


Antielitismo

Qualquer reflexão sumária, mas minimamente crítica, sobre o antielitismo tem de começar pela breve identificação daquele outro que é mobilizador dos movimentos que o invocam para o contestarem, segundo o velho jogo do amigo contra o inimigo. Tal sucede porque se visiona sempre um “estado a que chegámos”, um certo situacionismo opressor, contra o qual pretende delinear-se um contra, provocado por instintos e sentimentos, com teorias da conspiração. Logo, fabricam-se adjetivações diabolizantes, em benefício da minoria contestatária, de esquerda ou de direita, que elabora a narrativa e pretende potenciar a vulnerabilidade do *status*, a fim de enfraquecer e apodrecer o *establishment*, provocando a “queda do anjo” e a posterior regeneração.

Assim aconteceu na história política do Portugal contemporâneo, na qual o “novo príncipe” se aclamou como liberal, contra o despotismo; como republicano, contra a monarquia; como nacionalista, contra a desordem; e como democrático, contra o fascismo. Com efeito, todos os situacionismos foram provocados por prévias elites revolucionárias, invocando um antielitismo oportunista, contra sucessivas traições de fidalgos, maçons, clérigos ou intelectuais, que nas ditaduras revolucionárias que os fundaram, e nas pós-revoluções que as continuaram, logo passaram a reacionários e clamaram que “nas épocas de grande crise o escol português, na sua generalidade, tomou historicamente uma posição ideológica e política contrária aos interesses nacionais permanentes

e apenas o povo soube ter consciência dos mesmos e defendê-los” (NOGUEIRA, 1971). Tal compreende-se na medida em que o essencial do poder é, tal como defendia Oliveira Salazar, procurar mantê-lo, pelo que os anteriores elementos subversivos, quando se assumem como a elite no poder, sobrevivem graças à interpenetração do pessoal dirigente dos grupos económicos, militares e políticos, como defende C. Wright Mills. Aliás, o poder não passa de uma forma de distribuição autoritária de três valores, a riqueza, o prestígio e a segurança, implicando a procura da influência e dos influentes, observa Harold Lasswell. Neste sentido, pode haver povo, pode haver Estado, mas quem os articula é um movimento, que é tão Estado como povo (Carl Schmitt). Em qualquer caso, e na tese de Ortega y Gasset, a sociedade é simplesmente uma união dinâmica de dois fatores, minorias e massas. Tal torna-se evidente sobretudo na contemporaneidade, assente numa sociedade de massa, pelo que, com a crescente especialização de funções, a própria cultura é alvo de uma manipulação por uma minoria, com a educação quantitativa a produzir o analfabetismo educado, perdendo a sua função crítica e sendo domesticada pelas exigências de uma economia. Acresce que há uma forte descentralização dos recursos do poder, no seio do qual as decisões essenciais são tomadas a partir da barganha entre uma pluralidade de grupos autónomos e concorrentes, mas ligados mutuamente por um acordo mínimo estratégico sobre as regras de um jogo, onde existe uma multiplicidade de centros de decisão, com um conseqüente conglomerado de elites. O próprio Estado, nos seus vários níveis, na medida em que constitui o órgão do pensamento social (Durkheim), vive sempre em crise, porque reflete um processo de ajustamento dos grupos em que



verdadeiramente não há sociedade, mas sociedades, dado que os mesmos agrupamentos apenas são massas de atividades e que cada indivíduo faz parte, ao mesmo tempo, de vários deles, sejam infraestaduais, supraestaduais ou transestaduais, pelo que só em termos abstratos os podemos destacar da dinâmica das justapostas sociedades a que cada um dá vida.

No espaço português, houve, com efeito, muitas árvores que ocultaram uma floresta de restritos antielitismos, os que geraram apenas quatro governos verdadeiramente criadores, ditos de regência ou de interregno, ou simplesmente provisórios, mas de reais ditaduras, tendo como objetivo a revolução do Estado, um Estado-razão e um Estado de normas, contra o patrimonialismo do resistente feudalismo, ou patronato, da nobreza, do clero e até da oligarquia banco-burocrática, que qualifica certo ministerialismo como mero feitor.

O primeiro ciclo, o da regência de D. Pedro (1832-1834), no qual se destacam os decretos de Mouzinho da Silveira, tenta, de forma dita liberal, cumprir o disruptivo desiderato pombalista de colocar o indivíduo diante do vértice do aparelho de poder, libertando-o dos intermediários feudais que não permitiam centralizar o imposto, *i.e.*, eliminando os intermediários da nobreza e do clero, que recolhiam rendas em troca de prestações de serviços parapúblicos. Mas já Teófilo Braga considerava, em 1789, que o constitucionalismo monárquico é uma transigência provisória entre o absolutismo e a revolução.

É neste período que emerge a classe política, a que podemos aplicar a primeira análise sociológica das elites, de Gaetano Mosca: surge um grupo que, depois de alcançar o poder, aproveita a força da inércia e tende a torná-lo, de facto, ainda que não de direito, hereditário, porque

as sociedades humanas não podem viver sem uma hierarquia dinâmica, em termos de circulação de elites. Assim, segue-se uma guerra de sucessão das hierarquias, umas causadas pela riqueza, outras pelo valor guerreiro, ou então pelas mais variadas formas de influência social, como a notoriedade, a grande cultura, os conhecimentos especializados, os graus elevados nas hierarquias eclesiásticas, administrativas e militares, a aristocracia sacerdotal e burocrática.

O segundo ciclo é marcado pelo governo provisório posterior ao 5 de Outubro (1910-1911), em que se destaca o planeamento de Afonso Costa, mas restringindo o colégio eleitoral herdado da monarquia liberal, porque, como afirmava João Chagas em 1909, “o povo não está feito. É fazê-lo. Não é ressuscitá-lo, é dar-lhe nascimento e mostrá-lo à própria nação assombrada, como um homem novo e sem precedentes” (carta de 12 de abril de 1909). Trata-se de nova revolução de cima para baixo, que além da construção do Estado quer já a construção da nação, através dos sucessivos decretos dos provisórios, instaurando uma separação entre Igreja e o Estado, até que se participa na “guerra para pôr fim a todas as guerra”, na expressão de H. G. Wells, se experimenta o “presidente-rei” (1917-1918) e se volta à “república velha”, com governos de “bonzos”, sempre ensarilhados entre “canhotos e endireitas”, numa balbúrdia pontuada por magnicídios, desde o assassinato do Presidente Sidónio Pais (1918) aos de um chefe do Governo, António Granjo, e do fundador da própria república, Machado Santos (19 de outubro de 1921). Não chega a cartilha do positivismo de Auguste Comte, o da ordem por base e o progresso por fim, e continua aquilo que Fernando Pessoa injuriava como a oligarquia das bestas.

Podemos aplicar a este ciclo a tese de Moisei Ostrogorski, reconhecendo que

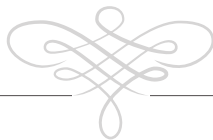


a propriedade natural do poder consiste em concentrar-se e que os partidos políticos são meros instrumentos de elites escondidas por trás daquilo que designa por programas *omnibus*, os que oferecem soluções universais, mas que nunca se realizam, porque o indiferentismo político das massas leva a que os partidos políticos atuem sem que temam ser controlados. Da mesma forma, quase se confirma, na linha de Robert Michels, que qualquer massificação da atividade política traz consigo o reforço da lei de bronze da oligarquia. Isto porque quanto mais se alarga a participação política, mais indiferentistas se tornam as massas e maior capacidade operacional ganham os grupos minoritários habituados a circular nas culminâncias do poder e a controlar as rédeas do maquinismo. Pode também invocar-se uma terceira tese fundadora da teoria das elites, a de Vilfredo Pareto (1916), porque há homogeneidade na classe dirigente, dado que esta tem consciência de formar um grupo superior, sendo marcada por uma poderosa coesão, assumindo um sentido de conspiração e sabendo desenvolver adequadas estratégias para a defesa dos respetivos interesses. Aliás, se o consenso fosse real, o uso da força não seria necessário, surgindo sempre um governo efetivo que emana dos bastidores e através dos dois modos principais que usa a classe governante: o que usa a força (bravos, soldados, agentes de polícia, etc.) e o que prefere a arte (clientela política).

O terceiro ciclo português tem a sua génese nos governos da ditadura das finanças, controlados por Oliveira Salazar (1928-1933), constituindo uma triunfante viradeira de absolutismo e visando o estadualismo e o nacionalismo, ambos não cumpridos. Basta recuar a março de 1926 e notar o lema de uma revista significativa, *Ordem Nova*, com jovens intelectuais liderados por Marcelo Caetano que assu-

mem todos os antis de uma geração: antimoderna, antiliberal, antidemocrática, antiburguesa e antibolchevista; contrarrevolucionária; reacionária; católica, apostólica e romana; monárquica, intolerante e intransigente; insolidária com escritores, jornalistas e quaisquer profissionais das letras, da arte e da imprensa. Com efeito, o golpe militar de 28 de maio de 1926 instala nova ditadura de governos de interregno e, desafiada por sucessivas resistências do revivalismo, depois de lançar um partido único através de simples resolução do Conselho de Ministros (1930), confirma-se a salazarquia geradora de um Estado Novo (1933), marcado pelo “preconceito da ordem”, na expressão de Fernando Pessoa. Trata-se de uma personalização do poder que retoma o neopombalismo e o neofontismo, assume o nacionalismo místico dos republicanos e usa o despotismo do chicote sem força, conseguindo superar as dissidências da sacristia e da cavalaria. Contudo, gera uma resistência dita antifascista, mesmo que a cartilha continue positivista, com uns acrescentos de Charles Maurras, um aditamento de Mussolini e um caldo de doutrina social da Igreja, a que deram o nome de corporativismo.

Num quarto ciclo, surgem os seis governos provisórios de 1974-1976, abandonando-se o império colonial e lançando-se as bases do novo regime, de democracia pluralista e de sociedade aberta. Com um golpe militar feito revolução, ainda houve alguns que quiseram “partir os dentes à reação”, como se dizia na época, mas, depois da ditadura revolucionária de seis governos provisórios, entrou-se, a partir de 1976, numa democracia pós-revolucionária, do soarismo ao cavaquismo – ambos governamentais e presidenciais, com uma das mais longas estabilidades constitucionais e institucionais da história contemporânea –, invocando-se a integração



européia como prioridade das prioridades, a que se seguiu a adesão ao euro e o conseqüente protetorado de gestão de dependências e de navegação na interdependência.

Mas, tal como Raimundo Faoro diz do Brasil, quando encontra o patronato pré-moderno e patrimonialista entre os donos do poder, tivemos o tal Estado racional-normativo antes de haver povo organizado em democracia; Parlamento sem prévias eleições livres e justas; universidades antes da alfabetização; bancos antes de termos economia; salões antes da educação popular; artistas antes de haver arte; política externa sem prévia consciência nacional; e empréstimos precedendo a riqueza consolidada. Logo, o poder no aparelho de Estado apenas vai coroando os poderes fácticos da força e o jogo da influência, essa relação entre atores em que um deles consegue levar os outros a agir de modo diferente do que agiriam sem a presença do dominador, ou do protetor, para utilizarmos as categorias de Robert Dahl.

Daí que talvez seja preferível sublinhar que há duas palavras universais que os Portugueses cunharam quando tinham o gênio de abraçar o mundo: uma foi recolhida daquele povo que ainda hoje tem a maioria relativa da humanidade: “mandarim”; a outra – “casta” – veio do que ainda é hoje o segundo maior Estado do planeta, a Índia. Quando passámos a retornados, no torna-viagem, depois de muitas tentativas de estadualização, nacionalização, liberalização e democratização, decidimos deixar de ser inventivos no exame de consciência e passámos a chamar elite à efetiva federação de muitos pequenos mandarins e de muitas restritas castas. Note-se, neste sentido, que a casta é um grupo social fechado que pratica a endogamia e, em sentido amplo, o termo caracteriza os modelos hierárquicos que

dividem a sociedade em grupos superiores, os puros, e grupos inferiores, os impuros, com a proibição da mestiçagem e a conseqüente divisão de trabalho. E aquilo a que demos o nome de mandarim reflete uma velha tendência de todas as civilizações, antigas e recentes: dar a qualidade de feitor das coisas públicas a alguém que prestou um rigoroso exame numa escola de regime, equivalente às provas a que se sujeitava o licenciado, ou à obra-prima que era obrigado a fazer o companheiro das corporações medievais quando queria atingir o estatuto do mestre.

Desde o último quartel do séc. xx que PSD, CDS e PS não são apenas partidos políticos do chamado arco do poder e da governação, mesmo sem a fusão do formal bloco central. Eles não são a causa do “estado a que chegámos”, para usar uma expressão corrente, mas meros sintomas da crise estrutural. São, como partidos, *catch all*; como recicladores de ambições políticas individuais, *attrape tout*; e como plataformas giratórias de interesses e pressões, *piglia tutto*. Nenhum é apenas partido de militantes, de notáveis, ou de eleitores. Como cartéis, são placas giratórias entre uma sociedade civil, comunitariamente deslaçada, e um superestrutural sistema político, em clausura autorreprodutiva. Logo, a verdadeira sede de poder não está no Governo; no Parlamento, com as suas monções de censura ou de confiança; no Presidente, com os seus apelos metapolíticos; ou nos parceiros sociais, patronais, sindicais ou de economia social, com a sua concertação; está, antes, no poder federado dos grupos de interesse e dos grupos de pressão, que costumam ocupar os normais-anormais interregnos de vazio de poder, enquanto sucessão de crises.

Faltou até agora, na pós-revolução portuguesa, uma adequada visão da democracia como poliarquia, como defendeu

Robert Dahl, bem como uma consequente teoria elitista da democracia, à maneira de Peter Bachrach, na qual se deve acentuar uma defesa da competição entre elites, mas em sistema aberto, que as impeça de converter o seu poder em oligarquia e até na hereditariedade, admitindo o acesso ao sistema de novos grupos e a disseminação das mesmas por vários sectores – como a política profissional, a economia, a educação e a ciência –, para que se criem alianças unificadas. Tais alianças evitam a destruição fragmentadora, quando o principado, o do Estado-aparelho de poder, onde o Estado são eles, deixa de coincidir com a república, o Estado-comunidade, onde o Estado temos de ser nós.

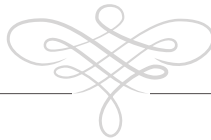
Bibliog.: BACHRACH, Peter, *The Theory of Democratic Elitism. A Critique*, Boston, Little, Brown & Co., 1967; DAHL, Robert, *Who Governs? Democracy and Power in An American City*, New Haven, Yale University Press, 1961; *Id.*, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971; DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966; FAORO, Raymundo, *Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro*, São Paulo/Porto Alegre, Universidade de São Paulo/Globo, 1975; MILLS, C. Wright, *The Power Elite*, New York, Oxford University Press, 1956; NOGUEIRA, Franco, *As Crises e os Homens*, Lisboa, Ática, 1971; PARETO, Vilfredo, *Trattato di Sociologia Generale*, 2 vols., Firenze, G. Barbéra, Editore, 1916.

JOSÉ ADELINO MALTEZ

Antiempirismo

Em Portugal o desenvolvimento das ciências experimentais foi condicionado pela orientação aristotélico-tomista, que exerceu a sua influência até meados do séc. XVIII, embora ainda no séc. XVII tenham surgido alguns indícios do questionamento das fundamentações aristotélicas, o que se traduziu numa progressiva, embora limitada, aceitação dos novos fundamentos científicos, baseados no método experimental (↗Antiantropocentrismo; ↗Anticartesianismo; ↗Antiescolasticismo; ↗Antiexperimentalismo; ↗Anti-heliocentrismo; ↗Antigeocentrismo; ↗Antinewtonianismo).

O empirismo é uma doutrina filosófica segundo a qual todo o conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência como ato ou efeito de experimentar, entendida como conhecimento imediato da realidade (observação). O racionalismo considera que os factos e as coisas são inteligíveis apenas à luz da razão, tornada possível pela faculdade humana de raciocinar discursivamente, de combinar conceitos e proposições; opõe-se ao empirismo, na medida em que a experiência entendida como conhecimento obtido pela prática é incapaz de explicar todos os nossos conhecimentos, em particular as ideias normativas e os princípios por meio dos quais raciocinamos. O racionalismo pode ser considerado em duas aceções, uma mais geral, outra mais estrita, que têm em comum a afirmação do papel que cabe à atividade do intelecto ou da razão – quer perante a pura revelação e o puro sentimento nas crenças religiosas, quer perante os dados



dos sentidos na constituição da ciência. Na primeira aceção, pode incluir-se a tese de que as crenças religiosas não devem ser consideradas válidas quando não tiverem um fundamento racional; no sentido mais estrito, o racionalismo opõe-se ao empirismo. Nos sécs. XVI e XVII chamavam-se racionalistas os que consideravam a razão como a mais alta autoridade não só na ciência mas também em matérias relativas à religião e à sociedade. Esta foi uma orientação que prevaleceu na intelectualidade portuguesa até meados do séc. XVIII, constituindo um obstáculo para o desenvolvimento das ciências experimentais.

Na Antiguidade clássica, a física era estudada como parte da filosofia, recebendo a designação de filosofia natural. Assim a considerava Aristóteles, que foi autor do mais antigo tratado conhecido de física. Aristóteles e, como ele, em geral, os outros sábios da Antiguidade, partindo da observação dos fenómenos naturais, chegaram, mercê de grande intuição e engenho intelectual, à elaboração de proposições hipotéticas, visando a explicação da variedade de fenómenos observados. Tais hipóteses, não verificadas pela experimentação, que em regra não era praticada, eram tomadas por esses sábios como leis da natureza. Se esta apresentava espontaneamente um fenómeno que mostrasse a falsidade de uma lei estabelecida pelo método que seguiam, todos os seus esforços tenderiam a submeter à dita lei o fenómeno em questão, preferindo recorrer a complexos processos de prova, eventualmente errónea, a renegar a lei. A autoridade foi, durante séculos, um critério para a aceitação ou rejeição das interpretações dos fenómenos da natureza, constituindo raras exceções os poucos antigos que praticaram a experimentação. Arquimedes foi um desses casos excepcionais, e a sua laboração científica deu

lugar a resultados que ainda hoje perderam. Mas, de um modo geral, a física dos antigos era um largo feixe de acertos e de erros em que estes últimos entravam em notável proporção.

A física medieval pouco diferia da aristotélica, embora os escolásticos procurassem corrigir algumas teses manifestamente falsas que tinham herdado. O tomismo, doutrina teológica e filosófica devida a S. Tomás de Aquino, argumentava que a formação do conhecimento dependia, simultaneamente, dos objetos e da forma que o espírito neles apreende. Mais em geral, a escolástica surgiu como o sistema filosófico da escola, *i.e.*, ensinado nos estabelecimentos escolares da Idade Média, sobretudo a partir de S. Tomás, o qual, ao refletir sobre a harmonia entre a razão e a fé, a filosofia e a teologia, procurou integrar num sistema coerente a filosofia aristotélica e o dogma cristão. As doutrinas tomistas defendem que os sentidos e o intelecto são receptores passivos: não criam, mas recebem ou percebem os objetos, no sentido em que são inertes e recebem impressões inconscientemente. Esta condição está em conformidade com o axioma peripatético de que nada está no intelecto que não tivesse estado primeiro nos sentidos: o conhecimento começaria sempre pela percepção dos sentidos, embora o alcance do intelecto vá muito além dos sentidos. Esta foi a orientação que prevaleceu na intelectualidade portuguesa enquanto numa parte importante da Europa decorria uma Revolução Científica, que se estendeu até ao Iluminismo.

No séc. XIII, apesar das suas considerações qualitativas, estudiosos como Roger Bacon, Silesian Vitello, Dietrich de Freiberg e Pierre de Maricourt criaram um entendimento das bases empíricas das ciências físicas. Todos iniciavam os seus trabalhos com observações dos fenóme-

nos da natureza e utilizavam o método indutivo quando analisavam os seus resultados empíricos. A grande fragilidade das suas conclusões resultava do facto de não evoluírem para uma descrição matemática da natureza, embora, em princípio, reconhecessem a importância desta ciência. Contudo, a pesquisa baseada na experimentação ainda se encontrava num estado muito embrionário e o seu desenvolvimento futuro exigira conhecimentos aprofundados de matemática, por um lado, e de novas técnicas de medição quantitativa, por outro. No século que se seguiu, ocorreu um grande avanço no campo da matemática, mas a arte de realização de experiências não se desenvolveu muito até aos tempos das grandes realizações dos físicos dos sécs. XVI e XVII.

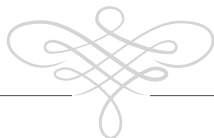
Nesses séculos, com as descobertas dos navegadores portugueses e com o aprofundamento do espírito crítico de algumas escolas filosóficas (Paris, Oxford e Pádua), começou uma progressiva orientação para o conhecimento fundamentado nas técnicas e ciências experimentais. Francis Bacon, Pedro Nunes, Girolamo Cardano, Giovanni Benedetti, Simon Stevin, etc. foram precursores de Galileu Galilei. Em muitos aspetos a mecânica do final da Idade Média representou uma rutura com a tradição; foram apresentadas, examinadas, adotadas e negadas numerosas ideias inovadoras em vários domínios da física e da astronomia. Mas, apesar dos seus esforços, os filósofos naturais medievais foram incapazes de criar fundamentos duradouros sobre os quais pudesse ser construída uma nova ciência natural. Uma das razões desta falha torna-se óbvia quando se compara a ciência do séc. XIV com a de Galileu. A diferença mais imediata reside no método científico; com efeito, o uso por parte de Galileu da prova experimental como suporte das conclusões hipotético-dedutivas conferiu



S. Tomás de Aquino (1225-1274).

às suas teorias físicas bases bastante mais sólidas do que as das teorias da ciência medieval, alicerçadas em experiências qualitativas e muito simples.

O racionalismo do séc. XVII fundamentou-se nos êxitos alcançados por grandes cientistas como Copérnico, Galileu, Kepler e Descartes, seguidores do racionalismo apriorístico, uma doutrina que admitia princípios ou formas *a priori* do pensamento independentes da experiência. O sucesso obtido por Galileu a partir das ideias de Copérnico ficou a dever-se precisamente à transposição da análise dos movimentos planetários, do plano meramente sensorial para um contexto racional. Os conhecimentos da nova ciência que emergiram no séc. XVII fundamentavam-se em princípios que podiam ser compreendidos pela razão como universais e necessários; neste sentido, o racionalismo emerge como o oposto do empirismo. Para Galileu, as letras com que estava escrito o livro da natureza eram caracteres matemáticos – especialmente os da geometria –, conceitos não derivados da experiência, mas que o espírito tomava para aplicar ao entendimento das coisas naturais. Kepler considerava os



conceitos de número e de grandeza como ideias inatas. Descartes alargou esta conceção e Leibniz afirmou uma harmonia contínua entre as verdades da razão e as verdades de facto, entre os conhecimentos racionais e empíricos.

Segundo Immanuel Kant, o erro do empirismo consistiu em não tomar em conta o fator intelectual indispensável para qualquer conhecimento dos objetos. Por sua vez, o erro do racionalismo dogmático e ontológico consistiu em sobrevalorizar esse fator, ignorando as condições sensíveis de que depende a sua aplicabilidade. O racionalismo científico de Kepler e de Galileu afirmava que a experiência só é possível graças à representação de uma conexão entre as percepções sensoriais, mas baseava-se na ideia de que o mundo é obra de uma inteligência infinita. Kant libertou o racionalismo desta dependência de uma tese dogmática de metafísica.

Bibliog.: ALBUQUERQUE, Luís de, “Sobre o empirismo científico em Portugal no século XVI”, *Actas do Simpósio Internacional do IV Centenário da Morte de D. João de Ruão*, Coimbra, Epartur, 1982, pp. 22-23; ANDRADE, A. Barcha de, “O movimento científico moderno e a filosofia antes de Vernei”, *Brotéria*, vol. XXXIX, fasc.1, jul. 1944, p. 75; *Id.*, “Antes de Vernei nascer”, *Brotéria*, vol. XL, fasc. 4, abr. 1945, pp. 374-375; GOMES, J. Pereira, “Crise de cultura no século XVII?”, *Brotéria*, vol. XXXIII, fasc. 4, out. 1941, pp. 284-301; *Id.*, “Novos sistemas e novas descobertas”, *Brotéria*, vol. XXXVIII, 1944, p. 387; GOMES, Pinharanda, *Dedução Cronológica ao Início do Tomismo em Portugal*, Porto, s.n., 1986; GRANT, Edward, *Physical Science in the Middle Ages*, New York, John Wiley, 1971; *Id.*, *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, Porto, Porto Editora, 2004; KOYRÉ, Alexandre, *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution*, London, Chapman & Hall, 1968; *Id.*, *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

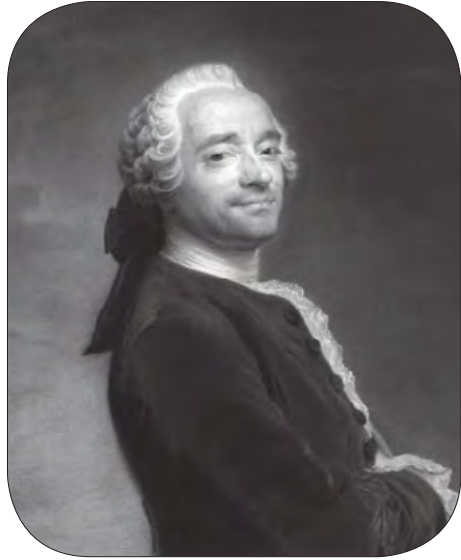
DÉCIO RUIVO MARTINS

Antienciclopédismo

O adjetivo “enciclopédico”, de origem grega, surgiu inicialmente associado ao vocábulo “paideia” para designar o ciclo de estudos que acompanham a formação integral do homem livre: “eu-kuklios paideia”. A partir do séc. XVI, passa a usar-se o substantivo “enciclopédia” para designar as obras a que corresponde um determinado estilo de trabalho: uma compilação exaustiva dos conhecimentos humanos, segundo critérios específicos de classificação e de ordenação das matérias. Muito naturalmente, o termo “enciclopédia” aplica-se também, retrospectivamente, a obras antigas e medievais, como a *História Natural* de Plínio e as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. O séc. XVII consagra o género enciclopédico e o séc. XVIII assiste ao seu ponto culminante, assumindo a enciclopédia como modelo do exercício intelectual e transformando o enciclopédismo numa ideologia e numa arma de combate pelas Luzes. No caso português, o *Jornal Enciclopédico* inscreve-se no movimento enciclopedista, acompanhando o esforço de difusão de novas ideias, numa perspetiva exaustiva e global, tal como está bem patente no *Prospecto de Um Jornal Enciclopédico*, que se propõe apresentar em cada número, de periodicidade mensal, “o que houver de novo, ou de mais recente”, na filosofia (que inclui a moral, a física e a química), na medicina, na história natural, na economia (dividida em civil e rústica), na literatura, nas relações políticas internacionais, nas anedotas e miscelâneas e, finalmente, “nas Produções literárias de todas as Nações” (*Prospecto...*, 1778, 2-3).

Não obstante a frequente remissão do vocábulo “enciclopédismo” para o contexto filosófico e ideológico do Iluminismo, assumimos aqui o conceito de enciclopédismo como uma posição teórico-metodológica segundo a qual o espírito humano tem uma vocação enciclopédica, da qual resulta a exigência de uma articulação entre os saberes, formando algum tipo de unidade entre eles. Ora, se o conceito de enciclopédismo é moderno, a orientação enciclopédica acompanha o processo de constituição e de desenvolvimento da racionalidade europeia, suscitando o debate entre enciclopédismo e antienciclopédismo: é isso que está presente no confronto do ensino sofisticado – abarcando a totalidade dos conhecimentos que interessam ao cidadão disposto a intervir na vida pública – com a pedagogia socrática, que assume a aprendizagem como a aquisição de competências e de critérios que habilitem a pensar e a distinguir o essencial do acidental. A oposição entre saber muitas coisas e saber muito tem o seu momento inaugural no confronto entre o movimento sofisticado e Sócrates.

Tal como bem exprime d’Alembert no texto de apresentação da enciclopédia de referência do séc. XVIII, a *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1765), a enciclopédia como género distingue-se, e.g., do dicionário, e isto pelo seu objeto, que consiste em “expor, na medida do possível, a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos”, ao passo que o objeto do dicionário são “os princípios gerais que lhes subjazem e os pormenores mais essenciais que fazem o corpo e a substância” de cada ciência particular (ALEMBERT, 1758, I). Por conseguinte, a enciclopédia visa estabelecer uma articulação entre conhecimentos que estão disciplinarmente organizados, mas sem necessidade de

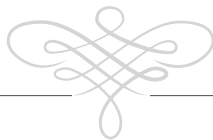


Jean le Rond d’Alembert (1717-1783).

referência ao quadro disciplinar vigente. A enciclopédia ideal seria, porventura, a que estabelecesse articulações em correspondência com os dispositivos imanentes do espírito humano, nomeadamente a conceção de ideias, o juízo e o raciocínio.

As enciclopédias sucederam-se ao longo dos sécs. XIX e XX, correspondendo a diferentes critérios e modelos organizativos, sendo notável a capacidade de renovação do género enciclopédico, através da criação de enciclopédias que se assumem como séries indefinidas de livros dotados de alguma autonomia, como a *Einaudi*, e da adaptação de consagradas enciclopédias, como a *Encyclopaedia Britannica*, a um quadro móvel dos saberes e em que as fronteiras disciplinares tendem a funcionar como pontos de intersecção.

O debate entre enciclopédismo e antienciclopédismo é particularmente vigoroso na segunda metade do séc. XX, após o fracasso do projeto neopositivista, empreendido por Neurath e prosseguido por alguns dos seus colaboradores



D.R.

Italo Calvino (1923-1985).

do círculo de Viena, com destaque para Carnap. Com efeito, o projeto de enciclopédia assumido por estes autores articulava-se com o projeto reducionista de uma ciência unificada, para a qual se intenta elaborar uma linguagem comum, que coincidissem de algum modo com a própria lógica fundamental dos conhecimentos humanos. Tratava-se, pois, de uma enciclopédia filosófica, isenta de pressuposições metafísicas e tomando como modelo a física. Ora, a dinâmica interna do saber em construção vai no sentido da complexidade e do pluralismo epistemológico, não sendo de estranhar o fracasso do projeto fisicalista de Neurath e de Carnap.

Enciclopedismo e antienciclopedismo fazem uma leitura oposta da situação criada pelo crescimento exponencial dos conhecimentos humanos e pela dupla tendência, no quadro dos saberes, que consiste em levar ao limite a especialização disciplinar e, ao mesmo tempo, romper as barreiras entre disciplinas, procurando estabelecer um plano transdisciplinar de articulações. Autores tão distintos como Alberto Savinio ou Italo Calvino consideraram que o enciclopedis-

mo está esgotado e deve procurar-se outra via para superar a fragmentação dos conhecimentos. Savinio proclama o fim do modelo enciclopédico: “Não há hoje nenhuma possibilidade de uma enciclopédia” (SAVINIO, 1977, 152). Este autor propõe-se elaborar uma antienciclopédia, em que a pretensão de exaustividade e de cumulatividade do saber é substituída por um exercício crítico e reflexivo, o que não coloca necessariamente a obra fora do círculo enciclopedista, tratando-se antes de um novo tipo de enciclopédia. A proposta de Calvino, por sua vez, é mais fina e interpeladora. Para Calvino, o projeto da enciclopédia, como estilo de organização inteligível do conhecimento científico, encontra-se ultrapassado por razões quantitativas, que têm que ver com o acréscimo exponencial de conhecimentos, mas sobretudo qualitativas: a multiplicidade é uma noção estruturante do futuro em construção, em que as diferenças de abordagem e de pontos de vista assumem um estatuto fundador e se revelam como elos de articulação entre “elementos heterogêneos”. Para o autor, o estilo enciclopédico transferiu-se para a literatura, mais precisamente para “o romance como enciclopédia, como método de conhecimento, e sobretudo como rede de conexões entre os factos, as pessoas e as coisas do mundo” (CALVINO, 1998, 27-28), *i.e.*, para o “hiper-romance”, no sentido de um entrelaçado de narrativas plurais, cada uma das quais é uma história singular e uma nova perspectiva do conjunto, e de que é exemplo a obra *La Vie Mode d'Emploi*, de Georges Perec.

No quadro enciclopedista, o intento de pensar o lugar da enciclopédia num universo científico altamente complexo, em que a especialização não leve à fragmentação e as articulações não sejam contaminadas pela tentação totalizadora, tem sido objeto de fecunda reflexão,

nomeadamente por Fernando Gil e Olga Pombo. Trata-se de um esforço muito pertinente, apesar da consciência de que, como refere Calvino, uma vida apresenta uma plasticidade e uma interconectividade a que dificilmente a ciência pode aspirar: “Cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, um catálogo de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis” (CALVINO, 1998, 145).

Bibliog.: ALEMBERT, Jean d', “Discours préliminaire”, in DIDEROT, Denis, e ALEMBERT, Jean d', *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 2.ª ed., Lucques, Vincent Giuntini Imprimeur, 1758, pp. I-II; CALVINO, Italo, *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, Lisboa, Teorema, 1998; LISBOA, João Luís, “Enciclopedismo e anti-enciclopedismo”, *Prelo*, n.º 4, 1984, pp. 97-107; MAIA, Cláudia Cristina, *A Imagem Inalcançável do Todo. Coleções, Museus, Arquivos em Italo Calvino*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013; NEURATH, Otto, *International Encyclopaedia of Unified Science. Foundations of Unity of Science*, 2 vols., Chicago/Illinois, The University of Chicago Press, 1938-62; POMBO, Olga, *Unidade da Ciência. Programas, Figuras e Metáforas*, Charneca da Caparica, Edições Duarte Reis, 2006; POMBO, Olga et al. (eds.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Charneca da Caparica, Edições Duarte Reis, 2006; *Prospecto de Um Jornal Enciclopédico*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1778; SAVINIO, Alberto, *Nuova Enciclopedia*, Milano, Adelphi, 1977.

ADELINO CARDOSO

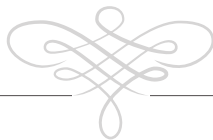
Anti^epicurismo

O epicurismo, doutrina criada por Epicuro, tem como fim fornecer ao Homem os princípios necessários para que este atinja a felicidade, que é identificada com o prazer, embora o acesso a esta felicidade não seja totalmente possível se não se conhecer a natureza do real.

As teses do epicurismo encontram-se divididas em três partes: a canónica (que trata do critério de verdade), a física (que procura conhecer a estrutura da natureza) e a ética (que trata da felicidade).

O acesso à verdade, o real, segundo o epicurismo, dá-se através das sensações. A partir da experiência repetida de sensações semelhantes, é possível criar preconcepções, ou seja, conceitos universais dessas várias sensações semelhantes que foram experienciadas (*e.g.*, após a percepção de vários homens, é possível criar o conceito universal de homem). As preconcepções são aquilo que permite fazer juízos acerca da realidade. As sensações nunca podem enganar, uma vez que o erro só pode surgir nos juízos feitos acerca das sensações. Assim, as sensações são fonte fiável para a construção de conhecimento acerca do real.

O processo de conhecimento do real é gradativo, passando de juízos acerca do visto ou do que é claro para juízos acerca do não visto ou obscuro. As sensações claras são fonte segura das propriedades dos objetos percecionados, confirmando ou negando a verdade dos juízos acerca de tais objetos. Contudo, é ainda possível confirmar a verdade acerca de objetos não evidentes, se os juízos acerca destes objetos forem consistentes com a



informação provida das sensações claras. A partir desta última possibilidade de confirmação da verdade, é possível afirmar verdades acerca do real que ultrapassam a sensação, embora esta permaneça sempre como critério dessas verdades.

Os princípios da física atomista do epicurismo acabam por ser comprovados a partir deste processo. O primeiro princípio do atomismo epicurista afirma que nada pode surgir a partir do nada e o segundo princípio afirma que nada pode ser completamente destruído. Estes dois princípios são comprovados empiricamente, pois sempre que algo surge, é verificado que surge a partir de alguma coisa já existente, e sempre que algo perece, é verificado que esse perecer não é mais do que a transformação dessa coisa numa outra. O terceiro princípio do atomismo é analítico e afirma que o universo não pode ser transformado numa coisa diferente daquilo que já é, pois se o universo é tudo o que existe, então não há nenhuma causa exterior que possa provocar-lhe qualquer tipo de mudança.

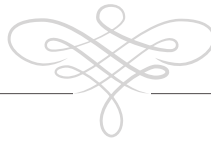
Estes três princípios do atomismo epicurista permitem estabelecer a persistência da corporalidade no real, ou seja, que é necessária a existência de corpos no real, e esta persistência de corpos no real permite deduzir outro constituinte do real, que é o vazio. A necessidade do vazio é, mais uma vez, consistente com os dados sensíveis, pois vê-se que os corpos estão em algum lugar e se movem de um lugar para outro, sendo que aquilo que permite que os corpos tenham lugar e movimento é o vazio. Assim, a totalidade do real é corpo e vazio, não havendo mais nada para além disto. O segundo e terceiro princípios do atomismo permitem ainda esclarecer algo mais acerca da natureza dos corpos. Como os corpos podem perecer, tal significa que são compostos; mas, como esse perecer não pode dar ori-

gem a um nada total, então é porque há algo que nunca perece, ou seja, há algo não composto. Com isto, percebe-se que os corpos são compostos e que aquilo que compõe estes corpos são os átomos, corpos simples e indivisíveis.

A ontologia (o atomismo) e a epistemologia epicuristas oferecem as bases que permitirão levar o Homem até à felicidade.

A prova de que a felicidade é idêntica ao prazer provém da observação empírica de que qualquer ação visa pôr fim à dor. Como o prazer é definido como a ausência de dor e, pelo contrário, a dor é a ausência de prazer, não havendo um estado intermediário, segue-se que toda a ação busca o prazer ao procurar aniquilar a dor. Esta pode ser provocada pela não satisfação dos desejos ou por opiniões falsas acerca da realidade.

Para satisfazer os desejos, é necessário compreender a sua natureza. Os desejos encontram-se divididos em naturais e vãos, encontrando-se os desejos naturais, por sua vez, subdivididos em necessários (para se ser feliz, para libertar o corpo de distúrbios e para viver) e em meramente naturais. A procura da satisfação dos desejos torna necessária a compreensão do prazer, que é de dois tipos: cinético e catasmático. O prazer cinético está em movimento e surge enquanto se procura suprimir uma dor. Pelo contrário, o prazer catasmático surge após a supressão de toda a dor, sendo considerado um prazer estável. *E.g.*, a fome, enquanto desejo, provoca distúrbios no corpo e na mente. Para aliviar a dor e satisfazer o desejo que gera a fome, é necessário comer, sendo que durante o ato de comer, durante a supressão da dor e do desejo, surge o prazer cinético. O prazer catasmático surge quando a fome termina, ou seja, quando o corpo se encontra saciado. Os epicuristas, embora hedonistas, não advogam



uma vida de prazer desmedida, uma vez que o homem não deve submeter-se a um prazer que traga uma dor maior, nem deve fugir de uma dor que traga um prazer maior, sendo sempre necessário um cálculo dos prazeres e das dores. O prazer não deve ainda ser aumentado para além da supressão da dor. Assim, para acabar com a fome, *e.g.*, basta ingerir algo que seja um alimento, sendo que desejar alimentos sofisticados não passa de um desejo inútil, pois eles não contribuem mais para o fim da fome do que os alimentos simples.

As opiniões falsas acerca da realidade que mais preocupam os homens e os impedem de atingir o prazer são o temor da morte e o medo da intervenção divina. O atomismo epicurista acaba por surgir como uma explicação racional do real, que auxilia o homem a libertar-se do temor da morte. O medo da morte não tem qualquer razão de ser, porque a alma é corporal (se a alma não fosse corporal, teria de ser vazio e, se assim fosse, não poderia afetar nem ser afetada) e a morte

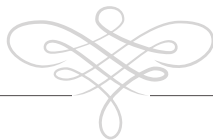
é a dispersão dos átomos que constituem a alma. Esta dispersão leva à ausência de sensações e, como todo o bem e mal estão nas sensações (uma vez que o bem é o prazer e o mal é a dor), então a morte, sendo a ausência de sensações, não pode ser nem boa nem má.

Os deuses não intervêm no mundo humano, porque tal não convém à sua natureza. O que convém à natureza divina é estar em permanente ataraxia e, por estarem sempre num estado de imperturbabilidade, os deuses não têm qualquer necessidade de intervir nos assuntos humanos.

A física epicurista acaba por introduzir uma novidade na teoria atomista: o desvio espontâneo dos átomos. Os átomos, na conceção epicurista, não se movem mecanicamente devido a movimentos que causam outros movimentos, já que têm a capacidade de criar movimento próprio. Esta introdução do desvio dos átomos é de bastante importância, uma vez que introduz um certo grau de contingência no real, salvaguardando o livre-arbítrio e

Dança dos Aldeões Italianos, de Peter Paul Rubens (1636).





pondo fim a um certo medo de uma possível predestinação de causas divinas.

A doutrina epicurista procura libertar o Homem das superstições infundadas que os impedem de alcançar a máxima felicidade. O objetivo do filosofar e da compreensão da estrutura da natureza não é senão a libertação das superstições, sendo que a compreensão real da natureza das coisas através do raciocínio sóbrio é o maior prazer que se pode ter. O estado da felicidade humana deve ser o de uma mente imperturbável (ataraxia), onde não há qualquer dor, sendo assim um estado mental semelhante ao dos deuses; se tal estado não for atingido, cada Homem será o único responsável por essa circunstância.

Não existem dados que revelem a existência de correntes cuja atividade seria exclusivamente atacar o epicurismo. Existem dados relativos a correntes que tinham a sua filosofia própria, que entrava em confronto com o epicurismo, e é nestes confrontos entre doutrinas que surge o antiépicurismo.

Os ataques ao epicurismo vêm originariamente da Academia, ainda durante o tempo de vida de Epicuro, a partir de Arcesilau, sexto sucessor de Platão. Ao perguntarem a Arcesilau porque é que vários alunos de outras escolas se convertiam ao epicurismo, mas nenhum aluno do epicurismo se convertia a nenhuma das outras escolas, este respondeu, num tom bastante cínico, que “a partir de homens nascem eunucos”, mas “a partir de eunucos não nascem homens” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum*, 4.43). A Academia de Platão, com Arcesilau, ganhou um carácter cético, ao incorporar, provavelmente, as doutrinas de Pirro. O ceticismo tem como característica fundamental a suspensão do juízo (*epoché*); os pensadores céticos achavam que nenhuma doutrina é mais defensável

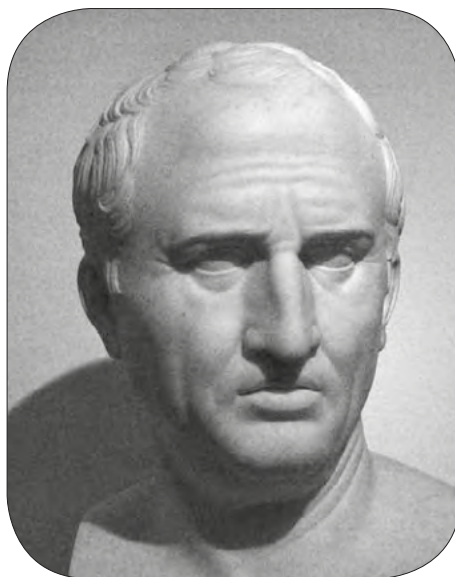
que a sua negação e procuravam criar dificuldades às outras doutrinas a partir dos princípios destas. Um exemplo do ceticismo relativo ao epicurismo pode ser encontrado no primeiro livro da obra de Cícero, denominada *De Natura Deorum*, onde Cota, o académico, procura refutar a teologia epicurista sem fazer uso de qualquer tese positiva, procurando apenas levantar as várias dificuldades que se seguem das teses teológicas dos adversários. Das sucessivas dificuldades levantadas, destaca-se a objeção à forma antropomórfica dos deuses epicuristas, que sugere uma ausência de superioridade absoluta dos atributos divinos. Se os deuses têm de ter uma forma humana, então cada um tem de assumir uma forma humana particular, havendo, assim, uns deuses mais belos do que outros, sendo que a beleza suprema acabaria por estar afastada de todos menos de um deus. Há ainda a crítica à falta de clareza da conceção ontológica dos deuses epicuristas, que é tida como não substancial, mas imagética, ou seja, os deuses epicuristas não têm um corpo substancial, mas são antes imagens de corpo. Por fim, há ainda um ataque à felicidade dos deuses epicuristas, que parece ser impossível. Se, para o epicurismo, a felicidade surge do prazer, e se os deuses não agem, então não podem ter qualquer tipo de prazer, logo, também não podem ser felizes.

Do lado do estoicismo, não são conhecidas hostilidades para com o epicurismo até Crisipo, o segundo fundador do estoicismo, começar a criticar o credo hedonista. Segundo Diógenes de Laércio, Crisipo dedicou-se de tal modo a combater as doutrinas de Epicuro que acabou por ser considerado por Carnéades como “o parasita literário” (*Id., Ibid.*, 10.26-27) do fundador do epicurismo, procurando debater com a mesma extensão aquilo que Epicuro tinha debatido. As hostilidades

de Crisipo para com o epicurismo eram de tal forma grandes que aquele acabou por deixar no seu túmulo, em Cerâmico, uma estátua sua que procurava denotar o seguinte silogismo contra a tese epicurista de que o prazer é um bem: “– A tua mão deseja alguma coisa no estado em que se encontra? – Não, nada. – Mas, se o prazer fosse um bem, a tua mão desejaria o prazer. – Presumo que sim. – Portanto, o prazer não é um bem” (CICERO, *De Finibus Bonorum et Malorum*, 1.6.39). Este raciocínio é uma tentativa de refutação dialética do prazer enquanto bem: se o prazer fosse um bem, a mão desejaria o prazer; mas como a mão, naquele momento, não deseja nada, então não deseja o prazer; e, se a mão não deseja o prazer, então, por *modus tolens*, o prazer não é um bem.

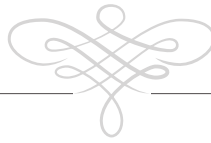
O estoicismo, a partir de Crisipo, acaba por se tornar o maior adversário do epicurismo. Essa hostilidade, que parece ter durado dois séculos, conta com figuras como Posidônio, que declara que Epicuro era realmente ateu, mas, como tinha receio da contestação pública, acabou por colocar as divindades apenas nas palavras, retirando-as da realidade, por não lhes dar movimento, nem atividade própria. Também se conta que Diotimo, o estoico, forjou 50 cartas em nome de Epicuro, procurando com isso dar mau nome ao fundador do Jardim, dado que as cartas tinham um conteúdo imoral (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum*, 10.3). O epicurista Zenão acabou por acusar Diotimo e este foi condenado à morte.

O epicurismo teve uma grande expansão, chegando até à Antioquia e à Judeia. A relação entre o epicurismo e o judaísmo não passou sem hostilidades. Na Míxna, a primeira grande redação da tradição oral da Torá, o descrente ou herege é denominado “apikoros”, palavra que se crê ser derivada do nome “Epicuro”.



Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.).

Devido à sua descrença na intervenção divina, o epicurismo era um potencial inimigo dos cultos religiosos. Dentro deste tipo de contenda, a mais famosa deu-se entre os anos 150 e 170 d.C., com o culto de Glícon, criado por Alexandre de Abonúptico. Segundo Luciano de Samósata, na sua obra *Alexandre, o Falso Profeta*, este criou, na sua cidade natal, um culto a Asclépio, deus grego da medicina. Ao contrário do que se possa pensar, o culto criado por Alexandre em Abonúptico pouco tinha a ver com medicina, uma vez que Alexandre se dedicava apenas a dar oráculos e a fazer previsões sobre qualquer assunto. Alexandre ganhou vários adeptos para o seu culto, tendo recorrido a manobras para enganar a população de Abonúptico. Com o crescimento do culto, os seguidores de Epicuro no distrito do Ponto procuraram denunciar as fraudes de Alexandre e este, em retaliação, ameaçou de apedrejamento os epicuristas. Estes tornaram-se de tal forma inimigos de Alexandre que chamar epicurista a



algum membro do culto de Glícon era considerado o maior termo de censura a alguém. Alexandre decidiu não dar oráculos à cidade de Amástris, devido à popularidade do credo de Epicuro aí presente. Alexandre procurou ainda apedrejar um epicurista por este ter denunciado publicamente um falso oráculo seu e há ainda relatos de Alexandre ter queimado publicamente um livro de Epicuro, denominado *Crenças Estabelecidas*.

O epicurismo chegou a Itália ainda durante o tempo de Epicuro e foi tolerado enquanto os seus ensinamentos eram feitos a partir de textos pobremente traduzidos. Com o surgimento do poema *De Rerum Natura*, do epicurista Lucrécio, as doutrinas epicuristas começaram a ameaçar autores latinos clássicos como Ênio, enfrentando, por isso, uma forte objeção filosófica e política por parte de Cícero. Nos dois primeiros livros da obra *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cícero tece várias críticas ao epicurismo, começando por dizer que a filosofia da natureza de Epicuro é igual à de Demócrito, mas com acrescentos que a tornam pior do que a filosofia do pré-socrático, como o desvio espontâneo dos átomos, que é pura ficção. censura os epicuristas por não ligarem à lógica do discurso (a dialética), nem ao silogismo, e por não terem método de encontrar definições, nem dividirem as coisas por género e por espécie. A falta deste último método de ordenação do real leva a que Epicuro faça uma má divisão dos desejos: Segundo uma acusação injusta de Cícero, Epicuro ordena-os em três espécies (naturais necessários, naturais não necessários e nem naturais nem necessários); na realidade, há apenas dois géneros de desejos, os naturais e os vãos (*inani*), sendo que os desejos naturais são ainda divididos em duas subespécies: naturais necessários e naturais não necessários. Quanto àquilo que

Epicuro entende por prazer, Cícero diz não compreender o que Epicuro quer dizer, por dar o mesmo nome a duas coisas diferentes. O prazer cinético é aquilo que usualmente se entende por prazer, mas o prazer catasmático, ou seja, a ausência de dor, não implica a presença de prazer. O prazer moderado e o bem nem sempre são idênticos, pois o prazer nem sempre está ligado à virtude. O prazer moderado não pode ser o maior dos bens, pois esse prazer é compatível com atitudes más e que podem ser executadas moderadamente, *e.g.*, ser moderadamente adúltero. Cícero dá ainda vários relatos de pessoas que passaram por grandes dores para atingir fins que não são idênticos ao prazer, mas que, contudo, são tidos como bons fins. As críticas de Cícero acabaram por contribuir para a clandestinidade do epicurismo em Roma.

A polémica entre o platonismo e o epicurismo volta a surgir por via de Plutarco, sendo os seus escritos um bom testemunho do tipo de confronto filosófico que havia entre estas duas escolas. Nesta contenda, destacam-se três escritos de Plutarco: *Que a Vida do Prazer É Impossível*, *Resposta a Colotes* e *O Preceito “Viver Desconhecido” É Sábio?*

Plutarco, como platónico, critica o hedonismo epicurista por colocar o estômago à frente do intelecto. Ataca também a posição epicurista acerca da morte, dizendo que a morte, se não fosse uma preocupação, não seria tratada nas doutrinas destes pensadores. A morte como dispersão dos átomos da mente não é algo que liberte o ser humano das angústias que este mesmo assunto traz, pois tal tese acaba por eliminar a esperança na imortalidade, que pode ser boa, e, por outro lado, aqueles que veem os seus entes queridos morrer não gostam de pensar que eles foram completamente aniquilados. A crença na intervenção divina



não acaba com o sofrimento, pois certas pessoas que temem os deuses acabam por manter as suas más intenções dentro de si, não vindo posteriormente a ser atormentados por medo e arrependimento devido à prática de actos condenáveis. O medo dos deuses acaba sempre por ser superado pela esperança de algum bem que possa vir dos mesmos. A tese do prazer como abolição das dores presentes não impede o sofrimento que vem da antecipação de dores futuras. Contra Colotes, que afirmava que as teses de todos os outros filósofos, excluindo Epicuro, tornavam a vida impossível, Plutarco responde que, se assim é, tendo o epicurismo vários pontos semelhantes às teses de outros filósofos, também a doutrina de Epicuro torna a vida impossível. Quanto ao preceito “vive desconhecido”, tal máxima é apenas própria de gente ímpia.

A partir do séc. II, o cristianismo torna-se o maior adversário do epicurismo. Entre os atacantes do credo hedonista, conta-se Orígenes de Cesareia, que escreveu oito livros a atacar o epicurista Celso, que, por sua vez, tinha atacado fortemente o cristianismo. Lactâncio ataca o epicurismo nas obras *Institutiones Divinae* e *De Ira Dei*, afirmando que o atomismo torna impossível a criação, ao dispensar a inteligência divina na ordenação do mundo, pois, se toda a ordem é racional, então é necessária uma inteligência que crie a ordem que o mundo possui, não podendo ser algo que surja da composição aleatória que se dá a partir do choque entre os átomos. A rejeição da intervenção divina por parte dos epicuristas leva Lactâncio a declarar que Epicuro destrói a religião, pois as preces e os templos tornam-se inúteis.

A partir do séc. IV, o epicurismo perde praticamente toda a influência que tinha.

O epicurismo conta também com ataques feitos por via artística. No tesouro

de prata de Boscoreale, encontra-se um copo com uma imagem gravada de Epicuro e Zenão de Cítio, onde Epicuro aparece a estender a mão para retirar comida de um prato, enquanto Zenão a rejeita. Na *Divina Comédia* de Dante, os epicuristas encontram-se no sexto círculo do inferno, em caixões abertos rodeados por chamas. Este castigo aplicado aos epicuristas deve-se à sua descrença na intervenção divina e à crença da aniquilação da alma com a morte.

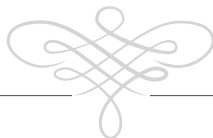
O epicurismo é reavivado no séc. XVII pelo P.^e Pierre Gassendi. O filósofo francês adota as teses atomistas por influência de Epicuro e também a teoria do conhecimento de carácter empirista desse filósofo helenista.

O antiepicurismo em Portugal concentra-se particularmente em algumas das teses da doutrina de Epicuro: o hedonismo (que defende o prazer como caminho para a felicidade); a cosmologia atomista (não criacionista e não teleológica); e a afirmação de que a morte não constitui um mal para aquele que morre.

Em Luís de Camões (c. 1524-1579/1580) encontramos um testemunho contra a cosmologia atomista dos epicuristas,

Dante Alighieri (1265-1321).





apartando a ideia de que Deus tenha fundado o céu e a terra a partir dos “átomos leves de Epicuro” (COELHO, 1779, 291).

Em meados do séc. XVI, a Companhia de Jesus assume a administração do Colégio das Artes, marcando um novo período na história da filosofia em Portugal no qual sobressaem Pedro da Fonseca (1528-1599) e a monumental obra dos conimbricenses, ambos voltados para Aristóteles. Pedro da Fonseca ataca o epicurismo pela sua ligação ao hedonismo. Depois de enumerar três correntes filosóficas – os académicos, os estoicos e os peripatéticos – como a boa semente após Sócrates, assevera que “os epicuristas, embora constituam um quarto género de filósofos [...] como reduzem tudo ao prazer, merecem ser expulsos do grupo dos filósofos” (FONSECA, 1577, cap. IV). A negação do epicurismo não foi estranha ao Curso Conimbricense, que destaca as crenças de Demócrito e de Epicuro segundo as quais não havia uma causa inteligente para a existência do mundo nem este possuía uma finalidade, e cataloga ambas as ideias como erróneas (COXITO, 2005, 380).

No séc. XVII, o P.^o António Vieira (1608-1697), no “Sermão de Santa Teresa”, combate Epicuro, designando-o como “aquele grande sectário da gentilidade”. Vieira estabelece uma analogia entre S.^{ta} Teresa e Epicuro, pois, para ambos, Deus não possuía o atributo da justiça. O pregador polariza retoricamente os caminhos que ambos seguiram. Por um lado, critica Epicuro, pois, tendo este por fé não haver condenação divina, acabou por se entregar às “delícias deste mundo” (VIEIRA, 2014, 444). Por outro lado, elogia S.^{ta} Teresa por esta, mesmo sabendo-se predestinada à salvação, ter amado virtuosamente a Deus, sem se desviar da vida piedosa. Num determinado momento da argumentação, o insigne pregador

desculpa Epicuro, pois, para quem não crê na retribuição divina ou condenação perpétua após a morte, é, de certo modo, legítimo entregar-se às delícias do mundo. Contudo, esta tolerância em relação às teses erróneas de Epicuro apenas serve para criticar os demais cristãos, que, conhecendo a danação eterna após a morte, se entregam, no entender do pregador, às veleidades prazerosas do mundo.

Será com o reavivamento do atomismo e do empirismo de Epicuro que se encontram em Portugal, na primeira metade do séc. XVIII, forças em luta contra estas filosofias. O ensino era controlado pelos padres da Companhia de Jesus, detentores de uma rede de colégios. “A IX Congregação geral pede para que várias proposições sejam abolidas do ensino, das quais se pode destacar a seguinte: ‘LVIII. Os elementos não se compõem de matéria e forma, mas de átomos’” (PRAÇA, 1988, 200). Contudo, no início do séc. XVIII, devido à explosão das áreas científicas, os Jesuítas começaram a debater nos seus colégios as filosofias que acompanhavam a nova ciência que estava a entrar em Portugal, não ainda para as aceitar, mas para mostrar, através de argumentos, que a filosofia aristotélica lhes era superior. Integrado nesta resistência escolástica ao atomismo e empirismo, encontra-se o curso dado pelo P.^o António Vieira (1703-1768), homónimo do célebre pregador jesuíta, no Colégio de S.^{to} Antão, em Lisboa, entre os anos de 1739 e 1742. Vieira acusa os atomistas de se refugiarem nos factos (*i.e.*, no mundo da experiência) e de fugirem à lógica do silogismo. Tal visão empirista acabava por pôr em causa a especulação teológica. Devido à fuga do pensamento aristotélico, Vieira chama aos atomistas “cábulas” e acrescenta, com ironia, que, para os atomistas, “tudo o que palram Demócrito, Leucipo e Epicuro é pura sabedoria; pelo contrário,



P.º António Vieira (1608-1697).

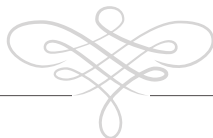
o que penetrantemente discute Aristóteles, loucura” (MAURÍCIO, 1945, 36). Para além de estar em causa, com o atomismo e o empirismo, a especulação teológica, também a liberdade humana o estará, segundo o professor do Colégio de S.º Antão. Até mesmo o sexismo servia para atacar o atomismo, pois Vieira referia-se às mulheres que se dedicavam à filosofia atomista como “amazonas” que transformaram os gineceus em ginásios e, já não sabendo “bordar figuras de animais”, entretinham-se “a coser átomos” (*Id., Ibid.*, 38). A abertura às filosofias da modernidade acaba por surgir, não sem luta, com o *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney.

De Ricardo Reis diz-se que “resume-se num epicurismo triste toda a filosofia da [sua] obra” (PESSOA, 2003, 280). Fernando Pessoa (1888-1935), quando se retém a catalogar os tipos de paganismo, atribui uma categoria específica ao epicurismo “que, considerando que os

deuses não curam de nós e o Destino é inumano e indivino, acha que a vida não merece outra consideração que não um humilde estudo de como a poderemos passar com menos dor” (PESSOA, 2002, 191). Agostinho da Silva (1906-1994) critica precisamente este aspeto da doutrina epicurista, desaprovando o projeto do filósofo, acusando-o de apresentar uma solução que se limita a evitar a dor. Agostinho da Silva redige uma obra de apresentação de *O Pensamento de Epicuro* (1940) em que manifesta, brevemente, a demarcação entre o seu pensamento e o daquele filósofo. Agostinho objeta o epicurismo por se tratar de uma filosofia defensiva e não tanto de uma filosofia ativa ou “vigorosa”. A noção de prazer avançada por Epicuro seria disso um exemplo, ao focar-se na mera ausência de sofrimento: “não se trata de saber como poderemos ser mais viris, mais enérgicos, mais inteligentemente ativos; o ideal é descobrir o meio de se sofrer menos” (SILVA, 1940, 6). Epicuro procura eliminar as realidades que mais atormentam o Homem, *i.e.*, tenta eliminar o medo da morte, do destino e da intervenção divina. Neste sentido, para Agostinho, que propõe que o Homem seja inteligentemente ativo na reflexão, determinação e construção do seu futuro, edificando aquilo a que chama Céu na terra, a doutrina do filósofo é uma resposta defensiva diante da vida.

Também neste sentido se pronunciou Moses Bensabat Amzalak (1892-1978) na sua análise das doutrinas económicas da antiga Grécia: “a felicidade é sobretudo negativa: consiste em evitar os males que perturbam a Vida, reside essencialmente na ataraxia. [...] A satisfação com o que se possui é a grande norma de vida aconselhada por Epicuro” (AMZALAK, 1955, 13).

No quadro da filosofia contemporânea, podemos destacar algumas posições



antiepicuristas que se referem, no contexto internacional, a uma tese específica de Epicuro, *i.e.*, a tese segundo a qual “a morte não nos diz respeito”, ou seja, a morte não constitui um mal para aquele que morre “pois enquanto existimos a morte não está e quando a morte está presente nós já não existimos” (EPI-CURO, *Carta a Meneceu*). O problema de saber se a morte constitui um mal para quem morre também encontra eco em Portugal. Autores portugueses como Pedro Galvão e Domingos Faria perguntam se o argumento de Epicuro, segundo o qual a morte não constitui um mal para quem morre, será sólido. Como se disse acima, segundo Epicuro, todo o mal e todo o bem decorrem da sensação e esta acaba com a morte; ora, se uma pessoa não pode experienciar um determinado estado de coisas, então esse estado de coisas não é mau nem é bom para essa pessoa. Esta será uma das ideias a objetar, pois uma pessoa pode ser prejudicada por alguma coisa mesmo que não tenha disso consciência. Domingos Faria apresenta alguns contraexemplos de males por privação, demonstrativos desta crítica. Os exemplos visam legitimar a afirmação de que nem todos os males são experienciáveis. Algo pode ser mau para alguém, mesmo que isso não afete causalmente essa pessoa, *i.e.*, podemos estar a sofrer um mal por privação, como uma traição, um roubo, uma perda, etc., e ignorarmos esse facto não elimina esse mal.

Um dos problemas do argumento epicurista seria o facto de não considerar aquilo que pode ser um “mal por comparação”. Por “mal por comparação” entende-se um estado de coisas que é pior para uma pessoa do que outro possível estado de coisas (FARIA, 2012, 57). Segundo a “perspetiva da privação”, morrer pode ser um mal para quem morre, pois pode

privar aquele que morre de continuar a usufruir de coisas boas a que teria acesso caso continuasse vivo. Algumas mortes constituem um mal para quem morre. Assim, “parece justificar-se apropriadamente que estar morto *pode* ser um mal para quem morre, o que mostra que os epicuristas estão equivocados quando defendem, utilizando as palavras de Epicuro, que ‘a morte não nos diz respeito’” (FARIA, 2012, 59).

Pedro Galvão também analisa os problemas metafísicos sobre o modo apropriado de avaliar mortes particulares. Todavia, rejeita a perspetiva da privação ou comparativismo na sua versão simples, entendendo que esta será mais bem aceite se não pressupuser que a identidade pessoal é o fundamento da preocupação prudencial.

Um outro argumento, retomado contemporaneamente e que fortalece a posição epicurista acerca da morte, é o que parece ter tido a sua primeira formulação com Lucrécio e que consiste em afirmar a simetria entre a inexistência póstuma e a inexistência pré-vital. Assim, se não foi mau não ter existido antes de nascer; se, em todos os aspetos relevantes, a inexistência póstuma é como a inexistência pré-vital; se, não sendo má uma delas, a outra também não o é; logo, a inexistência póstuma não é má. Contra este argumento, afirma-se que a inexistência pré-vital não é comparável a uma perda. Galvão destaca ainda que, se formos coerentes e atendermos aos argumentos epicuristas, ou seja, “se a morte não for um mal, dificilmente teremos razões prudenciais para a evitar ou para continuar a viver [...] sob a perspetiva epicurista, pode revelar-se demasiado difícil explicar por que razão é eticamente errado matar pessoas” (GALVÃO, 2014, 10). Pelo menos neste ponto, as disputas antiepicuristas mantêm-se vivas na filosofia.

Bibliog.: AMZALAK, Moses Bensabat, *História das Doutrinas Económicas da Antiga Grécia*, Lisboa, Império, 1955; BAILEY, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*, New York, Russell & Russell, 1964; CÍCERO, *De Finibus Bonorum et Malorum*; *Id.*, *De Natura Deorum* COELHO, Luís Francisco Xavier, *Obras de Luís de Camões, Príncipe dos Poetas de Hespanha*, t. II, Lisboa, Officina Luisiana, 1779; COXITO, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa, INCM, 2005; DANTE, Alighieri, *Divina Comédia*, Lisboa, Sá da Costa, 2010; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae Philosophorum*; EPICURO, *Carta a Meneceu*; FARIA, Domingos, “Será que, como defendem os epicuristas, estar morto não é um mal para quem morre?”, *Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n.º 5, jul.-dez. 2012, pp. 49-59; FONSECA, Pedro da, *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, Roma, 1577; GALVÃO, Pedro, “Metafísica da morte”, in BRANQUINHO, João, e SANTOS, Ricardo (orgs.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 1-21; LONG, Anthony Arthur, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1975; LUCIANO, *Alexander*; MAURÍCIO, Domingos, “Para a história do cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 1, fasc. 1, 1945, pp. 27-44; PESSOA, Fernando, *Obras de António Mora*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2002; *Id.*, *Prosa de Ricardo Reis*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2003; PLUTARCO, *Moralia*; PRAÇA, J. Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988; SILVA, Agostinho da, *O Pensamento de Epicuro*, Lisboa, ed. do Autor, 1940; VIEIRA, António, “Sermão de Santa Teresa”, in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. II, vol. XI, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 435-464; WITT, Norman Wentworth de, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.

RUI MAIA REGO
RAFAEL COUTINHO

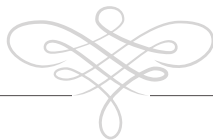
Anti~~er~~asmismo

Para avaliar a dinâmica antierasmista no Portugal quinhentista é necessário olhar criticamente para a história da receção das obras e do pensamento de Erasmo de Roterdão (1466-69), avaliando de que forma esta se identifica ou se distingue dos padrões de receção dos ideais erasmistas noutros países europeus. Uma discussão sobre a relevância do antierasmismo na cultura portuguesa deverá ainda ter em conta as diferentes facetas deste movimento cultural, com expressão variada nos âmbitos filológico-humanístico, cívico-moral e religioso. Sem que se pretenda aqui estabelecer distinções estritas entre estas vertentes do erasmismo, é importante sublinhar que a reação adversa ao pensamento de Erasmo se fez sentir com força distinta nestes campos.

Ao contrário dos casos de Espanha e de Itália, não é possível confiar apenas na análise da publicação de obras de Erasmo em Portugal para traçar o influxo do seu pensamento na cultura portuguesa; esta

Erasmo de Roterdão (1466-1536).



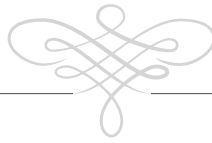


análise deverá ainda ter em linha de conta a relevância dos contactos pessoais e da circulação de intelectuais portugueses inseridos na República das Letras europeia; a dependência do mercado livreiro internacional no acesso ao pensamento erasmista; e ainda o papel da censura literária e da Inquisição na restrição das obras do rotterdamês sobretudo a partir de meados de Quinhentos.

As poucas edições de Erasmo realizadas em Portugal denunciam, quando comparadas com o resto da Europa, uma tolerância algo tardia em relação ao humanista: todas as obras foram dadas à estampa entre 1541 e 1555. Com exceção de *Manual del Caballero Cristiano* (tradução espanhola de *Enchiridion Militis Christianis*, publicado em 1541, em Lisboa, por Luís Rodrigues), todas as outras obras, de carácter pedagógico, se destinaram certamente ao ensino. Em 1542, o *De Copia Uerborum et Rerum* terá sido publicado em Coimbra (desconhece-se o seu editor); entre 1545-1552, ter-se-ão imprimido os *Colloquia ad meliorem Mentem Reuocata* (muito provavelmente já depois do *Índice* de 1547), edição severamente revista e censurada dos *Colloquia* erasmianos, da responsabilidade de Juan Fernández, professor em Coimbra. Foi também naquela cidade que o humanista belga João Vaseu publicou o seu *Index Rerum et Uerborum Copiosissimus ex Desiderii Erasmi Roterodami* (1549), e em Lisboa Germão Galharde deu à estampa, em 1554, a *Primera Parte de las Sentencias Que hasta Nuestros Tiempos para Edificacion de Buenos Costumbres Estan por Diuersos Autores Escritas enste [sic] Tratado Summariamente Referidas en Su Proprio Estilo. Y Traduzidas enel [sic] Nuestro Comum* (também impressa em Coimbra, por João Álvares, em 1555), em que se reproduzem passos de Erasmo, obra cuja autoria foi atribuída a André Rodrigues de Évora.

Há uma acentuada diferença no número de obras de Erasmo publicadas no estrangeiro a entrarem em Portugal antes e depois de 1555, o que corresponde ao acentuar da atividade censória, da responsabilidade da Inquisição. Uma análise das coleções de edições seiscentistas de Erasmo preservadas em bibliotecas portuguesas revela que mais de metade são edições de textos de autores clássicos e cristãos (de Plínio, Séneca, Cícero, Jerónimo, Cipriano, Agostinho e inclusive do Novo Testamento); o segundo grupo mais numeroso (cerca de 1/4 do total) corresponde a obras pedagógicas (*De Duplici Copia Uerborum, Apophthegmata, De Constructione Octo Partium Orationis, Paraphrasis in Elegantias Laurentii Vallae*); em último lugar, surgem as obras teológicas e morais da sua autoria (como o *Enchiridion Militis Christianis, Encomium Moriae, Epistolae*). Tal apresenta algumas semelhanças com a fortuna da obra de Erasmo em Itália, onde o público se mostrou interessado tanto nas obras de pendor pedagógico-filológico como nas de carácter teológico do humanista. Em Espanha, pelo contrário, o entusiasmo pelos textos de reflexão teológica (cerca de 2/3 das edições de Erasmo) apoderou-se de leitores de camadas sociais muito distintas, tendo despoletado uma reação ortodoxa, como veremos em seguida.

Em Portugal, observa-se esta tardia tolerância e entusiasmo em relação a Erasmo nos círculos humanistas, o que vai a contracorrente com o sucedido em França, Espanha e Itália desde a déc. de 20 do séc. XVI. Em 1527, na Conferência de Valhadolid (onde estiveram presentes os teólogos portugueses Diogo de Gouveia, Pedro Margalho e Estêvão de Almeida, defensores de uma linha mais ortodoxa), alguns teólogos da Univ. de Salamanca demonstram os erros doutrinários de Erasmo, enquanto outros teólo-

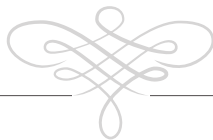


gos da Univ. de Alcalá tentam defender o ideário erasmista; o inquisidor Alonso Manrique (erasmista) suspende a conferência, de forma a evitar a condenação de Erasmo. Em França, a Sorbonne condenara Erasmo e a sua edição do Novo Testamento em 1526, recusando a possibilidade de submeter as Sagradas Escrituras a um exercício filológico, e a Faculdade de Teologia de Paris condenará uma parte da sua obra em 1531; em Itália, assim como em Espanha, a gradual assimilação da figura de Erasmo e do seu pensamento ao movimento protestante encabeçado por Lutero começa a acentuar-se também na déc. de 20, apesar de Erasmo polemizar contra Lutero no seu *De Libero Arbitrio* (1526): o roterdamês foi culpado, em suma, de não ter tomado partido pelo papado.

Na corte portuguesa dos anos 20 e 30, a estima dedicada aos ideais do humanismo e aos admiradores de Erasmo era facto evidente. O próprio Monarca teria acalentado o sonho de ver Erasmo ensinando em Portugal, segundo Damião de Góis no seu processo inquisitorial, e o humanista holandês tentou alcançar o favor régio com a dedicatória das suas *Chrysostomi Lucubrations* (1527) a D. João III, tentativa apenas frustrada pela crítica contida nesta obra ao monopólio do comércio das especiarias. Sabe-se que na biblioteca de D. Catarina se encontravam, em 1534, várias edições de Erasmo, e em 1529 o mestre dos moços da Capela Real, Rodrigo Sanches, comprou duas cópias da tradução espanhola dos *Colloquia*, para uso dos seus pupilos. Tal não significa que os intelectuais portugueses não tivessem já tomado contacto com o ideário de Erasmo; com efeito, os contactos continuados da elite intelectual portuguesa (humanistas, diplomatas, eclesiásticos) com o escol do humanismo europeu e a circulação de tais

intelectuais em Espanha, França, Itália e Europa do Norte terá sido o principal fator do carácter socialmente muito restrito e elitista do erasmismo português, o qual desabrochou com maior expressão além-fronteiras e, a nível nacional, apenas no quadro do cosmopolitismo humanístico possível durante a atmosfera de abertura cultural que coincidiu com o impulso reformador dos primeiros anos de reinado de D. João III. No círculo eborense do futuro cardeal e inquisidor-geral infante D. Henrique, encontravam-se nomes de admiradores de Erasmo como Damião de Góis, André de Resende, Aires Barbosa, Jorge Coelho, João de Barros, Nicolau Clenardo, João Vaseu e a jovem Joana Vaz. Outros leitores e seguidores do humanista holandês incluíam André e Marcial de Gouveia, D. Lopo de Almeida, D. Martinho de Portugal, Fr. Diogo de Murça (possuidor de uma considerável biblioteca) e ainda Fernão de Pina.

Testemunho do apreço dos intelectuais portugueses são obras como o *Erasmii Encomium* de André de Resende (publicado em Basileia, em 1531) e a *Oratio* que o mesmo pronunciou diante dos estudantes da Univ. de Lisboa em 1534, propondo um programa de estudos de inspiração claramente erasmiana, segundo o qual o estudo dos textos sagrados se faria a par dos profanos, sendo o conhecimento do grego valorizado tanto como o do latim. O próprio Monarca, ao decidir atribuir a direção do Colégio das Artes ao jovem principal do Colégio da Guiena (Bordéus) André de Gouveia (acusado já então de simpatias luteranas por parte de seu tio, o teólogo Diogo de Gouveia) e convidando professores portugueses e estrangeiros de nomeada para ensinar naquela instituição, deu mostras do seu empenho em estimular a abertura aos círculos intelectuais europeus.



Para o sector mais ortodoxo dos eclesiásticos que gravitavam no mundo áulico, esta abertura cultural e o prestígio de que gozava a jovem instituição criada por D. João III expunham o país aos ventos da Reforma protestante e ameaçavam a identidade católica do reino. A Erasmo criticavam sobretudo a atitude frente à Reforma protestante (Diogo Gouveia terá repetido em Valhadolid a famosa frase: “Erasmo pôs os ovos e Lutero chocou os pintos”) e o esforço por tornar o texto sagrado inteligível a um público laico, colocando-o sob exame filológico, corrigindo-o, propondo-lhe emendas e comentando-o, como se se tratasse de um qualquer texto profano. O seu desprezo pelas tradições e pelos rituais religiosos, em favor do cultivo de uma espiritualidade interior desenvolvida através do contacto direto com a Sagrada Escritura, e a crítica à corrupção das estruturas da Igreja e à sua interferência na esfera do poder temporal não poderiam ser mais contrários aos cânones da teologia escolástica e à política de repressão de qualquer forma de heterodoxia (judaica ou reformista) ou simples dissonância, perfilhados pelo núcleo de teólogos da corte, que gradualmente reforçaram a sua influência entre a déc. de 30 e 50.

As suas posições foram ao encontro dos planos da Coroa portuguesa, desejosa de maior controlo sobre os bens eclesiásticos a fim de financiar o esforço de manutenção do Império. O empenho do Rei e a influência indireta de Carlos V na vida política, através de D. Catarina, aliaram-se ao interesse dos infantes D. Henrique e D. Afonso, ambos homens do clero. Entre os referidos eclesiásticos, figuram personalidades como Diogo Gouveia (doutor em Teologia pela Sorbonne), Pedro Margalho (professor em Salamanca e o primeiro responsável pelo exercício de censura sobre obras de cariz teológi-

co, em 1537), Diogo Ortiz de Vilhegas (deão da Capela Real) e o agostinho João Soares (confessor régio e primeiro presidente da Mesa da Consciência). Entre os bispos mais influentes, encontram-se D. Fernando Meneses Coutinho e Vasconcelos (capelão-mor) e D. Agostinho Ribeiro, ambos prelados de Lamego.

A Mesa da Consciência, criada em 1532 (à partida apenas um órgão consultivo que se pronunciaria em questões da relação da Coroa com a Igreja), serviu efetivamente de plataforma de intervenção na esfera da vida religiosa, cultural e moral – e, conseqüentemente, política – do reino e do Império. O peso crescente dos teólogos fez-se sentir ainda na implementação do Tribunal do Santo Ofício, bem como na sua instrumentalização (moveram-se processos contra académicos e universitários, no sentido de silenciar a oposição), e num poderoso instrumento ao seu dispor – a censura. Assim, o desenvolvimento do antierasmismo em Portugal nasce, paradoxalmente, no seio da própria corte portuguesa que promovera a abertura aos círculos culturais da Europa Central.

Depois de intensas negociações diplomáticas com a Santa Sé (que levaram à desgraça do enviado, D. Miguel da Silva, erasmista confesso), D. João III conseguiu que a Inquisição se criasse em Portugal em 1536; e se, numa primeira fase, o seu principal objetivo era o controlo da população cristã-nova e a erradicação de práticas criptojudáicas, rapidamente surgiram no horizonte novos desafios à atividade inquisitorial, advenientes, por um lado, da cisão religiosa na Europa e, por outro, da construção de um disperso império ultramarino. Foi assim que o erasmismo evangélico se tornou uma das preocupações da Inquisição: logo após os primeiros autos de fé contra membros da população cristã-nova, levantaram-se vozes questionando a justiça e a viabilidade

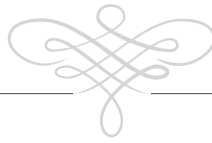


Rei D. João III (1502-1557).

da repressão e da violência como instrumento de conversão – questão de grande relevância, também no plano imperial. Sem que ousassem criticar a existência do Tribunal do Santo Ofício, de entre essas vozes destacaram-se João de Barros e Francisco Machado: os seus tratados *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* e *Espelho de Cristãos-novos Convertidos*, dedicados ao cardeal D. Henrique, nunca chegaram a ser publicados, por interferência deste mesmo prelado. O próprio D. Miguel da Silva mostrou-se sensível aos argumentos da população cristã-nova, ciente dos motivos económicos subjacentes à perseguição inquisitorial. Na correspondência pessoal de outros humanistas, como Clenardo, pode ver-se de que forma membros outrora próximos do infante D. Henrique estavam então muito afastados do rumo que este traçava, graças à crescente influência dos teólogos mais ortodoxos que gravitavam no círculo áulico. No ano da criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, Aires Barbosa (dito admirador de Erasmo no poema de louvor de Resende) publicava o seu *Antimoria*, uma

obra cujo título aparenta criticar a *Moriae Encomium* de Erasmo, mas que, ao invés, se alinha taticamente numa condenação da loucura que se apossou do mundo (e não a Loucura de Erasmo), louvando a sapiência cristã. Será nesse mesmo ano que a morte de Erasmo será chorada, em Évora, em poemas líricos da autoria de André de Resende, Clenardo, Jorge Coelho, Joana Vaz e Jorge Cotrim. Em 1541, Damião de Góis, português reconhecido na Europa das letras, viu ser proibida, por ordem de D. Henrique, a publicação em Portugal do seu *Fides, Religio Moresque Aethiopum*, publicado em Basileia em 1540; o cardeal mostrava-se já inclinado a seguir o conselho dos teólogos da corte.

O caso mais evidente de instrumentalização do Tribunal do Santo Ofício foi o processo movido aos mestres do Colégio das Artes – testemunho das lutas que se travavam no meio universitário contra os que admiravam Erasmo – com origem em disputas e invejas pessoais. A denúncia contra os intelectuais do referido Colégio foi movida pelo sector ortodoxo dos teólogos da corte, liderado por Diogo de Gouveia, sobrinho do teólogo da Sorbonne do mesmo nome; em consequência, o escocês George Buchanan e os Portugueses Diogo de Teive e João da Costa foram presos e julgados por simpatias luteranas. Sabe-se que os mestres tinham em sua posse livros de autores protestantes (Calvino, Melanchton) e que questionavam a importância de práticas rituais (como o jejum), em sintonia com a defesa de uma espiritualidade interior, a *philosophia Christi* e a *deuotio Christiana* defendidas por Erasmo; Teive teria inclusivamente desaconselhado moços a dedicarem-se à vida monástica demasiado jovens (opinião que terá parecido aos inquisidores demasiado próxima da linha crítica de Erasmo – *monachus non est pietas*), enquanto João da Costa defendera a via do evan-



gelismo e da persuasão na conversão à fé católica (mais eficaz do que “torrar” os incréus, segundo afirmou). Os réus foram condenados, mas as penas de prisão foram leves e o trato dado aos prisioneiros leniente, dado que os mestres tinham o apoio da Casa Real (o espanhol Martim de Azpilcueta Navarro apelou diretamente aos monarcas). Em Portugal, a assimilação do ideário erasmista ao perigo do protestantismo não resultou numa repressão tão forte como a que se fez sentir em Espanha, em parte porque naquele país se associou a instabilidade social e as revoltas populares aos que partilhavam dos ideais erasmistas: conversos, luteranos e alumbrados haviam tentado proteger-se do braço da Inquisição afirmando-se erasmistas numa fase em que o nome do humanista ainda gozava de prestígio junto da corte, o que resultou, mais tarde, na perseguição aos seguidores de Erasmo. Contrariamente, o nome de Erasmo nunca foi associado a episódios de revolta popular em Portugal. Foram, efetivamente, raros os casos como o dos mestres do Colégio das Artes, mas os acusados eram, geralmente, figuras de renome, vistas como incômodas pelos teólogos; recordem-se os processos de Damião de Góis (por duas vezes acusado de luteranismo) e o de Fr. Valentim da Luz (que foi condenado à fogueira em 1562, depois de ter louvado Erasmo no seu juízo, ainda que afirmando não ter lido os livros proibidos pela Inquisição).

A Inquisição evitaria distinguir entre erasmistas e protestantes, ciente de que a assimilação a heresia de diferentes correntes de espiritualidade heterodoxa e categorização genérica reforçava o seu papel de protetora da unidade confessional do reino. Muito provavelmente por isso, a leitura das obras polémicas de Erasmo passou a fazer-se clandestinamente, e os intelectuais portugueses passaram

a exercer, ora autocensura, ora cuidadosa e velada alusão: Pedro Sanches, por prudência, deixou manuscrito o poema *De Supertitionibus Abrantinorum*, em que satiriza o culto dos santos populares, num testemunho eloquente da permeabilidade da *pietas* erasmiana no seio de um certo sector da elite intelectual da corte. Já em 1569, o editor Sebastião Stockhammer incluiu cerca de 4000 provérbios contidos nos *Adagia* de Erasmo como exemplos na sua edição do *Dicionário Latim-Português* de Jerónimo Cardoso (ainda que nunca os identifique como tais).

O despertar da atividade censória é visível na elaboração de um dos seus principais pilares, os índices de livros proibidos. Em Portugal, o primeiro destes índices, a *Proibição de Livros Defesos*, de 1547, nunca tornado público, foi inspirado pelos catálogos das universidades da Sorbonne e de Louvain (se bem que menos proibitivo) e visava a prevenção contra a infiltração de propaganda protestante; a obra de Erasmo surge aí como potencial desestabilizador da uniformidade católica e da ortodoxa nacional, algo que virá a reforçar-se ao longo da segunda metade do séc. XVI. Em 1547, quatro obras de Erasmo são incluídas na *Proibição* (os *Colloquia*, uma versão abreviada desta obra, *Colloquiorum Epitome*, o *Moriae Encomium* e o *Modus Confitendi*), número que sobe para 11 no primeiro índice de livros proibidos publicado, o *Rol de Livros Defesos*, de 1551 (mais severo do que o *Catalogus Librorum Reprobatorum*, publicado em Espanha no mesmo ano, que só proibia sete obras); Erasmo será, mais tarde, considerado *auctor damnatus* e todas as suas obras em que se discutiam matérias teológicas serão proibidas no *Índice* de Paulo IV, de 1559, publicado em Coimbra. O zelo censório da Inquisição materializou-se em quatro índices entre 1559 e 1564, anos de reforço

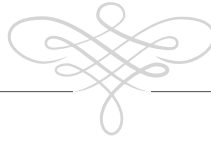


da linha ortodoxa no seio da Igreja Católica (recorde-se que decorriam então os últimos anos do Concílio de Trento), e nos últimos índices de livros proibidos, publicados em 1581 e 1597, já perdida a independência, não se altera em nada a posição oficial da Inquisição portuguesa: Erasmo, apesar de não ser descrito como um dos principais líderes dos hereges, como Calvino ou Lutero, é suspeito de heresia e as suas obras são sujeitas a exame. Importa aqui acentuar que a proibição das obras do humanista de Roterdão se estende às edições latinas e em vernáculo (unicamente em castelhano), o que indica que o bilinguismo cultural que marcou a era de Quinhentos em Portugal foi decisivo na disseminação do ideário erasmista. Não obstante o carácter restrito do círculo de erasmistas portugueses (ainda mais quando comparado com o caso espanhol, em que camadas populares e aristocráticas se mostraram permeáveis ao pensamento do holandês), o renovado ardor antierasmista que se observa nos vários índices inquisitoriais sugere que, apesar da proibição, as obras do humanista circulavam (ainda que clandestinamente) no país; em muitas das edições quinhentistas de Erasmo sujeitas a censura, apenas o nome do autor aparece rasurado na página de rosto e não o texto em si.

Outra questão de relevância que importa abordar prende-se com a atitude de tolerância que continuou a existir para com certos aspetos da obra e do pensamento de Erasmo: a título de exemplo, em 1558 e 1565, Diogo de Teive publica a *Institutio Sebastiani Primi* (poema sobre a educação do príncipe D. Sebastião) em duas obras dedicadas ao cardeal D. Henrique, à data inquisidor-geral. E, no entanto, isso não impediu Teive de seguir de perto o texto da *Institutio Principis Christiani* de Erasmo. Longe de tecer críticas à Igreja e ao

papado, ou ao uso da guerra como arma de conversão, Teive serve-se apenas do livro I da obra erasmiana, onde se discute a educação do príncipe e a sua iniciação nas primeiras letras, apresentando a regulação do exercício da guerra como um mal necessário à manutenção do império (não há qualquer esforço de justificação do irenismo erasmiano da *Institutio* e da *Querela Pacis*), sublinhando junto do príncipe os princípios do *bellum iustum*.

Outra faceta importante, que exerceu considerável influência no humanismo português, foi a do erasmismo filológico. No campo estético da expressão linguística, os autores portugueses tenderam a opor-se ao ciceronianismo, denunciado por Erasmo, que, no seu *Ciceronianus* (1528, um ano depois da *Arte Poetica* de Girolamo Vida), acusa de paganismo literário os que seguem como modelo apenas o latim de Cícero. Contestaram Júlio César Scaliger (*Oratio pro Cicerone contra Erasmus*, 1531) e Étienne Dolet (*Erasmianus*, 1538), originando um aceso debate. Ainda que a problemática pareça à primeira vista apenas retórica, terá profundo alcance no contexto da Europa humanística, pois diz respeito ao uso e ao contínuo desenvolvimento do latim como língua franca, de expressão universal, como uma língua essencialmente viva, apta a expressar o conhecimento humano, ou, ao invés, como uma forma anacrónica de comunicação artificial e anquilosada, desligada da realidade humana; mais ainda, estava em causa o uso do latim enquanto língua unificadora da comunidade cristã, de acesso à Sagrada Escritura, de participação na eucaristia além de fronteiras nacionais, uma língua de verdadeiro alcance universal. Há poucas referências coevas a este debate por parte de intelectuais em Portugal (exceto o encómio de Resende e alguns passos da correspondência de Clenardo) mas, graças à edição



e ao estudo dos textos quinhentistas, verifica-se que entre os partidários do ecletismo defendido por Erasmo se encontram Damião de Góis, João Rodrigues de Sá de Meneses, Aires Barbosa, Diogo de Teive, Pedro Sanches, Inácio de Moraes, entre muitos outros. Já a obra do bispo do Algarve, Jerónimo Osório, é de clara inspiração ciceroniana, enquanto André de Resende, Jorge Coelho e Jerónimo Cardoso devem ser considerados apenas moderadamente ciceronianos. Também as primeiras gramáticas da língua latina publicadas em Portugal são testemunho dos novos ideais humanistas: Estêvão Cavaleiro critica os seguidores de Pastrana e declara-se partidário de Valla e de Nebrija na sua *Noua Grammatices Mariae Matris Dei Virginis Ars* (1516); João de Barros, autor de obra variada, mostra na sua gramática da língua latina (1539-1540), através de exemplos, como o latim seria utilizado na comunicação oral (e não apenas escrita). No entanto, no quadro da afirmação de Portugal enquanto potência imperial, a tensão entre o uso da língua latina, veículo prestigioso de expressão e língua franca, e o do português, língua companheira do império, faz-se progressivamente, em detrimento do latim. O próprio Barros será o autor de outra gramática, esta de língua portuguesa (1539-1540), tendo seguido os passos de Fernão de Oliveira, o autor do primeiro compêndio deste tipo (1536). No entanto, o esforço de nobilitação do vernáculo em Portugal não se faz mediante polémica com os partidários do erasmismo filológico, ou anticiceronianismo: no debate em torno desta questão, o principal oponente é o castelhano, também ele língua de expressão imperial, cujo uso generalizado nas letras portuguesas autores como João de Barros, António Ferreira, Jorge Ferreira de Vasconcelos, entre outros, procuraram combater.

Bibliog.: impressa: BATAILLON, Marcel, *Études sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1952; *Id.*, *Érasme et l'Espagne, Recherches sur l'Histoire Spirituelle du XVI^e Siècle*, Geneva, Droz, 1993; BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-69; BUESCU, Maria Helena Carvalhão, "João de Barros e o erasmismo", *Revista da FCSH*, n.º 2, 1994-95, pp. 19-26; BUJANDA, Jesús Martínez de, *Index de l'Inquisition Portugaise 1547, 1551, 1561, 1564 et 1581*, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, 1995; DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960; MACEDO, Jorge Borges de, "Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade", *Arquivos do Centro Cultural Português*, n.º 9, 1975, pp. 183-221; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição em Portugal 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARTINS, José de Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI. Estudo e Textos*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1973; *Id.*, *Au Portugal dans le Sillage d'Erasmus*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1977; MATOS, Manuel Cadafaz de, "Erasmo e os índices inquisitoriais portugueses no século XVI", *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 2, Porto, Universidade do Porto, 2001, pp. 129-146; OSÓRIO, Jorge Alves, "O Convivium Religiosum de Erasmo, numa edição coimbrã dos Colóquios", *Humanitas*, n.ºs 25-26, 1974, pp. 237-63; *Id.*, *O Humanismo Português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo Editados em Coimbra no Século XVI. Estudo e Apresentação Crítica do Texto*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1978; PHILLIPS, M., "Erasmus in France in the later sixteenth century", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n.º 34, 1971, pp. 246-261; SÁ, António Moreira de, *De Re Erasmiana: Aspectos do Erasmismo na Cultura Portuguesa no Século XVI*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1977; SAUVAGE, Odette, *L'itinéraire Érasmien d'André de Resende: 1500-1573*, Paris, FCG/Centro Cultural de Paris, 1971; SEIDELMENCHI, Silvana, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Turim, Bollati Boringhieri, 1987; TARRÍO, Ana María Sánchez, *Paisagem e Erudição no*

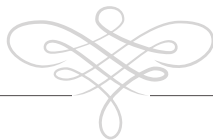
Renascimento Português: João Rodrigues de Sá de Meneses: De Platano (1527-1537), Lisboa, FCG, 2009; TEYSSIER, Paul, “Les Adages d’Erasmus dans le Dictionnaire Latin-Portugais de Jerónimo Cardoso”, in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1992, pp. 127-136; TORRES, Amadeu, *Damião de Góis e o Erasmismo: Âmbito Conceptual e Dados Vivenciais*, Lisboa, Academia das Ciências, 1988; **digital:** CARDOSO, Luís, “Humanismo e erasmismo no Renascimento português. Pedro Sanches e a musa de Roterdão: o (des)velado cálamo de pendor erasmista”, *Millenium*, n.º 8, 1997, pp. 1-20: <http://hdl.handle.net/10400.19/760> (acedido a 25 set. 2013).

CATARINA BARCELÓ FOUTO

Antierotismo

Para abordarmos convenientemente o antierotismo, importa precisar que, por “erotismo”, entendemos a dimensão da natureza interior humana, instintiva e espontânea, que se ocupa da atração sexual do outro ou pelo outro, a partir da sensualidade do corpo, dos gestos, das expressões, tendo em vista o autoprazer, o mútuo prazer ou a expressão do amor-paixão. Como manifestação de subjetividade e intimidade, o erotismo é a expressão dos anelos mais íntimos do humano, em que os sentimentos e as emoções ganham representatividade, instituindo-se mais na fantasia, nos desejos e na sexualidade do que no enfoque do ato sexual em si. Por estas especificidades, o erotismo goza de liberdade e autonomia, afirmando-se, face à vida e ao estabelecido, como uma força eruptiva de vontades e expressões, transgressiva, muitas vezes. Nesse sentido, o seu contrário, o antierotismo, é tudo aquilo que contraria a legitimidade e a normalidade desta tendência, reprimindo-a, dissimulando-a ou proibindo-a em diferentes esferas do humano, em particular as esferas religiosa, artística e político-social.

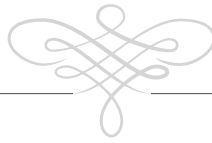
A visão cristã do Homem tem no seu centro o valor da pessoa humana como um todo, rejeitando o dualismo corpo/alma. Contudo, o passado cristão conheceu desvios a esta leitura, apresentando, em certos momentos da história, um certo menosprezo pelo corpo, ao qual associou a dimensão pecaminosa do humano. As ideias do castigo de Deus e da condenação eterna, da valorização do espírito face ao corpóreo, de um pessi-



mismo ascético valorizando a negação da corporeidade e da materialidade, para uma perfeita preparação para o encontro com Deus, e de uma interpretação do pecado relacionada com a mulher e com a carne ditaram, por vezes, uma linha de ação por parte da Igreja afastada da sua matriz identitária. A Reforma, o Concílio de Trento (1545-1563), a Contrarreforma e a Inquisição assinaram, em particular, tais ideias, na esteira do pensamento da época medieval, em colisão com a essência do cristianismo. A partir desta visão estrutura-se o papel controlador e moralista da Igreja. Propaga-se a noção de que a existência terrena, face ao seu destino natural, morrerá, tendo como pátria a terra que acabará por consumi-la, ao invés da alma, que aguarda uma vida eterna de felicidade; o externo envelhece e morre, sendo um elemento pobre face ao interior humano, capaz de alcançar as bênçãos de Deus; o corpo liga-se aos desejos, às paixões, às tentações e ao pecado, logo é fraco; a alma subirá ao Céu, portanto ela é superior ao corpo. Desta estrutura de pensamento nasce a condenação exacerbada das expressões da corporeidade, assim como uma tentativa feroz de abolição de tudo o que representa um perigo para uma moral espiritualizante: a relação do ser humano com o seu próprio corpo, as dimensões da sexualidade e das relações humanas, a visão e o papel da mulher na sociedade, a visão do nu, os estudos científicos do corpo e toda a ambiência daí decorrente que envolve os acontecimentos sociais e culturais. A vida humana expunha-se, pela sua natureza e sob esta perspectiva, ao perigo do pecado, do sensualismo, da concupiscência e da impureza, de que importava ser protegida. A missão da Igreja passava por clarificar, por diferentes vias, o seu pensamento e as suas orientações, incluindo as penas para os eventuais incumpridores. Impor-

tava informar, proibir e alertar o povo de Deus para o perigo do pecado. Desta forma, a intervenção da Igreja projetou-se nas áreas mais diversas da vida humana. As orientações emanadas do Concílio de Trento, *e.g.*, acabaram por delinear o pensamento religioso, estético, artístico e moral europeu que se foi estendendo até à contemporaneidade. Na expressão artística, havia que controlar a arquitetura, a escultura, a pintura, a literatura, etc. O próprio movimento reformista, com a condenação das imagens, afastará muitos pintores do seu trabalho. Neste contexto, o nu entra nos círculos reformistas do mundo germânico do séc. XVI encoberto pelos temas da Antiguidade e do Antigo Testamento, ou velado sob traços de véus moralizantes.

A par da notável afetividade de que a mística se nutriu ao longo dos tempos, e apesar de, na Idade Média, abundarem os tratados sobre o amor, o discurso, por vezes, era marcado por uma ideia da sexualidade contaminada pela dificuldade em assumir, de modo natural, a natureza humana, influenciada muitas vezes pelas ideias dominantes da época. A notável mística Hildegarda de Bingen (1098-1179), *e.g.*, seguindo a mentalidade do seu tempo, deixa transparecer em *Scivias* a recusa da relação sexual no período menstrual e na gravidez e a necessidade de purificação depois do parto, assim como a proibição do matrimónio entre consanguíneos. Também alguma teologia que se fará sobre o corpo, a sexualidade e o matrimónio trará marcas da visão pessimista de Pedro Lombardo (1095-1160) sobre estas matérias, inscritas nas questões 26 e 42 do “Livro IV” de *Summa Sententiarum*: “creio na dupla instituição do sacramento antes do pecado original como ofício e obrigação da natureza (em ordem à procriação) de modo que o ato sexual era meritório. Ao invés,



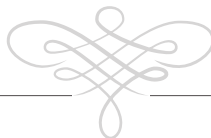
depois da caída foi instituído como remédio da concupiscência, de tal modo que o ato conjugal seria mau se não fora para o bem da procriação” (VIDAL, 2011, III, 378). As consequências desta visão concupiscente estendem-se pelas mais diversas dimensões da vida social, cultural e artística dos cristãos.

No contexto de Portugal, refira-se, *e.g.*, a adaptação feita pelo IV Concílio Provincial Bracarense das orientações disciplinares do Concílio de Trento à metrópole, nomeadamente no que se refere à liberdade dos pintores, à decência no material e na expressão das imagens sagradas, à proibição dos ornamentos indecorosos nas imagens ou, mesmo, à proibição dos arraiais noturnos junto aos templos. Em relação a este último aspeto, refira-se, ainda que muito menos distante no tempo, a obra de Molho de Faria *Os Bailes e a Acção Católica* (1938), na qual se condena de forma clara alguns bailes e as danças modernas. Maria Fernanda Enes, na sua obra *Reforma Tridentina e Religião Vivida: os Açores na Época Moderna* (1991), apresenta o modo como a Igreja interveio na vida diária e na religiosidade do povo açoriano. Naturalmente, não podemos esquecer que a Igreja, nalgumas destas intervenções, não agia isoladamente, mas muitas vezes em conjunto com a política em vigor. Cruzando-se o religioso com os mundos do Homem, cruzar-se-á, inevitavelmente, o discurso religioso, aqui abordado, com as expressões do humano que, adiante e até ao fim deste texto, exploraremos.

É impossível desvincular o erotismo da arte, da produção artística, em qualquer uma das suas modalidades e manifestações. A época barroca, os místicos, os trovadores e os romancieiros cavaleirescos revelam bem como a sua expressão criativa está, toda ela, impregnada da componente libidinal. Porém, ignorar

estes factos, impedi-los de subirem à ribalta ou atribuir-lhes outras designações, implicou por parte da Igreja e do Estado, em determinados momentos da história, a não assunção da própria intimidade humana. São expressivas as palavras poéticas do artista José Cutileiro, que revelam o temor resultante desse efeito castrador sobre si e os seus companheiros de arte: “A medo amo. A medo me pertenço./A medo repouso no intervalo/De outros medos. A medo é que resvalo/O corpo escrutador, inquieto, tenso” (RODRIGUES, 1980, 81).

As obras de arte, no que ao nu diz respeito, são alvos claros de intervenções controladoras daqueles para quem a representação do corpo e do nu, quer masculino quer feminino, comportavam significativas inquietações. De uma forma geral, os nus surgem, ao longo da história da arte portuguesa, ora cobertos na zona genital, ora revelados de costas. Diferentemente da valorização do tema do corpo humano que tinha lugar em Itália e em França, Portugal denota, de acordo com Eduardo Duarte, em artigo publicado na obra *Arte e Eros*, uma falta de cultura estética e artística. No seu entender, excetuando os trabalhos académicos dos sécs. XIX e XX e a arte deste último século, a representação do corpo e do nu sempre se apresentou indissociável da questão moral. O rasto das orientações tridentinas, na sua aplicação também em Portugal, é evidente na eliminação do lascivo e do desonesto, e na abolição de todo e qualquer vestígio de erotismo e sensualidade nas imagens religiosas. Assim sendo, o maneirismo português é oco em erotismo. No tocante às imagens religiosas, as indicações por parte da Igreja tridentina são claras: “os pintores e escultores não deveriam pintar, plasmar ou esculpir uma imagem sagrada nem colocá-la num templo sem ser aprovada pela autoridade do



Ordinário ou Provisor” (*O IV Concílio...*, 1994, 199). O mesmo acontecia relativamente à ornamentação das imagens sacras, proibindo-se a sua ornamentação indecorosa: “Provejam os Ordinários por si ou por outros para que as imagens de Cristo Nosso Salvador, da Imaculada Virgem Maria Mãe de Deus, ou dos santos e das santas que não sejam profanadas com ornamentos mundanos, antes sejam honestamente vestidas [...]. O Santo Concílio proíbe determinadamente pôr às imagens sagradas jóias eróticas e vestidos lascivos de qualquer mulher. O Santo Concílio seja qual for o pretexto de piedade, não permitirá jamais, que se aceitem novidades profanas nem para uso vulgar – exceto se estiverem conformes com o Cânones das vestes sagradas depois de completamente postas de lado as jóias eróticas, vestígios de sexo e de mais peculiaridades da elegância profana e vã” (*Ibid.*, 200-201). Célebre pela beleza e pelo erotismo nela espelhado, a escultura *O Êxtase de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini, que se encontra na igreja S.^{ta} Maria della Vittoria, em Roma, suscitou os mais diversos comentários e interpretações. Talvez por isso, pelo facto de, alegadamente, a obra de Bernini revelar, toda ela, erotismo e sensualidade, o Papa Urbano VIII tenha transferido esta obra do Vaticano para uma igreja mais afastada.

Eduardo Duarte aponta vários exemplos de dissimulação, de nudez não translúcida, pouco assumida, banhada por uma luz divina ou, ainda, panejada, nos quais o corpo é desmaterializado, encoibrindo-se o erotismo nele potencialmente presente. Nesta esfera, encontramos a pintura *Santa Maria Madalena Penitente*, de Francisco Venegas (1525-1594). A nudez de Madalena é idealizada, havendo ainda a luz divina vinda do alto, que desmaterializa o seu corpo e lhe confere um invólucro espiritual. Partilhando da opi-



Santa Maria Madalena Penitente, de Francisco Venegas (c. 1590).

nião de Vitor Serrão, Eduardo Duarte acrescenta: “Deste modo, pensamos que esta obra só numa primeira impressão é uma ‘irreverente exploração do erótico’” (DUARTE, 2009, 142). A mesma posição é assumida face a algumas obras de Francisco Metrass (1825-1861), nomeadamente ao primeiro nu da arte portuguesa, o *Nu de Costas* (1855), à mãe de *Só Deus* (1856) e à *Viúva junto do Cadáver do Esposo*. Outro exemplo dado por Eduardo Duarte é a gravura do modelo nu da *Enciclopédie Méthodique* (1971) que Francisco de Assis Rodrigues (1801-1877), escultor, professor e diretor da Academia de Belas Artes de Lisboa, copiou para o seu livro intitulado *O Methodo das Proporções e Anatomia do Corpo Humano* (1836). Rodrigues altera o modelo, que aparece de frente e vestido, optando por colocar um pano cobrindo os genitais. Para o censor, o perigo vinha, evidentemente, do mundo da arte e da medicina,

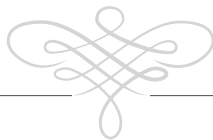
nomeadamente do naturalismo, da fisiologia, da anatomia comparada. Outro caso apontado por Eduardo Duarte é o nu integral masculino de *Amor da Pátria*, presente no frontão da Câmara Municipal de Lisboa (1882), do escultor francês Calmels (1822-1906), e o de *O Génio da Independência*, no *Monumento aos Restauradores* (1886), do escultor Alberto Nunes (1838-1912), em que a bandeira cobre os genitais. O que o véu tapa não é o nu – expressão artística do belo e do erótico –, mas a nudez, que causa embaraço aos olhos do censor.

No âmbito das outras artes, o cinema é inevitavelmente apanhado na linha de fogo das ideias e políticas antieróticas. Lauro António, na obra *Cinema e Censura em Portugal* (2001), elenca os obstáculos impostos pela política ditatorial que o cinema português enfrentou, entre os quais se encontravam, forçosamente, os relacionados com a sensualidade e o erotismo. No art. 133.º do dec. n.º 13.564, de 6 de maio de 1927, podemos identificá-los no meio de uma amálgama de elementos restritivos: “É rigorosamente interdita a exibição de fitas perigosas para a educação do povo, de incitação ao crime, atentatórias à moral e do regime político e social vigorantes e designadamente as que se apresentarem cenas em que se tenham: Maus tratos a mulheres; torturas a homens ou animais; personagens nuas; bailes lascivos; operações cirúrgicas; execuções capitais; casas de prostituição; assassínios; roubo com argumento e violação de domicílio, em que, pelos pormenores apresentados, se possa avaliar dos meios empregados para cometer tal delito” (ANTÓNIO, 2001, 17). Com um simples traço do lápis azul, as reuniões de censura determinavam ora os cortes singulares nos filmes, ora a sua total reprovação quando a linguagem, a imagem ou os ritmos denunciavam ero-



Só Deus, de Francisco Metrass (1856).

tismo, sensualidade, libidinidade, aventuras sexuais, pornografia, imoralidade, “pouca-vergonha”, impudor, ou ainda a eventual probabilidade de excitar a plateia. Em alternativa à extensa lista de filmes proibidos, atentemos nos textos de reprovação de três filmes, ilustrativos do pensamento dos seus censores: em relação ao filme *Les Aventures de Casanova*, de Jean Boyer (França, 1946), a sentença fazia-se ouvir de forma inequívoca: “Voto a reprovação deste filme. Nele se contam várias das mais significativas aventuras sexuais de Casanova. Desde as mulheres casadas, que se entregam sem qualquer espécie de resistência, até à noiva de um outro, na própria noite de núpcias – temos toda uma teoria de aventura erótica, cuja apresentação excitará certamente os instintos das plateias, tantas as sugestões, pelas imagens e pelas palavras que o filme contém”; já em relação ao filme *Un Amore a Roma*, de Dino Rosi (Itália, 1960), o censor dizia tratar-se de “uma história erótica e perfeitamente amoral”; e, sobre o *I Dongiovanni della Costa Azzurra*, de Vittorio Sala (Itália, 1962), afirma, de forma lapidar, que “é um filme profundamente erótico [*sic*] e explora o sexo” (ANTÓNIO, 2001, 88-118).



Uma flecha antierótica recai fatalmente, também, sobre a música e a dança, artes expressivas do mais íntimo do humano e impressivas da emoção da corporeidade. Naturalmente, o movimento antierótico sempre as visou como verdadeiros detonadores da excitação dos sentidos, nascendo o seu discurso, também no que respeita a tais domínios, do medo e do desconforto. O Concílio tridentino, no documento *De Sacrificio Missae*, deixa clara a sua mensagem: “O Santo Concílio proíbe em absoluto que algo se cante semelhante a cantigas profanas ou a tumultos bíblicos ou a melodias cénicas ou eróticas” (*O IV Concílio...*, 1994, 211). Numa sintonia de pensamento entre a Igreja e o Estado Novo, encontramos nas palavras de Molho de Faria outra explanação relativa aos supostos perigos que advinham da música e das danças, em especial das danças modernas, e conseqüentemente das coreografias e dos bailes: “a música desditosa mostra-se-nos aí [nos bailes] mísera escrava do prazer, tende à realização mais completa do simbolismo corruptor da dança moderna. [...] No baile temos, sim, por vezes esse nojento ‘batuque’ de pretos, esse ‘jazz’ infernal que em nós tudo movimentava e enerva, que tresanda a sensualismo o mais grosseiro” (FARIA, 1938, 43). Acérrimo defensor da proibição das danças modernas, Molho de Faria convoca, para base de sustento da sua tese, não só um notável grupo de moralistas da época (Jean-Pierre Gury, Antonio Ballerini, João B. Ferreres, Scavini, Del Vecchio, A. Vermeersch, Domingos M. Prümmer e José Ubach), como também a voz condenatória de bispos de vários países (Alemanha, França, Canadá, Austrália, Itália, Polónia, Bélgica, Itália, Espanha, países da América Latina e Portugal, pelo concílio plenário de 1926), e ainda a opinião de médicos (Pinard, Leclercq). Nestas personalidades, encontra-

mos uma uníssona condenação da dança como um perigo real para gente adulta e jovem, por, entre outros motivos, causar uma excitação deplorável nas jovens e nelas perverter o instinto maternal. Pela sua natureza luxuriosa, nenhuma dança parecia poder fugir a esta condenação, surgindo uma extensa lista negra: valsa, polca, galope, mazurca, chotiça, tango, jazz, shimmié, charleston, camel-trot, cheek-to-cheek, one-step, two-step, black-botton, java, foxtrote, etc. Na carta pastoral de julho de 1930, não só são condenadas as “diversões lascivas quer de salões quer de campos desportivos em que donzelas e senhoras se apresentam numa forma que contende em absoluto com as regras da modéstia cristã”, como se lê os traços daqueles tempos: “um flagelo para a fé, essa febre de gozo que hoje embriaga tantas almas, esse sensualismo desenfreado que avassala todas as classes sociais” (*Id., Ibid.*, 80).

Inevitavelmente, o antierotismo tende ainda à releitura e reescrita da literatura, dela expurgando todos os traços de sensualidade. A Europa da Contrarreforma procurava excluir das letras o que não conduzisse ao sagrado: o amor cortês dos romances medievais, a expressão erótica da poesia provençal ou trovadoresca, os goliardos com as suas canções profanas de cariz erótico e de crítica à conduta da Igreja, e a famosa *Carmina Burana*. Curiosamente, a par de alguns que sucumbiam, outros destes movimentos vingavam, como que à margem da mensagem duramente moralista e controladora. Outros ainda, por sua vez, emergiam, resultantes do choque social e ideológico entre o idealismo moral e os comportamentos sociais e culturais que vigoravam nas ruas e nas casas, como que despoletando uma imbatível contra força que estava na boca e nas ruas das gentes. Em Portugal, o cerco é cerrado. Na política do Estado Novo,

a luta estava declarada contra qualquer texto que denotasse erotismo. Nem o poema maior do país, *Os Lusíadas*, deixava de ser incómodo, dada a sensualidade das suas passagens sobre a Ilha dos Amores, no canto IX. Não havendo machado que cortasse o pensamento, o corte era feito antes da publicação dos textos ou à hora dela, em tipografias ou livrarias, numa intervenção que visava todas as publicações de carácter pornográfico. Da vasta lista de livros proibidos, destacamos: *Histórias de Amor*, de José Cardoso Pires (1952), *Novelas Eróticas*, de Manuel Teixeira Gomes (1960), *O Erotismo*, de Georges Bataille (1969), e a *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, de Natália Correia (1965), entre tantos outros.

Com a criação do Estado Novo, assente na tríade de valores “Deus, Pátria e Família”, bem como na vigilância da polícia política, Portugal enclausurar-se-á num plano retangular, abafando o que de fora das fronteiras pudesse surgir e ameaçar o recato moral deste recanto geográfico. Interessava fechar num único modelo social o modo de ver e agir, escutar e pensar, procurando-se ignorar e afastar tudo o que de diferente se visse, ouvisse e lesse. A diferença e a divergência, a novidade e a ousadia, a realidade e os sonhos, a questão e o debate eram portadores de ameaça a um poder unívoco, unicolor, unísono. Numa ligação estreita, o Estado e a Igreja propunham, a uma só voz, modelos de formação e educação. A própria colonização – portuguesa ou outra –, associada à natural descoberta de outras culturas, colocou em evidência a dificuldade de uns em aceitar a diferença dos outros. A ideia de superioridade que o homem branco quis impor sobre os homens de outras cores aparece inevitavelmente ligada ao erotismo. A diferença na forma de ser, vestir e se expressar não era de todo indiferente ao homem branco, decor-



Capa de *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, de Natália Correia.

rendo daí uma natural luta interna em quem se julgava superior: por um lado, afirmava-se moralmente superior; por outro, deixava-se atrair e fascinar pelos

Relatório n.º 7677 (30 de dezembro de 1965) relativo à proibição de *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*.

DESPACHO.	Proibido
Em ____ / ____ / 196__	Y
Distribuído para leitura em 24 / 12 / 65	Escabido em 27 / 12 / 65 (30/12/65)
RELATÓRIO N.º 7677	
Autor: Natália Correia (Seleção, Prefácio e Notas)	
Editor: Fernando Ribeiro de Mello-(Afrodite)	
Proveniência: ?	
Composto e impresso na Sociedade Astória, Lda.	
ANTOLOGIA DE POESIA PORTUGUESA ERÓTICA E SATÍRICA	
(dos Cancioneiros Medievais à Actualidade)	
<p>Apesar do pretencioso prefácio da autora da selecção, eivado de tendências sartreanas e das intenções que daí derivam, não é possível admitir que seja viável a circulação desta livro em Portugal, dado o seu carácter pornográfico.</p> <p>Este aspecto do livro é acentuado pelo facto de uma das partes mais salientes dele ser a transcrição de poesias editadas outrora em livros clandestinos, atribuídas a Bocage e a Junqueiro, as quais têm sido consideradas apócrifas por muitos estudiosos.</p> <p>Não fica por aqui a falta de escrúpulos revelada nesta obra, pois são apresentadas como iné</p>	



traços eróticos daqueles que tomava por inferiores. Não só se encantava com tais traços, como os exibia, dando-lhes palco em eventos culturais, numa manobra de legitimação e propagação do império. Pedro Roxo dá como exemplo desta mostra de zoo humano a Exposição Industrial Portuguesa de 1932, que se realizou em Lisboa, na qual estiveram presentes indígenas da Guiné, qual cena ao vivo oferecida a todos os visitantes. Diz Pedro Roxo que “talvez não seja de estranhar que um dos aspetos mais controversos dessa mostra foi exatamente o interesse que as mulheres africanas com os seus seios desnudados despertaram entre os visitantes masculinos da exposição e a atenção que o sector feminino prestava a alguns negros, sobretudo a um dos líderes do grupo (um príncipe Fula), o que espoletou algum escândalo na imprensa da época” (ROXO, 2009, 235). O episódio repetir-se-ia no Porto, na I Exposição Colonial, em 1934, onde estiveram presentes nativos de Angola, Guiné e Moçambique. Diz Roxo: “De facto, se a dissemelhança somática constituía a principal fronteira entre o branco e o negro e também uma das principais causas de curiosidade e de atração, o contacto físico (nomeadamente por via sexual) constituía um dos principais temores do homem branco perante a ameaça de contaminação ‘negra’” (*Id., Ibid.*, 236). Opções humanas submetidas a uma incómoda estranheza e atração pelo diferente, pelo exotismo. Este diferente expressivo – que não deixa de ser atrativo ao mesmo tempo – mobiliza ações de tentativa de domínio, que se procuram restringir e submeter a um círculo controlado, sem que com isso os dominadores sejam indiferentes à sedução por uma pureza primordial que o negro inocente e pueril suscita. Porventura por isso, apesar do domínio da cultura do colonizador, a cultura do colonizado não

cessa de exercer a sua marcante influência, pela sensualidade, pelos movimentos corporais, pelo encanto, pela hipersexualização tantas vezes presente.

Ainda na visão do humano, a mulher surgirá como alguém que terá de lutar durante muito tempo pela sua dignidade e pela eliminação da noção da sua corporeidade como indigna. Numa sociedade masculinizada, dominada essencialmente pela ideia de que a mulher se destinava a ser o “repouso do guerreiro e parideira de filhos” (VIDAL, 2011, III, 250), a mulher é constantemente apanhada na encruzilhada dos discursos antieróticos. Reduzi-la ao que lhe era permitido pela autoridade masculina e reservar-lhe tão-somente o papel de esposa e mãe, perpetuadora da raça, foi igualmente o estatuto que o Estado Novo conferiu à mulher portuguesa. Esta surgia, aos olhos masculinizados e moralizadores, como objeto de pecado, de sensualidade, de prazer, meio condutor da tentação, qual preâmbulo do mal no mundo. Por isso, há que cobrir o corpo feminino e, indumentariamente, ocultá-lo. A obra de Maria Fernanda Enes explana bem o não lugar da mulher no mundo do sagrado e do religioso, em sucessivos exemplos. No que toca à administração do viático aos enfermos, declara: “Se os visitantes recomendavam que apenas em caso de absoluta necessidade se podia levar o viático aos enfermos durante a noite, determinavam a interdição absoluta da presença feminina nesse ato” (ENES, 1991, 205). A exclusão das mulheres do espaço de culto ou a sua alocação a uma área reservada perpassa os templos de diferentes credos. Fora da esfera do templo, a limitação dos seus movimentos e o afastamento entre homens e mulheres permanecia, multiplicando-se as proibições: de as mulheres se deslocarem aos lugares mais afastados da sua residência; de os homens se aproximarem de sítios onde estivessem mulheres, durante a

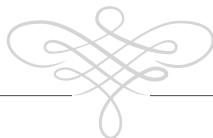


noite, a realizar o seu trabalho, ou de ribeiras, locais naturais do trabalho feminino; de as mulheres se deslocarem a qualquer hora do dia aos moinhos (exceção feita às que viviam sozinhas e que apenas podiam ir de noite); e, ainda, de serões que juntassem homens e mulheres. A intervenção normativa sobre a mulher estendia-se à forma de vestir e ao uso de maquilhagem e de adereços, numa clara intenção de neutralizar a beleza, a sensualidade, levando a que a mulher se fosse desestimando ao longo do tempo e assumindo, passiva, o destino unilateral de procriadora e esposa. Os próprios perfumes, para além de fazerem mal à saúde, excitavam os sentidos e a fantasia. Naturalmente, repudiavam-se as pinturas dos lábios e faces, que, para além de fazerem mal à saúde e à moralidade, mais não eram do que “máscaras carnavalescas trazidas mesmo fora do carnaval, dessas drogarias ambulantes” (FARIA, 1938, 43). Afirma ainda Molho de Faria: “De muitas maneiras a imodéstia no vestir pode ser provocadora de paixões dos mais baixos instintos. Vestidos deficientes acintados, em que as partes do corpo facilmente sobressaem. Vestidos deficientes ou demasiados transparentes, em que a triste nudez se impõe... Braços em plena carnalidade, etc., etc.... Tudo a transpirar a lubricidade, tudo a conspirar para fazer dos pobres bailes autênticos bacanaís, onde tudo se alcança menos virtude e moralização!!! [...] E não queiramos esquecer que todas estas miseráveis nudezas, todos estes decotes tornam-se bem mais perigosos, quando são postos em pleno realce pelo brilho incomparável da profissão das luzes, como acontece no baile” (*Id., Ibid.*, 34-35). Molho de Faria segue, assim, as orientações do Papa Bento XV, que, na encíclica *Sacra Propediem*, de 6 de janeiro de 1921, afirma: “Sobre o que não podemos deplorar suficientemente a cegueira de tantas mulheres de todas as idades e

condições, as quais, enfatuadas pela ambição de agradar, não veem quanto seja estulto certo estilo de se vestir, com que não apenas suscitam a desaprovação dos honestos, mas, o que é mais grave, ofendem a Deus. E vestidas de tal roupas [...] não se limitam a apresentar-se assim em público, mas nem se envergonham de entrar assim indecentemente nas igrejas, de assistir às sagradas funções e de levar até mesmo à própria mesa Eucarística (para a qual vamos para receber o divino Autor da pureza) os lenocínios das torpes paixões. E nem se fale, então, daqueles bailes exóticos e bárbaros, um pior que o outro, que estão na moda no *grand monde* elegante; não se poderia encontrar um meio mais adequado para tirar qualquer resto de pudor” (BENTO XV, 1921, s.p.).

Neste imbróglio se moldará a própria noção de matrimónio, única legitimação da cópula carnal e espaço de dignificação da função existencial do feminino no mundo, muito distante da teologia mais tarde produzida em torno do corpo, do homem, da mulher e do matrimónio. De fora ficava, então, o natural desejo da intimidade e da relação sexual, a atração física entre duas pessoas e as expressões da sexualidade.

Naturalmente, a noite representava o tempo erótico por excelência, o tempo propício do pecado. Na noite, o perigo residia tanto na própria escuridão, como nas luzes que a alumiam. Se a penumbra guardava a possibilidade de encontros escondidos, a meia-luz era favorecedora da excitação dos sentidos e das paixões. Também na vida da noite tinham lugar os desejados e alegres encontros: os bailes, os bares, as festas. Representando ocasiões de relação homem-mulher, de explosão da juventude, havia que prevenir, proibir e fiscalizar as atividades da noite. Na obra de Molho de Faria, as alusões aos perigos que a dança e



os bailes encerravam eram expressivas: “a vida dos sentidos fica deturpada. Desde a vista ao tato, todas as faculdades externas são excitadas extravagantemente, são luxuriosamente pervertidas”; “O palpar é hoje no baile mais luxurioso que nunca. O decote que hoje se impõe não de frente mas de costado conduz à realidade tremenda do contacto direto da carne, o que sem dúvida, na matéria presente, oferece fatalidades para a virtude” (FARIA, 1938, 45). Em termos educativos e formativos, o próprio Estado Novo, nesta mesma linha de ideias, deixa claro que “o baile não é um meio de ação educativa”, determinando que em situação alguma se poderia realizar bailes nos liceus sem autorização superior, segundo se pode ler em despacho de 26 de fevereiro de 1938 do então ministro da Educação Nacional aos diretores dos liceus. No entanto, sabemos que a liberdade de expressão e de pensamento das sociedades, quando reprimida, revigora-se numa experiência de marginalidade, de jogos criativos, do esconde-esconde e do disfarce. Dessa imaginação alternativa, decorre a sobrevivência do erotismo natural na rua, nas casas, nos livros, no pensamento e na vida.

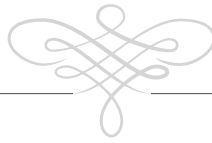
Uma leitura imediata e desprevenida da realidade dos começos do séc. XXI poderia levar a uma conclusão pelo desaparecimento do antierotismo nas so-

iedades ocidentais. Tal leitura, que assentaria na constatação da livre, pública e permanente expressão do erotismo, enfermaria, no entanto, de grave erro. O acesso à visualização explicitamente desvelada da nudez, das cenas sexuais e das representações eróticas como cultura vigente nos múltiplos meios de comunicação e nas redes sociais é, ela própria, uma forma emergente de antierotismo. Tal facto não se revela sob a forma de milícia ou cruzada, mas sob a sua própria capa identitária. No antierotismo deste período, a repressão do proibir é substituída pela tirania do exhibir. As características, próprias do erotismo, de ocultação, insinuação e desvelamento aniquilam-se na exploração desmedida da imagem do corpo, qual forma renovada de anulação dessa componente peculiar do humano. A própria esculturação do corpo, seja por razões culturais, de saúde ou de beleza, ocorre com fundamentos narcísicos, de centramento sobre si, diversos dos motivos de sedução do outro e pelo outro. Multiplicam-se os ateliês onde se produz artificialmente tal beleza, da qual o sujeito e o seu artífice são o mesmo indivíduo. A atração pela alteridade, própria do erotismo, é substituída pela atração de si por si, qual forma renovada de antierotismo.

Por seu turno, a máquina comercial e publicitária – realidade sem rosto – cria novos rostos, expondo e despindo o corpo natural, para dele arquitetar o ideal, o corpo virtual; são verdadeiras “máquinas desejanças”, que “criaram a imagem do corpo tecnicizado, pois a existência real tornou-se insuportável” (FERRÃO, 2009, 49). De acordo com o mesmo autor, estamos perante um autêntico antierotismo quando “a criação de modelos em 2D e 3D, num perfeccionismo, algum deles totalmente gerados em computador, atingem um hiper-real, tão grande que permitem antever a alteração dos estereótipos

Imagem de *MakeHuman*, programa informático gratuito desenvolvido para o modelamento de personagens.



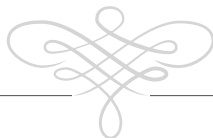


de beleza impostos através da moda e do multimédia” (*Id., Ibid.*, 50). Em causa está uma beleza digital, qual encerramento do humano num ficheiro, que pode ser intervencionada a qualquer momento, por manipulações produzidas a partir de múltiplas mãos isoladas, por comunidades virtuais em redes de cooperação, por gente com identidade verdadeira ou sem ela. Em risco está a compreensão do erotismo como uma das dimensões mais íntimas do humano, substituída agora pela pornografia, o sexo unipessoal, a desertificação da relação; é “a intimidade erótica refutada pela pornografia” (*Id., Ibid.*, 49). O desejo está satisfeito à distância do toque de um botão – um *self-service* libidinal, como lhe chamava Lipovetsky – e o outro da relação está ao alcance imediato de um ecrã, num corpo vazio, despido de toda a personalidade. A barreira desfeita pela liberalização da nudez, do sexo e da pornografia, oferecida ao indivíduo solitário no sofá, esvazia a sexualidade dos seus traços únicos de sedução, de subjetividade, de erotismo; corpos sedentários, invisíveis num voyeurismo de corpos nómadas e anónimos, circulando num ecrã universal. Em formas diferenciadas, os medos, os desequilíbrios e as fugas, condenados como obsoletos noutras páginas da história do antierotismo, reeditam-se aqui, com a particularidade de se julgar estar a afirmar o erotismo, que, afinal, também aqui está a ser negado.

Bibliog.: O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires, introd., versão em vernáculo e anot. José Cardoso, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental Distrital de Braga, 1994; ANTÓNIO, Lauro, *Cinema e Censura em Portugal*, 2.ª ed., Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa/Biblioteca Museu da República e Re-

sistência, 2001; AUBERT, Jean-Marie, *Abrégé de la Morale Catholique, la Foi Vécue*, Paris, Desclée, 1987; BATAILLE, Georges, *O Erotismo*, Lisboa, Moraes, 1980; BENTO XV, *Sacra Propediem*, 1921; BINGEN, Hildegard of, *Scivias*, Santa Fe, Bear & Company, 1986; CLARK, Kenneth, *Le Nu*, 2 vols., Paris, Hachette Littératures, 1998; DUARTE, Eduardo, “O nu no romantismo e no naturalismo português”, in TAVARES, Cristina *et al.* (coords.), *Arte e Eros*, Lisboa, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 140-149; ENES, Maria Fernanda, *Reforma Tridentina e Religião Viva: os Açores na Época Moderna*, Ponta Delgada, Signo, 1991; EVDOKIMOV, Paul, *L’Art de l’Icône: Théologie de la Beauté*, s.l., Desclée Brouwer, 1972; FARIA, A. G. Molho de, *Os Bales e a Acção Católica*, Braga, Tip. da Oficina de S. José, 1938; FERRÃO, Hugo, “Máquinas desejantes – eros pós-moderno”, in TAVARES, Cristina *et al.* (coords.), *Arte e Eros*, Lisboa, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 48-59; FOUCAULT, Michel, *A História da Sexualidade*, Lisboa, António Ramos, 1977; JANSON, H. W., *História da Arte*, Lisboa, FCG, 1992; LIPOVETSKY, Gilles, *A Era do Vazio*, Lisboa, Relógio d’Água, 2007; NOGARA, *Regras para a Formação Religiosa e Moral das Dirigentes da Acção Católica Feminina*, s.l., s.n., 1938; PIRES, Raquel Elisabeth, “Erotismo e religião: um diálogo instigante”, *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 41, n.º 2, 2007, pp. 141-148; RODRIGUES, Francisco de Assis, *O Methodo das Proporções e Anatomia do Corpo Humano*, Lisboa, Tip. A. S. Coelho e Comp.ª, 1863; RODRIGUES, Graça Almeida, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980; ROXO, Pedro, “Modernidade, transgressão sexual e percepções da alteridade racial negra na receção do jazz em Portugal nas décadas de 1920 e 1930”, in TAVARES, Cristina *et al.* (coords.), *Arte e Eros*, Lisboa, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 230-272; O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento em Latim e Portuguez, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1864; SPROCCATI, Sandro (dir.), *Guia de História da Arte*, Lisboa, Presença, 1997; VIDAL, Marciano, *Historia de la Teología Moral*, vols. III e IV, Madrid, Perpetuo Socorro, 2011-2012.

EUGÉNIA MAGALHÃES



Anti-esclavagismo

De forma sumária, pode caracterizar-se o esclavagismo (termo maioritariamente usado em Portugal) ou escravismo (mais comum no Brasil) como a defesa mais ou menos velada da escravidão (ou seja, do estado ou da situação, tendencialmente perpétua e hereditária, de uma pessoa sobre a qual se exercem os poderes da propriedade ou de uma pessoa objeto de propriedade) e como o sistema socioeconómico assente na escravatura (que recorre ao trabalho de indivíduos escravizados enquanto modo de produção, não necessariamente único ou predominante, ou forma – económica, social, jurídica, espiritual – de aproveitamento do trabalho escravo), aceites ou toleradas pelo ordenamento jurídico.

O termo “antiesclavagismo” será tomado num sentido amplo, para abranger diferentes correntes e opiniões individuais dos que, de forma minoritária e pouco explícita, assumiam uma posição contrária ao esclavagismo. Fixámos o termo inicial na oposição à escravatura moderna, com início na expansão quatrocentista, pois só a crítica posterior a essa época teve expressão na cultura portuguesa. Por outro lado, não serão incluídas as atitudes de condenação e repressão de práticas semelhantes à escravatura ocorridas no séc. xx, que não se traduzem em escravidão/escravatura lícitas face ao ordenamento jurídico, ou seja, num contexto em que não é já necessário obter a proibição ou abolição, embora se justifiquem a prevenção e a repressão.

No início do séc. xvi, a contestação das práticas de escravização dos índios (en-

tre todos, VITÓRIA, 1557, 1) ou mesmo dos negros (CASAS, 1996, cap. vi (xxii no original)) não se traduzia maioritariamente na negação da escravidão como lícita em certas situações. Todavia, alguns rejeitavam a escravidão em quaisquer circunstâncias e esses podem, com maior propriedade, ser considerados como antiesclavagistas.

Assim, considerando que, até ao séc. xviii, a escravidão era defendida ou tolerada pela maioria dos autores e aceite social e economicamente, podemos apenas apontar posições individuais. Serão referidos autores portugueses, mas também aqueles que pertenciam a uma cultura mais vasta e comum à península Ibérica dos sécs. xv a xvii e ainda autores de diferente filiação que, de alguma forma, tiveram influência na cultura e sociedade portuguesas.

Foi claramente a partir do séc. xviii que a escravidão começou a ser recusada de forma mais lata, em primeiro lugar através da rejeição do tráfico, que fora, aliás, sempre o aspeto mais contestado pelos autores anteriores. Na condenação setecentista, devem distinguir-se essencialmente duas linhas de antiesclavagismo: abolicionismo religioso (*quaker*) e crítica filosófica; nesta segunda, é importante estabelecer uma subdivisão entre a corrente iluminista e a corrente utilitarista, ou seja, entre “a teoria iluminista dos direitos naturais e o discurso económico da fisiocracia e do iluminismo escocês” (MARQUESE, 2002, 61).

Num contexto pré-moderno, após os problemas próprios do cativo de guerra, colocados pela ocupação muçulmana e pela Reconquista, se terem convertido em muito residuais no território português em meados do séc. xiii, o problema voltou a colocar-se, ainda que com novos contornos, após 1415 (conquista de Ceuta), pois tornaram-se mais frequentes os

prisioneiros de guerra. No entanto, o aprisionamento de mouros cativos, realidade que transitou para a Idade Moderna, foi ultrapassado pela escravização de negros, capturados a partir da déc. de 1440, que se transmutou rapidamente de eventual em frequente, à medida que as embarcações dos Portugueses iam percorrendo a costa africana, rumando a sul.

Este foi realmente o desencadear do que normalmente é denominado como escravatura moderna, embora quer a continuidade de realidades previamente existentes, quer o recurso a ordenamentos jurídicos anteriores, mormente ao direito romano, devam servir para afastar uma visão que valorize em demasia a fratura que o novo tráfico originou.

Neste contexto da expansão, não deve ser esquecida a legitimação da escravatura por diversas bulas, quer as que, não referindo expressamente a questão da escravatura, autorizavam a conquista, como a *Dudum cum ad Nos* (1436) e a *Rex Regum* (1443), de Eugénio IV, quer as que abordavam diretamente o problema da escravização de indígenas, como a bula de 16 de junho de 1452, normalmente designada como *Dum Diversas* (*Monumenta Henricina*, 1970, XI, 197-202), dirigida a D. Afonso V de Portugal, e a bula de 8 de janeiro de 1455, designada *Romanus Pontifex* (*Monumenta Henricina*, 1971, XII, 71-79), ambas do Papa Nicolau V. Pode também referir-se a *Inter caetera*, de 1456 (*Ibid.*, 286-288), de Calisto III, e a *Aeterni Regis*, de 1481 (*Portugaliae Monumenta Africana*, I, doc. 129, 489-502), de Sisto IV. Contudo, também foi tomada posição contrária à escravidão, que inserimos num conceito amplo de antiesclavagismo, e.g., nas letras *Regimini Gregis*, de 29 de setembro de 1434 (*Monumenta Henricina*, 1963, V, 89-93), e *Creator Omnium*, de 17 de dezembro de 1434 (*Ibid.*, 118), ambas do Papa Eugénio IV: a primeira proibia a



Papa Eugénio IV (1388-1447).

escravização dos fiéis das ilhas Canárias e a segunda ordenava a libertação de todos os indígenas das Canárias e proibia novamente a sua redução a cativo e venda, sob pena de excomunhão.

Bastante célebre é a bula *Sublimis Deus*, de 2 de junho de 1537, de Paulo III. Afirmava que os índios são verdadeiros homens e determinava que não estavam privados da sua liberdade e do domínio sobre o seu património, não devendo ser reduzidos à escravidão. Seria nulo e de nenhum valor tudo o que fosse feito em contrário. Note-se que, juntamente com os índios, a bula referia “todas as gentes que de futuro cheguem ao conhecimento dos cristãos”, pelo que também quanto a estas proíbe a sua escravidão.

Existiam algumas posições críticas, primeiramente quanto à escravidão dos índios, nomeadamente de autores da segunda escolástica peninsular, como Francisco de Vitória e Bartolomeu de las Casas. Todavia, a crítica não se cingiu à escravidão



dos índios, matéria que está intensamente estudada. Vitória, reproduzindo Aristóteles, recusava a escravidão por natureza (reconhecendo aos índios a sua dimensão racional de homens feitos “à imagem e semelhança de Deus”), embora aceitasse a civil e referisse a escravidão resultante da guerra como regra de *ius gentium* (VITÓRIA, 1557, 1, 1; 1, 16; 3, 3).

O próprio Bartolomeu de las Casas, crítico feroz da escravidão dos índios, veio mais tarde a criticar de forma veemente a escravidão dos guanches (habitantes das Canárias), dos mouros e dos negros africanos (CASAS, 1996, caps. XIX, 5; XXII, 5). Casas relatava as descobertas portuguesas e os crimes cometidos com enorme desaprovação e com expressões muito duras (*Id., Ibid., e.g.* caps. XXIII, 3; XXIV, 4 e 5; XXV, 4 e 5; XXVI, 1; XXVII, 1, 3, 4 e 5). A célebre polémica com Juan Ginés Sepúlveda é, aliás, símbolo paradigmático da tensão entre defesa dos índios e legitimação do domínio espanhol em meados do séc. XVI: o debate realizou-se na cidade de Valladolid, Espanha, em 1550 e 1551, entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés Sepúlveda, sobre o processo de conquista e colonização da América espanhola, perante a Junta de teólogos convocada para apreciar a questão por Carlos V. Sepúlveda defendia que a guerra e a escravização dos índios eram justas e necessárias à sua evangelização; Casas opunha-se veementemente à guerra contra os índios e à sua escravização, defendendo a evangelização por meios pacíficos; a Junta nunca tomou uma decisão final a favor de um dos contendores.

Também Luís de Molina (que ensinou na Univ. de Évora) se insurgiu contra o tráfico levado a cabo pelos Portugueses, embora – e na linha normalmente adotada pelos autores da segunda escolástica – sem atacar a instituição da escravatura em si (MOLINA, 1602, *e.g.*, na *disputatio-*

ne 32, col. 157C/D), mas antes a prática abusiva do comércio de escravos. Tratando o tema da escravidão, demonstrava conhecer o tráfico português, pois discriminava as suas várias zonas e denunciava que a condição dos escravos adquiridos pelos Portugueses resultava muitas vezes de guerras dos indígenas em que a justiça era duvidosa, de aplicação de penas injustas (arbitrárias ou excessivas), de raptos ou de venda dos filhos em troca de objetos insignificantes, considerando o negócio “injusto e iníquo” (*Id., Ibid., disputationes* 32-40, cols. 156-216).

E posições semelhantes tinham já expresso Alonso de Sandoval, Domingos de Soto, Martim de Ledesma, Azpilcueta Navarro, entre muitos outros ainda (PIMENTEL, 1989, 423-451; VILAR, 1990, 26-27; ANDRÉS-GALLEGO e AÑOVEROS, 2002, 24-39; FONSECA, 2010, 60-70). Ao longo dos sécs. XVI e XVII, Domingos Soto, Fernando de Oliveira, Bartolomeu de las Casas, Alonso de Montúfar, Bartolomeu Frias de Albornoz, Miguel Salón e Luís de Molina, Rebelo, Frago, Solórzano e outros repetiam que não era lícito fazer escravos com o pretexto de os tornar cristãos.

Fernando Oliveira, autor português, criticava o tráfico de escravos na célebre *Arte da Guerra do Mar*, publicada em 1555, que atacava energicamente o tráfico levado a cabo pelos Portugueses e denunciava o mero interesse no lucro, a coberto da intenção de salvação daquelas almas: “Nam se acharaa nem rezam humana cõsinte, que jamays ouvesse no mundo trato publico e livre de comprar e vender homens livres e pacificos, como quem compra e vende alimárias boys ou cavallos, e semelhantes” (OLIVEIRA, 1555, fl. xv.).

Em 1567, Manuel da Nóbrega e Quírcio Caxa trocaram um conjunto de cartas (BME, cód. CXVI/1-33, fls. 145-146) sobre a licitude da venda de si próprio ou de um

filho no contexto da colonização. Sendo essa faculdade aceite por ambos em caso de necessidade, o dissenso residia na qualificação dessa necessidade: grande para Caxa, extrema para Nóbrega. A resposta de Nóbrega retomava a interpretação dominicana de S. Tomás, na linha de Vitória e de Domingos Soto (citando expressamente este último, EISENBERG, 2004, 24), considerando a liberdade humana como inalienável em regra. Contudo, existindo conflito entre a preservação da própria vida e a perda da liberdade, é a primeira que deve prevalecer. Manuel da Nóbrega também aduzia a facilidade com que os colonos enganavam os índios para que vendessem a sua liberdade, chegando mesmo a criar as condições de necessidade extrema, sendo a venda ilegítima nessas situações.

Embora de filiação muito diversa, existe uma crítica explícita da escravidão na

Capa de *Brevíssima...* (1552).



Bartolomeu de las Casas (1474-1566).

obra de Jean Bodin, que dedicou o capítulo v do livro I da sua obra monumental ao seguinte tema: “De la puissance seigneuriale, & s’il faut souffrir les esclaves en la republique bien ordonnee”. Depois de enunciar as formas típicas de aquisição de escravos e as opiniões de filósofos (nomeadamente de Aristóteles) e juristas, demonstrando conhecer bem os argumentos usados para justificar a escravidão, condena-a de forma absoluta.

Já no séc. XVII, Suarez (professor na Univ. de Coimbra) dava continuidade às conceções neoescolásticas e, na sua obra mais emblemática, afirmava a natureza livre dos homens, embora admitindo a escravidão e as formas tradicionais de aquisição do estatuto (SUAREZ, 1613, liv. II, cap. XIV, 16).

Posição paradigmática é a do P.^o António Vieira, defensor incansável dos índios e afirmando a igualdade de todos os seres humanos, sem apelar, contudo, à libertação dos escravos negros e muito menos a qualquer tipo de revolta; prometia-lhes antes a bem-aventurança eterna do pobre Lázaro: chegada a morte, Lázaro e “os



pobres escravos” descansariam junto ao pai Abraão, o rico e os senhores de escravos sufocariam no Inferno, onde até uma gota de água lhes seria negada (VIEIRA, 1688, 149-182).

No direito português, foram introduzidas algumas proibições ou limitações à escravidão, de carácter esporádico e específico (*e.g.*, o alvará de 20 de setembro de 1570 proibia o cativo e resgate dos gentios do Japão), salvo quanto aos índios do Brasil, pois vários diplomas permitiam o seu cativo apenas em casos excepcionais (em especial, guerra justa, *e.g.*, lei de 20 março de 1570, regimento de 1588, lei de 11 de novembro de 1595, lei de 10 de setembro de 1611, provisão de 17 de outubro de 1653, provisão de 9 de abril de 1655, alvará de 28 de abril de 1688), enquanto outros o proibiam em absoluto e/ou reiteravam a sua condição livre, de que se indicam apenas os mais relevantes: lei de 22 de agosto de 1587, lei de 30 de julho de 1609, carta régia de 5 de outubro de 1628, carta régia de 8 de agosto de 1640, alvará de 10 de novembro de 1647, lei de 1 de abril de 1680, carta régia de 16 de março de 1705.

A condenação papal da escravidão está claramente expressa no breve *Commissum Nobis*, de 22 de abril de 1639, de Urbano VIII (MANSO, 1868, 53-54), em que se proibia, sob pena de excomunhão, “cativar os sobreditos índios, vendê-los, comprá-los, trocá-los ou doá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los para outros lugares, privá-los de qualquer modo da liberdade, retê-los na servidão e dar a quem isto fizer, conselho, ajuda, favor e obra, com qualquer pretexto e cor, ou pregar, ou ensinar que seja isso lícito, ou cooperar no sobredito”. Os abusos constantes deram azo ao breve *Immensa Pastorum*, de 20 de dezembro de 1741, de Bento XIV, dirigido aos bispos e ar-

cebispos do Brasil, de novo proibindo a escravização dos índios, sob pena de excomunhão.

Ao longo do séc. xvii, tinham-se infiltrado no mundo ocidental, entretanto, as ideias de outros pensadores, muito relevantes para a renovação ideológica, nomeadamente para a conceção de liberdade, mas que pouca ou nenhuma inovação traziam para o tema da escravidão. É o caso paradigmático de Grócio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Burlamaqui, todos admitindo a escravidão enquanto instituto do *ius gentium*, adquirida pelo cativo de guerra e, em alguns casos (Grócio, Pufendorf), por nascimento, como pena e através da venda de si próprio ou dos filhos (PIMENTEL, 1983, 329-375).

Em síntese, apesar das críticas várias, os autores da segunda escolástica e os jusnaturalistas aceitavam ainda a escravidão como instituição legítima, embora com limites quanto às formas de aquisição e quanto ao tratamento do escravo e aos poderes do senhor sobre o mesmo. Sobressaía sempre a dimensão humana, a pessoa do escravo. Seria, porém, necessário que outras ideias (ou estas, com novas roupagens e diferente contexto) se afirmassem para que a escravidão pudesse ser considerada ilegítima e fosse defendida a sua abolição, mesmo que gradual, num pensamento mais claramente antiesclavagista.

No início do séc. xviii, não era ainda essa a posição defendida por Jorge Benci na obra didática destinada aos senhores de escravos. Sem pôr em causa a escravatura, criticava a atitude cruel destes, preservando que dessem aos escravos bom tratamento, mas também castigo moderado e trabalho, para que os escravos não se tornassem insolentes e merecessem o pão que comiam. Outro autor que criticou o tratamento dos escravos no Brasil foi o Jesuíta João António Andreoni, sob o



pseudônimo de André João Antonil. Relatando a realidade brasileira dos engenhos de açúcar, referia o poder do feitor-mor para mandar nos escravos e para os castigar, embora requeresse moderação, criticando os senhores que se opunham ao casamento dos seus escravos, que os não batizavam e não lhes facultavam a doutrinação, e reprovando os castigos rigorosos e cruéis e o trabalho excessivo.

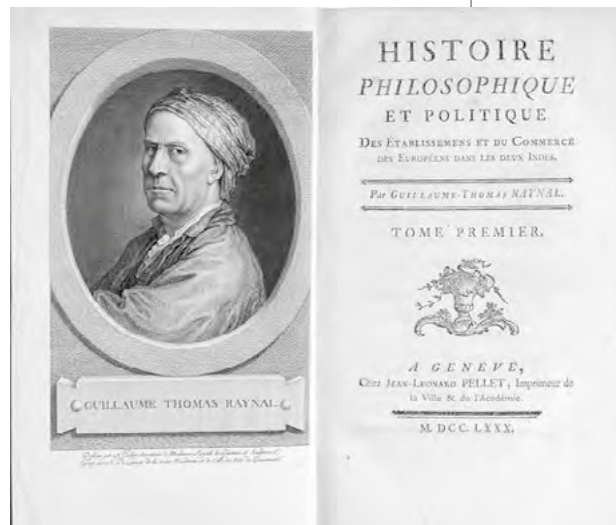
Já na segunda metade do séc. XVIII, merece especial referência o pensamento iluminista, cujos autores seriam depois citados abundantemente em Portugal e que assumiam claramente um discurso antiesclavagista. Em relação aos autores franceses, os textos sobre a escravidão são bastante mais numerosos depois de 1760 e sobretudo após 1770; não obstante, o tema nunca deixou de ser marginal face a outras questões, detetando-se muitas vezes uma indistinção entre servidão e escravidão, mesmo em Voltaire ou Montesquieu. Tendo consultado a *Encyclopédie*, com os seus 72.000 artigos, Ehrard apenas encontrou 33 referências explícitas ao tráfico de escravos, sendo que a maioria dos artigos (20) referia a escravidão dos negros de forma neutra, alguns (10, muitos da autoria de Jaucourt, a quem coube a autoria do artigo “Esclavage”) condenavam-na “com mais ou menos vigor” e existia mesmo uma minoria (3) que a aprovava (EHRARD, 1995, 143-145).

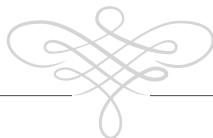
Embora vários autores atacassem a escravidão, o tratamento do tema era, todavia, muito desigual. Montesquieu criticava-a, mas admitindo que em certos “países despóticos” esta era “mais tolerável” que noutros lugares e com afirmações pouco claras (MONTESQUIEU, 1748, 383-384, 389-390). Rousseau (um dos autores mais citados pelos autores portugueses do séc. XIX) abordava vários aspetos, referindo Grócio, Hobbes e Aristóteles, afirmando ser nulo e absurdo o direito da escla-

vatura, negando a legitimidade de cada uma das causas de aquisição, concluindo, de forma muito clara, com uma crítica aberta e feroz à escravidão (ROUSSEAU, 1762, liv. I, cap. IV, 14-25).

O abade Raynal tratava o tema na sua célebre *Histoire de les Deux Indes*, com diversas considerações sobre o tráfico e denunciando a brutalidade do mesmo, afirmando que “a escravidão repugna à humanidade, à razão e à justiça” (RAYNAL, 1770, liv. XI, cap. xxx, 216). Na edição de 1780, Diderot introduziu algumas modificações, tornando o texto mais incisivo e radicalizando o discurso, por influência da obra do abade Roubaud, publicada entre 1770 e 1775, em que o mesmo formulava algumas críticas à edição de Raynal de 1770 (THOMSON, 2003, 186-205). Assim, após uma introdução histórica, a crítica à escravidão e aos modos de aquisição é bastante enérgica, não poupando os senhores de escravos e rebatendo cada um dos argumentos escravistas (RAYNAL, 1780, liv. XI, cap. xxiv).

Rosto de *Histoire Philosophique et Politique*, ladeado pelo autor.





Crítica inequívoca era a de Jaucourt, que considerava a escravatura não só contrária ao direito natural, mas também ao direito civil, sem justificação possível através do direito das gentes, recusando todas as formas clássicas de aquisição da condição de escravo (JAUCCOURT, 1755, 934-938).

Em *Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*, obra atribuída a Condorcet, eram considerados verdadeiros crimes “reduzir um homem à escravidão, comprá-lo, vendê-lo, retê-lo em servidão”, sendo ilegítima qualquer forma de aquisição da condição de escravo e as leis que a previam injustas por violarem os direitos do Homem. O autor defendia que a abolição não deveria dar lugar a qualquer indemnização paga aos proprietários e apresentava até um plano com várias medidas para que a mesma fosse bem sucedida (SCHWARTZ, atr. CONDORCET, 1781, 1).

Fundada em 1788 a Société des Amis des Noirs, o antiesclavagismo avançaria em França com o impulso da Revolução de 1789 e a revolta em São Domingos (1791), sendo a escravatura abolida totalmente em 1794. Porém, a mesma foi reintroduzida nas colónias francesas logo em 1802, por Napoleão Bonaparte.

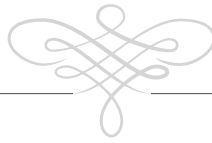
Dois autores desta época, muito diferentes entre si, citados posteriormente em Portugal, que criticavam a escravatura mas sem grande inovação foram Felice e Kant. O primeiro (célebre editor e coautor da *Encyclopédie ou Dictionnaire Universel Raisonné des Connaissances Humaines*, conhecido como *Encyclopédie d'Yverdon*, publicada entre 1770 e 1780) afirmava a liberdade como “direito natural” de todos os homens, considerava que a escravidão “a aniquila inteiramente” e que não era permitido ao homem a renúncia absoluta da sua liberdade (FELICE, 1769, 214-225). Kant, por seu lado, embora sem inovação nesta



Rosto de *Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*, atribuído a Condorcet.

matéria e usando expressões que são quase literalmente retiradas de Rousseau (OLEA, 1979), aceitava a pena de escravidão, mas rejeitava a escravidão de guerra e a escravidão contratual (considerando que a liberdade é inalienável e que ninguém pode, por contrato, deixar de ser pessoa).

Por outro lado, sem que se possam enquadrar no Iluminismo, é importante mencionar também alguns autores da época, geralmente caracterizados como utilitaristas e/ou precursores da economia política, nomeadamente Benjamin Franklin, David Hume, Adam Smith, David Ricardo ou Jeremy Bentham. Quanto ao trabalho escravo, as considerações destes autores eram de índole económica e não tanto moral ou jurídica, considerando que o trabalho escravo era



menos eficiente e mais dispendioso que o trabalho livre.

Adam Smith, uma das mais citadas autoridades por contemporâneos e vindouros (incluindo Portugueses), referia o uso de escravos negros a propósito das plantações de açúcar nas colónias e tecia considerações sobre a forma mais adequada de administrar o trabalho escravo. Embora referindo-se à lei da escravidão como “desafortunada”, Smith explicava por que razão o escravo era mais útil nas colónias em que o governo era “arbitrário” do que naquelas em que era “livre”, pois nas primeiras os escravos eram tratados de forma menos rigorosa, o que os tornava mais fiéis e mais inteligentes, ligando-se aos interesses do proprietário (SMITH, 1778, II, liv. IV, cap. VII, pt. II).

Já Jeremy Bentham, na sua obra com tradução oficial em Portugal em 1822 (BENTHAM, 1822), afirmava que na escravidão o poder do senhor era ilimitado ou, existindo limitação, a mesma era irrelevante. Da obra transparece uma crítica à escravidão, que nunca é explícita, mas resulta de certas expressões, por vezes irónicas; no entanto, quanto à manutenção da servidão, Bentham não podia ser mais evasivo: “esta é uma questão cuja solução pertence ao ramo civil da arte da legislação” (BENTHAM, 1823 (cap. XVI, § 3)). O tema da escravidão também era tratado num dos capítulos dos *Principes du Code Civile*, optando por uma posição pouco frontal e retomando o motivo económico como “argumento muito forte” (*Id.*, 1802, pt. III, cap. II), avançava considerações que fazem adivinhar uma posição pessoal mais crítica e tratava possíveis formas graduais de libertação dos escravos, pois recusava a abolição “por uma revolução violenta” (*Id.*, *Ibid.*, 188).

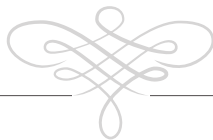
Deve também referir-se um autor que, não se tendo destacado pela sua origina-

lidade (era um autor de síntese e bastante eclético), teve especial importância em Portugal, uma vez que duas das suas obras – *De Lege Naturali Positiones* e *Positiones de Iure Civitatis* – foram adotadas como compêndios na Univ. de Coimbra durante largos anos: Karl Anton von Martini. Para o que aqui interessa, afirmava a liberdade natural de todos os homens, pois ninguém pode ser considerado servo por natureza, tratando várias questões em concreto, distinguindo a servidão “limitada” (do obrigado temporariamente a servir) da servidão “ilimitada” do escravo (MARTINI, 1778, cap. XXVII).

Os “novos ventos” também haviam de chegar a Portugal, até porque, apesar de proibidas pelo *Índice* da Real Mesa Censória (e ainda antes no *Index*, sob intendência do Santo Ofício, que partilhava com o Desembargo do Paço e o ordinário da diocese a fiscalização dos livros em giro), muitas das obras referidas *supra* circulavam largamente entre nós e os intelectuais portugueses tinham intenso contacto, direto ou indireto, com os autores europeus e com as academias ou outras sociedades, sendo frequentes as viagens e estadias noutros países.

Todavia, era ainda habitual a defesa da escravidão ou, pelo menos, uma tolerância que havia de prolongar-se por muitas décadas. Assim, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, em resposta aos críticos da escravatura e do tráfico, pretendia rebater as críticas das “seitas dos anabatistas” do séc. XVI e dos “novos filósofos” do séc. XVIII, tomando a defesa do comércio de escravos que os mesmos declaravam injusto.

Alguns anos antes, o P.^o Manuel Ribeiro Rocha, numa obra recheada de citações jurídicas, criticara a escravidão, embora a admitisse em algumas circunstâncias, e acusara as práticas europeias e a falta de escrutínio dos comerciantes.



Porém, os compradores de boa-fé que tinham adquirido os escravos a outros possuidores de boa-fé e os compradores ignorantes não estavam obrigados a restituir a liberdade.

Também com interesse para o tema, publicou-se, em 1812, o “Discurso académico ao programma”, de Luís António de Oliveira Mendes, proferido em 1793, em que averiguava quais as causas de mortalidade dos escravos e apresentava os modos de prevenir e curar as suas enfermidades. O autor era bastante veemente e desasombrado na crítica aos intervenientes no tráfico e aos proprietários, mostrando compaixão pelos escravos, mas, após a identificação das doenças que os acometiam, não defendia o fim da escravatura e nem sequer criticava a instituição enquanto tal (MENDES, 1812, 1-82).

Contudo, nem todos os autores defendiam a manutenção da escravatura, assumindo alguns um pensamento que pode caracterizar-se como antiesclavagismo.

Na obra de António Ribeiro Sanches, de 1760, encontramos uma crítica bastante clara na parte “sobre a Escravidade, e sobre a intolerância civil”. O autor criticava o princípio da escravidão de ventre, considerava intolerável a desigualdade entre cristãos livres e escravos e usava o argumento de Benjamim Franklin e David Hume, considerando que as crianças possuidoras de escravos se tornavam indivíduos “soberbos, inumanos, sem ideia alguma de justiça, nem da dignidade que tem a natureza humana” (SANCHES, 1922, 88-90).

No final do séc. XVIII, o professor de Coimbra Pascoal de Melo Freire dos Reis assumia uma posição bastante crítica quanto à sobrevivência da escravidão dos negros (embora também não hesitasse em classificá-los como “homens rudes”) e mencionava alguns dos autores atrás referidos: Montesquieu, Adam Smith, Felice,

Schwartz (Condorcet) e Raynal (FREIRE, 1966, liv. II, tít. I, § XII, 17-18).

O célebre opositor de Melo Freire, o canonista António Ribeiro dos Santos, em duas cartas particulares, criticava abertamente a escravidão. Na primeira referia o “Livro do Bispo de Pernambuco a favor da Escravatura”, mas desvalorizava-o e aconselhava a leitura da “História dos debates do Parlamento Britânico sobre a abolição do seu Comércio e sobre as providências interinas”. Também referia a abolição pelos “Quakers da Pensilvânia”, que tinham alforriado os seus escravos, as providências para a abolição do tráfico pelas “Províncias Unidas da América” e a abolição pela Convenção Francesa em 1794, aconselhando algumas obras sobre estas matérias (BNP, cód. 4710, fls. 75-76v.). Na segunda carta, afirmava que a escravidão não podia ser defendida por nenhum “motivo racional”: nem pelo “Direito da guerra” ou em “razão do nascimento”, nem tendo como fim a conversão à religião cristã, nem ainda pelo “princípio do interesse político”. Ribeiro dos Santos enunciava três motivos para rejeitar a escravatura: (i) repugnava “as formas dos melhores governos” (citava Felice e Montesquieu); (ii) opunha-se à economia doméstica, pois o trabalho dos escravos era “mais caro que do q[ue] o fazem homens livres” (citava Adam Smith); (iii) era contrária à humanidade, resultando no “mau trato dos escravos”, com a prática de “violências” e “crueldades” na redução ao cativeiro e no tráfico, referindo cartas e relatos de viagens que atestavam tais abusos (*Ibid.*, fls. 77-79).

No entanto, a extinção da escravatura nem sempre era defendida por razões de humanidade. Luís dos Santos Vilhena, residente no Brasil, crítico da escravatura pelos danos que causava e por



essa razão defendendo o seu fim, acusa-va os negros de homicídios, corrupção das famílias, vadiagem, mendicidade, insolência, ingratidão, degradação de costumes. O autor não se pronunciava sobre a justiça e a decência do tráfico, mas sobre a sua inconveniência. Defendia um trabalho livre, substituindo o negro pelos índios “domesticados”, através da “brandura” (VILHENA, 1921, liv. 1, ano de 1802, carta III).

A crítica também surgia em José da Silva Lisboa, que defendia o fim da escravidão, afirmando que devia ser abolida, não se tratando neste ponto “de direito, mas do interesse”, pois, embora considerando o tema “melindroso”, apelidava de “absurdo” afirmar-se que no Brasil era um “mal necessário” e apontava os progressos permitidos pela abolição do cativo e da servidão da gleba no “Mundo antigo” – por fatalidade, julgados por alguns impraticáveis no “Mundo novo” (LISBOA, 1819, 24-25). Outras referências à escravidão enquanto instituição perniciosa e/ou à defesa do seu fim podem encontrar-se na mesma obra (*Id.*, *Ibid.*, 14, 43, 89), 94 e 125).

Em obras de diferente natureza encontramos igualmente esta crítica, embora em diferentes graus. A *Nova e Curiosa Relação...*, texto anónimo que, em forma de diálogo, confrontava um mineiro (para quem aos escravos negros se podia fazer o que se quisesse) e um letrado, a quem o primeiro pedia conselho (sobre a liberdade que prometera a um escravo quando completados 10 anos de bom serviço, mas que mais tarde se recusara a conceder). O letrado tentava desfazer velhos preconceitos e insistia na validade da promessa feita.

Para o séc. XIX, pode mencionar-se *Cartas Americanas*, de Teodoro José Biancardi, um folhetim romântico (pontuado de reflexões históricas, filosóficas, políticas

e sociais) que condenava a escravatura enquanto “clara violação dos direitos da humanidade”. Atacando os argumentos escravistas tradicionais e os mitos sobre o tratamento favorável dos escravos na Europa, defendia que a compra de um indivíduo violava a justiça, pois nunca poderia ser “legítimo Senhor” aquele que adquiria “a liberdade roubada pelo Déspota”. Rejeitando os argumentos da antiguidade e utilidade da escravatura, clamava a injustiça de adquirir “entes nossos iguais por natureza” e acusava Casas de a ter introduzido nas Américas. Por fim, apelidava de detestável o célebre argumento da legitimidade da escravidão de guerra e remetia para Montesquieu, Raynal e Rousseau (BIANCARDI, 1820, carta xxv).

Mesmo entre os autores oitocentistas, alguns não incarnavam o espírito da época. Encontramos uma crítica à escravidão perpétua em João Rodrigues de Brito, considerando que a perpetuidade abatia o espírito dos escravos e os conduzia à inércia; se a remissão do cativo fosse possível mediante o preço dos seus serviços relevantes ou prestados nos dias de descanso, seria diferente o seu ânimo, ganhando o Estado com o acréscimo de trabalho e o progressivo aumento de “homens livres”. Contudo, o autor criticava as limitações ao tráfico, previstas na anterior legislação portuguesa (BRITO, 1821, pp. 1-78).

Entretanto, durante o consulado pomalino, a escravidão foi praticamente abolida em Portugal metropolitano através dos diplomas de pendor utilitarista, o alvará de 19 de setembro de 1761 e o aviso de 2 de janeiro de 1767 (concediam a imediata liberdade de todos os negros e mulatos provenientes da América, África e Ásia que desembarcassem em Portugal continental), e de um outro de cariz iluminista, o alvará com força de lei de



16 de janeiro de 1773 (determinava a liberdade de todos os filhos de escrava que nascessem em Portugal continental e dos escravos que ali se encontrassem, desde que a sua condição remontasse pelo menos às suas bisavós, permanecendo escravos os restantes). Por outro lado, por efeito da lei de 6 de junho de 1755 (para o Maranhão e Pará) e do alvará de 8 de maio de 1758 (que estendia a lei a todo o território brasileiro), era reiterada e garantida a liberdade dos índios. A carta régia de 20 de março de 1758, dirigida ao vice-Rei da Índia, ordenava que cessasse a escravidão dos chins, mesmo temporária, declarando a liberdade dos mesmos, sem que pudesse invocar-se título ou posse em contrário.

Porém, o primeiro abolicionismo ou “para-abolicionismo português” (MARQUES, 1999, 35) surgiria apenas um pouco antes de 1820, embora já num contexto liberal, em especial através dos periódicos portugueses publicados em Londres. Será a partir de 1820 que, por influxo da receção de novas ideias, se formará um verdadeiro partido favorável à supressão e repressão do tráfico (num contexto bem conhecido de continuada pressão da Inglaterra) e à imediata ou gradual abolição da escravatura nas colónias. Curiosamente, criou-se a convicção de que Portugal fora o verdadeiro precursor das medidas abolicionistas e do combate à escravatura. Esta versão foi surgindo em diferentes meios e estava ainda em vigor no final do séc. XIX e mesmo no séc. XX (SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA, 1883, 9; CORDEIRO, 1993, 137; CARVALHO, 1877, 5, 20ss.; CORVO, 1884, III, 197-201; *Memória acerca da Extinção...*, 1889, 17-25; SILVA, 1915, 32-33; COLAÇO, 1938, 27-28; SANTOS, 1981, 135-138, 149-151; MARQUES, 1994, 102-106).

O processo abolicionista, centrado primeiramente no tráfico, iniciou-se na

déc. de 1770 nos Estados Unidos. O movimento propagou-se rapidamente no território anglo-saxónico, através de uma verdadeira campanha propagandística levada a cabo, numa primeira fase, principalmente pelos *quakers*, mas gradualmente alargando-se a outros grupos da sociedade britânica, com o apoio decisivo da imprensa periódica e a publicação e distribuição de dezenas de textos que defendiam a abolição e denunciavam o sofrimento dos escravos.

Destaca-se, *e.g.*, a obra paradigmática de Thomas Clarkson, *An Essay on the Impolicy of the African Slave Trade*, de 1788, que, elaborada a partir do estudo no terreno e de argumentação mais utilitarista que religiosa, moralista ou idealista, criticava fortemente o tráfico negreiro, respondendo aos argumentos usados para o promover e defendendo a abolição e seus benefícios. A oposição também se fazia sentir, principalmente em Inglaterra, com a publicação de textos defendendo a escravatura e o tráfico, a expensas dos plantadores (RAWLEY, 1993, 48-69).

O abolicionismo britânico tem especial interesse, uma vez que a pressão exercida pelos Ingleses seria determinante para a abolição do tráfico em Portugal. Embora a campanha abolicionista inglesa tivesse ganho projecção no final da déc. de 1780 – estrategicamente orientada para a proibição do tráfico –, atravessando alguns momentos de desânimo, conseguiu, em menos de 20 anos, vitórias importantíssimas, entre as quais a aprovação do *Abolition Act*. Simultaneamente, o Governo iniciara, desde 1805, forte pressão sobre os governos europeus, quer para tornar efetiva uma proibição universal, quer porque o tráfico levado a cabo por outras potências prejudicava os interesses britânicos, colocando potencialmente a produção das colónias inglesas em desvantagem face às demais.



As intenções britânicas e os motivos filantrópicos do Governo inglês eram muito questionados pelos seus opositores, tanto em obras de pendor escravista ou toleracionista como em textos abolicionistas, e os seus ecos também chegavam a Portugal. Em 1816 (num texto publicado muito mais tarde), Saldanha da Gama, enviado extraordinário em São Petersburgo, tratava a questão numa memória entregue ao ministro da Rússia. O autor afirmava que, se as motivações inglesas fossem filantrópicas, o Governo deveria ter regulado legalmente a situação dos escravos nas colónias britânicas, onde os mesmos eram “mais maltratados do que em país algum”, pois se reputavam “propriedade do senhor”, sendo os direitos deste último “muito respeitados pela Constituição Inglesa” (GAMA, 1880, 9).

A abolição do tráfico resultou essencialmente da pressão inglesa sobre os vários países europeus e nomeadamente sobre Portugal. Num contexto de rápida pro-

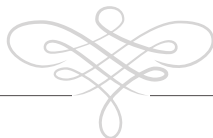
pagação do abolicionismo e após 1803, foram aprovadas várias medidas de restrição e proibição do tráfico de escravos pelos Governo e Parlamento britânicos, sendo de destacar o *Abolition Act* de 25 de março de 1807, que proibia definitiva e totalmente o tráfico.

Apesar dos avisos ao Governo português, logo em 1807, e, a partir de 1808, dos ataques pela Royal Navy, o tráfico não foi imediatamente afetado, mas a diplomacia britânica conseguiu a inserção do art. 10.º no tratado assinado com Portugal a 19 de fevereiro de 1810, em que D. João, príncipe regente, se declarava “convencido da Injustiça, e má Política do Comércio de Escravos” e se comprometia a cooperar na sua gradual abolição, pelo que os Portugueses apenas poderiam praticar o tráfico de escravos nos “Domínios Africanos da Coroa de Portugal”, estando este excluído em qualquer outro território africano.

Apesar de o Tratado não permitir, a Royal Navy recebeu, em 1811, instruções

Posto de Proteção aos Escravos em Trinidad, de Richard Bridgens (1838).





para atuar na área do tráfico português e capturar os navios negreiros fora dos estabelecimentos ocupados pela Coroa. Os barcos portugueses foram apreendidos, mesmo sem infringir o art. 10.º do Tratado. Face aos protestos dos comerciantes brasileiros, a diplomacia portuguesa fez o possível para assegurar o abastecimento de escravos para o Brasil e o Governo foi forçado a agir, obtendo uma cedência, que se traduziria, em 1813, na ordem do Foreign Office à Marinha inglesa para que não agisse contra os navios portugueses que cumprissem o Tratado.

Entretanto, os abolicionistas britânicos criticavam veementemente o tráfico levado a cabo pelos negreiros portugueses, acusando-os de realizar o transporte de escravos negros em condições verdadeiramente desumanas.

No contexto das derrotas napoleónicas, teve início o Congresso de Viena, em que Inglaterra pretendia obter avanços significativos na proibição do tráfico. Portugal pretendia denunciar a falsidade das razões inglesas e obter o apoio de outros Estados na defesa de uma abolição lenta e gradual, mas esta estratégia era desfasada da realidade e ignorava o contexto internacional e as movimentações britânicas pré-Congresso (para obter dos Estados declarações de princípios na adesão à proibição do tráfico, face a um abolicionismo interno militante). Da conferência geral sobre o tráfico (com início a 16 de janeiro de 1815) – com a participação de Inglaterra, de Portugal, da França, de Espanha, da Áustria, da Prússia, da Rússia e da Suécia – resultaria, a 8 de fevereiro, uma declaração bastante ambígua, proclamando o carácter “repugnante” do comércio de escravos, o que impunha a sua rápida proibição, mas consagrando ao invés uma abolição gradual face às dificuldades de supressão imediata.

Da negociação com a Inglaterra resultara para Portugal a convenção de 21 de janeiro de 1815 e, o que mais importa nesta sede, o tratado de 22 de janeiro, em que Portugal assumia a abolição do tráfico a norte do Equador e a limitação a sul. O tratado salvaguardava, assim, o tráfico no hemisfério sul e Inglaterra comprometia-se a não “estorvar” as embarcações portuguesas que o praticassem, enquanto o mesmo ficasse ainda “sendo lícito”, mas ficavam excluídos os mercados da costa da Mina e da Guiné e impedia-se que as ilhas de São Tomé e Príncipe pudessem servir como entreposto ou destino de escravaria.

Apesar da assinatura do tratado, os apresamentos dos barcos portugueses continuaram e a situação tornava-se insustentável e mesmo explosiva, devido à reação dos comerciantes brasileiros. O problema agravou-se com a tomada de Montevidéu: Portugal, que não obtivera o apoio expresso de nenhuma potência europeia, entrava em conflito aberto com a Espanha e sujeitava-se à reprovação das nações da Europa e nomeadamente de Inglaterra.

Numa conjuntura tão desfavorável, Portugal viu-se obrigado a novas cedências e acabou por ser assinada com Inglaterra a convenção de 28 de julho de 1817, que instituiu o direito de visita das embarcações e criava comissões mistas para julgar as infrações à proibição de tráfico fixada em Viena. Continuava ressalvado o tráfico a sul do Equador, mas, para a fiscalização no hemisfério norte, consagrava-se o direito de visita recíproco e eram criadas três comissões: uma provisória em Londres, para a revisão das condenações dos navios negreiros, e duas – uma no Brasil e outra na Serra Leoa – para os julgamentos futuros, sumários e sem recurso, dos casos de tráfico ilegal.

Apesar das consequências pesadas, Portugal garantia o abastecimento de



escravos ao Brasil, evitando a proibição total. As insistências britânicas para que Portugal fixasse uma data de abolição total na Conferência de Aix-la-Chapelle (1818) esbarraram na resposta de Palmeira: os Portugueses tinham, e ainda bem, recentemente cedido muito.

Toda esta polémica criou uma discussão sobre o tráfico e a escravatura também nas sociedades portuguesa e brasileira, provocada essencialmente pela imprensa (MARQUES, 1999, 116ss.). Ao mesmo tempo que se expressava revolta pelas atitudes britânicas e pelas cedências portuguesas, fortalecendo as posições “toleracionistas”, a questão tomava a ordem do dia e ia abrindo gradualmente algum espaço a um tímido abolicionismo.

As ideias “toleracionistas” não desapareceram e eram veiculadas por vários jornais, tentando estes denunciar os interesses da Inglaterra, a coberto das falsas intenções filantrópicas, e defender a “honra” e os interesses económicos luso-brasileiros, através de um gradualismo na abolição: os *Annaes das Sciencias, das Artes e das Letras, a Idade d’Ouro do Brazil, o Observador Lusitano em Paris, Microscópio de Verdades*, entre outros ainda.

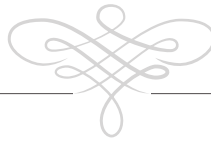
Contudo, a partir de 1815, também o abolicionismo viria a ser defendido nos periódicos, embora pareçam faltar no discurso dos mesmos as verdadeiras razões de dignidade e humanidade. A dianteira coube à imprensa em português publicada fora de Portugal e do Brasil, nomeadamente em Inglaterra: o *Correio Brazilense* (desde 1808), o *Investigador Portuguez em Inglaterra* (fundado em 1811), o *Portuguez* (criado em 1814), entre outros. Estes periódicos não estavam sujeitos à censura no momento de publicação – embora muitos números tenham sido posteriormente apreendidos – e gozavam, por essa razão, de uma maior liberdade do que as publicações editadas em Portugal ou no Brasil.

Os argumentos usados eram especialmente de carácter utilitarista, fazendo transparecer uma vincada discriminação rácica: evitar as desvantagens da pressão inglesa e antecipar uma imposição inevitável, impedir o “aumento desproporcionado” de negros e favorecer a “purificação” da sociedade brasileira, com recurso à imigração europeia: “era essencialmente um discurso *border-line*, a meio caminho entre o toleracionismo e o abolicionismo” (*Id., Ibid.*, 134).

Foi essencialmente o liberalismo que introduziu em Portugal um pensamento abolicionista, embora com uma adesão muito limitada; apenas uma pequena – ainda que aguerrida – elite se pode classificar como declarada e militantemente abolicionista. A sua intervenção, porém, fez-se sentir logo após o fim da Guerra Civil e durante longos anos.

Assim, após um período em que as iniciativas abolicionistas apenas tiveram resultados na proibição do tráfico, seguiram-se alterações substanciais, que conduziram à extinção gradual da escravatura. Quanto às colónias, o débil abolicionismo teria de enfrentar diversas dificuldades. É verdade que o abolicionismo foi ganhando adeptos em Portugal, mas, ao contrário do que sucedeu noutros países, nunca substituiu totalmente o “toleracionismo”. As iniciativas resultaram mais de uma tomada de consciência individual do que de um pensamento generalizado ou de massas, como sucedeu, *e.g.*, em Inglaterra.

Em Portugal, a resistência do partido escravista (formalmente toleracionista) e a fraca sensibilização da imprensa periódica e da opinião pública explicam a sobrevivência da escravatura até 1869 e do trabalho obrigatório até 1878 e a sucessiva rejeição das propostas dos abolicionistas – em especial de Sá da Bandeira – que iam ciclicamente insistindo em Cortes.



Esta insistência e a pressão internacional – acutilante no caso do tráfico, suave no caso da escravatura – acabaram por levar a bom porto algumas medidas parciais, conduzindo a uma abolição gradual.

Logo em 1821, Francisco Soares Franco, futuro deputado às Cortes, defendia a abolição gradual da escravatura, nomeadamente através da limitação do tráfico e da liberdade de ventre – acautelando os interesses dos senhores, pois os filhos de escrava deviam servi-los gratuitamente até aos 25 anos de idade. Esta abolição do tráfico e da escravatura inseria-se numa política demográfica e rácica que dava continuidade às ideias de depuração, visando a extinção dos índios e negros no Brasil, pois a existência de diferentes raças era vista como um fator de desagregação da sociedade.

Próximo destas ideias, António Sousa Sequeira defendia também a “purificação” racial, assim como a imigração europeia e o incentivo ao trabalho indígena como formas de suprir a falta de mão de obra resultante da abolição do tráfico e da escravatura. Aliás, o autor propunha uma subscrição pública que recolhesse fundos, a juntar às receitas alfandegárias e de outras repartições, para que se alforriassem todos os escravos africanos existentes no Brasil, afirmando a igualdade de todos os homens, independentemente da cor, apesar de considerar que o Brasil devia ser “povoado pela raça branca” (SEQUEIRA, 1821, 52).

No ano seguinte, foi publicada uma obra de Maciel da Costa, formalmente abolicionista. O autor, considerando que o “sistema de trabalho por escravos” ofendia “os direitos da humanidade” (COSTA, 1821, 7), defendia uma abolição gradual e considerava o tráfico como motor para a civilização e o progresso dos africanos e “suave” (*Id.*, *Ibid.*, 11 e 13) o trabalho a que eram sujeitos no Brasil, denun-

ciando os interesses britânicos na causa abolicionista. Neste discurso inicial, que convinha ao escravismo, eram enxertadas ideias aparentemente abolicionistas, temperadas pelas cautelas dos toleracionistas: era preferível abolir o tráfico e tratar convenientemente os escravos existentes no Brasil, de forma a potenciar a sua reprodução, e aproveitar o trabalho indígena. Posteriormente, os escravos deviam ser substituídos por trabalhadores livres europeus, pois o trabalho livre era mais rentável.

No mesmo ano, foi publicado em Londres um *Breve Resumo* sobre o tráfico, suas atrocidades e debates que tinham antecedido a abolição, acusando os Portugueses da prioridade no comércio negreiro e Casas de ter proposto o tráfico de negros à Coroa espanhola. A obra enumera os “advogados” dos escravos (autores favoráveis à abolição ou críticos da escravatura, praticamente todos britânicos), os esforços dos *quakers* e, posteriormente, de outros abolicionistas, as petições ao Parlamento e os trabalhos do mesmo, nomeadamente os debates nos Lordes e nos Comuns, e a aprovação da abolição. É, portanto, um relato da abolição britânica, mas obviamente não um relato imparcial e antes comprometido com a causa, escrito em português, para divulgação na metrópole e no Brasil.

Circulou também em língua portuguesa o *Memorial* assinado por Josiah Forster (sem indicação inicial do autor, aparecendo o nome no final do texto) sobre os horrores do tráfico e a violência exercida por toda a “costa d’África” e nos locais de destino, dirigido às nações continentais da Europa e aos seus habitantes, sem nunca mencionar o envolvimento em concreto de qualquer uma delas no iníquo comércio. Embora a obra tenha sido impressa por duas vezes, 1822 e 1824, em Londres, em 1828 foi já impressa em Lisboa.

Mesmo as publicações marcadamente liberais, que deixavam antever uma posição crítica quanto à escravidão (*e.g.*, em 1827, *Revista Política...*, 6, 9, 15, 30, 33, 37, 40), não retiravam consequências e frequentemente nem sequer mencionavam os territórios africanos.

Entretanto, depois da saga da abolição do tráfico, vivia-se em Inglaterra, na déc. de 1830, a cruzada para extinguir a própria escravidão, com a população muito motivada para a abolição imediata. As razões que sustentaram esta urgência não foram apenas as da “causa da humanidade” – fatores como a crença nas vantagens económicas do trabalho livre, a revolta na Jamaica em 1831 ou o peso dos abolicionistas no Parlamento também tiveram um papel relevante neste processo.

Em agosto de 1833, foi aprovado no Parlamento um *bill* introduzido pelo ministro das Províncias Ultramarinas, que punha fim à escravidão no prazo de um ano e fixava uma indemnização para os proprietários no valor global de 20 milhões de libras. Os cerca de 780.000 escravos que acediam à liberdade eram divididos em dois grupos: os domésticos e os agrícolas, sujeitos respetivamente a um período de quatro e de seis anos de aprendizagem, trabalhando gratuitamente durante todo esse tempo.

Era neste contexto de dinamismo e euforia abolicionista britânica que era negociado um tratado com Portugal, em que as exigências inglesas (comissões mistas, direito de visita e apresamento, vigência ilimitada, promulgação de leis com sanções penais para o tráfico) eram, na sua maioria, aceites por Portugal, mas o mesmo não chegou a ser assinado, uma vez que Palmela saiu do Governo em abril de 1836.

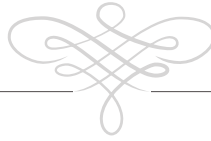
Após a Revolução de Setembro, Sá da Bandeira avançou a solo com o decreto de 10 de dezembro, proibindo a saída de



Visconde Sá da Bandeira (1795-1876).

escravos dos territórios sob administração portuguesa para o exterior, ou seja, abolindo o tráfico, salvo entre as províncias ultramarinas, e estabelecendo penas quer para os negreiros, quer para as autoridades tolerantes com o tráfico (dec. 10 dez. 1836).

Já em 1837, Sá da Bandeira avançou com uma proposta de tratado, mas a mesma foi rejeitada, pois tinham sido retirados aspetos exigidos pelos Ingleses. As negociações foram retomadas em 1838 e Sá continuava a resistir às exigências britânicas: a sua resposta consta da nota de 6 de outubro de 1838 (*Diário do Governo*, n.º 203, 28 ago. 1839). O impasse deu origem ao célebre projeto-lei de *lord Palmerston* aprovado a 1 de agosto de 1839 e permitindo aos cruzadores ingleses o apresamento de barcos sob pavilhão português a serem julgados pelos tribunais britânicos), que provocou enorme agitação em Portugal, inclusive nas Cortes (ALEXANDRE, 2008, 114-119). Após a queda do Governo, no final de 1839, a diplomacia portuguesa mudou de orientação e Portugal acabaria por ceder,



assinando o tratado de 3 de julho de 1842, nas condições exigidas pelos Ingleses (FREITAS, 2012, 654-674).

Entretanto, ainda antes do tratado de 1842, a abolição do tráfico tinha sido defendida em algumas obras. Para uma visão contemporânea, acentuadamente pró-britânica, apontando a prosperidade inglesa e as vitórias militares e comerciais como “recompensa” pelas medidas abolicionistas, pode ver-se *Breves Reflexões...*, de 1839. Esta obra criticava a resistência do Governo português ao tratado com Inglaterra, procurando demonstrar as vantagens da assinatura do mesmo e do fim do tráfico, quer por causas humanitárias, quer para promover o desenvolvimento das colônias portuguesas. A versão de Sá da Bandeira, numa pequena obra da sua autoria, foi publicada no ano seguinte (*O Tráfico da Escravatura e o Bill de Lord Palmerston*).

Também em 1840, era publicada uma obra póstuma de Sebastião Xavier Botelho crítica da escravatura e do tráfico. Segundo o autor, para lá de injusto, o comércio da escravatura era ainda prejudicial aos interesses portugueses, uma vez que era causa do “atraso” na colonização e no desenvolvimento de África, de que era necessário cuidar, com recurso ao trabalho dos negros, sem os escravizar (BOTELHO, 1840). Já anteriormente transparecera o ânimo abolicionista do autor, pelos elogios tecidos a Raynal, pelas críticas aos colonos que vendiam os africanos como escravos para o Brasil e à miséria que levava os africanos a venderem os seus semelhantes (*Id.*, 1834), as críticas aos governadores portugueses na baía de Lourenço Marques, que provocavam guerras entre os “cafres” para “os cativarem, e venderem”, a atribuição da decadência dos territórios de Sena ao tráfico, apelidando ainda a escravatura de “tirania” (*Id.*, 1835).

Ainda em 1840, era publicado um *Projecto para a Abolição* da autoria de José Joaquim Freire, anteriormente (a 18 de janeiro) entregue manuscrito a D. Maria II e confessadamente inspirado pela legislação pombalina que regulara a condição dos índios brasileiros. O autor, elogiando a Inglaterra (que deveria juntar-se a Portugal e ao Brasil numa “tríplice aliança” contra o tráfico), defendia não só o fim do “odioso comércio” mas também, gradualmente, a abolição da escravatura, através da formação de uma companhia, encarregada do engajamento com jornal dos negros por seis anos e da sua educação e bem-estar.

Em 1842, editava-se um pequeno folheto dirigido às Cortes e à nação, em que eram apresentados números relativos aos escravos desembarcados no Brasil (1837-1840), às embarcações saídas de África e aos navios negreiros aportados e saídos de Cuba, aos barcos condenados pelas comissões mistas, concluindo que seriam traficados 100.000 a 150.000 africanos por ano. Os números pretendiam fazer sobressair a participação portuguesa (ou sob bandeira portuguesa) no tráfico e a destruição das sociedades africanas, impedindo a sua civilização e evangelização. O autor criticava o tráfico mas também, duramente, a própria escravatura, sistema “não natural e cruel” (ALEXANDER, 1842, 17). Por fim, apresentava várias medidas para promover a abolição, bem como a divulgação da iniquidade da escravatura e a criação de uma sociedade abolicionista, “firme e enérgica” (*Id.*, *Ibid.*, 25).

Porém, a abolição do tráfico, que resultou do decreto de 1836 e do tratado de 1842, não correspondeu ao seu final, o que impedia que os meios disponíveis fossem empregues noutras atividades que pudessem desenvolver a economia colonial.



O problema só começou a resolver-se a partir de 1851, por conjugação de dois fatores distintos: o início do período político conhecido como Regeneração (e a consequente estabilidade, que permitiu também uma maior consistência na política colonial) e o encerramento definitivo do mercado escravista do Brasil, que fez diminuir o tráfico oriundo de África de forma radical (apesar de o mesmo continuar a realizar-se, agora com dimensão muito mais reduzida e principalmente para Cuba). A estes dois fatores juntou-se uma circunstância que favoreceu o desenvolvimento colonial e a repressão do tráfico negreiro, conjugados com um plano para a gradual abolição da escravatura: Sá da Bandeira ocupou, entre 1851 e 1859, o cargo de presidente do Conselho Ultramarino e, entre 1856 e 1859, também o de ministro da Marinha e Ultramar.

Todavia, as dificuldades na concretização dos planos de Sá da Bandeira e do Conselho Ultramarino viriam a revelar-se fortíssimas, pois traduziam-se na carência de recursos por parte do Estado, na ausência de vontade política para aplicar os escassos meios existentes a territórios longínquos, a retirar das verbas essenciais para a metrópole, e também na falta de capital privado, pois o investimento não era considerado nem seguro nem rentável, a que acrescia uma imagem muito negativa de África como sepulcro de europeus, apesar dos avanços da medicina, nomeadamente no tratamento da malária através da utilização do quinino.

A estas dificuldades acrescentavam outras, que se relacionavam com a oposição ou, pelo menos, a resistência à abolição da escravatura ou à proibição de trabalho forçado por parte dos comerciantes da metrópole com interesses em África, das comunidades portuguesas instaladas nas províncias ultramarinas e mesmo da própria administração colonial.

Porém, ao contrário do que sucedia com muitos que, em intervenções de circunstância, se declaravam contrários à escravatura por razões meramente oportunistas ou retóricas, alguns governantes, deputados e pares defenderam convictamente o abolicionismo: Sá da Bandeira, ao longo de 40 anos; Braancamp, Margiochi e Luís Monteiro, na Assembleia Constituinte de 1821-1822; Morais Sarmiento, Jeremias Mascarenhas e Afonso de Castro, na Câmara dos Deputados; Lavradio, Palmela e Ávila, na Câmara dos Pares, entre outros ainda.

Foi, assim, possível abolir gradualmente a escravidão por meio de um conjunto de diplomas, de que se individualizam apenas os mais relevantes: dec. de 14 de dezembro de 1854 (libertação dos escravos do Estado, registo obrigatório dos escravos e várias medidas que favoreciam a liberdade), dec. de 22 de dezembro de 1854 (extinção dos prazos da Coroa em Moçambique e proibição das penas ou outros usos pelos quais indivíduos livres fossem reduzidos à escravidão), lei de 14 de junho de 1856 (lei da liberdade de ventre em todo o território sob administração portuguesa), lei de 30 de junho de 1856 (libertação dos escravos das câmaras municipais e misericórdias), lei de 5 de julho de 1856 (abolição integral da escravatura em territórios no Ambriz e outros territórios de Angola), lei de 25 de julho de 1856 (libertação dos escravos da Igreja), lei de 18 de agosto de 1856 (imediata liberdade de todos os indivíduos que entrassem em Portugal, na Madeira ou nos Açores ou que desembarcassem no Estado da Índia, na cidade de Macau ou nas suas dependências), dec. de 23 de dezembro de 1856 (abolição em Macau), dec. de 29 de abril de 1858 (extinção da escravidão para “todas as províncias portuguesas do ultramar” no prazo de 20 anos sobre a sua própria data, ou seja, no



dia 29 de abril de 1878) e, finalmente, dec. de 25 de fevereiro de 1869 (abolição imediata da escravidão, transformando em libertos todos os escravos ainda existentes, sujeitando-os a trabalho não remunerado para os anteriores proprietários até 29 de abril de 1878). No caso das leis aprovadas em Cortes, os debates parlamentares traduzem as diferentes posições, maioritariamente “toleracionistas”, embora por vezes nos deparemos com intervenções mais extremadas, quer favoráveis à escravatura, quer claramente antiesclavagistas (SEIXAS, 2016, 449-459, 462-506).

Nas obras dos juristas do séc. XIX era então possível encontrar, finalmente, a afirmação inequívoca antes pressuposta – “o escravo é pessoa” –, acompanhada pela condenação (mais ou menos veemente) da escravidão, essa realidade decadente, distante e com fim à vista (assim Manuel Borges Carneiro, António Manuel Coelho da Rocha, António Ribeiro de Liz Teixeira, Vicente Ferrer Neto Paiva, José Dias Ferreira, António Luís de Seabra, Joaquim Maria Rodrigues de Brito, Manuel da Silva Bruschy). Porém, antes da abolição de 1869, não deixavam estes mesmos autores de apontar as normas que ainda se aplicavam aos escravos no ultramar (*Id., Ibid.*, 264-281).

A escravatura também era criticada em diferentes tipos de obras, como na de Francisco Maria Bordalo, *Eugénio. Romance Marítimo*, que se desenrola a bordo de uma corveta antitráfico, ou as obras dramáticas *O Preto Sensível*, de José Agostinho de Macedo, e *A Filha do Doutor Negro*, de Camilo Castelo Branco, demonstrando que também os escravos e os negros tinham nobres sentimentos, ou *Ódio de Raça*, em que o autor, Francisco Gomes Amorim, que vivera no Brasil e aí assistira ao cruel tratamento dos escravos, denunciava esse tratamento, mas apontava

também os seus vícios, em especial dos mulatos.

No entanto, ainda na déc. de 1850, organizou-se uma fortíssima campanha contra Sá da Bandeira, despoletada pelo dec. de 3 de novembro de 1856, que proibia o serviço de carregadores em Angola e provocou enorme contestação naquele território e na Associação Comercial de Lisboa. A polémica foi largamente divulgada na imprensa, mas a finalidade não era criticar apenas o diploma de 1856 e sim toda a legislação abolicionista.

A situação agravou-se ainda mais com o caso da barca francesa *Charles et Georges*, apresada em 1857, em Moçambique, quando iniciava o transporte de mais de 100 nativos “contratados” para a ilha de Reunião, prática proibida por Portugal (port. 27 fev. 1855). A condenação em Moçambique deu lugar à reclamação de França, exigindo a devolução da barca, a libertação do capitão e uma indemnização, alegando que apenas eram transportados trabalhadores livres. A cedência de Portugal, perante a ameaça de dois navios de guerra chegados a Lisboa em outubro, e a total ausência do prometido apoio inglês foram vistas pela imprensa e pela opinião pública como prova da honra portuguesa na sua batalha abolicionista mas também como uma vergonha nacional (face à cedência).

Se o incidente serviu para potenciar um certo orgulho abolicionista, também pôs a descoberto as fragilidades do mesmo. Nas Cortes, onde a questão foi largamente debatida já após a cedência, os discursos louvavam a defesa da causa da humanidade por Portugal, mas, face à atitude britânica, alguns punham em causa o tratado de 1842, ora para pressionar a Inglaterra, ora mesmo para criticar o tratado e exigir o regresso do tráfico (*Diário da Câmara dos Deputados*, 13, 17, 18, 20-24, 27-29 dez. 1858, e *Diário da*



Câmara dos Dignos Pares, 3-5, 10 jan. e 26 mar. 1859).

Já fragilizado, o Governo acabou por cair em março de 1859 e Sá da Bandeira também foi afastado da presidência do Conselho Ultramarino, o que motivou a sua demissão deste órgão. Aliás, teria mesmo circulado na imprensa que o dec. de 10 de dezembro de 1836 e o tratado de 1842 estariam “anulados de facto” (ALEXANDRE, 2008, 81).

Assim, mesmo na época da abolição, os textos que condenavam a escravatura traduziam maioritariamente um compromisso toleracionista: assim, em 1867, Carlos Pacheco de Bettencourt (*Memoria sobre a Abolição da Escravidão...*) e, em resposta, Eduardo Sá Nogueira de Balsemão (*Os Escravos*), que pode ser considerado um adepto mais convicto da abolição, sempre gradual e cautelosa. Em resposta a ambos e novamente numa linha mais fortemente toleracionista, António Leite Mendes escreveu uma obra, ainda no mesmo ano, defendendo algumas medidas para uma lenta abolição (*Abolição da Escravatura...*).

Mais claro na sua defesa da escravatura, mesmo na metrópole, Silva Porto, em manuscrito de 1869, apesar de se declarar “antiabolicionista por convicção”, não hesitava em criticar veementemente a legislação abolicionista, prevendo resultados catastróficos (PORTO, 1986, 226).

Após a déc. de 1860, pouco favorável ao movimento abolicionista no plano ideológico, o contexto haveria contudo de modificar-se bastante na déc. de 70, devido ao crescente interesse europeu por África, que em Portugal só teve reflexos a partir de meados da década, por efeito das ameaças que já se pressentiam através das viagens de exploração ou da criação da Associação Internacional Africana por Leopoldo da Bélgica.

Também na imprensa parecia existir uma nova sensibilidade, dirigida para a

crítica à continuação de práticas escravistas, e, a nível governamental, a questão colonial ganhou mais uma vez relevância através da ação essencial de João de Andrade Corvo, ministro dos Negócios Estrangeiros (1871-1878) e da Marinha e Ultramar (1872-1877), defendendo a reforma do sistema colonial a partir do esforço da metrópole e do não isolamento, incluindo a real supressão do tráfico, da escravatura e do trabalho forçado, que persistiam, quer legal (através das obrigações de trabalho previstas), quer, sobretudo, ilegalmente.

O ambiente era novamente favorável a estas medidas, como se comprova, *e.g.*, com as discussões no Parlamento dos projetos que deram origem à lei de 29 de abril de 1875 (extinção da condição servil em abril de 1876) e à lei de 3 de fevereiro de 1876 (antecipava a vigência da primeira para São Tomé e Príncipe). São significativos os entusiásticos louvores a Sá da Bandeira e à liberdade na sessão da Câmara dos Deputados em que se aprovou, por aclamação, o projeto para a lei de 1875 (*Diário da Câmara dos Deputados*, 22 mar. 1875, pp. 944-947).

Teve lugar a aprovação, sem discussão na Câmara dos Deputados, após empenhado parecer da Comissão do Ultramar, do projeto da lei de 1876 (*Diário da Câmara dos Deputados*, 29 jan. 1876, pp. 208-210). A aprovação na Câmara dos Pares não foi tão pacífica, mas fez levantar várias vozes a favor da liberdade e mencionando até os maus tratos ainda infligidos aos libertos e serviçais pelos anteriores proprietários (discursos do ministro da Marinha, de Carlos Bento e de Martens Ferrão, *Diário da Câmara dos Dignos Pares*, 1 de fev. 1876, pp. 86-90).

Porém, mesmo após a abolição da escravidão (1869) e da condição servil (lei de 29 de abril de 1875 e regulamento de 21 de novembro de 1878), as resistências



continuavam a fazer-se sentir, com a defesa de sistemas de trabalho compelido semelhantes à escravatura, acompanhadas por nova inversão de paradigma. Devido a diversos fatores, a intervenção defendida para os territórios ultramarinos modificou-se bastante na déc. de 1880, no contexto da “corrida a África”, acentuada ainda mais a partir da Conferência de Berlim.

Durante o séc. XIX, circulou largamente em Portugal a ideia de uma assimilação ou civilização dos africanos pelo contacto com as instituições europeias, através da cristianização, do comércio e dos simples contactos entre povos. Está já suficientemente demonstrado que a política adotada em Portugal para as colónias até à déc. de 1870 não foi verdadeiramente assimilacionista (SILVA, 2009, 55ss.); ainda assim, a partir da déc. de 1880, o modelo assimilacionista foi ferozmente criticado, recuperando a crença da inferioridade natural dos africanos e apresentando novas soluções. Se tendencialmente as diferenças entre europeus e africanos eram atribuídas, no primeiro modelo (“iluminista”), a fatores culturais e ambientais, no segundo modelo (“positivista”), tais diferenças tinham um pendor racial, que acentuava a inferioridade e a remedia para um plano “biológico”, como se constata também nas obras dos autores portugueses (ALBUQUERQUE, 1934; ENES, 1971; XAVIER, 1889, pt. I, 3). Esta suposta inferioridade era bastante conveniente à civilizadora ocupação europeia e a caracterização do africano como “indolente” foi acentuada para justificar o novo regime jurídico imposto para o trabalho dos indígenas, numa lógica de diferenciação necessária em função dos destinatários da legislação.

Este modelo prevaleceria até ao final do séc. XIX e, embora mitigado, ainda no séc. XX, até aos processos de descoloniza-

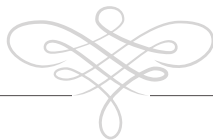
ção, em práticas que deram azo às convenções de 1926 (Sociedade das Nações) e de 1956 (Nações Unidas) contra a escravatura e situações análogas, e a várias intervenções localizadas, como o processo desencadeado pela Sociedade das Nações para determinar em que medida subsistia ainda o trabalho forçado nos territórios sob administração portuguesa (SANTOS e RODRIGUES, 2004).

Bibliog.: manuscrita: Biblioteca Municipal de Évora, cód. CXVI/1-33, *Livro sobre os Índios do Brasil*, fls. 145-146; Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 4710, *Cartas de Canonica Civil e Política, Collecção de Cartas de Assumptos de Economia Civil e Política*, fls. 75-79; **impresa:** ALBUQUERQUE, Mouzinho de, *Moçambique 1896-1898*, s.l., Agência Geral das Colónias, 1934; ALEXANDER, G. W., *Observações sobre a Escravatura e Commercio de Escravos Dirigidas às Cortes e à Nação Portuguesa*, Lisboa, Typographia de F. C. A., 1842; ALEXANDRE, Valentim, “Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)”, *Análise Social*, vol. XXXI, n.º 111, 1991, pp. 293-333; *Id.*, “Projecto colonial e abolicionismo”, *Penélope*, n.º 14, 1994, pp. 119-125; *Id.*, *A Questão Colonial no Parlamento*, vol. I, Lisboa, Assembleia da República/Dom Quixote, 2008; AMORIM, Francisco Gomes, *Odio de Raça*, Lisboa, Typ. Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869; ANDRÉS-GALLEGO, José, e AÑOVIROS, Jesús María García, *La Iglesia y la Esclavitud de los Negros*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2002; ANTONIL, André João (pseud.), *Cultura e Opulencia do Brasil por Suas Drogas e Minas*, Lisboa, Officina Real Deslandesiana, 1711; BALSEMÃO, Eduardo A. de Sá Nogueira P. de, *Os Escravos. Duas Palavras sobre a Memoria Publicada pelo Sr. Carlos Pacheco de Bettencourt, ácerca da Abolição da Escravidão*, Luanda, Imprensa do Governo, 1867; BANDEIRA, Sá da, *O Tráfico da Escravatura e o Bill de Lord Palmerston*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1840; *Id.*, *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873; BENCI, Jorge, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, pref. e anot. Serafim Leite, Porto,

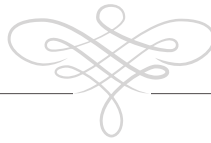


Livraria Apostolado da Imprensa, 1954; BENTHAM, Jeremy, *Traité de Législation Civile et Pénales*, 1.ª ed., t. II, Paris, Bossange, Masson et Bresson, 1802; *Id.*, *Tradução das Obras Políticas do Sabio Jurisconsulto Jeremias Bentham; Vertidas do Inglez na Lingua Portuguesa por mandado do Soberano Congresso das Cortes Geraes, Extraordinarias, e Constituintes*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1822; *Id.*, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, vol. 2, London, W. Pickering, 1823; BETTENCOURT, Carlos Pacheco de, *Memoria sobre a Abolição da Escravidão nas Colonias Portuguezas e Organização do Trabalho Agrícola*, Luanda, Imprensa do Governo, 1867; BIANCARDI, Theodoro José, *Cartas Americanas*, Lisboa, Imprensa de Alcobia, 1820; BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, Lugduni, Jean de Tournes, 1579; BORDALO, Francisco Maria, *Eugénio. Romance Marítimo*, 2.ª ed., Lisboa, Typ. na Rua dos Douradores, 1854; BOTELHO, Sebastião Xavier, *Resumo para Servir de Introdução á Memoria Estatística sobre os Dominios Portuguezes na Africa Oriental*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1834; *Id.*, *Memoria Estatística sobre os Dominios Portuguezes na Africa Oriental*, Lisboa, Tipografia de José B. Morando, 1835; *Id.*, *Escravatura, Benefícios Que Podem Provir ás Nossas Possessões d'África da Proibição Daquelle Trafico*, Lisboa, Tipografia de José B. Morando, 1840; BRANCO, Camilo Castelo, *A Filha do Doutor Negro*, 2.ª ed., Lisboa, Livrarias de Campos Junior, s.d.; *Breves Reflexões acerca do Estado Actual do Trafico da Escravatura em relação ao Progresso da Civilização Europeia*, Lisboa, Typographia de J. F. de Sampaio, 1839; *Breve Resumo sobre a Natureza do Commercio de Escravatura e das Atrocidades Que d'Elle Resultam Seguido de Huma Relação Historica dos Debates Que Terminaram a Final Abolição*, Londres, Ellerton e Henderson, 1821; BRITO, João Rodrigues de, *Cartas Economico-Políticas sobre a Agricultura e Commercio da Bahia*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; BURLAMAQUI, Federico Leopoldo Cezar, *Memoria Analytica a'cerca do Commercio d'Escravos e a'cerca dos Malles da Escravidão Domestica*, Rio de Janeiro, Typographia Commercial Fluminense, 1837; BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du Droit de la Nature et des Gents, avec la Suite du Droit de la Nature, Qui Avait point encore Paru, le Tout considérablement Augmenté, par M. le Professeur DE FÉLICE*, ed. rev. e corrigida por M. Dupin, t. II, Paris, B. Warée,

1820; CALDEIRA, Arlindo Manuel, *Escravos e Traficantes no Império Português. O Comércio Negro Português no Atlântico durante os Séculos XV a XIX*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; CAPELA, José (pseud.), *Escravatura. Conceitos. A Empresa de Saque*, Porto, Afrontamento, 1978; *Id.*, *O Escravismo Colonial em Moçambique*, Porto, Afrontamento, 1993; CARREIRA, António, *Cabo Verde. Formação e Extinção de Uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*, s.l., Instituto Caboverdiano do Livro, 1983; CARVALHO, António Pedro de, *Das Origens da Escravidão Moderna em Portugal*, Lisboa, Typographia Universal, 1877; CASAS, Bartolomeu de las, *Brevíssima Relação da Destruição de África. Prelúdio da Destruição das Índias, Primeira Defesa dos Guanches e dos Negros contra a Sua Escravização*, Lisboa, Antígona, 1996; CLARKSON, Thomas, *An Essay on the Impolicy of the African Slave Trade in Two Parts*, London, J. Phillips, 1788; COLAÇO, Agostinho da Piedade, "A abolição da escravatura", *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, n.º 38, 1938, sep.; CORDEIRO, Luciano, *Questões Coloniais*, comp. A. Farinha de Carvalho, Lisboa, Vega, 1993; CORVO, João Andrade, *Estudos sobre as Províncias Ultramarinas*, vols. I-IV, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1883-87; COSTA, João Severiano Maciel da, *Memoria sobre a Necessidade de Abolir a Introdução dos Escravos Africanos no Brasil; sobre o Modo e Condições com que Esta Abolição Se Deve Fazer, e sobre os Meios de Remediar a Falta de Braços Que Ela Pode Occasionar*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821; COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo, *Analyse sur la Justice du Commerce du Rachat des Esclaves de la Cotê d'Afrique*, Holborn, Baylis, 1798; *Id.*, *Analyse sobre a Justiça do Commercio do Resgate dos Escravos da Costa de Africa*, Lisboa, Oficina de João Rodrigues Neves, 1808; CUNHA, J. M. da Silva, *O Trabalho Indígena. Estudo de Direito Colonial*, 1.ª ed., Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949; CURTO, José C., *Álcool e Escravos. O Comércio Luso-Brasileiro do Álcool em Mpinda, Luanda e Benguela durante o Tráfico Atlântico de Escravos (c. 1480-1830) e o Seu Impacto nas Sociedades da África Central Ocidental*, s.l., Vulgata, 2002; DAVIS, David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York, Oxford University Press, 1966; *Diário da Câmara dos Deputados*, 13, 17, 18, 20-24, 27-29 dez. 1858; 22 mar. 1875; 29 jan. 1876; *Diário da Câmara dos Dignos Pares*, 3-5, 10 jan. 1859; 26

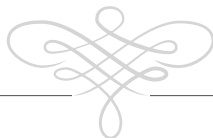


- mar. 1859; 1 fev. 1876; *Diário do Governo*, 28 ago. 1830; DUFFY, James, *A Question of Slavery. Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest, 1850-1920*, Oxford, Clarendon Press, 1967; EHRARD, Jean, “L’esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises: indifférence, gêne, révolte”, in *Les Abolitions de l’Esclavage. De L. F. Sonthonax à V. Schoelcher – 1793 1794 1848*, Saint-Denis/Paris, Presses Universitaires de Vincennes/UNESCO, 1995, pp. 143-152; EISENBERG, José, “A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno”, *Análise Social*, vol. xxxix, n.º 170, 2004, pp. 7-35; ENES, António, *Mozambique. Relatório Apresentado ao Governo*, 4.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional, 1971; *Estatutos da Sociedade Portuguesa contra a Escravatura*, Lisboa, Tipografia Portuguesa, 1889; FELICE, Fortunato Bartolomeu de, *Leçons de Droit de la Nature et des Gens. Droit de la Nature (Première Partie)*, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1769; FINLEY, Moses I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Princeton, Marrus Wiener Publishers, 1998; FONSECA, Jorge, *Escravos no Sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*, Lisboa, Vulgata, 2002; *Id.*, *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*, Lisboa, Colibri, 2010; *Id.*, “As leis pombalinas sobre a escravidão e as suas repercussões em Portugal”, *Africana Studia*, n.º 14, 2010a, pp. 29-36; FORSTER, Josiah, *Memorial aos Habitantes da Europa sobre a Iniquidade do Comercio da Escravatura. Publicado pela Religiosa Sociedade de Amigos, vulgarmente Chamados Quakers, na Gram Bretanha e Irlanda*, Londres, Officina de Jorge Smallfield, 1822; *Id.*, *Memorial aos Habitantes da Europa sobre a Iniquidade do Comercio da Escravatura. Publicado pela Escrupulosa Sociedade de Amigos, vulgarmente Chamados Quakers, na Grão Bretanha e Irlanda*, Lisboa, Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1828; FRANCO, Francisco Soares, *Ensaio sobre os Melhoramentos de Portugal e do Brazil, Quarto Caderno*, Lisboa, Impressão Régia, 1821; FRANKLIN, Benjamin, “Observations concerning the increase of mankind, peopling of countries, &c.”, *Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces*, London, J. Johnson, 1779, pp. 1-11; FREIRE, José Joaquim, *Projecto para a Abolição do Tráfico da Escravatura*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1840; FREIRE, Pascoal de Melo, “Instituições de direito civil português”, *Boletim do Ministério da Justiça*, n.º 155, 1966; n.º 156, 1966; n.º 161, 1966; n.º 162, 1967; n.º 163, 1967; n.º 164, 1967; n.º 165, 1967; n.º 166, 1967; n.º 168, 1967; n.º 170, 1967; n.º 171, 1967; FREITAS, Pedro Caridade, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Iuris, 2012; GAMA, António de Saldanha da, *Memoria Historica e Politica sobre o Commercio da Escravatura Entregue no Dia 2 de Novembro de 1816 ao Conde Capo d’Istria*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880; GRÓCIO, Hugo, *De Iure Belli ac Pacis Libri Trés, in quibus Jus Naturae et Gentium; item Júrís Publici Praecipua Explicantur*, Amsterdami, Johannem Blaeu, 1646; HENRIQUES, Isabel Castro, e MEDINA, João, *A Rota dos Escravos. Angola e a Rede do Comércio Negreiro*, Lisboa, Cegia, 1996; HENRIQUES, Isabel Castro, *Percursos da Modernidade em Angola. Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto de Cooperação Portuguesa, 1997; *Id.*, e SALA-MOLINS, Louis (orgs.), *Dérason, Esclavage et Droit. Les Fondements Ideologiques et Juridiques de la Traite Nègrière et de l’Esclavage*, Paris, UNESCO, 2002; HESPANHA, António Manuel, “Luís de Molina e a escravidão dos negros”, *Análise Social*, vol. xxxv, n.º 157, 2001, pp. 937-960; HOBBS, Thomas, *Leviathan or the Matter, Form, and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civil*, London, Andrew Crooke, 1651; HUME, David, *Essays and Treatises on Several Subjects*, Edinburgh, A. Millar/A. Kincaid and A. Donadlson, 1758; JAUCOURT, Louis de, “Esclavage”, in DIDEROT, Denis, e ALEMBERT, Jean le Rond d’ (orgs.), *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers par Une Société de Gens de Lettres*, t. 5, Paris, s.n., 1755, pp. 934-939; LAHON, Didier, “O escravo africano na vida económica e social portuguesa do Antigo Regime”, *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 73-100; LISBOA, José da Silva, *Estudos do Bem-Comum e Economia Politica, ou Sciencia das Leis Naturaes e Civis de Animar e Dirigir a Riqueza Nacional e Prosperidade do Estado*, Rio de Janeiro, Impressão Régia, 1819; LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, London, A. Millar et al., 1764; MACEDO, José Agostinho de, *O Preto Sensível*, Lisboa, Typographia Maignrense, 1836; MARQUES, João Pedro, “Uma revisão crítica das teorias sobre a abolição do tráfico de escravos português”, *Penélope*, n.º 14, 1994, pp. 95-118; *Id.*, *Os Sons do Silêncio*.



O Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1999; *Id.*, “Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, *Análise Social*, vol. xxxvi, n.ºs 158-159, 2001, pp. 209-247; *Id.*, “Portugal e o fim da escravidão: uma reforma em contra-ciclo”, *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 137-161; *Id.*, *Revoltas Escravas. Mistificações e Mal Entendidos*, Lisboa, Guerra e Paz, 2006; MARQUESE, Rafael de Bivar, “Governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820-1860”, *Penélope*, n.º 27, 2002, pp. 59-73; MARTINI, Karl Anton von, *De Lege Naturali Positiones. In usum Auditorii Vindobonensis*, Viennae, Trattner, 1778; MAURÍCIO, Domingos, “A Universidade de Évora e a escravatura”, *Didaskalia*, vol. vii, fasc. 1, 1977, pp. 153-200; *Memória acerca da Extinção da Escravidão e do Tráfico de Escravatura no Território Português*, Lisboa, Ministério da Marinha, 1889; MENDES, António Leite, *Abolição da Escravatura em Angola e Organização do Trabalho*, Lisboa, Typographia do Jornal de Lisboa, 1867; MENDES, Luiz António de Oliveira, “Discurso académico ao programma”, in *Memórias Economicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa para Adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal e Suas Conquistas*, t. iv, Lisboa, Academia das Ciências, 1812, pp. 1-82; MOLINA, Luís de, *De Iustitia et de Iure*, t. ii, Maguncia, Imprensa de Baltasar Lippi, 1602; MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *De l’Esprit des Loix ou du Rapport Que les Loix Doivent Avoir avec la Constitution de Chaque Gouvernement, les Moeurs, le Climat, la Religion, le Commerce, &c.*, 1.ª ed., Genève, Barrillot & Fils, 1748; *Monumenta Henricina*, vols. v, xi, xii, Coimbra, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1963, 1970, 1971; NASCIMENTO, Augusto, “Escravatura, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos sécs. xix e xx: sujeição e ética laboral”, *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 183-217; *Nova e Curiosa Relação de Hum Abuzo Emendado, ou Evidencias da Razaõ; Expostas a favor dos Homens Pretos em Hum Dialogo entre Hum Letrado, e Hum Mineiro*, Lisboa, Officina Francisco Borges de Sousa, 1764; OLEA, Manuel Alonso, *De la Servidumbre al Contrato de Trabajo*, Madrid, Tecnos Copy, 1979; OLIVEIRA, Fernando, *Arte da Guerra do Mar*, Coimbra, Iohão

Aluerez, 1555; PAIVA MANSO, Visconde de, *Bullarium Patronatus Portugaliae in Ecclesis Africae, Asiae atque Oceaniae*, t. ii, Lisboa, Tipografia National, 1868; PAULO III, *Sublimus Dei*, 1537; PIMENTEL, Maria do Rosário, “A escravatura na perspectiva do jusnaturalismo”, *Cultura. História e Filosofia*, vol. ii, 1983, pp. 329-375; *Id.*, *Escravidão e Antiescravidão em Portugal. Percurso e Problemática da Abolição*, 3 vols., Dissertação de Doutoramento em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1989; *Id.*, *Viagem ao Fundo das Consciências. A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa, Colibri, 1995; *Id.*, “Escravo ou livre?: a condição de filho de escravos nos discursos jurídico-filosóficos”, *Cultura. Revista de História das Ideias*, vol. 13, 2.ª sér., 2000-01, sep.; PORTO, António Francisco Ferreira da Silva, *Viagens e Aparentamentos de Um Portuense em África. Diário de António Francisco da Silva Porto*, introd. e notas Maria Emília Madeira Santos, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1986; PUFENDORF, Samuel, *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Lund, Scanorum, 1672; *Id.*, *De Officio Hominis et Civis iuxta Legem Naturalem Libri Duo*, Leipzig, Gottlieb Gerhard Titius, 1709; RAWLEY, James A., “London’s defense of the slave trade”, *Slavery and Abolition*, vol. 14, n.º 2, 1993, pp. 48-69; RAYNAL, Guillaume Thomas François, *Histoire Philosophique et Politique des Établissements & du Commerce des Européens dans les Deux Indes*, t. iv, Amsterdam, s.n., 1770; *Id.*, *Histoire Philosophique et Politique des Établissements & du Commerce des Européens dans les Deux Indes*, t. iii, Genève, J.-L. Pellet, 1780; *Revista Política da Europa, Accomodada ao Estado Actual de Portugal*, Lisboa, Impressão de João Nunes Esteves, 1827; ROCHA, Manoel Ribeiro, *Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruido, e Libertado. Discurso Theologico-Juridico, em que Se Propoem o Modo de Comerciari, Haver, e Possuir validamente, quanto a Hum, e Outro Foro, os Pretos Cativos Africanos, e as Principaes Obrigações, Que Correm a Quem Delles Se Servir*, Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758; ROUBAUD, Pierre-Joseph-André, *Histoire Générale de l’Asie, de l’Afrique et de l’Amérique*, Paris, Des Ventes de la Doué, 1770-75; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1762; SANCHES,



António Ribeiro, *Cartas sobre a Educação da Moçidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; SANTOS, Eduardo dos, “A questão da barca ‘Charles et Georges’”, *Studia*, n.º 45, jan.-jun. 1981, pp. 131-283; SANTOS, Maria Emília Madeira, e RODRIGUES, Vítor, “A Sociedade das Nações e a extinção da escravidão africana (anos 20 a 40 do século xx)”, *Africana Studia*, n.º 7, 2004, pp. 219-226; SAUNDERS, A. C. de C. M., *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, INCM, 1994; SCHWARTZ, M. (atr. CONDORCET), *Réflexions sur l’Esclavage des Nègres*, Neufchattel, Société Typographique, 1781; SEIXAS, Margarida, *Pessoa e Trabalho no Direito Português (1750-1878). Escravo, Liberto e Serviçal*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa/Lisbon Law Editions, 2016; SEQUEIRA, António d’Oliveira de Sousa, *Projecto para o Estabelecimento Político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves Offerecido aos Illustres Legisladores em Cortes Geraes e Extraordinarias* editado com *Adição ao Projecto para o Estabelecimento Político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1821; SILVA, Ana Cristina Nogueira da, *Constitucionalismo e Império. A Cidadania no Ultramar Português*, Coimbra, Almedina, 2009; *Id.*, e GRINBERG, Keila, “Soil free from slaves: slave law in the late 18th – early 19th century Portugal”, *Slavery & Abolition*, vol. 32, n.º 3, 2011, pp. 431-436; SILVA, Fernando Emygdio da, *Colonização e Colónias Portuguesas*, Coimbra, Francisco França Amado, 1915; SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., London, W. Strahan/T. Cadell, 1778; SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA, *A Questão do Zaire – Portugal e a Escravatura – Carta da Comissão Nacional Africana da Sociedade de Geographia de Lisboa a todos os Institutos e Sociedades em relação com esta*, Lisboa, Sociedade de Geographia/Tipografia do Jornal “O Progresso”, 1883; SUAREZ, Francisco, *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore in Decem Libros Distributus*, Lyon, Horatius Cardon, 1613; TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal. Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1988; VIEIRA, António, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, Poderes, e Maravilhas do Seu Rosario. Compendiadas em Trinta Sermoens Asceticos, e Panegyricos; sobre os Dous Evangelhos desta Solennidade, Novo, & Anti-*

go: Offerecidos á Soberana Magestade da mesma Senhora, II. Parte, Lisboa, Imprensa Craesbeeckiana, 1688; VILAR, Henriqueta Vila, “La postura de la Iglesia frente a la esclavitud. Siglos XVI y XVII”, in PÉREZ-LILA, Francisco de Paula Solano (coord.), *Esclavitud y Derechos Humanos. La Lucha por la Libertad del Negro en el Siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 25-31; VILHENA, Luiz dos Santos, *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasilicas. Livro I. Anno de 1802*, Baía, Imprensa Official do Estado, 1921; VITORIA, Francisco de, *Relectiones Theologicae XII in Duos Tomos Divisae*, t. 1, Lugduni, Jacques Boyer, 1557; XAVIER, Alfredo Augusto Caldas, *Estudos Coloniais*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1889; **digital**: AÑOVEROS, Jesús García, “Los argumentos de la esclavitud”, in ANDRÉS-GALLEGO, José (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Juridica de Iberoamérica*, CD-ROM, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis, 2000; LARA, Sílvia Hunold, “Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa”, in ANDRÉS-GALLEGO, José (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Juridica de Iberoamérica*, CD-ROM, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis, 2000; PARRON, Tâmis, “A Nova e Curiosa Relação (1764): escravidão e ilustração em Portugal durante as reformas pombalinas”, *Almanack Braziliense*, n.º 8, nov. 2008, pp. 92-107: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11697> (acedido a 3 mar. 2017); *Portugaliae Monumenta Africana*, CD-ROM, dir. e coord. Maria Emília Madeira Santos e Maria Luísa Oliveira Esteves, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2010; ROCHA, Antonio Penalves, “Um documento antiescravista do primeiro terço do século XIX”, *Revista de História*, n.º 137, dez. 1997, pp. 123-137: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18831> (acedido a 3 mar. 2017); THOMSON, Ann, “Diderot, Roubaud et l’esclavage”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n.º 35, 2003: <http://rde.revues.org/index179.html> (acedido a 13 fev. 2017).

MARGARIDA SEIXAS

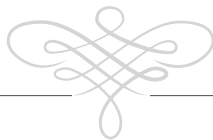
Antiescolarismo

A figura-se útil elucidar a ideia de antiescolarismo à luz do conceito de modernidade, no sentido que Anthony Giddens lhe atribui. Refere-se o autor aos “modos de vida e de organização social que emergiram na Europa cerca do século XVII e que adquiriram, subsequentemente, uma influência mais ou menos universal” (GIDDENS, 1995, 1). Do que se trata, em bom rigor, é de um conjunto de mudanças que refletem a passagem de um Estado absoluto para um Estado-nação moderno, no qual a escola desempenha um papel nuclear. Com efeito, o fundamento subjacente à referida passagem, de raiz iluminista, é o da necessidade de uma instrução geral para todas as classes da sociedade, geradora de progresso, e que contribua, ao mesmo tempo, para a felicidade das nações. Não surpreende, desse modo, a importância concedida à instrução primária ou elementar, considerada, na verdade, a primeira escola de cidadãos; daí a consolidação dos sistemas nacionais de ensino decorrer na estreita dependência do conceito de Estado-nação. Ora, seguindo de perto a lição de Ernest Gellner, o processo de escolarização constitui um modo de socialização exógeno, quer dizer, exterior aos círculos de socialização tradicionais. Por outras palavras, é dirigido e imposto por um Estado, estendendo-se, progressivamente, a todas as crianças que vivem nas suas fronteiras. Assim, tendo ainda em mente a citada investigação de Gellner, falar da irrupção dos sistemas educativos significa considerar “a substituição de culturas populares diversificadas e localizadas, por

culturas eruditas, estandardizadas, formalizadas e codificadas” (GELLNER, 1993, 117). Desse ponto de vista, o impacto uniformizador criado pelos Estados contemporâneos, para os quais a escolarização constitui, de facto, um pilar decisivo na construção de uma identidade histórica coletiva, gera profundas ruturas face ao quotidiano, particularmente em sociedades essencialmente orais e com pouco recurso à escrita (como é o caso da sociedade portuguesa durante o séc. XIX e em boa parte do séc. XX).

O antiescolarismo traduz uma resistência à socialização imposta e assente na cultura escrita, ou seja, à escola formal, que se torna progressivamente generalizada e determinante a partir de meados de Oitocentos. Trata-se de um descontro passível de compreensão tendo em linha de conta que, numa sociedade assente numa agricultura de subsistência familiar, dificilmente se prescinde da mão de obra (*i.e.*, os filhos) para a enviar à escola. Por outras palavras, não basta a presença da escola, a simples oferta, para que ela seja procurada – uma questão veiculada com especial acuidade a partir de meados do séc. XIX, particularmente por um conjunto de atores e de figuras institucionais próximos das comunidades locais; mas desde a segunda metade de Setecentos que é manifestado o receio de que a escola, geradora de mobilidade social, pudesse conduzir, inevitavelmente, à extinção de determinadas profissões, ao mesmo tempo que se assiste a uma resistência à universalização da instrução elementar no pressuposto de a mesma se constituir como um fim e não um meio: uma questão bem elucidada por Alexandre Herculano nos anos de 1840.

Em finais do séc. XVIII, estão definidos os moldes de uma instrução escolar primária. A este respeito, salientem-se dois pressupostos: por um lado, o de “uma



escolarização básica para todos”; por outro lado, o de “uma escolarização conforme ao estatuto económico e social”, sendo este último adotado pelo movimento reformista pombalino (MAGALHÃES, 2010, 108). Vejam-se, ainda que em síntese, as perspetivas político-pedagógicas em jogo. Para Ribeiro Sanches, *e.g.*, autor das *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (publicadas em 1760), o que está em questão é a impossibilidade de – a persistirem privilégios de nascimento – dar corpo a um projeto social (que passaria, como se sabe, pela escola) capaz de conferir identidade ao Estado-nação. De facto, Ribeiro Sanches refere que “[através de] privilégios e imunidades fica uma nação tão dividida entre ela mesma, que vem a ser insociável: por isso sempre armada, sempre em defesa, como se os seus compatriotas fossem seus inimigos declarados” (SANCHES, 1922, 85). No entanto, contrariando, entre outros, o pensamento de Luís António Verney, expresso no *Verdadeiro Método de Estudar* (publicado em 1746), o autor apresenta sérias reservas face a uma educação que abranja a totalidade das classes sociais, formulando, de resto, as seguintes perguntas: “Que filho de Pastor quererá ter aquele ofício de seu pai, se à idade de doze anos soubesse ler e escrever? Que filhos de Jornaleiro, de Pescador, de Tambor, e outros ofícios vis e muito penosos, sem os quais não pode subsistir a República, quererão ficar no ofício de seus pais, se souberem ganhar a vida em outro mais honrado e menos trabalhoso?” (*Id.*, *Ibid.*, 111). Para ilustrar a sua posição de princípio, refere o exemplo do reino da Sardenha, no qual, segundo indica, foi promulgada uma lei obrigando os filhos dos lavradores, mesmo os que sabiam ler e escrever, a seguir o ofício de seus pais. Na sua opinião, porém, tal lei revelar-se-ia sempre de difícil cumprimento, sendo preferível abolir as

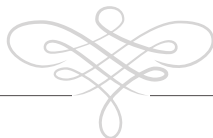
escolas situadas nas aldeias. O autor não exclui, contudo, que os filhos de lavradores (ou de outros ofícios) possam aprender a ler e a escrever, desde que, para o efeito, os pais possuam recursos suficientes para os sustentar nas “pensões” e “seminários”, propondo que estes sejam instituídos nas “vilas ou lugares que excederem duzentos vizinhos” (*Id.*, *Ibid.*, 115). Note-se ainda que a carta de lei de 6 de novembro de 1772, que instituiu o ensino primário oficial em Portugal, se dirige às camadas privilegiadas da sociedade; o diploma pombalino estabelece, de resto, uma clara distinção entre os rapazes que serviriam nos “empregos rústicos e nas artes fabris”, aos quais bastaria receber as “instruções dos párocos”, e “as outras pessoas hábeis para os estudos”. Porém, numa obra publicada no último decénio de Setecentos, de autor anónimo mas conhecedor das *Cartas* de Ribeiro Sanches, encontramos uma conceção algo diversa; na verdade, o autor do *Tratado de Educação Geral para Todas as Classes do Estado até aos Doze Anos* sustenta que todo o “povo polido deve ter uma instrução geral, da qual possam participar as classes ainda as mais ínfimas” (BACL, ms. 1448 azul, 17), dado que, segundo expressa, “um Estado não pode ser feliz sem riquezas, se estas se não podem alcançar se não pela agricultura, comércio e artes; estes três objetos são pertencentes a todas as classes” (*Ibid.*, 17-18). No entanto, em oposição a esta ideia, refere haver alguns “políticos” que têm pretendido diminuir o número de escolas com o objetivo de “evitar a ociosidade” (*Ibid.*, 81), sendo o pressuposto subjacente a tal pretensão, uma vez mais, o da mobilidade social resultante da escolarização das camadas populares da sociedade: “Dizem que o rapaz que se vê com inteligência foge da vida de seu pai, e que em vez de cavar a terra e guardar o gado vai dar a sua vida a um mosteiro, onde

viva na abundância” (*Ibid.*, 82). Todavia, para o autor deste *Tratado de Educação*, o verdadeiro problema não “são as escolas, nem a ciência que delas emanou”, mas “sim os atrativos da vida descansada [...] no mosteiro” (*Ibid.*, 82).

Com o advento do liberalismo, afirmar-se-á com firmeza o intento, conforme se lê nas Bases da Constituição, de “formar um plano uniforme e regular de educação e instrução pública que seja comum a todos os cidadãos” (TORGAL e VARGUES, 1983, 437) – uma vontade que traduz o sentido iluminista da educação como fator de mudança da história (crença no progresso), em contraponto com o fator de permanência (no caso, as realidades do Antigo Regime). Não se trataria, pois, doravante, de “difundir as luzes” apenas junto das camadas privilegiadas da sociedade, mas de instruir as populações rurais, ou seja, o povo em geral. Esta perspectiva das Luzes acha-se, de resto, consagrada nos diplomas constitucionais oitocentistas. De alguma maneira em sintonia com a referida consagração, alguns projetos para a reforma da instrução primária apresentados no decurso das décadas de 20 e 30 do séc. XIX – casos, *e.g.*, dos projetos do deputado liberal Mouzinho de Albuquerque (1823) e de Dias Pegado (1835) – alimentam a crença de que, havendo uma escola ao alcance da população de cada freguesia, não deixariam os pais de lá mandar os filhos. Aconteceria, no entanto, conforme denuncia Alexandre Herculano em 1841, que o povo não reconheceria o préstimo de uma “instrução limitada”. Na verdade, o autor dos *Opúsculos* considera mesmo que decretar a obrigatoriedade do ensino seria um “sacrifício sem compensação”, não admirando, portanto, “que o espírito público reaja contra o que ela [lei] contém de tirania” (HERCULANO, 1841, 71). Nesse sentido, explica: “o que

não convém ao país é que, ainda quando se propaguem as escolas elementares, todos sejam obrigados a frequentá-las, se limite a instrução intelectual do povo àquilo que de futuro só lhe pode produzir encargos sem proveito material” (*Id.*, *Ibid.*, 72).

Não deixa de ser relevante que, identificadas desde cedo as causas do absentismo escolar (para Herculano, residiam na organização familiar e económica da maior parte do campesinato), se prossiga numa via de imposição legal. De facto, em 1844, na reforma geral do ensino promovida por Costa Cabral, é decretada a obrigatoriedade escolar (Portugal, convém talvez frisá-lo, é um dos primeiros países da Europa a fazê-lo). Num momento inicial, alguns funcionários da administração pública, mesmo duvidando da efetiva aplicação das penas impostas pela legislação de 1844, não deixarão de sugerir o destino a dar às multas pretensamente cobradas aos pais negligentes. Veja-se, *e.g.*, a opinião do governador civil de Castelo Branco, registada no seu relatório anual de 1847-1848: “Todas as demais cadeiras do distrito, com raríssimas exceções, existem nas próprias casas dos Professores, sem a capacidade precisa para o número de alunos que devem conter, e a todas elas falta o material indispensável [...]. Para obviar a estas faltas, ousou propor a Vossa Majestade a conveniência de aplicar exclusivamente à compra destes objetos o produto das multas que se impuserem aos pais” (ANTT, Ministério do Reino, mc. 3645). No final da referida década, em nome da mudança do estatuto cultural da nação, uma personalidade como António Feliciano de Castilho não hesitará em propor medidas punitivas muito severas para os incumpridores, contando-se entre elas: a impossibilidade de receber heranças, de redigir testamentos, de contrair matrimónio e de exercer



o comércio e a indústria. Consciente de que o campesinato considerava a instrução elementar uma perda de tempo, Castilho chega a advogar a intervenção da Igreja no sentido de “dépersonnaliser les pratiques du monde rural [despersonalizar as práticas do mundo rural]” (MARGARIDO, 1982, 577).

Não bastava, porém, essa aliança, nem mesmo a prolixidade legislativa. Na verdade, foi realçada a enorme disparidade entre as medidas legais e as realidades das populações (refratárias à escolarização). De resto, durante a segunda metade do séc. XIX, há um conjunto de atores próximos das populações rurais que põem exatamente a tônica na questão de a obrigatoriedade escolar não resolver o problema do atraso no processo de escolarização, como, recorde-se, Herculano antevira. Veja-se, *e.g.*, a posição sustentada por António Vaz da Fonseca e Melo, governador civil do distrito de Leiria: “Que receio há de ter de multas aquele que não tem meios para as pagar? Qual é mesmo a autoridade que se atreve a tornar efetiva a sanção da Lei? Nenhuma. O que acontece é ficar a Lei esquecida e letra morta, habituando-se os povos à desobediência. Nações há [...] que substituíram já o princípio da coação pelo da plena liberdade, e os resultados não desconceituaram a reforma” (*Relatórios sobre o Estado...*, 1857, 195-196). Cerca de uma década mais tarde, a reflexão de Jacinto António Perdigão, governador civil do distrito do Funchal, aponta duas causas para a dificuldade em generalizar a instrução elementar: a incompetência dos professores e a indiferença das populações face àquilo que considera ser o interesse social da instrução. Mas não se pense tratar-se de um ato isolado. Com efeito, no decurso da segunda metade de Oitocentos, tanto os governadores civis como os comissários de estudos alertarão para esse estado



António Feliciano de Castilho (1800-1875).

de coisas, sublinhando a importância de se ir ao encontro de dinâmicas sociais já existentes, adaptando a escola pública às realidades das populações.

À medida que o séc. XX vai avançando, mais a escola se afirma na paisagem social do país como uma realidade incontornável. A escola foi sacralizada pelo republicanismo sendo-lhe atribuída a função de formar os cidadãos republicanos e patriotas necessários à consolidação da jovem república. O debate, muito vivo na época, sobre o chamado “fetichismo do alfabeto”, em que intervieram intelectuais como Adolfo Coelho e António Sérgio, não colocou em causa o processo de escolarização assumido por todos, mas antes a valorização da dimensão educativa (cívica e moral), em contraponto a uma simples aprendizagem das primeiras letras (↗Antialfabetismo). O relativo insucesso do combate republicano contra o analfabetismo dá conta, no entanto, da persistência de resistências sociais e culturais

à escolarização. No plano discursivo, algumas das últimas manifestações de antiescolarismo surgiram no decorrer do debate travado, na transição dos anos 20 para os anos 30, em torno da questão do analfabetismo. As posições assumidas por alguns ideólogos da ala mais conservadora do regime em fase de instalação, o Estado Novo, punham claramente em causa a necessidade da aprendizagem da leitura e da escrita pelas camadas populares da sociedade (↗Antialfabetismo). Contudo, não era essa a posição de Salazar, como não foi a posição oficial do regime. A escola passa a ser entendida como a “sagrada oficina das almas” (SALAZAR, 1935, 302), fórmula que expressava a intensificação da sua função socializadora e normalizadora. Mesmo a opção pelos postos de ensino, a escola incompleta das pequenas aldeias, não significou uma opção contra a corrente da escolarização; foi antes um expediente em prol de uma instrução mínima e de baixo custo. Quando se chega a meados do séc. xx, a quase totalidade das crianças em idade escolar estava efetivamente na escola. Neste contexto, o antiescolarismo deixou de fazer sentido, não obstante a persistência de uma elevada percentagem de analfabetismo adulto. A partir deste momento, ser-se criança é cada vez mais sinónimo de ser-se escolar.

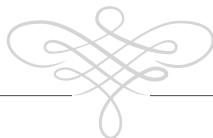
Bibliog.: manuscrita: ANTT, Ministério do Reino, mç. 3645; Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, ms. 1448 azul, *Tratado de Educação Geral para Todas as Classes do Estado até aos Doze Anos*; **impresa:** CANDEIAS, António (coord.), *Modernidade, Educação e Estatísticas na Ibero-América dos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Educa, 2005; CASTILHO, António Feliciano de, *Felicidade pela Agricultura*, Ponta Delgada, Typ. da Rua das Artes, 1849; *Colecção dos Relatórios das Visitas Feitas aos Districtos pelos Respective Governadores Civis em virtude da Portaria de 1 de*

Agosto de 1866, Lisboa, Imprensa Nacional, 1868; GELLNER, Ernest, *Nações e Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993; GIDDENS, Anthony, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta, 1995; HERCULANO, Alexandre, *Instrução Pública. Opúsculos*, t. VIII, Lisboa, Bertrand, 1841; MAGALHÃES, Justino, *Da Cadeira ao Banco. Escola e Modernização*, Lisboa, Educa/Unidade de I&D de Ciências da Educação, 2010; MARGARIDO, Alfredo, “Quelques mythes agriculturistes et instructionistes dans la pensée et la pratique portugaise (particulièrement chez António F. de Castilho) pendant la première moitié du XIX siècle”, in *Actes du Colloque Utopie et Socialisme au Portugal au XIXe Siècle*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1982, pp. 535-585; *Relatórios sobre o Estado da Administração Pública nos Districtos Administrativos do Continente do Reino e Ilhas Adjacentes em 1856*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1857; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos*, vol. 1, Coimbra, Coimbra Editora, 1935; SANCHES, António Nunes Ribeiro, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; SILVA, Carlos Manique da, “Da vontade unificadora do Estado à adaptação da escola pública às realidades locais: o papel dos governadores civis e dos comissários de estudos (anos de 1840-1860)”, *História*, vol. 10, 2009, pp. 151-160; TORRAL, Luís Reis, e VARGUES, Isabel Nobre, “Vintismo e ‘instrução pública’: imobilismo, reformismo e revolução”, *Biblos*, vol. 59, 1983, pp. 433-441.

CARLOS MANIQUE DA SILVA

CARLOS BEATO

JOAQUIM PINTASSILGO



Antiescolasticismo

Nas universidades medievais, cujo ensino era essencialmente livresco, o saber achava-se condensado ou exposto num conjunto restrito de autores e livros reconhecidos como fundamentais, cabendo ao mestre expor, explicar e explicitar o que neles se apresentava. A cultura filosófica em Portugal foi influenciada por um movimento de ideias cujas origens estão na escolástica do séc. XII. A origem e o desenvolvimento da atividade filosófica portuguesa foram marcados pela receção e integração das diversas correntes do pensamento escolástico.

Os Descobrimentos marítimos dos Portugueses estão na origem de uma rutura com preceitos medievais fundados numa síntese da fé e da razão que marcou a Idade Média. A descoberta de novas terras permitiu realçar o valor renascentista da experiência que representou o início do declínio do escolasticismo. Emergiu então uma nova forma de conhecimento dos fenómenos da natureza. Em *Esmeraldo de Situ Orbis* (1506), Duarte Pacheco Pereira observou, ao descrever o seu roteiro pelas costas de África: “A experiência é a madre de todas as cousas, por ela soube-mos radicalmente a verdade” (FORMOSINHO, 2007, 210). Era a apologia do conhecimento prático e empírico.

O séc. XVI ficou assinalado pela afirmação das ideologias antiescolásticas, patente em obras de Pacheco Pereira, Pedro Nunes, D. João de Castro, Garcia de Orta, Amato Lusitano e Francisco Sanches. O espírito científico começou a emancipar-se em relação à autoridade e às conceções dos autores clássicos e medievais. Embo-

ra com uma evolução algo hesitante no que concerne à rutura com a tradição da escola medieval, os autores referidos acabaram por optar por uma explicação da natureza mais conforme com as verdades observadas.

Pedro Nunes foi talvez o maior vulto científico português de todos os tempos. Entre as suas obras, destacam-se *Tratado da Sphera* (1537), *De Crepusculis* (1542), *De Erratis Orontii Finaei* (1546), *Petri Nonii Salaciensis Opera* (1566), *Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria* (1567), e *De Arte atque Ratione Navigandi* (1573). No final da sua vida, foi consultado pelo Papa Gregório XIII a respeito do projeto de reforma do calendário, cujo principal mentor tinha sido o alemão Christophorus Clavius, que, tendo estudado em Coimbra, foi em boa parte responsável pela fama internacional que Nunes adquiriu. Embora tivesse considerado o sistema de Copérnico correto do ponto de vista matemático, Nunes não arriscou pronunciar-se sobre a sua realidade física; contudo as suas obras serviram de referência a matemáticos e astrónomos europeus de renome, e.g. o astrónomo dinamarquês Tycho Brahe, que, no livro que reúne a sua correspondência científica, fez várias referências a Pedro Nunes, em especial a *De Crepusculi*.

D. João de Castro, um discípulo de Pedro Nunes, é uma das personalidades mais importantes do séc. XVI na astronomia náutica e na oceanografia. Entre os principais objetivos das suas viagens, estava a resolução de problemas da náutica: a determinação da latitude e da longitude, a representação cartográfica, o estudo dos regimes de ventos e das correntes marítimas e marés, e o conhecimento do magnetismo terrestre. Os seus maiores contributos para a ciência náutica ocorreram com a publicação do *Tratado da Sphaera, por Perguntas e Respostas a modo de Dialogo* e *Da Geographia por modo de Dialogo*



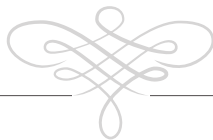
Rosto de *Tratado da Sphera*, de Pedro Nunes.

(ambos anteriores a 1538). Além destas obras, destacam-se os seus famosos roteiros: *Roteiro de Lisboa a Goa* (1538), *De Goa a Diu* (1538-1539), *De Goa a Soez e ainda o Mar Roxo* (1541), que contêm esboços cartográficos e plantas hidrográficas de vários lugares. O *Tratado da Sphaera* é uma introdução à astronomia náutica baseada no *Tratado da Esfera* de Sacrobosco, do séc. XIII, a principal obra de referência dos roteiros portugueses.

Os Descobrimientos portugueses conduziram à descoberta de novas espécies de flora e de fauna. Garcia de Orta é o autor de *Colóquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinais da Índia* (1563). Esta obra, saída em Goa, descreve cerca de seis dezenas de drogas orientais, principalmente de origem vegetal, como o aloés, a cânfora, o ópio, etc., e apresenta uma descrição rigorosa das origens, características e pro-

priedades terapêuticas de muitas plantas medicinais que, embora já conhecidas na Europa, eram estudadas com erros ou lacunas. Nos *Colóquios* foram também descritas a sintomatologia e a terapêutica de algumas doenças raras. A divulgação internacional do livro, escrito em português e não em latim, como era habitual, foi impulsionada pelo belga Charles de l'Écluse, que editou em Antuérpia um resumo em latim sob o título *Aromatum et Simplicium aliquot Medicamentorum apud Indios* (1567). Os *Colóquios* foram também divulgados em castelhano com a publicação do *Tractado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales* (1578), da autoria do médico português Cristóvão da Costa, onde este autor declara que incluiu muito do que foi escrito por Garcia de Orta. Na sua obra, Costa melhorou substancialmente o conteúdo dos *Colóquios*, estudando cada uma das plantas descritas, aumentando o seu número e descrevendo-as minuciosamente. O *Tractado de las Drogas* também foi traduzido para latim, italiano, francês e inglês.

Um contemporâneo de Garcia de Orta foi o médico João Rodrigues de Castelo Branco, mais conhecido por Amato Lusitano. Logo após a conclusão do curso de medicina em Salamanca, Castelo Branco dedicou-se ao estudo de práticas curativas, reunindo informações sobre as espécies naturais existentes em Portugal ou provindas do ultramar. Teve, porém, de deixar Portugal devido às perseguições da Inquisição aos judeus, rumando a Antuérpia. Lusitano está associado à descoberta da circulação do sangue, devido às suas observações da veia ázigos e à sua descrição pioneira das válvulas venosas. A sua obra maior foi *Curatationium Medicinalium Centuriarum* (1531-1561), que conheceu 59 traduções em diferentes línguas (a primeira “Centúria” foi dedicada a Cosme de Médici, o fundador da



dinastia política dos Médici). Publicou também os *Index Dioscoridis* (1536) e *Dioscorides Anabarzaei de Medica Materia Librum Quinque Enarrationis* (1553), comentários à obra de Dioscórides. Amato revelou-se um exímio naturalista, tendo sido um dos pioneiros na observação e no registo da botânica peninsular, para além de ter sido médico e experimentador clínico.

Apesar dos avanços antiescolásticos, a orientação filosófica tradicional nas instituições religiosas e de ensino ia resistindo, mas começaram a emergir no ambiente académico indícios de questionamento do sistema filosófico escolástico. Alguns professores aventuraram-se a introduzir assuntos que representavam uma nova orientação, sem que, no entanto, as matérias dos cursos fossem formalmente alteradas. Os comentários aos textos de Aristóteles continuavam a ser referência programática, mas a influência renovadora acabou por se disseminar mesmo nas casas religiosas. No Colégio das Artes, em Coimbra, e no Colégio de S.^{to} Antão, em Lisboa, novas ideologias começaram a ser apresentadas e discutidas por professores estrangeiros, dos quais se destacaram Christophoro Borri, Giovanni Paolo Lembo, Christoph Grienberger, Ignace Stafford, e Henrique Buseu. Os cursos de André de Avelar, João Delgado, Baltazar Teles, Soares Lusitano e António Cordeiro denotaram as influências das correntes de pensamento então mais recentes.

Ainda em Roma, o jovem Jesuíta Christophoro Borri evidenciou a sua simpatia pelas novas ideias. Em consequência da sua paixão pelos conceitos inovadores que desabrochavam e pelo facto de o geral Cláudio Acquaviva ter recebido da Santa Sé advertências no sentido de contenção do surto inovador que brotava, Borri foi penitenciado publicamente, tendo-lhe sido retirada a cátedra. Num memorial manuscrito, dirigido ao P.^c Mú-

cio Vitelleschi, Borri afirmava: “Suportei tudo, com a devida paciência e humildade. Só disse que o tempo mostraria a grande razão que eu tinha nas minhas opiniões e que em breve tal doutrina seria universalmente abraçada e seguida, tanto pelos matemáticos, em razão das novas observações, como pelos filósofos, para varrer o cisco supérfluo de entidades inúteis, e ainda pelos teólogos, a fim de conciliarem a Sagrada Escritura e os Santos Padres” (MAURÍCIO, 1951, 121). As doutrinas de Borri podiam reunir-se em duas categorias, que ele designou por princípios da razão e princípios da experiência. Entre os princípios da razão contava-se, em primeiro lugar, a necessidade de não confundir filosofia e matemática. Com efeito, se, por um lado, a matemática nada afirmava sem demonstrações, por outro, a filosofia ensinava frequentemente conjecturas e meras probabilidades; por este motivo, Borri era de opinião de que a matemática, sempre e em toda a parte, ensinava com certezas, enquanto a filosofia, na maioria dos casos, apenas propunha conjecturas. Na astronomia, por outro lado, os princípios provavam-se pela experiência, deduzindo-se depois as conclusões (↗Antiantropocentrismo; ↗Antiempirismo; ↗Antiexperimentalismo).

Nos anos que se seguiram à passagem de Borri por Coimbra e Lisboa, continuaram a verificar-se influências renovadoras nas aulas de filosofia nos Colégios das Artes, de S.^{to} Antão e da Univ. de Évora, lecionadas por Portugueses. São exemplos os cursos de Baltazar do Amaral, *Conclusiones Metaphysicae* e *Doctrina Philosophica*; de Baltazar Teles, *Summa Philosophiae: in Quatuor Partes Distributa*; de Francisco Soares Lusitano, *Cursus Philosophicus in Quatuor Tomos Distributus*; e de António Cordeiro, *Cursus Philosophicus Conimbricensis*. Teles, Lusitano e Cordeiro, fundamentando a filosofia na razão natural,



intentaram expurgá-la de alguns erros contidos nos textos clássicos.

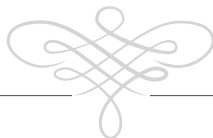
O Jesuíta Baltazar do Amaral já revelara algumas influências modernas nas suas lições, apelando para o testemunho dos matemáticos, ideia que viria a ser reforçada por Baltazar Teles, ao defender que se lhes devia dar maior crédito em matéria de ciências, e aceitando as novas teorias fundamentadas nas descobertas do seu tempo. Por sua vez, Soares Lusitano promoveu uma renovação no ensino de temas científicos, demonstrando nas suas lições e nos seus escritos o conhecimento de um grande número de obras de matemáticos, astrónomos e médicos do seu tempo. Com efeito, defendia que era com a razão deduzida da experiência que se devia retorquir a Aristóteles, pois as observações e os cálculos feitos pelos astrónomos do seu tempo permitiam concluir que os corpos celestes sofriam modificações. Com efeito, a observação dos cometas, a descoberta de novas estrelas, a descoberta das manchas solares, e a discussão gerada a respeito da matéria, da forma, do lugar, do movimento e da duração das referidas manchas levantaram dificuldades à aceitação da arreigada conceção aristotélica de que a substância celeste era incorruptível.

Mas, se a negação da incorruptibilidade celeste se ia generalizando nas lições de astronomia e filosofia, o mesmo não se verificava no que dizia respeito ao peso dos elementos. A atitude dos filósofos da Companhia de Jesus era de alguma prudência, embora não se mostrassem irreduzíveis quando os resultados dos factos experimentais eram indiscutíveis. Soares Lusitano afirmava que, perante os novos conhecimentos, nem desprezava as coisas antigas, quando verdadeiras, nem abraçava as recentes, quando falsas. E observava: “Agradam-me as coisas verdadeiras, porque verdadeiras; desagradam-me as fal-

sas, porque falsas. Pois não me arrasta a beleza da novidade, ou o peso da antiguidade, mas a verdade das coisas” (GOMES, 1941, 296-297). Mostrava-se criterioso na análise e discussão que fazia antes de adotar ou rejeitar uma opinião, embora nem sempre tenha escolhido a alternativa correta relativamente aos modelos científicos que adotava. Ao contrário de Baltazar Teles, negava que o ar fosse pesado, apresentando para tal motivos de ordem experimental: dizer que o ar era pesado era ir contra a experiência. No entanto, este erro provinha do facto de as experiências serem deficientes, como deficientes eram ainda as que fundamentavam a opinião contrária (↗Antiexperimentalismo).

Bibliog.: impressa: ACOSTA, Cristóbal de, *Tratado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales*, coord. ed. José Manuel Martínez Rodríguez, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2012; ANDRADE, A. Banha de, “Antes de Vernei nascer”, *Brotéria*, vol. XL, fasc. 4, abr. 1945, pp. 374-375; *Id.*, “O movimento científico moderno e a filosofia antes de Vernei”, *Brotéria*, vol. XXXIX, fasc. 1, jul. 1944, p. 75; CASTRO, João de, *Obras Completas*, ed. crítica Armando Cortesão e Luís Albuquerque, vol. I, Coimbra, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1968; FORMOSINHO, Sebastião J., *Nos Bastidores da Ciência: 20 Anos depois*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007; GOMES, J. Pereira, “Novos sistemas e novas descobertas”, *Brotéria*, vol. XXXVIII, 1944. p. 387; *Id.*, “Crise de cultura no século XVII?”, *Brotéria*, vol. XXXIII, fasc. 4, out. 1941, pp. 284-301; MAURÍCIO, Domingos, “Vicissitudes da obra do P.^o Cristóvão Borri”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, vol. 3, II sér., 1951, pp. 117-150; **digital:** GESSNER, S., “The conception of a mathematical instrument and its distance from the material world: the ‘pantometra’ in Lisbon, 1638”, *Studium*, vol. 4, n.º 4, 2012, pp. 210-227: <http://www.gewina-studium.nl/index.php/studium/article/view/1556/1593> (acedido a 20 abr. 2016).

DÉCIO RUIVO MARTINS



Anti-eslavismo

Quando procuramos uma definição deste conceito nos dicionários e nas fontes eletrônicas, a explicação mais frequente é que se trata de um sinônimo de “eslavofobia”, *i.e.*: ódio, discriminação, preconceitos, ideias e atitudes negativas referentes aos países eslavos, aos seus povos, às suas culturas, línguas e tradições, aos seus costumes, sistemas políticos e valores religiosos (sobretudo ortodoxos, o que mais visivelmente se manifesta nas variantes deste sentimento conhecidas como russofobia e serbofobia).

Se procurarmos a definição oficial deste conceito em dois dicionários de referência no espaço cultural sérvio, os de Vujaklija e de Jovanović, não encontraremos nem a entrada “eslavofobia”, nem a entrada “antieslavismo”, provavelmente por não serem dicionários especializados em investigação transdisciplinar de humanidades, sendo apenas dicionários de estrangeirismos. Neste sentido, notamos uma significativa falta de bibliografia a nível acadêmico.

Segundo a ideologia antieslava, os povos eslavos (indiferentemente do grupo etnolinguístico oriental, ocidental ou meridional) são considerados raças inferiores, nações, culturas ou línguas menores, sem importância, sem lugar na história, merecedores de serem ocupados, aniquilados, maltratados, humilhados, destruídos. Para além da mencionada russofobia ou serbofobia, como variantes do antieslavismo, podem citar-se também o antipolonismo, o sentimento antiucraniano, a questão anticheca e outros. Em cada uma destas vertentes do antieslavismo,

manifesta-se a discriminação, o racismo, a atitude arrogante ou exterminadora relativamente a Russos, Sérvios, Polacos, Checos, Ucrânianos e outros povos eslavos.

Sendo a Rússia o maior país eslavo, em termos de território e população, o sentimento antieslavo frequentemente resume-se a uma aversão relativa a este país, ao seu poder e à sua ideologia comunista dos tempos soviéticos (1917-1991).

Neste sentido, num dos dicionários *online* o termo “eslavofobia” é definido como “medo ou ódio das coisas eslavas, especialmente da real ou imaginada influência política soviética” (“Russia”, *Your Dictionary*). O que chama a atenção aqui são as palavras “medo” e “ódio”, reveladoras de um ambiente em que podem facilmente ser criadas, transmitidas e divulgadas ideias que se inserem no contexto das fobias e da cultura anti. Embora se mencione a época da União Soviética como a principal raiz do aparecimento das tendências antieslavas, o nosso ponto de vista é que este fenómeno é muito mais antigo, manifestando-se quer na Idade Média, quer no período da ocupação turca ou austro-húngara dos espaços culturais eslavos, quer ainda antes, no tempo do Grande Cisma (1054) e da divisão do cristianismo em duas vertentes principais: o catolicismo e a ortodoxia. Defendendo a nossa hipótese sobre a raiz antiga e profunda da eslavofobia, parafrasearemos o artigo de Berislav Kangrga, “O Grande Cisma 1054”, em que o autor refere que no séc. IX (época em que o grupo dos eslavos meridionais povoou a península Balcânica) ocorreram três acontecimentos importantes que, a juntar a muitas outras razões dogmáticas, políticas, sociais e culturais, teriam conduzido ao Cisma: a coroação de Carlos Magno como Imperador, as guerras iconoclastas em Bizâncio, e o conflito entre o Ocidente e o Oriente acerca do primado do Papa de Roma ou



do Patriarca Fótió de Constantinopla. Os eslavos balcânicos, divididos entre as influências de duas grandes culturas, a latina e a grega, e as duas vertentes recém-formadas do cristianismo, o catolicismo e a ortodoxia, viram-se obrigados a escolher. Entre os eslavos meridionais, os Eslovenos e os Croatas aceitaram o catolicismo, enquanto os Sérvios, os Búlgaros e os Macedônios aderiram à ortodoxia. Como a Igreja Católica desejava a primazia nos Balcãs, nas palavras de Luj Leže, tentou obtê-la usando métodos mais culturais, como a conversão (forçada ou voluntária, conferindo privilégios e riquezas materiais), ou mais violentos, como maus tratos e perseguições aos povos eslavos de forma a aceitarem o catolicismo como religião oficial.

Durante a ocupação otomana, a situação dos povos eslavos, sobretudo os balcânicos, foi bastante difícil. Não só sofreram maus tratos físicos e mortes violentas, como também conversões ao islão (forçadas ou voluntárias), para além de assistirem à destruição dos seus monumentos culturais e religiosos e de documentos importantes acerca da sua identidade nacional e civilizacional. Na linguagem corrente, os Turcos dirigiam-se aos eslavos balcânicos com tom irónico e palavras pejorativas, entre as quais se destacavam: “porcos” e “guardadores de porcos”. A imposição de taxas elevadas fez aumentar a pobreza e a discriminação social dos eslavos balcânicos, que se viram obrigados a aceitar as humilhações, ou a converter-se. De acordo com alguns historiadores, a violência dos turcos sobre os súbditos eslavos, particularmente Sérvios, nos séculos da dominação turca, sobretudo no séc. XVIII e XIX, adquiriu características de genocídio ou de destruição sistemática dos eslavos balcânicos.

A política da Alemanha nazi foi claramente antieslavista, mas esta não foi a

única ideologia antieslava da história. Refira-se a clara eslavofobia presente nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels. O último estudou sérvio, conhecia bem a história deste povo e a sua poesia oral, mas mesmo assim, como refere Ivan Miladinović em “Porquê Marx e Engels não gostavam dos Sérvios?”, considerava o povo sérvio apenas um prolongamento do braço da Rússia. Nas suas cartas a Marx, refere-se aos eslavos, e particularmente aos Sérvios, como “povos necessariamente contrarrevolucionários”, “atrofiados” e “sem História”, bem como “resíduos étnicos”, que mereciam estar na “caixote do lixo da História”, devendo ser destruídos até ao último. Para a ironia ser maior, ainda segundo Miladinović, entre os eslavos, e particularmente entre os Sérvios adeptos da ideologia marxista, cantavam-se hinos como: “Não acreditamos no Céu, mas em Marx e em Engels” (MILADINOVIĆ, 2015, 15). Certamente que, na perspetiva de Marx e Engels, a euforia eslava acerca do Marxismo apenas confirmava a visão negativa dos povos eslavos, e fazia aumentar o antieslavismo no mundo ocidental. De acordo com João Bernardo, Marx referia-se aos países eslavos como “naçõeszinhas”, “tribos”, “bárbaros”, “pequenas nações obstinadas”, “ladrões”, e, com uma visível aversão, afirma que o “ódio à Rússia deve ser a primeira paixão dos revolucionários alemães” (BERNARDO, *Passa Palavra*, 26 maio 2009). Continuando o discurso antieslavo, Marx escreve a *História da Diplomacia Secreta nos Séculos XVIII e XIX*, enquanto Engels expõe as suas ideias antieslavas no ensaio “Política externa do czarismo russo”. Nestas e noutras obras, os dois pensadores negam aos Russos a origem europeia, tratando-os por “mongóis” e “intrusos”, que devem ser expulsos para lá do Dniepre; e são da opinião de que a Rússia é uma ameaça à Europa, por causa das suas pretensões



políticas, da cultura eslava e da religião ortodoxa.

A Primeira Guerra Mundial torna-se o novo cenário da luta antieslava. Nomeadamente a Áustria-Hungria e, posteriormente, apenas a Áustria foram nitidamente antieslavas na sua política de dominação cultural; a frase “Serbien muss sterbien [A Sérvia deve morrer]” tornou-se um dito popular, quer como canção, quer como título dos jornais austríacos. Nos mesmos periódicos, bem como em vários jornais alemães, satíricos e não só, em postais e em selos impressos e divulgados por toda a Europa de Leste, são publicadas caricaturas de Sérvios e outros povos eslavos desenhados como porcos, presos debaixo da bota alemã, são apenas as mais suaves das manifestações da propaganda antieslava. Neste contexto, Ivan Miladinović refere que a Primeira Grande Guerra foi uma “guerra santa contra os eslavos”, em que a Áustria-Hungria desejava derrotar “os bárbaros dos Balcãs” (MILDINOVIĆ, 2015a, 26-27), propaganda à qual se juntaram nomes como Sigmund Freud e Stefan Zweig.

Na sua política antibalcânica, antissérvia e antieslava, o Imperador Francisco José considerava que a Sérvia devia ser diminuída e desvalorizada para não dar problemas à Europa. Muitos historiadores são da opinião de que, querendo destruir a Sérvia, as autoridades austríacas desejavam, de facto, diminuir a influência da Rússia na política europeia.

As duas guerras mundiais, com o extraordinário e desproporcionado número de vítimas oriundas dos povos eslavos que fizeram, podem considerar-se também guerras antieslavas. Em *A Minha Luta*, Adolf Hitler exhibe uma atitude de aversão contra os povos eslavos, embora tivesse uma certa simpatia pelos Checos e os Eslovacos. James Harting afirma que a atitude de Hitler para com os eslavos

dependia das políticas das respetivas nações relativamente à Alemanha: era mais tolerante com a Eslováquia, a Croácia e a República Checa do que com a Rússia e a Sérvia.

No início do séc. XXI, existem teorias segundos as quais a queda da União Soviética, bem como a desintegração da Checoslováquia e da Jugoslávia, são novas manifestações da eslavofobia.

Bibliog.: impressa: ENGELS, Friedrich, e MARX, Karl, *The Russian Menace to Europe, A Collection of Articles, Speeches, Letters, and News Dispatches*, sel. e org. Paul W. Blackstock and Bert Hoselitz, Glencoe, Free Press, 1952; HITLER, Adolf, *A Minha Luta*, Lisboa, Afrodite, 1976; JOVANOVIĆ, Radomir, *Veliki Leksikon Stranih Reči i Izraza*, Beograd, Anlari, 2007; LEŽE, Luj, *Slovenska Mitologija*, Beograd, Grafos, 1984; MILADINOVIĆ, Ivan, “Zašto Marks i Engels Nisu Voleli Srbe?”, *Večernje Novosti*, 22 mar. 2015, pp. 15-16; *Id.*, “Sveti Rat Protiv Slovena”, *Večernje Novosti*, 24 jan. 2015a, pp. 26-27; ROSDOLSKY, Roman, *Friedrich Engels y el Problema de los Pueblos sin Historia*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1980; VUJAKLIJA, Milan, *Leksikon Stranih Reči i Izraza*, Beograd, Prosveta, 2009; **digital:** BERNARDO, João, “Marxismo e nacionalismo I Antieslavismo de Engels e de Marx”, *Passa Palavra*, 26 maio 2009: <http://www.passapalavra.info/2009/05/4140> (acedido a 3 jul. 2016); HARTING, James, “Hitler and the slavs in the historical perspective”, *National Vanguard*, 28 fev. 2015: <http://nationalvanguard.org/2015/02/hitler-and-the-slavs-in-historical-perspective/> (acedido a 3 jul. 2016); KANGRGA, Berislav, “Velika šizma 1054”, *Historia Magistra Vitae Est*: <http://berislavkangrga.weebly.com/velika-scaronizma-1054.html> (acedido a 3 jul. 2016); “Kontinuitet Genocida Nad Srbima”, *The Balkans Chronicles*, 20 maio 2014: <https://zlj13051967.wordpress.com/2014/05/20/zlocin-genocida-nad-srbima-kroz-istoriju/> (acedido a 3 jul. 2016); “Russia”, *Your Dictionary*: <http://www.yourdictionary.com/> (acedido a 3 jul. 2016).

ANAMARIJA MARINOVIC

Antiespagirismo

O espagirismo é uma técnica alquímica com base na fitoterapia, ou medicina vegetal. Utiliza processos de fermentação, destilação e extração de componentes minerais de madeiras e plantas.

“Espagíria” é um termo da autoria do alquimista suíço Paracelso (1493-1541), derivado do verbo grego “spaw” (extrair) e do adjetivo “agéraon” (o que não envelhece, imortal). Pretende extrair da matéria a sua quinta-essência. A preparação espagírica separa alquimicamente das plantas as suas componentes primordiais (o mercúrio, o enxofre, o sal), voltando a uni-las na circulação. O trabalho do espagirista consiste, pois, em extrair da matéria esses três principais constituintes, separando-os, purificando-os e reunindo-os num novo indivíduo.

Durante a fermentação, as substâncias aromáticas são libertadas, formando novas substâncias. A destilação a vapor permite recuperar as substâncias aromáticas extraídas das plantas e do etanol durante a fermentação. O objetivo da incineração é extrair minerais e oligoelementos desta massa vegetal, removendo, por este processo de combustão, todos os vestígios de substâncias orgânicas potencialmente tóxicas (alcaloides).

As tinturas ou essências espagíricas não são usadas apenas na forma líquida das essências, individuais ou sinergicamente, mas também na forma de pomadas, unguentos ou óleos vegetais.

“Aromatologia”, na sequência da fitoterapia, é um termo criado pelo químico René-Maurice Gattefossé, na déc. de

20 do séc. xx, para designar o uso oral de óleos essenciais. Muitos argumentos têm sido apresentados contra qualquer tipo de uso da aromatologia, chegando Lis-Balchin a alegar ser esta uma prática ilegal.

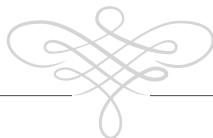
Os óleos essenciais podem ser substituídos dos remédios alopáticos (sintéticos), desde que seja feito um acompanhamento por um terapeuta aromatólogo, ou aromatólogo. Aqueles também são usados na culinária, na sua forma pura ou diluídos em óleos vegetais (linhaça, girasol, oliva, semente de uvas), conferindo propriedades terapêuticas, aromas e sabores especiais aos alimentos cozinhados.

Os efeitos dos aromas na região cerebral conhecida como sistema límbico, ou centro emocional, foram estudados por Linda Buck e Richard Axel, prémio Nobel de medicina e fisiologia em 2004.

A alquimia (do árabe *al-kimia*, pedra filosofal, derivado do substantivo grego “chymeía”, mistura de sucos) nasceu em Alexandria, no Egito, sob a influência do heleno-arabismo (sécs. vii-x), já que os Árabes invadiram o Egito em 640 e aí incorporaram o vocábulo, dando-lhe o significado de transformação, através de Alá.

No Egito, a alquimia era associada ao culto do deus da sabedoria (Toth), enquanto na Grécia tinha relação com Hermes Trismegisto (*tris-mégistos* – três vezes muito grande), ambos deuses da escrita e da magia nas respetivas culturas, explicando-se assim a designação de hermetismo, atribuída pelos autores da Antiguidade greco-latina àquele deus, para designar um conjunto de doutrinas místicas, astrológicas, alquímicas e mágicas. Toth simbolizava a lógica organizada do Universo, sendo relacionado com os ciclos lunares, cujas fases expressavam a harmonia universal.

Como escriba e mensageiro dos deuses, no Egito helenístico, Hermes era tido



Paracelso (1493-1541).

como o autor de um conjunto de textos sagrados, contendo ensinamentos sobre artes, ciências, religião e filosofia – o *Corpus Hermeticum* –, que representou a fonte de inspiração do pensamento hermético e neoplatônico renascentista. Segundo Clemente de Alexandria, eram 42 livros que tratavam da educação dos sacerdotes, dos rituais do templo, de geologia, geografia, botânica e agricultura, de astronomia e astrologia, matemática e arquitetura, contendo ainda hinos em louvor dos deuses, um guia de ação política para os reis e um texto médico. Costuma-se atribuir também a Hermes Trismegisto o *Livro dos Mortos* ou o *Livro da Saúde da Luz*, além do mais famoso texto alquímico, a *Tábua de Esmeralda*.

Na Europa medieval, filósofos muçulmanos da península Ibérica como Avicena e Averróis dedicaram-se à alquimia, mas foram as Cruzadas que permitiram um contacto mais frequente e profundo dos cristãos com o Médio Oriente e suas tradições, entre as quais a alquimia. Muitos alquimistas foram condenados à fogueira pela Inquisição por alegado pacto com o Diabo, sendo o enxofre, ainda hoje, associado a esse pacto.

Os três objetivos da alquimia visavam a transmutação dos metais em ouro, a fabricação do elixir da longa vida, e a criação da vida humana artificial a partir de materiais inanimados (homúnculos).

Também no Oriente (China), a alquimia visava, em ligação com o taísmo, fabricar o elixir da longa vida.

Eram postulados alquímicos a unidade da matéria primordial, a evolução da matéria, representada nos elementos químicos (o ouro era o mais perfeito), e a transformação da matéria como resultado de uma evolução natural, suscetível de ser reproduzida em laboratório.

Paracelso defendia o uso de substâncias tóxicas, como o mercúrio e o arsénico, para a cura de todas as doenças, afirmando que o veneno se combatia com veneno. Francis Bacon (1561-1626) apontou o caminho da alquimia nas suas experiências laboratoriais, estabelecendo uma ponte com a ciência moderna. Em 1661, Robert Boyle, considerado o pai da química, convenceu o Parlamento inglês a revogar a lei antialquimia, que havia sido criada no séc. XIII pelo Rei Henrique III para proibir a manufatura de ouro por transmutação. Isaac Newton (1643-1727) escreveu 138 livros sobre alquimia.

Fruto da Revolução Científica do séc. XVI, surgiram em toda a Europa as academias, separando-se da filosofia e baseando-se na experimentação laboratorial, e publicando, a partir do séc. XVII, os resultados da investigação, ao contrário dos alquimistas ocultistas. A partir de então, a alquimia passou a ser combatida como anticientífica: *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius* [o obscuro pelo mais obscuro e o desconhecido pelo mais desconhecido]. O séc. XVIII marca a decadência da alquimia, sendo o seu método de explicação da matéria incompatível com o Iluminismo.

No entanto, o contributo da alquimia para o avanço da ciência é hoje reconhecido, já que, através de novas realizações, o sonho daquela vem sendo concretizado. Com efeito, em 1919, Ernest Rutherford (1871-1937) conseguiu converter o hidrogénio em oxigénio por meio da reação nuclear, enquanto o chumbo e o bismuto teriam sido transmutados em ouro, ainda que de forma incipiente e minúscula, entre 1970 e 1980.

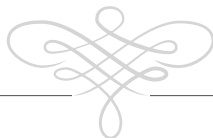
A espagíria não é contestada como sistema fitoterapêutico, mas como processo alquímico, pelos opositores desse corpo hermético de doutrinas e magias.

Bibliog.: BUCK, L., e AXEL, R., “A novel multigene family may encode odorant receptors: a molecular basis for odour recognition”, *Cell*, vol. 65, n.º 1, 5 abr. 1991, pp. 175-187; FARIAS, Robson Fernandes de, *História da Alquimia*, Campinas, Átomo, 2007; GREENBERG, Arthur, *From Alchemy to Chemistry in Picture and Story*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2007; LIS-BALCHIN, M., “Essential oils and ‘aromatherapy’: their modern role in healing”, *Journal of the Royal Society of Health*, vol. 117, n.º 5, 1997, pp. 324-329.

ANTÓNIO MONIZ

Antiespanholismo

A palavra “Espanha” é talvez uma das que mais facilmente suscita conformidade de ideias e referências negativas no imaginário coletivo português. Apesar de, ultrapassadas as ditaduras peninsulares do séc. XX, a intensificação das relações comerciais, turísticas e institucionais, bem como a comum integração na União Europeia terem alterado substancialmente o modo de olhar o país vizinho, subjaz ainda nos Portugueses a atitude receosa e precatada em relação aos Espanhóis que veio a caracterizar a conceção da nação elaborada pela cultura liberal. Esta suspeita foi um dos elementos que compôs o antiespanholismo que se forjou, sobretudo, na segunda metade do séc. XIX, o qual fez de Espanha o centro de toda a ameaça à independência de Portugal. Foi este um dos principais eixos que estruturaram a construção da identidade, conformando boa parte da caracterologia nacional, da qual nasceram as imagens que inspiraram os estereótipos do Espanhol. O princípio de alteridade, a determinação de um antagonista face ao qual se define a individualidade e a singularidade nacionais, foi determinante na formação do nacionalismo português, orientando a sua definição como resposta aos desafios que o antiespanholismo gerava. Não se pode explicar esse acesso de hiperidentidade própria da cultura portuguesa sem a associar à atitude que gerou o ser e o estar contra outra nação. Uma posição que não deve ser interpretada como a lógica defesa do país ante o perigo constante de uma invasão de Espanha, presa à sua obsessão unificadora e ao seu complexo

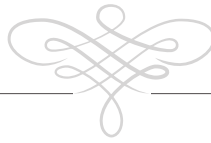


de amputação, aproveitando o alibi do iberismo, mas que resulta de uma estratégia política e cultural, desenvolvida perversamente, que utilizou o sentimento antiespanhol, primeiro, como argumento legitimador do novo regime liberal e, posteriormente, como instrumento e arma nas lutas partidárias.

Um dos lugares comuns da historiografia portuguesa foi o entendimento da identidade nacional como uma realidade completamente formada já na Idade Média. Trata-se de uma interpretação essencialista, que deixa de lado todo o projeto modernizador de construção nacional, e que mantém a ideia da precocidade da existência de Portugal como nação. Uma nação que, considerada a sua sobrevivência através dos séculos, não havia dado nenhum sintoma passível de questionar a sua solidez. A estabilidade das suas fronteiras, a homogeneidade étnica e a identidade linguística, a assinalável continuidade institucional, a ausência de tendências desagregadoras ou centrífugas, a resistência a qualquer fragmentação permitiram o carácter pioneiro da nação portuguesa e a sua confirmação como uma das mais antigas da Europa. Daí que se tenham destacado e sublinhado os elementos relacionados com esse processo de formação prematura, quase lendária, da nacionalidade. E, apesar de se terem destacado as características e os traços primigénios que constituem a individualidade e a singularidade do Português, a modo de uma arqueologia da identidade, procurando a sua essência no mundo celta e no pré-romano, o certo é que a principal fonte mitológica se encontra na época medieval. Foi nesse tempo que foram situados os principais mitos de origem – o milagre de Ourique, as Cortes de Lamego, a Batalha de Aljubarrota – que mais eficazmente serviram a criação de uma narra-

tiva sobre a qual assentou o discurso da identidade. É de destacar que, entre os fundamentos políticos originários que conformam a nacionalidade, juntamente com a monarquia, as Cortes e a religião católica, envolvidos por um certo espírito messiânico e missionário, já se encontra direta e explicitamente integrado o elemento anticastelhano.

Num estrato ulterior, que se sobrepõe a este, desenvolve-se o segundo mito da nacionalidade, formado pelos Descobrimentos oceânicos, nos alvares da Idade Moderna. É sobre esta base que se apresenta o semblante mais glorioso e orgulhoso da nação, que identifica as gestas marítimas e colonizadoras com os caracteres mais próprios e distintos do ser português. A aposta atlântica, que viria a marcar o futuro político de Portugal nos séculos seguintes, expressava perentoriamente a sua intenção de virar as costas ao espaço peninsular: uma fuga para Ocidente que, em aparente competição com a Coroa de Castela, implicava deslocar para o espaço ultramarino o fundamento territorial e espiritual da nacionalidade, bem como a garantia da sua conservação e sobrevivência; e que era uma forma de recusar qualquer oferta da parte do reino vizinho com respeito à sua identidade, política ou territorial, assegurando a sua independência ante a nova conformação imperial. Algo que será importante quando, a partir do séc. XVII, Inglaterra se tornar o único e verdadeiro garante da ordem marítima mundial, convertendo-se em suporte das aspirações ultramarinas portuguesas e da existência de Portugal como estado independente. O papel ambivalente que, mais tarde, Inglaterra assumiria relativamente a essa dupla necessidade de Portugal de manter, por um lado, a extensão das suas possessões imperiais e, por outro, a sua independência nacional face a Espanha, traria



Batalha de Aljubarrota (1385).

implicações políticas e diplomáticas importantes, além de graves insatisfações.

O terceiro grande mito nacional é erigido a partir da tragédia provocada pela integração de Portugal na Coroa espanhola em 1580, a época dos Filipes, que implicava a sua entrada na órbita peninsular e que, mais tarde, seria lida como o momento nefasto em que Portugal sofrera a perda da sua autonomia e individualidade. A restauração da independência em 1640, com a recuperação da nacionalidade perdida, transformar-se-ia, assim, no marco da refundação da nação portuguesa. O movimento da restauração albergava a herança anticastelhana dos mitos fundadores e integrava a ideia de decadência identificada com o domínio espanhol, que teria ocasionado um grave retrocesso na expansão marítima e colonial portuguesa. Assim se fundiam, como elementos essenciais do nacionalismo luso, o ingrediente anticastelhano, a defesa da autonomia e da independência, e o princípio regenerador, que ganharia particular importância nos sécs. XIX e XX.

Importa ter em conta que a formação desta mitologia nacional, ainda que se tenha apoiado em determinadas narra-

tivas elaboradas ao longo da Idade Moderna, não se desenvolveu efetivamente senão a partir das primeiras décadas do séc. XIX. Foi então que, com o nascimento da ideia moderna de nação, se veio a construir este discurso nacionalista e se estabeleceram os mitos da origem, do apogeu e da decadência de Portugal. Em cada uma destas três fases mitológicas da existência nacional, a modo de divisão orgânica da identidade, o antiespanholismo ocupa um papel central, ainda que disfarçado de anticastelhanismo: na etapa fundadora, “contra” ou “de costas para” Castela; no tempo de crescimento e desenvolvimento, “defronte” ou “apesar de” Castela; e no declínio, “por culpa de” Castela. Trata-se de um processo mais ou menos intencional, que respondia às necessidades do Estado liberal nascente, o qual precisava de justificar a sua natureza e a sua existência através de uma leitura até então inédita do facto nacional. Neste processo, granjeava particular importância a posição e situação de Portugal ante os novos princípios geopolíticos que se delineavam, os quais questionavam a viabilidade de um Estado de dimensões territoriais e demográficas reduzidas. Ao



seu estatuto de pequeno Estado, juntava-se precisamente o seu carácter peninsular, com as fronteiras definidas mas demasiado permeáveis, um espaço aberto e indefeso ante o país vizinho, em face do qual não podia dirimir, como antes, o seu legado imperial, que, numa situação de abandono e improdutividade, se tornara um lastro pesado e anacrónico. Por último, como país essencialmente agrário, que mantinha estruturas produtivas atrasadas, carecia do suporte capaz de assegurar a sua autonomia e resistência. Nesta situação, dramatizada pela Guerra Peninsular e pela fuga da família real para o Brasil, não era de estranhar que as novas instituições liberais precisassem de argumentos sólidos com que defender a sobrevivência de Portugal como Estado independente, instalando na cultura política que se formava um elemento de longa duração e de especial intensidade: o complexo de insegurança.

A insegurança – o medo de perder a autonomia, a independência – tornou-se num dos vetores políticos da cultura liberal e, conseqüentemente, do corpo ideológico sobre o qual foi sendo configurado o nacionalismo português. O discurso que veio a construir-se precisava de um antagonista, Espanha, que reunisse todas as preocupações e ameaças relativas à sobrevivência de Portugal como nação. O país vizinho cumpria largamente os requisitos para este papel, não só devido à desproporção do seu tamanho, em termos territoriais e populacionais, e à inevitável proximidade, ou melhor, contiguidade, mas também por incarnar, já então, o conjunto de características detestáveis que faziam de Espanha a inimiga da independência e da liberdade do povo português. Assim se foi desenvolvendo o antiespanholismo, um movimento englobante que canalizou o conjunto de premissas e ideias que haveriam de con-

formar o imaginário coletivo do novo nacionalismo liberal, desenvolvendo-se ao longo dos sécs. XIX e XX, com a intenção de constatar a existência histórica de Portugal em luta constante com a nação vizinha. Foi a partir de então que se fez uma leitura anacrónica e descontextualizada de Castela e das lutas dinásticas peninsulares, situando retrospectivamente na Idade Média um suposto conflito nacional. Não foi o anticastelhanismo que se transformou em antiespanholismo, como evolução de um confronto secular, mas o contrário: foi a Espanha liberal que serviu ao nacionalismo luso para esgrimir o seu argumento em defesa da autonomia, criando em torno dela as características necessárias para dar credibilidade e força à ideia da ameaça. O medo de uma invasão espanhola, de ser absorvido e perder a independência, fazendo desaparecer Portugal do mapa das nações, convertia-se assim no instrumento mais eficaz para a difusão e a intensificação do sentimento nacional. A mitologia nacional foi reelaborada a partir deste novo prisma, fazendo do anticastelhanismo uma constante da história de Portugal, desde as origens até à sua refundação, desembocando no final do segundo milénio com a mesma vigência e urgência de séculos anteriores.

O antiespanholismo, concebido como recurso estratégico do nacionalismo liberal, contou com um poderoso argumento a seu favor, o iberismo, do qual soube aproveitar-se para tornar credível o perigo espanhol e para atualizar o risco de uma perda iminente da independência. O liberalismo português conseguiu fazer uma leitura única e parcial do movimento iberista, definindo-o como um movimento político unificador que pretendia a absorção e subordinação de Portugal ao domínio e ao controlo de Espanha. Ao considerá-lo como um nacionalismo homogeneizador, que acabaria

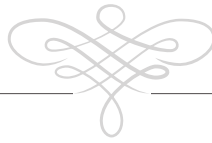


com a autonomia e a individualidade de Portugal, suprimia o elemento universalista e utópico que mais o caracterizava, dotando-o de conotações exclusivamente negativas. Além disso, incidia no papel hegemónico e dominador de Espanha nessa futura união ibérica, a qual vergaria o seu companheiro peninsular por meio da força, negando qualquer possibilidade de uma integração voluntária e em plano de igualdade, como propunham os iberistas. Daí a dificuldade de propagação do iberismo em Portugal, uma vez transfigurado num ato de traição à pátria, o que levou os poucos iberistas confessos a apostatar as suas crenças e a desculpá-las como pecados de juventude. É o que aconteceria a Lopes de Mendonça, Casal Ribeiro, Carlos José Caldeira, Latino Coelho ou Henriques Nogueira, para destacar os políticos mais importantes, que se viram obrigados a abjurar das suas veleidades iberistas. Convém sublinhar que o iberismo, apesar da heterogeneidade de formulações e tendências que abarcou, quase tão diverso como amplo e difundido nos meios políticos e intelectuais de Espanha, jamais se manifestou com os objetivos mal-intencionados a que foi associado pelo nacionalismo luso. Em caso algum o iberismo deu motivo ou justificação para ser acusado de ameaça contra a independência nacional, ao contrário do que as diferentes forças políticas – desde os regeneradores aos republicanos, passando pelo Partido Histórico – e os seus órgãos de imprensa procuraram mostrar, contando, na maioria das vezes, com o beneplácito governativo. Pelo contrário, o anti-iberismo expressou-se de forma premeditada e sem motivo, sendo utilizado como um mecanismo entre outros no processo de formação da identidade nacional, adotando o princípio de defesa da independência e de amor à pátria para prolongar o sentimento nacional.

Durante o séc. XIX, ocorreram duas intervenções militares espanholas em território português: a participação do exército liberal a favor do trono de D. Maria no seu confronto com o miguelismo; e a que, sob este mesmo pretexto mas com objetivos bem diferentes, teve lugar durante a Patuleia, em 1847, de forma a favorecer a assinatura da Convenção de Gramido e a rendição da Junta do Porto, sob o comando do duque de Loulé. Houve uma terceira tentativa de participação militar a propósito do golpe de Estado encabeçado pelo duque de Saldanha, em 1851, que deu início à Regeneração, que o então chefe do Governo espanhol, Bravo Murillo, tratou de reverter, temendo a destituição de D. Maria II. Uma quarta possibilidade de participação militar espanhola surgiu a propósito da revolta republicana do Porto, a 31 de janeiro de 1891, perante o receio de que uma revolução triunfante pudesse derrubar a monarquia. Nenhuma destas quatro situações despertou, nos respetivos momentos, qualquer receio ante a presença efetiva de tropas espanholas em solo

Rainha D. Maria II (1819-1853).





português ou a ameaça de uma intervenção. É certo que esta intromissão militar e diplomática tinha evidentes interesses políticos e partidários que, longe de pôr em questão a nova ordem liberal, serviam justamente para assegurá-la, apoiando a monarquia e, sobretudo, as fações mais moderadas – particularmente, os cartistas e os regeneradores –, protegendo-as das tendências mais extremadas defendidas por miguelistas, setembristas, radicais e, finalmente, republicanos. Daí que o nacionalismo liberal omitisse qualquer reação antiespanhola ante esta colaboração política e militar prestada ou oferecida pelos diferentes governos espanhóis.

Apesar disso, o antiespanholismo desenvolveu-se intensamente na segunda metade do séc. XIX, ainda que não por causa destas conjunturas concretas que implicaram uma ingerência real e efetiva dos governos espanhóis, mas sim catalisado por outras situações provenientes mais da própria dinâmica política portuguesa do que de provocações ou ameaças reais que proviessem do país vizinho. Talvez seja esta a característica mais significativa do antiespanholismo: um movimento que se desenvolveu essencialmente em torno das lutas políticas do liberalismo português e que, mais tarde, na sua disputa pela capitalização da identidade nacional, veio a ser herdado pelo próprio republicanismo. Este fenómeno foi sublinhado por todos os diplomatas espanhóis que exerceram as suas funções em Portugal, os quais associaram a suscetibilidade portuguesa em relação a Espanha ao uso impróprio que os partidos fizeram do iberismo e do anti-iberismo – um instrumento recorrente e polivalente, que permitiu combater opositores políticos, desviar as atenções do público, gerar estados de alarme, provocar mudanças de governo e anular oposições. Uma poderosa e eficaz arma política que foi utilizada por todas

as tendências políticas do arco liberal, nomeadamente os republicanos que, com base em interesses partidários, desenvolveram e inflamaram o sentimento antiespanhol em amplos espaços da opinião pública, colocando num ponto central da cena política portuguesa a questão da identidade nacional. Um estudo comparado da evolução política dos regimes liberais peninsulares permitirá compreender adequadamente o cenário das suas relações bilaterais; trata-se de uma trama complexa, mais intrincada do que poderia parecer, que se foi tecendo em torno das interações entre as diversas forças políticas de um e outro país e das mutáveis posições que adotaram, por afinidade ou inimizade ideológica, relativamente ao poder político.

A extensão do antiespanholismo e a generalização do seu uso político dificulta a identificação deste movimento com uma organização ou instituição em particular. A sua integração na cultura política liberal, mas também na republicana, uma vez eludidas e reduzidas as tendências federalistas, às quais havia que somar, fora do tronco liberal, o Integralismo Lusitano, fez com que a responsabilidade relativa à sua formação e ao seu desenvolvimento se diluísse. Ainda que se costume apontar a Associação Nacional 1.º de Dezembro de 1640 (fundada em 1861 e antecessora da Sociedade Histórica da Independência de Portugal, estabelecida em 1927) como o principal artífice e sustentáculo deste movimento, a verdade é que o seu papel é circunscrito, tendo em conta a dinâmica e a extensão do sentimento antiespanhol. Além das próprias fações políticas e dos seus líderes – por ser difícil e impróprio falar de partidos nesta altura do séc. XIX e nas primeiras décadas do séc. XX –, há que destacar o papel desempenhado pela imprensa e pelos intelectuais, sem deixar de referir instituições de segundo plano



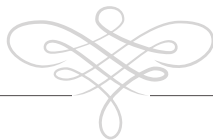
como a própria maçonaria. Este movimento heterogêneo articulou o seu discurso em torno de um conjunto variado de incidentes, alguns com uma base mais ou menos real, ainda que exagerada e deturpada, e bastante efabulados. Ainda que alguns destes acontecimentos fossem relativos ao âmbito externo, sobretudo no respeitante às relações luso-hispânicas, mesmo que também associadas com outras questões internacionais, outros temas eram exclusivamente de índole interna, mas, de uma forma ou de outra, acabavam por envolver o governo do país vizinho. Desde a ligação ferroviária entre Lisboa e Madrid até à intenção de entronizar D. Fernando ou o seu filho nos primeiros anos do Sexénio Revolucionário em Espanha, passando pelas mortes de D. Pedro V e de seu irmão, das quais o Governo espanhol foi acusado, pelas campanhas africanas da União Liberal ou mesmo pela perda de Cuba com a guerra hispano-americana de 1898, são inúmeros os episódios e as vicissitudes que despertaram o recorrente sentimento de ameaça com que se alimentava o movimento antiespanhol. Por meio do uso interessado que se fazia destes acontecimentos e incidentes, foi-se formando a malha sobre a qual se teceu esta hispanofobia, tão profundamente penetrante e duradoura. A proclamação da república em 1910 e a posição precavida e de inimizade efetiva que os governos espanhóis adotaram ante o novo regime consolidaria e atualizaria os conhecidos princípios baseados no receio e no perigo espanhol, que se prolongariam e manteriam até ao fim do regime de Salazar.

O antiespanholismo, enquanto movimento baseado na alteridade, pôs em ação um prolongado jogo de caracteres e estereótipos em confronto com os quais se definiu a própria identidade portuguesa. Isto implicou o desenvolvimento de

um longo e intenso processo de construção do outro, com o objetivo de tornar credível esse pretensível carácter expansivo e dominador de Espanha e de justificar, por isso, uma atitude receosa por parte de Portugal. Assim se foi gerando, na cultura liberal, um mundo de imagens antagónicas e de olhares cruzados, e se foi erguendo, perante o Espanhol arrogante, orgulhoso, soberbo, violento, rude, fanático, intolerante, reacionário e cruel, a imagem avançada, afável, adaptável, civilizada, cosmopolita e tolerante do Português. Tratou-se de um exercício simples de contraposições, que se foi acomodando no imaginário coletivo, conformando não só os caracteres próprios de uma individualidade definida, mas também um determinado ponto de vista sobre o país vizinho.

Punha-se assim em ação uma dinâmica retroativa de ideias e preconceitos que, durante décadas, dificultou e condicionou as relações entre as duas nações. É indubitável que o antiespanholismo determinou a realidade política hispano-lusa, fazendo com que o espaço peninsular fosse mais um lugar de circunscrição, de desconfiança e desconhecimento, do que de união, cooperação e encontro.

Bibliog.: ANDRADE, Luís Oliveira, *História e Memória. A Restauração de 1640: do Liberalismo às Comemorações Centenárias de 1940*, Coimbra, Minerva, 2001; BETHENCOURT, Francisco, “A sociogénese do sentimento nacional”, in BETHENCOURT, Francisco, e CURTO, Diogo Ramada (orgs.), *A Memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 473-503; CATROGA, Fernando, “Nacionalismo e ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX”, *Cultura, História e Filosofia*, vol. IV, 1985, pp. 419-446; *Id.*, “Religión civil y ritualizaciones cívicas. El conmemoracionismo en las fiestas nacionales portuguesas, de la Revolución Liberal al Estado Novo salazarista”, in BERAMENDI, Justo, e GONZÁLEZ,



Francisco Colom (orgs.), *Modernidad Iberoamericana. Cultura, Política y Cambio Social*, Madrid, Iberoamericana Editorial/Vervuert/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 541-581; CERVELLÓ, Josep Sánchez, “El nacionalismo portugués”, in *Los 98 Ibéricos y el Mar*, vol. III, Madrid, Sociedad Estatal Lisboa’98, 1998, pp. 235-254; CHACÓN, Vamireh, *A Grande Ibéria: Convergências e Divergências de Uma Tendência*, São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 2005; COSTA, A. Ramos da, *História da Sociedade Histórica da Independência Portuguesa, 1861 a 1940*, Lisboa, Oficinas da Penitenciária, 1940; CUESTA, Pilar Vázquez, “O espantinho ibérico como arma política no Portugal do século XIX”, in *Estética do Romantismo em Portugal*, Lisboa, Centro de Estudos do Século XIX do Grémio Literário, 1974, pp. 39-43; *Id.*, “El ‘perigo português’ como arma dialéctica”, in GÓMEZ, Hipólito de la Torre, e VICENTE, António Pedro, *Espanha-Portugal: Estudos de Historia Contemporânea*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 215-222; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Portugal: a Emergência de Uma Nação*, Lisboa, Colibri, 2004; GÓMEZ, Hipólito de la Torre, “Portugal: un nacionalismo antiespañol”, *Revista de Occidente*, n.º 17, 1982, pp. 86-93; GONZALO, Ignacio Chato, “Massoneria e coscienza nazionale in Portogallo nel secondo ottocento”, in *Massoneria e Política in Europa fra Ottocento e Novecento, Memoria e Ricerca. Rivista di Storia Contemporanea*, n.º 4, jul.-dez. 1999, pp. 9-24; *Id.*, *Las Relaciones entre España y Portugal a través de la Diplomacia (1846-1910). La Incidencia de la Política Exterior en la Construcción de la Identidad Nacional*, 2 t., Mérida, Junta de Extremadura, 2004; *Id.*, “La mirada oficial: la imagen de Portugal en la diplomacia española (1850-1860)”, in GARCÍA, María Jesús Fernández, e LEAL, María Luísa, *Imagología Ibéricas: Construyendo la Imagen del Otro Peninsular*, Mérida, Gabinete de Iniciativas Transfronterizas, 2012, pp. 317-357; HOMEM, Amadeu Carvalho, “O anti-iberismo dos republicanos radicais portugueses (1870-1910)”, in *Estados e Sociedades Ibéricas: Realizações e Conflitos (Séculos XVIII-XX)*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1996, pp. 213-220; JOÃO, Maria Isabel, *Memória e Império: Comemorações em Portugal (1880-1960)*, Lisboa, FCG, 2002; LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas*

Razões, Lisboa, INCM, 1988; MATOS, Sérgio Campos, *História, Mitologia, Imaginário Nacional: a História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990; *Id.*, *Historiografia e Memória Nacional: 1846-1898*, Lisboa, Colibri, 1998; *Id.*, “Nacionalismo e anti-iberismo: a pedagogia nacionalista da Comissão 1.º de Dezembro (1890-1933)”, in *A Mirada do Outro: para Unha História da Educação na Península Ibérica*, Vigo, Eixo Atlântico, 2001, pp. 2-13; *Id.*, “Conceitos de iberismo em Portugal”, *Revista de História das Ideias*, n.º 28, 2007, pp. 169-194; MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1998; PEREIRA, Maria da Conceição Meireles, “Iberismo e nacionalismo em Portugal da Regeneração à República: entre utopia e distopia”, *Revista de História das Ideias*, n.º 31, 2010, pp. 257-284; RODRÍGUEZ, Ángel Rivero, “Iberismo y nacionalismo en la imaginación política portuguesa”, in BAZ, María Jesús (org.), *Identidades y Memoria Imaginada*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 201-222; SOBRAL, José Manuel, “A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português”, *Análise Social*, vol. XXXVII, n.º 165, 2003, pp. 1093-1126; TORRAL, Luís Reis, “Estado y nación en el Portugal contemporáneo”, *Ayer*, n.º 37, 2000, pp. 219-231.

IGNACIO CHATO GONZALO

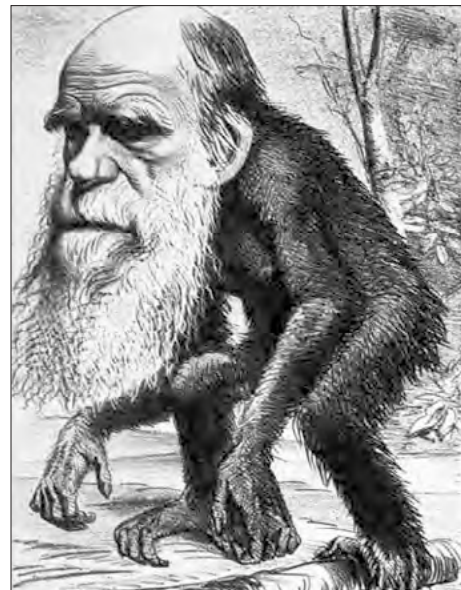


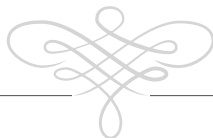
Antiespecismo

O termo “antiespecismo” é de formação recente. Significa o oposto de “especismo”, de “speciesism”, um termo cunhado em 1970 pelo psicólogo britânico Richard D. Ryder. O antiespecismo traduz a oposição a todas as formas de discriminação baseadas na espécie. A sua natureza é análoga à natureza de modalidades discriminatórias por razões de raça, de sexo ou de género. Nestes casos, quem discrimina reivindica um estatuto superior ou privilegiado, ao mesmo tempo que minimiza ou despreza a realidade discriminada. Daí que: “ser antiespecista é não fazer da pertença a uma espécie critério discriminante de carácter moral. Na prática, equivale a tomar em consideração os interesses dos animais não humanos e a levá-los a sério” (VILMER, 2011, 21). O antiespecismo apresenta-se como uma ética que, consciente da dor que os indivíduos de várias espécies animais podem sofrer, faz da protecção contra a dor um dever. Ao agir deste modo, está a atribuir a esses animais um estatuto de paciente moral e a afastar-se da teoria do animal-máquina defendida pelos cartesianos no séc. XVII, que assimilavam as reações de dor do animal ao ranger da roda giratória. Ao mostrar que existe uma continuidade biológica na evolução dos organismos, Charles Darwin (1809-1882) deixou patente que entre o Homem e o animal há diferenças de grau e não de natureza. Deste modo, deu um contributo decisivo para uma nova perspectiva acerca da maneira de encarar a relação dos humanos com os animais não humanos.

Enquadram os elementos constitutivos do movimento antiespecista as mudanças culturais que lhe conferem um significado objetivo e que granjeiam recetividade junto de sectores vastos da população. A existência na natureza de uma imensa variedade de seres vivos foi secularmente interpretada como uma hierarquia em cujo degrau mais elevado se encontra o Homem, que, por ser dono e senhor da natureza, desta pode dispor em seu benefício. Ao antropocentrismo típico da Modernidade no seu dealbar, veio sobrepor-se, gradualmente, uma perspectiva que faz da condição de ente vivo a plataforma comum a todos os seres vivos, que por isso devem ser tratados como um fim em si e não como um meio ao serviço do ser humano. Afirmou-se então o biocentrismo, gerador de uma visão mais positiva e exigente acerca do mundo animal, sob o ponto de vista ético e ambiental. O Homem perdeu a sua condição de ser separado para se inserir como parte integrante do sistema animal e do sistema global

Caricatura de Charles Darwin.





da natureza. No biocentrismo, refletiu-se assim a relevância social e cultural que, na contemporaneidade, foi adquirida pelo ecocentrismo.

Do antiespecismo teórico, decorrem critérios que devem gerir a vida do dia a dia, de que faz parte a presença de animais. O primeiro desses critérios consiste em respeitar as espécies animais, não exercendo ações de violência e de crueldade sobre elas e proporcionando-lhes condições de conforto apropriadas. No plano prático, trata-se de não infligir sofrimento, preservar convenientemente o seu *habitat* e evitar tudo o que possa prejudicar a sobrevivência das espécies. Há, desde logo, aspetos ecológicos, desportivos e gastronómicos sobre os quais o antiespecismo reclama uma mudança de comportamento da parte dos seres humanos. Mas, indo muito mais longe, também pretende garantir a libertação animal e o reconhecimento de direitos dos animais.

Em ética animal, a argumentação pode partir de motivações deontológicas e de justiça ou de sentimento e compaixão. No primeiro caso, não se trata de ter simpatia ou afeição pelos animais, mas de reconhecer o respeito que lhes é devido por uma questão de justiça. Muitos animais são suscetíveis de um sofrimento similar ao dos homens. Essa sensibilidade partilhada fundamentaria o dever de justiça. Esta argumentação, no entanto, está longe de obter adesão geral. Reconhecer que os seres humanos têm deveres morais diretos para com os animais não significa que exista uma exigência de justiça. Há também, como vimos, uma argumentação que apela para o sentimento e para a compaixão. São as emoções, despertadas pelos animais que se estimam e pela repugnância inspirada nas muitas formas de violência e de exploração sobre eles exercida, que fundam o comportamento de cuidado, de

proteção e de defesa animal. Verifica-se, neste caso, uma reação direta, sem passagem pela comparação com o tratamento devido aos seres humanos. Mas fique claro que, nas motivações em que se reage à realidade animal por amor e por compaixão dos animais, o procedimento é ainda especista sempre que os animais são tratados como meios destinados a servir objetivos humanos, em vez de serem encarados como seres vivos independentes e dotados de sensibilidade.

Uma das questões mais controversas levantadas pelos partidários do antiespecismo é a questão dos direitos dos animais. O assunto provém de certos filósofos e juristas da Antiguidade greco-latina que argumentaram que o direito natural deveria abranger todos os animais, e não dizer respeito apenas ao Homem. A distinção tradicional entre seres racionais e irracionais alimentou a diferenciação especista no quadro do reino animal. A capacidade racional serviu de fronteira, isolando a espécie humana do restante mundo animal e atribuindo àquela direitos morais e jurídicos, como expressão de superioridade e de domínio sobre os outros animais. A partir da segunda metade do séc. XVIII, o paradigma da sensibilidade e da capacidade de sofrimento, como fundamento de que alguma coisa nos é devida, começa a impor-se enquanto origem da atribuição de direitos, em desafio ao paradigma da racionalidade. A mudança passa por Rousseau, autor segundo o qual: “se sou obrigado a não fazer mal algum ao meu semelhante não é tanto porque ele é um ente racional, mas porque é um ser sensível: qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem deve, pelo menos, dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro” (ROUSSEAU, 1973, 59).

O antiespecismo não deve ser confundido com a defesa dos animais, uma defesa

assumida igualmente pela generalidade dos especistas; na verdade, aos olhos dos estudiosos da ética animal, o movimento continua a merecer algumas reservas, sendo por vezes acusado de militantismo radical a favor da causa animal. Entre os riscos potenciais está o de poder fomentar a igualdade de tratamento, nivelando por baixo todos os seres animais que partilham a mesma falta ou falência de autonomia racional, sejam eles deficientes mentais profundos, seres em estado senil, ou animais. A tradição humanista, embora defenda o respeito pelos animais e pelo seu bem-estar, mantém a atribuição de direitos apenas a entes humanos. Uma reserva análoga, em nome da dignidade do Homem, é também invocada a propósito do vocabulário da libertação animal. Este vocabulário degradaria movimentos de libertação em que estão em causa os direitos da mulher, dos homossexuais ou de outros grupos.

Com as inevitáveis polémicas que suscitam as suas propostas, o antiespecismo tem o mérito de obrigar a repensar a relação dos humanos com o mundo animal.

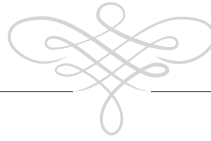
Bibliog.: BIRNBAUM, Jean (dir.), *Qui Sont les Animaux?*, Paris, Gallimard, 2010; MARZANO, Michela, *L'Éthique Appliquée*, 2.^a ed., Paris, PUF, 2012; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Paris, Aubier, 1973; VILMER, Jean-Baptiste Jeangène, *L'Éthique Animale*, Paris, PUF, 2011.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Antiespiritismo

A crença na existência de espíritos e num destino pessoal depois da morte é um universal humano, no sentido em que não se conhece nenhum povo que não tenha tido crenças sobre a sobrevivência da alma ao corpo. A crença na possibilidade de os vivos comunicarem com as almas dos defuntos está também muito difundida. No Ocidente, a possibilidade de interagir diretamente com as almas dos defuntos está representada logo na *Odisseia*, de Homero, na viagem de Ulisses à terra dos mortos. Neste sentido, o espiritismo faz parte do património mais perene das crenças europeias e, com grande probabilidade, mundiais. Este sentido alargado não pode ser esquecido porque, ao longo dos séculos, a procura de informações junto das almas dos defuntos foi designada por termos tão díspares quanto “feiticaria”, “teurgia”, “nigromancia”, “magnetismo”, “mesmerismo”, “hipnotismo”, “teosofia” ou “espiritismo”. A caracterização deste fenómeno, a tese da sua continuidade ao longo do tempo e a pertinência das suas designações são assuntos de grande polémica. O termo “espiritismo” refere-se a um conjunto de ideias, representações e associações cívicas que se originaram durante o séc. XIX, sobretudo nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. O nome português “espiritismo” deriva do francês “spiritisme” e terá entrado na língua no último quartel do séc. XIX, em traduções de obras de Allan Kardec.

O séc. XIX contribuiu decisivamente para aprofundar o interesse pela dimensão mais profunda do psiquismo humano.



Vários autores portugueses contribuíram, com originalidade, para esse assunto (CURADO, 2012). Destacam-se as obras do abade de Faria, pioneiro do hipnotismo, e do visconde de Figanière, introdutor das ideias teosóficas em Portugal. Estas investigações foram indubitavelmente marginais à cultura portuguesa, seja devido ao facto de Faria ter vivido em França e ter publicado em francês a sua obra, seja devido à carreira diplomática alémfrenteadas de Figanière. O tom geral da percepção dos intelectuais oitocentistas a respeito da relação com os espíritos era o de que isso não seria mais do que uma sobrevivência de práticas antigas de nigromancia e de magia. O juiz desembargador Borges Carneiro considera a evocação de defuntos parte da magia negra, classificando esse tipo de atividades como “delírios de uma mente alienada” que o progresso social acabará por erradicar (CARNEIRO, 1820, 46). Os literatos oitocentistas estavam claramente divididos a respeito da possibilidade de comunicação com fantasmas. Depois de um grande entusiasmo pelo assunto, desde os tem-

pos da novela gótica setecentista até ao romantismo, começaram a surgir sátiras às histórias negras e de fantasmas (SOUZA, 1978, 364). O dicionarista Cândido de Figueiredo, *e.g.*, satiriza, em 1892, os espiritistas, irmanando-os aos nefelibatas e aos filólogos, afirmando que o seu credo se baseava na adoração dos “deuses supremos Mesmer e Allan Kardec” e na pregação da “inuidade da matéria em face da grandeza e da majestade do espírito” (FIGUEIREDO, 1892, 105).

Os médicos foram, juntamente com a Igreja Católica, o grupo social que mais combateu o espiritismo. O escritor Fialho de Almeida nega, na edição de *Os Gatos* de 30 de junho de 1892, qualquer realidade à materialização de espíritos, considerando que a causa do espiritismo se deve às características da vida ocidental da época, nomeadamente “a luta pela vida, a degenerescência das raças pelos excessos de trabalho e abusos do prazer, a excessiva cultura mental levando o homem à negação de todas as fés e à consciência da inutilidade de todos os esforços” (ALMEIDA, 1923, 290). A teoria materialista dos

Ulisses na Terra dos Mortos, séc. I a.C.

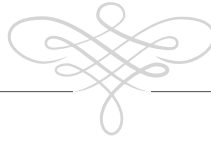




processos mentais de Bettencourt Raposo defendia a “desnecessidade do espírito” e interpretava os seguidores do espiritismo como sofrendo de alucinações. A hipereexcitação nutritiva seria a causa devido à qual “o espírita ouve um espírito que lhe fala” (RAPOSO, 1878-79, I, 432; 1879-80, II, 59). Por seu lado, o psiquiatra Miguel Bombarda desenvolve uma crítica poderosa a todas as teorias espiritualistas que localizam a mente humana numa alma, acabando por concluir que “o cérebro de um filósofo espiritualista é um cérebro anacrônico” que vive “nas nebulosidades de uma metafísica vã” (BOMBARDA, 1900, 33). Revistas importantes como *A Medicina Contemporânea* publicaram muitos artigos de opinião contra o espiritismo. Em textos da redação, não assinados, que é provável serem da autoria de Bombarda ou que acusam a sua influência, ataca-se a credibilidade dos pares científicos que mostraram interesse pelo assunto, como Richet, que fez “sociedade com as seitas espíritas e acredita nas almas do outro mundo como qualquer mortal de há dois séculos” (“Ainda o fantasma...”, *A Medicina Contemporânea*, 7 jan. 1906, 1). O editorial assume um tom claramente ofensivo: “Chega-se a perder o respeito a sábios destes” (*Ibid.*). No ano seguinte, surge novo ataque a Richet, “para que se veja a que ponto pode chegar a fantasia num espírito mesmo repleto de coisas científicas” (“As farsas...”, *A Medicina Contemporânea*, 17 fev. 1907, 51). Atacando a credibilidade de nomes importantes da ciência positivista, como Lombroso e Morselli, o articulista chega a afirmar que o espiritismo conduz diretamente ao satanismo, porque “é infinita a estultícia humana” (“Satanismo”, *A Medicina Contemporânea*, 26 abr. 1908, 130). A redação da revista voltou muitas vezes a este combate. Poucos meses antes da Implantação Da República, regista-se mais uma mani-

festação de perplexidade perante estas “conceções tão próximas da primitividade da raça humana” (“A astrologia...”, *A Medicina Contemporânea*, 10 jul. 1910, 218). Mostrando curiosidade pelo tema e protestando que “o ceticismo é um fator de conhecimento”, o médico brasileiro Afrânio Peixoto estudou, disfarçando-se de crente, o caso de um espírita que alegadamente terá violado uma jovem (PEIXOTO, *A Medicina Contemporânea*, 21 nov. 1909, 394); o seu inquérito é claramente forense, mas contribuiu para abalar a credibilidade do espiritismo junto dos médicos portugueses.

Mesmo que existisse uma curiosidade natural pelas casas espíritas, o relato de algumas visitas a sessões era muitas vezes tendencioso. O jovem João de Meira, estudante de medicina, relatou, numa série de crónicas intituladas “Espíritas”, publicadas sob o pseudónimo Homo no jornal vimezanense *A Memória*, entre outubro e dezembro de 1900 (e republicadas logo de seguida no semanário literário do Porto *O Campeão*), em tom bem-humorado, a noite em que foi com os amigos a “uma casa dada a misteriosas práticas” (HOMO, 1900, n.º 5, 4). Entre os amigos, contava-se Joaquim Pires de Lima, também ele estudante de medicina, que, numa das sessões, fingiu que tinha tido uma visão sobrenatural. Como o mestre de cerimónias não tivesse sido capaz de identificar a intrujice, a mensagem das crónicas era a de que as sessões espíritas se destinavam apenas aos ignorantes. Em tom provocador, as crónicas terminam “desafiando os frequentadores da Igreja Espírita [...] a que contestem um só dos pormenores aqui exarados, ou mesmo uma só das palavras aqui escritas” (*Id.*, 1900, n.º 13, 3). Nem Afrânio Peixoto nem João de Meira declaram ter tido falta de ética ao violarem a confiança neles depositada pelas casas que os receberam.



Muitos exemplos poderiam ser dados do preconceito dos médicos contra o espiritismo. Não se trata de um ataque da medicina, como ciência, ao espiritismo, mas de um confronto de uma concepção materialista com concepções mais espiritualistas ou holísticas do corpo e da mente. Outros médicos não se reviam nas orientações de revistas como *A Medicina Contemporânea*, nem na medicina de um Bettencourt Raposo ou de um Bombarda. É difícil, pois, avaliar os termos precisos do debate médico em torno da mente, do espírito e de hipotéticos poderes ocultos do psiquismo, porque, além dos argumentos com relevância direta para o assunto, estava em causa um combate mais vasto contra a influência da Igreja na sociedade e no Estado (Anticlericalismo). O combate pressupunha que o fenómeno religioso poderia ser apropriado pela ciência médica. Esta tentativa de medicalização do sagrado violava princípios metodológicos elementares, como a limitação de cada ciência ao seu objeto, violação que era justificada com o argumento de que se tratava de uma obra civilizacional destinada a acabar de vez com superstições de épocas passadas (CURADO, 2014). Nada se dizia sobre a ambição de poder que estes ataques revelavam. A abordagem de assuntos não médicos por médicos colocava muitas questões deontológicas e metodológicas complicadas; nada se dizia também sobre isso.

O interesse pelas sessões espíritas em torno de mesas de pé-de-galo, pelo espiritismo de Kardec, pelo contacto direto com os espíritos dos defuntos e pela fotografia de espíritos ou fantasmas irmanou todas as classes sociais e constituiu um evento social e cultural de grande repercussão. Há sinais de que alguns Portugueses que passaram por países estrangeiros, nomeadamente por França e por Inglaterra, terão levado para Portugal a prática

do espiritismo e da frequência de sessões de mesas falantes ainda durante o séc. XIX e a primeira década do séc. XX (FERNANDES, *Notícias Sábado* 292, 13 ago. 2011, 41; *Id.*, 2015, 171-212; *Id.*, 2016, 85-97; MEDEIROS, 2009, 29; REPOLHO, 2008, 79; VASCONCELOS, 2013, 7). José Maria Eça de Queirós, em artigo na *Gazeta de Notícias* de 1893, deu conta do seu encontro com o espiritismo em França, ao acompanhar um amigo ao Centro Espirita de Paris. Com ironia, Eça espanta-se ao ver o número de livros que já foram dedicados a um assunto cheio de nada: “Quanta afirmação sobre tanta incerteza! São tratados, guias, confissões, compêndios [...] e tudo versando sobre nada... Sobre *nada*? Não. Sobre uma possibilidade, sobre uma nuvem que talvez esconda Juno”. Apesar do tom mordaz com que observa o excesso de escrita sobre assunto tão diminuto, Eça acrescenta, logo a seguir, que “uma força existe, encerrada no mais recôndito do ser” (QUEIRÓS, s.d., 205). A ser verdade o que Francisco de Lacerda, um médium português famoso, publicou depois da morte de Eça, a alma deste resolveu complementar, mais tarde, a frase com que terminara o artigo da *Gazeta*: “e é tudo por agora o que eu conheço do espiritismo”. Em comunicação mediúnica de 26 de fevereiro de 1907, o espírito de Eça volta do além para refletir sobre o papel da dor no processo de conhecimento: “O homem [...] foi sempre assim: ignaro, madraço, selvagem e cretino. É necessário muito pontapé do destino para o fazer mover no seu passo cadenciado de paquiderme colossal; muitos jorros de luz, intensa e penetrante, para que possa ver; muitas chicotadas de dor, para saber sentir e apreciar” (LACERDA, 1908, II, 110). Mostrando talvez arrependimento das críticas feitas aos que muito escreveram sobre o espiritismo, a alma de Eça proporciona a Lacerda nada menos

do que 12 comunicações mediúnicas, cabendo-lhe a honra de ser a primeira a abrir a coleção *Do País da Luz*, com uma crítica às concepções materialistas da mente humana dos médicos psiquiatras: “Esse *quid* misterioso, que os lunáticos já quiseram classificar de segregação cerebral, é a maior força, a energia mais veloz, a luz mais intensa que Deus pôs no Universo” (*Id.*, 1908, I, 1).

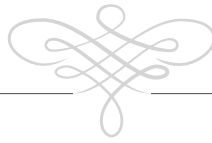
O filósofo Sampaio Bruno apresenta, no seu livro *A Ideia de Deus*, uma crítica ao espiritismo. Comentando um testemunho de António da Silva Pinto sobre o aparecimento do espírito do poeta Cesário Verde e um diálogo direto que manteve com ele numa sessão espírita, Bruno atribui a aparição à “angústia moral” causada pela perda de um amigo. Recorrendo a uma categoria psiquiátrica, tratar-se-ia, do seu ponto de vista, de uma alucinação visual. Para Bruno, nenhuma diligência humana para contactar diretamente com o transcendente será bem sucedida. Numa linguagem de cariz fortemente erótico, Bruno afirma que “a transcendentalidade guarda e guardará a sua virgindade. A vossa curiosidade é impotente. Não a forçará; não a seduzirá; não a reduzirá. A transcendentalidade é insuscetível de estupro”. Bruno não nega a existência de fenómenos misteriosos; nega apenas que os seres humanos tenham a capacidade de os criar sempre que desejam ou de aceder a essa parte da realidade: “Os fenómenos misteriosos surgem, porém, inesperados, independentemente de nossa iniciativa. [...] O fenómeno hiperfísico manda em nós. Não o podemos provocar nunca”. Bruno dá voz a muitos séculos de combate a todas as tentativas de aceder deliberadamente à esfera sobrenatural. Como já não se fala na época de taumaturgos, de nigromantes, de magos poderosos ou até de bruxas e de feiticeiros, parece a Bruno motivo de riso que pessoas



Sampaio Bruno (1857-1915).

sem categoria possam ter os espíritos ao alcance da sua vontade. O funcionário de uma loja comercial torna-se o símbolo risível da curiosidade oitocentista pelo mundo dos mortos: “Um caixeiro frívolo faz dançar uma mesa de pé-de-galo. Os espíritos têm de acudir prestes, a aturar as maçadorias do marçano ocioso. O espiritismo é um erro” (BRUNO, 1998, 74). Dividido entre a crença e a ciência, Bruno acaba por colocar o espiritismo no âmbito da psicologia e da psiquiatria, considerando que mais não é do que um conjunto de fenómenos de hipnose e de autossugestão.

Fernando Pessoa interessou-se vivamente pelo oculto em geral, e pelos fenómenos mediúnicos em particular. Tendo afirmado que descobriu ser médium em março de 1916, é provável que, entre 1912 e 1914, tenha participado em “sessões semiespíritas” em casa de sua tia Anica (PESSOA, 2007, 219). Apesar deste interesse manifesto, no texto “Um caso de mediunidade (contribuição para o estudo da actividade subconsciente do espírito)” defende, surpreendentemente,

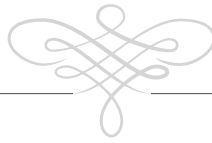


que “o espiritismo devia ser proibido por lei, pela mesma razão que as publicações obscenas e os espetáculos tendentes a suscitar nos cérebros fracos o vício e o crime”. Esta opinião é defendida com argumentos de natureza civilizacional, vendo Pessoa que cada civilização do passado cultivou determinadas faculdades anímicas. Em consequência, defende que “devemos renunciar a esses elementos índios, persas, e de outras raças de civilização inferior que pelo cultivo constante das faculdades inferiores, tendem a destruir, no indivíduo a supremacia da razão”. A isto acrescenta a desagregação do cristianismo, a influência de civilizações orientais, e a neurastenia da civilização contemporânea, causada pela rapidez excessiva do progresso. Quando muito, Pessoa admite que o espiritismo seja “pertença de uma seita restrita”, e não “para toda a gente” (*Id., Ibid.*, 296).

As críticas de Sampaio Bruno e de Fernando Pessoa revelam curiosidade pelo espiritismo e uma participação ocasional em sessões espíritas. Uma crítica de natureza muito diferente derivou de outros meios ocultistas. O introdutor das ideias teosóficas em Portugal, o diplomata Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, visconde de Figanière, tece uma crítica informada ao espiritismo na sua monumental obra *Estudos Esotéricos*, de 1889. Em primeiro lugar, Figanière alerta para o perigo em que incorre – seja durante a vida, seja depois da morte – quem evoca espíritos. Afirma ele que “um homem que, durante a vida, se haja dedicado à evocação de submundanos [...] não só se expõe à decadência moral em vida; senão que, a força do submundo pode chegar a tanto, que, depois da morte daquele, se lhe apossa do corpo astral” (FIGANIÈRE, 1889, 220). Além disso, há uma questão ética a ponderar: a perturbação que a sessão espírita causa

aos próprios espíritos e a outras entidades em trânsito. Para o diplomata teósofo, “é tomar sobre si uma grande responsabilidade, para não dizer mostrar-se duro, cruel e mesmo ímpio, querer à força de provocações ociosas, pôr em risco e contingência o repouso de almas que estão forcejando por desempecer-se das contaminações passadas, com alvo numa existência superior” (*Id., Ibid.*, 487-488). A condenação da teosofia ao espiritismo não poderia ser mais clara e mais bem argumentada. Compartilhando com o espiritismo uma cosmologia metafísica cuja vastidão faz empalidecer a filosofia da natureza dos evolucionistas e dos materialistas, a teosofia desaprova “as conferências públicas, e o movimento espiritista em geral” (*Id., Ibid.*, 488). Contudo, Figanière acrescenta um ponto de vista de natureza civilizacional, procurando explicar por que razão o espiritismo surgiu na altura que surgiu. Não há neste ponto de vista nenhuma crítica; diferentemente, há a procura do significado último do surgimento oitocentista do espiritismo. Sinal do final de um ciclo cósmico materialista, testemunho de uma época “em que as luzes internas andam sempre deprimidas”, o espiritismo tem todavia a virtude de anunciar o fim de uma civilização que crê na teoria materialista do mundo e da vida mental. Conclui o erudito diplomata que “cumpre reconhecer que o espiritismo [...] tem prestado relevantes serviços à humanidade pensadora e independente [...] solapando e destruindo a doutrina inconcebível, fantástica e dissolvente dos Materialistas” (*Id., Ibid.*, 489).

Dentro do próprio movimento espírita, há clivagens. João da Rocha, no longo prólogo ensaístico às suas *Memórias de um “Médium”*, de 1900, critica os falsos espíritas que exploram a credulidade das pessoas simples. As limitações conceptuais destes praticantes são denunciadas,

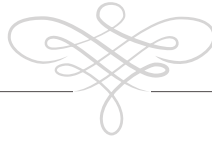


nomeadamente o facto de atribuírem às almas do outro mundo fenómenos que derivam da exteriorização das almas dos vivos. O contributo decisivo de João da Rocha reside, contudo, na crítica que faz ao cientismo e ao método positivista da ciência da época. O alcance epistemológico desta crítica é vasto. O excesso cientista da ciência fez com que se menosprezassem a imaginação e a capacidade analógica da inteligência humana. Além disso, a extrema especialização levou a que apenas se considerasse realidade o que pode ser mensurado nos laboratórios. João da Rocha coloca, pois, a sua resposta aos críticos do espiritismo no nível elevado da epistemologia e da cosmologia metafísica. O real cartografado pela ciência positivista é pobre quando comparado com a totalidade do que existe, “porque no seu laboratório, só com os *seus* aparelhos, o sábio não quer saber senão dos *seus* factos, dos queridos factos que diariamente observa e apalpa – e tudo o mais para ele é como não existente e vão” (ROCHA, 1900, XV). À crítica aos falsos espíritos e às limitações filosóficas do método positivista, o escritor vianense ainda acrescenta a distinção do espiritismo relativamente a todas as correntes espiritualistas, porque “para ocultistas e espiritistas o homem é ternário, e não binário, como creem os espiritualistas” (*Id., Ibid.*, XXXV).

No âmbito do espiritismo enquanto movimento organizado, destaca-se a atividade de José Alberto de Sousa Couto, editor da revista pioneira *Estudos Psíquicos*, de Afonso Acácio Martins Velho e do já referido médium Francisco de Lacerda, subinspector da polícia administrativa, através do qual muitos espíritos de defuntos ilustres terão alegadamente transmitido mensagens aos vivos – além do espírito conversador de Eça, aparecem-lhe os do P.^o António Vieira, de Camilo, Herculano, Antero, etc., e até os espíritos dos

estrangeiros Teresa d’Ávila, Napoleão, César Cantu, Allan Kardec, Michelet e Leão XIII lhe aparecem, falando em bom português. O interesse popular pelo tema motivou a publicação de um número elevado de livros por muitos autores, entre os quais se contam João Antunes, Amélia Cardia, António J. Freire, Hugo Rocha e António Lobo Vilela. Além destes autores, figuras de grande relevo intelectual mostraram a sua simpatia pelo espiritismo, *e.g.*, D. João da Câmara, o visconde de Carnaxide, António da Silva Pinto, Teixeira Rego, Bettencourt Rodrigues e Henrique de Vilhena. A coroar tudo isto, existem registos lendários, manifestamente difíceis de provar, sobre a previsão do seu próprio suicídio de que Mouzinho de Albuquerque terá tido conhecimento quatro anos antes de ocorrer, sobre a alegada premonição que a família real terá tido do regicídio, sobre a futura eleição de Manuel de Arriaga para a Presidência da República muitos anos antes de ela ter acontecido, etc. (FERNANDES, *Notícias Sábado* 292, 13 ago. 2011; *Id.*, 2016, 86-91; MEDEIROS, 2009).

A Igreja Católica pronunciou-se abertamente sobre o espiritismo, produzindo vários documentos a seu respeito. Em especial, durante o pontificado de Pio IX, a encíclica *Adversus Magnetismi Abusus*, de 30 de julho de 1856, proibia os católicos de realizarem diligências que envolvessem ou fossem suspeitas de envolver conversações com o mundo dos espíritos. Este documento, assinado pelo cardeal Macchi, procurava deter os abusos do magnetismo (as pessoas que se dedicam aos fenómenos magnéticos supostamente enganam e seduzem outras através da ilusão de que é possível descobrir coisas secretas, distantes ou futuras através dessa arte): citando decretos anteriores da Santa Sé (de 21 de abril de 1841 e de 28 de julho de 1847), a encíclica afirma que o



magnetismo não é moralmente defensável, porque é uma aplicação de princípios e de meios físicos às coisas sobrenaturais, explicando-as fisicamente, o que constitui um engano ilícito, que se aproxima da heresia. O texto lamenta que a malícia dos homens (*hominum malitia*) os leve a não se aplicarem exclusivamente ao estudo legítimo da ciência, procurando, pelo contrário, coisas curiosas e um princípio de adivinhação e de predição, e afirma que as práticas magnéticas causam prejuízo às almas e à sociedade civil; critica as mulheres que se dedicam ao sonambulismo e à clarividência por, saindo de si mesmas, fingirem ver coisas invisíveis, invocarem os mortos (*animas mortuorum evocare*), receberem as suas respostas e descobrirem as coisas ignoradas e distantes; e termina com uma exortação a todos os bispos para que se apliquem, com zelo pastoral, a deter este grande e perigoso mal para a religião e para a sociedade.

Em abril de 1864, o *Index Librorum Prohibitorum* passa a incluir vários livros de Allan Kardec, nomeadamente *Le Spiritisme à Sa plus Simple Expression* (1862), *Le Livre des Esprits Contenant les Principes de la Doctrine Spirite* (1863), *Le Livre des Médiuns, ou Guide de Médiuns et des Évocateurs* (1863). Duas revistas estavam igualmente proibidas (*Revue Spirite*, desde 1858, e *Revue Spiritualiste*, desde 1861), bem como uma biografia do visionário setecentista Emanuel Swedenborg, escrita por Matter (*Index...*, «Appendix II. Ad indicem librorum prohibitorum pro annis 1863-64», 2-3). Estas publicações são meramente exemplificativas, porque, ao abrigo da regra IX do *Índice*, são proibidos todos os livros que tratem de assuntos semelhantes (“libri omnes, et scripta ... Necromantiae [todos os livros e escritos... de Necromancia]” (*Index...*, 1862, 13-14)). Na página onde se proibiam as obras de Kardec, eram igual-

mente proscritas obras como *Madame Bovary*, de Flaubert, *Os Miseráveis*, de Victor Hugo, e até o *Curso de Filosofia Positiva*, de Comte.

Numa questão colocada ao Santo Ofício a 24 de abril de 1917 – numa época em que muitas famílias sofriam a perda dos seus filhos na Primeira Guerra Mundial –, perguntava-se se era permitido tomar parte em conversações ou manifestações espiritistas de qualquer tipo, com ou sem médium, com ou sem aplicação de hipnotismo, considerando que estes fenómenos aparentam honestidade e piedade, seja pelo questionamento de almas ou espíritos, seja ouvindo as suas respostas, seja meramente por olhar, seja com o protesto tácito ou explícito de que não se deseja ter nada que ver com espíritos impuros. A resposta foi negativa em todos os casos (DENZIGER, 1955, § 2182, 561). O Código de Direito Canónico de maio de 1918 reiterou todas estas proibições.

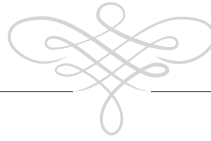
No pontificado de João Paulo II, o *Catecismo da Igreja Católica* assume, de modo mitigado, a continuidade com a tradição multissécular de combate a todas as práticas que se possam relacionar com espíritos ou com poderes ocultos. Deixa-se cair a conexão entre o espiritismo e os fenómenos psíquicos do sonambulismo e do hipnotismo (ou magnetismo, como era denominado no início do séc. XIX); não se enfatiza o problema da heresia; não se alude à questão dos sexos nem à alegada fragilidade das mulheres frente às entidades sobrenaturais; não se proíbe a leitura de livros sobre o tema. Assim, o n.º 2116 rejeita todas as formas de adivinhação, nelas incluindo a evocação dos mortos e o recurso aos médiuns, com a justificação de que “tudo isso encerra uma vontade de dominar o tempo, a história e, finalmente, os homens, ao mesmo tempo que é um desejo de conluio com os poderes ocultos”. Por sua vez, o número seguinte



rejeita todas as formas de magia e de feitiçaria, e inclui o espiritismo nesse grupo: “O espiritismo implica muitas vezes práticas divinatórias ou mágicas; por isso, a Igreja adverte os fiéis para que se acautelarem dele”. Basta uma comparação rápida com os princípios básicos do espiritismo, tal como foram expressos pelos estatutos da Federação Espírita Portuguesa (FEP), de 1925, para se ver que há questões de base que apartam claramente a Igreja Católica do espiritismo. O art. 2.º, al. b), afirma que esses princípios são a “Sobrevivência da alma, Reencarnacionismo ou Vidas sucessivas, Lei de Causalidade através do karma e Comunicação entre encarnados e desencarnados por intermédio das mediunidades”. Curiosamente, a alínea seguinte afirma que o espiritismo se baseia no cristianismo “na sua pureza original” (VASCONCELOS, 2013, 65). Este desencontro de perspectivas é digno de nota. É consensual que os dois pontos de vista compartilham seguramente a crença na sobrevivência da alma. A Igreja não aceita, contudo, a reencarnação nem que a lei da causalidade abranja várias vidas humanas do mesmo indivíduo, ideias que têm um passado muito remoto na Europa, nomeadamente no orfismo, no pitagorismo e no platonismo. O quarto princípio é um pouco menos inaceitável, já que, na sequência do Concílio de Trento, e do seu *Decreto sobre o Purgatório*, a Igreja aceita a existência de sufrágios propiciatórios dos vivos pelos mortos, embora não a possibilidade de estes comunicarem com os primeiros (REYCEND, 1786, 89, 91, 345). Talvez não fosse de esperar outra atitude, já que, desde tempos muito recuados, a Igreja combateu as superstições populares, muitas centenas de heresias e a prática da nigromancia. O Estado não dificultou o combate da Igreja contra determinadas crenças populares nem contra as formas de magia

praticadas pelas elites. A legislação ordinária, as constituições sinodais, os róis de livros proibidos e as mesas censórias incluíram, de modo sistemático, disposições que proibiam a comunicação com almas de defuntos e com espíritos de outra natureza, e a leitura, posse ou escrita de obras de magia ou de nigromancia (Antifeiteirismo). Apesar de tudo isto, e precisamente porque a Igreja tem um vasto património doutrinário, cultural e experiencial a respeito da existência de espíritos e da possessão de seres humanos por eles, seria expectável uma maior aproximação entre estes grupos, irmanados ambos pelo interesse, profundamente humano, pela continuidade pessoal depois da morte. Isto não aconteceu, e muitos autores católicos marcaram as devidas distâncias entre o catolicismo e o espiritismo, chegando a afirmar-se que “a doutrina espiritista é a negação da doutrina católica” (ROLIM, 1932, 519-520).

Os sinais do interesse português por esta versão recente do assunto perene da evocação dos mortos são em grande número. Desde as mesas de pé-de-galo do final do séc. XIX, passando pelas atividades de centros espíritas, até às publicações periódicas (*Luz e Caridade, Estudos Psíquicos, Revista de Espiritismo, Mensageiro Espírita, Além*, etc.), vê-se que o espiritismo foi tolerado em Portugal. A exceção parece ter acontecido durante o Estado Novo. Mandatada pelo Congresso Espírita Português, uma comissão pró-federação aprovou os estatutos da FEP a 27 de agosto de 1925. Com alvará do governador civil de Lisboa desde 26 de maio de 1926, foi reconhecida como agremiação espiritualista por despacho ministerial de 2 de março de 1946. Mais tarde, no seguimento dos diplomas que regulamentaram o exercício do ensino particular (lei n.º 2033/1949, de 27 jun., e dec.-lei n.º 37045/1949, de 8 set.), os estatutos da



FEP deveriam ser submetidos à homologação do ministro da Educação Nacional. Esta homologação foi recusada pelos despachos de 19 de junho e de 18 de novembro de 1953 do subsecretário de Estado da Educação Nacional, bem como por despacho de 27 de junho de 1962 do ministro do Interior, o que levou à sua extinção administrativa (ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1.S1, do Supremo Tribunal de Justiça, 24 abr. 2013; ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1-6, do Tribunal da Relação de Lisboa, 10 maio 2012; CAPELO, 1994, 44).

Resta ponderar o significado dos vários movimentos que se opuseram às muitas formas de espiritismo. É surpreendente que tenha sido precisamente num século caracterizado por avanços científicos extraordinários (Revolução Industrial, Teoria da Evolução, eletromagnetismo, psicologia científica, descoberta da célula e do neurónio, etc.) que se tenha assistido a tantas manifestações de interesse pela comunicação com almas de defuntos. A convicção – expressa por Borges Carneiro e, de um modo geral, por outros autores oitocentistas (Bombarda, Teófilo Braga, Herculano, Consiglieri Pedroso, Leite de Vasconcelos) – de que o progresso civilizacional haveria de acabar com a curiosidade nigromântica não se realizou. As teorias materialistas ou neurocientíficas sobre o funcionamento da mente humana não conseguiram afastar os argumentos dos espiritualistas. Há, pois, todo um trabalho filosófico a fazer para compreender estas tendências, aparentemente contraditórias, da cultura contemporânea. Mais: é necessário respeitar um movimento que atravessou séculos e que aguentou os ataques poderosos da Igreja, de determinadas escolas médicas e da modernidade. Seguindo uma sugestão do visconde de Carnaxide, no final das páginas que dedicou ao espiritismo, “a credulidade das superstições

[...] merece justamente de seus julgadores a complacência inerente ao respeito e o favor compassivo da indulgência” (CARNAXIDE, 1916, 22). É provável que a velha nigromancia, de que o espiritismo contemporâneo é uma expressão, manifeste um desejo de, como afirmou o *Catecismo*, dominar o tempo e a história. Uns veem nisto um sinal de menoridade; outros, um sinal da grandeza espiritual do ser humano. O assunto continua em aberto, e é provável que seja infinito.

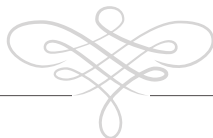
Bibliog.: “Ainda o fantasma de Richet”, *A Medicina Contemporânea*, 7 jan. 1906, pp. 1-2; ALMEIDA, J. V. Filho de, *Os Gatos. Publicação Mensal de Inquirito à Vida Portuguesa*, 5.ª ed., vol. v, Lisboa, Livraria Clássica, 1923; “A astrologia no século xx”, *A Medicina Contemporânea*, 10 jul. 1910, pp. 217-218; BERNARDO, Luís Miguel, “A fotografia espírita”, in *Histórias da Luz e das Cores. Lenda, Superstição, Magia, História, Ciência, Técnica*, vol. 2, Porto, Editora da Universidade do Porto, 2007, pp. 357-364; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello Editores, 1998; CAPELO, Rui Grilo, *Profetismo e Esoterismo. A Arte do Prognóstico em Portugal (Séculos XVII-XVIII)*, Coimbra, Minerva, 1994; CARNAXIDE, Visconde de, *As Superstições e o Crime*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1916; CARNEIRO, Manuel Borges, *A Magia e mais Superstições Desmascaradas*, Lisboa, Tip. Lacerdiana, 1820; *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993; CURADO, Manuel, “A descoberta do inconsciente no século XIX português”, *Diacrítica*, vol. 26, n.º 2, 2012, pp. 157-182; *Id.*, “A medicalização do sagrado no século XIX português”, in FRANCO, José Eduardo, e ABREU, Luís Machado de (coords.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. II, Lisboa, Edições Paulinas, 2014, pp. 409-429; DENZIGER, Henry, *The Sources of Catholic Dogma*, Fitzwilliam,

Loreto, 1955; “As farsas do espiritismo”, *A Medicina Contemporânea*, 17 fev. 1907, pp. 51-52; FERNANDES, Joaquim, “Espíritas elegeram Manuel de Arriaga... trinta anos antes”, *Notícias Sábado* 292, 13 ago. 2011, pp. 40-44; *Id.*, *História Prodigiosa de Portugal*, vol. II, Vila do Conde, Verso da História, 2015; *Id.*, *Portugal Insólito. Enigmas, Crenças, Experiências Sobrenaturais e Outros Mistérios*, Lisboa, Manuscrito, 2016; FIGANIÈRE, Visconde de, *Estudos Esotéricos. Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1889; FIGUEIREDO, Cândido de, *Lisboa no Anno Três Mil. Revelações Arqueológicas, Obtidas pela Hipnose*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1892; FREIRE, António J., *Da Evolução do Espiritismo (Depoimentos e Controvérsias)*, Lisboa, Federação Espírita Portuguesa, 1952; HOMO, “(Página das minhas ‘Memórias’)”, *A Memória*, n.º 5, 1900, pp. 4-5; n.º 6, p. 3; n.º 7, pp. 4-5; n.º 8, pp. 2-3; n.º 9, p. 2; n.º 10, p. 3; n.º 11, p. 4; n.º 12, p. 4; n.º 13, pp. 2-3; *Index Librorum Prohibitorum*, Neapoli, Joseph Pelella, 1862; JOÃO PAULO II, *Fidei Depositum*, 1992; LACERDA, Francisco de, *Do País da Luz. Comunicações Medianímicas*, 2 vols., Lisboa, Tip. de Francisco Luís Gonçalves, 1908; MEDEIROS, Maria João, *Astrólogos, Cartomantes e Quiromantes. Um Século a Adivinhar o Futuro em Portugal*, Lisboa, Guerra e Paz, 2009; MONROE, John Warne, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 2008; PEIXOTO, Afrânio, “Violência carnal e mediunidade”, *A Medicina Contemporânea*, 21 nov. 1909, pp. 384-385 e 391-394; PESSOA, Fernando, *Prosa Íntima e de Autoconhecimento*, org. Richard Zenith, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; PIO IX, *Adversus Magnetismi Abusus*, 1856; QUEIRÓS, Eça de, “Espiritismo”, in QUEIRÓS, Eça de, *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 204-213; RAPOSO, Pedro António Bettencourt, “O espírito: primeiros traços”, *O Positivismo*, vol. I, 1878-1879, pp. 430-449; vol. II, 1879-1880, pp. 53-59, 197-202; vol. III, 1880-1881, pp. 45-70; REGO, José Teixeira, “Religião e metapsíquica”, *Dionysus*, 3.ª sér., n.ºs 4-6, 1927, pp. 262-274; REPOLHO, Sara, *Sousa Martins. Ciência e Espiritualismo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008; REYCEND, João Baptista, *O Sacrossanto, e Ecueménico Concílio de Trento em Latim, e Português*:

Dedica e Consagra aos Excel., e Rer. Senhores Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend, 2.ª ed., t. II, Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1786; ROCHA, Hugo, *O Problema dos Fantasmas. Ensaio sobre Certos Aspectos da Fenomenologia Sobrenatural*, Porto, Sociedade Portuguesa de Investigações Psíquicas, 1937; ROCHA, João da, *Memórias de Um “Medium” (Excerptos de Um Diário)*, Porto, Livraria Nacional e Estrangeira, 1900; RODRIGUES, Bettencourt, *Por Estradas e Atalhos*, Lisboa, Livraria Clássica, 1931; ROLIM, José, *O Problema Espiritista*, Coimbra, Casa do Castelo, 1932; “Satanismo”, *A Medicina Contemporânea*, 26 abr. 1908, pp. 129-130; SOUSA, Maria Leonor Machado de, *A Literatura “Negra” ou de Terror em Portugal (Séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Novaera, 1978; VASCONCELOS, Manuela, *Movimento Espírita Português & Alguns Vultos: Tentativa Histórica do Movimento Espírita em Portugal, desde os Seus Primórdios até ao Momento Actual*, Amadora, Federação Espírita Portuguesa, 2013; VILHENA, Henrique de, *Ainda Mais Escritos*, Lisboa, s.n., 1956.

Legislação: ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1.S1, do Supremo Tribunal de Justiça, de 24 abr. 2013; ac. n.º 2076/04.2TVLSB.L1-6, do Tribunal da Relação de Lisboa, de 10 maio 2012.

MANUEL CURADO



Antiestatismo

Pode-se classificar como antiestatismo o discurso que condena os abusos do poder regulador do Estado em matérias económicas – uma questão que diverge da sua carga fiscal (↗Antidespesismo) –, nomeadamente em defesa dos direitos de propriedade e da liberdade individual.

O termo “estatismo” é relativamente recente. A primeira ocorrência que foi documentada em Portugal com o sentido acima referido (por oposição a liberalismo) data de 1922. Nas principais línguas ocidentais (alemão, espanhol, francês, inglês, italiano), os termos equivalentes a “estatismo” (“etatismus”, “estatismo”, “étatisme”, “statism”, “statismo”) vulgarizam-se no último quartel do séc. XIX, sendo a ocorrência mais antiga a de língua espanhola (1807), enquanto a de língua inglesa surgiu em 1852, e a de língua alemã em 1868. Em geral, o sentido da palavra representa a ideia de uma direcção estatal reguladora de toda actividade humana (opõe-se assim ao capitalismo e ao coletivismo). Como em vários termos análogos (↗Anticapitalismo), o sufixo “-ismo” torna este termo essencialmente negativo.

A intuição fundamental de estatismo (a acumulação excessiva de poderes e de funções no Estado) é muito anterior à palavra. A questão coloca-se quando existe um Estado com poderes discricionários bem reconhecidos (cunhagem de moeda, emissão de leis, etc.), o que já acontecia nos inícios do séc. XIII. As Leis Gerais de 1211 incluíam a protecção dos direitos de propriedade perante a acção dos oficiais do rei (leis n.º 4 e n.º 5) e, de

acordo com Maria João Branco, refletiam a influência das novas teorias legais acerca da existência de um rei com funções (o “prol do reino”) e com obrigações próprias (“dever do príncipe”), e não apenas com prerrogativas. O desenvolvimento de uma crítica à exacerbação das prerrogativas régias esteve no cerne da questão da moeda, que se apresenta aos historiadores como um importante *casus belli* do que se pode chamar “antiestatismo”. Com efeito, a partir de 1261, o Rei de Portugal, depois de algumas décadas de abusos, foi obrigado pelos agentes económicos a renunciar à livre cunhagem de moeda, inaugurando um século que limitou constitucionalmente uma das mais definidoras prerrogativas régias do período. Esta perspectiva chegou mesmo a influenciar o pensamento de um dos grandes teorizadores do poder político: Álvaro Pais. No seu *Speculum Regium*, este Franciscano condena a depreciação da moeda por parte do príncipe motivado por “lucro temporal”, visto que resultava em agravo do povo. Neste livro, defende-se a existência de “relações jurídicas que o rei não podia violar” (CARVALHOSA, 1987, 19).

Nos sécs. XIV e XV, nas representações enviadas a Cortes e nos princípios políticos vigentes, encontrava-se a noção, quase sempre implícita, de que os poderes atribuídos ao monarca eram limitados. Tratava-se, pela sua natureza, de um discurso pouco sofisticado na teorização, mas escorado na ideia de que existia uma razão que o rei não poderia deixar de seguir. Esta visão surgiu da leitura das 101 queixas apresentadas ao Rei Fernando I nas Cortes de 1371, em Lisboa, a fim de “que cada um viva seguro e regrado honestamente como deve com direito e justiça” (MARQUES, 1990, 15). O combate aos privilégios e a outras distorções da livre concorrência foi uma marca dos

procuradores dos concelhos ao longo dos sécs. xiv e xv (Cortes de 1361/Elvas, caps. 31 e 43; Cortes de 1418/Santarém, cap. 25; Cortes de 1433/Leiria-Santarém, cap. 32).

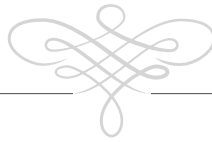
Foi no contexto do confronto da Coroa com os mercados financeiros internacionais, designadamente com os ligados à praça de Antuérpia, que emergiu uma primeira afirmação clara da autonomia dos mercados de capital relativamente ao poder soberano. Como admitia o conde da Castanheira, os “mercadores [capitalistas] não vivem senão de olhar pelo modo da vida das pessoas com que contratam, e que podem fazer meter na cadeia. Aos reis [...] se lhes não podem pagar, não podem eles mais fazer isso” (SOUSA, 1938, 314-317). Esta visão moralmente neutra dos mercados é indissociável da visão de outro contemporâneo de D. João III: Damião de Góis. Este autor considerou injustificada a existência de monopólios das especiarias por parte da Coroa e a venda das mesmas através da própria feitoria da Flandres. Nos séculos do mercantilismo, o pensamento económico português demorou a desenvolver uma crítica sustentada e decidida às limitações das liberdades dos agentes económicos, que eram justificadas pelos interesses do Estado. As correntes mercantilistas implicitamente assumiam que o poder regulador em matéria económica era legítimo e não discorriam acerca dos seus limites. No argumentário desenvolvido pelos defensores da causa de D. João IV, a questão da regulação excessiva, ou o atentado aos direitos de propriedade, não tem expressão. Se bem que, em alguns textos legais e políticos anteriores ao mercantilismo, se encontram apelos à libertação de alguns sectores, só no final do séc. xviii se enunciou que as liberdades económicas seriam potencialmente criadoras de um equilíbrio



Primeira feitoria portuguesa fundada em Bruges, no séc. xiv.

favorável e que a intervenção reguladora do Estado seria dispensável.

Segundo Serrão, o período pombalino assistiu à emergência de uma interessante viragem do discurso que outrora apelara à proteção do consumidor (garantia de preços baixos) por parte do rei, destacando-se a defesa da presença de estímulos de mercado (preços altos), de forma a incentivar o cultivo de terras, sem recorrer à errática ação do Estado. É notável como a produção livresca associada aos mercados de Lisboa, um grupo estudado por Jorge Pedreira, revela que só muito tardia e esporadicamente se tentou entender a intervenção do Estado. A legislação pombalina ecoa estas preocupações ao condenar os entraves ao comércio, mas a principal crítica ao estatismo conduzida a partir do campo da economia política foi protagonizada por José Silva Lisboa, em inícios do séc. xix. Nas suas palavras, os princípios do antiestatismo são: “dar o governo a maior segurança às pessoas, e



propriedades, e racionável franqueza e garantia às convenções e a mais extensa e liberal correspondência mercantil com todo o mundo” (ALMODOVAR, 1995, 58). Acúrsio das Neves, um contemporâneo, seguiu as pisadas de José Lisboa, e, ecoando Smith, lamentou mesmo que “infelizmente os governos mais iluminados, e mais zelosos do bem público são aqueles, que conduzidos demasiadamente longe pelo espírito de proteção ao comércio e à indústria se deixam mais facilmente cair nesse escolho [legislação excessiva]” (ALMODOVAR e CASTRO, 1984, 146).

Até aos inícios do séc. XIX, em Portugal, a agência económica não escapava a visões normativas mais latas (jurídicas, morais, ou religiosas) sobre o ser humano. Só a afirmação da ciência económica, com o seu postulado que da atividade dos mercadores e produtores emerge uma ordem espontânea e autónoma, altera a visão crítica do Estado. Os diferentes mercantilismos que emergiram nos séculos anteriores só muito lateralmente poderiam veicular um discurso antiestatista com um mínimo de abstração. No cerne das correntes mercantilistas, está a preocupação em orientar a atividade económica segundo os desígnios do Estado nacional. No entanto, não é possível ignorar algumas instâncias de discurso que criticam leis, decisões ou práticas administrativas que são percebidas como um abuso das competências delimitadas por parte do poder executivo. Muitas vezes de forma implícita, emerge a ideia de uma ameaça: um âmbito definido do Estado cuja negação o poder executivo transgredir, originando uma situação que pode ser considerada como “estatismo”. A crítica, no entanto, é dirigida a estes problemas concretos; não se vislumbram propostas radicais de desativação das prerrogativas que o Estado deveria cumprir na ação económica.

No entanto, como ressalva José Luís Cardoso, na sombra ficará sempre a possibilidade de o Estado se substituir ao mercado na garantia dos equilíbrios fundamentais que são uma exigência da manutenção da ordem social.



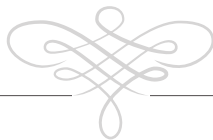
Bibliog.: ALCAMBAR, José, *O Estatismo e a Inquisição*, Régua, Imprensa do Douro, 1956; ALMODOVAR, António, e CASTRO, Armando (ed. lit.), *Obras Completas de José Acúrsio das Neves*, vol. 3, Porto, Afrontamento, 1984; ALMODOVAR, António, *A Institucionalização da Economia Política Clássica em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1995; BRANCO, Maria João, “Estados, pátrias e nações nos juristas hispânicos dos séculos XII e XIII”, *Cultura*, n.º 15, 2002, pp. 21-46; CARDOSO, J. L., “Durando Pais”, in CARDOSO, J. L. (ed.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, pp. 240-241; CARVALHOSA, Adelino, *As Relações entre a Igreja e o Estado segundo Álvaro Pais*, no *Speculum Regum*, Silves, Câmara Municipal de Silves, 1987; HENRIQUES, António Castro, “A primeira constituição fiscal”, in MACEDO, Jorge Braga de et al., *Nove Ensaios na Tradição de Jorge Borges de Macedo*, Lisboa, Tribuna da História, 2009, pp. 197-216; MARQUES, A. H. de Oliveira (ed.), *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I*, vol. I, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990; PAIS, Álvaro, *Espelho dos Reis*, 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1955-1966; SERRÃO, José V., “A agricultura”, in SILVA, A. F., e LAINS, P., *História Económica de Portugal, 1700-2000*, vol. I, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 145-175; SOUSA, Luís de, *Anais de D. João III*, pref. e notas M. Rodrigues Lapa, vol. II, Lisboa, Sá da Costa, 1938.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

Antiesticismo

O termo “esteticismo” designa um determinado entendimento do fenómeno artístico, que emergiu sobretudo a partir de meados do séc. XIX: a ideia de que a arte deve constituir um domínio específico, com autonomia face a outras categorias de valores, nomeadamente os que remetem para questões éticas e morais ou para qualquer forma de empenhamento político. Esta perspetiva, relacionando-se com a ideia de arte pela arte, prolonga um debate que poderia recuar pelo menos às reflexões tecidas por Platão no livro X da *República* ou à análise aristotélica do fenómeno estético, mas que alcança particular relevo a partir do séc. XVIII. Ao introduzir, em 1735, o termo “estética”, nas *Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus* [*Meditações Filosóficas sobre Alguns Assuntos Relativos à Essência do Poema*], recuperando-o, em 1750, para o título de outro trabalho inacabado, o filósofo alemão Baumgarten dera um contributo decisivo para a conceção da subjetividade do entendimento do belo, abrindo caminho para que se pensasse o seu afastamento dos valores universais. É com Kant, que na *Crítica do Juízo* (1790) defende o carácter desinteressado do sentimento estético, e sobretudo com os românticos alemães, que germina a ideia de que a arte não deve ser constrangida por quaisquer fins utilitários, como a moral, a política ou intuítos didáticos. Terá sido Benjamin Constant a cunhar, em 1804, a expressão *art pour l'art* como forma de expressar esse paradigma, que se prolongaria ao longo do séc. XIX, com diferentes alcances polémicos. Um caso exemplar é

o prefácio de Théophile de Gautier a *Mademoiselle de Maupin* (1835), veemente ataque à “grande affectation de morale qui règne maintenant [grande afetação de moral que predomina nos nossos dias]” e aos julgamentos da crítica, restringindo o conceito de utilidade em arte à composição da obra e à obtenção da beleza. Influentes, estes pontos de vista de Gautier, desenvolvidos em textos e manifestos subsequentes, teriam impacto em artistas relevantes como Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Mallarmé e Swinburne. O ideal esteticista acabaria por transcender, na perspetiva de alguns autores, o plano restrito do pensamento sobre a arte, convertendo-se numa forma distintiva de existir em contraste com a banalidade do Homem comum, emergindo com John Ruskin a ideia de que o único compromisso admissível para a arte seria a denúncia da fealdade do mundo moderno, e com Mathew Arnold um ideal de rutura face ao moralismo predominante na sociedade das últimas décadas do séc. XIX. Este impulso, que visa simultaneamente aristocratizar o culto da beleza, conjugando a criação artística isenta de quaisquer propósitos definidos com a conversão da existência em obra de arte, e combater os padrões estéticos, morais e culturais da burguesia, encontrará eco em James Whistler, Oscar Wilde e Huysmans, e, de alguma forma, estará na origem de algumas das proclamações vanguardistas das primeiras décadas do séc. XX. Estamos no domínio de uma discussão polémica e conflituosa acerca do papel que os artistas e as respetivas criações artísticas devem ocupar na sociedade, debatendo-se, por um lado, as tentativas para manter a arte ao serviço dos poderes instalados ou para, em virtude de um persistente empenhamento político e social, lhe dar uma resposta direta, e, por outro, as conações que procuram manter o universo



da arte à margem de domínios que lhe são exteriores, enveredando muitas vezes por um certo formalismo e pela adoção de temáticas e perspetivas tipicamente consideradas inadequadas, por exibirem aspetos da natureza humana considerados obscenos e repugnantes.

Em Portugal, o percurso deste debate acompanhou a evolução das teorias e reações europeias. Destacaremos apenas alguns exemplos que permitem perceber justamente essa persistência. Alexandre Herculano terá sido um dos primeiros entre nós a refletir sobre a necessidade de não se confundirem os conceitos de belo e de bom, num ensaio de inspiração kantiana publicado em 1835, “Imitação -Belo-Unidade”, embora também se preocupe em denunciar uma certa vertente do romantismo que tendia para a irreligião, a imoralidade e os comportamentos desviantes e abjetos: “amar a irreligião, a imoralidade e quanto há de negro e abjeto no coração humano” (HERCULANO, 1986, 45). A leitura de Eça de Queirós será bastante mais incisiva neste aspeto. No primeiro número do *Distrito de Évora*, de janeiro de 1867, insurgia-se contra os poetas europeus que, sobretudo em França, “estão longe do povo, exclusivamente retóricos, que sabem cinzelar formas, escolher ritmos, violentar ideias, descrever estranhezas e visões, mas que não têm inspirações de liberdade, espontaneidade, lirismo, grandeza”, acrescentando que “estão longe dos movimentos modernos, cultivam a arte pela arte, sem encontrar eco nos espíritos” (QUEIRÓS, 1981, 413). É evidente o contraste que o escritor tece entre esses cultores da “arte pela arte” e os poetas da geração anterior, que se haviam empenhado revolucionariamente na busca da liberdade. É também na mesma fase inicial do seu percurso que Eça, num dos textos integrados nas *Prosas Bárbaras*, ataca os “poetas do mal”, acentuan-

do a sua predileção pelo mal, a podridão e o horror, embora também afirme que “são poetas livres, despedaçam as fórmulas, amaldiçoam os industrialismos” (*Id.*, 1970, 94). Em 1869, Luciano Cordeiro também se referia à poesia moderna para lamentar a inexistência de idealidade coletiva e o espírito de anarquia e de dissolução geral próprios de um espírito de ecletismo das consciências, destacando igualmente a revolta dos representantes da chamada “poesia satânica” e denunciando a carência de seguidores em Portugal de poetas como Byron, Goethe, Musset, Poe ou Baudelaire, por via de uma “sociedade fanatizada e atoniada pela tradição”, incapaz de captar o efémero mas necessário “impulso do espírito de emancipação que agita a arte moderna” (CORDEIRO, 1869, 289-290). Como se defende na *História do Pensamento Estético em Portugal*, de Fernando Guimarães, a geração de 70 trouxe para a discussão sobre a arte uma diversidade de perspetivas. Em 1865, na nota que acompanhava as *Odes Modernas*, Antero de Quental contrapunha “às vestais literárias do culto da arte pela arte” (QUENTAL, 1983, 202) a necessidade de uma poesia revolucionária capaz de combater a imoralidade e a injustiça que conduziam à progressiva decadência das sociedades. A crença no papel da ciência e do conhecimento como mecanismos de combate a todas as formas de alienação dos espíritos no mundo alienante do subjetivismo e da imaginação será prosseguida por outros poetas, como Guerra Junqueiro, enquanto contemporâneos como Teixeira de Queirós e Augusto Soromenho sublinham que a arte deve possuir um sentido em si mesma; Teófilo Braga evoluirá numa direção capaz de conjugar arte, ciência e moral num sentido crítico da tirania da tradição e da autoridade, e um poeta como Gomes Leal, influenciado por Baudelaire,



tematizará domínios relacionados com o grotesco e o extravagante.

Em 1892, num contexto em que acabavam de surgir as duas importantes recolhas com que Eugénio de Castro introduziu o simbolismo em Portugal, *Oaristos* (1890) e *Horas* (1891), e os respetivos prefácios doutrinários, assim como *Só* (1892), de António Nobre, Fialho de Almeida atacava, nas derradeiras páginas do quinto volume de *Os Gatos*, “os poetas simbolistas, decadentistas [...], deliquescentes, e *tutti quanti*” (ALMEIDA, 1951, 256), analisando, a respeito desses e de outros livros recentes de jovens poetas portugueses, a evolução da poesia europeia do séc. XIX. Salientava, finalmente, a propósito da “igreja decadista” seguidora de Baudelaire, três características determinantes que os Portugueses tentavam cabotidamente reproduzir: o sentimento de mal-estar individual que procurava generalizar-se, o excesso de análise, sobretudo quando voltada para a contemplação do eu, e a tendência para as modalidades mais bizarras do exibicionismo egocêntrico; de formas distintas, serão estes os tópicos dominantes do debate em torno do emergir das novas correntes da poesia portuguesa, conforme se verificará no inquérito levado a cabo por Boavida Portugal no jornal *República*, em 1912 (os textos seriam publicados em volume em 1915), e, no mesmo ano, na sequência de textos com que Fernando Pessoa se estreou nas páginas de *A Águia*. O retrato que Júlio Brandão oferece da sua geração é ilustrativo dos dois pontos de vista em conflito: “Nefelibatas não eram apenas os que andavam nas nuvens, seu primeiro significado – daí os sonhadores, os independentes, os individualistas em arte, os corifeus e prosélitos do grupo que sucedia aos parnasianos: eram todos os lunáticos, os que se arredavam das normas habituais, os rebeldes e iconoclastas,

que o público sisudo e conspícuo considerava mais ou menos destrambelhados” (BRANDÃO, 1999, 43). Em 1895, em *Os Neurasthenicos*, José de Sousa e Lacerda assinalava a tendência dominante na época para associar as supostas bizarras da “arte mórbida” de artistas tão distintos como Tolstoi, Wagner, Zola, Verlaine, Rossetti, Swinburne, Ibsen e outros a uma teoria da degenerescência desenvolvida por teóricos como Cesare Lombroso e Max Nordau, acentuando o carácter mistificador dos comportamentos de muitos dos poetas, que se apropriavam da aproximação entre génio e loucura. Em 1901, porém, o mesmo autor considerava, em *Esboços de Pathologia Social*, que “a poesia moderna, com sadias e raras exceções: ou se limita, em lirismos cada vez mais diluídos e restritos, a arrebanhar vocábulos por pouco mais que pela rima e pelo ritmo; ou se esfalfa e clownisa em falazes pretensões científicas que a tornam ridícula e truanesca; ou guina, com os simbolistas, evolutivo-instrumentistas, decadentes, etc. (realmente decadentes, muito próximos da extinção), para a mais interessante e pintoresca das extravagâncias literárias” (LACERDA, 1901, 127-128).

Em 1902, num texto intitulado “Arte e moral”, Manuel Laranjeira voltava a refletir sobre a necessidade de se distinguir a qualidade artística, resultante do alcançar de um determinado ideal estético, de qualquer tipo de intuitos morais, embora notando que uma obra viciosa não deixaria de ser uma obra imoral, mesmo que fosse bela. Recusava, assim, o ideal de arte pela arte defendido por Flaubert, por considerar que, apesar de a beleza e a virtude serem coisas distintas, seriam sempre indissociáveis (LARANJEIRA, 1959, 87-89). Fernando Pessoa encararia esta questão do ponto de vista da capacidade de os artistas dialogarem com os que se encontram ao seu



redor, definindo “duas feições da arte”: a feição puramente artística, que visa essencialmente produzir beleza, “independente de opiniões [...], sem outra consideração moral ou intelectual” (PESSOA, 1994, 55), e que é a que está na base das considerações dos esteticistas; e a feição social, intrínseca ao facto de o artista estar inserido numa determinada sociedade e de publicar as suas obras, que coincide com os impulsos para o reconhecimento e a obtenção da glória (*Id.*, *Ibid.*, 56). Numa importante carta endereçada a Armando Côrtes-Rodrigues, em janeiro de 1915, o poeta aproveita ideias semelhantes para se referir à sua evolução poética, assumindo que “fazer arte parece-me cada vez mais importante coisa, mais terrível missão – dever a cumprir arduamente, monasticamente, sem desviar os olhos do fim criador de civilização de toda a obra artística”, e que “o meu próprio conceito puramente estético da arte subiu e dificultou-se”, ideia que antecede a constatação de que “passou de mim a ambição grosseira de brilhar por brilhar, e essa outra, grosseiríssima, e de um plebeísmo artístico insuportável, de querer *épatier*” (*Id.*, 1999, 140-141). O que não o impediria de, em julho de 1922, escrever a respeito de António Boto uma das mais admiráveis definições do ideal dos estetas, na qual aproveita para os distinguir das atitudes céticas e imorais, na medida em que o que está em causa é uma pura substituição do ideal de beleza pelas ideias de bem e de verdade, permitindo que o esteta se preocupe com a beleza em todos os domínios em que a consiga encontrar, sem se preocupar com determinações éticas restritivas (GONÇALVES, 2014, 59-61). A polémica a que este texto pesoano daria origem expressa exemplarmente as persistentes reservas sociais aos pressupostos do esteticismo.

Na importante “Tentativa de um panorama coordenado da literatura portuguesa de 1901 a 1950”, Jorge de Sena defende: “o termo ‘esteticismo’, de cómodo que é para caracterizar uma atitude muito comum desde os fins do século XIX aos anos 20 deste século, é, no entanto, de uso muito perigoso, desde que se não limite, para cada caso, a sua aceção” (SENA, 1988, 69). De facto, o recurso crítico ao termo conhecerá sentidos muito distintos daqueles que resultam do embate moralista com a obra de António Boto, desde logo ao introduzir-se, nas décadas seguintes, na polémica entre presencistas e neorrealistas. Num texto de 1937, *e.g.*, Manuel Filipe lançava um ataque direto ao artista “encerrado na sua ‘torre de marfim’, cheio como se acha de sonhos, de músicas, de aspirações e especulações” (REIS, 1981, 84), retomando o imaginário do isolamento aristocrático dos poetas simbolistas e decadentes, para em 1938 acentuar que “toda a criação artística exprime uma atitude social determinada”, e que “o escritor deve ser o justiceiro dos conflitos sociais do seu tempo” (*Id.*, *Ibid.*, 86-87). Será também nesse sentido que, nas páginas da *Seara Nova*, entre abril e novembro de 1939, se desenvolverá uma importante polémica entre José Régio e Álvaro Cunhal, na qual o segundo procurava desconstruir as teorias de independência artística veiculadas pela *Presença* e recriminava o grupo de intelectuais que, num momento decisivo de encruzilhada histórica, permaneciam demasiado focados no seu próprio universo individual.

Em novembro de 1939, no primeiro número da segunda série da *Presença*, Régio expunha exemplarmente o programa artístico da revista, definindo a “arte humana” como “toda a arte em que o homem se revela e exprime, seja através de que seu aspeto for. A realidade humana é muito mais rica do que a fazem quaisquer



Jorge de Sena, de Victor Couto.

espécies de fanáticos, principiando pelos fanáticos do real” (CRISTÓVÃO, 2013, 108). Posteriormente, no importante estudo dedicado a António Boto, José Régio desenvolveria o seu entendimento peculiar do esteticismo do poeta de *Canções*, denunciando os que tinham conferido ao conceito de arte pela arte um sentido depreciativo, reduzindo-o ao esgotado tópico da “torre de marfim” e ao absoluto isolamento dos artistas face ao seu tempo e a todo o tipo de contactos humanos. Para Régio, também a “espécie de faculdade de expressão sem objeto que consiste em bordar arabescos no vácuo” (RÉGIO, 1978, 29), que alguns defendem constituir o esteticismo, é censurável e não corresponde ao perfil de Boto, para quem “arte pela arte é preocupar-se o artista com a expressão e comunicação de sensações, emoções, sentimentos, intuições, ideias, despreocupando-se de os submeter a quaisquer mandamentos morais, sociais, religiosos (o que não é o mesmo que esvaziá-los de qualquer conteúdo moral, social, religioso)” (*Id.*, *Ibid.*,

29). Facilmente se compreenderão nesta distinção as duas vertentes do conceito de esteticismo e sobretudo os dois sentidos da oposição crítica que lhe tem sido dedicada, muitas vezes por críticos que, como Régio, se mostram favoráveis a um dos sentidos possíveis, ao mesmo tempo que discretamente se apartam do outro: o antiesteticismo pode ser uma expressão da recusa da arte enquanto experimentalismo formalista, concentrado apenas nas possibilidades do conteúdo verbal da expressão poética e portanto totalmente indiferente a todo o tipo de conteúdos, sejam eles mais ou menos próximos de qualquer reflexão em torno do empenhamento social ou humanitário da expressão individual do artista; ou apenas uma recusa de submissão a qualquer tipo de preconceito prévio capaz de reduzir a individualidade criadora a uma mera repetição de paradigmas ditados por convicções arregimentadoras.

Em 1959, Nikias Skapinakis, em *Inatualidade da Arte Moderna*, associava o termo à tendência da arte moderna para se afastar da natureza descritiva da pintura, impedindo uma adequada inteligibilidade capaz de aproximar o público e o artista.

Em 1982, nas páginas de *Estética Literária*, João Mendes dedicava ainda ampla atenção às várias aceções possíveis, evidenciando a persistência do outro grande filão antiesteticista. E considerava que “a arte pela arte é irrealizável de facto e é inadmissível de direito” (MENDES, 1982, 164), na medida em que entende que o artista tem sempre alguma coisa para exprimir, mais que não seja o seu ceticismo, e que não pode existir uma estética que não esteja fundamentada num determinado ideal ético.

O problema da oposição entre a poesia que se toma a si mesma e aos potenciais da invenção verbal como objeto e



a que procura os seus referentes numa suposta narrativização do real exterior encontra-se ainda na base de alguns dos debates contemporâneos acerca do “estado da poesia”, expressão que recuperamos ao tema do n.º 33 da revista *Relâmpago*, uma das que mais se tem preocupado com debates em torno do poético, na senda da dinâmica ensaística de um dos seus impulsionadores, o poeta e crítico Gastão Cruz. Veja-se também, e.g., como, numa entrevista ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias* de 11 de dezembro de 2013, o poeta José Tolentino Mendonça recorre ao termo “esteticismo” de acordo com o tom depreciativo que durante muito tempo lhe assentou: “A sua tarefa passa muito por dar a ver aquilo que é submerso em cada tempo, no pensamento dominante, nas modas, olhar para o que fica calado, em silêncio, oculto na voragem dos tempos. Se não, a poesia torna-se um exercício puramente verbal, uma forma de esteticismo. A poesia não é um ornamento, é uma experiência vital, uma arte de resistência no seu próprio tempo” (“José Tolentino Mendonça...”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 11 dez. 2013, 11).

Bibliog.: ALMEIDA, Fialho de, *Os Gatos*, vol. 5, Lisboa, Clássica Editora, 1951; BRANDÃO, Júlio, *Obras de Júlio Brandão*, vol. II, Porto, Lello, 1999; CASTRO, Eugénio de, *Obras Poéticas de Eugénio de Castro*, vol. I, Porto, Campo das Letras, 2001; CORDEIRO, Luciano, *Livro de Crítica. Arte e Literatura Portuguesa d’hoje (1868-1869)*, vol. I, Porto, Typographia Lusitana, 1869; CRISTÓVÃO, Fernando (dir.), *Do Romance Nordestino Brasileiro de 30 ao Neorrealismo Português*, Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, 2013; FLETCHEr, Ian (org.), *Decadence and the 1890s*, London, Edward Arnold, 1979; GAUTIER, Théophile, *Mademoiselle de Maupin*, Paris, Gar-

nier, 1966; GONÇALVES, Zetho da Cunha (org.), *Notícia do Maior Escândalo Erótico-Sexual do Século XX em Portugal*, Lisboa, Letra Livre, 2014; GUIMARÃES, Fernando, *História do Pensamento Estético em Portugal*, Lisboa, Presença, 2009; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, vol. IV, Lisboa, Presença, 1986; “José Tolentino Mendonça. A arte do silêncio”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 11 dez. 2013, pp. 10-13; LACERDA, José Caetano de Sousa e, *Os Neurasthenicos*, Lisboa, M. Gomes, 1895; *Id.*, *Esboços de Pathologia Social*, Lisboa, José. A. Rodrigues, 1901; LARANJEIRA, Manuel, *Prosas Perdidas*, Lisboa, Portugalíia, 1959; MENDES, João, *Estética Literária*, Lisboa, Verbo, 1982; PATER, Walter, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, Berkeley, University of California, 1980; PESSOA, Fernando, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literária*, Lisboa, Ática, 1994; *Id.*, *Correspondência: 1905-1922*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1999; PORTUGAL, Boavida, *Inquérito Literário*, Lisboa, Livraria Clássica, 1915; QUEIRÓS, Eça de, *Prosas Bárbaras*, Lisboa, Livros do Brasil, 1970; *Id.*, *Páginas de Jornalismo: o Distrito de Évora 1867*, vol. 2, Porto, Lello e Irmão, 1981; QUENTAL, Antero de, *Odes Modernas*, pref. Nuno Júdice, Lisboa, Ulmeiro, 1983; RÉGIO, José, *António Botto e o Amor*, Porto, Brasília Editora, 1978; REIS, Carlos, *Textos Teóricos do Neo-Realismo Português*, Lisboa, Seara Nova, 1981; *Relâmpago*, n.º 33, out. 2013; SENA, Jorge de, *Estudos de Literatura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Edições 70, 1988; SKAPINAKIS, Nikias, *Inactualidade da Arte Moderna*, Lisboa, Seara Nova, 1959; SMALL, Ian, *The Aesthetes: A Sourcebook*, London, Routledge, 1979; STOCKES, John, “Aestheticism”, in COYLE, Martin et al., *Routledge Encyclopedia of Literature and Criticism*, London, Routledge, 1990, pp. 1055-1067.

RUI SOUSA



Anti estrangeirismos

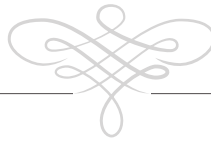
No campo da linguística, o termo “estrangeirismo” refere-se a uma palavra ou expressão oriunda de outra língua, que é utilizada pelos falantes da comunidade linguística de chegada para colmatar uma lacuna lexical ou para servir uma função semântica específica. O uso de estrangeirismos é muito comum em áreas de conhecimento emergentes cujos termos não têm ainda um equivalente na língua de chegada, como é o caso das novas tecnologias. Em virtude da definição de estrangeirismo, a noção de antiestrangeirismo denota uma atitude no mínimo crítica ou até mesmo censória daquele fenómeno.

Dada a carga semântica que as palavras “estrangeiro” e “empréstimo” possuem, *i.e.*, a ideia de algo que é estranho e exterior ao indivíduo ou de algo que não lhe pertence, não surpreende que o antiestrangeirista considere os estrangeirismos e empréstimos como um vício de linguagem e um fator de empobrecimento da língua. Poder-se-á admitir que essa não é uma atitude injustificada nos casos em que se utiliza uma palavra estrangeira quando tal não é estritamente necessário, ou seja, quando a ideia, o conceito ou o objeto que se pretende expressar têm uma designação na língua em que se comunica. O facto é que as palavras estrangeiras estão presentes na língua e refletem, em muitos casos, fenómenos, discursos e ideologias de âmbito social ou económico que irrompem pela realidade da comunidade de falantes que as utilizam; *e.g.*, “selfie”, “offshore”.

Os estrangeirismos ocupam lugar de destaque tanto na literatura como na imprensa. Os escritores fazem uso de estrangeirismos como recurso estilístico ou para conferir autenticidade ao seu discurso; por seu turno, o lugar de destaque dos estrangeirismos na imprensa explica-se principalmente pelo objetivo de alcançar uma audiência potencialmente maior e mais heterogénea, ou uma audiência especializada ou interessada numa determinada área de conhecimento. Também no mundo empresarial, os estrangeirismos são utilizados por parte de empresas com o objetivo de convencer os seus clientes a adotar uma conduta de gestão de marca consistente, duradoura e coerente com a própria filosofia da empresa.

As línguas têm sido afetadas por estrangeirismos ao longo da sua história devido ao contacto estabelecido com outras línguas. Neste sentido, a presença dos estrangeirismos revela de um modo geral a absorção de culturas diferentes e de valores e simbolismos que compõem a carga semântica dessas palavras. Aluda-se ao exemplo da língua francesa, que influenciou a língua portuguesa desde o séc. XVII através da introdução de elementos de sofisticação no campo da moda e da decoração – *e.g.*, “abat-jour”, “atelier”, “toilette” –, acabando por enriquecer a língua portuguesa com vocábulos e expressões franceses. O estrangeirismo é o resultado dessa assimilação e o sinal de aquisição de novos elementos culturais. O discurso ligado ao antiestrangeirismo vê este fenómeno como um desejo de copiar um estilo de vida, argumentando que a utilização de estrangeirismos é na verdade uma tentativa artificial de adquirir prestígio ou de mostrar erudição.

Mais recentemente, a tecnologia instalou-se na vida dos cidadãos, levando à adoção de vocábulos maioritariamente de língua inglesa; é disso exemplo



o sucesso comercial dos *smartphones* e o modo como este e outros termos penetraram no léxico português. Estes fenômenos refletem o domínio de uma cultura sobre outra no campo da inovação e do conhecimento. A globalização da economia por via da uniformização de produtos e processos tecnológicos acarreta a normalização de termos cujo significado seja assimilável a nível global. Em face desta tendência, o discurso antiestrangeirista vê a língua como vítima da globalização. Ora, a globalização exige que pessoas de diferentes culturas comuniquem de modo eficaz, sendo que os estrangeirismos têm a capacidade de ser mais expressivos, ou pelo menos de uso mais fácil e imediato. Seguindo este raciocínio, o estrangeirismo torna-se fator de inclusão ou exclusão de indivíduos numa determinada esfera social, com ou sem um discurso também ele globalizado a acompanhar a disseminação de valores, a aquisição de produtos e a negociação entre países.

O discurso purista culmina não raras vezes em atos concretos de antiestrangeirismo, de que é exemplo o projeto de lei n.º 1676-D, de 1999, do deputado brasileiro Aldo Rebelo, do Partido Comunista do Brasil – São Paulo, que proíbe o uso de estrangeirismos no Brasil. O projeto, aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara em dezembro de 2007, estabelece que as palavras ou expressões em língua estrangeira devem vir acompanhadas, em letra de igual destaque, do seu correspondente em português. Exemplos de antiestrangeirismo como este materializam um controlo gramatical, mas acima de tudo têm como objetivo valorizar a língua num contexto sócio-cultural, por vezes até económico, como fator estratégico, visando a preservação da mesma enquanto elemento de identidade nacional.

No início do séc. xx, também surgiu em Portugal uma atitude que pode ser considerada antiestrangeirista, por parte de alguns filólogos que defendiam o aportuguesamento ou a erradicação de palavras estrangeiras em defesa de valores patrióticos. Em oposição ao uso de estrangeirismos, os antiestrangeiristas revelam-se no modo como se referem ao estrangeirismo, de que são exemplos as designações “peregrinismo” e “xenismo”. Não há contudo registo de instrumentos jurídicos que regulem o uso dos estrangeirismos. Um caso particularmente relevante que alude à noção de antiestrangeirismo é o do *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, de 2001, por ter proposto em muitos casos o aportuguesamento ou decalque de inúmeros empréstimos, não com o objetivo de erradicar os estrangeirismos, mas sim de os integrar na língua, adaptando-os à língua de chegada, morfológica e foneticamente, o que tem repercussões ao nível da ortografia. Algumas destas adaptações geraram controvérsia, *e.g.*, “guichet”/”guichê”, e são um dos principais alvos de crítica do discurso antiestrangeirista.

Em muitos casos, a adaptação de uma palavra estrangeira ao sistema linguístico de chegada não é viável. Numa perspetiva antiestrangeirista, que mantém uma relação estreita com o purismo, este será porventura o único cenário plausível para o uso legítimo de unidades lexicais estrangeiras, frequentemente escritas ou pronunciadas de maneira incorreta. Contudo, também o decalque ou a utilização de palavras equivalentes na língua de chegada são alvos de crítica de natureza purista, o que leva os falantes a evitar esses mecanismos. Como alternativa, sobra o uso de estrangeirismos.

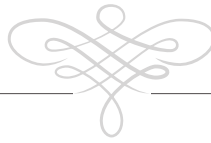
Tangente à definição de estrangeirismo está a noção de empréstimo, que se pode definir como uma unidade linguística

oriunda de um sistema linguístico que é adotada por outro sistema linguístico que não a possui. Apesar de poderem ser frequentemente usados como sinónimos, os termos “estrangeirismo” e “empréstimo” remetem para fenómenos distintos. O termo “empréstimo” pode, na verdade, ser uma designação genérica para fenómenos mais específicos, tais como a utilização de estrangeirismos. O empréstimo pode ser total, quando uma palavra estrangeira é incorporada sem adaptação à língua de chegada, ou com decalque, quando é integrada e devidamente adaptada ao sistema morfológico e fonológico da língua importadora. Esta caracterização explica por que razão alguns estrangeirismos são mais facilmente reconhecidos que outros: no primeiro caso, porque mantiveram a grafia e/ou pronúncia original (e.g., “bullying”); no segundo caso, porque sofreram uma série de alterações e adaptações ao sistema linguístico que os acolhe (e.g., “sutia”).

De um modo geral, o antiestrangeirismo revela-se no modo como os falantes de uma língua consideram as palavras estrangeiras ou emprestadas ao léxico de uma língua. Não as reconhecendo nem as aceitando como elementos do sistema linguístico, o antiestrangeirismo aproxima-se da noção de purismo enquanto crítica da perda de identidade cultural. Definir com clareza a diferença entre estrangeirismo e empréstimo, e dividir o léxico entre palavras nativas e estrangeiras/emprestadas é uma tarefa ambiciosa que remete para questões ligadas à sociolinguística e à dicionarística. Os parâmetros morfológicos e semânticos, a ortografia, a sintaxe e o uso, entre outros, fornecem pistas para identificá-las, mas não são absolutos.

Bibliog.: CORREIA, Margarita *et al.*, “Neologia de importação no português europeu: desafios e medidas a tomar”, in *Actas do XX Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística (APL)*, Lisboa, Associação Portuguesa de Linguística, 2004, pp. 33-54; CRYSTAL, David, *The Cambridge Encyclopedia of English Language*, New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1997; FARACO, Carlos Alberto (org.), *Estrangeirismos: Guerras em torno da Língua*, São Paulo, Parábola, 2001; FREITAS, Tiago *et al.*, “O processo de integração dos estrangeirismos no português europeu”, in MATEUS, Maria Helena Mira *et al.*, *A Língua Portuguesa em Mudança*, Lisboa, Caminho, 2005, pp. 37-49; VILELA, Mário, “A norma ‘purista’ no século XVIII (com base num exemplo)”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Série História*, vol. II, 1982, pp. 7-19.

SÉRGIO BARROS



Antiestruturalismo

Vergílio Ferreira (1916-1996), que perfilha um antiestruturalismo consonante com a sua mundividência existencialista, afirma: “O dado basilar de toda a discussão do Estruturalismo será, pois, ainda e sempre, o de que nada invalida a pequena evidência de que tudo o que se nos impõe e nos orienta ou mesmo, se se quiser, nos determina, só existe para nós se através de nós existir, ou seja, da nossa liberdade” (FERREIRA, 1991, 43). Como o extrato evidencia, sujeito e liberdade – conceitos axiais do existencialismo – constituem os pressupostos da sua crítica, que, assim, repercutiu entre nós a polémica verificada em França entre existencialismo e estruturalismo, mais precisamente entre Sartre e Lévi-Strauss. No entanto, o antiestruturalismo foi feito a várias vozes – a existencialista, a marxista e a humanista –, que foram também as posições antiestruturalistas desenvolvidas além-fronteiras.

Em janeiro de 1968, num número consagrado ao estruturalismo, lia-se no editorial de *O Tempo e o Modo*: “Dum pensamento complexo e confinado a iniciados e especialistas, como era o de Claude Lévi-Strauss, passou-se, com as obras de Foucault, Althusser, Lacan, aos favores da moda e ao culto semissuperficial, semi-imbecil de obras e de autores de difícil leitura e compreensão, cedo tornados objeto de meia-dúzia de ‘slogans’ e de ‘lugares-comuns’ papagueados por quase toda a chamada gente culta. Do estruturalismo fala-se muito e fala-se mal e sobretudo quase ninguém sabe do que fala” (“Nota de abertura”, *O Tempo e o Modo*, jan. 1968, 6).

Esta posição anti, que insistia na moda, foi recorrente em comentários – feitos mais oralmente (em palestras e conferências) que em publicações escritas – no contexto nacional. No mês seguinte, na mesma revista, escreve-se em editorial: “Alguns leitores observaram-nos que a representação apresentada tinha sido incompleta e que gostariam de ver o assunto abordado em mais espaço e de modos diferentes” (“Nota de abertura”, *O Tempo e o Modo*, fev.-mar. 1968, 147).

Tendo emergido em meios do séc. xx, “o estruturalismo impõe-se como *linguagem nova* e alastra progressivamente em direção aos mais diversos domínios: da literatura à psicanálise, da linguística à etnologia” (COELHO, *Diário de Lisboa*, 2 mar. 1967, 1), como paradigma epistémico com vista ao alcance da objetividade das ciências humanas e sociais – até aí muito atreitas a análises subjetivistas e historicistas. Aliás, ao comentar-se um número da revista *O Tempo e o Modo* sobre as ciências humanas – que se elogiava –, a reflexão fez-se sob a ótica do estruturalismo, citando-se Althusser, Foucault, Lévi-Strauss e Lacan: “Ora o que no homem há de especificamente humano nunca é apenas aquilo que ele realiza mas o modo como a si mesmo ele representa esse seu ato de realizar. O domínio das ciências humanas é o domínio das representações que o homem faz de si mesmo” (*Id.*, *Ibid.*, 2 mar. 1967, 2). No entanto, sobre o estruturalismo, “a maioria das críticas formuladas apenas indicava, na rispidez dos seus argumentos, deploráveis lacunas de informação [...]. Inútil também a polémica teórica com os que se servem do ‘estruturalismo’ para reacender as suas obsessões ideológicas, cinzas de uma má consciência que se oculta na pseudo-neutralidade de certas racionalizações” (*Id.*, 1967, V). Convirá, pois, caracterizar brevemente a emergência deste novo

paradigma – o estruturalismo –, atendemos apenas àqueles tópicos que foram depois questionados no contexto nacional.

LINGUÍSTICA, A “PEDRA FILOSOFAL”

O estruturalismo procede da aplicação à antropologia do modelo linguístico desenvolvido por Ferdinand de Saussure (1857-1913) no seu *Curso de Linguística Geral*, em que, ao invés do que era corrente até então, a gênese de um sistema não mais era o enfoque primordial, mas as suas relações internas; assim, o objeto da ciência linguística é o sistema de signos proveniente das determinações mútuas das cadeias do significante e do significado, em que o sentido de um termo não se define mais pela correspondência a um objeto, mas pela sua relação com outros signos do sistema linguístico; daí que a significação seja de cariz diferencial; na língua, como sistema fechado, não há lugar para termos absolutos, mas simplesmente relações de dependência mútua, *i.e.*, valores relativos, negativos e positivos. Neste enfoque, as dualidades língua/fala, na linguagem, significante/significado, no signo, bem como sintagma/paradigma e sincronia/diacronia, no sistema linguístico, mostram como cada elemento apenas pode apreender-se na sua relação com os outros, mediante nexos de oposição interna. Deste modo, por uma metodologia que faz da língua uma entidade autônoma – uma estrutura diacrítica –, prestando-se à análise científica, a linguística surgiu como a ciência humana e social suscetível de formular relações científicas. Foi também o círculo linguístico de Praga – em especial, Roman Jakobson (1896-1982), Serge Karcevski (1884-1955) e Nikolai Trubetzkoy (1890-1938) – que estabeleceu as bases da fonologia estrutural, analisando os fonemas na sua função de diferenciação; ou seja,

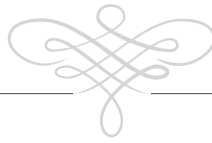


D.R.

Vergílio Ferreira (1916-1996).

a fonologia não estuda os sons isolados (objeto da fonética), mas as diferenças entre os sons, que são necessariamente relativas e opositivas.

Assim, “o estruturalismo linguístico seria a ‘pedra filosofal’ que, nesse vasto campo, tudo transformaria em *ouro de lei*” (NOGUEIRA, 1971, 120); há mesmo a registar uma esclarecedora “Entrevista com André Martinet” – um dos próceres do estruturalismo linguístico –, publicada em *O Tempo e o Modo* de janeiro de 1968, sobre os seus contributos nesta temática, seja a dupla articulação da linguagem, a causalidade paradigmática, mas também a gramática gerativa de Chomsky, o estruturalismo linguístico de Hjelmslev, e os contributos de Greimas, Jakobson, Cohen, Barthes, Ruwet, etc. Por isso, Vergílio Ferreira esclarece: “A linguística, matriz do Estruturalismo, foi isto que se pretende ter-nos descoberto – isto, a fatalidade que nos cerca”; e alega: “Assim, não é uma língua que *me fala* a mim, mas sou eu antes que *a faço falar*” (FERREIRA, 1991, 37). Todavia, com o estruturalismo vêm a ser tematizadas dimensões até então preteridas pelas filosofias do sujeito, da história e da dialética; e “a união entre o sensível e o inteligível, do mundo e da



mente, da realidade e da linguagem, da invariância e das variantes, da semântica e da sintaxe, é exercida pela *estrutura*” (ROCHA, 1988, 447).

SIGNIFICAÇÃO DO “ESTRUTURAL INCONSCIENTE”

Nesta sequência, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) publica, em 1945 – a data da emergência do estruturalismo na antropologia –, na revista *Word* (fundada por Jakobson e pelos seus colaboradores), um artigo intitulado: “A análise estrutural em linguística e em antropologia” (LÉVI-STRAUSS, 1973, 37-62), onde expõe as razões da aplicabilidade da linguística ao estudo dos fenômenos socioculturais, densificando o programa do estruturalismo; neste, a linguística não surge apenas como modelo formal, mas também como um gênero de linguagem que os sistemas de parentesco configuram; no estudo de outros sistemas, o estudioso encontra-se numa situação análoga à do linguista: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, somente integrados em sistemas adquirem pertinência significativa; além disso, os sistemas de parentesco – como os fonológicos – são elaborados pelo espírito ao nível do pensamento inconsciente; enfim, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes prescritas de modo semelhante entre parentes, etc. leva a concluir que, num caso como no outro, os fonemas observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas. Tais enunciados sintetizam, desde logo, alguns dos princípios nucleares do estruturalismo.

Lévi-Strauss, citando Trubetzkoy, afirma isso mesmo: “Em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos

linguísticos *conscientes* ao da sua infraestrutura inconsciente; ela recusa tratar os *termos* como entidades independentes, tomando ao contrário como base da sua análise as *relações* entre os termos; ela introduz a noção de *sistema*: ‘A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e põe em evidência a sua estrutura’ [Trubetzkoy]; enfim, ela visa a descoberta de leis gerais seja encontradas por indução, ‘seja... deduzidas logicamente, o que lhe confere um caráter absoluto’ [*idem*]. Assim, pela primeira vez, uma ciência social chega a formular relações necessárias” *Id., Ibid.*, 40). A linguística torna-se a ciência-piloto das ciências humanas: ela “não pode deixar de desempenhar, por relação com as ciências sociais, a mesma função renovadora que a física nuclear desempenhou, por exemplo, para o conjunto das ciências exatas” (*Id., Ibid.*, 39).

Semelhante metodologia é também aplicada por Lévi-Strauss a outros fenômenos socioculturais, *e.g.*, as classificações totêmicas e os sistemas mitológicos, culminando nos quatro tomos das *Mitológicas* onde, em mais de 2000 páginas, estuda a radiação dos mitos uns nos outros, num total de 813 mitos (sem contar as variantes) originários de povos do continente americano, desde os bororos, os jês e os tupi-cabañas, do Brasil, até aos hopi, aos pueblo, aos mohawk e aos kwakiutl, da América do Norte; ao longo desta parada tetralógica, há uma orientação mais decidida, em crescendo, para as relações que os mitos mantêm entre si, segundo uma combinatória generalizada. O escopo é sempre o mesmo: sondar as estruturas profundas do espírito humano, *i.e.*, mostrar que os mitos (apesar da sua aparente variedade e variabilidade) procedem do funcionamento de leis inconscientes. Se, como em Freud, o

inconsciente remete para um nível distinto da consciência, não significa, porém, um sistema pulsional, porquanto se refere à atividade lógica; não são também elementos arquetípicos (como em Jung), mas sim as formas que caracterizam o inconsciente, ou seja, a função simbólica; perfilha-se a tese saussuriana acerca da linguagem: esta não é uma substância, mas uma forma. Assim, ao invés de outras aceções, o inconsciente não pode ser definido por conteúdos; somente o sistema de leis lógicas caracteriza a sua especificidade como fonte de inteligibilidade dos fenómenos socioculturais.

Também para Jacques Lacan (1901-1981), o desejo está articulado como um sistema de significações: o imaginário coletivo não é descrito por temas, mas mais pelos seus significantes que pelos seus significados: “o inconsciente tem a estrutura radical da *linguagem*, pois nele um material funciona segundo leis, que são as que existem no estudo das línguas positivas, das línguas que são ou foram efetivamente faladas” (LACAN, 1966, 594). Neste sentido, enfatiza: “Não há sujeito, nalguma parte, sem afânise do sujeito, e é nesta alienação, nesta divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito” (*Id.*, 1973, 201); além de divisão, Lacan falará também de cisão (*refente*) do sujeito (para evocar a *Ichspaltung* do último Freud). Então, o sujeito está marcado pela excentricidade, *i.e.*, o eixo dos significantes não coincide com o eixo dos significados; aqueles representam o sujeito, mas enquanto o produzem: o sujeito não está, afinal, no centro de si mesmo. Como observou Althusser, em “Freud e Lacan” – um artigo controverso de 1965 (ALTHUSSER, 1976, 9-34) –, “desde Copérnico sabemos que a terra não é o ‘centro’ do universo”, “desde Marx sabemos que o sujeito humano, o *ego* económico, político ou filosófico, não é o ‘centro’ da

história”; “Freud descobre-nos, por sua vez, que o sujeito real, o indivíduo na sua essência singular, não tem a figura de um *ego* centrado no ‘eu’, na ‘consciência’, ou na ‘existência’”, mas que “é descentrado, constituído por uma estrutura que também ela não tem ‘centro’” (*Id.*, *Ibid.*, 33-34); na sequência de Freud, o inconsciente é, para Lacan, “o discurso do Outro” (LACAN, 1966, 549), porquanto tem a estrutura da linguagem.

Uma das críticas mais insistentes refere que, “para Lévi-Strauss, na sequência das suas pesquisas, a história, se não é repudiada, é minimizada”, e “o homem é melancolicamente entrevisto” como operando “no sentido da desagregação de uma ordem primitiva”: “a antropologia tornar-se-á ‘entropologia’, ou seja a disciplina que estuda este *processo* de desintegração” (BELCHIOR, 1968, 74). Assim, enfatiza-se o pomo da discórdia – a conceção de sujeito e de história –, ao mesmo tempo que, “de toda esta série de transformação e ruturas epistemológicas, uma consequência há que avulta com invulgar agressividade: a desvalorização do humanismo” (COELHO, *Diário de Lisboa*, 2 mar. 1967, 7). Então, “o problema da História e o problema do homem marcam dois obstáculos insuperados à explicação estruturalista” (NOGUEIRA, 1971, 118), que evidencia “vícios fundamentais, contraditórios com as próprias bases em que assenta”, pois considera-se “cada sistema estruturado de factos (a língua, o pensamento, a sociedade – acrescentaremos – o homem) como algo de próprio e inconfundível, de espesso ou opaco, para acabar por desfazer-lhes todo o carácter distintivo” (*Id.*, *Ibid.*, 118-119).

Daí, algumas objeções: “Entre o objeto primário da antropologia social, tal como LS [Lévi-Strauss] o concebe, – ‘a vida [...] dos signos no seio da vida social’ – e a metodologia proposta, se não



há uma contradição total, há pelo menos uma desproporção: pretende-se atingir o significado humano do comportamento – essencialmente transcendente – através de modelos mecânicos, puramente formais, definidos matematicamente” (MEIRELES, 1975, 281-282). Ao invés, do lado das ciências, valorizou-se uma compreensão estrutural da vida e do Homem, pois a evolução não nos aparece “como pré-planeada para uma finalidade a atingir, mas antes como impulsionada por um conjunto de leis de dinâmica interna da matéria, a improvisar inovações que poderiam ter sido diferentes das que de facto foram” (ARCHER, 1975, 263-264). Neste enfoque, a imagem do mundo vivo segundo “sistemas dinâmicos de transformação, estruturantes e autorregulados, corresponde exatamente à interpretação estruturalista do real”, pelo que, “sem forçar a realidade biológica, e partindo sem preconceitos da imagem científica atual do mundo vivo, chegámos assim a uma conceção inteiramente estruturalista. O ser vivo é inteligível como estrutura, surgida através de uma cadeia de subestruturas que se embricam” (*Id., Ibid.*, 265).

Nesta ordem de ideias, e do lado filosófico, foi também considerado que a obra de Lévi-Strauss está dotada dum vigor catártico, pois “apresenta-nos o pensamento *em estado selvagem*, constituindo um estudo original de uma tipologia de pensamento”, evidenciando “um tipo de inteligibilidade orientada segundo uma análise sincrónica, diversa do tipo de inteligibilidade diacrónica”; nesta sequência, “é a Natureza que aparece não somente estruturada, mas, diríamos, *estruturante*”, e, se em Marx a consciência se transforma com a história, em Lévi-Strauss o espírito humano não se transforma: “o seu lugar não é o da história mas o da *Natureza*, isto é, a exigência de uma *razão natural*” (ROCHA, 1976, 205).

A RACIONALIDADE, ENTRE EPISTEMAS E SISTEMAS

Foi intenso o influxo de Michel Foucault (1926-1984), um dos que se interessou por inquirir aspetos da sociedade ocidental, desde a configuração dos saberes a vários sistemas (relativos à loucura, à doença, à prisão, ao sexo, etc.) – num registo nietzschiano –, fazendo-o, não por parâmetros de linearidade e continuidade, mas pelo que é mais desconcertante, apreendendo descontinuidades, tipificando mutações e reconhecendo limiares. No que concerne ao saber ocidental, busca o subsolo da nossa racionalidade por uma espécie de análise linguística dos sucessivos modelos de conhecimento e arquétipos de verdade, clarificando a sintaxe das estruturas epistémicas desde o Renascimento até finais do séc. XIX. Esse vasto estudo, empreendido em *As Palavras e as Coisas* – obra que originou ampla controvérsia entre nós (traduzida em 1968) –, dilucida os três epistemas que subjazem aos vários campos do saber, onde é a relação entre as palavras e as coisas que serve de critério. Assim, do séc. XVI ao fim do séc. XVII, o saber desenvolveu-se sob o signo da semelhança, segundo as suas quatro figuras essenciais (as coisas estão ligadas entre si por conveniência, funcionam por emulação, são comparadas por analogia e atraídas ou repelidas por simpatia); os signos formam parte das coisas, de modo que a natureza e a linguagem estão harmonizadas pela semelhança. Rarefeito o reino da semelhança, surge um novo saber – nova epistema – com a alteração da anterior visão do mundo: a linguagem expressa identidades e diferenças – em vez de aproximações, há diferenças e é o respetivo campo epistémico que tipifica a ordem. Conhecer é, então, estabelecer identidades e diferenças segundo uma trajetória do simples ao complexo



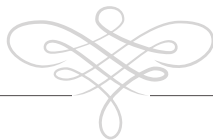
(a história natural e a gramática de Port-Royal o patenteiam). Foucault escolhe, como ciências ilustrativas, a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. Com uma nova rutura (final do séc. XVIII) – nova epistema –, a subsequente configuração do saber desenvolve-se por gênese e devir; então, a teoria da representação desvanece-se, a análise das trocas e da moeda dá lugar ao estudo da produção, e a análise dos organismos substitui a pesquisa dos caracteres taxinômicos: o trabalho, a vida e a linguagem tornam-se a nova tríade do saber moderno, que já não se situa ao nível das representações, das identidades e das diferenças, ou seja, da ordem, mas a um outro nível, pois o que conecta uma forma a um conteúdo já não é o poder de representar, mas as suas leis internas. A linguagem perde os seus privilégios e, numa primeira dimensão, temos as ciências matemáticas e físicas, numa segunda, a trilogia das ciências do trabalho, da vida e da linguagem, que, no séc. XIX, surgem com os nomes de economia, biologia e filologia, e, numa terceira, a da reflexão filosófica, que se expressa em ontologias regionais (caracterizando o que são, no seu próprio ser, as positivities empíricas da vida, do trabalho e da linguagem).

Deste modo, as ciências do Homem são vistas como o simples produto momentâneo de mutações, como epistemas que se sucedem no curso do tempo. Ora, surgindo no séc. XIX, esse estudo desaparecerá sem que se vislumbre que novo epistema o substituirá. Foucault tira a consequência radical: “A todos aqueles que querem ainda falar do homem, do seu reino ou da sua libertação, a todos aqueles que formulam ainda questões sobre o que é o homem na sua essência, a todos aqueles que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles, em contrapartida, que reconduzem todo o conhecimen-

to às verdades do próprio homem, [...] que não querem pensar sem pensar logo que é o homem que pensa, a todas essas formas de reflexão torcidas e canhestras, não se pode opor senão um rir filosófico – *i.e.*, em certa medida, silencioso” (FOUCAULT, 1966, 353-354). Não se trata propriamente de anunciar a morte do Homem, mas antes de epilogar que o sujeito não é o mestre do seu discurso: ao sujeito constitutivo do sentido sucede o desenvolvimento de práticas discursivas e não discursivas e das regras da sua formação.

Este autor suscitou, entre nós, grande controvérsia, pois “o mais anti-humanista dos estruturalismos parece ser o de Michel Foucault”; e sublinha-se: “dir-se-ia que o estruturalismo, numa rigorosa busca da ciência, conclui, em consequência, pelo aniquilamento do homem, pelo menos do homem concreto” (BELCHIOR, 1968, 76). E se “para Foucault o *homem* é uma invenção recente (e precária)”, isso engloba “o sujeito da Cultura enquanto Humanismo que é também o sujeito enquanto ‘mestre da sua Linguagem’”; trata-se da “afirmação de Foucault mais controvertida, mas nem sempre bem compreendida”, pois “acaso a fórmula suscite mais reparos que o pensamento, embora as dificuldades deste sejam manifestas” (LOURENÇO, 1991, 18).

É neste ponto fulcral que radica a posição contra Foucault: “Na relação de nós com a nossa época, já o dissemos, o tempo que nos coube está pensando conosco. Não, todavia, *em vez de nós*, mas *por meio de nós*. E nesta pequena diferença se estabelece a verdade ou o erro da afirmação de Foucault, já referida, e segundo a qual não é o sujeito que pensa mas o Sistema por ele” (FERREIRA, 1991, 38). E “embora Foucault tenha vindo diminuir o radicalismo daquela sua primitiva tese, explicando que não se tratava duma negação do homem mas apenas da negação



de determinadas formas de humanismo, não nos parece que, mantendo-se as bases doutrinárias em que ela assentou, o problema deixe de existir” (NOGUEIRA, 1971, 121). Para o existencialista luso, a crítica a Foucault parte do princípio de que “o sujeito só morrerá quando se tornar possível conceber um existente, sem alguém que o conceba; e paralelamente se conceber um alguém que o conceba sem a consciência de que o conceba”; e mesmo “que o absurdo aflore na proposta de Foucault, nem por isso nos é possível esquecer o que de reconfortante, sob o absurdo, se nos anuncia: a recuperação do homem em plenitude, para lá da aflição que na crise de hoje o dilacera” (FERREIRA, 1991, 45-46).

Em polémica com Vergílio Ferreira, Eduardo Prado Coelho referiu que a tradução de *As Palavras e as Coisas* gerou forte polémica: “Urge mesmo, é procurar diminuir o efeito prejudicial que um texto como o de Vergílio Ferreira pode ter no conhecimento duma tendência cultural extremamente importante nos nossos dias” (COELHO, *Diário de Lisboa*, 11 abr. 1968, 4). Na réplica, o visado responde: “Eduardo Prado Coelho escreveu coisas sobre mim. [...] Desta vez foi a propósito de um escrito meu em que eu falava de Foucault e do Estruturalismo. Como ele é que é o proprietário do Estruturalismo entre nós, já há muito andava inquieto com a minha ousadia. Cá em Portugal é assim: cada ideia seu inquilino. Dois inquilinos na mesma ideia dá logo barulho. Do Estruturalismo (que tem, aliás, ideias que chegam para muita gente) o inquilino era só ele” (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 2 maio 1968, 4).

De facto, é à obra *As Palavras e as Coisas* que se dirigem, então, as principais críticas: “Merece-o ela de sobejo pela importância das suas teses, pela sedução comprovada das suas análises e, ainda, por

inserir-se num movimento ou corpo de ideias – o estruturalismo – que marca, por realizações consumadas ou pela fecundidade prometida de imediatas perspectivas futuras, um lugar de grande relevo na cultura do nosso tempo” (NOGUEIRA, 1971, 33-34). É, precisamente, um dos conceitos-chave da obra que é contestado, pois as epistemas estabelecidas por Foucault não estruturam cabalmente os saberes de cada uma delas, “quer porque não abarcam todas as formas de saber a que em cada uma se deu corpo, quer porque não permitem que nos demos conta nem do valor relativo, nem da função, que muitas delas tiveram como precursoras” (*Id., Ibid.*, 42). Assim, “o principal pecado de Foucault será, por isso, o de ter de contentar-se em negar todos os factos conhecidos que não cabem no seu esquema” (*Id., Ibid.*, 52-53). Mais arrebatada é uma recensão então efetuada: “Essa enorme porção de palavras congeladas (arqueologicamente), mais congeladas do que por exemplo as bases petrificadas da República de Platão, dissimulam toda uma monstruosa deturpação de factos capitais, mau grado o seu maneirismo literário e pretensões científicas”; tal como sobre outras ciências, é “impossível acompanhar Michel Foucault no labirinto das suas confusas demonstrações no domínio da economia”, em que “o próprio Adam Smith é tratado por alusões”; por isso, resta “saber se esta análise, que através das palavras intenta captar as coisas, é compatível com uma pesquisa que *subordina* as coisas às palavras” (PEREIRA, 1968, 555).

No entanto, “a metodologia de Foucault nada tem de propriamente irracionalista. A *diferença* não aparece como um puro ‘inefável’ ou ‘ininteligível’, mas só como inexplicável segundo o modelo de compreensão tradicional, que mais que ‘compreendê-la’ a dilui ou começa por não a ver. É ao nível da metodologia

clássica que não há explicação para o fenómeno de ‘diferença’ entre estruturas culturais. Vista de outro ângulo a *arqueologia* de Foucault pode aparecer mesmo como um *hiper-racionalismo*” (LOURENÇO, 1991, 14).

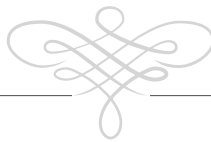
UM “PROCESSO SEM SUJEITO”

A conceção do humanismo é também questionada por Louis Althusser (1918-1990): “É na teleologia que jaz o verdadeiro sujeito hegeliano. Tirai, se possível, a teleologia, e restará essa categoria filosófica que Marx herdou: a categoria de *processo sem sujeito*” (ALTHUSSER, 1972, 69-70). Como é patente, “manifesta-se na obra de Althusser uma espécie de filiação estruturalista: a recusa do historicismo e o primado conferido à sincronia, a busca de invariante estrutural (recorde-se Lévi-Strauss)” (ROCHA, 1976a, 316-317). Tal resultado decorre da leitura “sintomal” da obra de Marx: ler um texto significa pensar aí o ainda impensado, desvelar o que o autor não disse, *i.e.*, explicitar o não dito – portanto, nos antípodas de uma leitura literal.

Na obra científica de Marx, não são mais os conceitos de sujeito ou humanismo, mas outros inteiramente heterogêneos, *e.g.*, modo de produção, forças produtivas, relações de produção, infra-estrutura, superestruturas, etc., os que subsistem – na sequência da recusa da antropologia de Feuerbach. Rejeitando, por um lado, contra a ortodoxia marxista, um género de eficácia transitiva da infra-estrutura sobre as superestruturas (causalidade linear), *i.e.*, uma determinação em sentido último, rejeitando também, por outro lado, as propostas de um retorno a Hegel, valorativas do conceito de totalidade (causalidade expressiva), segundo a qual o sujeito (tal como em Hegel) é expressivo da própria totalidade (Lukács, Korsch,

Kosik, o último Sartre, etc.), Althusser defende que os elementos do todo social estão articulados por um tipo de causalidade estrutural, definível pelo conceito de sobredeterminação (tomado da psicanálise): “Afirmar a determinação em última instância *pelo económico*, é demarcar-se de todas as filosofias idealistas da história, é adotar uma posição materialista”; “mas falar de determinação pela economia *em última instância*, é também demarcar-se de qualquer conceção mecanicista do determinismo e é adotar uma posição dialética” (ALTHUSSER, 1976, 140). Na acesa polémica travada entre Eduardo Prado Coelho e Vergílio Ferreira, este tema não deixa de vir à colação: “Quanto a nada terem que ver entre si ‘dominante’ e ‘última instância’ é puro disparate, como ele gosta de dizer. Porque, em primeiro lugar, ‘última instância’ é, como vimos, a presença-ausência da estrutura; em segundo lugar, ela pode ser em certos casos precisamente a ‘dominante’” (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 30 maio 1968, 7). Outros sustêm que “o último significado daquilo que se designa por determinação em última instância pela infra-estrutura é o de que a história *não existe senão* como processo de produção e reprodução das condições de existência material dos homens” (SILVA, 1976, I, 156) – na linha do marxismo tradicional.

Althusser, na senda de Gramsci, advoga uma autonomia relativa, com eficácia própria, das superestruturas; e, no intuito de aprofundar a teoria do Estado, a par dos aparelhos repressivos, enfatiza os aparelhos ideológicos de Estado, que amplificam a reprodução das relações de produção por um processo de interpelação: enquanto “o Aparelho (repressivo) de Estado funciona de uma maneira massivamente prevalente *pela repressão* (inclusive física), embora funcione secundariamente pela ideologia [...], inversamente



[...], os Aparelhos ideológicos de Estado funcionam de um modo massivamente prevalente *pela ideologia*, embora funcionando secundariamente pela repressão” (ALTHUSSER, 1976, 84-85). Se a *ciência* leva ao conhecimento, a *ideologia* conduz ao reconhecimento – o que recorda o “inconsciente” em Lacan. Objeta-se que, na senda de Jacques de Rancière, “Althusser refere a Ideologia às condições gerais da existência da sociedade”, não ligando a ideologia com determinado tipo de relações de produção, que “impede-o de apreender a sua função fundamental de manutenção das condições de existência histórica de uma classe”. Assim, ideologia, no discurso de Althusser, “tem a ver com uma totalidade dada e não com um espaço de luta (luta de classes)” (CASTRO, 1974, 275). Aliás, o alcance das autocriticas althusserianas pretende colmatar essa lacuna: “as várias correções introduzidas são pois subsidiárias desta intenção fundamental: reintroduzir a luta de classes” (*Id.*, 1977, 32).

Se “a leitura estruturalista que [Althusser] faz de Marx arranca o marxismo ao economismo estreito em que parecia fechar-se”, no entanto, “o *humanismo marxista*, em que *sujeito, homem, alienação, história*, ainda contavam, foi ultrapassado, nas obras e maturidade de Marx”; ora, “àqueles conceitos se substituem os de *produtos de abstração, formas e estruturas*”; nesta perspectiva consumir-se-ia a rutura com a antropologia, e o Homem seria apenas um conjunto de relações sociais” (BELCHIOR, 1968, 75-76). Esta crítica foi feita ainda de modo mais hiperbólico: “Disse alguém que a obra de Althusser, bem como a de Foucault, assentava num cadáver: o do sujeito. De facto, a perspectiva estruturalista implica uma negação do sujeito que persiste na obra de Althusser apesar de todas as autocriticas” (CASTRO, 1977, 34). E insiste-se que, “re-

jeitando o sujeito histórico, o althusserianismo destrói a possibilidade de pensar a negação da sociedade atual e, ao mesmo tempo, o seu futuro” (*Id.*, *Ibid.*, 37).

Sobre a relação com Marx, é interessante o que, na polémica com Eduardo Prado Coelho, Vergílio Ferreira salienta: “Eis porque Foucault acentua vivamente o que o separa de Althusser. Entre um e outro, com efeito, há ‘uma diferença evidente: ele emprega a expressão *corde epistemológico* (sublinho) a propósito de Marx (e Foucault afirma) inversamente que Marx não representa um corte epistemológico’. É pequena a diferença? Mas é quase tudo...” (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 16 maio 1968, 6). Este ponto foi também criticado na mesma polémica, pois “a aproximação da expressão ‘totalidade articulada’ com o nome de L. Althusser não é decerto casual: trata-se indubitavelmente de uma referência ao conceito de totalidade, [...] em oposição ao conceito hegeliano; referência que merecia maior explicitação” (ALEXANDRE, *O Tempo e o Modo*, fev.-mar. 1968, 149). Na réplica, adverte-se que o opositor “pode pressentir, pelos seus pressupostos, pela sua instabilidade, pela sua incoerência, o carácter ideológico do meu sistema de conceitos, mas só o pode afirmar a partir de uma análise científica das questões em causa” (COELHO, *O Tempo e o Modo*, fev.-mar. 1968, 155).

EM TORNO DA “AVENTURA SEMIOLÓGICA”

O campo literário foi também um desafio para a “atividade estruturalista” (BARTHES, 1964a, 213-220), já que a literatura se faz com a própria língua que é objeto de estudo da linguística. Tal atividade, qual nova crítica incidindo sobre a linguagem-objeto, é bem distinta da crítica tradicional: por um lado, “a obra detém ao mesmo tempo vários sentidos,

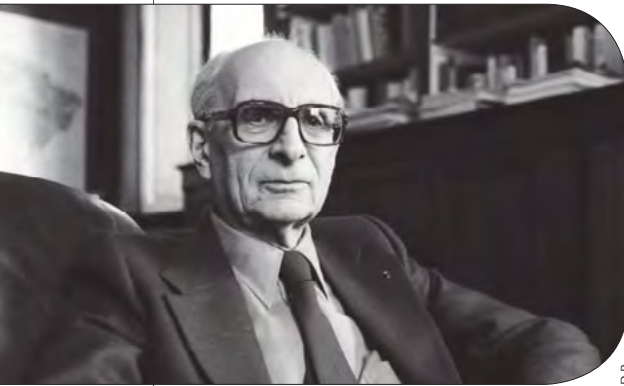


por estrutura, não por enfermidade de quem a lê” (*Id.*, 1966, 54-55); por outro, a linguagem literária é uma linguagem da conotação e não da denotação, e à literatura não interessa o referente (o que é denotado), mas o poder conotativo do signo linguístico (a sua polissemia).

De facto, para o novel crítico literário, a obra é um objeto cuja substância é a própria linguagem, *i.e.*, um sistema de significantes sempre excedidos pelos seus significados; o termo “estrutura” não remete mais para o plano da obra (como antes), mas, sob o influxo de Jakobson, para o código. É também assim em Lévi-Strauss, para quem “a taxinomia pode ser uma parte importante do estudo das sociedades: ‘diz-me como classificas, dir-te-ei quem és” (*Id.*, 1964a, 179). Também quando Foucault faz a sua análise da história da loucura, “revela, para cada época, aquilo a que se chamaria *unidade de sentido*, cuja combinação define essa época, e cuja translação traça o próprio movimento da história”, em que “animalidade, saber, vício, ócio, sexualidade, blasfêmia, libertinagem, são componentes históricas da imagem demencial que formam complexos significantes, numa espécie de sintaxe histórica que varia com as idades”; se quisermos, constituem “classes de significados, de vastos ‘semantemas””, com vista a compreender a “totalidade funcional” (*Id.*, *Ibid.*, 170-171), mediante a construção de modelos, tal como, *e.g.*, na análise do sistema da moda: “O objeto de análise não, pois, é uma simples nomenclatura, é um código verdadeiro, mesmo se este código seja apenas ‘falado’. Segue-se que este trabalho não versa, para dizer a verdade, nem sobre o vestuário nem sobre a linguagem, mas, de algum modo sobre a ‘tradução’ de um na outra, desde que o primeiro seja já um sistema de signos” (*Id.*, 1967, 8).

Já em 1963, na análise da obra de Racine – que gerou acesa polémica –, Barthes inquire o *locus raciniano* no quadro da tensão entre os lugares de que falam as personagens – a câmara, a antecâmara, o palácio real, o exterior do palácio, o dentro e o fora –, e recorre ao Freud de *Moisés e o Monoteísmo* para relacionar a casta gloriosa dos heróis trágicos com as hordas selvagens dos tempos primitivos; ao dizer, no início, que Racine é o maior escritor pela sua transparência clássica, que “é ao mesmo tempo aquilo sobre o que não há nada a dizer, e aquilo sobre o que há o máximo a dizer” (*Id.*, 1963, 10), atribui-lhe um valor ambíguo que decorre de um lugar tensivo, simultaneamente espaço de vazio e de preenchimento, e que, em cada época, é lido conforme ao seu repertório próprio, pois “sempre há um sentido que transborda do uso do objeto” (*Id.*, 1985, 252), afinal uma espécie de aventura do sentido, que parece ter sido o que Barthes procurou em toda a sua vasta obra.

Assim, Barthes não busca estabelecer uma verdade sobre o célebre dramaturgo francês, mas, num quadro sistémico, descrever as figuras e as funções do universo trágico da obra raciniana, atendendo aos elementos paradigmáticos de cada tragédia, dispostos sintagmaticamente com vista, não a encontrar a verdade, mas uma validade: “A literatura não é mais do que uma linguagem, *i.e.*, um sistema de signos: o seu ser não está na sua mensagem, mas neste sistema. E, por isso mesmo, o crítico não tem de reconstituir a mensagem da obra, mas somente o seu sistema, do mesmo modo que o linguista não tem que decifrar o sentido duma frase, mas estabelecer a estrutura formal que permita a este sentido ser transmitido” (*Id.*, 1964, 257). A ambiguidade flui, pois, da índole da obra literária, já que esta contém vários sentidos e, como tal, é aberta.



D.R.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Qual a heresia de Barthes? Sem dúvida, a de proclamar a autonomia da escrita, configurada por leis internas e por um conjunto de exigências. E qual é, para os seus adversários, a impostura? É a verdade do símbolo – pluralidade de sentidos –, inseparável da natureza simbólica da linguagem; se o espírito autoritário afeta a obra com um sentido canónico, esta de modo nenhum se reduz a isso: se, antes, o crítico era o responsável pelo sentido do texto, agora, o Texto (com maiúscula) passou a ser produtor de sentidos, donde uma espécie de “morte do crítico” enquanto porta-voz privilegiado do texto literário, mas também do autor – a “morte do autor” (BARTHES, “A morte do autor”); o poder antes exercido por uns poucos é, depois, apropriado por todos os leitores.

Daí o violento ataque de Raymond Picard (em *Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture?*) e seus epígonos a propósito de *Sobre Racine*, pela visão pouco ortodoxa que Barthes dá do poeta clássico, já que recorre até a conceitos da psicanálise. É em 1965 que se inicia a vigorosa querela entre Barthes e Picard, dois anos após a publicação de *Sobre Racine*, mas terá sido menos essa obra que *Ensaio Crítico* (1964) o pomo da discórdia, já que con-

tinha dois textos explosivos – “As duas críticas” e “O que é crítica?” –, nos quais é dissecada a crítica exercida pelos velhos professores perante as novas propostas do estruturalismo.

Diz-se que Raymond Picard reagira quando Barthes fez pesar a sua linguagem sobre um clássico, provocando escândalo. Barthes e os fautores da “nova crítica” foram mimoseados com uma vasta lista de apodos, desde “impostura” (PICARD, 1965, 11), “extrapolação aberrante” (*Id., Ibid.*, 40), “proposições inexatas, contestáveis ou extravagantes” (*Id., Ibid.*, 47), “carácter patológico da linguagem” (*Id., Ibid.*, 50), “livro revoltante” (*Id., Ibid.*, 57), “repertório de paralogismos” (*Id., Ibid.*, 59), “afirmações desvairadas” (*Id., Ibid.*, 71), “extravagante doutrina” (*Id., Ibid.*, 73), “inteligibilidade irrisória e vazia” (*Id., Ibid.*, 75), “resultados arbitrários, inconsistentes, absurdos” (*Id., Ibid.*, 92), “esquisitices” (*Id., Ibid.*, 146), etc. Barthes retorquiu em *Crítica e Verdade*, aí arguindo com vivacidade e alguma ironia à mistura, acusando a velha crítica de tendência preguiçosa e de se ater mais ao biográfico como chave de leitura das obras; no fundo, tratou-se de uma nova querela dos antigos e dos modernos, mas marcada por uma violenta diatribe antiestruturalista.

Entre nós, no domínio literário, a recepção foi mais aquiescente, sendo de referir a tentativa de análise estrutural de Óscar Lopes da obra de Gil Vicente, bem como, antes, as pesquisas de compreensão estrutural da obra de Camões empreendidas por Jorge de Sena. Quanto a Barthes, além de um influxo prolongado no tempo, a sua obra foi academicamente entronizada (como podemos ver por *Leituras de Roland Barthes*); todavia, uma década antes, em breve polémica, é objetado que “é sempre bonito, claro, vir alguém defender a ‘especificidade

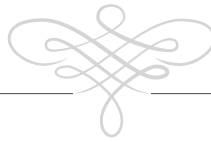
da literatura'; mas o argumento é ambíguo: Picard invoca-o na polémica com Barthes". E continua: "Pelo que afirma e omite, aponta e evita, o texto de Eduarda Dionísio é extremamente sintomático e contribui *para o desmantelamento de alguns equívocos*: os que poderiam levar a confundir *uma crítica conservadora com uma crítica de vanguarda*" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 17 mar. 1972, 2). A réplica fez-se ouvir: "Esmagada [...] pelas referências ao deus Barthes (argumentos de autoridade? – não pode ser!) e pela ameaça terrível dum Picard-espantinho, não me resta mais que confessar humildemente a minha parte de culpa nesta importante questão: realmente o grupo que em novembro de 1971 começou a publicar 'Crítica' não convidou para seu colaborador Eduardo Prado Coelho" (DIONÍSIO, *Diário de Lisboa*, 24 mar. 1972, 2). Mas este retorquiu: "Quando Barthes nos confia que publicou um livro sobre Racine transpondo para ele certos problemas pessoais de alienação amorosa, tal dizer perturba e escandaliza, porque introduz, no irrepreensível tecido do labor crítico, um golpe, uma impureza, uma dissonante mistura". E prossegue: "Também aqui a instituição funciona repressivamente, impondo a exclusão psicótica do sujeito, o delírio da coerência e da homogeneidade. Alguns são ainda piedosos: vivem na beatitude do positivismo. Mas a violência do real faz estalar a ordem do texto, alvoroça-o, desordena-o" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 28 abr. 1972, 5).

ESTRUTURALISMO, DE MÉTODO A PARADIGMA

Se o estruturalismo começou essencialmente como um método – um novo discurso do método –, e não propriamente como uma doutrina, na medida em que

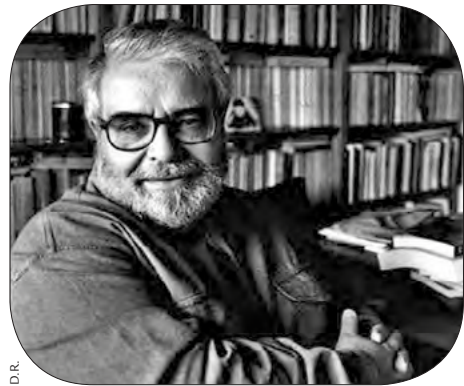
também se tornou doutrinal, veio a propor um conjunto referencial de proposições que integram a sua cosmovisão filosófica. Assim, questionou alguns dos temas em que se movia a filosofia tradicional, fazendo recordar os denominados "mestres da suspeita" – Nietzsche, Freud e Marx –, pois o próprio Lévi-Strauss afirmou na sua lição inaugural (no Collège de France, em 1960): "Aprendemos de Marx que o diacrónico podia estar também no coletivo e de Freud que o gramatical se podia realizar no próprio seio do individual" (LÉVI-STRAUSS, 1973, 27). Conforme ao paradigma estruturalista, a filosofia tradicional estava demasiadamente centrada no sujeito – qual "insuportável criança mimada que ocupou por excessivo tempo a cena filosófica, e impediu qualquer trabalho sério por reclamar uma atenção exclusiva" (*Id.*, 1971, 614-615). O estruturalismo surge, pois, como o contrapeso do balanceamento atribuído à categoria de sujeito na metafísica ocidental, incitando a duvidar da consciência, como Descartes ensinara a duvidar das coisas: em lugar do ego, inquirir as categorias da obra secreta da linguagem.

É interessante notar também que a polémica entre Eduardo Prado Coelho e Vergílio Ferreira se fez com recurso a Heidegger: "É absurdo e perfeitamente ridículo *reduzir* (como faz V. F.) o 'estruturalismo' a uma problemática heideggeriana. O que acontece é que o 'estruturalismo' tem uma problemática própria que se pode prolongar em Heidegger" (COELHO, *Diário de Lisboa*, 25 abr. 1968, 6). Mas as posições variam, se "admitem ou recusam o prolongamento heideggeriano. Lévi-Strauss, por exemplo, rejeita-o inteiramente e opta por um 'materialismo grosseiro'. Althusser afasta Heidegger num passo de *Livre le Capital* – II (pág. 67). Quanto a Foucault, a aproximação é mais



aceitável. Já Lacan se situa expressamente fora da filosofia, recorrendo aqui e ali a figurinos filosóficos que ele não aceita por inteiro: assim acontece com Hegel, assim acontece com Heidegger” (*Id., Ibid.*). Todavia, o interlocutor replica: “Se é irracionalismo uma experiência centrada no ‘ego’, temos que Eduardo Prado Coelho vai meter Descartes na cadeia logo que tenha uma oportunidade. E se é racional uma experiência ‘descentrada’, etc., Eduardo Prado Coelho vai confraternizar com S. Tomás de Aquino enquanto ele estiver entretido a demonstrar a existência de Deus”. E questiona: “Será racionalista o nosso Heidegger quando, descentradamente, *ek-sistindo*, nos fala do Ser?” (FERREIRA, *Diário de Lisboa*, 23 maio 1968, 5). E após um longo excursus, sustém: “Heidegger não é, pois, para mim, um ‘irracionalista’, senão na medida em que me parece ir além de um domínio ‘natural’, mas exijo que o seja para aqueles *para os quais sempre o foi em todos os domínios*. E o mesmo poderei dizer de Foucault” (*Id., Ibid.*, 7).

Era também inevitável o debate entre estruturalismo e existencialismo: às simplificações de certas filosofias da história, em que é o vivido que fornece o critério, predizendo o sentido, e onde a eficacidade da consciência é constituinte da história, Lévi-Strauss contrapõe a consciência como o lugar do ilusório, reinterpretando a própria asserção de Marx – “os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem”, justifica, no seu primeiro termo, a história, e no segundo, a etnologia” (LÉVI-STRAUSS, 1958, 31); se a primeira parte se refere ao domínio histórico, a segunda esclarece-se pela análise das condições inconscientes da vida social. Por outro lado, se Sartre julga a antropologia estrutural como um método analítico entre outros, para Lévi-Strauss a filosofia sartriana “re-



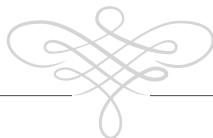
D.R.
Eduardo Prado Coelho (1944-2007).

presenta um documento etnográfico de primeira ordem cujo estudo é indispensável se queremos compreender a mitologia do nosso tempo” (*Id.*, 1962a, 330). Sartre replica: “Eu não contesto a existência das estruturas, nem a necessidade em analisar o seu mecanismo. Mas a estrutura é apenas, para mim, um momento do prático-inerte” (SARTRE, 1966, 89); então, “o essencial não é o que se fez do homem, mas o *que ele faz daquilo que fizeram dele*” (*Id., Ibid.*, 95). Assim, se para Lévi-Strauss a razão está já constituída, para Sartre a dialética é sempre constituinte.

Também Foucault, para Sartre, se situa fora do pensamento dialético, pois privilegia os sistemas em detrimento das transformações, descreve momentos fixos e relega as passagens; é mais uma geologia que uma arqueologia, uma “série de camadas sucessivas que formam o nosso ‘solo’ [...]”. Ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades” (*Id., Ibid.*, 87). Neste registo, Vergílio Ferreira sustém: “Na relação de nós com a nossa época, já o dissemos, o tempo que nos coube está pensando connosco. Não, todavia, *em vez de nós*, mas *por meio de nós*” (FERREIRA, 1991, 38).

Bibliog.: ALEXANDRE, António Franco, “Realismo e ideologia”, *O Tempo e o Modo*, n.º 57-58, fev.-mar. 1968, pp. 149-153; *Id.*, “Notas em torno da ideologia”, *O Tempo e o Modo*, n.º 67, jan. 1969, pp. 77-86; ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; *Id.*, *Lénine et la Philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972; *Id.*, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973; *Id.*, *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976; *Id.*, e BALIBAR, Étienne, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968; ARCHER, Luís J., “Estruturalismo biológico”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 31, fasc. 3, jul.-set. 1975, pp. 253-267; BARTHES, Roland, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963; *Id.*, “Éléments de sémiologie”, *Communications*, n.º 4, 1964, pp. 91-135; *Id.*, *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964a; *Id.*, *Critique et Vérité*, Paris, Seuil, 1966; *Id.*, *Système de la Mode*, Paris, Seuil, 1967; *Id.*, “La mort de l’auteur”, in BARTHES, Roland, *Le Bruissement de la Langue*, Paris, Seuil, 1984, pp. 61-66; *Id.*, *L’Aventure Sémiologique*, Paris, Seuil, 1985; BELCHIOR, Maria de Lourdes, “Estruturalismo – um anti-humanismo?”, *Bro-téria*, vol. LXXXVI, n.º 4, abr. 1968, pp. 65-98; CASTRO, Filipe Arriaga de, “A propósito de um texto de Rancière: a oposição ideologia/ciência no discurso de Althusser”, *Vértice*, n.º 363, abr. 1974, pp. 273-277; *Id.*, “Sobre as autocríticas de Althusser”, *Vértice*, n.º 392-393, jan.-fev. 1977, pp. 32-37; COELHO, Eduardo Prado, “Ciências humanas e estruturalismo, I”, *Diário de Lisboa*, 2 mar. 1967, pp. 1, 7; *Id.*, “Ciências humanas e estruturalismo, II”, *Diário de Lisboa*, 23 mar. 1967, pp. 1, 2; *Id.*, “O conceito de belo: de Diderot à teoria da informação (contribuição para uma estética realista)”, *O Tempo e o Modo*, n.º 49, maio 1967, pp. 486-496; *Id.*, “Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos”, in COELHO, Eduardo Prado (coord.), *Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos*, Lisboa, Portugal/Livraria Martins Fontes, 1967, pp. I-LXXXV; *Id.*, “Resposta a António Franco Alexandre”, *O Tempo e o Modo*, n.º 57-58, fev.-mar. 1968, pp. 154-156; *Id.*, “O estruturalismo e Vergílio Ferreira”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 11 abr. 1968, pp. 4-6; *Id.*, “O estruturalismo uma vez mais...”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 18 abr. 1968, pp. 4-6; *Id.*, “O estruturalismo em conclusão...”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 25 abr. 1968, pp. 5-6; *Id.*, “Como

se faz crítica”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 17 mar. 1972, p. 2; *Id.*, “Palavra sobre palavra”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 28 abr. 1972, p. 5; DIONÍSIO, Eduarda, “Sobre a prática significante de Eduardo Prado Coelho”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 24 mar. 1972, p. 2; FERREIRA, Vergílio, “Comédia de um homem só”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 2 maio 1968, pp. 4-5; 9 maio de 1968, pp. 4-6; 16 maio 1968, pp. 4-6; 23 maio 1968, pp. 4-7; 30 maio 1968, pp. 5, 7; *Id.*, “Questionação a Foucault e a algum estruturalismo”, in FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, 2.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 21-46; FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Folie à l’Âge Classique*, Paris, Plon, 1961; *Id.*, *Naissance de la Clinique: Une Archéologie du Regard Médical*, Paris, PUF, 1963; *Id.*, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966; LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966; *Id.*, *Le Séminaire*, vols. I, II, XI, XX, Paris, Seuil, 1973-78; *Leituras de Roland Barthes. Comunicações Apresentadas ao Colóquio Barthes, Faculdade de Letras de Lisboa, 18 e 19 de Março de 1982*, Lisboa, Dom Quixote, 1982; LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; *Id.*, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958; *Id.*, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962; *Id.*, *Le Totémisme aujourd’hui*, Paris, PUF, 1962a; *Id.*, *Mythologiques*, t. 1-4, Paris, Plon, 1964-71; *Id.*, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973; LOURENÇO, Eduardo, “Michel Foucault ou o fim do humanismo”, in FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, 2.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 9-20; MARTINET, André, “Entrevista com André Martinet”, *O Tempo e o Modo*, n.º 60-61, maio-jun. 1968, pp. 519-545; MEIRELES, José Rui de, “Antropologia estrutural: a proibição do incesto segundo Lévi-Strauss”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 31, fasc. 3, jul.-set. 1975, pp. 268-283; NOGUEIRA, Jofre Amaral, *Um Humanismo à Nossa Medida*, Lisboa, Inova, 1971; “Nota de abertura”, *O Tempo e o Modo*, n.º 56, jan. 1968, pp. 6-7; “Nota de abertura”, *O Tempo e o Modo*, n.º 57-58, fev.-mar. 1968, pp. 147-148; PEREIRA, Armando, “As Palavras e as Coisas (Foucault), dos vegetarianos do estruturalismo”, *Vértice*, n.º 298, jul. 1968, pp. 550-555; PIAGET, Jean, *Le Structuralisme*, Paris, PUF, 1972; PICARD, Raymond, *Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture?*, Paris, J.-J. Pauvert, 1965; RANCIÈRE, Jacques, *Sobre a*



Teoria da Ideologia: a Política de Althusser, Porto, Portucalense, 1971; ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “O estruturalismo de Lévi-Strauss: significação do ‘estrutural inconsciente’”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 32, fasc. 2, abr.-jun. 1976, pp. 171-206; *Id.*, “Dialéctica e ideologia em Althusser”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 32, fascs. 3-4, jul.-dez. 1976a, pp. 305-324; *Id.*, *Problemática do Estruturalismo: Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1960; *Id.*, “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, n.º 30, 1966, pp. 87-96; SCHAFF, Adam, “Que é o estruturalismo?” *Seara Nova*, n.º 1529, mar. 1973, pp. 24-31; SILVA, João Esteves da, *Para Uma Teoria da História: de Althusser a Marx*, 2 vols., Lisboa, Diabril, 1976.

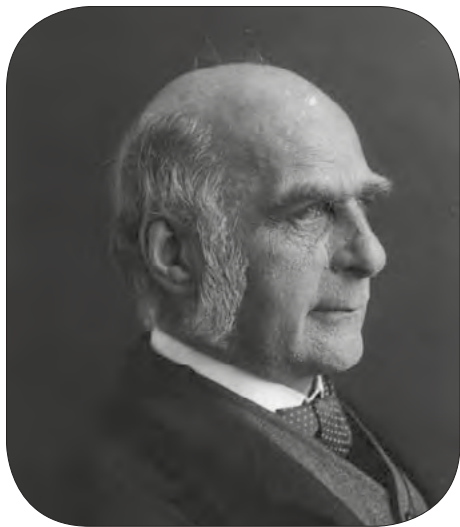
ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Anti^eeugenismo

A eugenia ou eugénica (do grego *eu* + *genes*: “bom nascimento” ou “boa geração”) defende a intervenção política, médica, educativa e social para promover a qualidade genética da espécie humana, enquanto o antieugenismo consiste na posição a favor da não intervenção e do não controlo no que respeita aos processos de reprodução humana. O antieugenismo protege a liberdade individual na escolha dos parceiros sexuais e na gestão do planeamento familiar, devido à sua confiança nos efeitos positivos do exercício da liberdade, demonstrando uma conceção otimista da natureza e da evolução da humanidade, podendo apelar a um referencial positivista, metafísico-teológico ou ético-humanista. Embora se possam encontrar ideias e práticas eugenistas em diversos sistemas sociopolíticos desde a Antiguidade clássica, como na *República* de Platão e na exposição dos recém-nascidos imperfeitos, e se possa registar, desde a Idade Média, uma “tradição eugénica portuguesa” relativa à “arte de ter bons filhos” (LESSA, 1934, 85), a doutrina ou ideologia eugenista, *stricto sensu*, surge nos finais do séc. XIX, reivindicando um estatuto científico sustentado na autoridade da evolução biológica das espécies e das leis da hereditariedade.

Com efeito, é um primo em segundo grau e admirador professo de Charles Darwin (1809-1882), Francis Galton, que, em *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, apresenta a “eugenia” (*eugenics*), termo herdeiro e substituto de “viricultura” e de “estirpicultura”, como “a ciência do melhoramento da



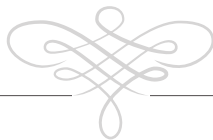


Francis Galton (1822-1911).

descendência”, referente ao “cultivo da raça”, aplicável a qualquer espécie animal ou vegetal (GALTON, 1883, 17). Num breve artigo, dedicado à definição do âmbito e dos objetivos específicos desta área científica, Galton afirma que a “eugenia é a ciência que trata de todas as influências que melhoram e desenvolvem as qualidades inatas de uma raça” (*Id.*, 1904, 82). Daí decorre que o carácter da eugenia humana é essencialmente de índole prática ou aplicada, comportando um programa sociopolítico de otimização intergeracional da qualidade genética da espécie humana. Todavia, o estabelecimento da eugenia desenvolver-se-ia, segundo Galton, em três etapas sequenciais: 1) compreensão académica desta ciência e aceitação da sua verdade; 2) reconhecimento do seu valor prático e da sua realização próxima; e, por fim, 3) sua introdução na “consciência nacional, como uma nova religião” (*Id.*, *Ibid.*). A esperança da transformação da eugenia num novo dogma religioso para a civilização da era positivista exprime uma confiança desmesurada relativamente à

posse de uma verdade absoluta que desvelaria as leis da perfeitibilidade humana e possibilitaria uma colaboração eficaz entre a ação reguladora e a evolução natural. Nos termos darwinistas de Galton, a eugenia poderá vir a ser a “religião ortodoxa do futuro”, porque “coopera com os mecanismos da natureza assegurando que a humanidade será representada pelas raças mais aptas” (*Id.*, *Ibid.*). O duplo carácter da lei da sobrevivência do mais apto, que se desdobra, segundo o próprio Darwin, em “preservação das diferenças individuais favoráveis” e “destruição das diferenças prejudiciais” (DARWIN, 1872, 63), permite distinguir entre um eugenismo positivo, que estimula boas alianças reprodutivas, e um eugenismo negativo, que elimina ou restringe a eficácia reprodutiva dos menos aptos. Por conseguinte, a eugenia coloca a razão instrumental, iluminada por uma visão teleológica, ao serviço da natureza aleatória: “O que a natureza faz cega, lenta e cruelmente, o homem pode fazer providente, célebre e suavemente” (GALTON, 1883, 82). A eugenia opera a passagem do saber ao poder otimizador e converte-se, assim, numa engenharia social, num imperativo ético e numa religião laica. Pois, se o Homem pode fazer algo para ser melhor, então deve fazê-lo com eficiência técnica e zelo sagrado. Antes de Galton, contudo, Paul Broca elabora o conceito de “eugenesia” para caracterizar a hibrididade biologicamente viável, distinguindo quatro graus de hibrididade, segundo a sua fertilidade e durabilidade, a saber: agenésica, disgenésica, paragenésica e eugenésica. A eficácia criativa da hibrididade não linear de Broca contradiz a superioridade da pureza hereditária linear de Galton, favorecendo a emergência de patriotismos de tipo étnico, em vez de rácico.

À imagem do que aconteceu noutros países, em Portugal, a receção do



eugenismo está intimamente relacionada com a assimilação das teorias evolucionistas e com o desenvolvimento histórico das categorias sociopolíticas de raça e de pátria portuguesa. Neste sentido, o arco temporal que abarca o último quartel do séc. XIX e o primeiro do séc. XX deve constituir o período inicial de análise. O antieugenismo forma-se, primeiramente, através da oposição ao purismo rácico e ao patriotismo xenofóbico, à valorização da raça pura como base da unidade e da força nacional, ao determinismo biológico da vida social, à crença na superioridade natural da raça árica e ao pessimismo da degenerescência sociobiológica. Esta crença na degenerescência da espécie humana (devido à prolificidade das raças consideradas inferiores) e no primado da hereditariedade sobre o meio ambiente desempenhou um papel crucial na argumentação eugenista, documentado nas posições de Vaucher Lapouge e Karl Pearson, atacadas por Jacques Novicow, que acusa esse pessimismo de ser totalmente irracional.

Examinemos agora algumas vias seguidas pelo antieugenismo português. Na obra de Teófilo Braga (1843-1924), revela-se um ideário positivista, inspirado em Auguste Comte e Émile Littré, aliado a um darwinismo moderadamente antieugénico, que propõe um sistema orgânico de leitura da história natural da humanidade, concebendo as leis históricas sob o signo das leis biológicas evolucionistas, mas fazendo a apologia do hibridismo e da perfectibilidade contínua, garantida pela ação da natureza e da pedagogia ao serviço do desenvolvimento das melhores potencialidades dos indivíduos e dos povos. Com efeito, ao analisar o cruzamento de três sangues diversos (ibero, semita e árico) no povo português, que compõe “uma feira dos diferentes povos da terra” (BRAGA, 1885, I, 40), Teófilo Braga

não vê uma heterogeneidade degenerescente, mas antes um valioso património genético e histórico que, apesar de sofrer de uma decadência conjuntural, tem uma capacidade organizadora vital. Para ele não há necessidade de política eugénica, porque a natureza e a história são progressivas por essência. Os obstáculos transitórios, provocados pelas desordens sociais, serão vencidos pela educação racional, fiel ao espírito da ciência positiva, da seleção natural e do *self-government*, que se orienta para a maximização da liberdade, correlativa da Implantação (não revolucionária) da República, como ordem que anima o progresso.

Outra via antieugénica seguida na cultura portuguesa consistia em preferir, à seleção natural darwinista, o neolamarckismo, com sua ênfase radical nos fatores mesológicos. O pensamento de Miguel Bombarda (1851-1910) constitui um exemplo forte desta linha argumentativa, assumindo mesmo uma posição marcadamente anti-inatista e anti-hereditária. Assim, nos antípodas da lei darwinista das variações aleatórias e das leis, então em gestação, da genética moderna (Gregor Mendel, Friedrich August Weismann e Thomas Hunt Morgan), Bombarda declara que o meio é onipotente, que a função faz o órgão, que a hipertrofia e a atrofia dependem somente do uso e do desuso e que, portanto, as qualidades individuais são sobretudo adquiridas, sendo a educação capaz de moldar os cérebros, mesmo os “cérebros doentes” (BOMBARDA, 1898, 339-40). Eis o seu veredicto categórico: “A hereditariedade é um mito” (*Id.*, 1900, 93). Contrariamente a Egas Moniz (1874-1955), defensor da esterilização e da proibição de casamento para os “degenerados” (MONIZ, 1901, 271-272), Bombarda acredita na plasticidade dos caracteres supostamente hereditários em função da variabilidade ambiental, e



Egas Moniz (1874-1955).

critica a validade dessa categoria nosológica, estimando mais grave a “degenerescência adquirida” do que a hereditária (BOMBARDA, *A Medicina Contemporânea*, 30 jan. 1910, 33-34), embora reconheça alguma utilidade ao livrete de casamento, muito discutido pelos médicos e juristas republicanos que avaliaram a necessidade de maior regulação eugénica no que respeita aos impedimentos do matrimónio e à legitimação do divórcio. Com o lamarckismo de Bombarda, a eugenia subordina-se à pedagogia higiénica e à medicina social. Esta orientação será ainda intensificada pelo maior vulto português da epidemiologia, da higiene pública e da profilaxia sanitária, Ricardo Jorge (1858-1939), cuja investigação se concentra nas condições ambientais de infeção e contágio de doenças, analisando, entre outros, os fatores patogénicos associados ao deficiente saneamento urbano, à insalubridade de habitações e escolas, às práticas alimentares, à puericultura e à prostituição.

A oposição ao eugenismo inatista formou-se igualmente no interior do movimento socialista, libertário e anarquista. Mencionemos, *e.g.*, Ângelo Vaz, que nega

o valor progressivo da *struggle for life* e afirma, ao invés, a eficácia da solidariedade, entreajuda e cooperação, *i.e.*, consagra o princípio fundamental do “acordo pela vida” (VAZ, 1902, 74). Além disso, substitui a continência procriativa malthusiana e o exame pré-nupcial pela apologia neo-malthusiana do amor erótico-sexual e da responsabilidade moral e social dos progenitores, graças à utilização refletida das técnicas contracetivas que permitiriam a dissociação entre sexualidade e procriação, ou seja, o controlo consciente da natalidade. Deste modo, anuncia uma nova configuração familiar regida pelo “amor livre” e pela “maternidade livre”, que contribuiria para o “bom nascimento” e para a boa educação, além de promover diretamente a emancipação da mulher (*Id.*, *Ibid.*, 111). A atitude anarquista e socialista mais contundente surge, em 1904, num texto anónimo, assinado Um-de-Nós, em resposta a um prefácio de Júlio de Matos onde este diagnostica “degenerescência” na “superstição socialista” e prescreve uma tomada de consciência eugenista como terapia (MATOS, 1904, 4-6).

O predomínio da visão pedagógica, higiénica e mesológica, assim como o apreço republicano e católico pela liberdade individual, impediu a adoção jurídica de medidas eugénicas extremas em Portugal, convertendo-se a eugenia em aperfeiçoamento da raça pela otimização do meio ambiente. Nos termos de Mendes Corrêa, a “raça” não é “um bloco intransformável e rígido”, mas antes “a tradução plástica dum passado mesológico” e, se lhe criarmos “um novo ambiente, ela transformar-se-á decerto” (CORRÊA, 1919, 168). O *habitat*, como complexo antropogeográfico, torna-se, pois, o elemento essencial na compreensão do Homem: ser condicionado e condicionador. Assiste-se a uma neutralização do eugenismo antidemocrático com



a integração da eugenia na higiene social e na medicina preventiva, em que tudo converge para a “educação higiênica”: “A eugenia, ciência aplicada à proteção e ao aperfeiçoamento das raças, encontra na higiene social a criação perfeita e harmónica, como reflexo nascido da sua própria ação, para atingir o elevado objetivo a que se propôs” (ANDRADE, 1927, 5). De facto, a própria Sociedade Portuguesa de Estudos Eugénicos, criada em Coimbra, em 1937, com fortes ligações ideológicas à sua congénere francesa, expunha uma doutrina bastante moderada, em consonância com o neolamarckismo dominante. Sente-se, portanto, uma certa ambivalência, que consiste na coexistência de preocupações eugénicas e nacionalistas, a par da refutação de medidas extremas de disciplina sociopolítica. Neste contexto, João Porto declara num tom antidogmático: “Repudiamos o eugenismo bastar-se a si mesmo, guindado aos píncaros de religião da humanidade, ou mesmo de ciência autónoma” (PORTO, 1941, 23).

O anti-eugenismo português, não obstante a sua diversidade, reveste-se de uma índole tendencialmente emancipadora face aos determinismos biológicos, o que lhe confere uma atitude ética de afirmação otimista da liberdade e da indeterminação fundamental da história humana, que se nutre da abertura do futuro pela responsabilidade autoconstrutiva. No advento de um neoeugenismo liberal ou de consumo, armado pela previsão e pela manipulação genética, assim como pelo transumanismo biotecnológico, que responde à avidez crescente de um mercado de bens biológicos maximamente perfectíveis, as vozes anti-eugénicas e bioconservadoras portuguesas continuam, nos começos do séc. XXI, a crítica da razão técnica e da consequente clausura do futuro, solicitando uma prudência ética e

uma humildade epistémica, quer da parte dos decisores médico-políticos, quer da parte dos consumidores. Reafirmam, assim, a condenação da biopolítica, em nome da radical liberdade, alteridade, novidade e personalidade ética dos futuros possíveis, contingentes e incertos.

Bibliog.: ANDRADE, José C. d', *Questões de Higiene Social (na Escola e na Oficina)*, Porto, Tipografia Civilização, 1927; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Livraria de A. M. Pereira, 1898; *Id.*, *A Ciência e o Jesuitismo: Replica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Livraria de A. Pereira, 1900; *Id.*, “A esterilização dos degenerados”, *A Medicina Contemporânea*, 30 jan. 1910, pp. 33-34; BRAGA, Teófilo, *Historia Universal: Esboço de Sociologia Descritiva*, 2 vols., Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1878-82; *Id.*, *Historia das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880; *Id.*, *Systema de Sociologia*, Lisboa, Castro Irmão, 1884; *Id.*, *O Povo Portuguez nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, 2 vols., Lisboa, Livraria Ferreira, 1885; *Id.*, *A Patria Portuguesa. O Território e a Raça*, Porto, E. Chardron, 1894; *Id.*, *Visão dos Tempos: Epopêa da Humanidade*, 4 vols., Porto, Ernesto Chardron, 1894-95; BROCA, Paul, “Mémoire sur l'hybridité en général, sur la distinction des espèces animales et sur les métis obtenus par le croisement du livre et du lapin”, *Journal de la Physiologie de l'Homme et des Animaux*, 1 jul. 1858, pp. 433-471; *Id.*, *Mémoires d'Anthropologie*, t. 3, Paris, C. Reinwald, 1877; CORRÊA, Mendes, *Raça e Nacionalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1919; DARWIN, Charles, *Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6.^a ed., London, J. Murray, 1872; GALTON, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, London, MacMillan, 1883; *Id.*, “Eugenics, its definition, scope, and aims”, *Nature*, vol. 70, 1904, p. 82; JORGE, Ricardo, *Hygiene Social Aplicada à Nação Portuguesa*, Porto, Livraria Civilização, 1885; *Id.*, *Demographia e Hygiene da Cidade do Porto*, Porto, Camara do Porto, 1899; *Id.*, “Prostituição e profilaxia venérea”, *Arquivos do Instituto Central de Higiene*, vol. 1, fasc. 1, 1913, pp. 19-34; HABERMAS, Jürgen, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity, 2003; LAPOUGE, Vaucher, *Les Sélections Sociales*,

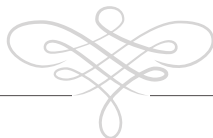
Paris, Librairie Thorin & Fils, 1896; LESSA, Almerindo, *Educação Sexual da Mocidade*, Lisboa, Nunes de Carvalho, 1934; MATOS, Júlio, “Prefácio do tradutor”, in GAROFALO, Rafael, *A Superstição Socialista*, Lisboa, Livraria Clássica, 1904, pp. 3-10; MONIZ, Egas, *A Vida Sexual I – Physiologia*, Coimbra, França Amado, 1901; NOVICOW, Jacques, *O Futuro da Raça Branca: Crítica do Pessimismo Contemporâneo*, Lisboa, Abel d’Almeida, 1909; PEREIRA, Ana Leonor, *Darwin em Portugal (1865-1914): Filosofia, História, Engenharia Social*, Coimbra, Almedina, 2001; PEARSON, Karl, *The Groundwork of Eugenics*, London, Dulau & Co., 1909; PORTO, João, *Eugenismo e Hereditariedade*, Lisboa, Tip. União Gráfica, 1941; SACARRÃO, Germano, *Biologia e Sociedade*, 2 vols., Mem Martins, Europa-América, 1989; UM-DE-NÓS, *A Canalha (R. Garofalo, J. de Matos e Nós)*, Porto, Typographia Peninsular, 1904; VAZ, Ângelo, *Neo-Malthusianismo*, Porto, Typ. da Empreza Litteraria e Typographica, 1902.

PAULO R. C. JESUS

Anti europeísmo

A filosofia da história de Herder é marcada simultaneamente pela relatividade que lhe inspira um quadro pouco fluido da Europa da sua época e pelo universalismo que advém da sua conceção do plano divino. Este implica, todavia, o reconhecimento de valores absolutos e de um certo cosmopolitismo favorável à ideia de Europa. O jovem Herder cultiva o historicismo, o particularismo, a relatividade, o culto dos géneros nacionais, manifestando uma visão da Europa muito negativa. No entanto, a evocação frequente da unidade a partir da diversidade e a esperança de uma humanidade melhor podem, tal como defende Marita Gilli em “L’Europe vue par Herder...”, relativizar essa interpretação.

O séc. XIX representa também um período dramático da história da ideia europeia, culminando na Grande Guerra de 1914-1918. As esperanças vividas em Oitocentos e os projetos que emergiam são ensombrados com terríveis acontecimentos. A ideia nacional degenera em nacionalismo e o Estado nacional fundamenta o autoritarismo e, depois, o totalitarismo. A verdade é que a ideia de Europa sobrevive no discurso de homens de Estado, de filósofos, de escritores, de pensadores, em diversos e diferentes projetos: da Europa da fé, da Europa da razão, da Europa dos Estados. Mas é também verdade que a estagnação da ideia de Europa acontece essencialmente no pensamento conservador: de homens de Estado, de políticos, de diplomatas e de alguns intelectuais, entre eles, Ranke e Burckhardt.



Metternich, *e.g.*, protagoniza a ideia de uma pátria europeia, no espírito do Congresso de Viena, consolidada por uma inspiração legitimista. Bismarck consolida esta apologia. Para o estadista alemão, a Europa era um sistema de Estados históricos que reforçaria a aliança das monarquias.

Por sua vez, Ranke utiliza mais a fórmula “gênio do Ocidente” do que “gênio da Europa”. Assim, na sua ótica, o Ocidente romano-germânico permanecerá, por longo tempo, o arquétipo da noção de Europa.

Burckhardt, como Nietzsche, critica com vigor todos os perigos que, segundo ele, ameaçam a liberdade, a riqueza, a diversidade da Europa clássica – estatismo, nacionalismo, materialismo e democracia – e advoga o património humanista da “velha Europa”. Assim, é mais um profeta voltado para o passado, um “conservador dos elitistas” (NURDIN, 1995, 105).

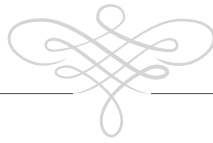
Uma certa atitude de regressão no que concerne à ideia de Europa é representada pela corrente romântica. Fichte, que fundamenta também a filosofia política do romantismo, advoga no seu *Discurso à Nação Alemã* (1807-1808) a superioridade germânica. A Alemanha era a mãe da Europa e, como tal, anuncia o messianismo alemão, caro a alguns românticos. Novalis glorifica a ideia de uma Europa da fé. Para este autor, a Alemanha criaria um novo cristianismo; para Schlegel o cristianismo e o germanismo eram os alicerces de uma Europa restaurada. São estes os princípios fundadores do pangermanismo de K. Frantz, que sugere a organização da Europa na base de uma federação germânica. Este regresso exclusivo às fontes do espírito germânico significa um recuo da ideia de Europa. Também Wagner e o wagnerismo exaltam o herói germânico, *i.e.*, só a pureza de sangue ariano é garante de espiritualidade. Assim se difundia a ideia de superioridade racial e espiritual do



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

germanismo. Trata-se, pois, de ideias fundamentadas no conservantismo da ordem estabelecida, no sistema monárquico legitimista, na Europa dinástica dos Estados, nas concepções irracionistas e nas ideias reacionárias postas ao serviço do messianismo nacionalista.

Há, por vezes, assimilação entre ideia europeia, construção da Europa e ideal democrático. No entanto, a ideia de Europa possui raízes antidemocráticas. Veja-se, *e.g.*, como os pioneiros do europeísmo no período entre as duas guerras mundiais definiam as fronteiras da futura Europa. Entre eles, o projeto de Richard Coudenhove-Kalergi exclui a Grã-Bretanha e a URSS comunista. Este projeto é criticado pelos nazis, que veem na Paneuropa a unidade das raças e não a proeminência da raça ariana. Entre os intelectuais nazis há uma visão europeia que exalta os grandes heróis do panteão nazi. Segundo Bernard Bruneteau, os colaboradores que aceitam a “nova Europa” nazi são os idealistas e os oportunistas. Para estes, o europeísmo é um instrumento de propaganda, entre outros.



As relações da Europa com o mundo colocam-se de forma diferente a partir da Primeira Guerra Mundial. A Europa pensava-se e agia como o centro dominante de um mundo europocêntrico. A Primeira Guerra Mundial demonstrou a insuficiência desta percepção. Continente em crise, a Europa carecia de renovação. Vários países europeus tomam progressivamente consciência da necessidade de união para rivalizar com potências mundiais emergentes.

Os termos utilizados no séc. xx para designar as correntes da oposição à unificação europeia variaram e revestiram significados diferentes. Em 1919, o termo mais popular é “antieuropeu”, sendo usado, *e.g.*, por Richard Coudenhove-Kalergi.

Pode afirmar-se que o antieuropeísmo tem múltiplas origens. Assim, os movimentos da eslavofilia rejeitam a pertença do seu mundo à Europa. Relembre-se que Nikolai Danilevsky (1822-1885), na obra *A Rússia e a Europa* (1869), rejeitava a europeianidade do seu país.

O fascismo italiano criou a revista *Antieuropa* sob a direção de Asvero Gravelli (1902-1956). Sublinhe-se a sua rejeição dos valores ocidentais: humanismo, democracia liberal, burguesia. Mas exalta a criação do Homem novo. Na revista *Antieuropa* (1930), Vincenzo Zangara opõe à “velha Europa” a criação de uma “nova Europa” sob a tutela fascista de Mussolini. Esta revista propõe-se promover concepções fascistas em matéria de construção europeia, opondo-se a outro tipo de planos, como o de Aristide Briand.

Após a criação das instituições europeias, o termo “antieuropeísmo” adquire um sentido pejorativo. No período entre as duas guerras mundiais é utilizado para certas franjas de extrema-direita nacionalista.

Já na déc. de 1950, os movimentos de oposição à Europa designam-se em fun-

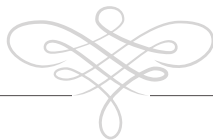
ção das instituições que rejeitam, como é o caso dos anticedistas (contra a Comissão Europeia de Defesa [CED]) e dos britânicos antimarketeers (contra a Comunidade Económica Europeia [CEE]). Há, de facto, movimentos de resistência à Europa que não propõem uma Europa alternativa.

O termo “eurocético” impõe-se sobretudo a partir de 1980. Para uns, é necessário reformar, para outros, destruir. Assim, avulta um euroceticismo que se opõe à evolução da construção europeia e um euroceticismo que põe em causa a existência ou a adesão às instituições europeias.

Neste contexto, difunde-se a expressão “resistência à Europa”. Os movimentos de resistência não foram favoráveis ao discurso pró-europeu. Por um lado, devido à recuperação nazi, por outro lado, pela exaltação essencialmente patriótica que se manifesta contra os ocupantes, *i.e.*, não há uma resistência europeia, há, sim, um conjunto de organismos sem ações coordenadas, o que não significa que haja vozes europeístas. De facto, no período de 1943-1944, a sua visão é mais mundialista do que europeia.

Se há um militantismo ativo de alguns no período entre as duas grandes guerras, se se regista notório vigor europeísta após a Segunda Guerra Mundial, que persiste até aos anos de 1980, a verdade é que uma vaga de europessimismo atravessa a Europa no momento da ratificação do Tratado de Maastricht (1992), que levou à criação da moeda única europeia. Múltiplas questões se continuam a colocar face à evolução do progresso da CEE/UE: que modelos de integração?; quais as fronteiras da Europa?

Nos inícios dos anos 1990, aparece o termo “soberanismo” e, após a queda do Muro de Berlim, em certo certos países, como no Reino Unido, o termo “euro-realismo” é adotado para transmitir a



aceitação do processo de construção europeia, mas não qualquer orientação federal.

Os movimentos de resistência à Europa, os movimentos eurocéticos, são mais tardios que as associações europeístas. Esta resistência é expressa pelos governos e pela opinião pública, ficando ainda a dever-se ao impulso dos partidos políticos.

Recorde-se que o Partido Comunista Francês toma posição contra a CED. Quando ocorre a candidatura britânica à CEE em 1961, o movimento da Anti-Common Market League pronuncia-se no Reino Unido. A partir de 1980 surgem algumas associações como, *e.g.*, a Bruges Group (1988), que protagoniza o projeto eurocético de Margaret Thatcher e se forma por iniciativa não partidária.

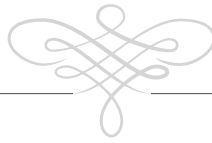
A resistência à ideia de Europa manifesta-se também pelos referendos, de que é exemplo o referendo de 1972, em França, sobre o alargamento da CEE à Grã-Bretanha, à Irlanda e à Dinamarca. As campanhas referendárias ao tempo da ratificação do Tratado de Maastricht estimulam o sentimento e as associações eurocéticas. Entre outras, o Great College Street Group, depois European Foundation (1992), o movimento Combat pour les Valeurs (1992), que se transformaria em partido político, e já anteriormente a Anti-Federalist League (1991). Em 1993, é fundado o United Kingdom Independence Party (Alan Sked) e, em 1996, é criado o Referendum Party (Jimmy Goldsmith).

Sublinhe-se ainda o euroceticismo comunista, variável de país para país, mas particularmente forte em França e em Itália. De facto, pela sua forte propaganda, este dá ao movimento de resistência à Europa um carácter de massa. Assim, o Partido Comunista Francês hostiliza a formação da CED, organizando mesmo um Mouvement pour la Paix e uma Fédération Nationale des Déportés et Internés Résistants et Patriotes. Nestas campanhas

está bem patente uma argumentação antigermanista.

A ideologia nacionalista atingia o seu apogeu com o triunfo das ditaduras europeias após a Primeira Guerra Mundial. Em Portugal, Oliveira Salazar tem um projeto político, que fundamenta o regime do Estado Novo, assente num forte nacionalismo político e económico. Para o estadista, a nação é uma realidade viva e orgânica. Assim, não aceita a ideia de Estados Unidos da Europa, como não aceita as instituições supranacionais, embora não se oponha à organização internacional europeia. Urgia construir uma “Nova Europa” sem comunismo, sem as “velhas formas liberais e democráticas, uma ‘Europa alargada’, sinónimo de Ocidente” (TORRALBA, 2009, 548-549). Face aos projetos de unidade europeia, Salazar e João Ameal têm uma similar crítica contra o europeísmo político. A seu ver, “uma absurda utopia fabricada por alguns mitólogos democratas” (AMEAL, *JN*, 28 jun. 1930, 1).

Qualquer fórmula federalista era, na sua perspectiva, de natureza abstrata e voluntarista, e, como tal, não respeitava a singularização dos povos. A unidade europeia seria resultante, também para os filossilazaristas – Freire de Carvalho, Moura e Sá, Augusto de Castro, Freire de Andrade, Pinheiro Torres, Correia Marques, Pinto Leite, Vitorino Nemésio, Serras e Silva, Marcelo Caetano, João Ameal, entre outros –, da diversidade e pluralidade nacionais. Para estes homens do regime a Europa era uma cultura e uma civilização, como bem explana Marcelo Caetano no artigo “Portugal e a Europa (1964)”. A Europa não era um fim, mas um meio para salvaguardar os valores essenciais do Homem e do mundo ocidental. Luís de Almeida Braga, António Canavarro de Valadares (*Europa Actual. Ensaio sobre a Crise da Civilização Cristã* – 1937) e Eduardo Freitas da Costa (*Testamento da Europa* – 1942), conscientes



do declínio do Ocidente (lembre-se a obra de Oswald Spengler, de 1918), veem o seu ressurgimento na revitalização dos princípios europeus da “velha Europa”. Sabemos que o Integralismo Lusitano ofereceu uma base de apoio ao movimento que conduziu ao Estado Novo. António Sardinha diagnostica a crise da Europa, mas reconhece a herança da civilização europeia, nomeadamente em *O Roubo da Europa* (1931).

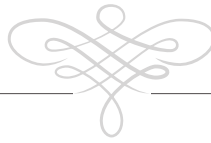
Os principais partidos da cena política pós-25 de Abril nem sempre defenderam as posições que vieram depois a apoiar relativamente à integração europeia. O Partido Socialista tinha em 1973 uma atitude crítica em relação à Comunidade Europeia, mas a partir de 1975 mostrou-se empenhado na adesão de Portugal à CEE. Em março de 1976, Mário Soares, o seu líder, dirigiu as negociações para uma plena integração de Portugal. Já o Partido Popular Democrático/Partido Social-Democrata manifestou o seu apoio imediato. No âmbito do Centro Democrático Social-Partido Popular (CDS-PP), criado em 1974, confinavam-se posições europeístas e atlantistas. O Partido Comunista Português (PCP) opôs-se veementemente à adesão de Portugal às comunidades europeias. As suas críticas incidiam na dependência portuguesa de Bruxelas, na exploração dos trabalhadores, pondo em causa os benefícios anunciados. Álvaro Cunhal, Aboim Inglês e José Saramago (lembre-se *A Jangada de Pedra*) mantiveram a sua posição contra a adesão de Portugal à CEE. O federalismo era um dos principais alvos das críticas do PCP. Posição muito crítica tomaram outros partidos de esquerda, como o Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral, o Partido Socialista Revolucionário e a União Democrática Popular, o PCTP-MRPP e, mais tarde, o Bloco de Esquerda, em relação à União Europeia. O mesmo

aconteceu com o Partido Ecologista Os Verdes. Manifestam-se veementemente contra a transferência de soberania para uma entidade supranacional cujas diretrizes são contestadas.

Relembramos, neste contexto, as palavras de Carlos Leone: “cabe ao século XXI continuar a pensar a Europa. [...] Ela continua a ser polémica” (LEONE, 2007, 192 e 197). A dissensão sobre a Europa e o confronto europeísmo e antieuropeísmo estão para continuar.

Bibliog.: AMEAL, João, “Europeísmo”, *Jornal de Notícias*, 28 jun. 1930, p. 1; CAETANO, Marcello, “Portugal e a Europa (1964)”, in CAETANO, Marcello, *Ensaio pouco Político*, 2.ª ed., Lisboa, Verbo, 1971, pp. 59-73; CUNHA, Norberto Ferreira da, “O salazarismo e a ideia de Europa”, in LEAL, Ernesto Castro (coord.), *O Federalismo Europeu. História, Política e Utopia*, Lisboa, Colibri, 2001, pp. 153-179; DU-MOULIN, Michel, e STELANDRE, Yves, *L’Idée Européenne dans l’Entre-Deux-Guerres: Recueil de Textes*, Louvain-la-Neuve, Academia-Erasme, 1992; FERNANDES, António Teixeira, *Nacionalismo e Federalismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 2008; GILLI, Marita, “L’Europe vue par Herder dans *Auch Eine Philosophie der Geschichte*: prémisses d’une rupture dans les cheminements de l’idée européenne”, *Expansions, Ruptures et Continuités de l’Idée Européenne II: Annales Littéraires de l’Université de Besançon*, n.º 562, 1995, pp. 35-49; GUIEU, Jean-Michel et. al., *Penser et Construire l’Europe au XX^e Siècle*, Paris, Belin, 2006; LEONE, Carlos, “Século XX”, in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (coords.), *Séculos de Ideias. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século*, Lisboa, Gradiva, 2007, pp. 192-197; NURDIN, Jean, “Progression et régression de l’idée européenne en Allemagne au 19^e siècle”, *Expansions, Ruptures et Continuités de l’Idée Européenne II: Annales Littéraires de l’Université de Besançon*, n.º 562, 1995, pp. 99-108; TORRAL, Luís Reis, *Estados Novos. Estado Novo*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009; ZANGARA, Vincenzo, “Il nuovo ordine corporativo”, *Antieuropa*, nov.-dez. 1930, pp. 1595-1602.

MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO



Anti-eutanásia

O anti-eutanásia é o movimento que se opõe à prática da eutanásia.

O termo “eutanásia”, do grego, “eu” (bom) e “thanatos” (morte), significa a ação ou omissão deliberada, com o fim de antecipar a ocorrência da morte, para diminuir o sofrimento a um doente.

É habitual classificar a eutanásia de acordo com dois eixos: ativa *vs.* passiva e voluntária *vs.* involuntária. A tipificação de eutanásia em ativa ou passiva depende de se tratar do resultado de uma ação ou de uma omissão. Assim, enquanto no caso da eutanásia ativa existe a administração de uma droga (ou combinação de drogas) cujo propósito é provocar a morte, no segundo caso ocorre a abstenção de um ato terapêutico essencial para o suporte da vida. A distinção entre eutanásia passiva e abstenção de encarniçamento terapêutico nem sempre é clara, porque depende do juízo valorativo da adequação dos meios empregues face ao resultado esperado. Aqui, abre-se a discussão do conceito de futilidade terapêutica, já que a abstenção de meios fúteis para a conservação da vida é considerada pelos opositores da eutanásia como boa prática; sendo embora a definição da futilidade alvo de controvérsia, esta é atribuída a um ato terapêutico que, ou não tem uma probabilidade razoável de sucesso, ou não permite obter um benefício significativo. Esta definição depende de uma valorização subjetiva, que implica uma leitura caso a caso e pode ser muito diferente para o cuidador, para o doente e para a sua família. A conflitualidade potencial associada a este conceito é amplamen-

te discutida na literatura médica. Para alguns autores, a expressão “eutanásia passiva” deve ser abandonada, mas para outros o conceito continua a ser aplicável a algumas situações particulares, em especial quando se discute a suspensão de medidas já encetadas.

Quando se fala de eutanásia voluntária, está a classificar-se a vontade expressa, de forma imediata ou antecipada, do doente. Existe uma clara distinção entre eutanásia e suicídio medicamente assistido. Enquanto no primeiro caso a mão que efetua (ou omite) o ato é de uma pessoa que não o doente (habitualmente um médico), no segundo caso, embora possa ocorrer o aconselhamento e a prescrição de drogas com o propósito de antecipar a morte, a mão que age é a do próprio doente.

O anti-eutanásia toma o juramento de Hipócrates, instituído no séc. IV a.C., na Grécia, e usado pelos médicos ao longo da história, como o texto fundador do seu discurso, visto que aí se condena expressamente a prescrição ou o aconselhamento de medicamentos tendentes a provocar a morte.

Historicamente, a defesa da antecipação da morte para diminuir o sofrimento remonta à Antiguidade clássica, sendo clara a posição de Séneca, de defender a escolha, pelo próprio, da sua morte como um ato de liberdade. “Porque hei de eu esperar que sobre mim se abata a crueldade das doenças ou dos homens se posso escapar-me por entre os tormentos e assim iludir a adversidade? [...] A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste!” (SÉNECA, 2008, 267).

O termo “eutanásia” foi utilizado no relato da vida de Augusto, da autoria de Suetónio, onde está escrito sobre as opções do imperador: “Sempre que ouvia dizer que alguém tinha morrido de forma rápida e sem dores, pedia para si e

para os seus uma eutanásia semelhante” (SUETÓNIO, 1914, 282).

Agostinho de Hipona em *A Cidade de Deus*, tem um discurso de oposição frontal ao suicídio, não admitindo qualquer razão que permita aos cristãos acabarem com a própria vida, mesmo para evitar o sofrimento, advogando a santidade da vida e classificando o suicídio como “ato detestável, um crime abominável” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2011, 169). Ainda na mesma obra, Agostinho de Hipona enuncia o paradoxo “quanto mais inocente, mais culpado”: ao distinguir, no suicida, o Homem que mata e o que é morto, atribui ao primeiro uma culpa proporcional à inocência do segundo. O argumento é explanado na discussão do suicídio de Lucrecia, após ter sido violada, considerando Agostinho que a eventual pudicícia da mesma apenas agravava moralmente o suicídio (*Id.*, *Ibid.*, 153-156). Noutra obra, Agostinho refere-se especificamente à eutanásia: “Nunca é lícito matar o outro ainda que ele o quisesse, mesmo que ele o pedisse [...], nem seria lícito sequer quando o doente já não estivesse em condições de sobreviver” (*Id.*, 1911, 319), distanciando-se da posição de Platão. Esta posição corporizou o pensamento medieval do antieutanásio.

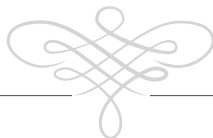
No séc. XII, Tomás de Aquino, na discussão do conceito de justiça que leva a cabo na *Suma Teológica*, é perentório em condenar o suicídio, por ser contrário à lei natural, por se opor aos deveres para com o próprio e para com a sociedade, e por atentar contra a vontade de Deus. Especifica mesmo que praticar o suicídio para evitar outros sofrimentos é preferir um mal maior para evitar um menor.

No início do séc. XVI, Thomas More publica a sua *Utopia*, descrição fantástica onde é relatada a prática da eutanásia voluntária entre os habitantes da ilha. No

séc. XVII, Francis Bacon associa o termo “eutanásia” à obrigação de o médico diminuir o sofrimento associado à morte. A aplicação do termo neste contexto tem sido discutida, argumentando alguns autores que o propósito de Francis Bacon era defender a palição dos sintomas e não a antecipação da morte.

Políptico de Santo Agostinho (1460-1470), “Santo Agostinho”, de Piero della Francesca (1415-1492).





No séc. XIX, a discussão da eutanásia assume maior importância, datando desta época as primeiras propostas para a legalização da mesma. Em 1870, Samuel Williams publica um ensaio intitulado *Euthanasia*, onde defende a utilização de opióides para pôr fim ao sofrimento e para encurtar a vida. O debate sobre o duplo efeito, e sobre a distinção entre a intenção e o ato, remonta a esta época. Em *Stones of Stumbling*, de 1884, Lionel Tollemache disserta sobre o ensaio de Williams, defende a legalização da eutanásia médica com o propósito de parar o sofrimento, e propõe salvaguardas para impedir os abusos.

Em finais do séc. XIX, os movimentos eugenistas começam a ganhar força. Os propósitos de purificação da raça através de práticas eugénicas levam tanto à esterilização compulsiva como à eutanásia involuntária dos deficientes. A sua forma mais extrema ocorre na Alemanha nazi, que legisla nesse sentido a partir de 1933, surgindo em resposta movimentos antieugenistas, que, no período do pós-guerra, se confundiram com o antieutanatismo.

Na segunda metade do séc. XX, a questão da eutanásia volta a emergir, em simultâneo com a discussão do encarniçamento terapêutico. A própria definição de morte fora sendo modificada, perante as novas capacidades técnicas da medicina.

O caso Postma, do nome de uma médica holandesa que em 1973 administrou medicamentos a sua mãe, a pedido insistente desta, com o intuito de lhe antecipar a morte, fez reacender a discussão da eutanásia na Holanda no último quartel do séc. XX. O caso suscitou um grande debate nacional; foi feito um levantamento da situação real, que procurou saber em que moldes e em que situações se praticava a eutanásia, e que levou à elaboração do primeiro relatório Rimmelink, em 1991. Durante os anos

90, foi instituído um formulário oficial de notificação da prática da eutanásia, em simultâneo com a decisão de despenalização desta prática, e em 1995 foi publicado o segundo relatório Remmelink, com um novo retrato da situação, substancialmente diferente do primeiro. Em 2002, a eutanásia foi formalmente legalizada na Holanda.

Esteve sempre presente no debate a questão do chamado plano inclinado (*slippery slope*) que a legalização implicava. Os argumentos a favor desta tese eram de duas naturezas: o primeiro referia que a legalização da eutanásia voluntária levaria à da eutanásia não voluntária e da involuntária; o segundo argumento colocava a questão da dificuldade em estabelecer fronteiras claras para os casos contemplados na lei e de os raciocínios analógicos poderem permitir aceitar o previamente inaceitável. Numa revisão da prática da eutanásia na Holanda, levada a cabo em 2009, Judith Rietjens argumenta que o referido plano inclinado não ocorreu. A legalização da eutanásia voluntária ocorreu em vários países da Europa, nomeadamente Bélgica e Luxemburgo.

A Igreja Católica assumiu um papel de liderança no movimento antieutanatismo.

Em 1990, e sob a égide da Academia das Ciências, realizou-se em Lisboa uma série de debates sobre a eutanásia, que foram editados em 1993. A grande maioria das intervenções teve um claro carácter antieutanatismo. Na conferência intitulada “O pensamento médico e a eutanásia”, Ribeiro da Silva declara: “Para a medicina, a eutanásia é a sua derrota e também a afirmação inconsciente e não racional da sua incapacidade” (SILVA, 1993, 333). No mesmo ciclo de debates, Agostinho Almeida Santos, num texto sob o título “Eutanásia – homicídio, suicídio ou liberdade de morrer?”, considera



que “a mudança de atitude da própria sociedade hodierna que parece aceitar, sem grandes sobressaltos nem inquietações ou mesmo reticências, uma tal forma de pensar e de agir reside muito provavelmente em determinados circunstancialismos de um mundo moderno egocêntrico, individualista e até mesmo satânico” (SANTOS, 1993, 80).

Do ponto de vista ético, a eutanásia levanta três questões principais: (i) é a vida um bem disponível?; (ii) é legítimo solicitarmos a outrem que termine a nossa vida?; (iii) pode existir uma decisão verdadeiramente livre no sofrimento provocado por uma doença?

A primeira questão é comum ao suicídio, sendo os principais argumentos contra: o valor sagrado da vida e a consideração de que a vida é semelhante à liberdade ou ao corpo, ou seja, que não se trata de um bem disponível, presumindo-se que, tal como um homem não se pode vender como escravo nem vender partes do seu corpo, também não pode dispor da sua vida. Pelo contrário, a defesa da liberdade como um bem maior do que a vida leva a considerar que esta é um bem disponível para o próprio, ou seja, à recusa daquilo a que se chama a condenação à vida.

A segunda questão prende-se com o conflito entre a autonomia do doente e a sociedade. A visão sociológica do tema é extensamente abordada por A. T. Fernandes em “Modernidade e eutanásia”, onde se defende ser a eutanásia “um efeito perverso da modernidade” (FERNANDES, 1991, 78).

A terceira questão parece ser irresolúvel: não sendo possível separar o doente da doença, e estando habitualmente em causa situações clínicas irreversíveis, acaba por ser também discutível se a questão existe.

O debate sobre a eutanásia passou, no começo do séc. XXI, para o domínio pú-

blico, tornando-se uma questão fraturante na sociedade.

Nos finais de 2014, as autoridades belgas tomaram uma decisão inédita, concedendo a um preso condenado por violações em série e homicídio o direito à eutanásia por sofrimento psicológico insuportável. Para além da questão básica da liberdade de decisão, este caso levanta a questão da distinção entre eutanásia e pena de morte a pedido, tendo sido motivo de grande controvérsia, particularmente num país em que a pena de morte foi abolida. A decisão foi contrariada pelos médicos avaliadores no ano seguinte.

Bibliog.: AGOSTINHO DE HIPONA, *Epistolae*, vol. LVII, Wien, Vindobona, 1911; *Id.*, *A Cidade de Deus*, vol. 1, Lisboa, FCG, 2011; *Colóquio sobre Eutanásia: Actas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1993; FERNANDES, António Teixeira, “Modernidade e eutanásia”, *Revista da Faculdade de Letras: Sociologia*, 1. sér., vol. 1, 1991, pp. 67-78; MCCABE, Mary, “When doctors and patients disagree about medical futility”, *Journal of Oncological Practice*, n.º 4, jul. 2008, pp. 207-209; RIETJENS, Judith *et al.*, “Two decades of research on euthanasia from the Netherlands. What have we learnt and what questions remain?”, *Journal of Bioethics*, vol. 6, n.º 3, set. 2009, pp. 271-283; SANTOS, Agostinho Almeida, “Eutanásia – homicídio, suicídio ou liberdade de morrer?”, in *Colóquio sobre Eutanásia: Actas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1993, sep.; SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, FCG, 2008; SILVA, Ribeiro da, “O pensamento médico e a eutanásia”, in *Colóquio sobre Eutanásia: Actas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1993, sep.; SUETÓNIO, *Lives of the Caesars*, vol. 1, Cambridge, Harvard University Press, 1914; TOLLEMACHE, Lionel, *Stones of Stumbling*, 4.ª ed., London, C. F. Hodgson, 1895; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

NUNO MIRANDA



Anti-evolucionismo

Em sentido restrito, o antievolucionismo apenas surgiu em 1859, na sequência da publicação da obra *A Origem das Espécies*, na qual Charles Darwin expôs a sua Teoria da Evolução, que explicava o aparecimento de novas espécies através de mecanismos inteiramente naturais. Na Grã-Bretanha, país onde o livro foi publicado originalmente, a teoria foi criticada não só do ponto de vista da sua coerência interna, mas ainda, e sobretudo, devido às suas implicações sociais e religiosas. Através de uma teoria materialista argumentada ao longo de centenas de páginas, Darwin refutava a ideia de que os seres vivos tinham sido criados por uma divindade dotada de poderes sobre-humanos, e que se mantinham essencialmente inalterados desde a sua criação.

Se o antievolucionismo for tomado numa aceção mais abrangente, enquanto oposição a qualquer conceção que admita que as espécies atuais resultam de um processo evolutivo, *i.e.*, de uma série de transformações ocorridas na natureza, então é anterior à publicação da obra seminal de Darwin. Durante o séc. XVII, o interesse de pensadores influentes, como René Descartes e Isaac Newton pelo mecanicismo levou a que as suas crenças religiosas fossem formuladas numa base essencialmente teísta. No seu entender, a ordem universal era mantida por leis matemáticas eternas e imutáveis que Deus estabelecera desde o início (embora, para Newton, Deus interviesse diretamente em certas ocasiões, de modo a corrigir anomalias no movimento dos planetas).

Os teólogos cristãos, bem como outros membros da sociedade com convicções cristãs profundas, temiam que as interpretações materialistas de fenómenos naturais propostas no contexto de filosofias mecanicistas pudessem ser utilizadas para excluir por completo a intervenção divina na criação do mundo. A descoberta de rochas que pareciam conter vestígios de animais e de plantas distintos das espécies atuais levou alguns naturalistas, como Robert Hooke – um membro influente da Royal Society of London, uma das mais importantes associações científicas da época –, a pensar que algumas espécies se tinham extinguido ao longo do tempo, ou que se tinham transformado noutras. Esta perspetiva dinâmica da vida no planeta era genericamente designada por hipótese da transmutação ou transformação das espécies.

Até às primeiras décadas do séc. XIX, e apesar do interesse generalizado pelo mecanicismo, os naturalistas mais influentes opunham-se à ideia da transmutação das espécies, combatendo-a através dos seus estudos. As motivações de grande parte destes naturalistas eram de índole religiosa, derivando da leitura protestante do cristianismo. No sentido de chegar a Deus através do seu próprio esforço individual, alguns cristãos protestantes dedicaram-se ao estudo da natureza, na esperança de encontrarem o plano racional em que Deus se baseara para criar toda a diversidade animal e vegetal existente. A procura de relações anatómicas e fisiológicas entre seres vivos conduziu à criação de sistemas de classificação que pudessem tornar inteligível a lógica da criação divina. Enfatizando que as estruturas se encontravam bem adaptadas às funções anatómicas dos seres vivos que neles desempenhavam, os naturalistas argumentavam que só uma entidade sobre-humana, dotada de uma



inteligência prodigiosa, podia ter criado seres tão complexos. Esta abordagem funcionalista, que salientava a necessidade de articulação entre várias estruturas para a realização de funções específicas (nutrição, locomoção, reprodução, etc.), era um dos argumentos mais importantes contra a hipótese da transmutação das espécies. Se o plano divino garantia que os seres vivos estavam perfeitamente adaptados ao seu ambiente, não havia qualquer necessidade de propor que as espécies atuais resultavam de um processo dinâmico de transformações sucessivas. As espécies eram perfeitas e imutáveis, ou fixas, o que também levava a designar esta ideia por fixismo.

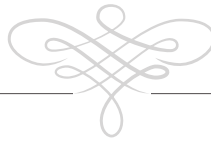
As concepções fixistas exerceram uma grande influência nos estudos de inúmeros naturalistas britânicos que, à semelhança de John Ray, um dos mais importantes naturalistas do séc. XVII, possuíam frequentemente formação em teologia. O fixismo britânico, em particular, estava tão associado a uma interpretação religiosa da vida no planeta que era mesmo considerado uma parte da teologia cristã, a chamada teologia natural. Os naturalistas de maior prestígio durante o séc. XVIII, como Carl von Linné e Georges-Louis Leclerc, mais conhecido como conde de Buffon, eram fixistas e, se aceitavam que pudessem surgir na natureza indivíduos com novas características, não consideravam que estes fossem muito diferentes das espécies conhecidas.

No séc. XVIII, a emergência do programa iluminista conduziu a que alguns pensadores franceses criticassem os dogmas religiosos estabelecidos, assim como a moral cristã, fornecendo interpretações materialistas que defendiam a transformação das espécies. As críticas a uma visão estática do mundo vivo, porém, não adquiriram a importância das concepções fixistas existentes, uma vez que a maioria

destes pensadores não se dedicou a estudos de zoologia ou de botânica, não possuindo qualquer autoridade nestas áreas. As suas teorias eram, em grande parte, especulações que admitiam a possibilidade de se originarem espontaneamente novas espécies através da recombinação das partículas fundamentais da matéria. Nem mesmo Buffon aceitava a transmutação das espécies, apesar de ter proposto uma teoria materialista para a origem do planeta.

No início do séc. XIX, Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, mais conhecido como *Chevalier* de Lamarck, um naturalista do Museu de História Natural de Paris, uma das instituições científicas mais importantes da primeira metade do séc. XIX, propôs uma teoria materialista mais elaborada sobre a origem das espécies. Esta teoria apoiava-se em leis que explicavam o aparecimento de novas espécies através de processos naturais. Segundo Lamarck, os elementos presentes na natureza tinham a capacidade de se organizar espontaneamente, dando origem a seres pouco complexos. A necessidade de fazer face às condições do ambiente em que estes organismos viviam conduzia a alterações orgânicas, motivadas pelo maior ou menor uso das suas estruturas corporais, sendo as modificações posteriormente transmitidas à descendência. A acumulação de modificações ao longo de várias gerações podia originar novas espécies mais complexas.

A teoria de Lamarck teve uma aceitação limitada na comunidade científica da época devido à grande influência política e científica de Georges Cuvier, seu colega no Museu de História Natural de Paris e defensor de concepções fixistas. No seu entender, o registo fóssil apenas mostrava que novas espécies surgiam e permaneciam inalteradas, enquanto outras se extinguíam, não havendo transformação.



Georges Cuvier (1769-1832).

Alguns apoiantes de Cuvier defenderam que só Deus podia provocar estas mudanças, através da criação de novas espécies em vários momentos. Ao contrário de Lamarck, cujas obras possuíam uma grande componente especulativa, Cuvier era um naturalista bastante rigoroso, o que lhe granjeou uma reputação científica notável. Apesar de a hipótese da transmutação das espécies ser discutida em vários países europeus, Cuvier e a sua visão fixista continuaram a ser as grandes referências na zoologia ao longo da primeira metade do séc. XIX.

Nos estados germânicos, o movimento romântico e a filosofia de Friedrich Schelling inspiraram as investigações de uma nova geração de naturalistas. A filosofia de Schelling não se opunha diretamente à transformação das espécies, embora possuísse ainda uma base criacionista. Segundo Schelling, a natureza era a manifestação do poder criador da divindade, e os seres vivos eram concretizações possíveis de um arquétipo ou ideia-tipo presente na mente de Deus. Devido

à grande componente especulativa desta interpretação, era possível argumentar a favor de uma visão mais dinâmica do mundo vivo, como fez Johann Wolfgang von Goethe. Porém, Cuvier continuou a ser uma referência maior, e o discurso fixista sobrepôs-se, de um modo geral, a interpretações alternativas.

A influência exercida pela Inquisição em Portugal, desde o séc. XVI até ao final do séc. XVIII, foi responsável pela repressão continuada de novas ideias científicas, como a da transmutação das espécies. Os maiores pensadores dos sécs. XVII e XVIII, com destaque para os iluministas franceses, foram sistematicamente condenados, e as suas obras proibidas. O teísmo de Descartes e Newton era encarado como um convite à negação da existência de Deus, as obras de Francis Bacon e John Locke eram criticadas por serem um perigoso produto da doutrina protestante, e alguns textos de Christiaan Huygens eram condenados, ainda em meados do séc. XVIII, por defenderem uma cosmologia heliocêntrica. Além de vigiarem os sermões pregados, os inquisidores reviam todas as conclusões académicas a apresentar na Univ. de Coimbra e noutros colégios, selecionando apenas as que não contradissem a sua interpretação da doutrina cristã. Os pensadores franceses do séc. XVIII, como François-Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire, Jean-Jacques Rousseau e o barão d'Holbach, eram apelidados de ímpios e heréticos, e as suas críticas eram associadas a uma indiferença, ou mesmo desprezo, pelas instituições religiosas. A utilização da expressão "livre-pensador" como sinónimo de "ateu" atesta o repúdio dos inquisidores pela discussão aberta de ideias, uma condição essencial para o desenvolvimento científico. Uma atmosfera hostil à liberdade de pensamento como esta estagnou a investigação

científica impulsionada pelas viagens da época dos Descobrimentos. A atividade repressora conduziu ainda à perseguição de personalidades de mérito científico reconhecido, como os médicos Jacob de Castro Sarmiento e António Nunes Ribeiro Sanches, que se exilaram de Portugal, e o matemático José Anastácio da Cunha, que acabou por ser condenado.

No final do séc. XVIII, provavelmente devido à multiplicação e popularidade de filosofias materialistas, José Maine, frade da Ordem Terceira de S. Francisco, criou uma aula pública de história natural no seu convento. A aula tinha como objetivo transmitir uma interpretação criacionista do mundo vivo, segundo a abordagem da teologia natural. Ainda que tenha funcionado durante alguns anos, é bem provável que não se tivesse verificado a regularidade desejada, devido aos conflitos políticos registados até 1834. O seu pendor criacionista também deve ter desaparecido até esta data, devido ao interesse por conceções alternativas dos membros da Academia Real das Ciências de Lisboa, a instituição a quem Maine confiara a administração da aula.

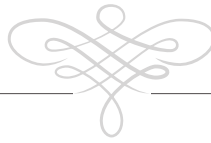
Em 1859, a publicação da obra seminal de Darwin desencadeou uma vaga de protestos por parte de vários sectores da sociedade, onde se destacavam os membros das Igrejas cristãs. Uma das maiores contribuições de Darwin para a defesa da hipótese da transmutação das espécies foi a proposta de um novo mecanismo explicativo, a seleção natural, e este princípio foi uma das principais fontes de consternação social. Segundo Darwin, a escassez de recursos disponíveis para alimentar a numerosa prole das espécies existentes levava necessariamente a uma competição entre os indivíduos da mesma espécie. Como estes não eram exatamente iguais entre si, e alguns possuíam pequenas diferenças estruturais que lhes



Friedrich Schelling (1775-1854).

conferiam vantagens no meio em que viviam, estes indivíduos sobreviveriam durante mais tempo e reproduzir-se-iam mais do que outros, o que conduziria à extinção dos menos aptos. Esta visão da natureza era radicalmente diferente da então existente, pois significava que, sob a aparência de harmonia que lhe era normalmente atribuída, a vida só se tornara possível devido a uma feroz luta pela sobrevivência, um conflito onde não havia lugar para princípios éticos. Nesta acção, o Homem assemelhava-se a um sanguinário que conseguira triunfar à custa das outras espécies.

Ainda que Darwin não tivesse abordado o problema da origem do Homem em 1859, as implicações da aceitação da sua Teoria da Evolução eram óbvias. A ideia de que o Homem poderia ter evoluído a partir de antepassados símios era considerada repugnante, pois ele era visto como um ser racional e, portanto, superior aos animais, seres que viviam reféns das suas paixões. Outra ideia controversa, e que o próprio Darwin deixava clara, era



a de que a evolução não seguia uma direção definida. Mesmo os autores de teorias científicas que aceitavam a transmutação das espécies, como Lamarck, concordavam que o processo levava ao aparecimento de seres progressivamente mais complexos. Darwin, pelo contrário, argumentava que a evolução não era linear: os animais que triunfavam na luta pela sobrevivência eram os que se encontravam mais bem adaptados ao meio onde viviam; porém, se o meio mudasse, características que não tinham sido vantajosas podiam passar a sê-lo no novo ambiente, levando a evolução de uma espécie noutro sentido. Esta interpretação opunha-se alegadamente às conceções teleológicas dos teólogos cristãos, pois negava a existência de um plano divino que estabelecesse a imutabilidade das espécies, ou que dirigisse a sua evolução no sentido de uma maior perfeição.

A Teoria da Evolução de Darwin punha em causa os princípios basilares da doutrina cristã da época. O facto de Darwin defender que a seleção natural era o mecanismo mais importante do processo evolutivo dificultava ainda mais a sua compatibilização com a doutrina cristã, dadas as suas implicações sociais. Na Grã-Bretanha, vários teólogos protestantes e cientistas respeitados lançaram inúmeras críticas à Teoria da Evolução, uma reação comum a outros países europeus.

Neste plano, o caso português foi bastante diferente. A Teoria da Evolução de Darwin foi genericamente bem recebida pelas elites portuguesas, incluindo os meios científicos (↗Anticriacionismo). Apesar de existirem personalidades, como Antero de Quental, que criticavam as posições puramente materialistas e positivistas normalmente associadas à defesa da teoria, os discursos mais veementemente antievolucionistas foram produzidos por clérigos católicos ou crentes

nesta fé. Deste modo, torna-se essencial analisar o lugar que a Igreja Católica ocupava em Portugal na segunda metade do séc. XIX para compreender em que contexto surgiram estes discursos antiféticos.

O triunfo dos liberais sobre os absolutistas, em 1834, conduziu a alterações profundas na estrutura da Igreja Católica portuguesa. Neste mesmo ano, o novo Governo liberal extinguiu as ordens religiosas masculinas e nacionalizou os respetivos bens, o que, em conjunto com a abolição do dízimo, eliminou as principais fontes de rendimento do clero. Apesar de o catolicismo possuir um estatuto de prestígio, pois era a religião de Estado, o Governo passou a controlar as nomeações e as promoções dos seus membros, equiparando-os a funcionários públicos. A situação da Igreja Católica tornou-se precária por dois motivos adicionais. Até ao início da déc. de 1840, subsistiu um clima de divisão entre os clérigos que permaneceram fiéis às autoridades eclesásticas de tendência absolutista e aqueles que aceitaram o novo regime liberal; além disso, os seminários para a formação de clérigos apenas reabriram na déc. de 1850, e não foram dotados dos meios necessários ao seu bom funcionamento.

Após a entrada de Fontes Pereira de Melo na cena política nacional, em 1851, as atenções focaram-se no desenvolvimento material do país, como forma de estimular o seu crescimento económico, sobretudo através do melhoramento e da expansão das vias de comunicação. O desinteresse político pelas instituições de ensino religioso manteve e adensou as lacunas internas já existentes, que se manifestavam na falta de preparação dos clérigos para acompanhar as mudanças filosóficas, científicas e tecnológicas do seu tempo. Nem a Faculdade de Teologia (FT) da Univ. de Coimbra, que quase fora extinta no âmbito da reforma do ensino



superior aprovada décadas antes, se atualizou suficientemente, tendo entrado em declínio e gerado um clima de divisão entre clérigos, pois competia com alguns seminários para a captação de alunos. Os representantes da hierarquia católica raramente se mobilizaram para defender os seus interesses, adotando uma atitude de subordinação face ao poder estatal e participando apenas de um modo limitado a nível parlamentar. Em suma, a Igreja Católica portuguesa não se conseguiu adaptar ao novo regime liberal, permanecendo, em grande parte, uma instituição anacrónica e precária, de prestígio social decrescente. Uma das poucas exceções a este panorama geral foi a Companhia de Jesus, cujos membros se dedicaram ativamente ao estudo e ao ensino de disciplinas científicas nos colégios que fundaram durante a segunda metade do séc. XIX, embora o seu valor científico não tenha sido reconhecido em justa medida na época, devido às acusações de obscurantismo que eram dirigidas à Ordem.

A oposição a conceções evolucionistas surgiu, frequentemente, dentro de uma crítica mais geral ao materialismo ou à ideologia positivista movida por clérigos católicos. Antes de 1880, estas críticas eram bastante simplistas, identificando o materialismo de base filosófica com uma defesa da imoralidade e do hedonismo, que apenas levaria à desordem social. Esta linha de argumentação é comum a textos escritos por António França Bettencourt, Manuel Eduardo da Mota Veiga e Manuel de Jesus Lino, professores da FT. Enquanto aluno da mesma Faculdade, Manuel Azevedo de Araújo e Gama frisava ainda, num artigo publicado na *Revista de Theologia*, as diferenças existentes entre o Homem e os animais, de modo a refutar a ideia de que a transmutação das espécies também teria originado o Homem a partir de um antepassado símio. A razão, a

possibilidade de aperfeiçoamento moral, a criação de objetos artísticos, o sentimento de justiça, e mesmo o livre-arbítrio, eram características que colocavam o Homem num patamar superior.

As críticas às várias ideologias de pendor materialista defendidas pela generalidade dos intelectuais portugueses da época, contudo, só alcançaram alguma coerência no âmbito do movimento neotomista que se constituiu no início da déc. de 1880. Em 1879, o Papa Leão XIII exortou os fiéis a basearem-se nas doutrinas tomistas como estratégia para combater as novas correntes materialistas em voga. Ao contrário do sucedido em outros países europeus, onde a oposição às teorias evolucionistas foi imediata e significativa, a resistência a estas teorias foi muito mais tardia em Portugal, e só ocorreu depois de as ideologias positivistas e materialistas já serem aceites nos meios académicos, uma situação que demonstra a fragilidade da Igreja Católica em Portugal.

A crítica antimaterialista surgiu em periódicos católicos especializados, como *Scientia Catholica* e *Instituições Christãs*, que eram utilizados para transmitir a doutrina tomista. Os artigos presentes nestas revistas revelam que os clérigos católicos começavam a tomar consciência de que era imprescindível conhecer os cientistas e filósofos mais respeitados da época, sobretudo os de pendor materialista e positivista, para refutar convenientemente os seus argumentos. As críticas mais bem construídas analisavam temas complexos, cujas interpretações materialistas eram pouco sólidas, debatendo as opiniões de vários cientistas, com destaque para os fisiologistas. A questão controversa da natureza da alma humana foi um dos temas mais tratados pelos teólogos católicos. Segundo a filosofia tomista, corpo e alma são duas realidades incontestáveis e irreduzíveis



da existência humana, e foi tendo por base esta noção que Luís Maria da Silva Ramos, professor da FT, construiu a sua crítica. Segundo Silva Ramos, a matéria era inerte e incapaz de produzir as faculdades superiores do Homem, como o pensamento ou a memória. O corpo tinha apenas uma substância física e, por esse motivo, era impossível que conseguisse gerar, através de processos puramente biológicos, faculdades psíquicas.

No mesmo sentido argumentou José Maria Rodrigues, outro professor da FT. O seu objetivo era semelhante ao de Silva Ramos, pois pretendia mostrar a insignificância da matéria perante o poder do espírito. Além de argumentar que a matéria nunca poderia ter um estatuto superior ao do espírito, Rodrigues foi o autor do texto antimaterialista mais articulado da sua época. Na sua monografia *Pensamento e Movimento*, e a partir da leitura das obras de diversos cientistas, refutou a redutibilidade dos fenómenos psíquicos aos fenómenos físicos, proposta pelos materialistas, em particular a redução do pensamento a um mero tipo de movimento.

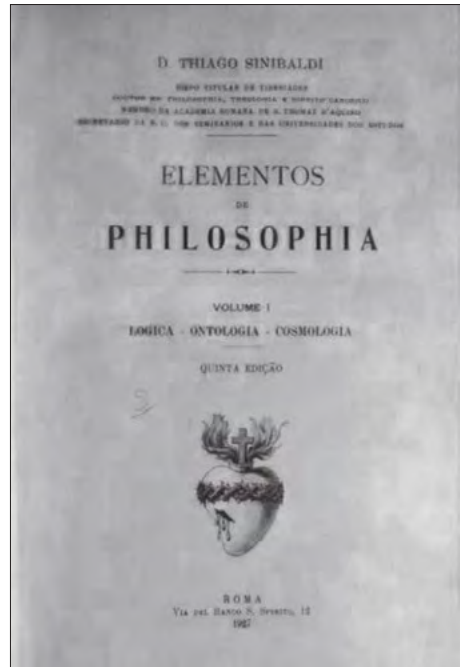
Os discursos antimaterialistas dos teólogos mencionados são exemplos concretos de discursos que se opunham à transmutação das espécies, pois negavam que a matéria fosse capaz de produzir seres tão complexos como o Homem. De facto, a estratégia de teólogos como Silva Ramos e José Maria Rodrigues foi bem planeada, incidindo sobre temas controversos aos quais as investigações científicas realizadas davam poucas respostas. No final do séc. XIX, o estudo da fisiologia do cérebro encontrava-se apenas no início, não existindo teorias científicas detalhadas sobre o seu funcionamento. Quando os fisiologistas desta época abordavam a natureza das faculdades mais complexas do Homem, não podiam fazer muito mais do

que especular, o que constituía uma das suas maiores limitações. Por outro lado, é necessário notar que os teólogos referidos evitavam discutir temas igualmente controversos, mas que seriam bem mais difíceis de fundamentar apenas com base no tomismo, em vista da quantidade de dados científicos existente. Ao contrário de criacionistas de outros países, como a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos da América, os seus congéneres portugueses tinham, de um modo geral, poucos conhecimentos científicos, o que os conduzia a utilizar argumentações puramente teológicas.

Silva Ramos e José Maria Rodrigues publicaram artigos antimaterialistas na revista *Sciencia Catholica*, mas também surgiram outros textos críticos na revista *Instituições Christãs*. Esta era a publicação oficial da Academia de S. Tomás de Aquino, uma instituição que fora criada no Seminário Episcopal de Coimbra no contexto do movimento de reação tomista. Quando publicou as suas críticas nesta revista, Araújo e Gama era professor na FT. Tal como os restantes teólogos, não considerava que o movimento fosse intrínseco à matéria, mas uma marca de Deus no mundo. Toda a matéria era permeada por uma intencionalidade vivificante que derivava da vontade divina, uma conceção comum à dos naturalistas que privilegiavam uma abordagem funcionalista. Augusto Eduardo Nunes, outro teólogo que escrevia artigos para a *Instituições Christãs*, abordou uma questão mais específica, que, na sua ótica, mostrava a falência do materialismo: o milagre. Para Eduardo Nunes, o milagre era uma realidade indiscutível, uma vez que se encontrava documentada na Bíblia. As leis da natureza enunciadas pelos cientistas eram válidas, embora não possuíssem um carácter absoluto, pois Deus podia alterá-las a qualquer momento se assim o desejasse.

Um contributo importante para a circulação da doutrina tomista foi a publicação de um compêndio que podia ser adotado no ensino da filosofia (nesta época, a palavra “filosofia” era ainda utilizada no seu significado mais antigo, que incluía o conhecimento relativo ao funcionamento da natureza, a chamada filosofia natural): *Elementos de Philosophia*, da autoria de Tiago Sinibaldi, que chegou a ser adotado no liceu de Viana do Castelo. Contudo, o tomismo nunca teve, em Portugal, a expressão que os teólogos desejariam. Os meios académicos e intelectuais, sobretudo os científicos, continuaram a aceitar o positivismo e a evolução das espécies, e a defender ideologias de pendor materialista. Ocasionalmente, surgiram algumas controvérsias, como a que se verificou entre o padre jesuíta Manuel Fernandes e Miguel Bombarda, médico português que considerava a existência do livre-arbítrio humano ilusória, defendendo um determinismo de base científica. Estas polémicas, porém, foram pontuais e não comprometeram o interesse pelas ideologias de pendor materialista.

No início do séc. xx, após o golpe de Estado que instaurou um regime republicano em Portugal, o forte anticlericalismo associado a este movimento manteve a Igreja Católica na posição fragilizada em que se encontrava. Ao longo do século, porém, a situação mudou, sobretudo na sequência da instauração do Estado Novo, durante o qual parece ter havido uma alteração de *curricula* no ensino pré-universitário, no sentido de eliminar temas que ofendessem a moral cristã, como a reprodução dos vertebrados superiores, nomeadamente o Homem. Na opinião de Germano da Fonseca Sacarrão, professor da área de Biologia da Faculdade de Ciências da Univ. de Lisboa, esta animosidade em relação a determinados tópicos também atingiu o evolucionismo, que era



Rosto de *Elementos de Philosophia*, de Tiago Sinibaldi.

pouco explorado nos liceus, sendo enquadrado por um teísmo que salvaguardava a intervenção de Deus no processo. Estas conceções de pendor antievolucionista apenas foram eliminadas após a revolução que, em 1974, pôs fim ao regime ditatorial.

No começo do séc. XXI, o pensamento antievolucionista tem uma expressão marginal em Portugal, à semelhança do que acontece na maioria dos países europeus. Ainda que a Teoria da Evolução de Darwin tenha sido revista ao longo do séc. xx, devido aos contributos da genética e de outras áreas, continua a ser a base fundamental da Biologia. Noutros países, como os Estados Unidos da América, os movimentos antievolucionistas não só continuaram a existir, mas foram-se tornando mais significativos desde a déc. de 70 do séc. xx. Frequentemente



associados a grupos cristãos fundamentalistas, estes movimentos abandonaram a anterior designação “criacionista” para passarem a dizer-se defensores do *intelligent design*, a noção de que a complexidade dos seres vivos demonstra que estes foram criados com base num plano específico, elaborado por um ser divino possuidor de uma inteligência sobre-humana. Apesar de apresentarem uma base científica discutível, os partidários deste movimento tentaram incorporar a sua doutrina criacionista nos programas de disciplinas da área da biologia nas escolas americanas. Em alguns casos, o desejo de conferir a concepções criacionistas a mesma importância científica do evolucionismo motivou casos de tribunal. A controvérsia estimulou vários evolucionistas conhecidos, como o biólogo Richard Dawkins, a tomarem posições militantemente anticriacionistas, num esforço de descredibilização dos partidários do *intelligent design*.

Bibliog.: BOWLER, Peter J., *Evolution: the History of An Idea*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2009; CARVALHO, Rómulo de, *A Actividade Pedagógica da Academia das Ciências de Lisboa nos Séculos XVIII e XIX*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1981; CLEMENTE, Manuel, *Igreja e Sociedade Portuguesa: do Liberalismo à República*, Lisboa, Grifo, 2002; CORSI, Pietro, “Before Darwin: transformist concepts in european natural history”, *Journal of the History of Biology*, n.º 38, 2005, pp. 67-83; ENGELS, Eve-Marie, e GLICK, Thomas F. (coords.), *The Reception of Charles Darwin in Europe*, 2 vols., London, Continuum, 2008; ESTÊVÃO, Nuno, “A restauração do tomismo em Portugal no século XIX: as Instituições Cristãs e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)”, *Lusitania Sacra*, n.º 16, 2004, pp. 43-86; FIGUEIRA, Maria F. Reis, “A

Faculdade de Teologia perante o materialismo”, *Revista de História das Ideias*, n.º 1, 1977, pp. 205-235; “An intelligently designed response”, *Nature Methods*, n.º 4, 2007, p. 983; JARDINE, Nicholas, e CUNNINGHAM, Andrew (coords.), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; NETO, Vítor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998; PIÑERO, José Maria López, *La Anatomía Comparada antes y después del Darwinismo*, Madrid, Ediciones Akal, 1992; RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009; RODRIGUES, José Maria, *Pensamento e Movimento: Estudo Histórico-Crítico sobre o Materialismo Contemporâneo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1888; ROMEIRAS, Francisco Malta, *Das Ciências Naturais à Genética: a Divulgação Científica na Revista Brotéria (1902-2002) e o Ensino Científico da Companhia de Jesus nos Séculos XIX e XX em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em História e Filosofia das Ciências apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2014; SACARRÃO, Germano, *Biologia e Sociedade*, vol. 1, Lisboa, Europa-América, 1989; SINIBALDI, Tiago, *Elementos de Philosophia*, s.l., Typographia do Seminário, 1894.

DANIEL GAMITO-MARQUES



Antiexistencialismo

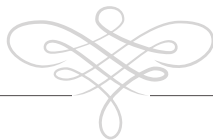
Pela sua gênese, a corrente existencialista pertence ao universo anti, já que encerra, como fórmula fundadora, a afirmação do sujeito e da liberdade, por oposição ao mundo das essências e dos seres reificados da natureza. Na versão sartriana, o existencialismo é não só um antiessencialismo como uma reação contra os idealismos e contra o bergsonismo. Por sua vez, em Gabriel Marcel verifica-se uma resistência aos intelectualismos em geral e ao de Brunschvicg em particular. A pluralidade de oposições inerentes aos diversos representantes desta corrente levou estudiosos como Emmanuel Mounier a preferir o plural “existencialismos”.

O antiexistencialismo habita liminarmente no interior das chamadas filosofias da existência e manifesta-se na relutância de alguns dos corifeus destas filosofias em se deixarem qualificar como existencialistas. Dir-se-ia que o existencialismo fala francês, se tivermos presente que Heidegger repudia a designação de existencialista e Karl Jaspers identifica o existencialismo com a morte da filosofia da existência. À rejeição nominal da corrente existencialista, juntam-se numerosas e profundas demarcações relativas a temáticas nucleares do pensamento da existência. Apontemos algumas mais significativas. Se Sartre apresenta o existencialismo como um humanismo, Heidegger apresenta-se a recusar a ideia de humanismo. Por outro lado, a existência é, para Sartre, a realidade como *actualitas*, por oposição à essência entendida como ideia e possibilidade. Heidegger, pelo contrário, entende a existência como aquilo que é

próprio do que, estando fora (*existência*), permanece aberto para a verdade do ser. Se Kierkegaard considera irreduzível, incomunicável e secreta a interioridade absoluta da existência concreta, Sartre vê nas escolhas e nos atos da vida de cada sujeito a expressão transparente e sem segredo da respetiva existência. Embora abrigados sob o teto nominal de existencialismo, não se pode escamotear a radical oposição entre o existencialismo ateu de Sartre e os existencialismos cristãos de Kierkegaard e de Gabriel Marcel. Donde os diferentes conceitos de transcendência: transcendência imanente em Heidegger e Sartre, transcendência aberta à alteridade absoluta em Jaspers, e a Deus em Kierkegaard.

A receção inicial ao existencialismo francês fez-se sob o signo da rejeição e da mais severa desconfiança. A publicação, em 1943, de *L'Être et le Néant*, de Sartre, provocou um choque cultural e a formação de um verdadeiro “cordão sanitário”, na expressão de Merleau-Ponty, para proteger a sociedade e o pensamento instalado. O jornal católico *La Croix* viu nele um perigo “mais grave do que o racionalismo do séc. XVII e o positivismo do séc. XIX” (MERLEAU-PONTY, 1961, 123). A obra de Sartre foi acusada de ser um veneno letal, que a todo o custo se deveria evitar, algo de sinistro, que só podia merecer repúdio.

O antiexistencialismo manifestou-se principalmente a partir de diferentes posições filosóficas e doutrinárias portadoras de projetos de sociedade e com implantação cultural militante, como o marxismo e o pensamento católico. Em 1944, o marxista Henri Lefebvre chamou à filosofia de Sartre uma “filosofia de diversão”. Terminada a guerra de 1939-1945, durante a qual muitos existencialistas alinharam com outras correntes ideológicas nas fileiras da resistência, o existencialismo,



ao mesmo tempo que se afirmava como grande movimento intelectual da libertação, teve de enfrentar o descrédito e a contestação fomentados por quantos militavam nas fileiras marxistas e comunistas. Em 1945, Garaudy identificava em Sartre a presença do prurido que se apoderou de alguns intelectuais. Outros marxistas acusaram o mesmo Sartre de “abcesso fascista” e de “pôr o homem a gatinhar” (RUSS, 1994, 43). Já em 1939, no primeiro número da revista *La Pensée*, o marxista Georges Politzer, referindo-se em particular a Jean Wahl, achava retrógrado o percurso filosófico de quem invoca Kierkegaard e se deixa fascinar pela “escolástica” de Heidegger e pela “ascese medieval” de Gabriel Marcel (BERNIER, 1994, 63).

A explosão de liberdade enunciada nas filosofias da existência situava a experiência de ser livre no coração da condição humana. Deste ponto de vista, ser e sentir-se livre faz do Homem alguém que, dependendo apenas de si mesmo, está aberto a um horizonte ilimitado de escolhas. As opções que o Homem faz inscrevem-se numa história narrativa que imprime na existência do indivíduo as marcas definidoras da sua essência. Era inevitável que a afirmação da liberdade pusesse em causa a lógica da necessidade. Canonizada pelo pensamento existencialista, a liberdade eclodia em tempos profundamente impregnados pelo ideário marxista, cujos princípios e práticas eram de sinal contrário. Aqui prevalecia a dialética da construção da história baseada no determinismo económico-financeiro das relações de produção. Em face destas realidades, as propostas existencialistas soavam a evasão e escapismo.

As hostilidades antiexistencialistas de matriz marxista tiveram vários agentes e expressões. Recorde-se o caso de Georges Lukács, que, em tomada de posição

ostensivamente polémica, atribui ao existencialismo o estatuto de “última e mais evoluída variante” da oposição à realidade concreta do socialismo, uma oposição abstrata e teológico-mística, encenada pelo espírito burguês e própria da época do imperialismo. Ao defender uma concepção subjetiva e abstrata de liberdade, o existencialismo refletirá assim “no plano da ideologia, o caos espiritual e moral da inteligência burguesa atual” (LUKÁCS, 1961, 19). Este intelectual marxista vai mesmo ao ponto de identificar *Sein und Zeit* de Heidegger como “escrito polémico de dimensões imponentes contra a concepção marxista do fetichismo e contra as consequências filosóficas e sociais que dele procedem” (*Id., Ibid.*, 118), pretendendo encontrar nessa obra um programa de fixação no *Dasein* individualista, e no seu autor o porta-voz da “passividade nihilista” e da “condenação da atividade social” (*Id., Ibid.*, 119). Às pretensões morais do existencialismo Lukács censura a inevitabilidade de elas se reduzirem a simples moral de intenção, observando que, tendo eliminado à partida qualquer conteúdo social e histórico em nome do estrito ato subjetivo de liberdade, essa intencionalidade moral não consegue ter qualquer ligação efetiva com a sociedade e com a história.

É verdade que o existencialismo de Sartre não vai permanecer sempre encasurado no solipsismo. Ao escrever “estou obrigado a querer ao mesmo tempo que a minha liberdade a liberdade dos outros” (SARTRE, 1946, 83), Sartre introduziu um sentido social que punha em causa e contradizia o fundamento filosófico do carácter subjetivo e individual da liberdade; e, como se esta contradição não bastasse, junta-lhe ainda uma concepção idealista e ilusória de sociedade, que, incapaz de perceber a dialética do mundo real, se fica pela “subjetivação

da história”. É com base nesta concepção da sociedade e da história que o existencialismo critica o marxismo, acusando-o de eliminar a subjetividade. Semelhante crítica, segundo Lukács, ou redonda em mera caricatura do marxismo, como sucede em Sartre, ou, para salvar as bases filosóficas do existencialismo, incorpora alguns elementos práticos do marxismo, esbatendo antagonismos, como fizeram Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir.

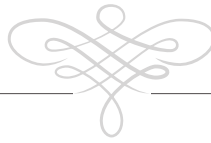
É muito importante ter presente que as posições de Sartre se foram modificando no decorrer dos anos. Na déc. de 1930, a sua reflexão movia-se muito à volta da fenomenologia. Na déc. de 40 e começos da seguinte, entrega-se à produção existencialista. E só depois se abre ao marxismo, fazendo deste, como intelectual politicamente empenhado, um dos seus principais recursos doutrinários. Se em *L'Être et le Néant* nos dá uma ontologia fenomenológica da consciência, não deixa nela lugar para a história social; só lá tem cabimento a história do existente como *pour soi*. É em *Critique de la Raison Dialectique*, publicado em 1960, que encontramos uma fenomenologia da *praxis*, tanto individual como coletiva. Pergunta-se se esta fenomenologia, ao refletir o conflito de vontades que disputam os recursos limitados em contexto de escassez, ainda se deve considerar existencialista. Em *Questions de Méthode*, texto datado de 1957 e integrado depois em *Critique de la Raison Dialectique*, Sartre apresenta o existencialismo como uma *ideologia*, i.e., “um sistema parasitário que vive à margem do Saber, ao qual primeiro se opôs, mas em que agora se tenta integrar” (*Id.*, 1980, 14). Posta em presença do marxismo, esta ideologia é por ele eclipsada e mostra-se inútil, em virtude de o marxismo afirmar também a especificidade da existência humana e a assumir na sua realidade concreta. Mas daqui até o existen-



Jean-Paul Sartre (1905-1980).

cialismo se dissolver no marxismo vai um passo que Sartre se recusa a dar. Sartre, que se opõe a certa ideologia existencialista do ensimesmamento, reivindica “um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo, mas não contra ele” (*Id.*, *Ibid.*, 25). Este existencialismo aceita o materialismo histórico, mas não a burocracia e a estagnação na abordagem da realidade concreta em nome do *a priori* de um saber absoluto. Por isso, reconhecendo que existencialismo e marxismo visam o mesmo Homem concreto, só o existencialismo “o procura em toda a parte onde ele está, no trabalho, em casa, na rua” (*Id.*, *Ibid.*, 42). Este Sartre que partilha as principais teses de Marx continua a ser existencialista.

Registe-se que a compatibilização das duas correntes teve outros cultores. Em texto publicado em 1945, Jean Beaufret já descobria em obras de Marx como *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã* tópicos em que o sujeito e a *praxis* apontam, dentro do quadro sistemático do marxismo, para a afirmação da existência livre e da experiência de compromisso interventivo na situação concreta de ser-no-mundo. Marx vai aí muito além de qualquer necessitarismo irreduzível. Deve então



entender-se que “se o homem se enraíza no mundo com todo o seu ser não é como uma coisa dada desde sempre e cuja necessidade se lhe impõe, vinda de fora. E o que é agir senão responder à situação que temos de enfrentar assumindo o desenvolvimento e execução de um projeto?” (BEAUFRET, 1971, 72). O mesmo autor tenta explicitar mais radicalmente essa convergência ao afirmar que se trata de “saber se o marxismo autêntico não exige no seu íntimo algo como o existencialismo. Por outras palavras, trata-se de saber se o marxismo autêntico será liquidação da liberdade ou a afirmação mais decidida da liberdade” (*Id., Ibid., 76-77*). Esta posição conciliadora não resistiu à prova de acontecimentos como o assalto dos tanques soviéticos à Hungria em 1956, e o esmagamento da Primavera de Praga em 1968, entre outros. Quanto ao marxismo de Sartre, este basear-se-á sempre na *praxis* revolucionária de sujeitos individuais e foi-se traduzindo em esquerdismo militante e em oposição ao comunismo concentracionário de massas.

O pensamento católico reagiu ao aparecimento do existencialismo com desconfiança e censura, segundo graus diversos de intensidade condenatória. Estavam em causa os desafios que a ortodoxia católica identificou nas propostas da filosofia da existência, onde se afirmava uma conceção de liberdade e de situacionismo relativista incompatível com a visão antropológica do cristianismo. As bases filosóficas do novo movimento não só punham em causa o ideal de uma filosofia perene, instrumento discursivo da teologia, como, em vários representantes, conduziam ao ateísmo. Em 12 de agosto de 1950, a encíclica *Humani Generis*, do Papa Pio XII, condenava explicitamente o existencialismo na medida em que “nega as essências imutáveis das coisas e se interessa apenas pela existência do sin-

gular” (PIO XII, 1950, §6). Mais adiante, no mesmo documento, sublinhava-se a incompatibilidade com o dogma cristão “porque professa o ateísmo ou, pelo menos, nega o valor do raciocínio metafísico” (*Id., Ibid., §32*). Estas razões vão ser retomadas com frequência. A condenação inexorável por parte dos neoescolásticos foi resumida por Ismael Quiles, filósofo católico, nas proposições seguintes: o que de válido pode haver no existencialismo já se encontra na filosofia escolástica; o existencialismo é ateu na sua essência; não chega a ser uma verdadeira filosofia, pois comete um erro insanável, que consiste em negar o valor das essências e da abstração. Já em 1946, a propósito do Congresso Internacional de Filosofia de Roma, Délio Nobre dos Santos defendia no número de novembro da revista *Rumo* que o existencialismo se impõe como doutrina materialista e ateia, não se podendo por isso falar de existencialismo cristão ou católico. Bem diferente será a apreciação crítica de pensadores católicos de filiação fenomenológica, como os da escola de Lovaina, de que é exemplo *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine*, de Albert Dondeyne, onde o autor procede a uma exegese minuciosa e compreensiva dos textos, tendo em vista a superação do dilema empirismo/intelectualismo, em que, em sua opinião, se enredam os mestres do existencialismo, sobretudo Sartre e Merleau-Ponty.

Na apresentação diacrónica dos movimentos filosóficos do séc. xx, o existencialismo dos anos 30 e 40 vem seguido do estruturalismo das décadas de 50 a 70. O movimento estruturalista que sucedeu à corrente existencialista surge em clara demarcação e repúdio dos pressupostos teóricos e práticos do pensamento existencial. Ao predomínio do sujeito contrapõe-se agora a sua rasura, na tentativa de construir um saber sem sujeito.

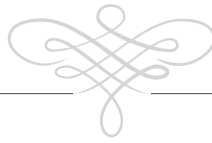
A afirmação estruturalista de Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes e, na primeira fase do seu pensamento, Michel Foucault, caracteriza-se pela rejeição do discurso da consciência centrada no sujeito e entregue a indagações acerca da sua situação existencial. Ao mesmo tempo que perde atualidade a meditação reflexiva sobre o vivido individual, começa a formular-se um discurso comprometido com exigências científicas de rigor e de explicação no tratamento de domínios tão diversos como a antropologia cultural, a linguística, a psicanálise, a literatura, a semiótica e a história. A atenção do investigador e o centro para onde convergem os interesses de conhecimento passa da esfera da filosofia para a das ciências humanas e sociais. Verifica-se então a conquista de um território de saber instalado entre a literatura, de um lado, e as ciências exatas e da natureza, do outro. A linguagem que, em torno da existência e da subjetividade,

tinha vulgarizado as noções de liberdade, angústia, náusea, situação, má-fé e ambiguidade, dá lugar ao discurso das ciências humanas e a um vocabulário que privilegia os conceitos de estrutura, regra, episteme, código, sistema, paradigma, corte epistemológico. Em entrevista publicada na *Quinzaine Littéraire* no mês de maio de 1966 e reproduzida em *Dits et Écrits*, Foucault contrapunha os temas do sujeito, da existência e da procura de sentido, tratados pela geração existencialista de Sartre, às questões do conceito, do sistema e das relações estruturais, trabalhadas pela sua geração. Antes da existência e do pensamento humano reflexivo há um saber, um pensamento anónimo, sem sujeito, baseado na diferença, a cujas leis estamos sujeitos. Ao axioma sartriano da liberdade humana, o estruturalismo opõe assim a impossibilidade de uma total liberdade de pensamento. Subsumido no anonimato e impessoalidade do sistema, o sujeito perde não apenas a antiga primazia como a própria legitimidade. Questionado sobre a crítica à abstração estruturalista, Foucault responde apontando a abstração dos temas do humanismo existencialista, os quais não apenas não constituem problemas teóricos válidos, como ignoram o mundo concreto da ciência e da técnica. A afirmação triunfante do pensamento estruturalista instalou-se nas instituições académicas, ao mesmo tempo que se assistia ao ocaso do intelectual comprometido, de que Sartre terá sido um dos últimos grandes representantes.

Dentro do marco que representou a publicação de *Les Mots et les Choses*, de Foucault, em 1966, conta-se o aparecimento da sua tradução portuguesa, dois anos depois, com prefácios de Eduardo Lourenço e de Vergílio Ferreira, este último em aberta defesa dos postulados

Papa Pio XII (1876-1958).





existencialistas, dando início a uma polémica intelectual. Em edições várias do *Diário de Lisboa* de abril de 1968, Eduardo Prado Coelho dissecou o texto de Vergílio Ferreira, apontando-lhe contradições e defendendo o estruturalismo como filosofia do conceito, por oposição à filosofia da consciência, centrada no ego enquanto forma de transcendência, mas fechada ao mundo da prática. Prado Coelho estabelecia assim a dicotomia entre o pensar, próprio do estruturalismo, e o sentir, que resumiria o mundo do existencialismo.

Ressalvando algumas exceções, em que avultam os estudos sobre Heidegger de Delfim Santos e o percurso de Vergílio Ferreira, a receção do existencialismo em Portugal foi bastante modesta e reticente, marcada pela convicção de que pouco ou nada havia a esperar de um estilo de filosofia que, ou realçava alguns aspetos já presentes na mais genuína cultura portuguesa, ou fazia uma interpretação radical da existência que estava em colisão com o ambiente filosófico dominante. A posição de António Quadros sintetiza com clareza essa orientação, afirmando, por um lado, que o existencialismo só pode ser “entre nós uma redundância, ou um lugar-comum, ou a importação fictícia de algo que todos nós sabemos nos arcanos da nossa língua e da nossa sabedoria ancestral” (QUADROS, 1967, 57); por outro lado, Quadros recusa o “existencialismo imanente” que pontifica sobretudo nos três animadores da revista *Les Temps Modernes*, Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, acusando-o de não passar de “uma metafísica do sentimento” que, ao cultivar experiências de angústia, náusea e desespero, atira a existência humana para o nada e o absurdo. Não se coíbe, no entanto, de adotar “um pensamento existencial” (*Id.*, 1959, 11), cujo mode-

lo encontra nas lições de Kierkegaard e de Karl Jaspers. O distanciamento em relação ao existencialismo é notório na receção que, no número de agosto-setembro de 1946, a revista *Rumo* faz ao pensamento de Heidegger. Em “Martinho Heidegger e *Rumo*”, artigo não assinado, ao mesmo tempo que se lembra que nesta revista foi publicada a primeira tradução portuguesa do filósofo alemão, “Da essência da verdade”, emitem-se severos juízos de valor, sublinha-se o seu “existencialismo ateu”, “humanismo falhado”, “filosofia incompleta”, “caminho que leva ao nada” (“Martinho Heidegger...”, 1946, 476-477); e entende-se que procede daí a profunda incompatibilidade dessa tonalidade pensante com as energias e os valores do humanismo e do destino histórico português. Luís Cabral de Moncada, no prefácio à tradução portuguesa de *Filosofia Existencial*, de Otto Friederich Bollnow, editada em 1946, apresenta o existencialismo como novidade de que em Portugal se fala “a sério e a brincar”. Rejeitando que se trate de filosofia no sentido clássico do termo, *i.e.*, de “um sistema completo de ideias”, o prefaciador identifica a nova tendência como “uma certa arte de filosofar, partindo de uma vivência pessoal, muito nossa, e sobretudo de uma necessidade de salvação, para lá do simples pensamento abstrato” (MONCADA, 1946, 9). Na realidade, como nota Eduardo Lourenço, o existencialismo pode ser lido como facto sociológico, porquanto é fruto e consciência da intensa crise espiritual que se abateu sobre a Europa de entre guerras, sendo o correlato filosófico de um sentimento de “dispersão” bem ilustrado na estética contemporânea. Sem que deva ser classificado como uma “mística negativa do irracional” (LOURENÇO, 2006, 81), o existencialismo pode antes ser entendido



como a resposta à euforia racionalista cujas ilusões o contexto europeu do séc. xx desfez, resposta essa traduzida na “ressurreição de um interesse pelo intrinsecamente humano de que a história não oferece segundo exemplo fora das doutrinas religiosas” (*Id., Ibid.*, 71-72). A esta percepção cultural acresce também a denúncia que Eduardo Lourenço faz da ambiguidade constitutiva do próprio existencialismo, afirmando que as duas intenções fundadoras da consciência existencialista, a saber, a fenomenologia husserliana que procura fazer da filosofia uma ciência do rigor, e o *pathos* existencial de Kierkegaard que protesta contra o saber abstrato e conceptual, resultam em intenções contraditórias e inconciliáveis, instalando por isso a ambiguidade no seio do projeto existencialista.

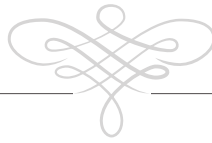
Facilmente caricaturável, a atitude existencialista não escapou à pena dos escritores. A título de exemplo, em *A Madona*, obra publicada em 1968, Natália Correia retrata o fenómeno sociológico do existencialismo, aludindo às excentricidades do ambiente existencialista parisiense no pós-Segunda Guerra Mundial.

O facto de os autores existencialistas se servirem de diferentes géneros literários, designadamente romance e teatro, foi frequentemente apontado como perda de qualidade filosófica e literária, mercê do seu carácter esquemático, postição, artificial. Considerava-se que o trabalho da imaginação e a subjetividade assim investida enfraqueciam a densidade reflexiva e a arquitetura da sistematização filosófica. Enquanto filosofia, o existencialismo foi apresentado “como reação violenta e extremista contra o Idealismo de Hegel e o Positivismo materialista de Comte” (PAULA, 1951, 155). É na obra de A. Leite Rainho que encontramos mais pormenorizada e sistemática análise crítica do existencialismo. Em *Filosofias do Concreto*,

o autor analisa em particular as propostas existencialistas de Gabriel Marcel e Sartre, e mostra nestas filosofias “uma doutrina praticamente destituída de valor metafísico [...] e, até, parcialmente condenada pela Igreja” (RAINHO, 1957, 10). E porque vê nesta doutrina uma reação violenta e excessiva contra a alienação do ser humano, acusa-a de cair no irracionalismo, à força de querer opor-se ao racionalismo. O antiexistencialismo de Rainho resume-se ao juízo peremptório segundo o qual “a Fenomenologia de Sartre, inspirada na de Husserl, é antimetafísica e antissubstancialista, e, como tal, conduz a uma concepção atea da realidade” (*Id., Ibid.*, 404). O que o impede de aceitar as propostas do pensamento existencialista é o facto de elas contradizerem os princípios metafísicos do realismo gnosiológico e ontológico que inspiram a escolástica aristotélico-tomista por ele professada.

O antiexistencialismo chegou mesmo a colorir-se de puritanismo. No opúsculo *A Filosofia em Portugal e o Dr. Delfim Santos*, Artur Moreira de Sá, sob o pseudónimo de Antero da Silva Ricardo, acusa o existencialismo de Heidegger de ser “um novo mal do século” (RICARDO, 1948, 25). E Álvaro Ribeiro não se coibiu de qualificar a temática existencialista, em particular a que tem mais visibilidade literária, como “temática do pecado” (RIBEIRO, 2009, 13). Já aos olhos de Agostinho Veloso, o existencialismo apresenta-se como “arranjo politicamente interessado, de pura emergência, ao serviço do totalitarismo nazi” (VELOSO, 1960, 665); o alvo assim visado diretamente é Heidegger.

Bibliog.: BEAUFRET, Jean, *Introduction aux Philosophies de l'Existence de Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971; BERNIER, Jean-Michel, “L'enfer, c'est les communistes”, *Magazine Littéraire*, n.º 320, 1994, pp. 63-64;



COELHO, Eduardo Prado, “O estruturalismo e Vergílio Ferreira”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 11 abr. 1968, pp. 4-6 *Id.*, “O estruturalismo, uma vez mais...”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 18 abr. 1968, pp. 4-6 *Id.*, “O estruturalismo, em conclusão...”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 25 abr. 1968, pp. 5-6; DONDEYNE, Albert, *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine. Les Problèmes Philosophiques Soulevés dans l’Encyclique “Humani Generis”*, 3.^a ed., Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1962; DOSSE, François, *Histoire du Structuralisme*, 2 vols., Paris, La Découverte, 1992; FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Portugal, 1968; *Id.*, *Dits et Écrits (1954-1988)*, t. 1, Paris, Gallimard, 1994; LOURENÇO, Eduardo, *Heterodoxia II*, Lisboa, Gradiva, 2006; LUKÁCS, Georges, *Existentialisme ou Marxisme?*, Paris, Nagel, 1961; “Martinho Heidegger e *Rumo*”, *Rumo*, ago.-set. 1946, pp. 475-480; MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*, 3.^a ed., Paris, Nagel, 1961; MONCADA, Luís Cabral de, “Prefácio”, in BOLLNOW, Otto Friedrich, *Filosofia Existencial*, Coimbra, Arménio Amado, 1946; PAULA, Manuel António de, “O existencialismo. Reação extremista”, *Cenáculo*, n.º 3, 1951, pp. 153-177; PIO XII, *Humani Generis*, 1950; QUADROS, António, *A Existência Literária*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1959; *Id.*, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967; QUILES, Ismael, *Sartre e o Existencialismo: Vistos por Um Filósofo Católico*, Lisboa, Arcádia, 1959; RAINHO, A. Leite, *Filosofias do Concreto*, Lisboa, União Gráfica, 1957; RIBEIRO, Álvaro, *A Razão Animada Sumário de Antropologia*, Lisboa, INCM, 2009; RICARDO, Antero da Silva, *A Filosofia em Portugal e o Dr. Delfim Santos*, Lisboa, s.n., 1948; RUSS, Jacqueline, “L’offensive existencialiste”, *Magazine Littéraire*, n.º 320, 1994, pp. 39-43; SANTOS, Délio Nobre dos, “O materialismo histórico e o existencialismo no Congresso Internacional de Filosofia de Roma em 1946”, *Rumo*, nov. 1946, pp. 274-277; SARTRE, Jean-Paul, *L’Existentialisme Est Un Humanisme*, Paris, Nagel, 1946; *Id.*, *Questions de Méthode*, Paris, Gallimard, 1980; VELOSO, Agostinho, “O último avatar do existencialismo”, *Brotéria*, vol. LXX, n.º 6, jun. 1960, pp. 665-674.

LUÍS MACHADO DE ABREU
MARIANA GOMES DA COSTA

Antiexotismo

O termo “exótico” (composto pelo prefixo grego “exo-”, com o sentido de “fora”) terá surgido, pela primeira vez, na língua francesa, em finais da déc. de 1540 (no rescaldo, portanto, dos Descobrimentos marítimos), sendo que, “exotismo” aparece apenas três séculos mais tarde; verifica-se uma evolução semântica que atesta a passagem de uma primeira aceção, de natureza descritiva, com “valor objetivo” (o exótico como “estrangeiro”), a uma segunda, avaliativa, com “valor impressivo” (o exótico como “estranho”) (MOURA, 1998, 25), na qual os aspetos atribuídos ao outro não fazem mais do que chocar com a norma cultural europeia. Poder-se-ia afirmar que o exotismo, em última análise, assenta num juízo de valor, na medida em que o que ali se encontra em jogo não é um conteúdo estável, mas um país e uma cultura que se veem definidos tão-somente a partir da sua relação com aquele que os observa.

No que concerne a Portugal – e tendo em conta as heranças culturais da península Ibérica, os contactos com as demais culturas europeias, bem como com África, o Oriente e a América do Sul, via expansão imperial –, a sua “originalidade” poderá consistir em “ter sido, entre os séculos XV e XVII, expressão singular e multiforme do ‘olhar europeu’ sobre outras culturas, e o que não é menos importante, reflexo do olhar do outro sobre a Europa” (LOURENÇO, 2004, 38). Mencionem-se *Os Lusíadas* (1572), de Luís Vaz de Camões, e a *Peregrinação* (1614), de Fernão Mendes Pinto, como “pólos desse duplo movimento” (*Id.*, *Ibid.*, 38).



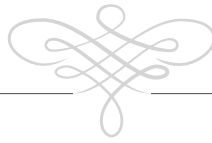
Já durante o período inicial dos Descobrimentos, e através das descrições – com “valor objetivo” – de povos com que os europeus entram em contacto pela primeira vez, se espelha o olhar do outro, tanto dos europeus sobre esses povos, como destes sobre aqueles. É esse o caso da *Carta* de Pêro Vaz de Caminha (1500), aquando do achamento do Brasil: se, por um lado, Pêro Vaz de Caminha “faz questão de anotar [...] muito mais as semelhanças do que a estranheza fundamental” relativamente aos índios, por outro, “o que surpreende Vaz de Caminha, acima de tudo, é o espanto dos índios”, pois “são eles que percecionam o Outro, sem nenhum termo de comparação para saberem quem são esses homens peludos, de barbas, que acabam de os encontrar” (*Id.*, 2005, 46 e 47). Note-se que “o romantismo e o exotismo ainda estavam por inventar” (*Id.*, *Ibid.*, 46), e só nesse momento a definição do outro viria a assumir um valor completamente “impressionante”.

No período romântico português (séc. XIX), o exotismo, se considerado apenas na vertente da sua incidência sobre territórios extraeuropeus, não foi largamente explorado, sendo ainda assim de referir obras como *Os Selvagens* (1875), de Francisco Gomes de Amorim (1827-1891), sobre o Brasil, *Os Órfãos de Calecut* (1894), de Henrique Lopes de Mendonça (1856-1931), sobre a Índia, e os relatos *De Benguela às Terras de Iaca* (1881) e *De Angola à Contracosta* (1886), dos exploradores Hermenegildo Carlos de Brito Capelo (1841-1917) e Roberto Ivens (1850-1898), sobre África. Deve-se ressaltar o interesse pelo Oriente de finais do séc. XIX, o qual se prolonga pelas primeiras décadas do séc. XX, através de escritores como Eça de Queirós, António Feijó, Venceslau de Moraes e Camilo Pessanha. No séc. XX, sublinhe-se ainda o concurso de literatura colonial promo-

vido pela Agência Geral das Colónias entre 1926 e 1951: as obras que lhe foram apresentadas tiveram por objeto África, a Ásia e a Oceânia.

Relativamente ao antiexotismo, é preciso salientar que, à semelhança do que acontece com o antiorientalismo (Antiorientalismo), nele se sugere uma positividade cognitiva do observador na relação que estabelece com a cultura observada – *i.e.*, esta última ou não é posta em situação de desvantagem face à cultura do observador, ou o observador procura, com sentido crítico, escapar aos estereótipos. Do ponto de vista conceptual, isto não deixa, contudo, de ser problemático, pois a própria ideia de exotismo pode encerrar uma perspectiva positiva sobre a cultura observada, em detrimento da cultura daquele que observa ou colocando-a em pé de igualdade com aquela. Veja-se, *e.g.*, o caso do francês Victor Segalen, autor de *Essai sur l'Exotisme*, escrito entre 1904 e 1918, cuja conceção de exotismo é comumente considerada pelos críticos “como um ideal político e civilizacional e tem como adversária uma certa *forma mentis* moderna que sistematicamente combate a diversidade – seja pela extinção do diferente, seja pela sua assimilação enquanto ‘pitoresco’”; ou o do português Wenceslau de Moraes, já mencionado, em que se encontra “uma orientação espiritual muito próxima à de Segalen” (FRANCHETTI, 2007, 229).

Quanto às culturas que foram ou permanecem objeto de exotismo por parte dos europeus, ressalte-se a releitura e a reutilização política e social dos estereótipos civilizacionais pelas mãos de escritores e artistas oriundos das mesmas, como foi o caso dos movimentos Pau-Brasil e Antropofagia, no Brasil (anos 1920), do realismo mágico latino-americano (décas. de 1960 e 1970) e do *boom*



da literatura indiana de língua inglesa a partir da publicação de *Os Filhos da Meia-Noite*, de Salman Rushdie (1980).

Bibliog.: CAMINHA, Pêro Vaz de, *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, com estudo de Jaime Cortesão, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1943; FRANÇA, José-Augusto, “Exotismo”, in BUESCU, Helena Carvalhão (dir.), *Dicionário do Romantismo Literário Português*, Lisboa, Caminho, 1997, pp. 179-182; FRANCHETTI, Paulo, *Estudos de Literatura Brasileira e Portuguesa*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2007; GARCIA, José Luís Lima, “Os concursos de literatura e a propaganda colonial nos primórdios do Estado Novo”, in *Actas do VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. As Ciências Sociais nos Espaços de Língua Portuguesa. Balanços e Desafios*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, pp. 241-250; LOURENÇO, Eduardo, *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, 3.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2004; *Id.*, *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005; MACHADO, Álvaro Manuel, *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; MOURA, Jean-Marc, *La Littérature des Lointains. Histoire de l’Exotisme Européen au XX^e Siècle*, Paris, Champion, 1998; SEGALLEN, Victor, *Essai sur l’Exotisme. Une Esthétique du Divers*, Paris, Fata Morgana, 1986; TODOROV, Tzvetan, *Nous et les Autres. La Réflexion Française sur la Diversité Humaine*, Paris, Seuil, 1992.

EVERTON V. MACHADO

Antiexpansionismo

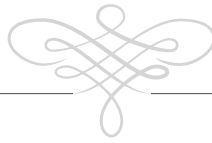
Tomado num sentido mais estrito, o antiexpansionismo, enquanto corrente que se opunha perentoriamente ao movimento de conquista ou ocupação de territórios ultramarinos, só ganharia em Portugal uma expressão mais visível a partir das primeiras décadas do séc. XIX. Referimo-nos ao legado de Alexandre Herculano e às leituras decadentistas de autores que o sucederam, como Alberto Sampaio e Antero de Quental, que efetuavam um balanço negativo da gesta imperial portuguesa, num momento em que ela estava já no seu ocaso.

Num sentido mais amplo, o conceito de antiexpansionismo pode ainda ser associado aos de anticolonialismo e anti-imperialismo, posições com larga expressão em Portugal ao longo do séc. XX, sobretudo junto dos meios antifascistas.

De acordo com esta aceção, o antiexpansionismo em Portugal reporta-se sobretudo a um conjunto de atitudes posteriores ao movimento de expansão do Império Português propriamente dito, que o reavaliavam criticamente à luz da situação portuguesa do seu tempo.

Todavia, para a argumentação deste autores muito contribuíram os comentários de diversos autores dos sécs. XVI e XVII, que, ainda que não se opusessem frontalmente ao movimento expansionista e imperialista, refletiram criticamente sobre o seu impacto junto da sociedade e da economia portuguesas. Tal como Maria Leonor Cruz afirma num estudo/antologia incontornável sobre esta temática, estes autores tinham como principal intuito a moralização das





práticas, procurando, ao mesmo tempo, valorizar os fenômenos positivos e transmitir esperança na construção do império. Compreensivelmente, o teor das críticas depende de elementos tão variados como o gênero e a intenção do texto, a posição socioprofissional do autor e o contexto histórico-geográfico em que foi produzido. Porém, elas convergem no acento moral e na chamada de atenção para eventuais consequências nefastas da vertigem mercantilista.

Um dos núcleos principais desta antologia é composto por textos poéticos de autores de corte ou próximos de fidalgos que se encontravam envolvidos nas empresas ultramarinas, ou eles próprios envolvidos nelas. Vejamos alguns tópicos recorrentes nestes textos. João Rodrigues de Castelo Branco, na composição a “A António Pacheco, vedor da moeda de Lisboa”, e Brás da Costa, em “A Garcia de Resende quando veio a nova da morte na Índia do vizo-rei e do marechal”, ambos poetas compilados no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, valorizam mais o perigo de navegar do que os lucros da pimenta. Segundo Brás da Costa: “Por passar tanta tormenta,/tempo, e vida tão forte,/e tão perto da morte,/antes não quero pimenta” (CRUZ, 1998, 155-157).

Duarte da Gama, nas trovas “às desordens que agora se costumam em Portugal” (*Id.*, *Ibid.*, 158), lastima as ânsias de ascensão social e os hábitos de ostentação gerados pela grande afluência de riquezas e pelo comércio ultramarino, temas também visados em *Farsa dos Almocreves* de Gil Vicente.

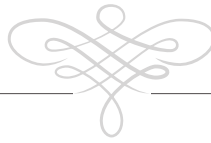
Outras sátiras do pai do drama português fazem eco das transformações dos costumes em Portugal na alvorada do império ultramarino, como *Triunfo do Inverno* e *Auto Pastoril Português*. Em *Auto da Índia*, o tema da solidão feminina e do adultério é trazido à colação, a par das

alterações dos hábitos de produção e de consumo, da ostentação e da mobilidade social.

Na sua carta “A António Pereira, quando partiu para a corte com a casa toda” (*Id.*, *Ibid.*, 192-199), Francisco Sá de Miranda mostra rezear o êxodo dos campos para a cidade de Lisboa, e desta para as praças do Império. Aqui, o elogio das virtudes da pacífica labuta campestre e dos hábitos da fidalguia antiga contrasta com o retrato depreciativo da vida dedicada à navegação, à mercancia e à guerra em terras longínquas.

A mesma preocupação com a adulteração das virtudes morais da fidalguia portuguesa é visível nas epístolas poéticas de Diogo Bernardes, de Pêro Andrade de Caminha e de António Ferreira, onde os poetas encomendam a jovens fidalgos os modelos de virtude guerreira e cristã que se encontrariam então em desuso, substituídos pela ganância mercantil e pela entrega a vícios mundanos.

A *Miscelânea* de Garcia de Resende e o discurso do Velho do Restelo, no canto IV (est. 94-104) de *Os Lusíadas* de Luís de Camões, constituem boas sínteses da crítica à dinâmica expansionista na poesia de Quinhentos. Como em outras composições, ambos os autores ponderam as vantagens e desvantagens da empresa imperial ultramarina. Em Garcia de Resende, todo o texto é estruturado num claro-escuro em que a glória e a riqueza é constantemente contrabalançada com o vício e a decadência. Desta forma, o autor demonstra a sua perplexidade perante uma modernidade em que multidões de homens, objetos e ideias viajam pelo mundo sem aparente concerto. Por seu turno, Camões introduziu no momento da partida dos navegantes a sombra da dúvida e do desalento, concedendo à empresa um sentido simultaneamente trágico e grandioso.



Todavia, à semelhança de outras vezes críticas de Quinhentos, o Velho do Restelo não questiona toda a empresa imperial, mas sim aquelas que se dirigiam a terras longínquas e que tinham o comércio como motivação principal. Manifestamente, o “Velho, d’aspeito venerando” pertenceria à fileira daqueles que viam na cruzada no Norte de África um destino mais legítimo para os esforços portugueses. Este é um dos aspetos dominantes da crítica moral dos autores literários deste tempo, que era eminentemente conservadora, procurando equilibrar o desconcerto introduzido pela modernidade imperialista, pré-globalizadora e pré-capitalista com uma recuperação ideológica de modelos sociais e mentais anteriores. Estes modelos contemplavam, entre outros elementos, uma conceção de sociedade tendencialmente estagnada, com margens de mobilidade social mais reduzidas, e a predominância da cruzada sobre os desígnios externos do reino.

Um outro núcleo de textos dos sécs. XVI e XVII em que se encontram atitudes críticas sobre o movimento expansionista pertence a autores que, nada isentos desta ideologia medievalizante mas talvez dela menos dependentes, escreveram sobre as práticas imperiais em termos mais concretos. Referimo-nos não só aos cronistas – João de Barros, Diogo do Couto, Gaspar Correia, entre outros –, mas também aos agentes da Coroa e da Igreja que produziram um incontável rol de documentos em que são apresentadas queixas ou reservas sobre a conduta moral e os modos de funcionamento que se encontrariam generalizados nos espaços coloniais, pelo menos, desde a segunda metade do séc. XVI.

Todavia, quando as chacinas, as extorções ou outras injustiças impostas sobre as populações não portuguesas são condescendentemente narradas, *e.g.*, na do-

cumentação missionária, ou quando Diogo do Couto denuncia com visível asco, nas suas *Décadas* e sobretudo em *Soldado Prático*, os roubos à Coroa, os desvios e os abusos de poder perpetrados por agentes imperiais, o intuito predominante não seria uma inversão do processo ou uma apologia antiexpansionista, mas sim uma reforma, sobretudo moral, das práticas imperiais.

Com efeito, apesar das impressões de dúvida e de desconcerto que os autores deste tempo vão semeando nas suas obras, os textos apresentam, *grosso modo*, um universo ideológico composto e coerente, do qual a empresa expansionista sai plenamente resguardada, tanto pelo desígnio de espalhar a fé entre os gentios como pelo desígnio da cruzada contra o infiel.

A este respeito, cabe também referir outro núcleo de textos, ao qual só recentemente os estudiosos têm prestado a devida atenção, que consiste nas reflexões dos académicos que, na esteira de Francisco Vitória e de outros autores da Escola de Salamanca, procuraram pensar os títulos ou direitos das populações de espaços não europeus no contexto do Império Português a partir de princípios de direito natural. As formas da escravatura, da guerra, do comércio e da propriedade são aqui repensados numa perspetiva essencialmente reformadora, que não coloca em causa a dinâmica expansionista, mas lhe impõe limites assinaláveis. Embora as reais repercussões deste legado na legislação colonial portuguesa ainda aguardem estudos mais específicos, ele marca presença indelével, *e.g.*, nas alterações que António Vieira procurou impor na legislação portuguesa relativa aos índios do Brasil.

Um outro núcleo de textos é constituído por escritos de reflexão política e económica produzidos nos sécs. XVII e XVIII,



em que se ponderam as consequências da expansão portuguesa na demografia e no aparelho produtivo português. Entre os seiscentistas, Maria Leonor Cruz destaca o texto “Remédios para a falta de gente”, incluído nas *Notícias de Portugal* de Manuel Severim de Faria, e o “Discurso sobre a introdução das artes”, de Duarte Ribeiro de Macedo (CRUZ, 1998, 283-297), que denunciam o esvaziamento do reino de mão de obra e de riqueza, apresentando como remédio principal a introdução e a promoção das artes e dos ofícios, os quais permitiriam a Portugal melhorar amplamente as suas capacidades produtivas.

A descoberta do ouro do Brasil introduziu um novo cambiante nas reflexões político-econômicas dos autores portugueses. Luís da Cunha, no seu *Testamento Político*, José Joaquim Soares de Barros, na sua *Memória sobre as Causas da Diferente População em Diversos Tempos*, Rodrigo de Sousa Coutinho, no seu *Discurso sobre a Verdadeira Influência das Minas de Metais Preciosos na Indústria das Nações* (*Id., Ibid.*, 298-311), são perentórios em atribuir à afluência do ouro brasileiro não só a fuga de mão de obra da metrópole, mas também a ruína do tecido produtivo, pois encorajou a população a viver de rendimentos que não provinham do trabalho.

Como acima adiantámos, Alexandre Herculano será, provavelmente, o introdutor de uma visão abertamente crítica da expansão portuguesa. Esta não dependia de uma mera reapropriação das fontes acima referidas, mas integrava-se numa leitura sistemática da história de Portugal intimamente ligada a um projeto político liberal. Interpretando o municipalismo português medieval como uma estrutura protodemocrática vigente e o renascentismo português como um período de decadência, sob a égide do centralismo e absolutismo régio de

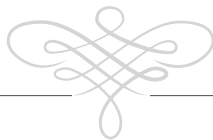
D. João II, D. Manuel e D. João III, Herculano entende que a expansão portuguesa foi uma empresa comandada pela cobiça e pelo obscurantismo, que exauriu os recursos materiais e morais do país. Ilustrativamente, em *Cogitações Soltas de Um Homem Obscuro*, lê-se: “Pusemos hipocritamente a cobiça de mercadores e as correrias de corsários à sombra veneranda da Cruz” (*Id., Ibid.*, 341).

À maneira dos seus antecedentes, Herculano entende que os movimentos de conquista no Norte de África até ao reinado de D. Afonso V pertencem a uma dinâmica favorável de extensão do reino, que permitia a sua integração na administração municipal. Pelo contrário, as conquistas e empresas comerciais na Índia e no Brasil teriam gerado uma descontinuidade do território e um reforço da unidade do comando régio que abriram espaço para todos os abusos e desmandos, ao substituírem a lei local pela lei civil geral.

O legado de Herculano, que associava a crítica ao absolutismo monárquico à crítica ao obscurantismo religioso, provar-se-ia determinante para as gerações sucessoras, que apurariam a doutrina da decadência em sentidos diversos.

Alberto Sampaio, em “Ontem e hoje”, incluído nos seus *Estudos Históricos e Económicos*, será, provavelmente, um dos primeiros autores a reconhecer na expansão para além-mar o princípio da decadência do reino. De acordo com Sampaio, a conquista de Ceuta, ainda que tenha sido um “brilhante feito de armas”, “foi o ponto de partida de um novo modo de ser da sociedade” (*Id., Ibid.*, 356), que se foi esquecendo a partir de então de produzir, entregue à rapina das riquezas de todo o mundo.

Antero de Quental, inquirindo as “Causas da decadência dos povos peninsulares”, reproduz igualmente o credo decadentista, antiabsolutista e antiobscurantista, mas



Alberto Sampaio (1841-1908).

introduz uma subtil inflexão: “Embalaram-nos com essas histórias: atacá-las é quase um sacrilégio. E todavia esse brilhante poema em ação foi uma das maiores causas da nossa decadência” (*Id., Ibid., 373*) Assim, mesmo reconhecendo glória nos feitos guerreiros, Antero defende, com os olhos no seu tempo, um novo caminho para o país, rumo à modernidade europeia. Uma das principais causas da decadência dos povos peninsulares era, pois, a forma como se mantinham apegados a um ideário e a um modo de produção desatualizados, que, ao longo dos últimos séculos, se tinham traduzido em miséria e opressão.

Diversos historiadores e estudiosos da Primeira República seguiriam o filão aberto por Herculano e pelos autores decadentistas. António da Costa Lobo, João Lúcio de Azevedo e António Sérgio procuraram, usando metodologias bem diferentes entre si, reforçar a tese decadentista, centrando-se sobretudo no atraso económico motivado pelo decrescimento

demográfico e pelo abandono da produção agrícola.

Em meados do séc. xx, no sentido oposto ao da historiografia comemoracionista ou comprometida com o regime fascista, Vitorino Magalhães Godinho sustenta, sob o ponto de vista quase estritamente económico e com renovado rigor metodológico, as teses dos seus antecedentes, acrescentando que o comércio ultramarino desenvolvera uma dinâmica centrada em funções de intermediação, que não favorecera o desenvolvimento de uma burguesia empreendedora ou a pré-industrialização do país.

A discussão acerca do contributo da expansão portuguesa para a economia do país prolongar-se-ia pelas décadas seguintes, perdendo, todavia, algum do seu carácter político ou ideológico, remetida sobretudo ao espaço académico, de que são exemplo as obras de Borges de Macedo e Veríssimo Serrão.

Num estudo muito recente, procura-se demonstrar, analisando uma longa trajetória de três séculos, que o império contribuiu positivamente para o desenvolvimento económico da metrópole. Concluem os autores que “é para dentro do país que se deve olhar com mais cuidado” (COSTA *et al.*, 2014, 22) se se quiser encontrar as razões do seu atraso.

No entanto, a questão das consequências do império para o desenvolvimento de Portugal parece extrapolar largamente as receitas imperiais. Diversos fatores económicos e demográficos, mas também políticos, sociais, culturais, mentais e religiosos, não só internos mas também relativos às relações entre povos, devem ser tidos em consideração. Não é certo que seja possível, ou sequer premente, fazer um balanço semelhante. Com efeito, tanto as atitudes antiexpansionistas como aquelas que efetuam um balanço positivo do passado colonial português

parecem pertencer mais ao domínio da ideologia do que da historiografia, e incidir mais sobre problemas do presente do que sobre factos do passado. Sobretudo, elas testemunham o peso considerável, provavelmente excessivo, que a questão do império tem exercido na forma como muitos portugueses percecionam a identidade nacional.

Bibliog.: AZEVEDO, João Lúcio de, *Épocas de Portugal Económico*, Lisboa, Livraria Clássica, 1978; COELHO, António Borges, *Alexandre Herculano*, Lisboa, Presença, 1965; COSTA, Leonor Freire et al., “The great escape? The contribution of the empire to Portugal’s economic growth, 1500-1800”, *European Review of Economic History*, n.º 19, 2014, pp. 1-22; CRUZ, Maria Leonor, *Os “Fumos da Índia”. Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa com Uma Antologia de Textos dos Séculos XVI-XIX e Uma Cronologia da Expansão Portuguesa e do Império Ultramarino (c. 1336-1899)*, Lisboa, Cosmos, 1998; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Ensaio*, vol. iv, Lisboa, Sá da Costa, 1968; LOBO, António da Costa, *História da Sociedade em Portugal no Século XV*, Lisboa, Rolim 1984; MACEDO, Jorge Borges de, *A Situação Económica no Tempo de Pombal. Alguns Aspectos*, 3.ª ed., Lisboa, Gradiva, 1989; MOLINA, Luís de et al., *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, vol. 1, Lisboa, Almedina, 2015; SÉRGIO, António, *Breve Interpretação da História de Portugal*, 11.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1983; SERÃO, Joaquim Veríssimo, “Land management responses to market changes. Portugal, seventeenth-nineteenth centuries”, in PINILLA, Vicente (org.), *Markets and Agricultural Change in Europe from the Thirteenth to the Twentieth Centuries*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 47-73.

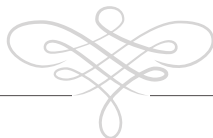
RICARDO VENTURA

Antiexperimentalismo

Embora nos sécs. XVI e XVII tenham surgido em Portugal tendências antiescolásticas, o movimento científico e filosófico baseado no método científico mereceu uma forte oposição. As escolas adotavam oficialmente a filosofia aristotélica, segundo o sistema tomista (↗Antiescolasticismo).

As determinações estatutárias das principais escolas condicionaram, durante mais de um século, qualquer tentativa de ajustamento ao desenvolvimento científico consonante com a revolução iniciada por Galileu. Esta situação não era do agrado dos professores que pretendiam atualizar o ensino, desejando em particular introduzir nas suas aulas o estudo dos novos pensadores das ciências experimentais. No final do séc. XVII e início do XVIII, desencadeou-se um plano geral de renovação no ensino da Filosofia nos colégios da Companhia de Jesus, que constituiu uma espécie de manifesto oficial das novas tendências do ensino em Coimbra, Évora e Lisboa.

Um dos fatores condicionantes desta intenção de modernização do ensino veio diretamente do Rei. Com efeito, no ano de 1712, numa época em que a filosofia newtoniana e as ciências experimentais se afirmavam em toda a Europa e esboçavam os primeiros passos em Portugal (↗Antinewtonianismo), foi dirigido a D. João V um pedido de autorização para se introduzir uma alteração no curso de Filosofia do Colégio das Artes. A mudança deveria ter como consequência uma revisão dos obsoletos estatutos da Universidade e tinha como objetivo fundamen-



Galileu Galilei (1564-1642).

tal a ampliação do estudo da Física, introduzindo o método experimental. Para o efeito, era apresentado o argumento de que esta ciência se tinha acrescentado notavelmente com as experiências mais modernas. O pedido foi indeferido pelo Monarca por provisão de 23 de setembro de 1712, tendo a resposta sido transmitida pelo reitor da Universidade ao reitor do Colégio, o P.^c Domingos Nunes.

Em meados do séc. XVIII, surgiram novas propostas de reforma do curso de Filosofia; pretendia-se eliminar “questões escusadas e inúteis”, com o objetivo de se dispor de mais tempo “para estudar outras matérias a que no tempo presente não bastava o antigamente determinado” (BRAGA, 1895, 299-300). Apesar de inovar em relação ao obsoleto programa de estudo impostos pelos estatutos da Universidade, este projeto não deixava, no entanto, de ser moderado e cauteloso.

Foi neste período de afirmação de novas ideias entre os Jesuítas portugueses que se evidenciou em Coimbra, por volta do ano de 1754, um exemplo relevante da influência da nova cultura

científica nas escolas portuguesas. Inácio Monteiro, com o seu *Compêndio dos Elementos de Mathematica*, que, apesar do título, mais se deve classificar como um compêndio de física, tornou-se uma referência no ensino da filosofia posto em prática no Colégio das Artes em Coimbra, mais de 20 anos antes da reforma pombalina. Monteiro defendia o ecletismo, fazendo uma apreciação tanto dos pensadores antigos como dos modernos e contemporâneos, e tomando como critério de investigação a experiência e a observação, abandonando o argumento da autoridade dos autores em favor dos métodos da ciência experimental e da matemática. Uma das principais lições que se devia aprender quando se iniciava o estudo de uma ciência, observava, era o método científico; assim em todas as ciências era necessário um método e um prudente juízo dos escritores tomados por mestres. Um dos aspetos que mais o fascinavam era o progresso das matérias matemáticas que ia ocorrendo no seu século e a forma como elas ilustravam o entendimento humano.

Apesar de haver alguns indícios da valorização do método experimental anteriores a 1772, a organização então vigente dos estudos científicos foi criticada de forma inflamada nos documentos da reforma pombalina da Univ. de Coimbra. O ensino caracterizava-se por uma lamentável e repreensível insciência, colocando Portugal fora do desenvolvimento científico europeu do séc. XVIII. No acontimento contra a hegemonia da Companhia de Jesus, a responsabilidade deste alegado obscurantismo foi atribuída aos inicianos. De acordo com os ideólogos da reforma pombalina, a filosofia que até então se ensinava regulava-se por uma prejudicial influência da escolástica, sendo os temas tratados num ensino livresco dominado pelos preceitos peripatéticos.

Os Jesuítas do Colégio das Artes, considerados os bastiões da escolástica, além de terem sido acusados de seguir de modo inabalável as ideias aristotélicas, também foram duramente censurados por se isentarem do confronto com outros tipos de saber, com origem na *praxis* ou na experiência científica.

Pronunciando-se sobre a filosofia escolástica e defendendo uma solução que colocasse a Universidade ao nível das melhores escolas europeias, o reitor reformador Francisco de Lemos afirmou: “Como esta Filosofia [peripatética], que com discrição da razão por tantos Séculos ocupou este nome só servia de deslocar o entendimento dos Homens, de corromper os estudos de todas as mais Faculdades, e de uma ruína geral das Artes; as quais não podiam adiantar-se, e nem promover-se, por meio de uma ciência verbal, toda destituída de conhecimentos Físicos, e verdadeiras certas na Natureza. Pareceu à Junta Literária, que devia ser abolida não só da Universidade, mas também de todas as Escolas Publicas, e Particulares, Seculares e Regulares destes Reinos, e Senhorios” (LEMOS, 1980, 98).

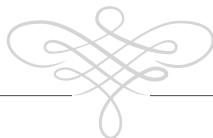
A ação deste reitor foi determinante para concretizar a mudança que se impunha. A sua *Relação Geral do Estado da Universidade de Coimbra* fundamentou a necessidade, nos estudos universitários, de um curso onde a filosofia natural fosse abordada de um modo consentâneo com os avanços científicos da época. A Universidade deveria acompanhar os mais recentes avanços da ciência, sendo ela própria um meio relevante para o desenvolvimento da cultura e do conhecimento científico. O reitor pretendia fazer dessa escola o fulcro da unidade moral da nação e do Estado. A reforma universitária deveria dar origem a uma instituição de ensino dinâmica, atualizada e geradora de novos saberes (*Id., Ibid.*, 108-109).

Na avaliação sobre o estado da Universidade, o reitor reformador exaltava a influência que cabia a esta instituição no progresso científico, técnico e económico do país. O estudo das ciências naturais era indispensável para o melhor conhecimento das riquezas naturais, trazendo para a indústria novos recursos materiais, com o conseqüente desenvolvimento do comércio. Os objetivos da reforma foram enunciados em função de uma meta considerada prioritária e essencial para o desenvolvimento da nação: o ensino experimental das ciências naturais estimularia o desenvolvimento de novas artes, novas manufaturas, novas fábricas, assim como o aperfeiçoamento das existentes.



Bibliog.: ANDRADE, A. Banha de, “Para a história do ensino da Filosofia em Portugal: o ‘Elencus Quaestionum’ de 1754”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XXI, fasc. 3, 1966, pp. 258-286; ARAÚJO, Ana Cristina, “Dirigismo cultural e formação das elites no pombalismo”, in ARAÚJO, Ana Cristina (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.^a ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 2014, pp. 13-48; BRAGA, Theophilo, *Dom Francisco de Lemos e a Reforma da Universidade de Coimbra*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1894; *Id.*, *História da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrução Publica Portuguesa*, vol. 2, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1895; *Estatutos da Universidade de Coimbra Confirmados por el Rey Nosso Snor Dom João o 4º em o Anno de 1653*, Coimbra, Officina de Thome Carvalho, 1654; LEMOS, Francisco de, *Relação Geral do Estado da Universidade (1777)*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1980; MONTEIRO, Inácio, *Compendio dos Elementos de Mathematica*, t. I, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1754;

DÉCIO RUIVO MARTINS



Antifadismo

De modo genérico, o antifadismo (ao que se apurou, termo não dicionarizado e raramente utilizado) designa uma tendência de sinal contrário ao fadismo ou fadistismo, referentes levemente mais vulgarizados na produção literária votada ao fado e noutros textos avulsos, mas cuja significação tem sido razoavelmente difusa e instável. Na maioria das vezes, os termos “fadismo” e “fadistismo” reportam genericamente ao que é próprio do fado, enquanto expressão literário-musical, mas podem aludir em particular a uma disposição paralela ou alternadamente despudorada, catártica, derrotista, melancólica, presumida dos motivos das letras de fado, da prática performativa fadista, do estilo de vida boémio, tido por característico da fadistagem, ou dos meandros sociais semissubterrâneos e semipúblicos onde ocorrem sessões de fadistice. Apresentam ainda, se bem que mais raramente, o sentido de traço nacional trans-histórico que se acha espelhado, *e.g.*, na criação artística, mesmo antes da gênese do fado.

Sendo antecedido por uma certa investida de feição exotizante e sensualizante que o mais consensual predecessor do fado (dança e canção), o lundum, um género poético-musical-coreográfico afro-brasileiro, motivou em monografias setecentistas e oitocentistas de viajantes estrangeiros e literatos nacionais, o despoletar do antifadismo parece emparelhar com o aparecimento e a popularização do fado como canção, em Lisboa, a partir do segundo terço do séc. XIX. Verificar-se-á, todavia, mais nitidamente nos períodos de crise

ou *volte-face* ideológico, propícios a exame de consciência nacional e questionamento identitário: no seguimento da geração de 70, entrosado numa reflexão finissecular em torno dos temas da decadência e degenerescência nacionais; nos anos que antecedem e sucedem a Implantação da República, enquadrado por doutrinas políticas destoantes, como o republicanismo português ou o Integralismo Lusitano; após a instituição do Estado Novo, afeto à voga nacionalista do processo de folclorização do salazarismo ou da alternativa resistente à folclorite oficiosa dos seus oponentes; e, na transição para o regime democrático, implicado na renúncia crítica à cultura intervencionada e instrumentalizada pelo anterior regime.

Assim, o antifadismo mostra-se abertamente a partir do último terço de Oitocentos em obras de ficção, ensaio e ciência, nas colunas da imprensa diária e periódica, generalista e especializada, em preleções, palestras e entrevistas (por vezes, publicadas e/ou, depois de 1935, data da inauguração oficial da Emissora Nacional, radiodifundidas). Estende-se ainda às esferas das artes plásticas e do humor gráfico.

O considerável impacto que esta perspectiva cultural alcança, paradoxalmente, tem como efeitos assegurados a promoção do fado a problema público, com o envolvimento direto de vários intervenientes, diversamente situados no espectro político-ideológico, que, a intervalos, se corroboram ou antagonizam (aos fadistóforos contrapõem-se assiduamente os fadistófilos), e o sequente avolumar do número de páginas consagradas à canção.

Uma arrumação cronológica do aparato literário antifado posiciona na dianteira alguns escritos da geração de 70. Justamente, diversos autores dessa corrente



Antifadismo, de Cândido Costa Pinto (1911-1976).

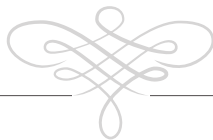
Reprodução da imagem autorizada pelos CTT – Correios de Portugal. Acervo à guarda da Fundação Portuguesa das Comunicações/Património Filatélico e Artístico.

descredibilizam a canção, tendo por objetos de sátira a cena social do fado e os fadistas, cuja existência malditosa, marcada por costumes dissolutos, é descrita ora enquanto facto, ora enquanto fonte da atmosfera deliquescente que à data saturaria a capital, como sobejamente ilustram os folhetins “Lisboa” de Eça de Queirós (1845-1900), publicados em 1867 na *Gazeta de Portugal* e postumamente reeditados no volume *Prosas Bárbaras* (1903), e o “O fadista” de Ramalho Ortigão (1836-1915), original de maio de 1878, incluído depois num dos volumes de *As Farpas*, subtintulado *A Capital*, saído em 1889.

A hostilidade ao fado ressurgiu, na obra dos sécs. XIX-XX, e.g., em *O Cruel e Triste Fado*, de António Augusto da Rocha Peixoto (1866-1909), um dos mais salientes precursores da etnografia portuguesa. Neste texto – cuja versão prévia foi publicada na folha combativa portuense *A República Portuguesa*, em 1890, e cuja versão integral saiu primeiro no jornal diário do Porto *O Primeiro de Janeiro*, em 1893, sendo posteriormente reeditada, com tiragem reduzida, em opúsculo, em 1896, e integrada na compilação *A Terra Portugue-*

sa em 1897 –, Rocha Peixoto procede a uma digressão historicista nada abonatória do rumo e do destino nacionais, onde o fado figura precisamente como extensão e condutor do declínio da nação e do sentimentalismo fatalista com que se comparam os Portugueses.

No período de dissolução da monarquia saiu a lume *O Canto Coral e a Sua Função Social*, edição da conferência de António Arroio (1856-1934) subordinada à problemática orfeónica, que teve lugar na cidade de Coimbra, a 1 de maio de 1909. Nessa obra, o pedagogo e crítico de arte transcorre sucinta e livremente a história e o panorama europeu da música coral, exortando, perto do fim, os universitários orfeonistas a incluírem trechos nacionais no seu repertório e, para obterem esse fim, a criarem um arquivo musical próprio, com base em levantamento e estudo de canções populares portuguesas, para o qual contraindica firmemente o fado, por se tratar da mais inferior canção nacional de entre todas. Argumenta no apêndice “Triste fado” – escrito a pretexto de críticas que lhe dirigem, de viva voz e por escrito, na sequência desta



tomada de posição a respeito da canção — que é desapropriado cantar-se o fado, visto ser um típico exemplo de “mau-gosto romântico” (ARROIO, 1909, 70), que aprisiona o país à inércia e baixeza sentimental, abstraindo os Portugueses de formas mais elevadas de música e execução musical. Avança também que, à semelhança do que ocorre com a canção que a projeta, a guitarra portuguesa não goza no Norte do país do mesmo assentimento do que no Sul.

Às vésperas da mudança de regime, o poeta Afonso Lopes Vieira (1878-1946) refere-se ao fado ao delinear o roteiro da tradição lírica portuguesa reveladora da sentimentalidade popular. No *post scriptum* que remata a edição da conferência *O Povo e os Poetas Portugueses*, decorrida no Teatro D. Maria II, a 12 de janeiro de 1910, ergue-se a convicção de que o fado — trova da decadência, adotada em Lisboa a partir do ultrarromantismo por uma classe pouco respeitável, desfigurada no salão e posta em circulação pelo país pelos cegos pedintes — é a expressão escoadora de um estado de alma ambivalentemente resignado e torturado, efeito e prova do processo de desnacionalização que, segundo Lopes Vieira, assola o país desde o declínio dos Descobrimentos.

Prosa Vil, uma série de crônicas e ensaios de Albino Forjaz de Sampaio (1884-1949), originalmente publicada em 1911, logo após a proclamação da república, distingue-se por ter provocado a exasperação e a réplica veemente de defensores do fado, nomeadamente Artur Arriegas, em *A Lanterna*, Luís de Ataíde, em *O Fado* e Avelino de Sousa, em *A Voz do Operário*. Em quatro desses artigos, reunidos no opúsculo *O Fado e os Seus Censores* (1912), entre lances de afronta pessoal ao escritor e comentário apologético do fado, Avelino de Sousa rebate o argumento principal de *Prosa Vil*: o automatismo

fado, prostituição e crime. Refira-se que, ao caracterizar a canção como uma imância dos bairros suspeitos e dos lugares mal frequentados (prostíbulos, tabernas e cadeias), nas crônicas “Quando o fado é rigoroso...” e “O fado”, Forjaz de Sampaio reitera perentoriamente esta equação.

Mais tarde, o compositor e musicólogo Luís de Freitas Branco (1890-1955), numa conferência feita na Liga Naval Portuguesa, em 15 de maio de 1915, integrada numa série de conferências pró-Integralismo Lusitano e compilada no volume *A Questão Ibérica* (1916), finda a sua exposição sobre a especificidade musical portuguesa, contraposta à castelhana, negando ser apropriado atribuir-se ao fado o epíteto de canção nacional, por este espécime musical não ter raízes fundas na tradição portuguesa.

Na mesma linha junta-se Armando Leça (1891-1977), figura pioneira da etnomusicologia portuguesa com contribuição de relevo no processo de construção do nacionalismo musical em Portugal. *E.g.*, no artigo “Defesa de um músico português e da música portuguesa”, publicado em 1920, no último número do mensário *Atlântida*, sustentava que o fado não só não era o expoente da nossa musicalidade como não alcançara, até então, a consagração nacional, pese embora a corrente de divulgação que, na altura, aliava a indústria fonográfica, a edição de partituras, a imprensa especializada, o teatro de revista e os músicos ambulantes.

Considerando-se a data do texto de abertura como a de termo da obra, *O Fado, Ensaios sobre Um Problema Etnográfico-Folclórico*, opúsculo da autoria de José Maciel Ribeiro Fortes, ficou pronto às vésperas do golpe de 28 de maio de 1926, que derruba a Primeira República e instaura a Ditadura Militar a partir da qual se estruturará o Estado Novo. Apresentada

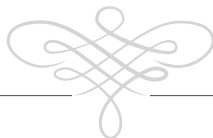


pelo autor como o esboço de uma futura monografia científica de maior fôlego, idealizada sob o título *O Fado e a Psíquica Nacional*, esta publicação tem o propósito de compendiar num só volume entrevistas, artigos e estudos dispersos do autor saídos entre 1922 e 1926 no *Diário da Madeira*, em *O Primeiro de Janeiro* e na *Diónyssos: Revista Bimestral de Filosofia, Ciência e Arte*, aos quais se juntam um inédito e quatro comentários intercalares. O cerne da obra é o problema das origens do fado, perseguindo-se nela sobretudo o veio afro-brasileiro (*i.e.* “a influência canção negróide” [FORTES, 1926, 31] no dizer do autor). Num esforço de sistematização e visão de conjunto, baseando-se copiosamente na bibliografia sobre fado disponível à época, Ribeiro Fortes apura que esta não é a canção que melhor exprime o temperamento português, que não se acha distribuída pelo território nacional, que propaga teor indecoroso e que não se coaduna ao movimento orfeónico. Razões que se encadeiam para o autor se alinhar sem reservas à corrente de repulsão e detração do fado.

Nas décadas salazaristas reacende-se a querela entre entusiastas e adversários da canção. Um dos mais marcantes momentos de deflagração consistiu no ciclo de oito palestras de Luís Moita (1894-1967), quinzenalmente transmitido pela Emissora Nacional, entre abril e agosto de 1936. Dado à estampa no mesmo ano, *Fado, Canção de Vencidos*, o título do conjunto de textos do dito ciclo radiofónico, apresenta-se lapidarmente documentado com mais de uma centena de páginas de notas e comentários, saturados de referências bibliográficas, a ponto de ser visto como um dos mais contundentes e eruditos escritos sobre o fado. Dedicada à recém-criada Mocidade Portuguesa e ilustrada por Bernardo Marques, a obra põe em evidência a procedência forânea do fado

e da guitarra e a curta duração do tempo histórico que os une. Todo o esforço converge no argumento da obsolescência do fado, do que simboliza e expressa, por efeito do progresso que o industrial de tipografia reputa ser característico da época. Consequentemente, instiga ao combate do fado, entendendo por isso o seu confinamento profilático em lugares próprios, o estancamento da sua propagação pelo teatro ligeiro e pela rádio – visto que, ao tornarem-no omnipresente, potenciam o abastardamento do gosto das audiências e a intoxicação dos estrangeiros com um produto que sob qualquer ângulo, do social ao moral e do literário ao musical, é indigno de representar a nação –, e, em paralelo, a regeneração dos afetados por via da educação do gosto e da instrução musical. Se à emissão da série de palestras se insurgiram por carta dezenas de radiouvintes, à publicação da recolha de textos objetaram, entre outros, o jornalista Artur Inês no *República*, o jornalista, historiador e escritor Rocha Martins no *Diário de Notícias*, o jornalista e olissipógrafo Norberto de Araújo no *Diário de Lisboa* e o poeta Alberto Victor Machado em *Ídolos do Fado*, um assinalável ensaio defensor da canção.

Num quadrante ideológico diametralmente oposto àquele em que se situa Luís Moita, entre a *intelligentzia* da esquerda antifascista, Fernando Lopes-Graça (1906-1994), por diversas vezes, em pequenas peças de jornalismo empenhado, sustentou a suspeita em relação ao fado. É o caso do artigo de 1952 “O nosso fado, triste fado”, integralmente reproduzido no segundo tomo de *A Música Portuguesa e os Seus Problemas*, onde este género é identificado como sendo uma desqualificada contrafação da canção popular, convincente apenas para os que tenham uma imagem truncada ou inquinada da legítima música popular portuguesa. No



mesmo volume encontra-se compilada a palestra “Valor estético, pedagógico e patriótico da canção popular portuguesa”, primeiramente impressa na revista *Vértice*, em 1949, que se ocupa do défice de educação musical, do generalizado desconhecimento do *Cancioneiro Popular* e da escassez de registo e estudo do folclore em Portugal. O compositor Lopes-Graça não reconhece aí o estatuto de canção nacional vulgarmente conferido ao fado. Vale-se do facto de que, nas aldeias portuguesas, as populações apenas têm uma vaga noção do que seja, apesar da verdadeira indústria em que o Estado Novo o converteu. Considera-o antes um produto de folclore urbano, mas acaute-la que mesmo em Lisboa, cidade-berço e epicentro do fado, somente o *bas-fond* o pratica ou aprecia.

Numas escassas cento e poucas páginas, escritas em 1972 e publicadas imediatamente após o 25 de Abril de 1974, António Osório (n. 1933) propõe-se submeter o fado a uma análise crítica e desmistificadora. Em *A Mitologia Fadista*, o poeta esforça-se por extrair os elementos básicos da estrutura ideológica do fado – entre eles, o saudosismo, o sebastianismo, o marialvismo, o passionalismo lúgubre, o exibicionismo da desgraça, o derrotismo, o conformismo, o fatalismo –, ou seja, o que considera serem as inferioridades endémicas adquiridas ao longo de séculos.

Resumindo, o que este relance bibliográfico documenta é que o antifadismo é um fenómeno duradouro, embora descontínuo, e datado, ou melhor, ligado à época, porém atualizável na medida em que admite enquadramentos e desenquadramentos de debates culturais mais latos. As diversas obras onde se verifica convergem no diagnóstico geral – o fado não tem envergadura para ser a canção nacional –, mas expõem algumas variações nos pressupostos e parâmetros men-

cionados, frequentemente em função de alinhamentos político-ideológicos. Para o conservadorismo de direita, o fado reprova em nativismo (é espúrio), antiguidade e enraizamento (é enxertia recente), transversalidade e respeitabilidade (não é senão um plebeísmo lisboeta, mesmo se aperaltado). Para o progressismo de esquerda, o fado falha em rusticidade, autenticidade e qualidade estética (é urbano, contrafeito, sofreu adulteração pela indústria musical, standardização pelo comércio e turistificação), e é menos-prezável por prostrar o ânimo, levar à inação, ao queixume e autocomiseração. Para além destes aspetos, sofre oscilação no tempo uma adjacência da questão central, por assim dizer, que se traduz na visão repulsiva e sancionatória do fadista, suposto exemplar de uma classe urbana licenciosa. À medida que se foi tornando anacrónico o perfil original, esta linha de argumentação foi-se, a pouco e pouco, atenuando.

Faz-se notar, por fim, que, nos começos do séc. XXI, sobretudo após a consagração do fado como Património Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2011, o antifadismo estava neutralizado ou, porventura, latente.

Bibliog.: ALMEIDA, Fialho d', *Estâncias d' Arte e de Saudade*, Lisboa, Livraria Clássica, 1921; ARROIO, António, *O Canto Coral e a Sua Função Social*, Coimbra, França Amado, Editor, 1909; AVELAR, Humberto de, “A música em Portugal”, *Atlântida*, n.º 25, 1917, pp. 186-192; BRANCO, Luís de Freitas, “Músicos e instrumentos”, in SARDINHA, António *et al.*, *A Questão Ibérica*, Lisboa, Tipografia do Anuário Comercial, 1916, pp. 123-143; BRITO, Joaquim Pais de, “A escuta e as ressonâncias da alteridade”, in PAIS, José Machado *et al.*, *Sonoridades Luso-Afro-Brasileiras*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 323-334;

FORTES, José Maciel Ribeiro, *O Fado: Ensaio sobre Um Problema Etnográfico-Folclórico*, Porto, Companhia Portuguesa, 1926; LEÇA, Armando, “Defesa de um músico português e da música portuguesa”, *Atlântida*, n.º 48, 1920, pp. 350-358; LOPES-GRAÇA, Fernando, *A Música Portuguesa e os Seus Problemas*, 2.ª ed., 3 vols., Lisboa, Caminho, 1989; MACHADO, A. Victor, *Ídolos do Fado*, Lisboa, INCM, 2012; MOITA, Luís, *O Fado, Canção de Vencidos: Oito Palestras na Emissora Nacional*, Lisboa, Empresa do Anuário Comercial, 1936; NERY, Rui Vieira, *Para Uma História do Fado*, Lisboa, Público/Corda Seca, 2004; ORTIGÃO, Ramalho, “O fadista”, in ORTIGÃO, Ramalho, *As Farpas: a Capital*, t. VII, Lisboa, Companhia Nacional, 1889, pp. 174-183; OSÓRIO, António, *A Mitologia Fadista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1974; PEIXOTO, Rocha, *O Cruel e Triste Fado*, Figueira, Imprensa Lusitana, 1896; PEREIRA, Sara, *Ecos do Fado na Arte Portuguesa XIX-XXI*, Lisboa, EGEAC/Museu do Fado, 2011; QUEIRÓS, Eça de, “Lisboa”, in QUEIRÓS, Eça de, *Prosas Bárbaras*, Porto, Lello e Irmão, 1912, pp. 157-167; SAMPAIO, Albino Forjaz de, *Prosa Vil*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1911; SAMPAIO, Gonçalo, “As origens do fado”, *A Águia*, n.ºs 9-10, 1923, pp. 131-133; SOUSA, Avelino de, *O Fado e os Seus Censores (Artigos Colligidos d’A Voz do Operário)*, Lisboa, ed. do Autor, 1912; VIEIRA, Afonso Lopes, *O Povo e os Poetas Portugueses: Conferência Lida pelo Autor no Teatro D. Maria II em 12 de Janeiro de 1910*, Lisboa, A Editora, 1910.

ANA GONÇALVES

Anti**farisaísmo**

O termo “antifarisaísmo” é pouco comum entre nós, mas a atitude que ele veicula é uma constante que se mantém atual. Para melhor compreendermos esta expressão e o conceito que lhe subjaz, importa remontar às suas origens, o que implica debruçarmo-nos sobre a personagem do fariseu, traçando-lhe o perfil histórico, social e psicológico, bem como as reações suscitadas pelo seu modo de ser e de estar.

Conhecemos os fariseus a partir de uma dupla tradição – a hebraica e a cristã. No primeiro caso, eles são um dos muitos grupos (vulgarmente designados por seitas) que constituem o quadro humano dos habitantes de Israel. No território exíguo ocupado pelos judeus no tempo de Cristo, detetamos vários agrupamentos político-religiosos, ou simplesmente religiosos, que, partilhando uma mesma fé no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, se distinguem por diferentes crenças, ritos, práticas e valores. Remontando à etimologia hebraica, o termo “fariseu” (*perushim*) significa separado. De facto, os fariseus integravam uma seita rigorista que se centrava no ritual e no cumprimento da Lei. Considerando-se superiores na piedade e na interpretação exata da *Torá*, formavam uma aristocracia docente com grande impacto e poder sobre a classe média israelita. Note-se que a sua separação não significava ascetismo ou isolamento, pois habitava-os um sentido de proselitismo, um desejo de transmitir os seus ensinamentos ao povo, de modo a mantê-lo fiel às Escrituras e à tradição.



Enquanto lídimos representantes da tradição oral que fazem remontar a Moisés, os fariseus, no tempo de Cristo, conviviam (nem sempre pacificamente) com os saduceus (uma aristocracia fechada que se recrutava essencialmente na casta sacerdotal), com os zelotas (homens de ação que lutavam contra o domínio estrangeiro), com os essênios (um grupo exclusivamente religioso que se reclamava do perfeito judaísmo, praticando o batismo ritual) e com os samaritanos (dissidentes do Templo de Jerusalém). Havia uma forte rivalidade entre saduceus e fariseus, sendo os primeiros os homens do rito e os segundos os homens do ensino e da Lei, por cujo cumprimento zelavam. O seu rigor na aplicação deste desiderato traduzia-se em extremismos, por vezes picarescos e caricaturais, como é o caso de certas interrogações que lhes são atribuídas: “Será lícito comer um ovo que uma galinha pôs ao sábado?” ou: “Será aceitável comer legumes ou frutos caídos de uma árvore num dia de sábado?”

O proselitismo dos fariseus levava-os a uma permanente atuação pedagógica e crítica sobre as populações. Eram homens de estudo que desejavam concretizar os seus ensinamentos fixando os diferentes passos da vida dos fiéis, comparando-se na casuística e no formalismo. Para eles, a graça divina pertencia aos que cumpriam a Lei, o grupo em que pretendiam integrar-se. No Novo Testamento encontramos inúmeras referências aos fariseus, os únicos homens que Jesus denuncia como hipócritas. A presença dos mesmos é recorrente nos evangelhos, numa constante crítica à pessoa de Cristo. A maneira como este convive com publicanos, pecadores, prostitutas e, de um modo geral, com os excluídos sociais é criticada pelos fariseus, que o acusavam de infringir as leis e de ignorar

os costumes dos antepassados. Jesus responde duramente a estes ataques e, em contraste com a atitude de misericórdia que estende a todos os homens, ataca os fariseus com firmeza. Podemos dizer que a inauguração de um antifarisaísmo sistemático decorre dos múltiplos encontros (ou desencontros) ocorridos entre Ele e os fariseus.

O Evangelho de Mateus é particularmente ilustrativo deste confronto: “Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, porque sois semelhantes aos sepulcros caiados, formosos por fora, mas por dentro cheios de ossos de mortos e de toda a espécie de imundície. Assim também vós, por fora pareceis justos aos homens, mas, por dentro, estais cheios de hipocrisia e de iniquidade” (Mt 23, 27-28). O capítulo 23, ao qual pertence este excerto, é uma diatribe violenta contra os fariseus, constituindo uma espécie de reverso das bem-aventuranças, pois levanta oito condenações sobre o grupo – pelo seu desejo de protagonismo, por se pensarem donos do reino dos Céus, por abusarem dos mais fracos, por desprezarem a justiça, a misericórdia e a fidelidade, pela sobrevalorização dos preceitos formais e pela hipocrisia das suas atitudes.

Os fariseus consideram-se donos da verdade, distinguindo-se de quem entendiam estar longe dela, quer por ignorância (o fariseu é aquele que conhece a Lei), quer por inferioridade moral (o fariseu é aquele que cumpre a Lei). Daí esta seita ter sido criticada pelo seu rigorismo, pela sua pertença a uma elite e, conseqüente, pelo seu distanciamento face ao povo. De facto, os fariseus demarcavam-se face aos ímpuros, em relação aos quais se diziam superiores, e queriam impor-se como juízes morais, estabelecendo fronteiras entre o justo e o pecador. O antifarisaísmo que percorre os evangelhos exige coerência de

vida, desconfia dos que se consideram virtuosos, revaloriza a autenticidade e luta pela abolição de fronteiras e de hierarquias injustas. O sentido de superioridade permanentemente ostentado pelos fariseus provoca reações negativas – censura-se-lhes a hipocrisia, o moralismo de fachada, a preocupação com rituais e aparências; numa palavra, o apego exclusivo à letra da Lei, em detrimento do espírito da mesma.

Tal como o excesso de zelo e o extremismo legal dos fariseus suscitou a ira de Cristo e a antipatia das populações, a atitude dos “donos da verdade” desagradada às massas. São, por isso, aproveitados pelo poder político que tem como objetivo desembaraçar-se de rivais incômodos. Comungando de um mesmo zelo antimoralista, misturado com revolta perante os poderes estabelecidos, ressaltamos dois surtos persecutórios em Portugal nos quais é possível reconhecer uma mentalidade antifarisaica: no séc. XVIII, o antijesuítismo decorrente da política de Pombal; no séc. XIX, o anticlericalismo derivado do ideário republicano.

Pela rapidez com que se afirmaram na Europa e no mundo, podemos considerar os Jesuítas uma ordem de sucesso. Em pouco tempo, impuseram-se como confessores, pregadores e educadores de elites. O poder que paulatina, mas firmemente, ganharam foi encarado com temor devido à influência política que tais atividades acarretavam. A sua implantação junto das classes dirigentes da Europa e a adaptação inteligente a outros modos de viver, nomeadamente da Ásia e da América, levaram a que fossem acusados de prolixidade.

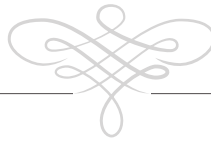
A formação de uma mentalidade antijesuíta inicia-se logo com a fundação da Companhia de Jesus e desenvolve-se à medida que esta se afirma. As críticas contra os Jesuítas surgiram de vários qua-



Tributo a Cesar, de Ticiano (1488-1576).

drantes, a começar por eminentes teólogos que neles viam um desvio do cristianismo, uma permissividade perante hábitos culturais diferentes e uma sede de poder pela influência real que detinham sobre as classes altas, aconselhando reis e políticos.

Os Jesuítas, classificados como “diferentes”, “outros” e “estrangeiros”, provocaram desconfiança, indignação e sobretudo receio. Eram olhados como maus padres, conspiradores, hipócritas, desonestos e sedentos de poder. A sua inserção na política fez-se indiretamente, através do prestígio de que gozavam como confessores de reis e de nobres. A cultura que detinham, bem como a exigência, o rigor e o estudo com que abordavam temas éticos, sociais e políticos, marcaram a diferença entre esta ordem e o restante



clero português, que era, de um modo geral, inculto. O rápido sucesso da Companhia de Jesus criou anticorpos na sociedade portuguesa. Se examinarmos alguma literatura do tempo do marquês de Pombal, percebemos como se construíram as representações antijesuítas, apoiadas nos ressentimentos coletivos, nas pequenas invejas, no temor da novidade. Mas foi sobretudo entre os grandes que a animosidade se manifestou, pois, como afirma José Eduardo Franco, “é precisamente em torno da questão do poder que é construída basicamente a imagem negativa da Companhia de Jesus” (FRANCO, 2009, 295).

Outra onda persecutória que podemos aproximar da mentalidade antifarisaica ocorreu na Primeira República. O liberalismo e o laicismo decorrentes do espírito iluminista fizeram com que os livre-pensadores portugueses adotassem um discurso anticlerical, o que constituiu um efeito perverso da desejada separação entre Estado e Igreja. O poder do clero e das ordens religiosas sobre a sociedade civil levou os revolucionários republicanos a tomarem a Igreja como alvo dos seus ataques. Padres, freiras e ordens religiosas foram perseguidos enquanto opositores dos ideais libertários, sendo acusados de fomentar a superstição e a ignorância, bem como de manter o povo prisioneiro de crenças, de fanatismos e de modos de viver obsoletos.

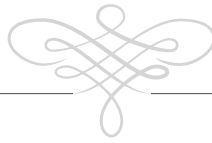
O anticlericalismo da Primeira República concretizou o desejo de depurar a sociedade civil de elementos considerados perniciosos, nomeadamente de crenças e práticas morais que se consideravam impeditivas de uma desejada emancipação social. Não podemos, no entanto, explicar a separação do Estado e da Igreja, tão do agrado dos políticos republicanos, como a mera concretização de uma atitude antifarisaica. Mais

do que contestar uma elite e de denunciar as suas teses, pretendia-se uma normalização através da qual todos fossem tratados de igual modo, sem que uns se sentissem mais autorizados a assumir a posição de mentores devido ao seu saber ou às funções exercidas.

Outro fator que também contribuiu para as críticas e perseguições ao clero foi a ideologia positivista, que provocou desconfiança relativamente a tudo o que não fosse cientificamente provado. A incapacidade do clero de gerir o ideário cristão de acordo com a cientificidade laica levou a que se encarasse a Igreja como um obstáculo epistemológico, doutrinal e ético.

Note-se que o anticlericalismo sempre existiu, num estado mais ou menos encoberto, na literatura e na iconografia portuguesas, originando diferentes tipos de textos. Dos cancioneiros medievais a Eça de Queirós, de Gil Vicente a Gomes Leal e a Guerra Junqueiro, constatamos uma crítica permanente ao beato, ao falso moralista e ao clero em geral. É uma atitude que podemos aproximar do antifarisaísmo, na medida em que denuncia as incoerências entre a teoria e a prática.

O antifarisaísmo teve a sua origem num determinado contexto, mas as pretensões, intenções e desideratos que lhe subjazem são recorrentes em múltiplas culturas. Encontramo-lo no imaginário português, que o concretizou na dupla versão de um provérbio: “Bem prega Fr. Tomás, mas vejam lá o que ele faz”, ou: “Bem prega Fr. Tomás, faz como ele diz, mas não como ele faz”. Assim, o antifarisaísmo assume-se como uma atitude que decorre da crítica aos que se apresentam como detentores da sabedoria, regendo-se por critérios que consideram mais elevados do que os da gente comum. Censura-se-lhes sobretudo a atitude de superioridade condescendente



que os faz ter uma visão dicotômica do real: os bons, nos quais se integram, e os outros, que desconsideram, ostracizam e muitas vezes perseguem. O sentimento de pertença a uma elite intelectual e moral é atacado quando confrontado com a prática, pois as suas ações não são coerentes com as teses defendidas. Daí a acusação de hipocrisia.

A crítica a elites sociais, culturais ou religiosas existe de um modo latente na maior parte das sociedades. Os grupos elitistas que, pela sua formação, a sua fortuna e o seu poder, se demarcam das massas populares, são vistos como ameaça e, conseqüentemente, dão azo a reações violentas, desencadeando por vezes lutas e perseguições. Pode parecer abusivo comparar estes grupos aos fariseus, pelas conotações muito precisas que identificam esta seita, situada numa cultura, num espaço e num tempo bem determinados. Mas é legítimo procurar laivos de antifarisaísmo em algumas perseguições ocorridas em certos períodos da nossa história. Nela, verificamos que o sentimento de inveja perante personalidades ou grupos que se destacam da maioria foi canalizado para determinadas pessoas e associações, para certos ideários políticos e religiosos, que, de endeusados e respeitados, passam a ser vistos como culpados do *statu quo* negativo, como causadores privilegiados do mal-estar social, assumindo perante os seus contemporâneos o papel de bode expiatório.

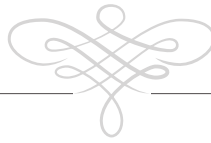
A influência social e cultural de certos grupos e a incoerência entre as teses que defendem e a sua prática de vida tendem a despoletar comportamentos de animosidade, sobretudo quando se trata de pessoas influentes que pregam ideais de caridade, humildade e pobreza, mas vivem de um modo contrastante com as teses que defendem. A reação é tanto

mais violenta quanto mais se desconfia dos interesses escondidos em certas teses e/ou atuações. Os “lobos com pele de cordeiro” são prontamente denunciados, nomeadamente quando se trata de gente com peso social que pretende atuar sobre as massas e moldá-las em função de certos modelos.

Como se viu, a crítica aos falsos moralistas e ao excessivo apego às leis facilmente se transforma em intransigência, pelo que, tal como qualquer outro anti, o antifarisaísmo também produziu os seus desvios e efeitos perversos.

No princípio do séc. XXI, entende-se por fariseu uma pessoa hipócrita, que se preocupa essencialmente com as aparências, um religioso ou moralista que gosta de se ouvir, mas que não vive o que defende. O desejo de constante intervenção na vida dos outros, emitindo juízos de valor sobre o comportamento alheio, torna esses censores particularmente desagradáveis, até porque não se lhes reconhece autoridade moral para se arvorarem em juízes. Assim, o antifarisaísmo desta época tem como público-alvo os rigoristas, os elitistas, os separatistas, os segregacionistas sociais, ou seja, todos os que querem impor aos outros uma verdade que não praticam.

No interior da Igreja Católica, há vezes que a criticam. Leonardo Boff, Hans Küng e alguns movimentos renovadores, como Nós Somos Igreja, representam posicionamentos que denunciam o contraste entre o evangelho e a acomodação da instituição eclesial ao mundo. A política do Vaticano, com as suas intrigas, os seus meandros e os seus lóbis, sofre uma forte contestação. Contra ela, surgem orientações que se pretendem mais próximas dos preceitos cristãos, privilegiando os pobres, dando atenção aos excluídos, respeitando as inclinações sexuais de cada um, pugnando pelo



acolhimento dos divorciados, pelo acesso das mulheres ao sacerdócio e pelo casamento dos padres. Trata-se de uma linha orientadora que advoga a flexibilização de certas normas. Nestas vozes críticas, é, pois, possível encontrar vestígios de uma mentalidade antifarisaica.

Bibliog.: impressa: ABREU, Luís Machado de, “A filosofia positiva na modelação do anticlericalismo em Portugal”, in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002, pp. 51-70; FRANCO, José Eduardo, “Génese e evolução do antijesuitismo em Portugal”, in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002, pp. 71-94; *Id.*, “A face negra da decadência ou o sebastianismo invertido”, in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 265-330; NETO, Vítor, “Estado, Igreja e anticlericalismo na 1.ª República”, in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas, 2002, pp. 31-50; SIMON, Marcel, *Les Sectes Juives au Temps de Jésus*, Paris, PUF, 1960; **digital:** FEDELI, Orlando, “Escribas, doutores da lei e fariseus”, *Monfort, Associação Cultural*, s.d.: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=bra> (acedido a 15 abr. 2016); FISHER, Garry, “Os pecados dos fariseus”, *Estudos da Bíblia*, s.d.: <http://www.estudosdabiblia.net/d54.htm> (acedido a 15 abr. 2016).

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA



Antifascismo

A definição conceptual dos movimentos e regimes que corporizaram a ascensão dos autoritarismos e fascismos na Europa como reação à crise generalizada do pós-Primeira Guerra Mundial continua, no princípio do séc. XXI, a ser objeto de controvérsia. Num esforço de síntese e precisão teórica, o sociólogo Michael Mann articula o fascismo com uma conceção orgânica e integral da nação, uma noção coesa e autoritária do Estado, um desígnio de transcendência da ordem social existente, uma orientação de depuração violenta dos inimigos e uma dimensão paramilitar da sua organização e ação. Estes cinco elementos podem partilhar dinâmicas, caracterizando, por vezes, melhor os movimentos fascistas do que propriamente os regimes a que deram origem. Independentemente da ausência de consenso intelectual relativamente aos movimentos e regimes autoritários do período referido, como é notoriamente o caso da caracterização do Estado Novo em Portugal, certo é que o cenário político europeu – e não só – observou movimentos de contestação que ficaram conhecidos sob a categoria de antifascismo.

A ideia de criação de acordos entre organizações e partidos sem raízes e programas políticos comuns, cujo propósito era construir frentes para lutar contra as fascizações, teve um primeiro esboço nos últimos anos da déc. de 1920 e inícios da de 1930 em países europeus que estavam sob a ameaça da vaga de autoritarismos e ascenso dos movimentos fascistas. Este foi precocemente o caso de Portugal – que,



entre 1917 e 1918, tinha já conhecido uma prematura experiência ditatorial com Sidónio Pais – aquando da iminência da sublevação militar de 28 de maio de 1926, altura em que se fizeram ouvir, embora com pouca ressonância, apelos a acordos entre comunistas, anarcossindicalistas, socialistas, liberais democratas e reformistas. Em 1934 e 1935, em países como a Áustria, a Espanha e França, tiveram efetivamente lugar experiências frentistas, embora carecessem de coerência política e robustez organizativa. Mas é sobretudo no contexto da escalada do fascismo, do nazismo e de outros fenómenos de fascização que se vão gerar orientações e experiências sólidas de plataformas comuns enquadráveis na noção de antifascismos. Neste sentido, o antifascismo é um corolário do fascismo, fator imprescindível para a compreensão da política europeia antes e depois da Segunda Guerra Mundial, assim como de outros desenvolvimentos políticos muito posteriores.

Na déc. de 1930, o ambiente de beligerância era uma realidade manifesta: em 1933, Hitler sobe ao poder e dispõe-se a anular os tratados de paz e a converter de novo a Alemanha numa potência militar; em 1934, instala-se na Áustria um regime semifascista, após uma rápida guerra civil; em 1935, a Itália de Mussolini invade a Abissínia; em 1936, é assinada a aliança entre Itália e a Alemanha, e entre a Alemanha e o Japão (que tinha invadido a Manchúria em 1931, e a China em 1932). A ameaça do poder militar alemão fica patente com a invasão da Renânia em 1936, a anexação da Áustria em 1938 e o controlo de parte da Checoslováquia em 1939, ano em que eclodiu a Segunda Guerra Mundial.

Durante o período de ascensão do nazismo na Alemanha, o Partido Comunista Alemão (PCA) considerava a social-democracia como o adversário a abater,

mais do que o inimigo fascista. Movido por uma orientação sectária extrema, determinada pela Comintern (III.^a Internacional ou Internacional Comunista), controlada pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS) sob a direção de Estaline, o PCA apelidava os social-democratas de social-fascistas, acusando-os de serem socialistas nas palavras e fascistas nos atos. Esta orientação de descrédibilização da social-democracia por parte dos comunistas alemães contribuiu para o agravamento da divisão entre a esquerda, dificultando igualmente a travagem da subida do nazismo. No entanto, após a chegada de Hitler ao poder, o PCA mudou de atitude e tornou-se um defensor e promotor de pactos de luta antifascista.

Terão sido vários os fatores que, não obstante poderem parecer excêntricos ou obsoletos, tiveram um papel importante neste contexto, repercutindo-se alguns deles ainda hoje em certas famílias políticas. A referida mudança do PCA adequou-se à nova política externa do PCUS, de aproximação às democracias ocidentais, como resultado da doutrina do socialismo num só país. Tal linha política, propugnada por Bukharin e adotada por Estaline, sustentava que a então URSS deveria consolidar o projeto socialista no seu próprio quadro interno, não militando ativamente pela expansão revolucionária nas demais realidades nacionais do Ocidente. O confinamento soviético do socialismo imprimiu um corte radical com a perspetiva da revolução permanente de Leon Trotsky, cujas premissas postulavam a revolução socialista como processo global, encadeado, não confinado aos limites de um estado-nação. O comunista búlgaro Geórgi Dimitrov – preso em 9 de março de 1933 sob a acusação de ter lançado fogo ao Reichstag por ordem do PCA – foi, enquanto secretário-geral da Comintern, cargo que exerceu desde 1935 até à sua dissolução,



em 1943, o mentor e impulsionador das chamadas frentes populares antifascistas como novo rumo dos partidos comunistas alinhados com a URSS.

A composição política do antifascismo foi complexa e plural, e os seus mentores provinham de muitos sectores democráticos, liberais, socialistas e de outras tendências, não se reduzindo aos partidos comunistas e a outras organizações que se reivindicavam do comunismo. Todavia, um dos esteios mais influentes no advento do antifascismo como experiência política foi, de facto, a nova orientação aprovada em 1935 pelo VII Congresso da Comintern, a partir do relatório de Dimitrov intitulado *A Ofensiva do Fascismo e as Tarefas da Internacional Comunista na Luta pela Unidade da Classe Operária contra o Fascismo*. Este congresso ocorreu entre julho e agosto de 1935, com a participação de 76 partidos comunistas, 50 dos quais ilegais no próprio país, e teve como principal resolução a diretriz das frentes populares: os partidos comunistas procuravam ampliar o leque das alianças até à formação de frentes nacionais com todas as organizações que, apesar das suas divergências, consideravam o fascismo o principal antagonista a combater. Foi a partir deste congresso que muitos partidos comunistas ocidentais começaram a entrar efetivamente na vida política dos respetivos países, procurando o apoio das classes trabalhadoras, e a estabelecer simultaneamente compromissos de curto prazo com partidos que correspondiam a outras convicções políticas e que podiam mesmo ser defensores do capitalismo. Era a chamada tática do cavalo de Troia: moderada a curto prazo, apelando à união oposicionista para enfrentar o fascismo, e autointitulada revolucionária a longo prazo, em ordem a impulsionar a revolução anticapitalista (↗Anticapitalismo). A abertura tática a diversas frentes

políticas impunha-se, segundo Dimitrov, pela urgência de uma resposta coletiva, sendo que tal representaria não uma inflexão de princípio, mas um meio ilibado pelo fim, uma reorientação. Argumentava Dimitrov: “Camaradas, lembro-vos a história do cavalo de Tróia. O exército atacante não conseguiu obter a vitória até ao momento em que, com o auxílio de um cavalo de pau, conseguiu penetrar no próprio coração do campo inimigo” (MANTA, 1976, 9). As plataformas de resistência seriam o próprio “cavalo de pau” ofensivo do inimigo fascista.

Assim, desde o período dos dois grandes conflitos mundiais e na conjuntura do pós-Segunda Guerra Mundial, o antifascismo transformou-se num projeto e numa figura de unidade que serviu de base aos pactos contra as ditaduras fascistas e nazis; atente-mos nestas experiências antifascistas.

Na déc. de 1930, diversas coligações, movimentos e encontros testemunham a ascensão de forças providas de diferentes áreas e programas políticos, e a sua mobilização conjunta com vista à luta contra o fascismo. O caso austríaco oferece uma resposta precoce no sentido da convergência de forças ecléticas, já que, em 1934, os partidos comunistas e socialistas daquele país ensaiavam tentativas de unidade contra o fascismo. Em França, a partir de 1936, o Partido Comunista Francês segue o rumo definido no VII Congresso da Comintern um ano antes, embora gerando desacordo no seu interior, já que muitos entenderam o diálogo com a social-democracia como uma cedência passível de hipotecar a estrutura e a estratégia do Partido. Em Espanha, a Frente Popular Antifascista é constituída em 1936, ano em que conseguiu uma vitória no sufrágio nacional, e, no mesmo ano, é criado o Comité Central de Milícias Antifascistas, realizando-se, em 1937, o II Congresso Internacional de

Escritores Antifascistas, onde personalidades portuguesas, como Jaime Cortesão, marcaram presença.

O antifascismo teve também uma expressão relevante em Portugal durante o Estado Novo e mais tarde no processo de mudança que se seguiu à sua queda em 25 de abril de 1974. Num primeiro momento, a oposição republicana reúne o apoio de anarcossindicalistas e comunistas, sem que haja, contudo, suporte coeso e deliberado do Partido Comunista Português (PCP). Em 1934, é formada a Liga Portuguesa contra a Guerra e contra o Fascismo, dirigida por Bento de Jesus Caraça, que dará lugar, em 1935, à Frente Popular Portuguesa. Em 1943, a nova orientação do PCP, já perfilada com as decisões da Comintern e das provindas do seu III Congresso, realizado em novembro desse ano na clandestinidade, promovia a unidade antifascista, testemunhando uma viragem na união oposicionista. Esta nova fase do PCP converge com o impulso que a conjuntura internacional imprimia à luta contra o fascismo, animada pela queda de Mussolini e pela abertura democratizante da viragem pró-aliada do conflito mundial. É neste contexto de mudança que se verifica o processo de reorganização do comunismo e a emergência da liderança de Álvaro Cunhal. Em março de 1943, são publicados no jornal *Avante!*, o órgão, então clandestino, do PCP, os grandes objetivos da unidade antifascista: o fim do salazarismo e das suas estruturas opressivas, a libertação dos presos políticos e a instauração de um regime político democrático. A tática do cavalo de Troia pressupunha que a prioridade da luta política do PCP consistisse na revolução democrática nacional e no derrube do fascismo, remetendo a revolução socialista para um plano futuro.

A confluência entre as linhas liberais e democráticas de oposição ao Estado Novo



Jaime Cortesão, de Rui Azevedo (1941-2000).

com outros grupos dissidentes impulsinou a formação do Movimento de Unidade Nacional Anti-Fascista (MUNAF), a primeira organização clandestina agregadora das diversas áreas de contestação ao regime de Salazar. Nascido em dezembro de 1943, o MUNAF foi, na sua génese, um movimento com uma base social e política diversificada. Das personalidades sem vinculação e filiação partidária, ao Partido Republicano Português, aos socialistas (quer integrados na Secção Portuguesa da Internacional Operária, quer na União Socialista), à maçonaria, passando pelo movimento anarcossindicalista, pelos monárquicos dissidentes, pelo grupo de liberais democráticos da *Seara Nova*, pelos católicos desalinados do regime e pelo reorganizado PCP, o MUNAF foi um movimento que conjugou orientações políticas conflituantes em torno do reconhecimento do fascismo enquanto inimigo comum. Como elo das diferentes expressões políticas e sociais, o general republicano Norton de Matos, que contava com a aceitação de ramos influentes da sociedade civil e de várias organizações. A arquitetura do MUNAF compreendia uma dupla estrutura a nível nacional, plasmada no conselho nacional e na comissão executiva, nesta última figurando



nomes como José Magalhães Godinho, Fernando Piteira Santos, Jacinto Simões, Moreira de Campos, Alberto Rocha e Manuel Duarte. A publicação, em agosto de 1944, do Programa de Emergência do Governo Provisório era sintoma de aliança entre as forças oposicionistas.

Ainda em 1944, surgem os Grupos Antifascistas de Combate, respondendo aos intentos de revolta armada que animavam alguns militares republicanos do MUNAF. A união de muitos grupos de oposição na definição do fascismo como principal adversário e o isolamento dos sectores que poderiam ser identificados com ele permitiram um consenso básico, mas não lograram vencer as divergências internas e o mosaico de orientações políticas. O compromisso do MUNAF, assim como de outras experiências frentistas posteriores, tinha subjacente uma divisória muito polarizada entre os elementos sob influência do PCP e os não comunistas. Para o PCP, a crítica ao fascismo assumia um papel instrumental relativamente à contestação mais global do sistema económico capitalista, fruto da justaposição – redutora mas historicamente verdadeira – entre capitalismo e fascismo. Na verdade, a maioria dos regimes fascistas propendeu para o capitalismo e não o combateu enquanto tal, atacando somente tipos específicos de lucro, como o dos judeus, o que em alguns casos lhes permitiu uma modulação menos pró-capitalista. Considerando o fascismo como uma variante virulenta do capitalismo, para os comunistas só se é verdadeiramente antifascista quando se é anticapitalista. Esta ideia terá permitido que o PCP procurasse sistematicamente esbater a importância de outras expressões políticas ou mesmo enfraquecê-las.

A despeito da concordância no que dizia respeito ao derrube do regime, a tentação de várias frações da oposição ao salazarismo era instrumentalizar o

antifascismo para reforçar a sua própria influência, circunstância que conduziu o MUNAF à fragmentação. O lançamento, por personalidades e forças políticas integradas no conselho nacional e à sua margem, do Movimento de Unidade Democrática irá certificar o declínio do MUNAF. A candidatura presidencial de Norton de Matos, lançada em julho de 1948, foi apresentada como abertura à convergência de todos os sectores oposicionistas ao regime. As divergências sobre ir ou não às urnas, que animavam e dividiam uma vez mais republicanos e comunistas, seriam o catalisador das dificuldades da unidade antifascista. É, porém, sob o impulso unitário da candidatura de Norton de Matos que é criado o Movimento Nacional Democrático (MND), em 1949, por elementos próximos do PCP, entre os quais Rui Luís Gomes e Virgínia Moura. O primeiro protagonizará a candidatura presidencial de 1951, assumida pelo MND e vetada pelo regime. Mas é a candidatura do Gen. Humberto Delgado, de 1958, que se apresenta como um acontecimento marcante, não apenas da mobilização antifascista portuguesa, mas de enfraquecimento do Estado Novo, objeto de deslegitimação pela contestação popular à fraude eleitoral. O fascínio que Humberto Delgado exerceu nessas eleições mostrou que as uniões antifascistas só se tornavam razoavelmente sólidas sob a condição de lideranças carismáticas.

Em 1959, foram formadas as Juntas de Ação Patriótica, ulteriormente designadas por Frente Patriótica de Libertação Nacional (FPLN), cuja orgânica visava a convergência e representação de todas as componentes políticas do antifascismo. Por força do exílio a que alguns dos seus maiores representantes haviam sido forçados, a Junta Central passou a ter sede em Argel a partir de 1963 e, no ano subsequente, a ser presidida pelo Gen. Delgado.

A FPLN não logrou, no entanto, impor-se para além da sua ação externa, acabando por sucumbir às divisões internas. Em 1964, Delgado afasta-se da FPLN e acabará por ser assassinado, um ano depois, numa armadilha montada pela PIDE, a polícia política do Estado Novo.

Em setembro de 1969, em pleno período de desgaste do regime, constituiu-se, com expressão em Lisboa, Porto e Braga, a Comissão Eleitoral de Unidade Democrática, reflexo da cooperação entre a Ação Socialista Portuguesa, fundada em 1964 por Mário Soares, Manuel Tito de Morais e Francisco Ramos da Costa, e alguns independentes.

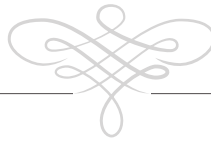
A resposta do PCP, com o apoio de alguns socialistas não filiados partidariamente e de católicos progressistas, surgiu sob a forma da Comissão Democrática Eleitoral. Após o 25 de Abril de 1974, esta organização, sob o nome de MDP-CDE (Movimento Democrático Português-Comissão Democrática Eleitoral) e liderada pelo historiador José Tengarrinha, instituiu-se como partido político, integrando todos os governos provisórios, à exceção do VI, e aparecendo como organização de democratas alinhados com as posições do PCP. A partir de 1976 e até 1987, o MDP-CDE concorreu sempre às eleições em aliança com o PCP (formando a Aliança Povo Unido). Em 1987, após mudanças de orientação no seu enfileiramento com o PCP, alguns dissidentes formaram a Associação de Intervenção Democrática, que continuou a integrar as listas do PCP. Já muito debilitada, em 1994, o que restava da sua militância envolveu-se no movimento Política XXI, que veio a ser uma das correntes fundadoras do Bloco de Esquerda. Vale a pena assinalar a inclinação durável do PCP, bem como de outras variantes do comunismo, em particular o maoísmo, para se apresentar com outras roupagens ou em associação com aliados moderados.



D.R.

Mário Soares (1924-2017).

Um destacado ex-líder do PCP, fundador, na déc. de 1960, da dissidência comunista pró-maoista em Portugal, Francisco Martins Rodrigues, tornou-se, no seio do marxismo português, um crítico implacável da orientação das frentes populares que estiveram em parte na base do antifascismo. A clivagem operada por Francisco Martins Rodrigues plasmou-se na criação, em 1964, da Frente de Ação Popular, e do Comité Marxista-Leninista Português. Em *Anti-Dimitrov*, escreve, já em 1985 e quase como legado redentor da sua vida política, que a herança do VII Congresso da Comintern se tinha inscrito numa conjuntura internacional de orientação centrista, que havia deformado o marxismo no seu propósito revolucionário, tornando-o negociado e conformado com o mínimo denominador comum da política internacional. Segundo Martins Rodrigues, tal orientação teria um carácter estratégico e não meramente tático, ao encontrar-se subordinada a uma “unidade em torno das reivindicações limitadas da pequena burguesia, comuns a todo o povo, sacrificando para tal as reivindicações da classe operária” (RODRIGUES, 1985, 9). O centrismo representaria, nesta tese de recusa do dimitrovismo, uma aniquilação dos interesses considerados históricos do proletariado. A relação meios-fins, em que os meios



reabilitam os fins, ter-se-ia tornado no predomínio dos meios, como aliás é timbre na lógica utilitarista.

O antifascismo desempenhou um papel relevante na Europa do séc. xx, desde o período entre guerras até às quedas das ditaduras de Portugal, Espanha e Grécia, inflitando nos processos de transição democrática nesses países. Na verdade, o antifascismo não foi isento de importantes contradições. Muitas experiências sobcoberam perante o aproveitamento do antifascismo ao serviço de objetivos políticos sectários, distanciando dele muitos daqueles que não demonstravam qualquer apreço pelo fascismo. A convicção partilhada pelas organizações comunistas de que quem não era anticapitalista não era um antifascista consequente conduziu os sectores democráticos e outros do antifascismo a uma condição de não pertença, a uma quase terra de ninguém. Em Portugal, esta circunstância conjugou-se com uma retórica do Estado Novo em que qualquer dissidente era acusado de ser comunista, um esquema simétrico à lógica binária do PCP de que quem não era comunista não era verdadeiramente antifascista. Este facto permitiu que, no pós-25 de Abril de 1974, fosse o PCP a monopolizar a aura do antifascismo e a reivindicar para si todo o passado de luta e resistência antifascista, bem como a semear o ceticismo na coexistência entre capitalismo e democracia.

Ainda no que diz respeito aos paradoxos do antifascismo, vale a pena insistir na referência ao uso injurioso, e não menos erróneo, do termo “fascista” para atacar outras orientações políticas sem qualquer relação com o fascismo, de que é exemplo a acusação de social-fascistas, já referida anteriormente, no interior da própria esquerda, pelo PCA aos social-democratas. Esta injúria foi repetida nos mesmos termos em muitas ocasiões entre

as organizações políticas que se reivindicavam do ideal comunista, como aconteceu em Portugal na déc. de 1970 entre os partidos pró-maoistas e o PCP.

O escritor George Orwell, que foi militante de organizações marxistas revolucionárias e combateu na Guerra Civil de Espanha contra as forças da Falange franquista, chamou a atenção para o uso disseminado e sem qualquer precisão teórica da palavra “fascista”, enquanto acusação indiscriminada de alvos políticos. A retórica acusatória que fazia uso do conceito foi, como apontou Orwell, apropriada por diferentes sensibilidades políticas. Com ironia, escreveu que, na forma como muitas vezes é usado, o termo “fascismo” é praticamente desprovido de significado, recordando-se que durante a sua vida já o tinha ouvido ser aplicado às mais variadas personalidades, grupos e práticas, tais como camponeses, comerciantes, castigos corporais, touradas, Kipling, Gandhi, homossexualidade, astrologia, mulheres, cães, etc.

Bibliog.: MADEIRA, João, *História do Partido Comunista Português*, Lisboa, Tinta da China, 2013; MANN, Michael, *Fascists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; MANTA, L. H. Afonso (org.), *A Frente Popular Antifascista em Portugal*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1976; NEVES, José, *Comunismo e Nacionalismo em Portugal. Política, Cultura e História no Século XX*, Lisboa, Tinta da China, 2011; ORWELL, George, *Orwell and Politics*, London, Penguin, 2001; RABY, Dawn Linda, *A Resistência Anti-Fascista em Portugal 1941/1974*, Lisboa, Salamandra, 1990; RODRIGUES, Francisco Martins, *Anti-Dimitrov*, Lisboa, F. M. Rodrigues, 1985; ROSAS, Fernando, e BRITO, J. M. (dirs.), *Dicionário de História do Estado Novo*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996; ROSAS, Fernando (coord.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

JOSÉ LUÍS GARCIA

Antifatalismo

“É fatal como o destino”, diz o ditado, tantas vezes repetido. Há, certamente, na cultura popular, uma tendência para algum modo de fatalismo, que se traduz na crença na vacuidade da ação humana. O fatalismo, do latim *fatum*, fado, fica na vizinhança do não aleatório, de destino fixado, apelando à passividade, e liga-se à crença ou aceitação de um poder ou lei superior a que não é possível escapar – os acontecimentos ocorrem de modo imutável, não controlado ou influenciado pela vontade humana (veja-se, e.g., o fatalismo presente ao longo de *Os Maias*, de Eça de Queirós). O fatalismo refere-se, pois, a algo previamente determinado, pelo que, não sendo comumente considerado como equivalente a determinismo, tem sido por alguns encarado como sendo até mais geral, já que o fatalismo considera que toda a ação humana é causada por eventos anteriores e não pelo exercício da vontade, ou seja, considera impossíveis acontecimentos não causados pela necessidade. O determinismo seria, então, uma forma de fatalismo, um fatalismo físico, em que o futuro é fixado pelas leis da natureza, que governam o nosso universo físico. Mais adiante, veremos outros modos de pensar e associar o fatalismo ao determinismo.

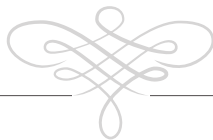
O antifatalismo encontra-se na vizinhança da probabilidade, do latim *probare*, provar/testemunhar, da (medida da) incerteza, da aleatoriedade, do livre-arbítrio, da liberdade de escolha. O conceito de probabilidade traz-nos graus de liberdade, em número adequado e equilibrado pela solidariedade que vem do conhe-

cimento dos outros, permitindo (tentar) medir o erro, pesar o risco. O aleatório permite o erro e, por consequência, a culpa, mas também a esperança.

Contrariamente ao fatalismo, que não parece ser compatível com compromissos realizados relativamente, ou antecipadamente, a um acontecimento, o antifatalismo legitima os contratos, as promessas e as apostas, por meio dos quais se define um compromisso mútuo de cumprir determinadas ações em determinadas circunstâncias. Destes, tiveram, em Portugal, especial relevância os contratos de seguros, que cedo foram desenvolvidos, associados à navegação em torno e para lá da costa portuguesa.

Com o desenvolvimento da navegação portuguesa e com as descobertas, “começaram as principais atividades organizadas de navegação, com os riscos atinentes à estrutura dos barcos, às técnicas incipientes da Náutica, ao aleatório dos ventos e correntes e também, e não de menos efeito, à cupidez do ganho, à avidez do dinheiro, como o mostra a História Trágico-Marítima” (OLIVEIRA, 1989, 40). Os seguros vão, assim, desenvolver-se, em Portugal, a par da expansão da navegação. O *Tractatus de Assecurationibus et Sponsionibus Mercatorum*, do jurista português Pedro de Santarém, foi publicado em 1552, em Antuérpia, e é considerado o primeiro tratado teórico-prático publicado sobre direito de seguros. O tratado teve várias edições, enumeradas por Moses Amzalak nas notas biográficas que antecedem a sua tradução da obra de Pedro de Santarém, o *Tratado muito Útil e Quotidiano dos Seguros e Promessas dos Mercadores*, cuja primeira edição data de 1961.

Pedro de Santarém define o contrato de seguro (a prêmio) entre mercadores como “a convenção pela qual, convencionado o preço de um risco, um toma para



si o infortúnio do outro”. A esta, várias outras definições se seguiram, mas, como faz notar Moses Amzalak nas citadas notas biográficas, “é deveras interessante concluir que volvidos 400 anos ainda se mantém em essência e quase que na forma verdadeira e inalterável” a definição de Santarém (AMZALAK, 1970, 23).

Por sua vez, o desenvolvimento das probabilidades e da estatística em Portugal só no fim do séc. XVIII parece ter começado: “Talvez de 1798 date o primeiro texto português em que se expõem probabilidades elementares e de 1841 seja o que pretende descrever a ciência estatística de então” (OLIVEIRA, 1989, 41-42). Os dois textos vêm referenciados na nota biográfica n.º 71 da obra de Tiago de Oliveira: trata-se, respetivamente do *Curso de Estudos para o Comércio e Fazenda*, de José Maria Dantas Pereira, provavelmente editado em Coimbra, e de *Primeiros Elementos de Ciência Estatística*, de Adrião Pereira Forjaz de Sampaio, editado pela Imprensa da Univ. de Coimbra. Na mesma nota se recorda que o *Essai Philosophique sur les Probabilités*, de Laplace, que talvez date o início da explosão das probabilidades, é de 1795. Observe-se que, para Laplace, a Teoria dos Acasos consiste em reduzir todos os acontecimentos do mesmo tipo a um determinado número de casos igualmente possíveis, de tal maneira que nos sintamos igualmente indecisos sobre a possibilidade de ocorrência de qualquer deles. Laplace considera, pois, a equiprobabilidade dos casos possíveis, num conjunto que considera ser finito, e define a probabilidade de um acontecimento como o quociente entre o número de casos que lhe são favoráveis e o número de casos possíveis. Assim, no caso de, pelo menos, uma das duas condições não se verificar, há que pensar diferentemente a probabilidade de um acontecimento.

Se, na linguagem comum, a probabilidade se aplica a acontecimentos incertos e se utiliza o adjetivo “provável” para caracterizar um evento em cuja realização intervém o acaso, associado a sorte, incerteza, risco e azar (no sentido de acaso do francês *hasard*), em matemática ou em filosofia, a probabilidade de um acontecimento vem usualmente associada a um de dois aspetos: o grau de crença fundamentado ou legitimado pela evidência, e o valor limite da frequência relativa desse acontecimento num número elevado de provas (o conceito de probabilidade está, portanto, ligado à tendência para produzir frequências relativas estáveis). Ian Hacking analisa extensa e aprofundadamente esta dualidade da probabilidade em *The Emergence of Probability*, cuja primeira edição data de 1975. Hacking cita *A History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal to that of Laplace*, publicada em 1865 por Isaac Todhunter, fazendo notar que ela cobre praticamente todos os trabalhos publicados no período entre 1654 e 1812 e que, se antes de Pascal as publicações sobre matemática e probabilidade foram escassas, após Laplace a probabilidade era já tão bem conhecida que se tornava praticamente impossível enumerá-las convenientemente. A propósito do *Essai Philosophique sur les Probabilités*, citado por Tiago de Oliveira, é curioso lembrar que na 2.ª edição, em 1814, Laplace juntou uma parte relativa à filosofia política, que ilustra e explica à luz da teoria das probabilidades, concluindo: “Não ofereçamos resistência infrutífera e muitas vezes injuriosa aos inevitáveis benefícios trazidos pelo desenvolvimento das Luzes; mas transformemos as nossas instituições e os hábitos que adotámos por muito tempo, com extremo cuidado. Sabemos da experiência passada os recuos que eles podem causar, mas não temos conhecimento da



extensão dos males que essa mudança pode produzir. Em face desta ignorância, a teoria das probabilidades ensina-nos a evitar a mudança, e especialmente evitar as mudanças súbitas que, tanto no mundo moral como no físico, nunca ocorrem sem uma considerável perda de força vital” (LAPLACE, 1840, 135-136). Dentro do modelo probabilístico associado ao antifatalismo, uma marca fatalista...

No campo filosófico, o antifatalismo não assume a forma de uma corrente de pensamento ou de uma estratégia concertada de uma parte da intelectualidade portuguesa, mas é o horizonte comum de múltiplas formas de integrar a contingência, o aleatório, o imprevisível e o risco na compreensão da condição humana e da ação.

No poema filosófico *Carmen de Cometa Anni MDLXXVII* [*O Cometa do Ano de 1577*], uma obra editada logo no ano de 1578, sobre destino, determinismo, acaso e liberdade, Francisco Sanches questiona a influência do mundo superior, celeste, no mundo terrestre, inferior, e intenta estabelecer o sentido e a autonomia da esfera humana de ação. Ressaltando a distinção entre natureza (regular, ordenada e determinada) e fatalidade, mas, sobretudo, a oposição entre natureza e liberdade, Sanches opõe-se à ideia de influência astral com base na heterogeneidade entre os fenômenos celestes e o domínio da vontade livre. “O cometa não tem o poder de pressagiar” (SANCHES, 1950, 103), “ele não pode vaticinar nada” (*Id.*, *Ibid.*, 119); “que tem a morte de um rei a ver com um astro barbado?” (*Id.*, *Ibid.*, 113) “O céu não tem nenhum domínio sobre a mente” (*Id.*, *Ibid.*, 123), “o astro nada pode vaticinar singularmente” (*Id.*, *Ibid.*, 145), “a natureza segue uma ordem constante, fixa, infalível” (*Id.*, *Ibid.*, 107), “a natureza não faz os reis nem causa males” (*Id.*, *Ibid.*, 111), “a natureza tudo dirige, mas não liga à sorte dos particula-

res” (*Id.*, *Ibid.*, 113), “natureza não significa fatalidade” (*Id.*, *Ibid.*, 133), “ninguém pode prognosticar coisas que dependem do arbítrio da vontade” (*Id.*, *Ibid.*, 121), “tudo é fatal, menos o que depende da mente” (*Id.*, *Ibid.*, 153) – são afirmações ou reflexões que encontramos nesta obra de Francisco Sanches. Isto numa época de medicina “oficial” astrológica e da prevalência da casuística e das suposições.

Lembre-se, de passagem, que em 1578 nasceu, em Portugal, o mito do sebastianismo, com o desaparecimento do Rei D. Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir. Mais tarde, Almeida Garrett retratará o mito do sebastianismo em *Frei Luís de Sousa*. “Vós quem sois, espetros fatais?... Quereis-mos tirar dos meus braços?... Esta é a minha mãe, este é o meu pai...”, indigna-se Maria (ato III, cena XI). Fatalismo e saudade são aqui inerentes ao mito. Em *Mensagem*, Fernando Pessoa retoma o mito, mas num contexto de não fatalismo pois “é no símbolo do regresso d’El-Rei D. Sebastião que os portugueses da saudade Imperial projetaram a sua fé de que a família se não extinguisse” (PESSOA, 1986): “Quem quer passar além do Bojador/Tem de passar além da dor” (“Mar português”), “E outra vez conquistemos a Distância/Do mar ou outra, mas que seja nossa!” (“Prece”).

Antero de Quental, num escrito de 1890 encomendado por Oliveira Martins, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, defende, por sua vez, fortemente, a contingência das ações e a liberdade do Homem à escala individual e coletiva. “Uma ideia instintiva lateja surdamente, como uma pulsação de vida, nesse universo que a ciência mede e pesa, mas não explica: é a aspiração profunda de liberdade, que abala as moles estelares como agita cada uma das suas moléculas, que anima o protoplasma indeciso como dirige a vontade dos



seres conscientes. É esse fim soberano, realizado em esferas cada vez mais largas, que torna efetiva a evolução das coisas” (QUENTAL 1991, 162). “No mundo da consciência”, frisa Antero, “dissolvem-se todas as leis naturais na única lei moral. A lei moral, criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da inteira compenetração da vontade com o seu ideal, é lei perfeita da liberdade, porque o próprio dever, à medida que a sua ideia se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade, e transforma-se em atração pura, puro amor” (*Id, Ibid.*, 165).

No plano médico-filosófico, num artigo publicado no n.º 1 da revista *O Positivismo* (1878), intitulado “O determinismo em psicologia”, Júlio de Matos, codiretor desta revista, a par de Teófilo Braga, distingue, conceptualmente, fatalismo de determinismo. Segundo o autor, “a crença na inconstância e irregularidade dos fenómenos da natureza foi por muito tempo um sentimento dominante para o homem” (MATOS, 1878, 20). Este sentimento foi depois substituído pelo de fatalidade: “Foi assim que, por oposição ao primitivo sentimento, teve origem no período politeísta a noção de uma ordem universal intransgressível, que o espírito teológico colocava na dependência do sobrenatural. Esta conceção, intempesivamente generalizada aos fenómenos morais, criou a emoção da Fatalidade que nas escolas antigas e nomeadamente no estoicismo grego figura como a base dos *systemas ethicos* e como a mais elevada compreensão filosófica do mundo” (*Id., Ibid.*, 20-21). “Assim, o Fatalismo não era realmente mais do que o resultado de uma destas induções arrojadas e imperfeitas que caracterizam os primeiros tempos da história da Humanidade, uma emo-

ção como lhe chamamos” (*Id., Ibid.*, 21). “Uma série de fenómenos só pode considerar-se fatal ou quando nos são inteiramente desconhecidas as condições da sua produção, havendo neste caso Fatalismo sem haver Determinismo (tanto as duas noções são diversas!) ou quando, sendo conhecidas as condições causais, elas estão todavia fora do alcance da nossa intervenção” (*Id., Ibid.*, 30). Júlio de Matos defende que os fenómenos psíquicos se explicam deterministicamente, tal como os da natureza, mas ressalva a complexidade e a variabilidade dos comportamentos humanos, que requerem um reajustamento do determinismo que as possa expressar: “É a esta força (expressão da inicidade) que vem adicionar-se o facto sensível, a causa exterior do ato; de sorte que não é realmente a um motivo único que o homem obedece atuando, mas a uma resultante, a uma synthese de forças de avaliação superiormente difícil” (*Id., Ibid.*, 35).

Já Miguel Bombarda, médico, cientista, professor e político republicano português, defende fortemente o fatalismo num quadro biomédico, em especial na obra *A Consciência e o Livre Arbitrio* (1898), onde sustenta que o fatalismo é a única lei da natureza, na qual inclui o psiquismo. Associando fatalidade a determinismo, declara: “É esta fatalidade de fenómenos – que permitiu uma ciência biológica e que em todos os fenómenos da vida se encontra, – que constitui o determinismo desses fenómenos”; e, mais adiante, referindo-se às “leis preestabelecidas”, de Claude Bernard, aproxima-se da posição da teoria das probabilidades, da estatística e da análise de dados: “Ora, em ciência, não se pode, não se deve, recorrer a hipóteses que os próprios factos não contenham em maior ou menor extensão. E antes de se apelar para explicações que constituem coisas inteiramente



novas, deve-se procurar ver se os factos já conhecidos, as leis já determinadas, poderão ou não abranger os fenómenos a explicar” (BOMBARDA, 1898, 17).

Do capítulo final, “O determinismo e a sociedade”, que descreve o que seria uma sociedade com base no determinismo/fatalismo, sem o livre-arbítrio, particularmente no que se refere à moral, à educação, à justiça e, enfim, à ciência, sobressaem as afirmações: “Uma sociedade regida pelo princípio declarado da obediência do homem á sua natureza e ás circunstâncias seria uma sociedade ideal, porque seria ela que melhor e mais fundamentalmente fomentaria a marcha da humanidade na senda da perfeição. Os factos não seriam tomados á conta do acidente ou do acaso e não se esperariam como se espera o imprevisto” (*Id., Ibid.*, 347); “a noção entranhada da fatalidade dos atos seria por outro lado um processo indireto para o aperfeiçoamento da inteligência e para o melhoramento da conduta” (*Id., Ibid.*); “o reconhecimento da fatalidade das ações encheria de benevolência o coração do homem nas suas relações com os outros homens e saberia encaminhá-lo para o ideal humano da justiça e da fraternidade” (*Id., Ibid.*, 348). O autor termina dizendo que “a ciência, guiada pela fatalidade das suas aquisições, será a grande arma de combate [...]. É fazer socialismo? Será. Porque não? Se o socialismo está na evolução fatal da humanidade, se é precisamente no socialismo que sorri a aurora da renascença do homem e começa a entreabrir-se uma era de justiça e de solidariedade, uma era de condenação de todos os egoísmos!” (*Id., Ibid.*, 352). Em “Filosofia e história das ciências. A inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, Adelino Cardoso desenvolve e relaciona os posicionamentos de Antero de Quental, Teófilo Braga, Júlio de Matos e Miguel Bombarda, entre outros, no

contexto filosófico-científico português e europeu.

Mais de um século transposto, e ainda no campo filosófico, numa perspetiva oposta à de Miguel Bombarda, Fernando Gil cita, em “Acaso, necessidade, acção. Entre Aristóteles e Verdi”, vários historiadores das ciências que mostraram como o cálculo das probabilidades e os seus desenvolvimentos, e “em primeiríssimo lugar a estatística”, “deram consistência e realidade ao acaso” (GIL, 2008, 252-253), recordando, em particular, um dos primeiros textos de Bento de Jesus Caraça, de 1930, intitulado *Sobre a Aplicação de Um Grupo de Fórmulas do Cálculo das Probabilidades na Teoria dos Seguros de Vida*. Adiante, evocando a oposição aristotélica entre acaso e necessidade, e considerando que o não necessário, em Aristóteles, compreende o aleatório e o indeterminado, o contingente, a liberdade e o possível, associa o aleatório a um máximo de indeterminação e associa aquilo que denomina de aleatório puro à distribuição uniforme e à independência estocástica das ocorrências, sob a hipótese de ausência de razões em contrário. Recordemos, aqui, que diversos estudos empíricos e várias aplicações têm vindo a testemunhar que a perceção do aleatório se encontra frequentemente ligada à de distribuição uniforme de um conjunto de dados, no sentido de uma incompatibilidade ou de uma oposição à existência de grupos ou classes (*clusters*). No mesmo escrito, Fernando Gil refere que, “se Aristóteles pretende não haver, ‘por assim dizer’, ações necessárias”, um fatalismo estatístico se apodera dos espíritos do séc. XIX – segundo Quételet. “Dir-se-ia que o livre arbítrio só existe em teoria”, sendo que, “contudo, se este novo tipo de determinismo se torna efetivamente um princípio diretor das ciências sociais, ele não suprime a sensibilidade ao acaso, que parece dominar uma



condição humana com fraca alçada sobre os acontecimentos”. Fernando Gil observa ainda, inspirado na ópera, no séc. XIX, que “o poder do acaso não é menor que a *força do destino*, e aquele pode achar-se na origem desta”, e, mais, que em todas as personagens, “o destino, a necessidade, impõe-se não de fora mas do interior”. Fernando Gil relevará também que “a ópera do século XIX equilibra o necessário e os tipos aristotélicos do não necessário: contingência, indeterminação, liberdade”. Vale a pena estudar, ou investigar, os exemplos apresentados neste ensaio de Fernando Gil, relativos a Verdi, a Tchaikovsky e a Wagner. “Os destinos jogam-se nas profundezas da alma” (*Id., Ibid.*, 252-260). Gil termina este escrito retornando à estatística, à probabilidade (no sentido frequentista), e, sobretudo, à análise exploratória de dados, com breve referência a uma aplicação sua ao campo da medicina, onde fatalismo e antifatalismo estão latentes na interpretação apresentada dos resultados obtidos.

A aplicação que aqui se refere é descrita detalhadamente num extenso subconjunto do conjunto de estudos sobre cuidados de fim de vida em medicina oncológica, intitulado “Humanização dos cuidados paliativos em contexto domiciliário”, coordenado por Manuel Silvério Marques e publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia*, em 2010. Fatalismo e antifatalismo perpassam, efetivamente, ao longo de quase todos os estudos, sem necessidade de invocação explícita. As análises uni, bi e multivariadas dos dados incidiram sobre amostras de cuidadores de doentes oncológicos em contexto domiciliário, para avaliar a qualidade e a satisfação dos doentes com apoio domiciliário. Conduziram primeiramente à adaptação e modificação do questionário “Servqual” desenvolvido inicialmente por Parasuraman (*et al.*), em 1985, e à poste-

rior aplicação do questionário “Servqual modificado”. A descrição dos vários tipos de análise realizados, bem como a interpretação dos resultados obtidos, pode procurar-se no subconjunto de estudos referido. M. S. Marques sintetiza aqueles que foram considerados mais relevantes.

Quanto ao binómio antifatalismo/fatalismo, a análise multivariada incluída no artigo de Bacelar-Nicolau permitiu definir claramente três grupos diferenciados de cuidadores. O grupo de maior dimensão era constituído pelos cuidadores, manifestando elevada satisfação geral pela qualidade dos cuidados, associada à capacidade de reagir e contrariar as situações negativas, seguido de uma classe de dimensão intermédia caracterizada especialmente pela insatisfação relativamente a alguns padrões específicos de cuidados e, enfim, de uma pequena classe de respondentes denotando elevada insatisfação global, acompanhada de incapacidade de adaptação perante o destino. Embora o objetivo do trabalho não tenha sido esse, não é difícil perceber, *a posteriori*, que aos tipos de resposta destes três grupos corresponde uma evolução de atitude comportamental dos cuidadores, que vai desta pequena classe de insatisfação, a que se poderá associar uma atitude pró-fatalista, passando pela classe de nível intermédio, até à classe maior que evidencia uma atitude pró-antifatalista dos cuidadores.

Bibliog.: AMZALAK, Moses Bensabat, *Tratado muito Útil e Quotidiano dos Seguros e Promessas dos Mercadores*, Publicado pelo Jurisconsulto Português, Doutor Pedro de Santarém, Lisboa, Grémio dos Seguradores, 1970; BACELAR-NICOLAU, H. *et al.*, “Do univariado ao multivariado. A escala de elementos tangíveis, suas relações com outras escalas e mais além”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 66, fasc. 2, 2010, pp. 383-406;

BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1898; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências. A inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 13-41; GARRETT, Almeida, *Frei Luís de Sousa*; GIL, Fernando, “Acaso, necessidade, acção. Entre Aristóteles e Verdi”, in SCHMIDT, Luísa, e CABRAL, João de Pina (orgs.), *Ciência e Cidadania. Homenagem a Bento de Jesus Caraça*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 247-261; HACKING, Ian, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; LAPLACE, Pierre-Simon, *Essai Philosophique sur les Probabilités*, Paris, Bachelier, 1840; MARQUES, M. S. et al., “Humanização dos cuidados paliativos em contexto domiciliário. Interpretação clínica e conclusões principais de um inquérito com o questionário SERVQUAL”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 66, fasc. 2, 2010, pp. 427-460; MATOS, Júlio de, “O determinismo em psicologia”, *O Positivismo*, n.º 1, 1878, pp. 20-38; OLIVEIRA, J. Tiago de, *O Essencial sobre a História das Matemáticas em Portugal*, Lisboa, INCM, 1989; PESSOA, Fernando, *Mensagem; Id., Obra Poética e em Prosa*, ed. lit. António Quadros e Dalila Pereira da Costa, vol. 3, Porto, Lello e Irmão, 1986; QUENTAL, Antero de, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Comunicação, 1991; SANCHES, Francisco, *O Cometa do Ano de 1577 (Carmen de Cometa Anni MDLXXVII)*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1950.

HELENA BACELAR-NICOLAU

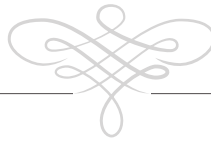
Antifatismismo

O fenómeno de Fátima, consubstanciando nas aparições de figuras celestes, teve o seu epicentro em 1917, com a aparição de Nossa Senhora a três pastorinhos. Estas aparições tiveram a peculiaridade de terem sido agendadas na primeira aparição, ocorrendo regularmente entre maio e outubro de 1917. A experiência, de carácter extraordinário, foi interpretada no quadro da tradição da devoção católica ao Imaculado Coração de Maria e esteve na base da edificação de um dos mais famosos santuários do mundo: o Santuário de Fátima, que chegou a ser cognominado “altar do mundo”, com a sua afirmação plena durante o período do Estado Novo.

Em 1917, registaram-se primeiramente as aparições preparatórias da figura do Anjo da Guarda a Lúcia, prima das outras duas crianças, Jacinta e Francisco, e a mais velha delas, às quais se seguiram as seis aparições de Nossa Senhora, culminando com o milagre do Sol no mês de outubro, em que também teriam sido avistadas a Sagrada Família e Nossa Senhora do Carmo, com o seu escapulário. Nestas aparições, os pastorinhos, em especial a sua principal intérprete, a futura Ir. Lúcia, testemunharam principalmente os pedidos, da parte das figuras celestes, de oração pela conversão dos pecadores e pela paz no mundo, através da recitação diária do terço e de outras devoções afins.

A projecção nacional e internacional dos acontecimentos de Fátima fomentou um movimento de peregrinação crescente, não deixando quase ninguém indiferente, nem dentro nem fora da Igreja Católica. Estes acontecimentos suscitaram as mais





diferentes reações e interpretações, à medida que se impôs a interpretação reconhecida e consagrada pela Igreja Católica ao mais alto nível (como viria a acontecer a partir de 1930 por intermédio do bispo de Leiria), e depois contando ainda mais com o interesse ativo de diversos sumos pontífices, que promoveram a mensagem de Fátima e visitaram a Cova da Iria.

Se as aparições de Fátima geraram um dos mais importantes movimentos espirituais e de devoção popular da história portuguesa, também desencadearam uma corrente de oposição e de crítica que, dada a sua produção ideológica e a sua durabilidade, podemos designar pelo conceito de antifatimismo. Esta corrente de oposição é multifacetada e deve ser analisada em vários planos e perspetivas.

Nessa crítica exprime-se, em primeiro lugar, a negação primária e radical do fenómeno como sendo meramente uma ilusão explorada pela Igreja e por sectores conservadores da sociedade portuguesa. Esta perspetiva foi muito propalada pelos elementos laicos e anticlericais, carreando explicações científicas e psicológicas para esvaziar o fenómeno de qualquer transcendência.

Segundo, o antifatimismo observa-se no combate direto aos protagonistas de Fátima, com limitação da liberdade de ação dos videntes, e às primeiras tentativas de marcar Fátima como lugar sagrado de Nossa Senhora. Este antifatimismo, de cariz primário e físico, traduziu-se na prisão dos pastorinhos para interrogatório e no atentado contra a primeira capelinha de Nossa Senhora, erguida em 1920 em memória das aparições.

Terceiro, o antifatimismo expressa-se numa visão que, considerando embora que as aparições foram um fenómeno extraordinário, dá delas uma leitura hermenéutica contrária à interpretação oficial da Igreja Católica ou divergente dela.

Quarto, o antifatimismo torna-se patente nas críticas dos teólogos e pastores protestantes que apontam o devocionismo suscitado por Fátima como um fator de recrudescimento da mariolatria no quadro do cristianismo, tornando-se por isso um obstáculo aos esforços ecuménicos em prol da unidade dos cristãos.

Por último, o antifatimismo verifica-se na desvalorização do fenómeno de Fátima por parte de teólogos e de sectores mais intelectualizados e progressistas dentro da própria Igreja, que, aceitando o depósito doutrinal essencial da fé cristã, consideram que, sendo Fátima um epifenómeno que não faz parte dos conteúdos dessa fé, os católicos não estão obrigados a acreditar na sua mensagem.

Provenientes dos sectores laicos, apoiados desde logo pelo regime republicano, não faltaram artigos, crónicas, opúsculos e, mais tarde, até mesmo obras que procuraram denunciar Fátima como pouco mais do que um embuste clérico-feiticeiral de frades, padres e, mais especificamente, dos Jesuítas. Bem emblemática desta posição é a seguinte passagem do jornal *O Mundo* (fundado por Afonso Costa), publicada no dia 1 de dezembro de 1921: “Mas enquanto o espírito devaneia e sonha coisas lindas, ondas de poesia e amor, a realidade atira-nos à vista, envolvendo Fátima, em vez das sedas roçagantes, de matizes estonteadores, o manto negro da reação, a roupa acanhada do jesuíta, o bando de corvos famintos adejando sobre o espírito liberto dos rudes, mas sinceros camponeses. É que Fátima não é a moira encantada que o nome indica: é uma pequena freguesia aninhada perto da formosa vila de Ourém, que a reação quer por força fazer pátria de santos e milagres desde o Condestável até à Lúcia, Jacinta e Francisco, os famosos videntes da Cova da Iria. É singular que estas aparições só sejam vistas por crianças sem educação, nem inteligência, tipos boçais,

sem terem idade nem compreensão para discordarem e observarem se se trata duma realidade ou dum embuste, ou então padres, frades e freiras, cujos manejos são bem conhecidos” (*Documentação Crítica de Fátima*, 2005, III, 243).

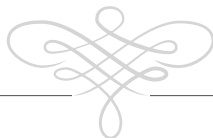
De facto, Fátima, com o seu crescente movimento de peregrinos, gerador de um acontecimento social incontornável, começou a tornar-se um verdadeiro incómodo para o regime republicano, e intolerável para os que professavam uma visão laica da construção da nova sociedade portuguesa. Estes consideravam que era uma demonstração de atavismo, uma manifestação epifenoménica de uma mentalidade atrasada e não esclarecida cientificamente. Nada como Fátima poderia constituir expressão tão acabada do negativo do modelo de matriz positivista e cientista que inspirou o ideal fundacional do regime republicano, em especial a linha liderada por Afonso Costa, adepto radical do livre-pensamento e do combate à religião e a todas as suas expressões, sobretudo as mais espontâneas e populares, consideradas como o grande obstáculo ao progresso. Através das associações de Registo Civil disseminadas pelo país – que funcionavam como organismos republicanos de sensibilização para uma nova consciência cívica à luz dos valores laicos e secularistas –, foi lançada uma campanha nacional para travar a difusão e a atração devocional dos apelidados “ridículos milagres de Fátima”. Pediu-se ao Governo que tomasse medidas proibitivas para sanar de raiz aquilo que se considerava ser uma conspiração jesuítico-clerical contra o regime republicano, manobrando “crianças brutinhas”, sem instrução, para torpedear o programa político de transformação do país, laico, racionalista e contrário à cultura do “milagre, das superstições e da credence” (CASTRO, 2007).

Dois jornais afetos ao Partido Democrático, *O Mundo* e *Rebate*, tornaram-se os grandes focos da campanha antifatimista, atizando os velhos mitemas e fantasmas do jesuitismo que existiria por detrás do teatro das aparições de Fátima e que manipularia o povo fanatizado. Esta propaganda era replicada intensivamente nos periódicos de província de inspiração republicana e anticlerical.

A maçonaria, onde estavam filiados diversos protagonistas e ideólogos dos sectores mais progressistas e laicos radicais, nomeadamente os ligados ao Partido Democrático, vituperou naturalmente o fenómeno de Fátima. À luz do seu projeto de criação de uma nova sociedade – fundada na razão, na ciência e na liberdade de consciência –, não podia ver nas aparições da Cova da Iria mais do que uma produção perfeitamente acabada da ignorância e da manipulação. Desse parecer é bem ilustrativa a seguinte menção do Conselho da Ordem, em 1926, à expansão do movimento peregrinacional à Cova da Iria: “estúpido e ingénuo milagre de Fátima [...] origem de novas peregrinações, um arremedo grosseiro de Lourdes”. Como escreve Zília Osório de Castro, na perspectiva da maioria dos membros da maçonaria, “o apoio às aparições e aos milagres de Fátima faria parte de um plano para a aniquilar e para fazer renascer um mundo que a Maçonaria, tal como os democratas republicanos, pretendia definitivamente ultrapassado” (CASTRO, 2007, 333).

Fátima provocou, nos sectores livre-pensadores e maçónicos, o exacerbamento da velha propaganda antijesuíta, anticongreganista e anticlerical que tinha funcionado como móbil poderoso do movimento da ideia republicana na viragem do séc. XIX para o séc. XX.

Como expressão palpável deste movimento ideológico-propagandístico contra a emergência de um mediático local



de culto em Portugal, Fátima teve, na sua história, dois momentos de antifatimismo físico. O primeiro ocorreu logo em 1922, com o atentado à bomba que destruiu a primeira capelinha de Nossa Senhora edificada em memória das aparições. Décadas depois, podemos encontrar uma segunda expressão de antifatimismo físico na tentativa de assassinato, com uma arma branca manuseada pelo padre espanhol Juan Krohn, do grande Papa de Fátima, João Paulo II, durante a sua primeira visita ao Santuário, em 1982.

Herdeira emblemática da corrente fundadora do antifatimismo laico radical é, entre outras, a obra antifatimista de Tomás da Fonseca, destacado membro da maçonaria, que procurou ativamente desconstruir o fenómeno de Fátima, que acusa de ser uma “grande fantochada”, uma fabricação clerical ao serviço de um plano secreto para hipotecar o processo político republicano de laicização do país e para submeter os destinos de Portugal a Roma, cedendo ao chamado domínio ul-

Santuário de Fátima.



tramontano. É bem expressiva disto mesmo a seguinte passagem do seu discurso proferido no Senado, a 23 de agosto de 1917, que alerta contra os inimigos da república: “Não devo deixar no esquecimento as aparições de Lindoso e de Fátima que são, no fundo, obra das catequeses e dos confessionários, onde se estão formando os mais pertinazes inimigos da República e da sua obra internacional” (FONSECA, 2009, 271).

Nesta filiação ideográfica, situam-se diversos outros autores, que investiram na produção de obras antifatimistas com o escopo de reforçar a tese da conspiração católica contra o projeto antirreligioso dos vários sectores do laicismo, tanto a nível nacional como internacional, entre os quais podemos lembrar João Ilharco e Prosper Alfáric.

Divergentes da interpretação oficial de Fátima pela Igreja Católica – que se impôs e que enquadra as grandes peregrinações, bem como a arquitetura e a iconografia do espaço do Santuário –, e claramente opostas a ela, são as várias teses que vieram a lume em obras e estudos de autores muitas vezes associados a sectores ideológicos, científicos e religiosos bem definidos.

Temos, desde logo, a tese psicológica, que procura explicar Fátima como um fenómeno resultante de um processo alucinatório coletivo, que permitiu criar uma realidade nova a partir da crença numa determinada representação, inserida num contexto cultural e mental específicos, dando assim sentido a existências marcadas por misérias várias e pela ameaça permanente da doença e de morte que aí encontraram uma compensação psicológica que as ajuda a enfrentá-las. Esta leitura do fenómeno de Fátima é uma das mais persistentes no quadro do antifatimismo, podendo ser encontrada nomeadamente no campo da produção literária, esse espaço por excelência de



recepção e estilização de visões do passado. Neste domínio, podemos situar um conjunto de produções literárias de carácter ficcional que englobam Fátima nas suas narrativas, procurando esvaziar os fenómenos das aparições ocorridas na Cova da Iria da sua dimensão transcendente. Nesta corrente crítica de Fátima, podemos destacar, mais contemporaneamente, *O Milagre segundo Salomé*, de José Rodrigues Miguéis, que retrata figurativamente o milagre de Meca para se referir às aparições de Nossa Senhora e as enquadrar numa nova era de ressurgimento religioso, desconstruindo, todavia, a hermenêutica mariana de tradição católica do fenómeno, e recorrendo a uma protagonista a que dá o nome bíblico de Salomé, personagem de índole moral muito duvidosa.

O tópico hermenêutico das aparições como uma mera ficção psicologicamente construída reafirma-se em romances como *A Paixão de K*, de Miguel Miranda. Na passagem em que o narrador se refere ironicamente a um padre que conduzia sempre acompanhado de uma imagem sagrada e se despistou com o seu carro, recuperava-se o argumento psicologizante antifatimista: “Tratou-se de um evidente caso de alucinação coletiva como a dos pastoresinhos de Fátima a verem a Virgem Maria numa árvore” (MIRANDA, 2013, 63).

Há ainda a considerar os romances emblemáticos de António Lobo Antunes, como *Os Cus de Judas*, *O Manual dos Inquisidores*, *Fado Alexandrino* e *Memória de Elefante*, que, não sendo frontalmente antifatimistas, são-no na perspetiva em que parodiam, de forma por vezes cáustica, personagens e ações que têm o Santuário da Cova da Iria como palco de devoção, e local de peregrinação ou de visita obrigatória. Como bem analisa Alzira Seixo, na produção literária de Lobo Antunes “a tematização paródica da divindade [...] não

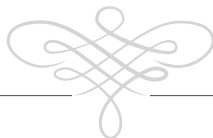
é de índole satírica nem tem a marca da descrença, antes da irreverência bem-humorada e do desafio jocoso contidos num raciocínio naif” (SEIXO, 2010, 46).

Nos anos 70 e 80 do séc. xx, conquistou algum eco o tema do alegado aparecimento de extraterrestres, *i.e.*, a tese ovniológica, que entendia a experiência das aparições de Fátima como o resultado de uma visita de seres extraterrestres que quiseram trazer à humanidade, utilizando três crianças ingénuas, uma mensagem de paz e de concórdia.

Os movimentos espíritas e ocultistas também tendiam a ver em Fátima um fenómeno extraordinário, de grande dimensão, em que se teria verificado uma comunicação de entidades transcendentais com seres humanos para transmitirem a estes uma mensagem de aperfeiçoamento espiritual.

Algum impacto tiveram ainda – provocando designadamente debates nos meios académicos – as teses sincretistas de Moisés Espírito Santo, que inscrevem Fátima e a sua semântica onomástica de origem muçulmana no legado islâmico do território português, vendo nas aparições a manifestação de ocultas entidades islâmicas (*e.g.*, a filha do imã oculto).

Da parte dos sectores protestantes não se fizeram esperar diversas reações críticas à centralidade que a devoção popular praticada no Santuário de Fátima dava a Maria, Mãe de Jesus, apesar de a Igreja Católica procurar corrigir teologicamente os excessos de devocionismo mariano, apontando todavia Nossa Senhora como caminho privilegiado para Cristo. Teólogos e pastores de igrejas protestantes implantadas em Portugal, como é o caso de Eduardo Moreira, fazem referências críticas, nos seus órgãos de imprensa e nos seus documentos pastorais, ao excesso da devoção popular a Nossa Senhora de Fátima. Entendem que este tipo de espiritualidade resvala facilmente para a mariolatria



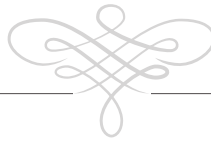
e para o ressurgimento de práticas devocionais pagãs projetadas na figura da Mãe de Cristo, que deturpam o sentido axial da fé cristã. O alegado paganismo do culto mariano e da consagração católica ao mais alto nível da espiritualidade sinedocal do imaculismo era visto como estando substanciado numa devoção centrada na parte pelo todo, ou seja, no Coração de Maria, coisificando e objetificando a fé. Os autores das críticas protestantes apontam o dedo à promoção católica de Fátima e ao favorecimento do hiperdevocionismo mariano, especialmente entre as classes populares, como um dos grandes obstáculos ao diálogo ecumênico.

Dentro da própria Igreja Católica, ouvem-se vozes críticas em relação ao fenómeno de Fátima e ao movimento de espiritualidade que espoletou. Essa perspectiva, proveniente de sectores católicos mais progressistas, torna-se mais sonante a partir da déc. de 1960, num momento de consolidação do Santuário de Fátima, que já então tinha conquistado um lugar central no seio do catolicismo português do seu tempo, com uma inédita projeção internacional, muito favorecida pelo apoio e pela atenção da Santa Sé e dos pontífices romanos, especialmente a partir de Pio XII.

Esta tendência ocorreu no tempo da renovação da Igreja Católica oficializada pelo Concílio Vaticano II, que recebeu a contribuição de importantes teólogos, que propuseram uma atualização da linguagem pastoral e das devoções católicas. Alguns teólogos e intelectuais portugueses, ligados ao chamado catolicismo progressista, teceram críticas à desatualização da linguagem da mensagem de Fátima utilizada na catequese da fé, assim como acusaram alguns dos seus conteúdos de estarem ultrapassados, em particular a perspectiva da espiritualidade sacrificial e reparadora típica da devoção

aos sagrados corações que se impôs no séc. XIX. A ênfase colocada na veneração cultural da imagem peregrina de Fátima, assim como o apreço dos fiéis pelas promessas e os sacrifícios em honra de Nossa Senhora, foram alvo de críticas de católicos, também eles preocupados com o perigo de este fenómeno devocional rasar facilmente a fronteira da mariolatria. Por outro lado, o negócio de imagens que se montou e expandiu ao redor do Santuário não pôde deixar de ser entendido como uma exploração dos sentimentos religiosos para efeitos comerciais, acusando-se o Santuário de permitir o comércio interessado dos “vendilhões do templo”. Entre as posições críticas que se destacaram, oriundas do clero regular e secular, são bem conhecidas as de Fr. Bento Domingues e do P.º Mário de Oliveira, o chamado “padre da Lixa”. Este último mostrou-se incansável na sua militância contra o que considera ser a desvirtuação do catolicismo autêntico, patente no devocionismo de Fátima, sendo de destacar a sua obra de grande audiência intitulada *Fátima nunca mais*.

Na verdade, o enorme impacto e o crescimento do fenómeno devocional de Fátima geraram a produção de um significativo manancial de literatura crítica ou divergente da interpretação católica oficial, tornando aquilo que poderíamos chamar o antifatimismo uma corrente pluriforme e complexa. Todavia, à semelhança dos acontecimentos históricos de grande impacto e com fortuna na sua afirmação e durabilidade temporal, Fátima suscitou a produção de discursos dissonantes, marcados pelo conflito das interpretações. Este conflito e a atenção polémica provocada pelo dinamismo expansionista da espiritualidade de Fátima também contribuiu, a par de um grande investimento da Igreja nesse sentido, para a sua promoção e para tornar as



aparições e o Santuário da Cova da Iria um centro de peregrinação de alcance mundial. Nesta perspectiva globalizante, o fenómeno de Fátima poderá ser considerado o maior acontecimento da história portuguesa depois dos Descobrimentos.

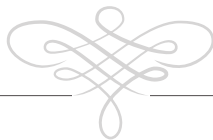
Bibliog.: ALFARIC, Prosper, *A Fabricação de Fátima*, Lisboa, Delfos, 1971; ANTUNES, António Lobo, *Boa tarde às Coisas aqui em baixo*, Lisboa, Dom Quixote, 2003; *Id.*, *Os Cus de Judas*, Lisboa, Dom Quixote, 2004; *Id.*, *Memória de Elefante*, Lisboa, Dom Quixote, 2004; *Id.*, *O Manual dos Inquisidores*, Lisboa, Dom Quixote, 2005; *Id.*, *Fado Alexandrino*, Lisboa, Dom Quixote, 2007; CASTRO, Zília Osório de, “Maçonaria e Fátima”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (coord.), *Enciclopédia de Fátima*, Pa-rede, Principia, 2007, pp. 332-334; CATROGA, Fernando, “O Livre-Pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)”, *Revista da História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354; *Documentação Crítica de Fátima*, 6 vols., Fátima, Santuário de Fátima, 1999-2013; DOMINGUES, Bento, *A Religião dos Portugueses. Testemunhos do Tempo Presente*, Porto, Figueirinhas, 1986; FERNANDES, Joaquim e ARMADA, Fina d’, *Intervenção Extraterrestre em Fátima. As Aparições e o Fenómeno Óvni*, 2.ª ed., Amadora, Bertrand, 1982; FONSECA, Tomás da, *Na Cova dos Leões*, Lisboa, Antígona, 2009; ILHARCO, João, *Fátima Desmascarada. A Verdade Histórica acerca de Fátima Documentada com Provas*, Coimbra, ed. do Autor, 1971; MIRANDA, Miguel, *A Paixão de K*, Lisboa, Porto Editora, 2013; MIGUÉIS, José Rodrigues, *O Milagre de Salomé*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999; MOREIRA, Eduardo, “Maria versus Fátima”, *Ecclesia*, n.º 7, out.-dez. 1955, pp. 35-36; OLIVEIRA, Mário de, *Maria de Nazaré*, Porto, Afrontamento, 1972; *Id.*, *Fátima nunca mais*, 6.ª ed., Porto, Campo das Letras, 1999; SANTO, Moisés Espírito, *Os Mouros Fatimistas e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa, 1995; SEIXO, Maria Alzira, *Os Romances de António Lobo Antunes*, Lisboa, Dom Quixote, 2010.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Anti**f**ederalismo

Devemos a Hermínio Martins a interpretação mais sistemática do pensamento federalista em Portugal. Este autor identificou nas nossas elites intelectuais e políticas uma tendência para uma espécie de amnésia histórica (que podemos também encontrar noutros ambientes culturais de países europeus) relativamente à presença de uma abundante e variada inspiração federal, em especial nos momentos mais críticos da história nacional dos sécs. XIX e XX.

Podemos enunciar três eixos construtivos que estruturaram a reflexão lusa em torno do federalismo: 1) O federalismo como modelo possível para a (re)organização do espaço territorial português. Esta tendência está patente desde a ascensão do Brasil ao estatuto de reino (1815), representado por 1/3 dos deputados que em Lisboa elaborariam a Constituição de 1822, até março de 1974, antes da grande implosão, quando António de Spínola pugnava por uma renovação federal e pós-imperial do mundo português; 2) O federalismo como desenho para um novo contrato de Portugal no seio de uma Europa perigosamente desafiadora, seja nas variantes do iberismo que seduziram Antero de Quental, seja na adesão cega à mudança qualitativa do processo de integração europeia com o Tratado de Maastricht, erroneamente entendido como um passo europeu federal; 3) O federalismo como conceito vago e até contraditório para manifestar a necessidade de combater a tendência para a centralização administrativa, através de lógicas de desconcentração e descentralização,



fazendo emergir uma expressão política e deliberativa das vontades locais, sejam elas os municípios, as comunas ou mesmo os Estados.

FEDERALISMO E TENSÃO IDENTITÁRIA

O núcleo central do conflito entre federalistas e antifederalistas no pensamento português situa-se nos choques sísmicos entre as duas placas tectónicas da história portuguesa desde os tempos modernos: a relação tensa entre uma identidade europeia e uma vocação imperial, iniciada com a conquista de Ceuta, em 1415, e prolongada por três ciclos imperiais: asiático (terminado com a queda de Cochim para os Holandeses, em 1662), sul-americano (concluído com a independência do Brasil, em 1822) e africano, interrompido com a descolonização que se seguiu ao golpe militar de inspiração democrática de 25 de abril de 1974.

Entre 1822 e a Conferência de Berlim (1884-1885), que abriu o ciclo imperial africano, Portugal viu-se devolvido ao seu torrão continental europeu. A tendência para o federalismo europeu, e em particular iberista, é uma constante no pensamento oitocentista, embora com matizes e intensidades diversas. Se o jovem Quental de 1871 fala dos “povos peninsulares” quase como um sujeito histórico, já o jovem Garrett, num Portugal mergulhado na Guerra Civil, parece hesitar. Recusa por completo qualquer fusão com Espanha, limitando-se também a ponderar a hipótese de uma federação: “Talvez uma federação...” (GARRETT, 1830, 320). Já Andrade Corvo advoga uma boa relação com Espanha, mas sem iberismo. Para ele, os EUA representariam uma janela de liberdade para Lisboa, face aos riscos de submissão a um poderoso vizinho (Espanha) e a um velho e ainda mais poderoso aliado, o Reino Unido. O movi-



António Sardinha (1887-1925).

mento pendular em direção ao iberismo conheceria várias metamorfoses, nem todas socialistas, algumas até bastante conservadoras, como foi o caso de António Sardinha, figura maior do Integralismo Lusitano.

UM FEDERALISMO TARDIO PARA O CREPÚSCULO IMPERIAL

Um momento particularmente relevante para o choque federal foi o tempo de uma geração perdido pelo Estado Novo para resolver o problema colonial. Salazar foi, provavelmente, o mais consistente, e certamente o mais influente antifederalista. Para ele, “as nações serão a perder de vista no tempo a base natural e mais simples de uma organização mundial. Nem federações artificialmente decretadas ou impostas, nem super-Estados hegemónicos [...] poderiam exceder em simplicidade, eficiência e colaboração pacífica uma organização dos agregados nacionais” (SALAZAR, 1951, 108). Sempre dirigido pela manutenção da integridade



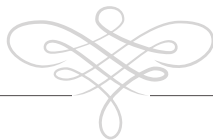
do império colonial português, Salazar não renegou o processo de integração europeia, desde que ele se mantivesse num estrito quadro intergovernamental. Da EFTA e até da CEE, procurou retirar vantagens instrumentais para servir o seu objetivo estratégico central. Entre 1945 e 1961, Salazar deixou passar a corrente tumultuosa da descolonização mundial, sem, aparentemente, aprender nada com as sangrentas lições de outros Estados imperiais europeus, desde o Reino Unido (com a perda da Índia em 1947) à derrocada francesa na Indochina (1954). Não faltaram vozes reformadoras, como as de Norton de Matos, de Sarmiento Rodrigues, de Adriano Moreira, mas Salazar manteve-se intransigentemente agarrado a uma ideia insustentável de império, desbaratando, até depois de a guerra se ter iniciado, o longo tempo político que as Forças Armadas deram ao regime (entre 1961 e 1974) para encontrar uma saída política que fosse honrosa e globalmente vantajosa. Franco Nogueira, o discípulo mais brilhante do ditador de Santa Comba, recusava perentoriamente, em 1971, a possibilidade de uma descolonização pacífica. África não seria um novo Brasil. A única via seria a de lutar com armas na mão contra os riscos, não apenas do comunismo, mas também das ambições dos EUA e dos vizinhos europeus de Portugal.

Quando, em março de 1974, António de Spínola publicou o seu livro-manifesto, *Portugal e o Futuro*, voltou a avançar com a proposta de uma solução federal para o império. Com clareza, explicou a diferença entre a “fórmula imperial, decorrente da aglomeração de Estados sob a hegemonia de um deles”, e o modelo federal, que se atinge por via democrática, “em que os Estados federados, reconhecendo o imperativo da centralização, delegam cada vez mais poderes num Governo central de cuja formação parti-

cipam e de cuja atuação conservam o poder de julgar” (SPÍNOLA, 1974, 201-2). É digno de nota que essa rigorosa destrinça entre hegemonia e federalismo, que a realidade da implosão imperial inviabilizaria poucas semanas depois, continha também a razão principal e de princípio que impedira Portugal de ter encontrado uma atempada saída pacífica para o seu derradeiro ciclo imperial. Com efeito, o federalismo requer uma república democrática, um povo maduro e soberano; não poderia ter nascido no regime paternalista que o inegável mas tortuoso génio de Salazar construíra à sua imagem e semelhança, para um Portugal tentando escapar ileso aos desafios da história.

FEDERALISMOS IMAGINÁRIOS NO NAUFRÁGIO DA EUROPA

A integração europeia de Portugal, tornada inevitável pelo regresso à Europa como único destino efetivo, sem o amparo e a retaguarda imperiais, vai revelar-se como um período fértil para as clivagens entre federalistas e antifederalistas. Contudo, aquilo que é revelado tanto pelo aprofundamento da integração europeia depois do Tratado de Maastricht, como pelo falhanço desse modelo de integração, incapaz de resistir à prova de fogo da crise financeira mundial declarada em 2008, é a profunda impreparação e incompetência política e técnica das elites portuguesas para poderem tomar parte, de modo ativo e inteligente, na condução da recomposição do espaço europeu, sem colocar em causa os interesses vitais e estratégicos de Portugal. Um dos sinais dessa falta de preparação para fazer uma análise fina dos modelos de construção europeia que se encontravam em disputa, sobretudo aquando da decisão de dar o salto qualitativo para a criação da União Económica e



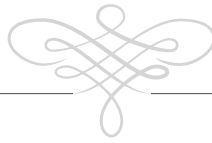
Monetária (UEM), reside no facto de, na maioria esmagadora dos casos, tanto os supostos federalistas como os declarados antifederalistas terem, na verdade, esgrimido espantelhos e combatido moinhos de vento. Com efeito, nem uns nem outros pareceram compreender todas as implicações envolvidas numa análise competente e esclarecida do que poderia ser um modelo federal republicano e democrático para a Europa, o único compatível com o interesse dos povos e nações, bem como com a salvaguarda dos direitos legítimos dos respetivos cidadãos individuais.

Vejam alguns exemplos marcantes. Freitas do Amaral, figura maior da Terceira República e fundador do CDS, rompeu com o partido de que tinha sido o pai fundador para votar a favor do Tratado de Maastricht. Na sua apologia do Tratado de Maastricht, apresentada num célebre discurso no Parlamento, Freitas do Amaral manifesta um pensamento demasiado qualitativo, baseado na crença absoluta na “bondade democrática” das elites políticas europeias, desconhecendo que, para avançar para a UEM, seriam necessárias condições políticas e económicas que Maastricht não garantia de modo algum: “Maastricht avança para a moeda única [...]; para além de se libertar da hegemonia do marco alemão, também se emancipará positivamente das tendências viciosas de tantos governos nacionais. Equilibrando exigências de grande ortodoxia financeira com generosos instrumentos de política social” (AMARAL, 1992, 40-1). Na mesma linha de pensamento, outro profederalista, Vítor Constâncio (depois vice-governador do Banco Central Europeu [BCE]), ao tomar pela segunda vez as rédeas do Banco de Portugal, revelava uma sofisticada ignorância da essência do federalismo, perfeitamente convencido de que o

euro poderia assemelhar de imediato a União Europeia aos EUA. Dizia Constâncio, no seu discurso de tomada de posse: “Sem moeda própria não voltaremos a ter problemas de balança de pagamentos iguais aos do passado. Não existe um problema monetário macroeconómico e não há que tomar medidas restritivas *por causa da balança de pagamentos*. Ninguém analisa a dimensão macro da balança externa do Mississípi ou de qualquer outra região de uma grande união monetária”; e chegava ao ponto de afirmar que, em caso de endividamento excessivo de uma economia nacional no seio da Zona Euro, “o equilíbrio restabelece-se espontaneamente, por um mecanismo de deflação das despesas, e não têm que se aplicar políticas de ajustamento.” (CONSTÂNCIO, 2000, 7).

Na mesma altura, ergueram-se algumas vozes contra a entrada de Portugal na UEM, nomeadamente João Ferreira do Amaral, Joaquim M. da Silva e Vasco d’Orey. Contudo, aquela que mais claramente entendia ser o projecto da UEM uma operação de natureza federal foi a de Paulo Portas, que apontou para o facto, absolutamente confirmado depois de 2008, de que a UEM “abriria, sobretudo no mundo do trabalho, uma séria crise de fé na ideia europeia” (PORTAS, 1994, 138). Portas denunciou igualmente o papel exorbitante que o BCE seria chamado a desempenhar, na medida em que absorveria uma parte decisiva da “soberania económica” dos Estados membros (*Id.*, *Ibid.*, 148).

A identificação do monstruoso projecto da UEM (que não é federal nem democrático) com um tipo de federalismo continuou a ser efetuada já depois de a crise ter eclodido. Em 2012, Francisco Louçã e Mariana Mortágua confundirão o processo de constituição de um novo poder hegemónico na Europa com uma



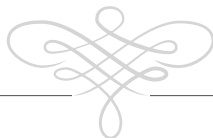
manifestação de federalismo: “O federalismo europeu realmente existente é hoje uma espécie de nacionalismo alemão, reciclado no mundo da finança global”. E apresentam uma das mais comuns (e também facilmente rebatíveis) acusações contra o federalismo, a falácia da identidade: “Mais fundamentalmente, não existe um povo europeu único que se reconheça, existem povos europeus. Ser português e ser europeu são duas identidades e não uma” (LOUÇÃ e MORTÁGUA, 2012, 200-204). Na mesma linha equívoca, que consiste em confundir uma consolidação hegemónica de Estados com um qualquer tipo de federalismo, insistia também João Ferreira do Amaral: “O federalismo europeu – a criação de um super-Estado – irá não só destruir Portugal enquanto unidade política como até enquanto unidade cultural” (AMARAL, 2013, 115-116).

Autores e cidadãos como aqueles acima apontados acabam por conferir crédito a quantos, em Bruxelas e Berlim, por serem parte interessada, batizam como tendencialmente federal a construção na Europa de um capitalismo burocrático dominado pelo sistema bancário. Essa coincidência em torno de um fantasma do federalismo acaba por fazer diminuir a possibilidade de a rica experiência dos instrumentos constitucionais, políticos e financeiros, desenvolvidos pelo verdadeiro federalismo republicano iniciado nos EUA em 1787, evitar uma tragédia na Europa.

Bibliog.: AMARAL, Diogo Freitas do, *Um Voto a favor de Maastricht. Razões de Uma Atitude*, Mem Martins, Inquérito, 1992; AMARAL, João Ferreira do, *Porque Devemos Sair do Euro. O Divórcio Necessário para Tirar Portugal da Crise*, Lisboa, Lua de Papel, 2013;

CONSTÂNCIO, Vítor, “Discurso de tomada de posse do governador Dr. Vítor Manuel Ribeiro Constâncio, em 23 de fevereiro de 2000”, *Boletim Económico do Banco de Portugal*, mar. 2000, pp. 5-10; CORVO, João de Andrade, *Perigos. Portugal na Europa e no Mundo*, Lisboa, Fronteira do Caos, 2005; GARRETT, Almeida, *Portugal na Balança da Europa*, London, S. W. Sustainance, 1830; LEAL, Ernesto Castro (coord.), *O Federalismo Europeu. História, Política e Utopia*, Lisboa, Colibri, 2001; LIMA, Sebastião Magalhães, *O Federalismo*, Lisboa, Secção Editorial da Companhia Nacional Editora, 1898; LOUÇÃ, Francisco, e MORTÁGUA, Mariana, *A Dividadura. Portugal na Crise do Euro*, Lisboa, Bertrand, 2012; MARTINS, Hermínio, “O federalismo no pensamento político português”, *Penélope*, n.º 18, 1998, pp. 13-49; MOREIRA, Adriano, *Da Utopia à Fronteira da Pobreza*, Lisboa, INCM, 2011; NOGUEIRA, Franco, *As Crises e os Homens*, Lisboa, Ática, 1971; NOGUEIRA, J. Félix Henriques, *O Município no Século XIX*, Lisboa, Ulmeiro, 1993; OREY, Vasco d’, “Moeda: pezinhos de coentrada ou ‘eisebein’: ‘your choice, please’”, in MONTEIRO, Manuel (dir.), *Viva Portugal. Uma Nova Ideia da Europa*, Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 243-259; PORTAS, Paulo, “O erro federal”, in MONTEIRO, Manuel (dir.), *Viva Portugal. Uma Nova Ideia da Europa*, Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 137-168; QUENTAL, Antero, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos e Notas Políticas*, vol. iv, Coimbra, Coimbra Editora, 1951; SILVA, Joaquim Miranda da, “A União Económica e Monetária no Tratado da União Europeia”, in SÁ, Luís (dir.), *Uma Ideia para a Europa. Uma Nova Política para Portugal*, Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 57-77; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “A Constituição de 1822. Uma filosofia política intempestiva”, *Philosophica*, n.º 11, abr. 1998, pp. 39-47; *Id.*, *Portugal na Queda da Europa*, Lisboa, Temas e Debates, 2014; SPÍNOLA, António de, *Portugal e o Futuro. Análise da Conjuntura Nacional*, Lisboa, Arcádia, 1974; TAVARES, Rui, *A Ironia do Projecto Europeu*, Lisboa, Tinta da China, 2012.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES



Anti-feiticeirismo

Um estudo sobre as medidas que foram tomadas em Portugal, ao longo dos séculos, contra a feitiçaria tem de ter em conta que o conjunto de crenças e de práticas que a constituem é um universal humano, no sentido em que não se conhece nenhum povo em todo o mundo que não tenha tido crenças mágicas e que não tenha sido praticante de artes ocultas. Em listas de referência de universais humanos constam entradas como “magia”, “magia como forma de melhorar a vida”, “magia como modo de conquistar amor”, e, obviamente, “a religião e as crenças no sobrenatural” (BROWN, 2002, 437). Diferentemente, as medidas contra a feitiçaria não são universais humanos, mas manifestações da cultura de determinadas sociedades em alguns períodos históricos. É de notar, contudo, que há medidas contra atos concretos de feitiçaria que derivam de práticas de feitiçaria. A antiguidade destas medidas confunde-se com a antiguidade da feitiçaria. Nas mais remotas civilizações conhecidas, como as da antiga Mesopotâmia, produziram-se muitos documentos contra a feitiçaria que derivam de crenças mágicas. Não é neste sentido, porém, que se irão inventariar as principais medidas que foram adotadas em Portugal contra a feitiçaria em alguns períodos da sua história. Estas medidas constituem um caso particular de processos sociais que também aconteceram em muitos outros países e derivam, sobretudo, do combate da Igreja contra o paganismo e contra práticas supersticiosas, do Estado enquanto fundamento das relações jurídicas entre particulares, e,

num terceiro momento, da crítica cultural derivada da Modernidade, incluindo nesta palavra o pensamento filosófico, o direito e a ciência moderna. Estes processos sociais não podem ser confundidos com uma mentalidade mágica que aceita a existência de feitiçaria e de meios de proteção contra a feitiçaria.

Como a feitiçaria é um universal humano, é impossível viver sem alguma forma de crenças mágicas; para se compreender o que está em causa, bastaria fazer o paralelo com outros universais humanos, como a música, a linguagem, o direito ou o trabalho cooperativo. Imaginar que os seres humanos podem existir sem algum destes elementos é criar uma fantasia que não representa nada de humano. Neste sentido, todas as medidas históricas contra a magia ou a feitiçaria estão condenadas ao fracasso. É tão absurdo imaginar que um povo possa viver sem crenças e práticas mágicas quanto supor que possa viver sem cooperação entre os seus membros, sem linguagem ou sem sistemas de representação da realidade. Contudo, em determinados períodos históricos, as sociedades combatem até mesmo os universais humanos por razões filosóficas, políticas, religiosas ou de outra natureza. Um dos primeiros exemplos ocidentais de um projeto filosófico destinado a combater deliberadamente estruturas universais humanas encontra-se na utopia política de Platão, *A República*, em que se chega a tentar destruir os elos fortes que unem as mães aos filhos e se procura colocar os ritos religiosos ao serviço de uma organização política totalitária. Sintomaticamente, Platão combate, nessa obra, os feiticeiros que, por dinheiro, prejudicam justos e injustos, bem como os praticantes das artes dos livros de Museu e de Orfeu, que seriam alegadamente capazes de realizar rituais propiciatórios para garantir a bem-aventurança depois da morte (363c-364e).



A civilização ocidental manteve, ao longo dos séculos, uma relação de amor-ódio com a feitiçaria e com o mundo muito vasto das práticas mágicas. No mundo greco-latino, existiu uma grande tolerância pelo assunto, em contraste com as medidas que foram tomadas desde a Idade Média até ao séc. XVIII. A história portuguesa compartilha todos estes processos sociais do Ocidente. Contudo, cada caso da luta contra a feitiçaria que aconteceu em Portugal enquadra-se em determinadas circunstâncias nacionais e tem protagonistas identificáveis. A história detalhada dos processos de antifeiticeirismo merece ser feita; só depois de isso acontecer será possível proceder a uma reflexão sobre o significado de cada um e do conjunto total desses processos. É provável que estas atividades estejam condenadas ao fracasso. A natureza do assunto não permite grandes esperanças numa boa realização dessa história. O melhor que se conseguirá fazer é um inventário do registo documental. Por muito que custe à mentalidade moderna, o assunto em causa tem dimensões que não se deixam aprisionar nos quadros da racionalidade científica. Aliás, se bem que a Modernidade seja um dos fatores mais fortes da luta contra as crenças ligadas à feitiçaria em Portugal e no Ocidente, não se pode esquecer que o fator mais decisivo da luta contra a feitiçaria é uma organização de natureza religiosa: a Igreja. É possível ver nessa luta um ataque sistemático de uma forma de magia contra outra forma de magia. A classificação e a adjetivação destas formas é que será tema de amplo debate: magia branca contra magia negra, magia benéfica contra magia maléfica? Os exorcismos, as bênçãos, os gestos rituais, as artes curativas, o uso de relíquias, o ofício religioso, os sacramentos, a diferença entre espaço e tempo sagrados e profanos, e outros aspetos da Igreja podem ser confundidos



Queima de bruxa na fogueira em Willisau, Suíça, em 1447.

com formas de magia. Aliás, a figura fundadora do cristianismo, Jesus Cristo, foi, desde o início, confundida por vezes com um feiticeiro ou mago especialmente poderoso, percepção que saíria do horizonte dos crentes nos séculos seguintes. Uma religião combateu sistematicamente, durante séculos, outras práticas religiosas ou outras magias. Deste facto há registo documental, mas, mesmo que ele fosse facilmente acessível e de interpretação segura, ainda assim seria apenas uma parte de um todo maior. É muito provável que existam formas de antagonismo entre os próprios praticantes da feitiçaria, como se viu acima, as quais poderão, ou não, deixar registo documental. Bastaria atentar neste quadro para se compreender que a reflexão sobre o significado tanto das crenças e das práticas de feitiçaria como das medidas que historicamente as combateram dificilmente será bem sucedido. Uma reflexão justa sobre o fenómeno teria de experienciar, em primeira mão, aquilo de que falam os crentes e os praticantes da feitiçaria; é provável que



também isso seja impossível, seja devido à credulidade dos praticantes menores, seja devido à sofisticação dos praticantes maiores, seja devido à inefabilidade dos agentes sobrenaturais que alegadamente interagem com feiticheiros, alquimistas, magos e necromantes.

Escrevendo na primeira metade do séc. XIX, Alexandre Herculano olhava para a feitiçaria como um conjunto de “sonhos ridículos”, sintomas de uma “doença moral chamada credulidade”, que o progresso das ciências haveria de erradicar (HERCULANO, 1840, 138). Nenhuma atenção era dada ao ponto de vista dos praticantes e muito menos, como é evidente, ao ponto de vista dos eventuais poderes sobrenaturais. Se se reduzir drasticamente um fenómeno, é provável que se tenha a ilusão de que é possível escrever a totalidade da sua história e compreendê-lo na íntegra. Se se respeitarem todas as suas partes, esse objetivo não é alcançável. Como é evidente, a questão mais inquietante é a de tentar descobrir por que razão, num país como Portugal e numa parte do mundo como o Ocidente, se tentou combater um universal humano. É inútil afirmar que foi um absurdo que se manifestou durante séculos; os seus protagonistas não o sentiam como tal, mas como decisivo para a ordem social e para a salvação das almas (as dos feiticheiros e as dos seus perseguidores). Mais uma vez, está em causa a essência do fenómeno religioso, e é pouco provável que, de modo racional, se consiga esgotar um assunto infinito.

A esperança de que a racionalidade científica consiga fazer a história dupla da feitiçaria e das medidas contra a feitiçaria não tem fundamento. Com honestidade, apenas se pode afirmar que está ao alcance da racionalidade científica fazer uma história do registo documental que esse assunto deixou num país como Por-

tugal. Mesmo este aparente apoucamento continua a representar, na realidade, uma tarefa muito vasta, a ser exequível. O visconde de Carnaxide alertou para um aspeto da história do assunto que tem passado despercebido: a repressão da feitiçaria nos territórios ultramarinos que estiveram sob domínio português. A esta dificuldade haveria de acrescentar outras, como as decorrentes de arquivos incompletos, documentos danificados e livros queimados. Pode acontecer, todavia, que o registo documental que a luta contra a feitiçaria deixou seja a parte menor do assunto. Por hipótese, todos os processos da Inquisição que se ocuparam dela poderiam apenas ter tido por objeto as atividades dos amadores – os pequenos praticantes, as pessoas do povo, os filhos dos deuses menores da sorte, ou, como disse S. Martinho de Braga ainda no séc. VI, os rústicos. Não é de excluir que, a terem existido verdadeiros praticantes da feitiçaria e da magia, não tenham deixado rasto documental de nenhum tipo. A perfeição da arte exigiria a invisibilidade do praticante e a inefabilidade da experiência. Também pode ter acontecido que, por qualquer razão, Portugal não tenha conhecido fenómeno equivalente ao dos verdadeiros praticantes cujo nome aparentemente se conhece (ao modo de arquétipos como Simão, o Mago, Apolónio de Tiana e John Dee). Fr. Gil de Santarém ter-se-á arrependido dos sete anos que passou em Toledo a aprender artes mágicas, segundo conta o seu biógrafo Fr. Baltazar de São João (NASCIMENTO, 1982, 40). Além disso, existem figuras cuja realidade é totalmente cunhada pela percepção de terceiros, *i.e.*, que não deixaram rasto documental, mas propiciaram um grande número de narrativas a seu respeito, como é o caso do conde de St. Germain, de que não há paralelo conhecido em Portugal. Finalmente, há



ainda os grandes mestres estrangeiros do oculto que terão passado por Portugal, de que o mago inglês Aleister Crowley, que se teria alegadamente encontrado com Fernando Pessoa em setembro de 1930, é um exemplo (meramente hipotético). Em resumo, não há nenhuma certeza de que os muitos documentos que acompanham a história dos processos contra a feitiçaria em Portugal digam respeito ao âmago do tema ou aos verdadeiros praticantes de feitiçaria. A confirmar-se alguma destas hipóteses, é possível que a história da luta portuguesa contra a feitiçaria (bruxaria, magia, ou qualquer outra arte do oculto) tenha tido como protagonistas os desvalidos da fortuna, e seja, por conseguinte, uma manifestação pálida de combates entre determinadas personalidades e grupos pelo acesso a energias subtis e a poderes ocultos na ordem do mundo. Com verdade pode, pois, afirmar-se que o que se segue é apenas uma sugestão de passos a dar para uma história e para uma reflexão que serão sempre, muito provavelmente, incompletas ou até impossíveis. Na falta de outras certezas, é possível asseverar que a feitiçaria e as medidas contra ela tomadas atravessam a história portuguesa, no sentido em que já antes da afirmação da nacionalidade o assunto era importante nesta parte do mundo; durante a Idade Média, e até ao estabelecimento do Tribunal da Inquisição, esta questão deixou referências documentais; durante o período de funcionamento do Tribunal, produziram-se decisões a seu respeito; e desde o séc. XIX até aos começos do séc. XXI a feitiçaria não desapareceu, se bem que as medidas contra ela tenham aparentemente perdido força.

Dito isto, é necessário começar pelas palavras que representam o fenómeno e a luta contra o fenómeno. “Feitiçaria” e “feiticeiro” fazem parte de uma família de termos das línguas indo-europeias ligadas

às artes e às práticas mágicas. Essa família inclui termos gregos (“mageia”, “magikê teknê”, “goêtia”, “pharmakeia”, “baskania”), latinos (“magica ars”, “magice”, “magia”), ingleses (“magic”, “witchcraft”, “sorcery”) e sânscritos (“yatu-”, “krtya-”, “maya”), entre outros (BUCK, 1988). No caso do português, não é clara a linha que separa feiticeiros, adivinhos, alquimistas, benzedores, bruxos, curandeiros, curadores, encantadores, lançadores de sortes e de varas, mágicos, mezinheiros, necromantes, saladores, etc., quando se trata da definição do fenómeno. Esta riqueza vocabular deu origem a um intenso debate académico em torno da alegada unidade da mentalidade mágica, desde que, em 1971, Keith Thomas enfatizou a questão da “unidade das crenças mágicas” no seu já clássico *A Religião e o Declínio da Magia* (HANEGRAAFF, 2012, 184). Vale a pena, por isso, olhar brevemente para a história das palavras e tentar trazer alguma luz que ajude a explicar a diversidade de designações.

As palavras da família de “feitiçaria” formaram-se, em português, da base “feitiço”, que, por sua vez, deriva, de acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, da forma masculina do adjetivo latino “facticius” (artificial, imitativo, onomatopaico). José Pedro Machado, no seu *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, identifica, no séc. XV, a primeira manifestação dessa palavra em português – “e cujdaoum os Mourros que esta era alguma arte de *feyticarja*” –, sendo do século anterior o primeiro exemplo da palavra “feiticeiro”, na *Crónica Geral de Espanha*, de 1344: “e desfazia de sua terra os ladrões e queymava as *feiticeiras*” (cap. CCLV). Estas informações não chegam, porém, para caracterizar a história etimológica e semântica desta palavra e da respetiva família de derivações. Em português, o termo é muito menos especializado que



em latim, reunindo a significação de várias palavras, que traduzem outras tantas realidades. Há palavras cujas diferenças entre si perdem, com o tempo, importância na comunicação, o que resulta na diminuição das palavras em circulação, absorvendo uma o significado das que desaparecem. Parece ser esse o caso presente. Segundo Agostinho Barbosa, no seu *Dictionarium Lusitanicolatinicum*, de 1611, a palavra “feitiço” equivale aos substantivos latinos “philtrum” (filtro de amor, beberagem mágica para provocar amor) e “ueneficium” (em sentido lato, um ato de magia, mas *stricto sensu* um ato de envenenamento – note-se a raiz etimológica “uenum”, veneno). Em termos práticos, esta diferença é relevante quando se olha para fontes antigas, medievais e modernas escritas em latim: se “ueneficus”, alguém que faz uso de um veneno, será sempre um feiticeiro, um feiticeiro pode operar por artes diferentes das que usam poções venenosas e, portanto, não ser referido no texto latino como um “ueneficus”. O *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712-1728), de Rafael Bluteau, é mais detalhado e abre outras pistas etimológicas. Desde logo, para a raiz de “feitiçaria”, esta obra oferece uma hipótese de empréstimo do italiano, “fattuchieria”, com igual significação em ambas as línguas. Esta suposição, porém, não terá eco nas entradas referentes às outras palavras da mesma família. Para “feitiçeira(o)”, este dicionário aponta o equivalente latino “malefica(us)”. Ora, “maleficus” é aquele que usa de um “maleficium”, um feito mau. Logo, em “maleficus” há um valor de maldade que o termo “feiticeiro” pode, ou não, comportar em português. Também o substantivo latino “magus” pode remeter para um feiticeiro, mas este vocábulo passou diretamente para o português, para o termo “mago”, que, de resto, é apontado como sinónimo de

“feiticeiro”. Para “feitiço”, este *Vocabulário* aponta a mesma raiz latina, “facticius”, mas acrescenta uma outra hipótese para justificar o uso metafórico do termo: o termo francês “fetis”, lindo, bonito, portanto, “que deleita os sentidos e que em certo modo enfeitiça”. Bluteau inverte aquela que parece ser uma convicção muito posterior: o francês “fétiche” e o inglês “fetish” terão derivado do português “feitiço”.

Paralelamente a tudo isto, o português desenvolveu, de uma raiz etimológica ainda não determinada, o termo “bruxa” e os derivados “bruxedo” e “bruxaria”, dados como sinónimos de “feitiçeira”, “feitiço” e “feitiçaria”, respetivamente. Mesmo que a semântica da primeira família de palavras pareça estar popularmente mais ligada a atos maldosos, uma negatividade que parece não estar presente na significação dos termos derivados de “feitiço”, tal facto não invalida a relativa sinonímia que os falantes foram atribuindo às palavras de uma e de outra família ao longo do tempo. Em 1611, “bruxa” equivalia aos termos latinos “lamia” (que mata crianças) e “strix” (nome de uma ave que se cria que chupava o sangue das crianças e que, por isso, era usado também para mulheres acusadas de fazer mal a crianças). No século seguinte, era ainda este o significado atribuído a “bruxa”: uma mulher que mata crianças, chupando-lhes o sangue. De facto, o imaginário popular está cheio de histórias de bruxas que raptavam e matavam crianças, e não é difícil perceber a carga negativa que o termo adquiriu. Mas o *Vocabulário* oferece mais conjeturas para a história da palavra. Diz o verbete “bruxa” que o termo pode derivar de Brugis, uma região da Macedónia, ou de Bruges, cidade da Flandres, lugares onde havia muitas feitiçarias. É presumível que sejam histórias etiológicas construídas *ad hoc*. O termo, segundo a mesma fonte, também

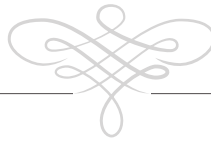


poderia derivar de “bruex”, que, nas línguas setentrionais, significaria “irmão” e “irmandade”, e as bruxas seriam irmãs do demónio. Dando-se ou não crédito a estas hipóteses, certo é que só o facto de elas serem aventadas revela que, já em inícios de Setecentos, havia alguma equivalência entre os termos “bruxa” e “feiticeira”.

Mais ou menos idêntico é o cenário ligado à evolução semântica dos nomes relacionados com as artes da adivinhação. Com efeito, os termos latinos, na passagem para o vernáculo português, tenderam a desaparecer, sendo o seu significado absorvido por outros ou ficando reservado para usos eruditos ou muito específicos. O termo mais comum parece ser “adivinho”, cuja raiz etimológica é o substantivo latino “diuinus” (adivinho, o que lê a sina). Mas, na passagem ao vernáculo e nos primeiros séculos depois dela, “adivinhadeiro” é um vocábulo mais corrente. Aliás, muito frequente na literatura legalista da época é o termo “agoureiro”, cuja raiz, “agouro”, deriva do latim “augurium”, que estava originalmente ligado à interpretação de sinais, muitas vezes relacionados com o voo das aves. Nos começos do séc. XXI, este significante parece estar mais reservado para referir quem atrai ou vaticina desgraças, enquanto o seu significado literal, mais neutro, de anunciar agouros, parece ter sido absorvido por “adivinho”. É, todavia, quando se lê as descrições das funções e dos métodos de um adivinho (ou adivinhadeiro, ou agoureiro) que se percebe quantas palavras diferentes o seu significado aglutina. A palavra portuguesa comum, qualquer que ela fosse em cada momento, implica numerosas formas de prever o futuro, desde o lançamento de sortes à leitura de superfícies espelhadas, passando pela interpretação de outros sinais. É o caso de “áuspice” ou “arúspice” (do latim, “auspex” ou “haruspex”, respe-

tivamente), que predizia o futuro pela leitura de entranhas. É o caso de “sortilégio” (do latim, “sortilegus”), de que se tratará à frente com mais pormenor, e do substantivo latino medieval “sortarius”, que parece não ter tido fortuna na passagem ao vernáculo. Um e outro serviam para mencionar indivíduos que prenunciavam o futuro pela leitura de sortes, étimo, de resto, bem evidente na formação das duas palavras. Paralelamente, há ainda o caso dos sinónimos “ariolo” e “hariolo” (do latim “hariolus”), de utilização pouco corrente. Se o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* descreve “hariolo” como um sinónimo de “adivinho”, já a *Infopédia* (dicionário online da Porto Editora) liga “ariolo” à adivinhação por meio de ídolos. A raiz latina, de origem não determinada, não parece confirmar esta definição. O *Oxford Latin Dictionary* liga-a a “falar por inspiração divina”, o *Dictionary of Ecclesiastical Latin* liga-a a “falar verdade”, enquanto o *Dictionnaire Latin Français*, de F. Gaffiot, e o *Dicionário de Latim-Português* (Porto Editora) o dão como mero equivalente de “adivinho”, sem qualquer especificação adicional.

Caso notório do esbatimento da oposição entre os significados das palavras ligadas às artes da feitiçaria e da adivinhação é “sortilégio” e os seus correlatos etimológicos. “Sortilégio” deriva do latim “sortilegium”, à letra, leitura de sortes. Ora, como já se disse, esta dimensão divinatória não se perdeu na palavra portuguesa. Mas a este campo semântico acrescentou-se a significação de feitiço, bruxedo e malefício em geral. Da mesma forma com “sortilégio”, que é sinónimo tanto de feiticeiro como de adivinho. Esta concentração denota uma associação, feita na mente dos falantes, entre os chamados feiticeiros e adivinhos, fosse porque frequentemente a mesma pessoa tivesse as duas artes, fosse porque os



procedimentos das duas artes parecessem semelhantes entre si aos olhos dos leigos, fosse porque os objetivos de quem consultava uns e outros eram muitas vezes os mesmos, fosse por qualquer outra razão.

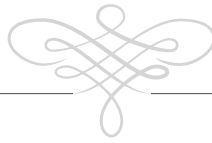
FONTES INSPIRADORAS

As fontes dos éditos emitidos em Portugal contra feitiçeiros e adivinhos encontram-se maioritariamente na literatura estrangeira. De resto, não há muita literatura produzida em Portugal sobre feitiçaria. José Pedro Paiva identifica apenas duas obras de outros tantos autores portugueses sobre este tema. Um é Manuel do Vale de Moura, com o seu *De Ensalmis* (1620), e o outro é Manuel Lacerda, com *O Memorial e Antídoto contra os Pós Venenosos Que o Demônio Inventou* (1631). Contudo, estes dois autores não são citados nas disposições portuguesas. *Colório da Fé contra as Heresias*, de Fr. Álvaro Pais, bispo de Silves, poderia ter sido uma enciclopédia de referência para a doutrina portuguesa sobre a feitiçaria, não fora a dificuldade ligada à publicação do manuscrito. Escrito provavelmente depois de 1345, dedica três dos seus “erros” às artes do oculto: encantadores, magos, aríolos, arúspices, áugures, áuspices, pitonisas, astrólogos, genotíacos ou matemáticos, horóscopos, sortílegos, palpitanes, planetários, geomânticos, hidromânticos, aeromânticos, piromânticos, nigromânticos, adivinhos, bruxas, praticantes da arte anunciativa, sonhadores ou intérpretes de sonhos (I.50, I.51 e IV.16). O *Tratado de Confissão*, o primeiro livro impresso em língua portuguesa que se conhece, publicado em Chaves em 1489, dedica uma grande atenção à adivinhação, feitiçaria e magia, tanto mais que alguns clérigos se dedicavam a essas práticas: “Item clérigo que for sorteyro seja priuado do oficio e do beneficio” (MACHADO, 2003, I, 169). Como

se trata de confissão, a penitência para os agoireiros, adivinhadores e pessoas que os consultam é pesada: “Teiuar as coresmas e os auentos por ix anos e sextas feyras a pam e agoa” (*Id., Ibid.*, 169). As mulheres que lançam feitiços sobre os seus maridos ou outros homens deverão jejuar toda a vida a pão e água às quartas-feiras, sextas-feiras e sábados. A estas fontes primárias haveria que acrescentar os manuais de exorcismo (*e.g.*, João Baptista de Reboredo, *O Exorcista bem Instruído...*, e Fr. João de Vasconcelos, *Escudo Santíssimo e Armas da Igreja contra a Malícia Diabólica...*).

Os textos portugueses utilizados como justificação doutrinária de algumas (poucas) disposições legais são redundantes, no sentido em que são comentários a legislação anterior. São os casos de *De Manu Regia* (1622-1625), de Gabriel Pereira de Castro, e de *Remissiones Doctorum in Librum Quartum et Quintum Regiarum Lusitanorum* (1618), de Manuel Barbosa, citados, *e.g.*, nas *Constituições Sinodais* de Braga de 1639. Outra fonte importante foi o *Manual de Confessores y Penitentes* (1549), publicado em Coimbra, de Martín Azpilcueta Navarro, um castelhano radicado em Portugal. À parte estes casos, as fontes doutrinárias vêm sempre de além-fronteiras. Aliás, as fontes que se podem encontrar nos textos de Manuel do Vale de Moura e de Manuel Lacerda são as mesmas.

Entre os textos mais referenciados na doutrina contra a feitiçaria e artes afins está a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, nas suas questões sobre as superstições em geral, sobre a intervenção demoníaca e sobre a idolatria. Muito citados são igualmente: Martín del Rio, nas suas *Disquisitiones Magicae* (1595); Francisco Suárez, principalmente em *De Virtute et Statu Religionis* (1604); e Tomás Sánchez, sobretudo em *In Praecepta Decalogi* (1613), mas também, em menor escala, em *Disputationes de Sancto Matrimonii Sacramento*



(1602). Menos citados, embora importantes, são Juan Azor, com as suas *Institutiones Morales* (1600-1606), e Leonardus Lessius, com *De Iustitia et Iure* (1605). Muito importante, em particular para o *modus operandi* da Inquisição, parece ter sido o *Directorium Inquisitorum* de 1376, escrito por Nicolás Eymerich e revisto em 1585 por Francisco de La Peña. A lista destas fontes, porém, não se esgota nestes nomes e mais autores poderiam figurar nela. Outro tipo de fontes é constituído pelas deliberações dos diversos concílios, sobretudo do V Concílio de Latrão e do de Trento, e por algumas das disposições emanadas dos sumos pontífices. Entre estas, contam-se principalmente o decreto de Alexandre IV que constituirá o capítulo “Accusatus”, do título “De haereticis”, § “Sane”, do *Liber Sextus* por Bonifácio VIII, e a bula extravagante de Sisto V *Contra Exercentes Astrologiae Iuiciariae Artem*. Muito conhecido em Portugal, e citado pela Inquisição, foi o *Malleus Maleficarum*, dos Dominicanos Heinrich Kramer (Henricus Institoris) e Jacobus Sprenger, bem como a bula *Summis Desiderantes*, de 1485, de Inocêncio VIII, que acompanhou a edição.

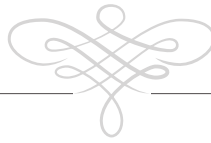
AS ORDENAÇÕES DO REINO

É manifestamente difícil isolar o mais antigo documento português que dispõe de modo ostensivo contra a feitiçaria, já que essas práticas vinham dos tempos pagãos e se confundiam muitas vezes com a heresia, a descrença, a blasfêmia e a superstição. D. Afonso II dispôs contra as heresias. D. Dinis ordenou, em 7 de junho de 1315, que “quem quer que descreer em Deus, e de sua Madre, ou os doestar, que lhes tirem as línguas pelos pescocoços, e que os queimem” (ALMEIDA, 1967, I, 400). Especialmente importante foi uma reunião que aconteceu na Câmara de Lisboa no

próprio dia da Batalha de Aljubarrota (14 de agosto de 1385), em que os responsáveis pela cidade promulgaram um estatuto para expurgar a cidade de grandes pecados: “nehua pessoa nõ se use ne obre de feitiços, ne de legamentos, ne de chamar os diabos” (*Id., Ibid.*, 402). A data da reunião mostra que se procurava um efeito à distância, que só não se pode considerar mágico porque os protagonistas não se reconheceriam nessa classificação, apesar de a estrutura da sua ação ser indistinguível da de práticas mágicas (fazer algo num sítio para que algo aconteça noutro sítio). Em lei de 19 de março de 1403, D. João I proibiu qualquer prática de feitiçaria, punindo-a com prisão e açoites públicos.

O *Livro das Leis e das Posturas*, que reúne a legislação da Coroa portuguesa até às *Ordenações de D. Duarte*, assim como estas ordenações, omite tudo o que diz respeito à feitiçaria. Já as *Ordenações Afonsinas* mandam que os juizes ordinários ajam contra os adivinhos e feiticeiros (liv. I, tit. XXVI, n.º 4) e que não permitam que a justiça eclesiástica inquiria nestes casos (n.º 41). Estas ordenações condenam estas artes porque são contrárias e odiosas a Deus. No elenco de práticas condenadas, estão achar ouro, prata ou outros haveres por lançamento de sortes ou por vê-los em espelhos, e o pecado da feitiçaria, arte que o texto associa ao demónio. Às primeiras prescrevem-se penas de prisão e açoitamento público e, se for vassalo ou de maior condição, que seja degredado. Aos que usem de feitiçaria que resulte em morte, desonra ou outro dano para alguém, reserva-se a pena de morte, independentemente do estrato social (liv. V, tit. XLII).

No tempo de D. Manuel, aplicava-se a pena do ferro aos feiticeiros. Por lei de 22 de março de 1499, reiterada nas suas grandes linhas em alvará de 9 de agosto de 1516, el-Rei determinou que os feiticeiros fossem ferrados em ambas as faces



com um ferro que tinha a letra F. As *Ordenações Manuelinas* alongam-se muito mais no articulado contra os feiticeiros. Numa fórmula muito parecida com as *Constituições Sinodais*, o título xxxiii do livro v abre com a informação de que se condena à morte qualquer pessoa que tome de qualquer lugar, sagrado ou não, um objeto sagrado, no todo ou em parte, ou que tome algo de um lugar sagrado. Condena-se igualmente à morte quem invocar demónios ou der de comer ou beber algo para provocar um ligamento ou desligamento. Nestes casos, porém, a execução fica suspensa até o Rei avaliar a “qualidade da pessoa”. A atenção do legislador volta-se, de seguida, para os adivinhos. Seja por sortes, por ver em reflexos ou por outro método qualquer, especificado ou não no longo rol de exemplos que o texto enumera, a prática de adivinhação é proibida a qualquer pessoa, sob pena de açoites públicos, ferragem com ferro na face e degredo perpétuo para São Tomé. Os parágrafos seguintes proíbem um grande número de práticas populares, como benzeduras por pessoas não aprovadas para tal, alguns rituais supersticiosos de que o texto dá numerosos exemplos, até devoções aos santos ou a relíquias fora dos locais devidos. As penas iam desde multas pecuniárias até ao degredo, passando pelos açoites ou por alguma forma de exposição pública da condenação. Há que notar, no entanto, que a lei da Coroa concede exceção aos astrólogos, “que por ciência, vendo o nascimento das pessoas, dizem alguma coisa de seu juízo e regra da dita ciência”. Não seria por lapso, certamente: os monarcas portugueses recorriam aos serviços de astrólogos. A lei eclesiástica portuguesa só incluiria esta disposição nos seus diplomas nas constituições sinodais pós-tridentinas, e, mesmo assim, a astrologia judiciária nunca beneficiou de qualquer



Página de rosto das *Ordenações Filipinas*.

exceção. Todas estas disposições serão depois confirmadas nas *Ordenações Filipinas*, cujo articulado é o mais das vezes coincidente com o das *Ordenações Manuelinas*.

Entretanto, o Código Penal de 1852 já não faz qualquer referência ao feiticeirismo ou a práticas afins. Em relação a estas artes, o diploma não vai além de prever penas para crimes cometidos contra a religião, e o seu articulado dificilmente se aplica a atos comumente descritos como sendo feitiçarias ou superstições semelhantes. O Código Civil Português de 1867 também já não faz qualquer referência a estas artes.

OS REGULAMENTOS DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO

Os dois primeiros Regimentos da Inquisição, de 1552 e 1613, não dispõem diretamente contra a feitiçaria. Eles apenas mencionam os crimes de heresia e apostasia. Tal menção é sempre feita em termos genéricos, nunca especificando em que consistem tais crimes; logo, nenhum dos regulamentos é explícito sobre se a feitiçaria é uma heresia. Os suspeitos de heresia são classificados de leve



a veemente, e distingue-se se eles caem nesse delito em privado ou perante testemunhas. As penas vão desde a abjuração em privado, perante os inquisidores, até ao relaxamento ao braço secular, e não se distinguem estratos sociais. Embora não se diga nos textos dos regulamentos, a classificação do que é heresia e do que é suspeita leve ou veemente de heresia está elencada no *Directorium Inquisitorum* de Eymerich e La Peña (2.^a pt., q. xxxi). A partir desta classificação, pode dizer-se que o carácter herético das práticas de feitiçaria, de adivinhação e afins, a existir, depende da invocação de demónios, ou do culto – de latria ou de dulia – que lhes é prestado. É relevante notar que os crimes de sodomia (tít. v, cap. viii) e de solicitação no ato da confissão sacramental (tít. v, cap. ix) merecem os seus próprios capítulos no corpo do Regulamento de 1613, enquanto, como já se disse, os crimes de feitiçaria e afins continuam, na especificidade, fora do articulado.

O cenário muda com o Regulamento de 1640. Nesse regimento, os feiticeiros, sortilégos, adivinhadores e os que invocam o demónio ou usam da arte de astrologia judiciária merecem o seu título próprio, precisamente com essa descrição (liv. iii, tít. xiv). Apoiando-se na bula *Contra Exercentes*, de Sisto V, o diploma avoca à jurisdição dos inquisidores a inquirição dos “crimes de feitiçarias, sortilégios, adivinhações e quaisquer outros da mesma espécie”. As penas prescritas eram a “excomunhão, o confisco dos bens e todas as mais que em direito estão postas no crime de heresia”. O § 3 distingue estratos sociais, ao prever, para pessoas “de qualidade” – nobres ou clérigos – condenadas por estes crimes sanções acessórias diferentes, ficando vedados os açoites e o degredo para as galés. O relaxamento ao braço secular – que foi, como se sabe, um eufemismo para a condenação

capital – não está expressamente previsto para este tipo de crimes. Apenas se diz que o relapso que, na primeira condenação, tenha abjurado em forma ou de veemente é suspeito; e se, na segunda condenação, for considerado convicto na culpa e se presumir viver fora dos preceitos da religião católica, será sancionado “na forma de direito com a consideração que convém”; sintaxe ambígua e, por isso, aberta a interpretações subjetivas.

O Regimento de 1774 continua a dispor em específico contra os “feiticeiros, sortilégos adivinhadores astrólogos judiciários e maléficos” em título próprio, precisamente com esta descrição (liv. iii, tít. xi). Percebe-se, no texto, que os que usam de benzeduras para a obtenção de efeitos vários estão incluídos neste número. Todavia, em comparação com o Regulamento de 1640, há uma mudança doutrinária digna de nota. A condenação dos praticantes destes delitos já não se faz por heresia ou por qualquer outra falta em relação à fé, mas sim por charlatanismo, por serem “enganos e imposturas”. À luz deste entendimento, os acusados destas práticas eram tidos como fingidores, maquinadores maliciosos, ignorantes ou crédulos. O seu delito consistia numa superstição e, como tal, era isso que a pena devia refletir, e não uma heresia. Num processo cujos autos de acusação eram meramente verbais, os condenados eram sentenciados a açoites e a degredo nas galés, se fossem plebeus; se fossem nobres, a degredo para Angola; se fossem mulheres, a reclusão em convento; se fossem clérigos, a degredo e a suspensão da respetiva ordem. O último parágrafo não deixa margem para dúvidas quanto ao entendimento do regulador. Se os condenados insistissem convictamente nos seus poderes, na eficácia dos seus procedimentos, na veracidade dos alegados pactos com os demónios, deviam ser



Auto de Fé, de Pedro Berruguete (c. 1495).

condenados como loucos e sentenciados a internamento no Hospital Real de Todos os Santos, até que o Conselho Geral entendesse declará-los sãos.

Ainda a este respeito, as Luzes do século alteraram significativamente o entendimento da feitiçaria e apoucaram a urgência de a perseguir. Verney, escrevendo de Itália em 1765, pronuncia-se sobre a reforma – que considerava urgente – da Inquisição. Aludindo aos supostos crimes de pacto com o diabo e de feitiçaria, afirma que as queimas de homens como punição dos mesmos não são coisas “que se devem permitir num século iluminado” (VERNEY, 2008, 107). Sintomaticamente, passa-se de um século em que se perseguiram os feiticeiros para uma época em que se censuravam alguns “porque diziam a mentira deles existirem” (*Id.*, *Ibid.*, 110).

Uma última palavra para notar que nenhum dos regulamentos da Inquisição dispõe contra as pessoas que consultavam os praticantes de feitiçaria e artes afins, ao contrário do que acontece com as constituições sinodais, como se verá de seguida.

AS CONSTITUIÇÕES SINODAIS

Os primeiros estudiosos oitocentistas do fenómeno da feitiçaria portuguesa repararam na importância das constituições sinodais para a história das medidas que foram adotadas contra ele. Herculano chega a afirmar que não há “mais rica mina para a história dos costumes dos nossos avós” (HERCULANO, 1840, 163), e Consiglieri Pedroso faz um inventário muito exaustivo da questão da feitiçaria nessas leis eclesiásticas, sublinhando a importância da *Constituição do Arcebispo de Évora*, de 1534, cuja primeira componente tem precisamente por título “Do género de feitiços e da pena deles” (PEDROSO, 1879-80, 221). A percepção que estes estudiosos tiveram da riqueza desses documentos estava indubitavelmente correta. Apesar de algumas diferenças de forma, as constituições dos diferentes arcebispos e bispados de Portugal são muito semelhantes, em termos de conteúdo, ao disporem contra os feiticeiros. Por conseguinte, podem sublinhar-se algumas das suas características comuns.

Desde logo, há que notar que feitiçaria, invocação de demónios e adivinhação são artes diferentes, e a diferença entre elas vem expressa logo no título da disposição ou depois no seu articulado. Diferente delas é também a arte dos que usam de benzeduras para a obtenção de certos fins.

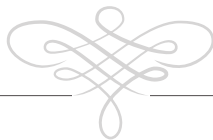
As constituições pré-tridentinas proibiam indiscriminadamente a feitiçaria e a adivinhação, sendo algumas delas, quanto ao rol de exemplos das práticas proibidas, mais descritivas (*e.g.*, Angra 1560)



que outras (*e.g.*, Porto 1541). A todas, porém, era comum a proibição daquelas práticas e a consequente excomunhão para os que as exercessem, a qual se estendia a todos os estratos sociais. O que podia variar, de bispado para bispado, eram as penas acessórias, que, em quase todos os bispados onde as havia, eram penas de contrição pública e penas pecuniárias que revertiam para obras de caridade, para o meirinho e, nalguns casos, para o denunciante. Num ou noutro caso, essas penas eram agravadas, *e.g.*, se o praticante fosse um clérigo; a pena pecuniária podia ser substituída por tempo de prisão se o condenado não tivesse meios para a pagar. Os benzedeiros – assim se chamavam aqueles que usavam de benzeduras e de outros ditos para a obtenção da saúde de homens e animais, de proteção contra perigos diversos e de outros benefícios – só podiam fazer benzeduras com autorização e apenas se os livros que utilizavam nessas cerimónias estivessem aprovados. Fazê-lo sem licença era sujeito a penas pecuniárias. O suporte doutrinário para estas proibições, diz-se nalgumas constituições (*e.g.*, Coimbra 1548), era a certeza de que quem faz uso destas práticas está a usurpar algo que está reservado a Deus. Na maioria destas constituições, as penas estendem-se àqueles que consultarem os que praticarem tais atos, ilícitos e proibidos. É interessante observar que os repressores acreditam no efeito causal desses atos; o que parece apartá-los dos praticantes é o receio da perda do monopólio das relações dos seres humanos com o sobrenatural ou são considerações de natureza teológica.

As constituições pós-tridentinas introduzem algumas alterações. Em termos doutrinários, mantém-se a questão da usurpação de algo que está reservado a Deus. O teor proibitivo permanece, mas são acrescentadas disposições que deno-

tam a presença de comportamentos inéditos ou que anteriormente não eram de tal forma comuns que merecessem uma atenção especial. Tal é o caso da necromancia e da astrologia (*e.g.*, Coimbra 1591). Se a primeira é proibida, a segunda é autorizada, se decorrer da observação dos movimentos dos astros e se não se intrometer em eventos que decorrem do livre-arbítrio dos homens. Outra novidade é passar a ser comum a referência ao facto de que as boas intenções não desculpam o praticante (*e.g.*, Coimbra 1591). Iguamente nova é a disposição contra quem possuir ou ler livros proibidos ou que ensinem a praticar estas artes (*e.g.*, Coimbra 1591). As penas acessórias à excomunhão, transversal a todos os condenados, começam a distinguir o estrato social, variando conforme se trate de clérigo, nobre ou plebeu, indo de penas pecuniárias a penas vertidas em tempo de prisão, passando por penas de contrição pública, por açoites e pelo degredo. Outra novidade, digna de nota, de algumas destas constituições pós-tridentinas é a obrigatoriedade de menção à jurisdição do Tribunal do Santo Ofício quando o delito tivesse um carácter manifestamente herético (*e.g.*, Portalegre 1622). Também merecedor de registo é o desaparecimento da referência aos benzedeiros. As práticas que tradicionalmente lhes estavam atribuídas passam a estar incluídas nas observâncias vãs, sendo equiparadas, em termos de sanções, aos restantes delitos de feitiçaria (*e.g.*, Portalegre 1622). Algumas constituições preveem que as licenças antes passadas a esses benzedeiros pudessem ser concedidas a pessoas aprovadas, a quem a graça de Deus tivesse escolhido dar o poder de curar (*e.g.*, Portalegre 1622). Algumas constituições, pelo contrário, não admitem essa possibilidade, como forma de evitar abusos (*e.g.*, Lisboa 1640). A partir da criação da



ordem eclesiástica dos exorcistas, ficaram equiparadas as licenças passadas pelos prelados aos clérigos com esta ordem e aos saladores, que curavam por meios semelhantes (*e.g.*, Guarda 1686).

É muito relevante o facto de constar do texto de algumas constituições a possibilidade de os praticantes destas artes serem, na verdade, charlatães. A primeira vez que se regista a adição desse conteúdo é nas constituições de Lisboa, de 1640. Nesse diploma, condenavam-se os eventuais burlões a penas pecuniárias e corporais, sem excomunhão ou outra pena de fé. Registe-se que a Inquisição, no mesmo ano, publicava aquele que seria o primeiro Regimento a punir especificamente os feiteiros por delitos de fé, não fazendo qualquer menção à hipótese de charlatanismo. Seria preciso esperar mais de 100 anos, pelo Regimento de 1774, para tal hipótese estar regulamentada pelo Tribunal do Santo Ofício.

Será também preciso esperar pelo Código de Direito Canónico de 1917 para ver desaparecer dos cânones da Igreja Católica as disposições contra a feitiçaria. Nesse diploma, apenas o disposto no liv. 5, tít. 12, cân. 2325, contra superstições e sacrilégios, tendo carácter genérico, pode de alguma maneira aplicar-se aos praticantes de feitiçaria e artes afins. O Código promulgado em 1983 não faz qualquer referência à feitiçaria, à adivinhação ou a artes afins. Do articulado canónico desapareceu inclusivamente a palavra “superstição”. Apenas o termo “sacrilégio” figura no texto, e aparece somente no vocabulário que vem no apêndice à edição portuguesa – define-se como “profanação de pessoa, coisa ou lugar sagrados ou consagrados com rito religioso”, sendo que tal prática é punida “com pena justa” nos termos do cân. 1376, liv. v, tít. II. Isto é o que se pode encontrar de mais parecido com as práticas historicamente definidas como feitiçaria e artes afins.

Apesar da ausência de legislação canónica a este respeito, a feitiçaria e a adivinhação são reprovadas pela Igreja Católica em termos doutrinários. Noutras palavras, estas práticas deixaram de ser delitos, mas continuam a ser pecaminosas. É o que diz o *Catecismo da Igreja Católica* (1992), apoiando-se no texto das Sagradas Escrituras (Gl 5, 19-21). Mantém-se o mesmo entendimento doutrinário: a feitiçaria e a adivinhação são violações do primeiro mandamento, porque implicam uma de duas coisas, ou mesmo as duas em conjunto: (i) usurpar prerrogativas que só a Deus pertencem; (ii) prestar culto de latria ou de dulia a outros deuses ou a demónios (§§ 2110-2111 e 2115-2117).

ROL DE LIVROS PROIBIDOS

Ainda antes de existirem a imprensa e os róis de livros proibidos, há indicações para impedir a divulgação de certos livros manuscritos. O mais antigo documento conhecido é um alvará de D. Afonso V, de 18 de agosto de 1451, que ordenava às autoridades judiciais que queimassem os livros “reprovados por falsos e heréticos”. A ênfase é colocada na questão da heresia, se bem que não se possa excluir outro tipo de práticas; a alusão que o alvará faz aos “conventículos” poderá apontar para grupos de pessoas que se reuniam para atividades esotéricas (SÁ, 1983, 51). Uma carta do cardeal Infante, inquisidor-geral, de 28 de outubro de 1547, acrescenta, aos livros de autores heréticos e suspeitos, os de autores “danados”, insinuando a existência de leitores que praticavam os ritos mágicos por eles sugeridos (*Id.*, *Ibid.*, 68). Em cumprimento do disposto nessa carta, a *Prohibicam dos Livros Defesos*, um rol manuscrito, proíbe os livros de nigromancia. O *Índice* de 1551 proíbe “necromantiae et superstitionum aliorum omnes libri [todos os livros sobre necromancia e outras



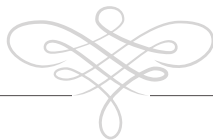
superstições]”. O *Rol dos Livros Defesos*, de 1561, reitera a proibição das “necromantiae opera et scripta omnia et simulum superstitionum [obras e todos os escritos sobre necromancia e superstições semelhantes]”, bem como dos “magicae libri [livros de magia]”. O Concílio de Trento sistematizou as disposições a respeito dos livros proibidos. O *Rol dos Livros Que neste Reino Se Proibem*, de 1564, reprova todos os livros “em que se contem sortes, feitiçarias, agoiros, boas ditas ou encantações de arte mágica” (*Id., Ibid.*, 461). Em 1581, o inquisidor-geral D. Jorge de Almeida ordena a publicação do *Catálogo dos Livros Que Se Proibem*, cuja regra IX reprova todos os livros que contenham “adivinhações por sortes, feitiçarias, agouros, prognósticos por modos ilícitos, encantamentos de arte mágica” (*Id., Ibid.*, 573). Nas regras proibitórias dos índices de 1597 e de 1624, reitera-se a proibição. A regra XII deste último elenca os escritos que “tratam das sortes, feitiços, bruxarias, agouros, encantamentos de Arte Mágica e assim mais os de Astrologia Judiciária, no que toca a futuros contingentes, casos fortuitos e ações que pendem do livre alvedrio humano” (MARTINS, 2001, 249). Mais tarde, o Regimento da Real Mesa Censória, de maio de 1768, proscree as obras de magia, de superstição e de astrologia judiciária, orientação igualmente seguida pela Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros. Nas *Regras para a Censura dos Livros*, de 1795, a feitiçaria enquadra-se na proibição das obras que “inculcavam falsas revelações e milagres” (*Id., Ibid.*, 252).

O SIGNIFICADO

Perante estes dados, é necessário considerar a questão do significado último da repressão portuguesa da feitiçaria. A assimetria é o traço que mais se destaca: os mandantes das proibições, os inquisidores

e os censores não experienciaram pessoalmente as práticas contra as quais se levantaram; as vítimas conheciam o mundo dos repressores, mas o contrário não acontecia. Contudo, ambos os grupos acreditaram, durante muito tempo, na eficácia causal da feitiçaria; pelo contrário, numa época tardia da repressão, isso já não acontecia, de modo que o desembargador Manuel Borges Carneiro podia afirmar, no seu tratado contra os mágicos e feiticieiros, que “o crime de Magia [...] não é crido por aqueles mesmos que o acusam; pois se estivessem persuadidos de que os acusados poderiam [...] causar-lhes a morte ou outro mal, não se animariam a intentar tais acusações” (CARNEIRO, 1820, 13). A assimetria de crenças é, contudo, uma parte diminuta de uma discrepância de maior amplitude: a da experiência humana.

Neste contexto, é manifesta a prerrogativa que os repressores se deram a si próprios, e uns aos outros, de transpor a linha de fronteira da privacidade e da subjetividade. Curiosamente, o psiquiatra Miguel Bombarda chegou a ter alguma simpatia pelas bruxas e feiticieiras, porque as considerava vítimas da violência inquisitorial, apesar de o seu materialismo estar nos antípodas de qualquer conceção espiritualista da vida. Só se compreende esta simpatia no quadro da sua denúncia da prepotência que caracterizava as perseguições religiosas. A Igreja e o Estado invadiram com ligeireza a esfera da experiência e das crenças pessoais, causando uma dor inaceitável. Mesmo quando, por influência da ciência, da filosofia e da teoria política, se tendeu a apoucar a feitiçaria atribuindo-a à ignorância, à charlatanice e à patologia psiquiátrica, tais abordagens continuaram. Este menosprezo deriva da falta de experiência, em primeira mão, da feitiçaria, que é apoucada com sobrançeria, e do paternalismo com que os detentores de um determinado tipo de



conhecimento olham para os detentores de outros tipos de conhecimento.

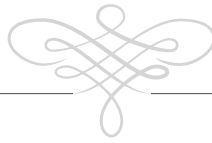
Portugal não foi um país muito severo na punição das práticas de feitiçaria, em claro contraste com a severidade manifestada pelos tribunais censórios a respeito dos escritos ou livros sobre feitiçaria. Até 1774 – como se viu, o ano em que a Inquisição deixou de punir os praticantes destas artes sob a acusação de superstição, e passou a condená-los por charlatanismo (ou doença mental) –, o Tribunal da Inquisição instaurou 912 destes processos e apenas em 4 foi decretada a pena capital, o que é um número muito reduzido para um intervalo de quase 250 anos. A maior parte das penas era traduzida em tempo de prisão ou de degredo e, em casos considerados menos graves, em contrição pública pelo ato, com açoites ou com a exposição do alegado infrator, em hábito penitencial, à porta da Sé. Refira-se que mesmo a pena de prisão perpétua era muitas vezes comutada. Só assim se explica a execução, em 1626, de Luís de La Penha, por ser relapso em várias práticas proibidas, desde a leitura de sortes, passando pela cura supersticiosa, até ao mais grave pacto com o demónio: este réu tinha sido condenado a prisão perpétua, pelas mesmas práticas, em 1619; se o cárcere perpétuo da primeira sentença tivesse sido efetivamente cumprido, Luís de La Penha não teria tido oportunidade de reincidir nas práticas que haviam levado à sua primeira condenação.

Ao número dos processos inquisitoriais haveria que juntar os processos da justiça episcopal. Essa contabilidade, porém, não está feita e, tendo em conta as características dos documentos a analisar, a que já se fez referência, não é de fácil execução para toda a extensão do território português. José Pedro Paiva conseguiu fazer essa análise para a Diocese de Coimbra, circunscrevendo-se ao período de 1650 a

1740. Este investigador contou 818 processos, com origem nas visitas periódicas. Este número corresponde a uma média de 9 casos por ano, numa Diocese com 369 freguesias. Além disso, as penas dos tribunais diocesanos podiam ser pecuniárias ou traduzir-se em tempo de prisão ou de degredo, não passando disto.

Também não há dados precisos sobre a atividade da justiça secular; e, dada a perda dos seus arquivos, dificilmente se poderá chegar a conclusões definitivas. Sabe-se que já em 1211 o monarca cedia a jurisdição ao direito canónico, e que, em caso de conflito, devia a justiça secular ceder o foro aos juízes eclesiásticos. As ordenações seguintes e as “concórdias” que rei e clero celebravam entre si confirmavam aquela atitude de modo mais ou menos declarado. Há notícia, porém, de que nem sempre esta cedência se efetivou. Aliás, a necessidade de celebração de tais “concórdias” demonstra a existência de conflitos de jurisdição. Exemplo conhecido da atuação dos tribunais seculares é o da execução de cinco mulheres acusadas de bruxaria, que, em 1559, em Lisboa, foram julgadas e sentenciadas pela justiça secular, tendo a regente, D. Catarina, ordenado uma devassa na sequência do processo. Outro exemplo é fornecido por uma lista de presos da Cadeia da Relação de Lisboa, dos anos 1694-1696, que refere que dois dos encarcerados eram feitiçeiros.

Como se vê por estes números, a perseguição às práticas de feitiçaria e artes afins foi relativamente reduzida em Portugal. E mais reduzido ainda foi, como se referiu, o número de vezes em que essa perseguição resultou em pena capital. Se se comparar estes dados com os números de outros reinos europeus, onde os executados ascenderam aos milhares, é possível concluir que Portugal não foi um país onde tenha havido “caça às bruxas” (PAIVA, 2002, 597ss.). Esta impressão



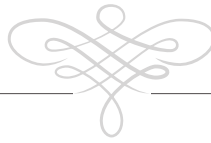
pode, contudo, ser enganosa quando se reflete sobre o significado da repressão portuguesa da feitiçaria. As respetivas vítimas não concordariam obviamente com a alegada brandura da repressão. Muitos séculos de disposições contra a feitiçaria tiveram consequências para além dos números que é possível apurar com segurança. O número de executados não pode, pois, servir de parâmetro único para a avaliação do impacto das medidas contra a feitiçaria. O mesmo se diga da comparação com os números de países estrangeiros. Haverá que considerar também, *e.g.*, as formas não populares de feitiçaria ou de magia praticadas por elites, os livros que não chegaram a ser escritos, bem como a questão da sobrevivência das formas populares de feitiçaria ao longo da história.

Em primeiro lugar, causa estranheza a inexistência de uma biblioteca rica de autores portugueses sobre temas ocultos (em que se poderão incluir a alquimia e os tratados cabalísticos, assuntos diferentes da feitiçaria por não implicarem o pacto demoníaco e o contacto com poderes sobrenaturais). Existem indubitavelmente sinais de que houve interesse por este tipo de assuntos, apesar do perigo que corria quem lesse obras, possuísse livros ou escrevesse textos a seu respeito, entre os interessados contam-se Anselmo Caetano Gusmão e Castelo Branco, P.^o António de Gouveia, Duarte Madeira Arrais, D. Francisco Manuel de Melo, Fr. Vicente Nogueira. Até mesmo os conimbricenses estudaram a magia e as várias formas de ocultismo; o P.^o Manuel de Góis, em especial, dedicou-se a distinguir a feitiçaria da magia e a alquimia da ciência química. O êxito da repressão não se expressa apenas no número de condenados e de executados pelo crime de feitiçaria, mas também no efeito dissuasor que as medidas repressivas tiveram na produção literária, na liberdade de



El Aquelarre, de Francisco de Goya (1798).

expressão, nas práticas de magia popular e nas eventuais práticas de magia superior. Tomando a produção literária como um indício das práticas de feitiçaria (e afins), é possível afirmar que as medidas repressivas contra a feitiçaria foram um êxito: muitas bibliotecas foram queimadas, não foram escritos muitos dos livros que poderiam ter sido produzidos, perdeu-se um vasto património de conhecimento etnobotânico e não foram exploradas muitas possibilidades humanas que poderiam tê-lo sido. Esta perda foi atenuada por novos problemas que surgiram. Publicaram-se vários textos contra a feitiçaria, e traduziram-se livros estrangeiros para português. Destaca-se, a este respeito, a atividade do P.^o José Dias Pereira, que traduziu do italiano o livro de Giuseppe Raffaelli, *Defeza de Cecília Faragó*, com duas edições (1775 e 1783), e o do marquês Scipione Maffei, *Arte Mágica Aniquilada* (1783). Estas traduções foram enriquecidas com prefácios programáticos do tradutor. O prefácio à obra de Maffei (ou Maffeo, já que o apelido foi aportuguesado) é especialmente



rico, antecipando as interpretações que o século seguinte desenvolveria até à exaustão. A magia e a feitiçaria são diminuídas ao nível do charlatanismo, da mera sugestão e da loucura. O pacto diabólico é criminalizado porque, desprovido de qualquer realidade, limita-se a “enganar, e persuadir os crédulos” (MAFFEO, 1783, 12). O prefaciador não deixa de aludir também a algumas das maiores dificuldades teológicas do assunto, nomeadamente o papel de Deus na ação demoníaca e o estatuto dos milagres e prodígios (*Id., Ibid.*, 33, 36). Ao defender que o Diabo não tem parte na produção dos efeitos ilusórios porque estes dependem exclusivamente do movimento local, pois, como afirma, “hum corpo não pôde naturalmente ser movido senão por outro corpo” (*Id., Ibid.*, 34), a casualidade mental normal fica comprometida. Deste ponto de vista, uma intenção, um desejo ou uma dor nunca poderiam mover o corpo humano. Vê-se, pois, que muitos aspetos dos movimentos culturais contra a feitiçaria entroncam em problemas mais gerais e ainda sem solução científica.

Em segundo lugar, verifica-se que a repressão da feitiçaria popular não foi conseguida. Os estudiosos oitocentistas (Herculano, Consiglieri Pedroso, Leite de Vasconcelos) tiveram acesso a muitos testemunhos populares sobre o assunto, numa época já sem Inquisição, e interpretaram-nos como superstições remanescentes de eras passadas, que o avanço do conhecimento haveria de erradicar. O juiz Borges Carneiro, apesar de condenar a feitiçaria como um conjunto de falsidades indigno de se refutar, oferece dois argumentos para explicar a sua resiliência. O primeiro afirma que, como essas “loucas imaginações exerceram por alguns séculos um império tirânico sobre a razão humana”, já não se pode extirpá-las do “espírito de muita gente” (CARNEIRO, 1820, 39). Mais interessante é um segundo argumen-

to, baseado na perceção que os grupos têm uns dos outros: “Nós passaríamos por mágicos na opinião dos bárbaros que nos sucedessem” (*Id., Ibid.*, 8). O escritor Júlio César Machado, ao estudar as noções populares de telha, enguiço, agouro, feitiço, quebranto, sonho, sina e coisa má, acaba por concluir que todas elas derivam da falta de educação do povo, porque “a imaginação popular precisa de casos extraordinários para se entreter” (MACHADO, 1871, 137). Os argumentos da superstição, da razão adulterada por crenças antigas, da perceção do diferente e da falta de educação do povo baseiam-se no facto de os seus autores não terem experienciado diretamente o assunto que proscvem e presumirem ter pleno conhecimento da subjetividade de outras pessoas.

Nos tempos que se seguiram, a feitiçaria parece ter desaparecido do horizonte intelectual das pessoas bem formadas: tornou-se um assunto impensável. Não desapareceu, contudo, do imaginário (como testemunha o sucesso editorial de autores como Carlos Castañeda e J. K. Rowling, e a popularidade de alguns filmes e séries televisivas). É provável que não tenha também desaparecido da vida de uma pequena minoria que nunca se conformou com uma vivência religiosa mediada por instituições; que, na prática religiosa, nunca se conformou com o predomínio do verbo “acreditar”, em desfavor do verbo “experienciar”; e, finalmente, que nunca se conformou com a finitude e a impotência da vida humana.

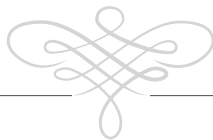
Bibliog.: **manuscrita:** ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, procs. 8179 e 8179-1; **impresa:** ABUSCH, Tzvi, e SCHWEMER, Daniel, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, vol. 1, Leiden, Brill, 2011; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, 4 vols., Porto, Portucalense, 1967-71;



ANDRADE, António Alberto Banha de, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1982; ARAGÃO, A. C. Teixeira de, *Diabruras, Santidades e Profecias*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1894; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900; BROWN, Donald E., “List of human universals”, in PINKER, Steven, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking, 2002, pp. 435-439; BUCK, Carl Darling, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; CARNAXIDE, Visconde de, *As Superstições e o Crime. Memória Apresentada à Academia de Ciências de Lisboa*, Lisboa, Academia das Ciências, 1916; CARNEIRO, Manuel Borges, *A Magia e mais Superstições Desmascaradas*, Lisboa, Tipografia Lacerdiana, 1820; *Id.*, *Juízo Crítico sobre a Legislação de Portugal, ou Parábola VII Acrescentada ao Portugal Regenerado*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; CENTENO, Yvette K., “Nota de apresentação”, in BRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e Castelo, *Ennoea ou Aplicação do Entendimento sobre a Pedra Filosofal*, Lisboa, FCG, 1987; GANDRA, Manuel J., *Portugal Sobrenatural. Deuses, Demónios, Seres Míticos, Heterodoxos, Marginados, Operações, Lugares Mágicos e Iconografia da Tradição Lusíada*, vol. 1, Lisboa, Êsquilo, 2007; HANEGRAFF, Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, New York, Cambridge University Press, 2012; HERCULANO, Alexandre, “Crenças populares portuguesas”, *O Panorama*, vol. 4, 1840, pp. 138-140 e 162-164; LEA, Henry Charles, *Materials toward A History of Witchcraft*, 3 vols., New York, Thomas Yoseloff, 1957; *Livro das Leis e Posturas*, pref. Nuno Silva e transcr. Maria Teresa Rodrigues, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971; MACHADO, José Barbosa, *Tratado de Confissom (Chaves, 1489)*, 2 vols., Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental de Braga, 2003-04; MACHADO, Júlio César, *Da Loucura e das Manias em Portugal. Estudos Humorísticos*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1871; MACKAY, Christopher S. (ed.), *Malleus Maleficarum*, vol. 1, New York, Cambridge University Press, 2011; MAFFEO, Francisco Sci-

pião, *A Arte Magica Aniquilada, Traduzida da Língua Italiana na Portuguesa, Acresce Huma Nova Prefacção, Que Escrevia o Traductor*, Lisboa, na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1783; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARTINHO DE BRAGA, *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum*, ed. lit. Aires A. Nascimento, Lisboa, Cosmos, 1997; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Dissertação de Doutoramento em Literatura e Cultura Portuguesas apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2001; MATTOSO, José, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013; NASCIMENTO, Aires Augusto, *A Vida do Bem-Aventurado Gil de Santarém por Fr. Baltazar de S. João*, Lisboa, s.n., 1982; PAIVA, José Pedro, *Práticas e Crenças Mágicas. O Medo e a Necessidade dos Mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva, 1992; *Id.*, *Bruxaria e Superstição num País sem “Caça às Bruxas”. 1600-1774*, 2.ª ed., Lisboa, Notícias, 2002; PEDROSO, Consiglieri, “As superstições populares na legislação religiosa”, *O Positivismo*, vol. II, 1879-80, pp. 221-231; PEREIRA, Isaías da Rosa, “Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição portuguesa”, *Anais*, II sér., vol. 24, t. II, 1977, pp. 85-178; RAFFAELLI, Giuseppe, *Tradução da Defeza de Cecilia Faragó, Accusada do Crime de Feitiçaria: Obra Útil pára Desabusar as Pessoas Preocupadas da Arte Magica, e Seus Per-tendidos Efeitos*, Lisboa, na Officina de Manoel Coelho Amado, 1775; Lisboa, na Officina da Academia das Ciências, 1783; RÊGO, Yvonne Cunha, *Feiticeiros, Profetas e Visionários. Textos Antigos Portugueses*, Lisboa, INCM, 1981; SÁ, Artur Moreira de, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, San Francisco, Harper Collins, 1978; VASCONCELOS, J. Leite de, “Carmina magica do povo português”, *Era Nova*, n.º 12, 1880-81, pp. 512-528 e 539-547; VERNEY, Luís António, *Cartas Italianas*, pref. e anot. Ana Lúcia Curado e Manuel Curado, Lisboa, Sílabo, 2008.

MANUEL CURADO
JOÃO PEIXE



Antifeminismo

Antifeminismo é a oposição às teses, programas ou conquistas do feminismo, que, por seu turno, se considera aqui ser o nome coletivo de diversas correntes doutrinárias e movimentos organizados em prol da igualdade de direitos da mulher ou, para usar um velho termo, da sua emancipação. Não existe uma definição universalmente aceite de feminismo e, nos começos do séc. XXI, certas correntes feministas têm colocado toda a ênfase em causas como o combate cultural contra a “sociedade patriarcal”, a defesa dos “direitos reprodutivos da mulher” e a promoção da “neutralidade de género”. O feminismo, cuja gênese é consensualmente situada no séc. XIX, particularmente na sua segunda metade, é um movimento caracteristicamente protagonizado, tanto no pensamento como na ação, por mulheres, contando embora desde os seus começos com o apoio, contributo ou empenhamento de muitos homens. O argumento de que os interesses das mulheres têm de ser definidos e representados por elas próprias foi o grande fundamento da reivindicação de participação feminina na vida política. Similarmente, o antifeminismo, como conjunto de correntes contrárias ao feminismo desde a gênese deste, sendo mais caracteristicamente protagonizado por homens, sempre contou nas suas fileiras com muitas mulheres assumidamente feministas, que se apresentam frequentemente como as “verdadeiras” defensoras da mulher.

Embora geralmente menos organizado, como movimento ou corrente de opinião, do que o feminismo, o antifemi-

nismo conta tradicionalmente como seu aliado com o conservadorismo ou a força de inércia das instituições, das religiões organizadas, dos interesses económicos, das estruturas sociais, familiares e culturais, dos costumes e das mentalidades. Em 1916, o psicólogo e pensador social britânico Havelock Ellis caracterizava o antifeminismo do passado como produto vago das “forças inertes, inconscientes e involuntárias” de uma ordem social (não usava o qualificativo “patriarcal”, que só muito mais tarde se tornou corrente) que tinha tornado o mundo um “mundo de homens” (ELLIS, 1917, 88). Segundo ele, nas primeiras décadas do séc. XX, o antifeminismo começava todavia a desenvolver, sobretudo nos países em que o movimento feminista era forte e organizado, uma crítica mais articulada e também esforços mais conscientes e concertados para influenciar o processo legislativo em matérias julgadas de vital importância. Foi esse o caso, *e.g.*, do sufrágio feminino, a primeira questão a suscitar uma aguerrida mobilização em seu apoio e grandes movimentações de rejeição, pois o direito de voto das mulheres era percebido como algo suscetível de abalar o panorama político e, direta ou indiretamente, os pilares da família e da sociedade tradicionais. No mundo anglófono, foram criadas, nas primeiras décadas do séc. XX, grandes organizações para combater o sufrágio feminino, dotadas de vastos meios e contando com o apoio de igrejas, partidos, empresas, sindicatos e individualidades da política e da cultura.

O que desde finais do séc. XIX se designa por feminismo (e outras variantes nacionais do mesmo termo latino) tem cronologias muito diferentes de país para país e assume formas locais bastante variadas. Enquanto no início do séc. XXI as mulheres sauditas, submetidas à lei islâmica e a costumes tribais, reclamavam o



direito de voto e lutavam pela possibilidade de conduzir um automóvel, na Suécia, onde as leis estabeleciam, na mesma altura, um dos mais consumados igualitarismos de género, debatia-se a bondade da introdução de um novo vocábulo neutro que, substituindo os pronomes pessoais “ele” e “ela”, promovesse a igualdade de género linguística. Similarmente, enquanto em países como a Arábia Saudita o discurso dominante era, segundo padrões ocidentais, antifeminista, nos países escandinavos ponderava-se a possibilidade de equiparar o antifeminismo a crime de ódio, por analogia com a xenofobia ou a homofobia.

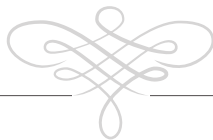
Fenómeno primeiramente característico do mundo ocidental, mas que gradualmente se globalizou, o feminismo passou por distintas fases ou “vagas”, cujos marcos cronológicos são alvo de debate, alternando surtos de desenvolvimento com períodos de estagnação ou retrocesso e assumindo conteúdos diversificados, por vezes divergentes ou mesmo opostos entre si. Pelas razões indicadas, o antifeminismo, embora revelando ao longo do tempo alguma constância de temas em torno do papel da mulher na reprodução, na família e na sociedade, é caracterizado por idêntico faseamento e idêntica diversidade, adequando a sua resposta aos desafios e às estratégias feministas ou à evolução das realidades sociais e políticas. Há estudos que descrevem que, no mundo anglófono, quando houve conquistas legislativas por parte do movimento feminista, se verificou a breve trecho uma reação (*backlash*) antifeminista, caracterizada por uma tentativa organizada de invalidação ou de minoração das consequências desses desenvolvimentos legais.

Alguns temas e causas históricas do antifeminismo decaíram ou praticamente desapareceram, como o antissufragismo

(\nearrow Antissufragismo), tornado obsoleto pela conquista do direito de voto feminino em quase todo o mundo ao longo do séc. xx. Outros temas perderam drasticamente credibilidade no mundo ocidental, como a demonstração “científica” da inferioridade intelectual da mulher ou da sua inadequação fisiológica e psicológica para a maioria das atividades e profissões. A mulher provou, durante o séc. xx, possuir capacidades idênticas às do homem na generalidade dos campos do conhecimento, do trabalho e das artes. A partir dos anos 1980, as mulheres apareceram mesmo a dominar numericamente a população discente do ensino superior na América e na Europa, como já antes acontecera nos países comunistas do Leste europeu. Os clássicos debates sobre as vantagens ou inconvenientes da educação da mulher, que haviam precedido

“O que estão as loucas a dizer?”





em séculos os movimentos sufragistas, perderam assim razão de ser, salvo numa escassa minoria de países. Os argumentos sobre o espírito retrógrado da mulher e a sua resistência à novidade (misoneísmo) ou ao progresso social e político foram igualmente pulverizados por esta evolução. Outros argumentos, enfim, apareceram ou reapareceram com novo vigor (*e.g.*, a preocupação com a estagnação ou o decréscimo demográfico, que foram por alguns associados à emancipação feminina), reagindo à crescente ênfase posta pelos feminismos de segunda e terceira vagas, desde a déc. de 1960, na crítica das estruturas familiares ditas patriarcais e em matérias como os papéis de género, a sexualidade feminina, a reprodução, a contraceção, o aborto e o “controlo do próprio corpo”, na expressão das proponentes desse pensamento. O antifeminismo correspondente deslocou as suas baterias contra o revolucionarismo sexual, o lesbianismo (opção sexual de destacadas feministas, que por isso adquire maior visibilidade), o radicalismo ideológico ou o esquerdismo do novo feminismo.

Uma característica do antifeminismo americano e europeu desde os anos 80-90 do séc. xx é ser crescentemente protagonizado por escritoras, académicas e políticas, por vezes reclamando-se de um feminismo genuíno, de inspiração dita liberal ou individualista, em confronto aberto com as orientações coevas radicais do movimento feminista. Na Europa ex-comunista, por seu turno, verificou-se desde os anos 1990 uma reação contra o modelo de emancipação da mulher anteriormente imposto pelo Estado, surgindo um novo discurso antifeminista, influenciado também pela Igreja Católica ou Ortodoxa, que conota o feminismo em geral com a ideologia comunista. Medidas de proteção social do sistema anterior (como a rede de serviços públicos de

cuidados infantis, que libertavam as mães trabalhadoras das tarefas do lar) foram em parte substituídas por novas políticas pró-família, e a legislação sobre aborto, contraceção e divórcio foi alterada ou revogada em alguns países. Da glorificação da mulher trabalhadora e ativista política, além de mãe e esposa, passou-se, numa primeira fase do pós-comunismo, para o elogio da ancestral divisão entre trabalho masculino (emprego e política) e feminino (lar e família), divisão desejada por parte da população feminina, que a sentiu como uma libertação da chamada “tripla carga” das mulheres sob o regime anterior. A esta vaga antifeminista parece ter entretanto sucedido nesses países, como a Polónia, um paulatino renascer do feminismo, embora com filosofias diferentes da comunista.

Durante o que se convencionou chamar a “primeira vaga” do feminismo, situada nos países ocidentais mais desenvolvidos entre as décadas finais do séc. xix e a Primeira ou a Segunda Guerra Mundial, muitas ativistas feministas abraçavam simultaneamente ideais de temperança, defesa da família, justiça social, higienismo e eugenia, aderindo a causas humanitárias, como a abolição da escravatura e o pacifismo, e a causas proibicionistas, visando os chamados “vícios masculinos” que ameaçavam a mulher e minavam o lar, como a prostituição, o álcool, o jogo e o tabagismo. O antifeminismo coevo não se restringiu à crítica da reivindicação de igualdade e do anseio de realização individual das mulheres, mas visou também os referidos ideais humanitários e puritanos, associando estes últimos a estereótipos negativos sobre as feministas, descritas como mulheres sem feminilidade nem beleza, neuróticas, inimigas da sensualidade e do sexo, intolerantes e misândricas, *i.e.*, movidas por ódio à masculinidade – embora os antifeministas tenham também

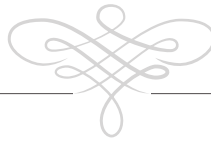


sido, desde cedo, alvo de estereótipos, sugerindo-se que a sua oposição ao feminismo decorria de um sentimento pessoal de vingança ou rancor às mulheres. Na verdade, as feministas dos primeiros tempos, pelo seu desejo de autonomia, liberdade e realização pessoal, bem como pela defesa do planeamento familiar e da liberalização do divórcio, foram frequentemente acusadas de promoção da libertinagem, do adultério, do menosprezo da maternidade e da desintegração da família. Estas acusações, igualmente injustas, eram fundadas em casos isolados, porque a maioria das ativistas e líderes feministas pertencia a uma elite sociocultural que cuidava zelosamente de uma imagem de respeitabilidade e apego a valores familiares, morais, culturais e humanitários. Os estereótipos simétricos da feminista assexuada, puritana e misândrica e da feminista libertina, adúltera ou lésbica coexistiram no discurso antifeminista de sempre, o que pode ser visto como simples expediente de retórica política ou como uma eventual adaptação à diversidade do discurso feminista.

Uma ancestral força inspiradora e legitimadora do antifeminismo em todo o mundo é o conservadorismo religioso, fundado em leituras literais de livros sagrados milenários ou nas obras de doutrinadores medievais (como, no cristianismo, S.^{to} Agostinho e S. Tomás de Aquino), cujos princípios considera eternos e imutáveis, nomeadamente a respeito da submissão da mulher ao homem na sociedade, na família e na organização da comunidade religiosa. O facto de as instituições e hierarquias religiosas serem desde sempre dominadas por homens também é apontado como razão de alegadas interpretações enviesadas da religião a favor da submissão da mulher. Nas doutrinas e práticas das religiões organizadas podem realmente apontar-se modelos e

valores contrários à autonomia e emancipação feminina tal como ela é entendida no começo do séc. XXI, mas também exemplos de sentido oposto e princípios humanizadores e dignificadores da mulher. O primeiro destes, em todas as religiões abraâmicas, é o da “igualdade das almas perante Deus” – em que Nietzsche viu o arquétipo de todas as teorias de igualdade de direitos, chamando-lhe por isso o “dinamite cristão” (NIETZSCHE, 1895, §62). As mães fundadoras do sufragismo anglófono eram em geral cristãs e buscavam fundamentos para a sua ação na leitura da Bíblia. Entre as pioneiras norte-americanas do movimento dos direitos das mulheres destacaram-se as pregadoras *quakers*, que, em 1848, organizaram a Convenção de Seneca Falls, marco histórico mundial do movimento pela igualdade das mulheres. Na Europa católica, o feminismo revelou-se mais irreligioso ou mesmo antirreligioso (Antirreligiosismo), ligando-se de preferência a correntes políticas agnósticas e ateias, como o socialismo ou o anarquismo, ou à maçonaria, como é o caso de Portugal no início do séc. XX. Certas visões conservadoras cristãs, ditas fundamentalistas, nunca deixaram de condenar o feminismo na sua globalidade, considerando-o fundado no pecado da inveja e no ressentimento causado pela opressão, reconhecendo embora como injustos os sofrimentos das mulheres em épocas passadas. No entanto, uma carta apostólica de João Paulo II (*Mulieris Dignitatem*) fala já da “justa oposição da mulher” ao sentido das palavras bíblicas “ele [o teu marido] te dominará” (Génesis) (JOÃO PAULO II, 1988, 10), e o sexismo tornou-se um “pecado social” no discurso oficial da Igreja Católica, ao lado do racismo ou da xenofobia.

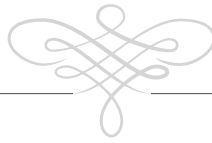
As conceções feministas radicais sobre sexualidade, reprodução, família e papéis de género alimentam um conflito



permanente com as religiões organizadas, mas, no seio destas, diversas modalidades de feminismo foram surgindo desde as últimas décadas do séc. xx. Fala-se de um feminismo no interior da Igreja Católica, surgido em torno de questões como a ordenação de mulheres, o controlo da natalidade ou mesmo o aborto, com teólogas feministas a exprimirem posições diferentes das da hierarquia. Em Portugal, é conhecido o papel de feministas católicas, com destaque para o de Maria de Lurdes Pintasilgo (que nunca assumiu nem rejeitou a designação de feminista), desde o início da déc. de 1970, na génese da Comissão da Condição Feminina, criada após a Revolução de 25 de abril. Num sentido algo diferente, o cardeal Rylko, presidente do Conselho Pontifício para os Leigos apelou, em 2008, no Vaticano, à promoção de um “novo feminismo”, numa apropriação sintomática de um termo anteriormente repudiado, ainda que surgida no contexto da condenação pela Igreja Católica do feminismo radical, *i.e.*, da promoção do “antagonismo” entre os sexos ou das modernas “ideologias de género” que pretenderiam relativizar, se não apagar, as diferenças entre os sexos (“Congresso...”, *Agência Ecclesia*, 8 fev. 2008).

Além do antifeminismo de fundamentação religiosa, constituíram igualmente bastiões históricos da resistência à igualdade de direitos e à emancipação da mulher diversas correntes políticas da direita laica, incluindo ideologias totalitárias marcadas por elementos de neopaganismo (o nazismo e o fascismo), o conservadorismo social, com destaque para a proteção multissecular do mercado de trabalho masculino pela ordem corporativa e pelo sindicalismo clássico, e um conjunto de correntes e teorias científicas tendentes a demonstrar o carácter “natural” da supremacia masculina ou a denegrir

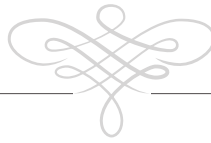
diretamente o feminismo, de que é exemplo a conhecida tese de Freud em *O Tabu da Virgindade*, de 1918, de que a ânsia de emancipação das mulheres radicaria na “inveja do pénis”, alegada origem de um ressentimento hostil aos homens, que seria endémico entre as feministas (BUHLE, 1998, 66). Os movimentos socialistas e comunistas constituem um caso à parte, pois, se a causa da emancipação da mulher esteve desde cedo associada aos objetivos declarados de muitos desses movimentos e dos regimes políticos que deles resultaram no séc. xx, foi no âmbito geral da emancipação dos trabalhadores ou da luta de classes que a emancipação feminina foi predominantemente entendida, e a ela foi subordinada. Marx, ao contrário do seu contemporâneo Stuart Mill, não se ocupou da questão das relações entre os sexos, nem da exploração da mulher na família, nem dos direitos das mulheres, e ignorou o feminismo como movimento autónomo, apenas considerando o lugar da mulher no mundo do trabalho e o contributo das mulheres no quadro da luta de classes. O feminismo era então em muitos países um movimento de mulheres predominantemente das classes médias ou altas, logo suscetível de ser taxado como burguês. Para o comunismo do séc. xx, a abolição do capitalismo, da propriedade privada e das classes exploradoras bastaria para assegurar a emancipação da mulher. Os regimes comunistas, apesar de certas veleidades iniciais de abolição da família dita burguesa, mantiveram a família tradicional, ainda que reformada pelo acesso maciço da mulher ao trabalho com igualdade de salário, à educação e a direitos individuais como o divórcio, mas a obrigatoriedade de trabalhar também podia ser vista como uma nova carga para a mulher, além de a levar a perder parcialmente a tutela dos filhos. No domínio da participação política,



as mulheres também viram o seu papel acrescido no comunismo, mas no quadro de um regime que negava as liberdades individuais e a existência de direitos políticos além dos inerentes ao monopólio comunista do poder. Assim, foi imposto um tipo de emancipação diretiva da mulher trabalhadora, e a questão feminina foi considerada resolvida. Ainda que reformadas, as estruturas de hegemonia masculina dessas sociedades foram mantidas, tal como o predomínio masculino nos cargos dirigentes do partido, da administração do Estado, dos sindicatos, das empresas e das universidades. A negação de que a opressão ou o domínio exercido sobre as mulheres se deviam a um sistema de hegemonia masculina, e não ao capitalismo, permite falar de um antifeminismo comunista, aliás expresso claramente em refutações doutrinárias do feminismo, acusado de ser um movimento ou uma ideologia burguesa. A historiadora francesa Christine Bard vai mais longe e fala, em geral, de um “antifeminismo de esquerda”, na peugada das análises de Andrea Dworkin, nas décadas anteriores.

O termo “masculinismo”, designação algo eufemística de uma variante exclusivamente masculina de antifeminismo, surgiu nas primeiras décadas do século XX, num contexto de repúdio masculino das teses feministas, acusadas de pretendem alcançar não a igualdade das mulheres, mas sim privilégios e imunidades, através da sujeição jurídica do homem. O jornalista e escritor britânico Ernest Belfort Bax, um destacado socialista, autor de *The Legal Subjection of Men* (1908) – cujo título invertia o da clássica obra de John Stuart Mill (*The Subjection of Women*, 1869) – e de *The Fraud of Feminism* (1913), foi grande cultor desse tipo de argumentação e é comumente apontado no mundo anglófono como pioneiro não só do antifeminismo propriamente dito,

como do masculinismo posterior. Um dos pontos em que mais insistiu foi o da desigualdade crescente da lei penal ou civil inglesa e da sua aplicação em benefício do sexo feminino, a partir da abolição da punição de açoites em mulheres (1820) e da lei de divórcio civil (1857), alegadas vantagens sobre os homens que Belfort Bax atribuía a uma “distribuição desigual do sentimentalismo”, produto da ação do feminismo (BAX, 1913, 15ss.). Daí ter considerado dois tipos de feminismo, para ele, de resto, igualmente infundados e nocivos: um feminismo político, que formulava reivindicações políticas, jurídicas e económicas concretas, baseadas em princípios gerais de justiça, equidade e igualdade; e um feminismo sentimental, que não se fundava em reivindicações definidas e baseadas em princípios gerais, mas que procurava explorar o tradicional sentimento de cavalheirismo (e de culpa) do sexo masculino para conquistar situações de privilégio e imunidade em matéria de legislação e da sua aplicação. Segundo ele, o movimento feminista, que havia várias gerações fomentava uma “cruzada anti-homem” (*Id., Ibid.*, 51ss.), nunca poderia ter avançado sem o patrocínio e a ajuda do sexo masculino, sob a forma de uma legião de deputados, juizes, jurados, párocos, escritores, jornalistas e artistas. Contudo, Belfort Bax não descurava argumentos mais tradicionais para atacar o “dogma do feminismo”. Assim, entre as características consideradas notórias nas mulheres, *The Fraud of Feminism* enumerava “a peculiar condição mental patológica do sexo feminino, comumente designada por histeria; a ausência ou, no melhor dos casos, imperfeito desenvolvimento da faculdade lógica na maioria das mulheres; a incapacidade da mulher média de julgar as coisas colocando-se acima de considerações pessoais; a falta nas mulheres em geral de um sentido de justiça



abstrata e de *fair-play*” (*Id., Ibid., 25-26*). E recorria mesmo à obra do austríaco Otto Weininger, *Sex and Character*, publicada em 1903, para sustentar a opinião de que, ao contrário do homem, que tinha sexo, a mulher, que era toda ela sexo, não podia elevar-se acima do seu instinto sexual, o que a predestinava apenas para a procriação.

A partir da déc. de 1980, começaram também a surgir movimentos organizados de defesa dos direitos dos homens e dos direitos dos pais (sobretudo dos divorciados), que se reclamam do masculinismo, considerando os homens vítimas de discriminação e opressão não só por parte das mulheres, como das leis, da comunicação social e das instituições moldadas pelas conquistas do feminismo triunfante. Essas conquistas, somando-se ao que caracterizam como antigos privilégios femininos ou reminiscências de um ancestral culto da mulher (uma idealização poética, artística ou religiosa da imagem feminina, que coexistia com a efetiva submissão da mulher na sociedade e na

família), teriam reinstaurado o desequilíbrio nas relações entre os géneros, situação designada por feminocracia. Assim, o antifeminismo e o masculinismo dos começos do séc. XXI tendiam a apresentar-se não como movimentos supremacistas e opostos à igualdade da mulher, mas como correntes de opinião em defesa da emancipação masculina e em luta contra as novas desigualdades de género e a opressão feminocrática – argumentação bastante semelhante, mas quase um século posterior, à do pioneiro masculinista Belfort Bax.

As origens da ancestral guerra dos sexos perdem-se no tempo e é possível apontar, nos sucessivos estádios da ordem “patriarcal” da sociedade, diversas formas de defesa e autodefesa da mulher enquanto alvo de discurso misógino ou de situações discriminatórias, bem como exemplos de protagonismo social, cultural e político feminino. No entanto, os termos “feminismo” e “feminista” ganharam divulgação no mundo ocidental somente a partir do último terço do séc. XIX, no âmbito do

“Exigimos uma emenda à Constituição dos Estados Unidos, para libertar as mulheres deste país”.

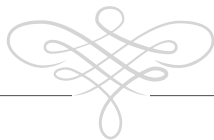




surto organizativo e de lutas das mulheres europeias e americanas pelo direito de voto, pelo acesso à educação e ao mercado de trabalho, pela igualdade jurídica e por salário igual. O traço comum a estes objetivos é a busca da equidade entre homens e mulheres, e o seu fundamento o princípio da igualdade dos sexos, princípios geralmente aceites como distintivos do feminismo propriamente dito. Alguns autores consideram, porém, ao lado do feminismo de igualdade, um feminismo de diferença e complementaridade dos sexos, por vezes também designado feminismo conservador ou mesmo patriarcal, o que lhes permite falar do fenómeno feminista num sentido muito mais amplo e também historicamente menos determinado. Os neologismos “feminismo” e “feminista” foram desde cedo utilizados retrospectivamente. O livro de René Maulde-La-Clavière *Les Femmes de la Renaissance*, que na tradução inglesa de 1900 tem o subtítulo *A Study on Feminism*, historia imperturbavelmente o “movimento feminista da Renascença”, que a partir da Itália teria impregnado as altas esferas da sociedade europeia ocidental. Recua ainda mais na aplicação do termo a épocas remotas o livro de Frederick A. Wright *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*, de 1923. Sintomático do anacronismo de tal uso é o facto de os apóstolos do feminismo a que esta obra se refere – poetas, dramaturgos ou filósofos da Grécia Antiga – serem todos do sexo masculino e, fatalmente, pouco ou nada feministas, se não mesmo antifeministas, segundo os padrões dos sécs. XIX ou XX. Identicamente problemático seria classificar de “antifeministas” certos escritos, como o célebre iambo contra as mulheres do poeta grego Semónides de Amorgos (séc. VII), uma sátira que mais justamente se inscreveria no género da mútua vituperação dos sexos, comum nos contos

populares desde a Antiguidade. O antifeminismo existe em função do feminismo, e este é um conceito que não se enquadra numa visão a-histórica, e que só tem consistência nas suas dimensões de ação coletiva e corrente doutrinária. Do ponto de vista do historiador, o conceito de profeminismo é pertinente. Mas, se é legítimo designar a escritora francesa Olympe de Gouges, redatora da *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791), e sobretudo a inglesa Mary Wollstonecraft, autora de *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), como profeministas, no sentido de figuras individuais pioneiras, na sequência da Revolução Francesa, do combate pelos direitos da mulher (entendidos como fundamentalmente os mesmos que os direitos do homem), já o mesmo não ocorre quando se pretende, e.g., estender o conceito à escritora tardo-medieval Christine de Pizan, a Hipácia de Alexandria (séc. V), ou até à poetisa grega Safo (séc. VII a.C.). Ao anacronismo acresce ainda o problema do género que caracteristicamente protagoniza o feminismo quando se descrevem como feministas pensadores reformadores masculinos, desde os citados filósofos da Grécia Antiga até Diderot, Condorcet ou Jeremy Bentham, passando por Cornelius Agrippa, autor de *Declamatio de Nobilitate et Precellentia Fæminei Sexus* (da nobreza e preexcelência do sexo feminino), uma obra de 1529 baseada em argumentos colhidos na Bíblia e nos Doutores da Igreja e oportunamente dedicada à princesa Margarida de Áustria, regente dos Países Baixos.

Antifeminismo não se confunde com supremacismo masculino (também designado, desde os anos de 1960, chauvinismo masculino), embora seja muitas vezes uma sua premissa ou um seu aspeto; nem com misoginia, que significa aversão ou menosprezo pelas mulheres em qualquer época histórica; nem com machismo,



que designa uma mentalidade ou um comportamento masculino intemporal caracterizado por uma exibição ostensiva de virilidade, visão androcêntrica, atitude de domínio sobre a mulher e, eventualmente, homofobia; nem com sexismo, termo criado, por expressa analogia com racismo, na déc. de 1960, significando essencialmente discriminação com base no género; nem com patriarcalismo, ideologia da ordem familiar e social tradicional em que a mulher é reduzida a um papel subalterno, mas que no seu sentido original tem outras vertentes para além da relação homem-mulher. Na teoria como na prática, o antifeminismo pode manifestar ou assentar em vários destes preconceitos, crenças, mentalidades ou ideologias, mas não sempre nem necessariamente. O feminismo radical dos começos do séc. XXI suscita muitas vezes, sobretudo por parte das suas opositoras femininas, um tipo de rejeição em que o discurso supremacista masculino está naturalmente ausente, o mesmo se podendo dizer dos defensores dos direitos dos homens, dada a sua atitude defensiva. Uma destacada feminista radical, a Americana Andrea Dworkin (1946-2005), não via diferença essencial entre antifeminismo e misoginia, tendo sustentado que “o antifeminismo é uma expressão directa da misoginia, é a defesa política do ódio às mulheres” (DWORKIN, 1983, 195) – afinal, o inverso de uma velha máxima antifeminista que resiste ao tempo, segundo a qual o feminismo seria meramente um movimento de ódio aos homens. Na verdade, raros antifeministas assumiram abertamente uma postura propriamente misógina, *i.e.*, de hostilidade ou ódio às mulheres em geral, sentimento que num grau patológico se designa por ginofobia. O filósofo político Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), socialista, assumido anarquista e pioneiro teórico do antife-

minismo francês, foi muito acusado de misoginia por contemporâneas suas, mas definia-se como um adorador do sexo feminino, embora o seu paradigma de feminilidade favorecesse as mulheres não letradas e submissas – atitude aliás coincidente com a de Oliveira Martins, seu discípulo português, que também não se considerava um misógino, mas se comprazia em se assumir como “caturra”, “fóssil” e mesmo “bárbaro” em matéria de emancipação feminina (MARTINS, 1924, 159, 165-166). Inversamente, certas invetivas de cunho misógino foram recorrentes, desde o séc. XIX, no discurso de mulheres insuspeitas de antifeminismo. A escritora George Sand (1804-1876) qualificava o seu género de “imbecil por natureza” (PROUDHON, 1858, 351), o que, se pode ser tido por um típico discurso misógino, ainda que vindo de quem Alfred de Musset considerava “la femme la plus féminine que j’ai connue [a mulher mais feminina que eu conheci]”, nunca fez dela uma defensora das estruturas patriarcais da sociedade e da família do seu tempo. A escritora feminista Sarah Grand (1854-1943) fustigou a “tontice” (*silliness*) e a “histeria” da mulher tradicional, contra a qual erigiu na literatura britânica o modelo da *New Woman* (HEILMANN, 2000, 259). Simone de Beauvoir, autora, em 1949, do clássico *Le Deuxième Sexe*, considerado uma das obras anunciadoras do feminismo de segunda vaga, foi acusada de misoginia em algumas críticas vindas do quadrante feminista, embora nunca tenha sido rotulada de antifeminista.

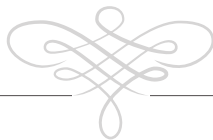
A causa da emancipação da mulher contou desde cedo entre os seus adeptos e propagandistas com destacadas figuras masculinas, como o filósofo Stuart Mill. Em 1848, a histórica *Declaration of Rights and Sentiments* apresentada na Convenção de Seneca Falls foi subscrita por 68 mulheres e 32 homens. Em 1916, o já



citado psicólogo britânico Havelock Ellis sustentava mesmo que “os campeões do feminismo têm sido quase tão frequentemente homens como mulheres” (ELLIS, 1917, 88). Em Portugal, além do chefe maçónico Magalhães Lima e do político republicano Bernardino Machado, que se destacaram, ao invés de Afonso Costa (contrário ao voto das mulheres), pelo seu apoio ao movimento feminista, pode ainda citar-se o advogado maçom Arnaldo Brazão (1890-1968), um paladino dos movimentos pelos direitos da mulher e pela ilegalização da prostituição, tendo sido organizador e relator do primeiro congresso feminista português (1924). Simetricamente, também as teses antifeministas foram sempre abraçadas por muitas mulheres em todo o mundo, incluindo figuras proeminentes da cultura e da política. A escritora inglesa Eliza Lynn Linton (1822-1898), ateia, autodidata e mulher emancipada, que foi a primeira jornalista assalariada em Inglaterra, celebrou-se como autora de alguns dos escritos mais veementes (“The girl of the period”, de 1868, e “Wild women as politicians”, de 1891) contra o paradigma da *New Woman*, de que ela própria fora, de certo modo, precursora, e contra o movimento feminista organizado, que apodava de “irmandade de esganiçadas” (*shrieking sisterhood*) (LINTON, 1870), acusando-o de querer profanar a política, um mundo reservado, segundo ela, aos homens. No Reino Unido, o movimento antissufragista das primeiras décadas do século xx foi iniciado por uma organização feminina, a Women’s National Anti-Suffrage League, que chegou a ter 85.000 membros e, mais tarde, se fundiu com uma liga masculina criada para o mesmo fim. Muito mais tarde, nos Estados Unidos, foi uma mulher conservadora, a advogada e constitucionalista Phyllis Schlafly, destacada figura da New Right,

quem capitaneou a luta vitoriosa contra a ratificação da Emenda da Igualdade de Direitos, nos anos 1972-1982. Obras suas, como *Feminist Fantasies* (2003) – em que tenta provar que o último meio século de feminismo, tal como o comunismo, tivera efeitos catastróficos para as pessoas a quem se propunha transformar a vida para melhor –, contribuem também para fazer de Schlafly a figura emblemática do antifeminismo nos Estados Unidos dos começos do séc. xxi.

No séc. xix português, pode citar-se a escritora e publicista Maria Amália Vaz de Carvalho (1847-1921), a primeira mulher a ser admitida na Academia das Ciências de Lisboa, como exemplo de antifeminista moderada ou, segundo outra apreciação, de feminista conservadora ou patriarcal, *i.e.*, defensora da condição da mulher que não põe em causa a maioria dos tradicionais papéis de género. Numa das suas *Cartas a Luísa*, intitulada “A emancipação da mulher à luz da fisiologia”, Maria Amália fez seus alguns dos argumentos clássicos do antifeminismo, sentenciando com fatalismo que a mulher “nunca será um funcionário pontual, nem um magistrado íntegro e inexorável, nem um operador de execução firme e rápida, nem um médico, nem um legislador” (CARVALHO, 1886, 250) – em suma, muito do que a mulher portuguesa do século seguinte mostrou ser capaz, não raro suplantando concorrentes masculinos. E acrescentava, referindo-se aparentemente às feministas, embora no masculino: “Os que pretendem persuadir-lhe que exija esses privilégios masculinos detestam-na e querem perdê-la irremediavelmente” (*Id.*, *Ibid.*). A escritora também tinha ideias sobre o melhoramento da condição feminina, nomeadamente pela educação e pelo trabalho adequados ao seu sexo, na ótica do bom casamento, da solidez financeira da



família e da boa educação dos filhos. Dizia, porém, não aconselhar tais ideias às mães portuguesas que não quisessem fazer das suas filhas mulheres “incasáveis”, porque em Portugal os homens rejeitariam esses seres educados e úteis à sociedade, interessados que estariam apenas em “bonecas de olhos muito pasmados e de faces muito rosadinhas”, ignorantes e “sem vontade nem individualidade” (*Id.*, 1906, 13-14). A culpabilização dos homens em geral – pais, maridos e políticos – pela menoridade cívica e o atraso intelectual da mulher portuguesa oitocentista é uma constante nos escritos de Maria Amália e seria um argumento de tipo feminista se a autora não achasse simultaneamente que os homens “sentem, e a meu ver sentem muito bem, que para conservar este equilíbrio necessário à manutenção da ordem na família e na sociedade, cumpre que a mulher se não revolte contra a inferioridade a que fatalmente a condenam as leis, e contra a dependência a que a condenam os costumes” (*Id.*, 1880, 9-10). Nas *Cartas a Luísa* voltaria a afirmar: “A submissão é o nosso papel; fica-nos bem, e ainda mesmo que nos ficasse mal, tínhamos fatalmente que aceitá-lo” (*Id.*, 1886, 11). Para obter a “submissão voluntária” da mulher, a solução não era mantê-la na ignorância, mas educá-la e associá-la a todos os trabalhos e investigações do homem moderno, “dar-lhe, ao lado deste, um lugar honroso e definido, não igual, pois que são diversas as atribuições de ambos” (*Id.*, 1880, 10-11). Em todo o caso, a sua retórica antifeminista pode ser relativizada como tática persuasiva visando contornar os preconceitos dos leitores e das leitoras a quem queria convencer da necessidade de educar a mulher. Se Maria Amália dizia das feministas francesas contemporâneas que elas eram “tudo o que há de menos simpático e de menos feminino”

(*Id.*, 1886, 40), não deixava também de se referir aos homens em geral como “aqueles que nos escravizam há tantos séculos a alma e o corpo” (*Id.*, *Ibid.*, 15). Num artigo de 1899, “A mulher do futuro”, publicado no Brasil, Maria Amália voltava a expressar a sua antipatia pelas doutrinas feministas, mas, sempre defensora da educação da mulher, declarava que esta não devia “cultivar o seu espírito com o fim único de ser agradável ao seu senhor e amo”, mesmo sabendo que “ao egoísmo brutal do homem repugna instintivamente a superioridade mental da mulher” (*Id.*, *A Mensageira*, 31 ago. 1899).

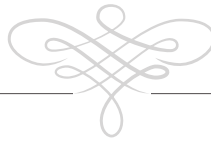
Numerosas mulheres antifeministas dos começos do séc. XXI, parte das quais se reclamavam do “feminismo das nossas avós”, sustentavam que se vivia uma era pós-feminista ou, na pegada de Margaret Thatcher (1925-2013), que “a batalha pelos direitos das mulheres já foi amplamente ganha” (THATCHER, *Margaret Thatcher Foundation*, 26 jul. 1982). Não faria, pois, sentido continuar essa batalha, pelo menos nos moldes em que o feminismo de segunda vaga, sob o novo lema da emancipação da mulher, e o feminismo de alegadas vagas subsequentes propuseram desde a déc. de 1960. De mera designação de um novo período histórico, a expressão “pós-feminismo” passou assim a ser usada como nome de uma variante doutrinária de antifeminismo, acusada de recusar o aprofundamento da emancipação não só da mulher como do homem, heterossexual, bissexual ou homossexual, que novas correntes feministas começaram também a identificar como vítima de arcaicos discursos de género. As posições da escritora americana Camille Paglia ilustram a diversidade das concepções feministas no começo do terceiro milénio, ou exprimem, segundo outro ponto de vista, um tipo de pós-feminismo e antifeminismo. Paglia, uma



autodeclarada libertária e feminista e frequentemente acusada pelas suas pares de antifeminista, discorda frontalmente das teses do movimento que vão além da luta pela igualdade política, de direitos e de oportunidades. Na sua opinião, as feministas da nova vaga pretenderiam obter um estatuto de proteção especial para as mulheres (legislação assente no pressuposto de que são oprimidas ou vítimas, discriminação positiva, etc.). O *establishment* feminista, diz Paglia, culpa a sociedade patriarcal por todos os males da condição feminina mas, segundo contra-argumenta, o patriarcado também “produziu a pílula anticoncepcional, que fez mais pela libertação das mulheres contemporâneas do que o próprio feminismo”. Paglia critica as “falsas feministas” contemporâneas que, segundo ela, fabricam estereótipos negativos sobre os homens, têm uma “obsessão irracional e fraudulenta” pelas questões de assédio e violência sexuais, não compreendem a sexualidade masculina e combatem puritanamente a prostituição e a pornografia (PAGLIA, 1997) – repetindo assim algumas acusações já formuladas no princípio do séc. XX contra as feministas de então.

Outros temas em confronto, no meio de um debate teórico sobre a diferença entre sexo biológico e género socialmente construído, relacionam-se com diferentes concepções sobre a família dita patriarcal, a sexualidade feminina ou masculina e a reprodução, questões polémicas que suscitam divergências profundas sobre o que é o feminismo (e o antifeminismo) e, no limite, sobre a possibilidade de existência de uma causa feminina comum às mulheres de diferentes classes sociais, etnias, culturas, ideologias políticas e opções sexuais. Outra escritora americana, Christina Hoff Sommers, autodeclarada feminista e, tal como Paglia, frequentemente acusada de antifeminismo, é auto-

ra de *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, um requisitório contra o desvio ou a deturpação do feminismo tal como ele era entendido pelas mães fundadoras – a que chama “feminismo de equidade” (SOMMERS, 1994, 22, 53, 274) –, que mergulhava as suas raízes no Iluminismo, na Revolução Francesa e no liberalismo clássico, e lutava pela igualdade de direitos individuais. Segundo esta autora, nas últimas décadas do séc. XX, o feminismo renegou as suas origens, perverteu o seu sentido e cedeu o passo a uma agenda baseada numa ideologia de guerra de géneros, concebida pelas teóricas do movimento pró-feminista de base académica, a que chama “feminismo de género” (*Id., Ibid.*, 22, 52-53), que olha a sociedade pelo prisma da vitimização da mulher desde os alvares da ordem patriarcal, fomentando um ginocentrismo teórico e propagando o sentimento de misandria entre as feministas; deste ponto de vista, o patriarcado, definido como hegemonia masculina e acusado pelas feministas de género de perpetuar uma cultura masculinista pervasiva em todas as instituições, do Estado à família e à escola, ocupa agora o lugar do tradicional inimigo da mulher – a desigualdade de direitos e oportunidades, a discriminação. O fim prático do feminismo de género – prossegue Sommers, que diz que este movimento carece de militantes de base, apesar de as suas teóricas descreverem o género feminino como uma classe social oprimida – é alcançar privilégios e tratamento preferenciais para as mulheres-vítimas na ordem jurídica e nas universidades, nas empresas, nos partidos políticos e no Estado. Observe-se, uma vez mais, que críticas semelhantes às de Paglia ou Sommers já eram esgrimidas por antifeministas da primeira vaga, como Ernest Belfort Bax, que glosou o tema da falsa vitimização da mulher e dos alegados



privilégios que o feminismo pretendia alcançar para ela no quadro do feminismo sentimental, tal como ele o definiu. A escritora feminista Susan Faludi, autora, em 1991, de *Backlash: the Undeclared War against American Women*, que descreve uma alegada contrarreacção da direita, nos anos de Ronald Reagan e George Bush, contra as conquistas do feminismo, sustenta que figuras como Sommers, Paglia e mesmo a pioneira americana da segunda vaga, a histórica Betty Friedan, constituem a nova face do antifeminismo feminino, composto por *post-fems* e *neo-fems*, i.e., defensoras das teses do pós-feminismo e revisionistas rendidas ao neo-conservadorismo.

O antifeminismo assume várias formas ou graus, consoante incide sobre a totalidade das reivindicações feministas ou, pelo contrário, reconhece aspetos arcaicos do domínio masculino ou da sujeição feminina, mas condena o que considera serem excessos ou desvios do programa emancipatório feminista. Houve desde o início um sector antifeminista radical que viu na mulher e na mãe, por efeito de um férreo condicionamento biológico, um ser naturalmente limitado física e intelectualmente, logo, fatalmente inferior ao homem e perpetuamente incapaz de emancipação, i.e., de uma ascensão cultural, jurídica e social que a libertasse da sua menoridade natural e a aproximasse do estatuto masculino. No final do séc. XIX, observa o historiador Jacques Le Rider, há um surto de “obras científicas difamatórias do sexo feminino” (RIDER, 1982, 71) que, para ele, só tem par na inflação de estudos teológico-jurídicos sobre bruxas e feitiçaria do séc. XV. Homens de ciência – biólogos, antropólogos, neurologistas, alienistas – da viragem do séc. XIX para o XX dedicaram-se a tentar provar a irremediável inferioridade da mulher. Cesare Lombroso, e.g., postulava

que a inteligência estava na razão inversa da função de procriação; autores reclamando-se do darwinismo e da nova ciência psicológica defendiam que 80 % das mulheres intelectuais que se destacavam da mediania eram casos de “morbidez” e os restantes 20 % casos de “inversão intelectual do sexo” (NORDAU, 1887, 24-25), e que as dimensões médias do crânio da mulher parisiense a aproximavam mais do gorila do que dos homens mais desenvolvidos (BON, 1881, 154). Um cientista sustentou mesmo, com argumentos sobre o menor peso e a diferente configuração do cérebro da mulher, que o aumento da atividade mental feminina produziria mulheres doentes e degeneradas, pelo que era importante para a raça europeia manter a mulher “sã e tonta”, vedando-lhe o acesso à educação superior; isto foi literalmente defendido em *Über den Physiologischen Schwachsinn des Weibes* [*Sobre a Imbecilidade Fisiológica da Fêmea*], famosa obra do neurologista alemão Paul Julius Moebius, publicada em 1900 e diversas vezes aumentada e traduzida (MOEBIUS, s.d., 48, 58, 97). Para este autor, havia uma contradição insanável entre as pretensões do feminismo e a fatal inferioridade fisiológica e mental da mulher, embora vários outros cientistas desautorizassem já então esta premissa; Moebius apelava aos médicos para que “ponham em ação todo o seu poder para combater, no interesse do género humano, as tendências contra-natura das feministas”, avançando um argumento de saúde pública: “é a saúde da grande massa que está comprometida pela perversão da mulher moderna” (*Id., Ibid.*, 61). É interessante verificar que um antifeminista radical como Moebius se considerava um “feminista do bom senso”, calculando que a sua obra teria o condão de libertar muitas mulheres da obrigação que sentiam de igualar o homem, algo que, dada a alegada

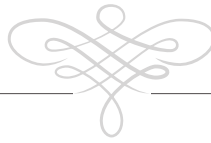


“Devagarinho, senhor guarda, que eu estou a gostar imenso!”

insustentabilidade do esforço para contrariar a natureza, apenas lhes causaria infelicidade. Posições como esta podem ter inspirado a famosa observação irônica de Virginia Woolf, em *A Room of One's Own* (1929): “Mais interessante do que a história da emancipação das mulheres é, talvez, a história da oposição masculina a essa emancipação” (WOOLF, 1929, 72).

De um gênero pseudocientífico mais sofisticado é a célebre *Geschlecht und Charakter* [*Sexo e Carácter*], de 1903, obra coeva do austríaco Otto Weininger (1880-1903). Moebius acusou Weininger de plagiado, dado este ter adotado várias das suas teses, mas as obras de ambos são usualmente referidas como as bíblias da misoginia e do antifeminismo europeu do início do séc. xx. O jovem vienense Otto Weininger, que se suicidou no ano em que publicou a sua obra, uma disser-

tação de doutoramento, propunha-se dar nela uma resposta definitiva à chamada “questão feminina”. Essa resposta era fundada não numa análise histórica, sociológica, jurídica ou política da situação das mulheres reais, mas numa teoria psicobiológica especulativa, que postulava a existência de “formas sexuais intermediárias” entre os dois tipos sexuais, o masculino e o feminino, sexos ideais porque inexistentes em forma pura ou “completa”. Daí partia para vários desenvolvimentos teóricos, como a tese de que o desejo e a capacidade feminina de emancipação resultariam da proporção do elemento masculino existente na mulher – posição vizinha de considerações posteriores de Freud sobre o mesmo tema. A emancipação feminina é definida por Weininger intemporalmente, como a tentativa de a mulher eterna se tornar igual ao homem, não externamente, pelos seus direitos, a sua atividade profissional, a partilha de papéis, etc., mas sim internamente, de modo a alcançar as faculdades intelectuais e morais, os interesses e o poder criativo masculinos. Dado, porém, o determinismo biológico, só uma mulher em que o elemento masculino fosse dominante (logo, virtualmente um homem) poderia alcançar esse intento. Quanto às mulheres que desejam emancipar-se, Weininger declara que “é só o homem que há nelas que quer ser emancipado” e que o elemento feminino nelas predominante “não sente qualquer necessidade de emancipação” (WEININGER, 2005, 57-58). As verdadeiras feministas são descritas por Weininger como uma minoria de mulheres com certas características masculinas, que, por isso mesmo, não podem falar em nome da mulher em geral, pois são incapazes de entender a sua natureza específica e os motivos das suas ações. Muitas outras mulheres seguiam nas suas aspirações de emancipação



por mera “propensão feminina para a imitação”, gerando uma “ridícula agitação” e a “moda” tola de qualquer mulher querer estudar ou escrever, por mera vaidade, sem sentir real necessidade interior de o fazer, justamente por lhe faltar o elemento masculino (*Id., Ibid.*, 62). Já Nietzsche, um pensador anti-igualitário radical e antifeminista, sustentara, em *Para além do Bem e do Mal*, que a “estúpida” aspiração de emancipação era, nas mulheres, “um sintoma de afrouxamento e desfalecimento dos seus instintos mais femininos” e uma cedência aos “amigos masculinos idióticos e corruptores que as aconselham a desfeminizar-se” (NIETZSCHE, 1886, §239). A conclusão de Weininger relativamente às aspirações femininas de emancipação é a de que apenas àquelas mulheres com naturais características masculinas, espelhadas na sua constituição física, se devia garantir individualmente o acesso a tudo a que aspiravam, embora essa garantia não pudesse ser estipulada por lei. Quanto ao movimento feminista organizado, Weininger reagia como Moebius: “Fora com todo movimento feminista, que cria em tantas mulheres uma aspiração artificial que vai contra a natureza e é fundamentalmente falsa” (WEININGER, 2005, 62). Evoluindo depois noutra direção, Weininger sustentou que “o movimento feminista, na sua infinita esmagadora, não é senão o desejo de trocar a maternidade pela prostituição”, ou seja, “mais uma emancipação de prostitutas do que uma emancipação de mulheres”. Por detrás deste “ousado despontar do elemento *cocotte* na mulher” estava não só o movimento feminista, mas também a “cultura de copulação”, segundo Weininger, reinante na Europa do seu tempo, em consequência de uma capitulação masculina e da assimilação pelos homens da sensualidade bravia feminina (*Id., Ibid.*, 301-302). Este processo de fe-

minização da sociedade (que o pensador francês Proudhon tinha já descrito detalhadamente décadas antes) havia conduzido, segundo Weininger, a que os valores eminentemente masculinos da castidade, pureza e virgindade, incompreendidos pela cultura imperante, se tivessem tornado alvo do ridículo, fazendo com que nenhuma mulher ou homem ousasse confessar-se casto ou virgem. O principal agente ou “missionário” dessa cultura de copulação era a mulher – apesar de ela ser “profundamente degradada pela relação sexual e maximamente elevada pelo amor”, sustentava Weininger (nisto divergindo das ideias proudhonianas sobre o amor). Dessa aparente contradição retirava Weininger mais uma das suas respostas à questão feminina: “O facto de a mulher querer a cópula e não o amor significa que ela quer ser degradada e não elevada. O supremo e derradeiro opositor da emancipação das mulheres é a Mulher” (*Id., Ibid.*, 304). Weininger sustentava também, como fruto da sua observação e citando exemplos históricos, que as mulheres que se destacavam pelas suas aptidões eram, por regra, lésbicas ou bissexuais, o que seria uma consequência da sua “masculinidade”. De qualquer modo, alertava Weininger, nem as artistas e escritoras mais talentosas – ou seja, as mais “masculinas” – conseguiam atingir nas suas produções um nível sequer comparável às obras de “génios masculinos de quinta ou sexta classe” (*Id., Ibid.*, 61). A mulher, mesmo a de natureza mais “masculina”, nunca poderia ser um génio. À objeção de que o movimento feminista seu contemporâneo pretendia justamente criar condições sociais e culturais, inexistentes no passado, para o pleno desenvolvimento intelectual da mulher, Weininger respondia com uma argumentação que negava a historicidade do movimento feminista e se esquivava



à análise sociológica do fenómeno no início do séc. xx: “Essa objeção não toma em consideração que em *todos* os tempos houve mulheres emancipadas, como houve sempre uma Questão Feminina e um movimento feminista, embora de vitalidade variável de época para época” (*Id.*, *Ibid.*, 63). Eliminada a história do horizonte, considerando apenas oscilações de “vitalidade” num feminismo eternamente frustrado, ficava provada a incapacidade de emancipação da mulher. Para Rider, os erros fatais da obra “patética” de Weininger foram o de intencionalmente confundir cultura e natureza e o de, partindo de uma argumentação que aspirava ao rigor científico, ter passado à especulação metafísica e descambado, por fim, na exposição desinibida de uma visão do mundo pessoal, supostamente visionária mas plena de preconceitos ancestrais sobre as mulheres.

Desde o séc. XIX, um outro quadrante antifeminista, moderado, partindo embora da constatação de uma situação de inferioridade cultural e social da mulher, admitia a possibilidade da sua ascensão, numa lenta transformação social que, através de um limitado acesso à educação e a empregos adequados à natureza feminina, desse à mulher a capacidade não de substituir ou concorrer com o homem, mas de usufruir da sua quota-parte de benefícios do progresso geral e de encontrar o seu lugar específico – sempre diferente e complementar do do homem – no mundo moderno, inclusive no plano político, mas sem pôr em causa a sua feminilidade ou vocação maternal, nem fazer perigar os valores da família e da sua estabilidade.

Este discurso antifeminista mitigado será compartilhado no séc. XX pelo *main stream* da Igreja Católica, que, em 1930, pela encíclica de Pio XI *Casti Connubi* (mais conhecida pela reiterada proibi-

ção católica do planeamento familiar e do aborto), se demarcou pela primeira vez do sistema de menoridade jurídica da mulher e fez inédita referência aos seus direitos de pessoa humana. Essa linha irá caracterizar em Portugal algumas posições do Estado Novo sobre a condição feminina e, em particular, sobre a participação das mulheres na política, quer através das organizações femininas do regime, quer em órgãos de soberania. Em 1931, a Ditadura Militar tinha concedido pela primeira vez às mulheres portuguesas o direito de voto, que foi ampliado pelo Estado Novo em 1933 e 1946 e, em 1968, concedido em condições iguais às dos eleitores masculinos nas eleições para a Assembleia Nacional. Em 1934, foram eleitas três deputadas para a Assembleia Nacional e uma procuradora à Câmara Corporativa, todas entusiastas do regime, celibatárias, católicas e com formação superior. Uma delas, Cândida Parreira, proclamou numa ação eleitoral desse ano: “O Estado Novo eleva a mulher ao lugar que lhe compete! Nem reivindicações que a masculinizem, nem indiferença que a avilte. Ergue-a ao nível intelectual do homem, mas conserva-a mulher!” (MANGAS, *DN*, 25 abr. 2009). Assim, por aparente paradoxo, foi um regime conservador, autoritário, com um discurso claramente tradicionalista – e antifeminista por natureza, levando a um retrocesso legislativo em matéria de direitos da mulher e de divórcio – a instaurar gradualmente o voto feminino e a admitir pela primeira vez a participação de mulheres no órgão legislativo em Portugal, ainda que no quadro de um regime de partido único e com uma filtragem da representação política tão apertada que tornava essa participação quase inócua. Até 1973, em todo o caso, a percentagem de deputadas na Assembleia Nacional foi sempre mínima, oscilando entre 1 e 3 %.



Depois de propagandistas republicanos como António José de Almeida e Bernardino Machado terem apadrinhado, na fase final da monarquia, a criação da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (1909), a Primeira República tinha-se recusado, em 1911, a conceder o direito de voto às mulheres, com a conhecida exceção, explorando a imprecisão da lei, da feminista Carolina Beatriz Ângelo, única mulher votante. A lei eleitoral de 1913 excluiria expressamente essa possibilidade, o que se deveu em grande parte, como revelam os debates parlamentares, ao temor da influência política que a Igreja Católica (o chamado *confessionário*) exercia sobre as mulheres. O movimento português pelo sufrágio feminino, de escassa vitalidade e expressão, era composto e liderado por mulheres republicanas das classes médias, muitas delas enquadradas pela maçonaria, que ficaram profundamente desiludidas com a recusa do direito de voto, mesmo restrito. Por aparente devoção à causa republicana, a Liga não expressou de forma veemente e pública essa indignação. Em compensação, tinha obtido, em novembro de 1910, a Lei do Divórcio, que reclamava desde 1909, embora essa não fosse uma reivindicação apenas feminina, e, em dezembro de 1910, as leis de família, que remediaram algumas situações de inferioridade jurídica da mulher. Em todo o caso, o sufrágio feminino só posteriormente veio a triunfar nos países mais desenvolvidos, como o Reino Unido (1918) ou os Estados Unidos (1920), onde há muito existiam pujantes movimentos sufragistas, bem como na grande maioria dos países europeus, com exceção da Finlândia (concedido já em 1906) e da Noruega (1913). Não obstante, já em 1911 havia quem sustentasse que Portugal, nessa matéria, devia dar o exemplo às outras nações. O Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas, fun-



Carolina Beatriz Ângelo (1878-1911).

dado em 1914, não deixaria de se congratular, em 1931, pela concessão, ainda que de forma muito restritiva, do direito de voto às mulheres pela Ditadura Militar. O receio do “reacionarismo” das mulheres e da influência do “*confessionário*” sobre o eleitorado feminino levaria também, durante a Segunda República espanhola, uma parte da esquerda (sectores dos socialistas e dos radicais) a opor-se, em 1931, à inscrição do sufrágio feminino na Constituição republicana, que, não obstante, seria aprovado, graças ao apoio do partido da direita católica (Confederação Espanhola de Direitos Autónomos). São factos que merecem consideração quando se pressupõe que o catolicismo terá contrariado por sistema qualquer reivindicação feminista.

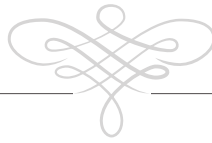
Desde os seus começos, o antifeminismo, tal como a literatura misógina de todos os tempos, recorreu abundantemente



à sátira e à caricatura, tentando cobrir de ridículo as mulheres que, macaqueando o homem, abandonavam as lides da casa para se dedicarem a uma carreira literária ou frequentarem reuniões políticas em que se falava do voto feminino. Um dos precursores a explorar este filão foi, na déc. de 1840, o ilustrador francês Honoré Daumier, no jornal satírico *Le Charivari*, com as séries de gravuras “Les divorceuses”, “Les femmes socialistes” e “Les bas-bleus” (meias azuis, nome de conotação pejorativa que se dava também em Inglaterra às mulheres instruídas, “bluestockings”, depois de Molière, no séc. XVII, lhes ter chamado ironicamente “les femmes savantes”, na peça homónima com que pretendeu mostrar como era inútil e perigoso dar demasiada educação às mulheres). Daumier teve numerosos seguidores nos magazines satíricos ilustrados ingleses e americanos *Fun*, *Punch*, *Puck*, etc., a partir das décadas de 1860-70. Os temas gráficos mais glosados em litografias de magazines e jornais, fotografias e, a partir da viragem do século, maciçamente através do postal ilustrado, na tentativa de ridicularizar as defensoras dos direitos da mulher, iam da representação das feministas como mulheres masculinizadas, envergando muitas vezes calças, gravata, bengala ou chicote, ou como mulheres feias, mal-amadas, autoritárias e violentas, até à representação de cenas domésticas com a inversão dos tradicionais papéis feminino e masculino, passando por insinuações catastrofistas a respeito de um futuro governado por mulheres, por analogias com o mundo animal, pela sugestão do abandono dos filhos por mães ativistas e pela utilização de vários estereótipos misóginos, nomeadamente a respeito da vaidade, da língua afiada, do carácter quezilento, da infantilidade e da tolice das mulheres. As caricaturas gráficas ou sátiras literárias do feminismo

fizeram também carreira em Portugal, provocando constantes reações das feministas. Em 1923, Emília Sousa Costa descrevia assim o estereótipo da inversão dos papéis usado por certos homens para trocar da emancipação feminina: “Assim... eles o afirmam – enquanto o marido aleitará a *biberon* o filho mais pequenino [...] e dará ordens para o jantar, fiscalizará a cozinha, remexerá os estrugidos nas caçarolas e, nas horas de lazer, tocará piano, a senhora, entalando no olho direito o seu monóculo perturbador, chupando gulosamente o seu havano, empunhando a sua bengalinha de sândalo, irá para o ministério regular os altos problemas do Estado!” (COSTA, 1923, 15-16) Não era só as mulheres que se pretendia impressionar com estas visões caricatas: o principal alvo destas campanhas de escárnio eram talvez os homens que apoiavam as reclamações das feministas e os maridos que alegadamente se lhes submetiam no lar, frequentemente representados com filhos pequenos no colo ou a cozinhar, a lavar roupa e a limpar o chão, enquanto as esposas se ausentavam de casa para reuniões políticas noturnas ou simplesmente para frequentar clubes, bares e cafés. A cómica e chocante inversão dos tradicionais papéis de género era uma poderosa arma de derisão das pretensões feministas e de atemorização do público masculino, ainda que tal inversão não se pudesse inferir do discurso feminista coevo. Compreende-se que essas campanhas, porventura mais espontâneas do que orquestradas, visassem intimidar os homens, uma vez que os políticos, legisladores e eleitores masculinos favoravelmente dispostos à causa da mulher iriam ser cruciais para a instauração do sufrágio feminino e para outras conquistas de direitos.

Uma das particularidades do discurso antifeminista desde o tempo dos precursores foi o desvanecimento do tradicional



tom de cortesia masculina para com as mulheres, a partir do momento em que elas pretenderam exorbitar do paradigma da feminilidade tradicional e do papel que lhes estava destinado no lar para se dedicarem às letras, às artes e outras atividades supostamente exclusivas do sexo masculino ou, mais tarde, para exigirem reformas em favor do sexo. Alguns antifeministas conservavam, no meio da argumentação contrária aos anseios de emancipação da mulher, um tom condescendente e paternalista para com a “metade mais bela da humanidade”, como lhe costumavam chamar. Esta atitude refletia aquilo que Havelock Ellis descreveu como um *handicap* psicológico ou cultural do antifeminismo masculino, ou seja, uma certa capitulação, voluntária ou constrangida, perante a fragilidade ou os encantos do dito “belo sexo”, traduzida por uma relutância em atacar frontalmente o também chamado “sexo fraco”, bem como, noutra plano, em encetar uma ação organizada ou criar um partido para combater o feminismo (ELLIS, 1917, 91) – dado não ser socialmente muito bem visto, e podendo até ser suspeito, tratar as mulheres “de homem para homem”, mesmo sendo elas feministas. Houve, porém, autores antifeministas masculinos em que essa inibição se esfumou consideravelmente, para dar lugar a um tom desabrido, sarcástico e mesmo grosseiro. A este respeito, tanto o já citado Proudhon como o escritor e ensaísta francês Jules Barbey d’Aurevilly (1808-1889) se notabilizaram por obras de grande agressividade contra as mulheres ilustradas ou escritoras, defendessem ou não pontos de vista reformadores da condição feminina. Faziam-no conservando por vezes uma réstia hipócrita de respeito formal não pelas mulheres reais, mas por um gênero feminino idealizado, “a mulher”. Barbey d’Aurevilly foi claro:

as mulheres letradas (“les bas-bleus”) já não tinham “o mínimo direito à deferência respeitosa que é devida à mulher”, pois que “desde que alguém ousa vestir a pele de amazona, não deve temer ser massacrada no rio Termodonte” (AUREVILLY, 1878, XII).

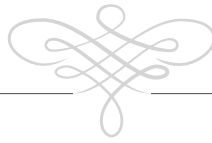
Numa obra de 1858, *De la Justice dans la Révolution et dans l’Église*, que valeu ao autor uma perseguição judicial pelo ataque cerrado à Igreja nela contida, Proudhon dedicou um longo capítulo à mulher, tentando provar sucessivamente as suas três inferioridades – a física, a moral e a intelectual. Desculpava-se da “brusquidão” do tom, afirmando não ser “a mulher” o alvo do seu ataque, mas sim quem queria emancipá-la, ou seja, “meia dúzia de insurretas com os dedos manchados de tinta” (PROUDHON, 1858, 336-337). Perante as reações iradas do público feminino e, sobretudo, de várias escritoras, Proudhon concebeu então o projeto de lhes responder numa obra magistral em que denunciava a perversão da sociedade pela feminização e pelo amor, tido este como sentimento eminentemente feminino e negativo. O livro, inacabado, seria publicado postumamente em 1875 e intitulava-se *La Pornocratie ou les Femmes dans les Temps Modernes*. Ainda em 1858, Proudhon utilizara um termo regional pejorativo, “femmélins” (amulherados), para designar, num escrito com o mesmo título, os escritores românticos de ambos os sexos que desprezava, cuja obra se caracterizaria, segundo ele, por uma perturbação ou um rebaixamento da inteligência, consequência da sobreposição da paixão e da afetividade, fraquezas femininas, à razão, eminentemente masculina. O princípio feminino, tido por Proudhon como elemento negativo do espírito humano, não só haveria contaminado, desde Rousseau, o espírito masculino na literatura e na sociedade,



como estava, um século depois, a arrastar uma e outra para a decadência (note-se a similitude com o pensamento ulterior de Otto Weininger no princípio do séc. xx). Em *Les Femmelins* Proudhon fala já da mulher emancipada, caracterizando a sua filosofia de igualdade dos sexos como acarretando inevitavelmente “a liberdade de amores, a condenação do casamento, o desprezo votado às mulheres, o ciúme e o ódio secreto destas pelos homens e, a coroar o sistema, uma luxúria inextinguível” (*Id.*, 1912, 88). O autor retoma e desenvolve essa argumentação em *La Pornocratie*, onde também insinua que a expressão “mulher emancipada” designa viragos “de maus costumes”, *i.e.*, mulheres masculinizadas e lésbicas (*Id.*, 1875, 79). Uma das máximas que celebrizaram Proudhon datava já de 1848: “Dona de casa ou cortesã, não há meio-termo para a mulher”. Em *La Pornocratie*, explicitaria melhor essa ideia, carregando as tintas: “A mulher que se afasta do seu sexo não só perde as graças que a natureza lhe concedeu sem adquirir as nossas, mas recai no estado de fêmea, tagarela, impudica, preguiçosa, suja, pérfida agente do deboche, envenenadora pública, uma locusta, uma peste para a família e a sociedade” (*Id.*, *Ibid.*, 163). Arvorando-se em “primeiro defensor” das mulheres (*Id.*, *Ibid.*, 14), aponta-lhes o lar conjugal como o único lugar onde devem reinar, irradiando o dom feminino da beleza, seu único trunfo, “libertadas” de todas as tarefas e trabalhos utilitários no exterior, sobretudo na esfera da política e da administração pública, pela mesma razão por que as mulheres não iam à guerra, pois “a política é a guerra” (*Id.*, *Ibid.*, 12). Proudhon queria as mulheres como ele pessoalmente as prezava, “submissas”, “úmidas”, “dóceis” e “temerosas” (*Id.*, *Ibid.*, 37, 186), não contaminadas pela ideologia moderna da “glorificação do amor e da volúpia” (*Id.*,

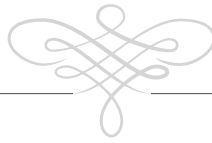
Ibid., 210). *La Pornocratie* pregava a submissão do amor à consciência, elogiando o casamento sem amor e opondo-se, naturalmente, ao divórcio legal. A instrução e o ofício das letras de nada aproveitavam, segundo Proudhon, nem às mulheres nem à literatura: as instruídas revelavam-se “muito mal-educadas” (*Id.*, *Ibid.*, 252) e as mulheres escritoras, possuindo em regra maiores faculdades de expressão do que de pensamento, padeciam de uma espécie de “ninfomania intelectual” que, através de um dilúvio de palavras, as conduzia a um único tema, uma ideia fixa – o amor (*Id.*, *Ibid.*, 28). Por pornocracia Proudhon entendia um catastrófico processo de feminização (ou efeminização) da sociedade moderna, a tendência para as mulheres (de que sublinhava, em comparação com o homem, o carácter lascivo e selvagem) fazerem predominar sobre um mundo masculino decadente as suas concepções obsessivas do “amor pelo amor”, algo de indistinto, para ele, do deboche e tendente à destruição da família e à prostituição generalizada.

Num género menos obsessivo, ofensivo e apocalíptico do que o de Proudhon, foi Oliveira Martins, seu discípulo português em socialismo teórico e também em antifeminismo, quem, no séc. xix, formulou em Portugal de forma mais explícita e contundente um ideário oposto à emancipação da mulher. Em meia dúzia de textos publicados na déc. de 1880, Oliveira Martins expôs as suas ideias sobre a condição feminina, a família, o casamento, o divórcio, a educação das mulheres e, inclusive, o feminismo, assim por ele designado, um fenómeno então ainda basicamente sem expressão em Portugal, aonde apenas chegavam os seus ecos distantes. Debatia-se no país a questão da instrução feminina e, em 1888, por iniciativa do deputado regenerador Bernardino Machado, o Governo progressista de José Luciano de



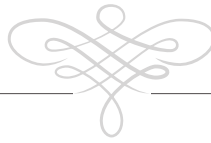
Castro preparava uma lei que mandava criar liceus femininos em Lisboa, Porto e Coimbra. As reações contrárias à lei dos liceus femininos foram tais que a verba destinada à sua criação foi cancelada pelo Governo de José Dias Ferreira (1892), e o diploma, que fora aprovado em agosto de 1888, acabaria por ficar letra morta durante 18 anos, até à criação em Lisboa, em 1906, do Liceu Maria Pia, seguido, em 1915, do Liceu Carolina Michaëlis, no Porto. Oliveira Martins interveio no debate público de 1888 com os artigos “Mulheres-homens” e “Feminismo”, publicados no jornal *Repórter*, por ele dirigido, quando no Parlamento se debatia a lei. Considerando que com o ensino secundário oficial “se estragam já correntemente as gerações masculinas”, o autor – um autodidata que, por morte do pai, tivera de abandonar o ensino oficial aos 12 anos e não cursara o ensino superior – defendia que mandar as raparigas para os liceus seria contribuir para fazer delas mulheres-homens, “decretando contra a natureza a igualdade de aptidões dos sexos” (MARTINS, 1924, 163). O autor opunha-se frontalmente à “paródia da virilidade” que seria pretender fazer das raparigas médicas, pedagogas ou advogadas: “A criação de uma burguesia de fêmeas é a cousa mais triste e desoladora desta nossa civilização”. Por um lado, a educação superior não libertaria a mulher: “A mulher doutora não é afinal menos serva do que a mulher que na rudeza dos estados primitivos lavra o campo”. Por outro, a mulher estaria destinada, pela sua natureza “doente” e “inferior”, a uma nobre tarefa: “Pobres criaturas fracas, infelizes menores do género humano, a quem a natureza deu a suave e encantadora missão de nos engrinaldarem com rosas de carinho e amor a vida atormentada!”. Reconhecia, porém, que “a força das coisas lança constantemente

sobre as calçadas das cidades enxames de mulheres sem eira nem beira”, mas dessas não se deveria fazer doutoras, mas sim compositoras tipográficas, capelistas, boticárias, empregadas dos correios e telégrafos, e, sobretudo, vendedoras nas lojas de modas, substituindo os rapazes que então se efeminavam a vender metros de seda às senhoras (*Id., Ibid.*, 164-166). Infelizmente, queixava-se Oliveira Martins, não era só a “doutorice” que seduzia a mulher das grandes cidades europeias; a ela acrescia a “politiquice”, outra das “patéticas crônicas nas sociedades caducas” (*Id., Ibid.*, 159-160). Ora, a doutorice levaria inevitavelmente a mulher à politiquice, como se via em França. Por isso, na Lisboa macaqueadora de Paris, “é natural que daqui por pouco tenhamos também as mulheres a pedirem voto, agora que já têm liceu”. E, tendo o voto, não se compreenderia que não fossem elegíveis, o que levava Oliveira Martins à visão aterradora de um “futuro mais ou menos distante” em que haveria “parlamentos mistos” – nada de surpreendente, concedia, dado o “caminho em que a extravagância nos leva a todos nós, ocidentais” (*Id., Ibid.*, 161-162). O ponto de partida desta argumentação, recorde-se, era o de saber se se devia criar liceus femininos em três cidades de Portugal, país onde, por essa época, o analfabetismo feminino rondava os 85 % (descendo para 78 % em 1900) e onde nenhuma médica nem nenhuma advogada se formara ainda (a primeira médica concluiria o curso em 1889, a primeira advogada em 1913). O antifeminismo de Oliveira Martins dir-se-ia, pois, mais preventivo do que reativo, numa sociedade predominantemente rural em que a educação da mulher dava os seus primeiros passos e a emancipação não passava de sonho utópico de uma pequena elite feminina urbana e letrada. Não se trataria também, para o agnóstico



Oliveira Martins, de confiar ou não confiar o ensino feminino à Igreja Católica (embora, em 1888, tivesse vindo a terriro defender os estabelecimentos de ensino dos Jesuítas), ao contrário do promotor da lei, o futuro maçom e republicano Bernardino Machado, que foi um acérrimo defensor do ensino laico das raparigas. Tratava-se, simplesmente, de recusar para as mulheres portuguesas a “masculinização” pelo saber, caminho que se estava a percorrer noutros países, onde constituiria uma ameaça ao território profissional do homem, à família e à maternidade. A instrução, segundo Oliveira Martins, só abria à mulher maus caminhos: “Sábida, a mulher, por natureza e condição fraca, ou se prostitui ou enlouquece. Por isso na galeria niilista são tantas as mulheres” – escreveu numa recensão do livro de Sergei Stepniak *A Rússia Subterrânea* (1882), acrescentando: “A mulher é por tal modo feita que, uma vez afastada do lar e da tutela familiar, ou é como um anjo terrível ou como um réptil imundo” (*Id., Ibid.*, 117-118). E sobre o ensino em geral e o feminino em particular: “A instrução produz gente educada em número demasiado; os rapazes não encontram ocupação, as raparigas não se sujeitam a amamentar filhos desde que beberam o leite da sabedoria. São todas mestras!” (*Id., Ibid.*, 120) Ora “a mulher sábia é detestável” – proclamava Oliveira Martins noutro escrito – porque à mulher compete ignorar: “A grande qualidade da mulher é saber pelo amor, saber pelo instinto e pelo sentimento aquilo que lhe compete ignorar”. E apoiava-se em D. Francisco Manuel de Melo, que tinha dito a uma senhora amiga: “Ah! Como folgo de a ver ignorar aquilo que não é razão saber! Mas que verdadeiramente o saiba!”. E Oliveira Martins acrescenta: “Basta que o suspeite e o adivinhe – essa é a sabedoria feminina” (*Id., Ibid.*, 152-

-153). Numa recensão de 1886 do livro *Cartas a Luísa*, de Maria Amália Vaz de Carvalho, Oliveira Martins partia da definição dada pelo historiador Jules Michelet, “a mulher é uma doente” (tese que Maria Amália também subscrevia), para concluir, num primeiro passo, que tudo o que a mulher necessitava era um médico. Antigamente, quando havia fé num Deus providencial, era esse o médico da mulher. “Hoje o seu médico e o tutor dessa pupila eterna é o homem: o pai, o marido, o filho. Ai da mulher que se não submeter, dócil e amavelmente, a cada um destes *médicos* nos períodos sucessivos da sua vida” (*Id., Ibid.*, 147-148). A mulher precisava de possuir uma compreensão cega, instintiva, do dever; ora “um tal estado de submissão e passividade só é atingível para esses seres impressionáveis, doentios, mais ou menos histéricos, seres capazes da inteligência aguda, seres dotados de encanto e meiguice, *menores* a que se chama mulheres, quando se deixem guiar pela mão de um protetor”. E Oliveira Martins admoestava Maria Amália por ter cometido o grave erro de chamar a Proudhon “o inimigo do sexo feminino”. Na sua opinião, Comte, Michelet e Proudhon eram, “dos pensadores modernos, os que mais fundo leram no espírito feminino” (*Id., Ibid.*, 148). Na recensão de um romance feminino italiano traduzido por Maria Amália, Oliveira Martins revelou outra sua fonte inspiradora, a *Carta de Guia de Casados*, de D. Francisco Manuel de Melo, o “Guia”, como abreviadamente lhe chamava – código do patriarcalismo seiscentista que adotava como válido em plena déc. de 1880. Citando rifões populares e passagens do “Guia”, explica que a única emancipação da mulher está na família, na “tutela da esposa, *in manu* do marido” (*Id., Ibid.*, 154). A falsa emancipação, implicando necessariamente dissolução do



casamento, o amor livre e a promiscuidade, não interessaria nem aos filhos nem aos pais, mas apenas a mulheres “atacadas pela febre do individualismo radical e anárquico”. Ora, essa liberdade, levando à promiscuidade sexual, era miserável: “A liberdade de um órgão único [refere-se ao órgão sexual feminino] é a escravidão de todos os outros – do cérebro antes de todos, porque a libertina é estúpida. É a liberdade da abjeção, a franquia no desprezo, a independência na imundície. Sem esposo, sem filhos, aberto o cinto a qualquer capricho, a mulher é um pária – menos ainda: o vaso torpe das dejeções seminais”. Pois, se era isso que autores modernos apregoavam, assembleias políticas proclamavam e a mulher pedia, então assim “terminará conosco, afogada em nojo, a civilização de que somos herdeiros e depositários” (*Id., Ibid.*, 158). Contra o “pensamento desvairado” de certos doutores, Oliveira Martins deplorava também – e, tal como Proudhon, sem recorrer a argumentos religiosos – que se considerasse o divórcio, ao lado da emancipação da mulher, um ideal do progresso moderno. Oliveira Martins bem reconhecia o crescimento do adultério, do celibato e da prostituição na sociedade moderna, frutos, segundo ele, “do egoísmo bravo e do individualismo teórico”, mas o divórcio apenas pioraria as coisas: “Vivemos, é verdade, num regime de monogamia temperada pelo adultério e pela prostituição. Contra o adultério propõem o divórcio – e contra a prostituição? Pois a promiscuidade é o destino aonde o divórcio conduz” (*Id., Ibid.*, 159). Note-se certa similitude de argumentação de Oliveira Martins sobre o mal tolerável da prostituição com a idêntica doutrina sobre o tema de S.¹⁰ Agostinho e S. Tomás de Aquino, que, aliás, estabeleceram a indissolubilidade do casamento.

Referiu-se atrás a ofensiva “científica” contra as mulheres e o feminismo na viragem do séc. XIX para o XX. Vários estudos apontam aspetos de idêntica ofensiva misógina e (ou) antifeminista na literatura e na arte desse tempo, prolongando-se até aos anos de 1930, citando-se nomes de escritores modernistas como T. S. Eliot, D. H. Lawrence, Ezra Pound, James Joyce, Franz Kafka, Marinetti, Strindberg e Hemingway. O historiador Rider assinala fenómeno semelhante no meio literário e artístico austríaco desse período, exemplificando com um vasto rol de escritores, músicos e artistas plásticos. Tendo estudado o caso do “misógino metafísico” Otto Weininger e o antifeminismo dos modernistas vienenses do princípio do séc. XX, Rider fala de “crise de identidade masculina”, de protesto masculino contra a feminilidade que eles teriam descoberto em si próprios, de medo da sexualidade feminina e de recusa da feminização ou bissexualização da cultura moderna, por alguns deles denunciada como uma espécie de novo matriarcado. Cita a análise de um sexologista berlinense, Iwan Bloch, que, em 1906, detetara um fenómeno novo no panorama sexual seu contemporâneo, a que chamou “renúncia à mulher”, distinto do fenómeno da homossexualidade. Os novos “inimigos da mulher” (Bloch referia o escritor sueco Strindberg, Weininger e diversos cientistas, entre os quais o neurologista alemão Moebius) constituiriam, na sua opinião, uma corrente de pensamento misógino, ironicamente designada por ele de “quarto sexo”. Essa corrente depreciadora da mulher e antifeminista, a que estaria então na moda pertencer, era interpretada também como a afirmação de uma nova “cultura masculina” e da “emancipação do homem” (RIDER, 2000, 115-124).

De idêntico fenómeno em Portugal, no início do movimento modernista, dão

especial testemunho numerosos escritos deixados inéditos por Fernando Pessoa, um assumido antifeminista e confesso misógino. O escritor emblemático do primeiro modernismo português tinha sido desde jovem um leitor atento e assíduo de autores misóginos e de literatura antifeminista, desde os precursores Schopenhauer e Nietzsche, aos cientistas e divulgadores científicos da viragem do século (os já citados Lombroso, Nordau, Moebius, Gustave Le Bon), que se destacaram por teses sobre a inferioridade do género feminino. O filósofo Herbert Spencer, que exerceu vasta influência sobre Pessoa, considerava que o trabalho intelectual tornava a mulher inapta para a maternidade e até menos fértil. Do médico e antropólogo espanhol Roberto Nóvoa Santos, Pessoa leu *La Indigencia Espiritual del Sexo Feminino* (1908); leu também panfletistas misóginos e antifeministas ingleses como Thomas W. H. Crosland, um precursor da literatura “politicamente incorreta” do começo do séc. XXI, e o anónimo autor de *The Celibate’s Apology by a Misogynist* (1914), um relatório exaustivo dos defeitos das mulheres inglesas, que cada vez exigiam mais direitos e cumpriam menos deveres. Não se conhecem, em Pessoa, ecos da obra de Otto Weininger (cuja tradução inglesa, *Sex and Character*, é de 1906), mas alguns escritos pessoanos da déc. de 1910 testemunham um pensamento e uma verve por vezes coincidentes, bem como diversos temas e traços partilhados com o malogrado autor austríaco: o receio do seu próprio “lado feminino”, a repulsa pelo sexo e pela vulgaridade das mulheres reais, o elogio da castidade, o sentimento de ter uma “missão superior” incompatível com o sexo ou o amor, a atração pelo tema do génio (descrito como qualidade exclusivamente masculina), a total depreciação das obras intelectuais ou artísticas de mulhe-



“Os que votam a favor do sufrágio das mulheres levantem o braço, por favor.”

res, a denúncia da feminização da cultura e a alegada impossibilidade de ser compreendido ou apreciado por um público feminino. Esses escritos de Pessoa nunca foram publicados em sua vida, ou porque o próprio não pretendia fazê-lo ou porque não eram publicáveis, atendendo nomeadamente ao seu carácter acintoso e ofensivo para as mulheres. Eles dão, todavia, a conhecer um quadro mental que, se porventura não era muito característico da elite cultural masculina no Portugal de então, era-o claramente de alguns meios artístico-literários das metrópoles europeias. Se a atitude que os escritos de Pessoa denotam em relação às mulheres refletia o fundo comum de patriarcalismo da sua geração e da sociedade em que viveu, essa circunstância revela-se, todavia, no escritor sob uma forma claramente diversa dos seus contemporâneos,



dado o anticonvencionalismo, a desmesura e a sistematização dos seus pontos de vista antifeministas e antifemininos. Seria difícil, senão impossível, encontrar na literatura portuguesa, incluindo a teológica, uma tal radicalização contra o mundo feminino e as aspirações da mulher, que vai muito além da verrina antiemancipatória e patriarcalista de Oliveira Martins, e que nada tem de comum com a tradicional literatura de mofas e picardias contra as mulheres, disseminadas pela literatura de cordel ou pelo teatro popular a partir do séc. XVIII, de que é exemplo contemporâneo de Pessoa a obra de Augusto Gil *O Canto da Cigarra – Sátiras às Mulheres*. O supremacismo masculino de Pessoa adquiriu, por efeito das suas leituras e reflexões, alguma consistência teórica, que transparece em escritos do heterónimo António Mora, filósofo neopagão e nietzschiano radicalmente anti-igualitário, e em apreciações sobre o cristianismo, que descreve como religião de mulheres, e sobre a literatura inglesa, que divide em cultores da mulher e do amor (a maioria, incluindo Shakespeare, um “escritor de mulheres”) e masculinistas como Milton e Dickens (BARRETO, 2011, 78-79). As suas anotações manuscritas nas margens dos livros de Moebius (como *La Inferioridad Mental de la Mujer*, que leu na tradução espanhola de 1908) e de Thomas W. H. Crosland (com o título irónico *Lovely Woman*, de 1908) dão testemunho de uma adesão entusiástica, aos 20 anos, à visão misógina e às teses antifeministas desses autores. O conteúdo dos escritos pessoais sobre feminismo é por vezes de tom sarcástico e trocista, como quando defende a ideia de se criar lupanares masculinos para as mulheres (emancipadas) ou quando, por redução ao absurdo, propõe a concessão de direito de voto não só às mulheres, mas a todos os vertebrados. Pessoa parece ter sido

o primeiro utilizador em português do neologismo “masculinismo”, uma doutrina simétrica do feminismo, por ele concebida com eventuais intentos satíricos e sobre a qual chegou a projetar a publicação de um panfleto. Em escritos de tom sério, todavia, sustentou o carácter patológico do feminismo, representando-o como uma manifestação de degenerescência da feminilidade, da sociedade e da raça, e mesmo como uma “perversão sexual”. Porque, para ele, a mulher, tal como a criança e a plebe, não era emancipável: “A mulher, a criança, a plebe não são suscetíveis de disciplina própria: têm de ser dirigidos e coagidos. Nos três a emoção ou a imaginação predominam sobre o pensamento. Nos três essa inferioridade resulta da sua própria natureza. Querer que a mulher e o povo atinjam uma maioria espiritual, é querer que deixem de ser o que são. É querer que a criança seja adulta no momento em que é criança” (*Id., Ibid.*, 35). Também não lhes concedia o direito a ter opinião: “As mulheres, crianças e povo não têm direito a ter opinião. Não têm esse direito porque a Portugal se não fez para isso. Pondo de parte as crianças (que ninguém traria para o caso), as mulheres e o povo são animais tradicionalistas” (*Id., Ibid.*, 35-36). Estas e muitas outras opiniões que Pessoa confiou ao papel, sobretudo entre 1910 e os anos da Primeira Guerra Mundial, ajustavam-se bem ao pensamento conservador, elitista e anti-humanitarista que ganhou crescente expressão nos escritos íntimos do mesmo período, em particular na sua vertente antissocialista e antianarquista (Antianarquismo). A causa da emancipação da mulher em Portugal confundia-se até certo ponto, para ele, com a causa do republicanismo radical (a que opunha o seu republicanismo conservador) e sobretudo com a causa da emancipação dos trabalhadores (o socialismo e o



anarquismo), ou seja, todos os quadrantes políticos que, nos anos da República Velha, se tornaram alvo das mais contundentes críticas da sua parte. Além disso, Pessoa associava o feminismo a concepções puritanas ou puristas em matérias sociais e políticas, o que também se relacionava com a feição morigeradora dos costumes que impregnava muita propaganda feminista coeva contra o álcool, o tabagismo e a dissolução dos laços de família. Numa tipologia dos “purismos”, Pessoa distinguiu o “purismo higienista” (antialcoolismo, antitabagismo, eugenismo), o “purismo económico” (socialismo), o “purismo político” (anarquismo) e o “purismo sexual” (feminismo) (*Id., Ibid.*, 24-25). O seu vivo desdém pelas feministas revela-se no apodo de “bâtonnières dos beijos” (bastonárias dos beijos) com que um texto de Álvaro de Campos as visa, enfileirando-as com os comunistas, os humanitários e outros internacionalistas numa lista de gente desprezível que trabalhava para minar a nação e a civilização (PESSOA, 2014, 509). O acinte verbal destes escritos pessoanos contra as aspirações e o mundo femininos surpreenderia, no entanto, se nele se quisesse ver apenas uma reação, mesmo exagerada, contra o feminismo do seu tempo em Portugal, que era particularmente moderado, cordato e de magros efetivos, ou contra as pequenas conquistas legais que ele aí averbou – ainda que tenha sido precisamente no primeiro quarto do séc. xx, e sobretudo na déc. de 1910, que o feminismo surgiu pela primeira vez em Portugal com alguma visibilidade e vigor organizativo. O antifeminismo radical de Fernando Pessoa tinha outras motivações dominantes, próximas das razões profundas da crise de identidade masculina e da revolta contra a mulher que foram diagnosticadas em numerosos escritores e artistas modernistas da Europa do seu tempo.

Em Portugal, o feminismo não teve, comparativamente com os países do Norte da Europa, nem grande vitalidade organizativa, nem implantação social significativa fora de algumas elites, nem uma expressão literária ou doutrinária particularmente vigorosa. O feminismo português, nascido na viragem da monarquia para a república e forçado a apagar-se sob o Estado Novo, não obteria conquistas históricas senão no último quartel do séc. xx, com o ressurgir, a partir da Revolução de 25 de abril, de um feminismo militante e com a instauração de um “feminismo de Estado”, segundo a designação da socióloga Rosa Monteiro, na sua obra de 2011. O antifeminismo propriamente dito – que não se confunde com práticas discriminatórias ou com o mero discurso patriarcal, misógino ou machista – foi em Portugal menos incitado a manifestar-se, a organizar-se e a mobilizar meios de persuasão do que nas sociedades em que o movimento feminista teve mais força e expressão. O antifeminismo existiu, durante longos anos, não tanto como resposta a supostas ameaças, reivindicações, avanços práticos e ofensivas doutrinárias do feminismo, como foi característico no mundo anglófono, mas como componente implícita do *status quo* ideológico, aspeto latente do discurso dominante, mais ou menos indistinto na massa doutrinária do conservadorismo político, religioso, social e cultural. Foi também um sistema de silêncios institucionais, quer sobre o feminismo, quer sobre a condição feminina em geral, um *black out* cujas sequelas eram ainda detetáveis em Portugal, na própria produção historiográfica masculina, nas décadas finais do séc. xx: várias das principais obras de história contemporânea portuguesa publicadas nesse período ignoraram completamente a questão feminina, o surgimento do movimento feminista dos anos 1910 e 1920,



e o seu ulterior sufocamento até aos anos 1970. Desde o séc. XIX, quando surgiu à superfície em Portugal, o discurso antifeminista era muitas vezes reportado a realidades externas, primeiramente a francesa, a inglesa ou a americana, mais tarde a dos países comunistas, em que a emancipação da mulher era descrita como causa ou consequência da destruição dos valores familiares e religiosos pelo comunismo; isto foi recorrente na produção ideológica propriamente anticomunista do Estado Novo, em que a questão feminina era subsidiária do tema político dominante. Dada a supressão de liberdades individuais e direitos políticos, bem como a ausência forçada de um movimento feminista livre e autónomo, o poder estadonovista não se preocupou tanto em elaborar um discurso-resposta especificamente antifeminista, por carência de alvo interno explícito, como em impor silêncios e afirmar a sua ideologia própria, erigindo uma imagem-modelo da mulher portuguesa como esposa e mãe, confinada ao lar, ideal propagado também pela Igreja Católica. Esta imagem da domesticidade da mulher não tinha, aliás, correspondência no universo feminino real, dada a elevada quota de mulheres na população ativa, como Maria Lamas sublinhava já no final de anos de 1940, em *As Mulheres do Meu País*, e dado o crescimento permanente do número de assalariadas, especialmente a partir dessa década. Tratava-se de uma imagem ideológica da mulher, assim valorizada sobretudo como sustentáculo da família, “base indispensável de uma obra de reconstrução moral”, segundo Salazar (FERRO, 1933, 133), onde deveria contribuir com a sua parte para a harmonia geral do edifício “orgânico” da nação. Fora do lar, ela seria, quando muito, filiada ou ativista de organismos políticos femininos do regime, como a Obra das Mães pela Educação Nacional,



Maria Lamas (1893-1983).

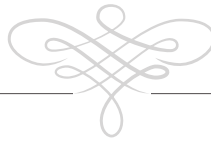
a Mocidade Portuguesa Feminina e, mais tarde, o Movimento Nacional Feminino, ou tendencialmente sintonizados com o poder (numa primeira fase), como os organismos femininos da Ação Católica Portuguesa. A realidade, porém, era diferente e muito mais vasta. Na oposição ao regime e nas lutas sociolaborais dos anos 1930 a 1970, muitas mulheres se destacaram, lutando sozinhas ou ao lado dos homens, muitas vezes à cabeça dos protestos, pelos seus interesses de classe ou cidadania, e, simultaneamente, pelo reconhecimento dos seus direitos de mulheres (lutas das enfermeiras e das telefonistas, *e.g.*). Mas esta dualidade das lutas das mulheres sob o Estado Novo, lutas laborais e contra o regime por um lado, lutas especificamente femininas por outro, raramente era destrinchada ou expressa, porque o feminismo, enquanto tal, não se integrava autonomamente no campo da oposição, nem, como se disse, pôde dispor, como no primeiro quarto de



século, de organizações próprias e meios de propaganda. Sintomaticamente, uma figura política de proa como Maria Lamas nunca se assumiu como feminista, sendo-o apenas tacitamente – o que foi interpretado quer como forma de contornar o estereótipo antimasculino com que se rotulava o feminismo, quer, mais convincentemente, como cedência a razões ideológicas, dada a sua proximidade ao Partido Comunista Português. Como, para este, a ação das mulheres – o “trabalho feminino”, no léxico partidário comunista – deveria enquadrar-se na luta política geral das classes trabalhadoras, subordinando-se a ela, um feminismo autónomo não fazia sentido e era conotado com o elitismo intelectual ou “burguês”. A própria oposição democrática no seu conjunto colocava toda a ênfase no combate ao regime salazarista, fazendo concluir a Manuela Tavares, historiadora do feminismo português, que “a oposição não foi portadora da memória histórica dos feminismos de primeira vaga em Portugal” e que “o feminismo diluiu-se no antifascismo” (TAVARES, 2008, 260, 565). De modo simétrico, o Estado Novo englobava todas as ações de contestação social ou política, incluindo as especificamente femininas, sob a acusação única de atividade subversiva ou comunista, anátemas de eficácia universal. Após o 25 de Abril, o antifeminismo não tardou a reaparecer sob a sua fisionomia própria, focalizando-se nas reivindicações dos movimentos feministas emergentes e em medidas legislativas promovidas pelo poder saído da Revolução, que a feminista católica Maria de Lurdes Pintasilgo integrou em 1974-1975, como governante e como presidente da Comissão da Condição Feminina. Significativamente, a primeira ação caracteristicamente antifeminista desenrolou-se num período de escalada revolucionária comunista e esquerdista, em janeiro de

1975, por ocasião duma manifestação promovida em Lisboa, no Prq. Eduardo VII, pelo recém-criado Movimento de Libertação das Mulheres (MLM). O ato, que fora previamente anunciado nos jornais de forma tendenciosa, foi objeto de um ataque provocatório e violento por parte de uma multidão masculina, em que participavam militantes comunistas. O Movimento Democrático de Mulheres, criado por militantes comunistas, demarcou-se depois publicamente do MLM, declarando expressa e claramente não se identificar com “movimentos feministas”, posição que reiterou várias vezes, afirmando que “não se considera, nem nunca se considerou, como um movimento feminista” (FONSECA, *et al.*, “Os movimentos...”), embora evitando assumir-se abertamente como antifeminista.

O caso português exemplifica duas observações válidas para a generalidade dos casos. Por um lado, feminismo e antifeminismo refletem e interagem com a realidade social e política da sociedade particular em que se manifestam. Assim, o estágio de desenvolvimento económico, a existência de liberdades individuais e direitos políticos, o grau de pluralismo e de enraizamento da democracia, a tradição de associativismo ou, pelo contrário, de dependência do Estado, a vitalidade da sociedade civil e da vida cultural, etc. são determinantes do modo como as aspirações femininas e as reações a elas contrárias se expressam, autonomizam e diversificam. Por outro lado, feminismo e antifeminismo constituem um par antagónico, cujos termos se determinam mutuamente. Perante um feminismo inativo ou silenciado, o *status quo* dito patriarcal é sustentado rotineiramente por uma prática quotidiana e pela afirmação dos modelos e valores em que ele assenta. Perante um feminismo pujante e triunfador, o antifeminismo latente reativa-se e



intervêm diretamente contra ele, elaborando um discurso defensivo e ofensivo adequado.

O feminismo constituiu uma autonomização da voz e dos interesses femininos num determinado período da história humana, iniciado com a Revolução Industrial, em que grupos de mulheres construíram a consciência coletiva de serem discriminadas ou diminuídas como gênero, num mundo todavia também ordenado ou dividido por nações, etnias, classes, hierarquias, elites, credos religiosos e ideologias políticas. Nos alvares do chamado masculinismo, uma variante de antifeminismo, o britânico Havelock Ellis via legitimidade no seu aparecimento e nos seus propósitos: “Os masculinistas não têm o direito de impedir o jogo do feminismo e as feministas não têm o direito de impedir o jogo do masculinismo” (ELLIS, 1917, 99). A diversificação interna dos discursos feminista e antifeminista, que, desde a segunda metade do séc. XX, claramente se foi aprofundando e globalizando, apontava para uma vasta e legítima diversidade de interesses, valores e concepções individuais ou de grupo, incompatível com a visão maniqueísta de uma guerra entre um gênero opressor e um gênero oprimido. A tese do “fim da história” provavelmente também não se aplica às relações entre os sexos, ainda que feminismo e antifeminismo possam caracterizar apenas uma etapa desse relacionamento.

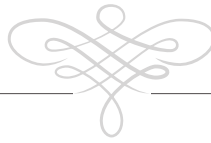
Bibliog.: impressa: AGRIPPA, *Da Nobreza e da Excelência do Sexo Feminino*, Lisboa, Frenesi, 2007; AUREVILLY, Jules Barbey d', *Les Œuvres et les Hommes au XIX^e Siècle. Les Bas-Bleus*, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1878; BARD, Christine, *Un Siècle d'Antiféminisme*, Paris, Fayard, 1999; BARRETO, José, *Misoginia e Anti-Feminismo em Fernando Pessoa*, Lisboa, Ática, 2011; BAX, Ernest Belfort, *The*

Legal Subjection of Men, London, New Age Press, 1908; *Id.*, *The Fraud of Feminism*, London, Grant Richards, 1913; BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949; BON, Gustave Le, *L'Homme et les Sociétés. Deuxième Partie: Leurs Origines et Leur Développement*, Paris, J. Rotschild, 1881; BUHLE, Mari Jo, *Feminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; CARVALHO, Maria Amália Vaz de, *Mulheres e Crianças*, Porto, Joaquim A. Leitão & Irmão, 1880; *Id.*, *Cartas a Luísa*, Porto, Barros & Filha, 1886; *Id.*, “A mulher do futuro”, *A Mensageira*, 31 ago. 1899, pp. 133-139; *Id.*, *Ao Correr do Tempo*, Lisboa, Parceria A. Maria Pereira, 1906; CHAFETZ, Janet, e DWORKIN, Anthony, “In the face of threat: organized antifeminism in comparative perspective”, *Gender & Society*, vol. 1, n.º 1, 1987, pp. 33-60; COSTA, Emília de Sousa, *A Mulher. Educação Infantil*, Rio de Janeiro, Álvaro Pinto Editor, 1923; DWORKIN, Andrea, *Right-Wing Women*, New York, Perigee Books, 1983; ELLIS, Havelock, *Essays in War-Time*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1917; ESTEVES, João, *A Liga Republicana das Mulheres Portuguesas. Uma Organização Política e Feminista (1909-1919)*, Lisboa, Organizações não Governamentais do Conselho Consultivo da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1991; FALUDI, Susan, *Backlash: the Undeclared War against American Women*, New York, Three Rivers Press, 2006; FERRO, António, *Salazar – O Homem e a Sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933; GORJÃO, Vanda, *A Reivindicação do Voto no Programa do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914-1947)*, Lisboa, s.n., 1994; GOUGES, Olympe de, *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, Paris, Mille et Une Nuits, 2003; HEILMANN, Ann (org.), *Sex, Social Purity and Sarah Grand*, vol. 1, London, Routledge, 2000; HOWARD, Angela Marie, “Antifeminism”, in SMITH, Bonnie G. (org.), *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 115-119; JOÃO PAULO II, *Mulieris Dignitatem*, 1988; LAMAS, Maria, *As Mulheres do Meu País*, Lisboa, Distribuidores Gerais Actuais, Lda., 1950; LINTON, Eliza Lynn, “The girl of the period”, *Saturday Review*, vol. 25, 1868, pp. 339-340; *Id.*, “The shrieking sisterhood”, *Saturday Re-*

view, vol. 29, 1870, pp. 341-342; *Id.*, “The wild women as politicians”, *Nineteenth Century*, vol. 30, 1891, pp. 79-88; MACHADO, Isabel C. P., *A Polêmica à volta da Criação de Liceus Femininos na Imprensa Periódica Portuguesa (1880-1900)*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 2011; MARTINS, J. P. Oliveira, *Dispersos*, org. António Sérgio, t. II, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1924; MAULDE-LA-CLAVIÈRE, René, *Les Femmes de la Renaissance*, Paris, Perrin et Cie., 1898; MERTZ, Thomas J., “Antifeminism”, in HOROWITZ, Maryanne C. (org.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, Detroit/New York, Thomson Gale, 2005, pp. 94-98; MOEBIUS, Paul Julius, *La Inferioridad Mental de la Mujer*, Valencia, Sempere, s.d.; MONTEIRO, Rosa, *Feminismo de Estado em Portugal: Mecanismos, Estratégias, Políticas e Metamorfoses*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2011; *Id.*, *A Emergência do Feminismo de Estado em Portugal: Uma História da Criação da Comissão da Condição Feminina*, Lisboa, Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, 2012; NIETZSCHE, Friedrich, *Para além do Bem e do Mal*, s.l., s.n., 1886; *Id.*, *O Anti-Cristo*, s.l., s.n., 1895; NORDAU, M., *As Mentiras Convencionais da Nossa Civilização*, Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1887; PAGLIA, Camille, *Vampes & Vadias*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; *Id.*, *Personas Sexuais*, Lisboa, Relógio d'Água, 2007; PESSOA, Fernando, *Álvaro de Campos. Obra Completa*, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa, Tinta da China, 2014; PIO XI, *Casti Connubi*, 1930; PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. III, Paris, Garnier Frères, 1858; *Id.*, *La Pornocratie ou les Femmes dans les Temps Modernes*, Paris, A. Lacroix et Cie., 1875; *Id.*, *Les Femmelins*, Paris, Librairie Nationale, 1912; PUJOL, Michèle A., *Feminism and Anti-Feminism in Early Economic Thought*, Vermont, Edward Elgar, 1992; RIDER, Jacques Le, *Le Cas Otto Weininger: Racines de l'Antiféminisme et de l'Antisémitisme*, Paris, PUF, 1982; *Id.*, *Modernité Viennoise et Crises de l'Identité*, Paris, Quadrige/PUF, 2000; SCHLAFLY, Phyllis, *Feminist Fantasies*, Dallas, Spence Publishing Co., 2003; SOMMERS, Christine Hoff, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York, Simon & Schuster, 1994; TAVARES, Manuela, *Feminismos em Portugal (1947-2007)*, Dissertação de

Doutoramento em Estudos sobre as Mulheres apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, texto policopiado, 2008; *Id.*, *Feminismos: Percursos e Desafios*, Lisboa, Texto, 2011; WEININGER, Otto, *Sex and Character*, Bloomington, Indiana University Press, 2005; WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, London, s.n., 1792; WOOLF, Virginia, *A Room of One's Own*, London, Hogarth Press, 1929; WRIGHT, Frederick A., *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*, London, George Routledge & Sons, 1923; **digital:** “Congresso sobre a mulher no Vaticano defende novo feminismo”, *Agência Ecclesia*, 8 fev. 2008: <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/congresso-sobre-a-mulher-novaticano-defende-novo-feminismo/> (acedido a 17 maio 2016); ESTEVES, João, “Silêncios e feminismos”, in *História e Universos Femininos*, Associação de Professores de História, 2003: http://www.aph.pt/ex_assPropFeminina13.php (acedido a 17 maio 2016); FONSECA, Sandra *et al.*, “Os movimentos femininos em Portugal no século XX – o caso particular do MDM”: http://neh.no.sapo.pt/documentos/os_movimentos_femininos_em_portugal.htm (acedido a 17 maio 2016); MANGAS, Francisco, “‘As donas de casa’ no mundo dos homens”, *Diário de Notícias*, 25 abr. 2009: <http://www.dn.pt/dossiers/politica/a-revolucao-de-abril/noticias/interior/as-donas-de-casa-no-mundo-dos-homens--1211702.html> (acedido a 17 maio 2016); THATCHER, Margaret, “Speech on women in a changing world”, *Margaret Thatcher Foundation*, 26 jul. 1982: <http://www.margarethatracker.org/document/105007> (acedido a 17 maio 2016).

JOSÉ BARRETO



Antifeminismo literário

Conjunto de atitudes e discursos masculinos e femininos contra as mulheres que se dedicaram ao estudo das letras e das ciências, baseado em preconceitos relativos ao género. Este posicionamento atravessa vários séculos e é passível de ser encontrado em diversas culturas de domínio patriarcal, sob a forma de textos críticos da atuação feminina nas esferas do saber ou sob a forma de não inclusão de obras criadas por mulheres nos cânones literário e do pensamento humano.

De acordo com os escritos de Aristóteles e de Plutarco, existiam muitas escritoras na Grécia e na Roma antigas. No entanto, até aos dias de hoje chegaram apenas obras de algumas delas, com maior relevo para Safo, Érina, Corina e Sulpícia, na literatura, e Hipácia, na filosofia. Verificava-se, então, uma parca escolarização das mulheres, vetada às que não pertencessem à classe mais abastada (à imagem do que acontecia com os homens que não fossem cidadãos), bem como uma reduzida independência necessária à dedicação a assuntos do foro intelectual. Esta tendência da Antiguidade clássica foi prolongada pelo cristianismo nas palavras de S. Paulo, quando afirmou: “conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina” (1Cor 14, 34-35) e “a mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão; [...] não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio” (1Tm 2, 11-12). Estabelecendo-se, assim, um conservadorismo religioso interessa-

do em manter a ordem social instituída pela família tradicional, que poderia ser ameaçada pela emancipação feminina alcançada pelo questionamento do mundo que a leitura possibilita, situação que só ocorre consistentemente com o feminismo, nos sécs. XIX-XXI.

Verifica-se, assim, desde a Grécia antiga, um antifeminismo literário, motivado por um sentimento de misoginia, concretizado na proibição do acesso das mulheres à educação e no ataque direto a mulheres intelectuais, especialmente a partir do séc. XIX (Antifeminismo), facto assinalável num vasto rol de autores, entre os quais se destacam, a nível internacional, Oskar Blumenthal, Heinrich Heine, Arthur Schopenhauer, Jules Barbey d'Aurevilly, Pierre-Joseph Proudhon, Herbert Spencer, T. S. Eliot, D. H. Lawrence, Ezra Pound, James Joyce, Franz Kafka, Filippo Marinetti, August Strindberg, Ernest Hemingway, entre outros. Estes associam a ideia de perigo à literacia feminina, defendendo que as mulheres não possuem o privilégio masculino da criatividade, só sendo capazes de criar obras menores; que devem apenas personificar a beleza e não criar obras de arte, ideia expressa, *e.g.*, no poema “Meias azuis”, de Blumenthal (mais tarde ironicamente transfigurado no livro juvenil de inspiração feminista *Pipi das Meias Altas*, de Astrid Lindgreen), em que o autor afirma que “as mulheres não devem dedicar-se à poesia, /mas antes tentar ser elas próprias poetas”; e ainda que as mulheres que escrevessem transfeririam o falatório maledicente, supostamente inerente ao seu género, para a literatura, desvirtuando-a, como asseverou Heine.

Em Portugal, verifica-se uma muito baixa escolarização feminina entre os sécs. XII e XIX e uma oposição crítica às literatas portuguesas a partir de meados do séc. XIX, facto que se compreende,



visto que é nesse período histórico que se começam a notar ecos da primeira vaga do feminismo inglês na produção literária feminina portuguesa. Até então, as mulheres que se distinguiam nas letras nacionais, quer pela escrita e pela promoção desta, com a organização de saraus literários e de tertúlias, quer pelo ensino e pela tradução, eram senhoras nobres ou da família real, que se dedicavam à continuidade das temáticas e das formas dos cânones literários português e europeu, retoricamente influenciados pelas literaturas da Antiguidade clássica e próximos da moral imposta pela Santa Sé. As literatas do Portugal renascentista, barroco e iluminista – Leonor de Mascarenhas, a princesa Isabel de Portugal, a infanta Maria de Portugal, Joana Vaz, as irmãs Ângela e Luísa Sigéia, Maria de Parma, Públia Hortênsia de Castro, Isabel de Bragança, Leonor de Noronha, Paula Vicente, Bernarda Ferreira de Lacerda, Violante do Céu, Maria Clemência, Leonarda Gil da Gama, Maria de Guadalupe Cárdenas, Teresa de Melo Breyner, Catarina Lencastre, Leonor de Almeida Portugal, Francisca Possolo – escreveram, publicaram, traduziram ou promoveram obras que, seguindo uma linhagem literária aceite pelos intelectuais das suas épocas, não suscitaram críticas relativas a questões de género (embora se registem críticas *ad hominem* a algumas autoras, geradas por motivos sentimentais, como é o caso dos versos que atacam Leonor de Mascarenhas no *Cancioneiro de Garcia de Resende*). Havia mesmo, no séc. XVI, a elogiosa expressão “mulheres latinas”, para designar as damas portuguesas cultas, promotoras e difusoras do saber canónico, e uma associação entre elevação espiritual e produção literária conduziu a que várias religiosas se destacassem como autoras na literatura portuguesa dos sécs. XVI-XVIII.

Contudo, obras de autoras portuguesas que não são mulheres nobres, não seguem padrões canónicos, questionam o papel da mulher na sociedade ou se tornam *best-sellers* europeus suscitam um discurso antifeminista, em território nacional e internacional. O primeiro caso em que se verifica este tipo de discurso, no séc. XVIII, diz respeito à dúvida instalada por Jean-Jacques Rousseau relativamente à autoria das *Cartas Portuguesas* de sóror Mariana Alcoforado. Negando a freira como autora, o filósofo francês argumentou que, excetuando Safo, uma mulher, embora conseguisse adquirir alguma cultura e erudição, não possuía a capacidade intelectual e a criatividade necessárias para escrever obras de grande envergadura, mas apenas obras menores para as quais contribuiriam a leveza de espírito, o bom gosto e a graça inerentes ao seu género, pertencendo, assim, a autoria das cartas ao editor das mesmas, Claude Barbin, e não à escritora portuguesa, preconceito generalizado, devido ao facto de, à época, as mulheres estarem confinadas às tarefas do lar, sendo poucas as escolarizadas. Este antifeminismo literário está presente em textos de vários autores portugueses, especialmente dirigidos às intelectuais do séc. XIX, devido à ameaça que o feminismo começa por constituir à época, assinável nas palavras de João da Silva Correia para caracterizar a pouca capacidade intelectual das mulheres: “o estilo da mulher é, de modo geral, cortado e fácil; o vocabulário é restrito e familiar; a proposição curta e desenredada; e ao período, articulado com muita simplicidade – o que é mais um índice de pouco fôlego mental, ou de diminuta capacidade para o encadeamento de séries lógicas” (SILVA, 2013, 138). Esta associação de criatividade artística aos homens e de objeto de contemplação às mulheres



Domitila Carvalho (1871-1966).

suscita também a crença de que as mulheres lésbicas e bissexuais, possuindo um maior grau de masculinidade do que as heterossexuais, teriam maior capacidade intelectual, porém, nunca chegando ao patamar artístico dos homens, como expressa João da Silva Correia. Com efeito, Maria Browne relata uma crítica que lhe foi feita: “Um homem, que foi um grande poeta e grande escritor, disse-me um dia: ‘Esta mulher é um homem, esta poetisa é um grande poeta’” (*Id., Ibid.*, 134), indicadora desta sinonímia e de alguma incapacidade de elogiar a literatura feminina sem a dissociar de questões de género.

No séc. XIX, em pleno Romantismo, movimento que caracterizava as mulheres como seres frágeis, emotivos e irracionais, começam a surgir nas letras portuguesas as primeiras vozes femininas que pretendem emancipar-se dessa caricatura, de entre as quais se destaca a escritora e jornalista Antónia Pusich. Esta autora foi extremamente criticada pela elite intelectual devido aos seus textos respon-

sabilizarem o governo e os homens, de uma maneira geral, por privarem as mulheres de se libertarem intelectualmente, indicando também que esta emancipação feminina, conseguida pela educação das raparigas, contribuiria para a glória do povo português.

É especialmente na geração de 70, e apesar do contributo desta para uma renovação da literatura portuguesa, que se encontram ferozes discursos antifeministas, especialmente na obra de Oliveira Martins e de Ramalho Ortigão, influenciados pelo pensamento de Proudhon, que critica ferozmente as intelectuais feministas que procuram a emancipação das mulheres, caracterizando-as paternalisticamente como rebeldes sujas de tinta. Um dos alvos de eleição de Ramalho Ortigão era a escritora Guiomar Torresão, que publicava no *Almanaque de Senhoras*, revista literária de pendor feminista, acusada em *As Farpas* de escrever de forma simplista (de modo que as mulheres a pudessem entender), de criar conteúdos desinteressantes, e de apelar à educação básica das raparigas, quando estes escritores acreditavam que a cultura feminina só poderia ser adquirida com a experiência da vida doméstica. De facto, para estes autores, a educação de uma mulher deveria ser constituída por três cursos: “de asseio e arranjo; de cozinha e contabilidade; de escrituração e economia doméstica” (NATÁRIO, 2012, 437). Saliente-se que este tipo de discurso misógino não era exclusivo dos homens, o que se verifica no facto de Maria Amália Vaz de Carvalho, uma das primeiras mulheres a concluir um curso universitário em Portugal (a primeira portuguesa licenciada foi Domitila de Carvalho, em 1896), criticar algumas literatas por desprezarem a ideia de casamento e a importância de se dedicarem à vida doméstica. Estas circunstâncias



Florbela Espanca (1894-1930).

levaram a que várias autoras, como é o caso de Alice Pestana, assinassem sob pseudónimos masculinos para verem as suas obras publicadas e respeitadas.

Este antifeminismo literário atinge o seu auge na déc. de 20 do séc. xx, sendo o seu gesto mais significativo a destruição pelo fogo de *Decadência: Poemas*, o primeiro livro de Judite Teixeira, poeta futurista homossexual, por acusação de imoralidade, e por decisão do Santo Ofício, em 1923. A expressão literária e erótica do feminino percecionado por uma mulher, uma novidade na literatura portuguesa, constitui, assim, mais uma fonte de críticas, sendo esta autora, à imagem do que sucedeu com Florbela Espanca, caricaturada como uma decadentista a partir de episódios biográficos criticáveis para a moral do início do século, que desvalorizou a obra destas poetisas, acusando-a de não ter valor literário intemporal, numa atitude que afastou ambas as autoras da inscrição no cânone literário do ensino universitário, num gesto reminiscente das Ordenações Filipinas, que aplicavam

coimas às mulheres que falassem alto, ou do Decreto de Graciano, que associava bruxaria a mulheres que perturbassem a ordem social.

Os discursos e os gestos contra as mulheres intelectuais patentes na primeira metade do séc. xx foram sendo atenuados depois da queda da ditadura em Portugal, com os valores feministas e com a legislação de igualdade entre géneros que decorreram da viragem democrática permitida pelo 25 de Abril. No séc. XXI, as mulheres e os homens têm o mesmo acesso ao ensino básico, secundário e universitário, constituindo as mulheres a maior percentagem de estudantes do ensino superior, sendo repudiados na esfera pública os discursos baseados em preconceitos de género que existam contra as literatas portuguesas.



Bibliog.: BARRETO, José, *Misoginia e Anti-Feminismo em Fernando Pessoa*, Lisboa, Ática, 2011; BOLLMANN, Stefan, *Mulheres Que Escrevem Vivem Perigosamente*, Lisboa, Quetzal, 2007; FLORES, Conceição et al., *Dicionário de Escritoras Portuguesas das Origens à Atualidade*, Florianópolis, Mulheres, 2009; NATÁRIO, Anabela, *100 Portuguesas com História*, Lisboa, Temas e Debates, 2012; OLIVEIRA, A. Lopes de, *Escritoras Brasileiras, Galegas e Portuguesas*, Braga, Tip. Silva Pereira, 1983; SILVA, Fábio Mário, *Cânone Literário e Estereótipos Femininos: Casos Problemáticos de Escritoras Portuguesas*, Dissertação de Doutoramento em Literatura apresentada à Universidade de Évora, Évora, texto policopiado, 2013; SÜSSEKIND, Flora et al., *Vozes Femininas: Géneros, Mediações e Práticas da Escrita*, Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa/7 Letras, 2003.

JOANA LIMA



Antificcionalismo

O conceito de antificcionalismo, enquanto atitude crítica em relação à produção literária ficcional de matéria profana e amorosa regida pela imaginação e pela fantasia, adquiriu maior consistência nos últimos anos do séc. XVI, prolongando-se pelos sécs. XVII, XVIII e adiante, tornando o problema da legitimação desta produção uma das temáticas centrais da literatura barroca. A abordagem desta problemática implica ter em conta a relação que a literatura (poesia, poética, retórica) desde sempre estabeleceu com as outras artes e os restantes saberes, e o papel que ocupou nessa hierarquia. Com efeito, desde cedo que a poesia quebrou o limite do seu campo específico e se tornou uma ciência universal, partilhando a matéria de todas as outras, situação justificada pela estrutura alegórica que correntemente a caracterizava e também, paralelamente, pela possibilidade de fazer a junção entre a transmissão de conteúdos e o deleite dos procedimentos, segundo o princípio do *prodesse* e do *delectare*, convertidos em máxima pelo texto horaciano da *Epistola ad Pisones*, a saber, *Ars Poetica*: “Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, lectorem delectando pariterque monendo [Tudo ganha quem junta o útil ao agradável, ao mesmo tempo deleitando e ensinando o leitor]” (HORÁCIO, 2001, vv. 343-344). As reservas, contudo, no que diz respeito à validade da literatura ficcional e à sua necessária motivação moral e ética foram claramente expressas nos comentários de Platão à constituição dos mitos no período compreendido entre Homero e Hesí-

do. A utilização da alegoria, que constitui a base do discurso mitológico, implicando a construção de enredos ficcionais capazes de explicar a origem do mundo e dos homens, de “dispor o objeto diante dos olhos” (ARISTÓTELES, 1998, 200), segundo a teoria aristotélica explicada na *Retórica*, tornou-se o ponto central da justificação das histórias da mitologia sob a capa de um segundo sentido. Contudo, a ficcionalização foi desde logo apontada negativamente por Platão, que reagiu veementemente ao excesso de alegoria e de interpretação alegórica. A crítica literária a que procede em *A República*, embora não atinja a essência da poesia, condena, ainda assim, severamente, as intenções, a ignorância e a imoralidade das fábulas, considerando que “quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é” (PLATÃO, 1987, 90). A sua recusa da validade dos mitos assenta na consideração destes como sendo uma ficção gratuita e incapaz de oferecer qualquer espécie de verdade. Contudo, enquanto narrativa simbólica, plena de significação, utilizada, nesse sentido, nos livros VI e VII de *A República* (onde apresenta a conhecida alegoria da caverna), já se aproxima da verdadeira opinião, procurando o melhor modo de expressar o verosímil e a probabilidade, sendo capaz de conter e de transmitir conteúdos e ensinamentos. Foi este percurso, entre a condenação e a validação dos caminhos da imaginação, pela sua conjugação com a utilidade possível, que marcou a história da literatura. Ao lado dessa história esteve sempre a alegoria que, contrariando a censura platónica, se impôs pelo seu indiscutível poder redentor da produção ficcional.

A condução dos enredos ficcionais, tendo em conta a desconfiança em relação aos efeitos da fantasia, foi desde sempre subordinada à necessária conjugação entre

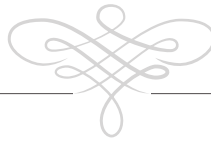


o proveito e a sedução da imaginação, dicotomia proporcionada pela estrutura dupla da alegoria, a saber, um enunciado ficcional que, dando a ler um sentido literal, implica e exige uma segunda leitura, concretização de conceitos abstratos de caráter filosófico e espiritual. Dignificada pela gramática e pela retórica, a alegoria, enquanto forma preferencial de expressão alegórica, expandiu-se significativamente na Idade Média, não só no que diz respeito à exegese do Texto Sagrado, mas também à escrita de tratados filosóficos e de obras literárias, distinguindo-se, de forma sumária, a produção alegórica de Bernardo Silvestre, Marciano Capela, Alain de Lille, Guillaume de Lorris e Jean de Meung, para além das obras de Dante e de tantos outros de menor relevância.

A expressão antificcional, contudo, ganhou proporções relevantes na literatura barroca, tornando mais evidente a necessidade de constante legitimação da ficção romanesca, procedimento que teve lugar em prólogos, dedicatórias e censuras, até meados do séc. XVIII. Um dos exemplos mais significativos acabou por ter lugar no *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, nas palavras “Ao leitor” do primeiro volume, publicado em 1728, quando o autor contou a troca de palavras que tivera com “um desses loucos peripatéticos, desvanecido com presunções de discreto”, quando este o encontrara a ler o *Báculo Pastoral*, conhecida obra espiritual de Francisco Saraiva de Sousa, de 1624: “e sabendo do título do livro, me disse que nenhum homem de juízo se ocupava em ler livro tão vulgar. E ouvindo eu, se não blasfêmia, proposição tão mal soante, lhe perguntei: pois que livro se há de ler? E logo me respondeu mui ufano: Gôngora, Quevedo, *Criticon*, *Para todos*, de Montalvan, *Retiro de Cuidados*, *Florinda*, *Cristais da alma*, novelas e comédias, porque es-

tes livros ensinam a falar. Pois eu entendo, Senhor (lhe disse), que esses livros, e outros semelhantes, ensinam a falar para pecar; e este e outros espirituais ensinam a obrar para salvar” (PEREIRA, 1939, I, 8-9). Esta resposta do autor sairia mais completa no segundo volume, datado de 1733, cujo prólogo “Ao leitor” constitui um manual para a ficção romanesca da época barroca. Com efeito, partindo do princípio de que “foi todo o meu desígnio escrever matéria útil, estilo claro, ideia deleitável” (*Id.*, 1939, II, 3), legitimou a seu procedimento com a apresentação de um elenco de autores e obras que, da mesma forma, “para melhor te persuadir” deleitavam o gosto e enterneciam a vontade (*Id.*, *Ibid.*, 4).

Esta justificação dos enredos, de contornos bizantinos, em muitos casos, com a introdução de histórias de variados contornos e extensão foi levada a cabo de forma sistemática nos paratextos da ficção romanesca publicada em Portugal desde 1600, incluindo também a produção pastoril que teve lugar entre 1600 e a déc. de 30 do séc. XVII. A consideração de uma tendência antificcional, que viu na produção e na leitura de enredos amorosos e profanos uma fonte significativa de deformação das práticas virtuosas, e que exerceu uma vigilância cuidadosa da publicação de obras ficcionais, o que obrigou a uma atitude de reflexão e de justificação por parte de autores, editores e impressores, passa sobretudo pela leitura dos referidos paratextos, tal como passa a respetiva reação de validação ficcional. Entre as múltiplas ocorrências, veja-se o caso das *Doze Novelas*, de Gerardo de Escobar, datadas de 1674. Depois da dedicatória e das palavras “Ao leitor”, foi colocada uma “Protestação do autor” (a mesma que consta de *Cristais da Alma*, da mesma autoria), com os seguintes termos: “Uso de deidades, adorações, sacrifícios,



entregos da alma, e outros hipérboles introduzidos como licenças poéticas, frases amorosas, e não em verdadeiro sentir, enquanto são gala do dizer e não desvios do sentir católico; isto, e tudo o mais, sujeito à censura da Igreja como filho dela” (ESCOBAR, 1677, 283). Esta justificação revê-se na primeira licença, datada de cinco meses depois, no mesmo ano: “Vistas as informações, podem-se imprimir estes dois livros, um que contém *Doze Novelas*, outro intitulado *Cristais d’alma*, etc., menos o que em um e outro vai riscado, autor de ambos, Gerardo de Escobar, e impressos tornarão para se conferirem, e se dar licença para correrem, e sem ela não correrão” (*Id.*, *Ibid.*, “Licença”). Esta necessidade de justificação, que submete sempre o deleite da imaginação à utilidade moral dos enredos, equacionando a liberdade poética de formulações menos ortodoxas no domínio do exercício ficcional, foi também motivo preferencial nas obras do P.^o Mateus Ribeiro. Nos paratextos da longa novela *Alvío de Tristes e Consolação de Queixosos*, nas edições de 1648, 1672 e 1688, explica-se que o sentido edificante de aliviar aflições e consolar as queixas justificava que o padre se dedicasse às novelas de amor e de entretenimento. Os dois prólogos que constam na edição de 1754, em dois tomos, são muito significativos em termos de legitimação da novela de entretenimento cortês. Como afirma Luis de Moraes e Castro, que custeou a edição e que pode ter sido o autor dos longos prólogos, “falta só uma breve apologia do assunto que ele escolheu [...] pois não faltam censores presumidos de austeros que condenem a um eclesiástico compor novelas”. Entre os argumentos da defesa de Mateus Ribeiro, constou a indicação do sucesso que as obras do autor tinham, mas sobretudo a indicação de outros homens da igreja, bispos e santos, que “nos poemas trata-

ram em verso as mesmas matérias que os autores das novelas escreveram em prosa” (RIBEIRO, 1754, “Prólogo”). Mas há dois argumentos que apresentam fundamentações teóricas de grande significado. Em primeiro lugar, invocou-se o opúsculo sobre a origem da novela romanesca, o *Liber de Origine Fabularum Romanensium*, lido na edição de 1757, da autoria de Pedro (Pierre) Daniel Huet, onde se justifica o enredo amoroso pela leitura alegórica, adequada “ad voluptatem et utilitatem legentium [para deleite e benefício dos leitores]” (AUGUSTO, 2010, 304). Com efeito, os escritores teriam de ter em conta que o enredo devia apelar ao comportamento virtuoso, mostrando claramente o prémio merecido pela virtude, tal como também manifestos seriam os efeitos de atitudes viciosas. Já que o Homem dificilmente se prendia por textos doutrinários, a novela teria como função conduzir e orientar suavemente a vontade pela escolha de exemplos oportunos, “ut doceat animos moresque corrigat [para ensinar os espíritos e corrigir os costumes]” (*Id.*, *Ibid.*, 305). O segundo argumento tem em conta o conceito de eutrapelia, valorizado por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, que dizia respeito à capacidade e à necessidade demonstrada por certos homens de se entregarem, nos momentos de repouso e de tempo livre, quando o corpo e a alma precisavam de descanso, a um divertimento sem excessos, ocupando-se em conversação engenhosa e divertida, para voltarem ao trabalho com as forças renovadas. Como afirma o editor de *Alvío de Tristes*, esta virtude “é precisa para que os tristes tenham algum alívio, os cuidados algum retiro, e a desigualdade da roda da fortuna alguma consolação de que tanto necessitam os beneméritos e felizes” (RIBEIRO, 1754, “Prólogo”).

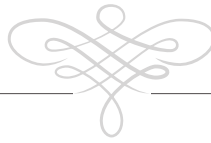
Estes poucos exemplos, que são reproduzidos de forma semelhante e constante

ao longo dos paratextos da ficção romanesca, demonstram uma dicotomia evidente: por um lado, provam a existência de um pensamento dominante, profundamente negativo e, por isso, antificcional, sobre o valor da produção narrativa de matéria profana e amorosa. Sobretudo estando manifesto na atividade censória das licenças e dos pareceres, mas contaminando os paratextos dos próprios autores e a consciência da sua escrita, este antificcionalismo insistia nos efeitos perversos da produção e leitura de obras profanas, que desviavam o espírito dos bons caminhos do céu. Por outro lado, este pensamento contra a ficção romanesca conduziu a um movimento inverso de defesa, legitimação e validação da produção romanesca, apontando como procedimento correto a leitura alegórica. Com efeito, as histórias, os casos, os enredos complexos e labirínticos, frequentemente extraordinários, inesperados e de contornos extremos, deviam ser lidos como espelho, mostrando nos comportamentos marcados pelo desvio e pelo vício o castigo respetivo, assim conduzindo à lição pretendida: que o comportamento virtuoso, sendo premiado, devia ser seguido. Esta dicotomia, entre o deleite e a utilidade, entre o vício e a virtude, marcou definitivamente a produção ficcional portuguesa até ao séc. XIX.

Bibliog.: ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1981; *Id.*, *Retórica*, Lisboa, INCM, 1998; AUGUSTO, Sara, *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo e do Barroco*, Lisboa, FCG /FCT, 2010; *Id.*, “Ut pictura fictio. Ficção romanesca do maneirismo e do barroco”, *Veredas*, n.º 20, 2013, pp. 177-200; CURTIUS, Ernest Robert, *Literatura Europeia y Edad Media Latina*, Mexico/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989; ECO, Umberto, *Arte e Beleza na Estética*

Medieval, Lisboa, Presença, 1989; ESCOBAR, Gerardo de, *Doze Novelas*, vol. I, Lisboa, Oficina de João da Costa, 1674; *Id.*, *Cristaes da Alma. Frases do Coração. Retórica do Sentimento. Amantes Desalinhos*, Coimbra, José Ferreira, 1677; HORÁCIO, *Arte Poética*, Mem Martins, Inquérito, 2001; HUET, Pedro Daniel, *Opuscula Duo Quorum Unum est de Optimo Genere Interpretandi et de Claris Interpretibus, Alterum de Origine Fabularum Romanensium*, Venetiis, apud Benedictum Milocco, 1757; LABORDERIE, Jean, *Le Dialogue Platonicien de la Maturité*, Paris, Les Belles Lettres, 1978; NEMÉSIO, Maria Inês, ‘*Exemplares Novelas*’ e *Novelas Exemplares: os Paratextos da Ficção em Prosa no Século XVII*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010; PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie: les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976; PEREIRA, Nuno Marques, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, 2 vols., Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1939; PLATÃO, *A República*, Lisboa, FCG, 1987; RIBEIRO, Mateus, *Alívio de Tristes, e Consolação de Queixosos. Seis Partes Divididas em Dous Volumes*, Lisboa, por José da Silva da Natividade, 1754; SÁ, Artur Moreira, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; SOUSA, Francisco Saraiva de, *Báculo Pastoral de Flores de Exemplos Colhidos de Varia, e Authentica Historia Espiritual sobre a Doutrina Christãa*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1624; WEINBERG, B., *History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1963.

SARA AUGUSTO



Antifilosofismo

A problemática em torno da falta de apetência dos Portugueses, na sua generalidade, para o conhecimento estritamente filosófico ganha expressão em pleno séc. XIX. A experimentação e a experiência postas em prática durante o Renascimento e aperfeiçoadas daí para a frente provocaram uma nova maneira de entender a origem e a natureza do conhecimento, conforme ele proviesse de factos comprováveis ou apenas de especulações assentes numa maior ou menor construção argumentativa, sem qualquer possibilidade de mensuração.

Com a emergência de um novo paradigma científico, impôs-se a progressiva distinção entre ciências da natureza e ciências humanas ainda em pleno domínio educativo das instituições religiosas que continuavam a proceder à compilação e divulgação do conhecimento. É por isso natural que, entre nós, seja assinado por um clérigo um dos primeiros textos contra os males da filosofia, no qual se contesta o pensamento especulativo exercido de forma autónoma e livre que se afirmou com o Iluminismo, deixando de se submeter, como até aí, aos padrões que a Igreja tinha concebido para o exercício do mesmo quando tornou a filosofia serva da teologia. A nova mentalidade levou a um inflamado discurso, vertido em sermão oficial por parte de José Agostinho de Macedo (1761-1831), pregador do príncipe regente, precisamente intitulado *Sermão contra o Filosofismo do Século XIX.*, com data de 1811. O Iluminismo já tinha proclamado o exercício da razão em detrimento da aceitação acrítica



José Agostinho de Macedo (1761-1831).

dos dogmas da fé; algum tempo volvido, o convite a essa prática iria ser contestado em Portugal pelo referido pregador, que se propunha combater a nova mentalidade e “defender a religião do Filosofismo” por entender que “só no seio do Cristianismo e no regaço da Fé se acha o Orador sublime, o Filósofo profundo, e o homem da razão, e da verdade” (MACEDO, 1811, 17). A ser assim, parecia-lhe que “nenhum dos Filósofos antigos, e modernos fez tanto uso da natural razão em seus princípios, e opiniões, quanto faz em sua Religião um verdadeiro cren-te” (*Id., Ibid.*, 20-21). A fé só aceitava como válidas as explicações que a razão fundasse nos ensinamentos da teologia e por isso Macedo defendia que “assim como é um indispensável dever do homem pensar segundo a razão natural, também, é um dever indispensável do mesmo homem conhecer os confins, ou as balizas que a Natureza constituiu a esta razão” (*Id., Ibid.*, 32). Macedo tenta, então, combater os iluministas no seu próprio campo, mostrando que pelo uso da razão também se chega ao conhecimento de Deus: “Vós que acusais a Fé de ligar



o entendimento, e de o condenar a uma indevida servidão, porque não acusais também as Ciências que todas têm seus princípios, suas regras, seus confins, que da mesma sorte que pratica a Fé, põem um freio, e prescrevem leis ao licenciado entendimento?” (*Id., Ibid.*, 46-47). Ante o apelo ao uso exclusivo da razão natural na organização das sociedades, onde a moral, por não ser natural, se devia relativizar, parecia ao pregador que tal atitude em breve espalharia por todo o lado um verdadeiro caos social. Neste longo sermão, rebate-se o uso da razão por parte dos enciclopedistas e a atitude científica que não admitia explicações fora dos dados da experiência. Macedo reforça o seu antifilosofismo com o recurso ao pensamento especulativo de filósofos racionalistas como Locke e Pascal, tentando, assim, demonstrar que em momento algum a fé cristã prescindiu da razão natural.

Fora do ambiente religioso, a atitude antifilosófica – que quase sempre, nesta época, é indistinta da posição antimetafísica – ganha novos contornos com a emergência do positivismo na Academia portuguesa em finais do séc. XIX e inícios do seguinte, mesmo que o grande propagador da nova corrente, Teófilo Braga (1843-1924), reservasse à filosofia a síntese especulativa do conhecimento. Com o triunfo da mentalidade positivista surgia, portanto, um ataque cerrado à metafísica e não tanto à filosofia propriamente dita, que até era elogiada. Contudo, para prevenir um eventual ensino dogmático da mesma, dentro da corrente positivista que dominava a Universidade em Portugal, entendia-se que o melhor era acabar com essa educação, como fica bem patente em 1890 num texto em que José de Sousa, assumido defensor do ensino sobre bases positivistas, defende que, em Portugal, pela “falta de concepção que se

faz do que seja a filosofia”, não se deveria ensinar “aos alunos uma coisa alheia com essa máscara, uma coisa alheia a todos os trabalhos dos grandes filósofos modernos” (SOUSA, 1890, 154), tornando-se, por isso, necessário eliminar o seu estudo, uma vez que “pela transcendência que a caracteriza a filosofia deve[ria] ser banida dos liceus” (*Id., Ibid.*, 155).

É, então, em finais do séc. XIX, estando já vulgarizado o acérrimo debate positivista acerca do valor da filosofia, que começa a gerar-se em Portugal um interesse renovado por um pensamento especulativo de matriz nacional. Vejamos o que os novos intérpretes pensavam da tradição filosófica portuguesa.

Antero de Quental (1842-1891), em carta a Domingos Tarroso, de maio de 1881, sobre a anunciada obra *Filosofia Definitiva* deste último, escreve: “Eu sou, como V., dos poucos que entre nós compreendem quanto a Filosofia é um elemento essencial na vida das nações e sentem quanto particularmente a nós outros, peninsulares, intelectualmente empedernidos por três séculos de educação jesuítica, é necessário uma fecunda agitação das inteligências” (QUENTAL, 1957, 57), acrescentando logo a seguir que “a filosofia é coisa tão avessa à nossa índole e tradição intelectuais, que V., propondo-se iniciar entre nós um movimento sistemático de ideias, deve já contar com muitos dissabores, e o maior de todos a indiferença pública” (*Id., Ibid.*, 57). Posição que renova, com o mesmo enfoque, em carta enviada em setembro de 1888 a Ferreira-Deusdado, a propósito da obra *Ensaios de Filosofia Actual*: “Foi para mim uma agradável surpresa o seu livro: pois se entre nós já é raro um livro de estudos filosóficos, muito mais raro é ver tratar essas matérias com o método sóbrio e cauteloso, método que a natureza das questões e a posição tão dúbia das soluções do nosso



tempo, impõem ao pensador consciencioso” (*Id., Ibid.*, 93).

O mote estava lançado e Ferreira-Deusdado (1858-1918), quando em 1897 organizou postumamente a obra de Cunha Seixas intitulada *Princípios Gerais de Filosofia*, inseriu no volume um texto sobre a tradição da filosofia em Portugal, onde nos diz que “em regra, a atividade filosófica do espírito português não tem cunho original, a sua ação limita-se à recetividade dos sistemas estrangeiros. Quase todos os nossos livros filosóficos propagam a ideia estranha, divergindo apenas na forma da exposição das doutrinas e em leves cambiantes” (FERREIRA-DEUSDADO, 1995, 465). Desta forma, o intelectual transmontano colocava-se ao lado daqueles que defendiam que em Portugal nunca existiu uma verdadeira filosofia, pelo menos concebida à maneira clássica, *i.e.*, como um sistema de ideias apresentadas e fundamentadas de forma sistemática e original, um pensamento especulativo que simultânea e articuladamente trate das questões da lógica e do conhecimento, da antropologia e da metafísica/ontologia.

Alguns anos depois, no início do séc. xx, Sampaio Bruno (1857-1915), ao refletir sobre as características dos Portugueses pouco valorizadas ou mesmo desprezadas pela intelectualidade, pondo em relevo a peculiaridade da psicologia deste povo, escreve em *A Ideia de Deus*, obra publicada em 1902, que “nunca os portugueses mostraram queda para as altas especulações filosóficas; e a metafísica à nossa gente pareceu sempre ludíbrio fático de cerebrações senão já de raiz mórbidas, perturbadas, contudo, na normalidade clara duma pachorrenta irrigação sadia” (BRUNO, 1987, 1).

É já no alvor do novo regime republicano, pelo labor dos intelectuais que constituíram a Renascença Portuguesa,

que surge uma explicação fundamentada para o antifilosofismo dos Portugueses. Leonardo Coimbra (1883-1936) sintetizava que era pela poesia que os Portugueses deveriam aceder à sua metafísica própria: “O pensamento de largas curiosidades, ávido de ser e universalismo, aquele pensamento que busca o coração da realidade e só aí encontra a perspetiva que interessa, aparece, desde sempre, implícito na poesia portuguesa. A maior criação intelectual dos portugueses é a poesia” (COIMBRA, 2006, 217), ficando agora mais clara a posição que já antes tinha defendido em 1911, na conferência intitulada “Por Camões” em 1911.

As intuições do filósofo Leonardo Coimbra foram rapidamente acarinhadas pelo poeta de feição metafísica Teixeira de Pascoaes (1877-1952) para quem “a origem da Filosofia ou do Conhecimento não estará na curiosidade inata [...]”. A origem do saber está neste dom da inspiração poética, que tem, em nós, a mesma vida dos instintos” (PASCOAES, 1988, 232); ideia que foi posta ainda mais a claro em *O Génio Português na Sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*: “O poeta português é um intérprete da sua raça em ascensão divina; o estrangeiro é o intérprete deste ou daquele livro de Filosofia. Lá fora, o pensamento filosófico gera a emoção poética: aquele é anterior a esta. Em Portugal, a emoção poética antecede o pensamento filosófico” (*Id., Ibid.*, 79-80). A ser assim compreende-se melhor a exortação que faz em *Da Saudade*, quando apela a todos os Portugueses para que, em conjunto, “cultivemos a Poesia [...]”; só ela nos leva ao conhecimento do que é [...] antes e depois da vida e da existência” (*Id., Ibid.*, 241).

Fernando Pessoa (1888-1935) explorará o mesmo ideário quando, na fundamentação da nova poesia que se anunciava em Portugal, da qual era um

dos mais destacados representantes, a apelidou de nacional, explicando que tal atributo se devia ao facto de se apresentar “com ideias pessoais, sentimentos especiais, modos de expressão especiais e distintos de um movimento literário completamente português” (PESSOA, 1986, 1152). Para que não restasse qualquer dúvida sobre o sentido nacionalista da nova poesia, procedeu à distinção entre a “‘filosofia’ pensamento individual e a ‘filosofia’ sentimento poético. – Tanto a filosofia do filósofo como a do poeta são questões de temperamento, mas ao passo que o temperamento do filósofo é intelectual, o do poeta é emocional [...]; é portanto, a filosofia do poeta e não a do filósofo, que representa a alma da raça a que ele pertence” (*Id., Ibid.*, 1190).

Se este movimento de poetas ainda quis de certo modo substituir a filosofia pela poesia, Fidelino Figueiredo (1889-1967), em *Para a História da Filosofia em Portugal*, volta a referir que a milenar especulação filosófica não tem qualquer tradição entre os Portugueses nem em Portugal, porque o espírito nacional não é dado a especulações. Para ele, o homem português não tinha espírito reflexivo, sendo por isso antifilosófico.

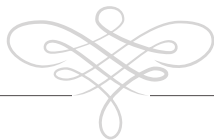
A tese de Fidelino continuará a ser explorada por Álvaro Ribeiro (1905-1981) em *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde culpa abertamente a Universidade pelo facto de os Portugueses cultivarem um espírito adverso à filosofia. Em seu entender, tal espírito foi gerado pelos académicos que possuíam uma educação estrangeirada, repetindo, nas suas escolas, ao longo dos séculos e ao arrepio da verdadeira essência do homem português, um ensino antinacional: “admitte-se inadvertidamente que a persistência na silogística escolástica e a resistência passiva ao cartesianismo, longe de parecerem um enigma cuja decifração seria de proveito,



Agostinho da Silva (1906-1994).

dêem pretexto a juízos pessimistas, e até injuriosos, acerca da capacidade especulativa dos portugueses” (RIBEIRO, 1943, 15). Segundo estes autores, portanto, os académicos não souberam, ao longo dos tempos, usar o conhecimento filosófico em prol das características específicas do nosso povo. Foram estrangeiros no seu próprio país, onde se limitavam a ensinar e divulgar sistemas e ideias que para nada serviam aos Portugueses, porque não atendiam aos seus interesses: “Afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia ‘moderna’, (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original; assim, o que na linha internacional parece marcha retardatária, talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora” (*Id., Ibid.*, 15).

Uma boa síntese em torno do antifilosofismo dos Portugueses é-nos fornecida por Agostinho da Silva (1906-1994), quando tece duras críticas ao pensamento



racional importado para Portugal, ao mesmo tempo que exalta a forma de pensar genuinamente portuguesa, cuja origem se encontra na tradição poética e literária de Portugal: “Os rigores filosóficos nunca foram nossos; nunca fomos de análises e de sínteses [...], sempre fomos muito inclinados a falar bastante bem do que sabemos bastante mal” (SILVA, 2001, 27). E isso, para ele, tinha de ser entendido como uma vantagem, pois “o destino de Portugal não era o de ser filósofo; contemplar peijas de longe, para delas ter ideia de conjunto, ficava para filósofos europeus ou então para pensadores portugueses, à maneira de Sanches ou de Spinosa, que circunstâncias especiais lançavam longe dos campos de batalha” (*Id.*, *Ibid.*, 54).

Há, assim, quatro tendências na consideração da mentalidade antifilosófica dos Portugueses: a primeira caracteriza-se pela rejeição da filosofia enquanto responsável pelo exercício racional, crítico e autónomo que se exhibe como arma de combate ao dogmatismo religioso; a segunda emerge da reflexão dos pensadores/filósofos portugueses de finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, que centram o debate em torno da filosofia, enquanto capacidade de abstração e síntese, constatando, ainda que por razões nem sempre coincidentes, que a exigência do exercício filosófico nunca foi uma marca distintiva do povo português; a terceira afirma-se ante a constatação de que Portugal e os Portugueses não são recetivos ao pensamento filosófico porque a verdadeira filosofia de tradição portuguesa não repousa na abstração racional, mas sim na emoção poética e literária, que constituem a herança cultural do povo português; a quarta considera que a débil mentalidade filosófica dos Portugueses se deve ao ensino da Filosofia que se praticou na Universidade, durante muito

tempo dominada pela pedagogia jesuíta e a seguir pela importação de uma mentalidade estrangeirada, que controlou as academias e as orientou no sentido de difundirem um pensamento estranho ao mais profundo sentimento da nação portuguesa.

Bibliog.: BORGES, Paulo A. E., “Filosofia portuguesa (Problema da)”, in *Logos*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1990, cols. 614-626; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello e Irmão, 1987; COIMBRA, Leonardo, “Por Camões”, in COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. 1, t. 1, Lisboa, INCM, 2004, pp. 250-258; *Id.*, “A poesia e a filosofia moderna em Portugal”, in COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, pp. 217-220; FERREIRA-DEUSDADO, M. A., “Esboço histórico da filosofia em Portugal no século XIX”, in FERREIRA-DEUSDADO, M. A., *Educadores Portugueses*, Porto, Lello e Irmão, 1995, pp. 465-496; FIGUEIREDO, Fidelino, *Para a História da Filosofia em Portugal*, Porto, Tip. da Empresa Literária e Tipográfica, 1922; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão contra o Filofofismo do Século XIX.º, Pregado na Igreja de S. Julião de Lisboa na Quinta Domingo de Quaresma do Anno de M.DCCC.XI*, Lisboa, Imprensa Régia, 1811; PASCOAES, Teixeira de, *A Saudade e o Saudosismo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988; PESSOA, Fernando, “Sobre a poesia portuguesa, em visões de conjunto”, in PESSOA, Fernando, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. II, Porto, Lello e Irmão, 1986, pp. 1143-1205; QUENTAL, Antero de, *Cartas*, Lisboa, Couto Martins, 1957; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943; SILVA, Agostinho da, “Reflexão à margem da literatura portuguesa”, in SILVA, Agostinho da, *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Lisboa, Âncora, 2000, pp. 25-87; *Id.*, “Originalidade portuguesa”, in SILVA, Agostinho da, *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora, 2001, pp. 27-29; SOUSA, José de, *Notas de Pedagogia Philosophica*, Lisboa, Adolpho, Modesto & C.ª, 1890.

ARTUR MANSO

Antifiscalismo

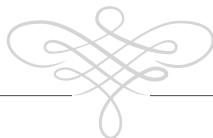
Tal como é salientado por Bouvier e outros, o antifiscalismo pode assumir várias dimensões, oscilando da revolta à fraude, passando por modalidades mais ideológica e doutrinariamente consistentes, que se consolidam em movimentos sociais e politicamente organizados, como é o caso do poujadismo francês dos anos 50 do séc. xx, proponente de uma ideia de liberdade e de defesa dos pequenos comerciantes contra uma suposta inquisição fiscal, e do movimento social de Gérard Nicoud, das décs. de 1960 e 1970, também em França. Os países onde o nível de desenvolvimento de uma cidadania responsável é mais lento ou condicionado possuem sobretudo expressões antifiscais de tipo mais individual, que se pautam pela fraude e a evasão fiscal, pela recusa de sacrifícios em prol do bem comum, ou pelo eximir-se à atividade económica dos circuitos legais. Mesmo que exista uma retórica de justificação ou uma racionalização de comportamentos, usando argumentos ligados à ausência de equidade fiscal, à ilegitimidade dos gastos públicos ou a uma qualquer injustiça, não se testemunha o desenvolvimento de claras ideologias anti-imposto ou de um corpo doutrinário consistente.

Os motins fiscais típicos do Antigo Regime, que encontramos bem representados em Portugal e que se prolongam até à entrada do séc. xx, surgem como protestos difusos, que coalescem contra um imposto particular que foi criado de raiz ou que foi aumentado ou alargado na sua base de incidência e que elegem como alvo uma autoridade ou um executor do mesmo.

Trata-se de movimentos contra um suposto exagero e não necessariamente contra a natureza do imposto, testemunhando graus de resistência maiores ou menores ao avanço e à solidificação do Estado. Em grande medida, são movimentos tradicionalistas e muitas vezes claramente antimodernos, que lutam pela preservação de direitos consuetudinários contra as novas modalidades de cobrança, que são vistas como tirânicas e iníquas, anulando prerrogativas ancestrais.

Diego Cerezales assinala isso mesmo ao notar que, apesar de os motins antifiscais de 1862 se terem alargado a várias zonas do país, mobilizando populações com interesses heteróclitos, faltou-lhes uma base política organizada e uma associação a uma agenda ideológica consistente. Os motins de 1862, como os de 1867-1870, seriam reveladores de uma resistência à penetração do Estado e à criação de espaços económicos e políticos nacionais. O cadastro predial surge como uma das causas mais evidentes da revolta, numa agitação onde se manifesta a impotência do aparelho policial do Estado e a baixa legitimidade das instituições. Fica claro que estes motins se propagam rapidamente, mas também se extinguem em pouco tempo e resultam mais da fraqueza do aparato repressivo do que de uma genuína agenda de protesto. As reações antifiscais cruzam-se com recusas de reformas modernizantes (como os pesos e medidas).

António Manuel Hespanha, por seu turno, assinala até que ponto a fiscalidade complexa do Antigo Regime torna impossível perceber claramente os alvos das revoltas antifiscais e a emergência de um pensamento de contestação coerente. A presença simultânea de fiscalidades senhoriais, eclesiásticas e régias criava sistemas de alianças e de confrontação largamente difusos e mu-



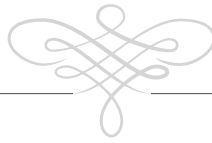
táveis, com resistências e colaborações em fluxo permanente.

Vasco Pulido Valente salienta o mesmo tipo de questões na sua análise da chamada Revolta do Grelo, invocando o seu carácter *ad hoc* e a ausência de direção, de chefes ou de palavras de ordem. Os motins centravam-se numa questão trivial, sem objetivos políticos de reforma ou revolução, não sendo conduzidos por partidos, fações ou intelectuais da classe média. Mesmo quando surgem elementos capazes de dar sentido político ao protesto, eles tendem a agir isoladamente e a promover interesses pessoais e não coletivos e transformadores.

O pensamento antifiscal e as revoltas fiscais que ele engendra estão quase sempre solidamente ancorados numa memória histórica ou mítica de direitos legais ou consuetudinários que são tidos por adquiridos e que, de alguma forma, constituem o suporte físico da nacionalidade, da tradição, das liberdades ou dos direitos. A reflexão antifiscal ideologizada implica a existência de revoltas com pressupostos políticos, associadas a movimentos estruturados e a ideários políticos, fatores que a afastam dos muito comuns motins fiscais do Antigo Regime. A sua expressão marca a coalescência de interesses corporativos, com a defesa de grupos como os pequenos proprietários ou agricultores; a condenação do desperdício de dinheiros públicos em obras tidas por sumptuárias ou desnecessárias; a ilegalidade de um imposto específico; ou a ilegitimidade de um benefício concedido a uma região em detrimento de outra. Em qualquer dos casos, a resistência ao imposto e o pensamento antifiscal encontram-se umbilicalmente associados a uma tradição cívica e participativa de manifestação pública e a movimentos sociais que se organizam em torno do debate político e das clivagens modernas.

O pensamento antifiscal recorre amiúde a uma retórica elaborada de tipo legitimista, que estabelece paralelos entre o pagamento de impostos e o roubo, a intromissão na esfera privada e a violação de direitos. No caso norte-americano, onde a argumentação antifiscal incidiu sobretudo no imposto sobre rendimentos e no imposto sobre propriedades (caso exemplarmente discutido por Isaac W. Martin), uma leitura criativa das 5.^a, 13.^a e 16.^a emendas à Constituição americana dá apoio a uma interpretação do papel conspirativo do Estado e de determinados atores sociais (geralmente contabilistas e advogados) com vista à extração do rendimento do cidadão comum. O imposto é visto como uma extorsão que viola direitos de cidadania e anula a visão contratual que liga o Estado aos cidadãos. Apenas a ameaça da punição pode levar ao pagamento de impostos.

Os argumentos mais usados na teorização antifiscal ou na rejeição pura e simples do pagamento de impostos não encontraram, no entanto, eco em Portugal. Ao contrário do que acontece em países como a França ou os Estados Unidos, onde cedo se desenvolveu um pensamento antifiscal estruturado, faltou em Portugal, até ao começo do séc. XXI, uma genuína linha intelectual capaz de expressar, no plano das ideias, uma efetiva recusa sustentada e justificada da tributação. Se, internacionalmente, a bandeira da ideologia antifiscal foi, em grande medida, desfraldada por círculos libertários, anarcocapitalistas e objetivistas (veja-se, a este nível, o contributo de autores como Ayn Rand ou Murray Rothbard, cujas leituras inspiraram o lançamento, em 2009, de uma organização como o Tea Party), ou por movimentos de protesto associados a interesses de tipo corporativo, em Portugal nem uns nem outros tiveram ecos significativos.

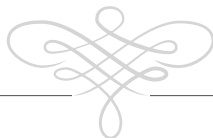


Não é fácil explicar esta ausência de um pensamento antifiscal estruturado, mas tentaremos avançar algumas explicações complementares. Em primeiro lugar, a reflexão e a movimentação coletiva contestatárias pressupõem que os debates sobre o Estado e o seu papel sejam fortes e que haja uma componente de envolvimento cívico e um sentido de cidadania muito claros. Os Estados onde a dimensão de súbdito é prevalente, onde a conquista de direitos de cidadania (cívicos, políticos e sociais) é tardia e onde a legitimidade estatal é baixa ou inexistente tendem a anular quaisquer vínculos contratuais e a reduzir o envolvimento cívico da população a níveis ínfimos. Nestes casos, a evasão, a fraude ou a espera por uma amnistia fiscal tornam-se as vias mais realistas de protesto. Em Portugal, as estratégias político-ideológicas de contestação pautadas pela organização de proprietários, pequenos comerciantes ou empresários com objetivos político-fiscais manifestos, que se constituam como lóbi ou se organizem como partido de protesto, são escassas. Assim sendo, a contestação ao papel fiscal do Estado fica quase sempre limitada ao impressionismo literário ou à mordaz crítica caricatural ao papel por ele desempenhado. Por outro lado, a prevalência de redes tradicionais de compadrio e de troca de favores entre a estrutura fiscal e os contribuintes mais poderosos pode impedir o desenvolvimento de quadros sociais estruturados e permanentes de protesto. Este é o caso analisado de forma reveladora por José Cutileiro na sua leitura da chamada Revolta dos Latifundiários de 1964.

Em segundo lugar, o antifiscalismo organizado pressupõe um desenvolvimento precoce do Estado, dos seus aparelhos e das suas capacidades de taxação, mas também um desenvolvimento de estru-

turas produtivas modernas de tipo industrial, com a concomitante formação de classes sociais e a abertura de possibilidades para a sua mobilização. Uma forte componente empresarial, uma tradição liberal de recusa de intervenção e de controlo do Estado e a existência de clivagens políticas centradas em interesses industriais são associáveis à revolta e à contestação fiscal estruturadas, mas estão ausentes, até muito tarde, no território português. O Estado português é algo de que se desconfia e a quem não se confere legitimidade, mas de quem se espera uma intervenção protetora e guardiã, conceção que é manifestamente difícil de conciliar com uma estruturação reflexiva antifiscal. Os próprios movimentos libertário-anarquistas, de alguma forma fortes em Portugal durante as primeiras décadas do séc. xx, não prosseguiram essa via de contestação.

Em terceiro lugar, a revolta antifiscal não se encontra em Portugal, ao contrário do que acontece nos Estados Unidos, associada a um mito fundador da nacionalidade, a um episódio marcante de (re) invenção de tradições, ou a momentos específicos de regeneração ou de marcação de diferenças regionais ou de oposição centro-periferia. Os elementos singulares de associação entre o antifiscalismo e as clivagens políticas modernas não ocorrem em Portugal, não conduzindo portanto à estruturação de um pensamento ou de uma ideologia contra os impostos. Por outro lado, a estrutura e o tipo das despesas públicas não provocaram, a nível nacional, expressões de revolta semelhantes às que ocorreram, *e.g.*, no Japão (como refererem Naohiko Jinno e Andrew DeWit), nem conduziram a uma associação entre movimento antifiscal e reação contra o Estado de bem-estar (como aconteceu sobretudo no Norte da Europa).



Num quadro social duradouro de baixa confiança institucional relativa ao Estado e às suas instituições e de escassa legitimidade concedida ao Estado e aos seus agentes; em molduras de fraca participação cívica e de baixos níveis de literacia financeira; com morais fiscais debilitadas e culturas fiscais pautadas pelo laxismo no escrutínio público e pela reduzida responsabilização, a evasão e a fraude fiscal tendem a substituir os protestos e a reflexão aprofundada tende a desaparecer.



Bibliog.: BERCÉ, Yves-Marie, *Révoltes et Révolutions dans l'Europe Moderne. XVI-XVIII Siècle*, Paris, Librairie Général de Droit et de Jurisprudence, 1980; BOUVIER, Michel, *Introduction au Droit Fiscal et à la Théorie de l'Impôt*, 2.^a ed., Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1998; *Id. et al.*, *Finances Publiques*, 9.^a ed., Paris, Librairie Général de Droit et de Jurisprudence, 2008; BURG, David F., *A World History of Tax Rebellions: An Encyclopedia of Tax Rebels, Revolts, and Riots from Antiquity to the Present*, London, Routledge, 2004; CEREZALES, Diego Palacios, "O princípio de autoridade e os motins antifiscais de 1862", *Análise Social*, vol. XLII, n.º 182, 2007, pp. 35-53; CUTILEIRO, José, *A Portuguese Rural Society*, Oxford, Clarendon Press, 1971; HESPANHA, António Manuel, "Revoltas e revoluções: a resistência das elites provinciais", *Análise Social*, vol. XXVIII, n.º 120, 1993, pp. 81-103; JINNO, Naohiko, e DeWIT, Andrew, "Japan's taxing bureaucrats: fiscal sociology and the property-tax revolt", *Social Science Japan Journal*, vol. 1, n.º 2, 1998, pp. 233-246; MARTIN, Isaac William, *The Permanent Tax Revolt: how the Property Tax Transformed American Politics*, Stanford, Stanford University Press, 2008; VALENTE, Vasco Pulido, "A 'Revolta do Grelo': ensaio de análise política", *Análise Social*, 2.^a sér., vol. X, n.º 37, 1973, pp. 79-101.

RAFAEL MARQUES

Anti**folclorismo**

Em 1953, Fernando Lopes-Graça (1906-1994) publica um livro intitulado *A Canção Popular Portuguesa*, no qual submete o rumo que tomava o movimento folclórico a uma crítica frontal. A pequena obra reúne textos datados desde a déc. de 40 do séc. XX, e a censura do autor incidia sobre o conteúdo e a forma das exhibições dos agrupamentos – também designados ranchos – que então se formavam por todo o país, alimentando um movimento social em crescimento. O desinteresse e mesmo o desrespeito pelo que o compositor e maestro considerava dever ser o autêntico *vs.* a contrafação exemplificados na canção popular era manifesto na atuação das autoridades responsáveis pelas políticas da cultura e do lazer de massas. Neste contexto, o compositor considerava que a situação estava atacada de "folclorite aguda" (LOPES-GRAÇA, 1991, 19), discutindo, a partir deste posicionamento antifolclorista de princípio, a classificação da canção – a parte essencial da música folclórica – à escala do território português. Assim, parecia-lhe preferível o critério formal (distinção entre tonais, modais e cromáticas) ao mesológico, e sublinhava a diversidade constatada no terreno, conforme indicavam as recolhas feitas pelos mais influentes prospetores e coletores; teria em mente as recolhas e o respetivo tratamento levados a efeito sobretudo por Armando Leça (1891-1977), cuja ação foi designada pelo próprio como uma peregrinação folclórica. Vários sectores no universo intelectual nacional abraçaram a causa do resgate



da autenticidade ou dum regresso às raízes. A pequena obra referida tornou-se, assim, influente, conforme comprovam as várias edições vindas a lume ao longo das décadas seguintes.

António Jorge Dias (1907-1973), etnólogo, é outra figura relevante que tomou partido nesta questão do folclore visto como verdadeiro, leia-se, como reconstituindo uma tradição popular. Neste sentido, descreve e explica a situação que então se vive, não ocultando um sentimento de perda de uma vivência rural resguardada das influências urbanas. Numa comunicação oral feita em 1970 e intitulada “Da música e da dança, como formas de manifestação espontânea populares, aos ranchos folclóricos”, A. Jorge Dias passa em revista as transformações ocorridas desde os anos 1920. Segundo este etnólogo, ao longo desse período desaparecera um modo de vida pautado por uma pretensa essência comunitária, centrado na vizinhança e na entreajuda, solidário entre grupos sociais assimétricos, no qual, com os cantares e folguedos das várias províncias, “brotava do povo rural uma alegria franca e irreprimível” (DIAS, 1970, 1). Não conformado com a inevitabilidade do avanço da civilização industrial, o etnólogo refugia-se na visão nostálgica dum passado testemunhado na sua juventude.

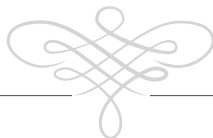
Enquanto F. Lopes-Graça faz uma crítica militante a destinatários identificados, A. Jorge Dias opta pela desaprovação resignada das consequências trazidas pela vida moderna. No entanto, convergem na busca e invocação da autenticidade.

Durante a déc. de 20 do séc. xx, difundem-se o altifalante, o disco gravado, o cinema mudo. Na década seguinte, consolida-se a radiodifusão e o cinema sonoriza-se. Em finais de 1950, arranca a televisão. É neste enquadramento que

as culturas expressivas que A. Jorge Dias classifica de populares e espontâneas se reconfiguram. Para além disso, fazem-se sentir as influências cosmopolitas – motivadas, sobretudo, pela Primeira Guerra Mundial, pelas migrações internas e para o exterior, pela Segunda Guerra Mundial e pela guerra colonial –, em consequência das quais os sons, os instrumentos e as gestualidades ganham novas formas e novos conteúdos. Outros processos de mimetização geram fluxos diferentes entre o campo e a cidade. Na sua qualidade de género performativo, o folclore coloca o país rural num palco para audiências convocadas à escala nacional. Aperfeiçoam-se desfiles, paradas e cortejos etnográficos, e as exibições dos agrupamentos ganham a forma de espetáculos, pensados e ajustados a um público passivo, espetador, recetor e recetivo. Representa-se a nação por uma idealização da vida campestre alcançada por depuração.

A partir dos anos 1930, surgem por todo o país agrupamentos folclóricos que se caracterizam pelo seu cariz permanente. A legislação então em vigor impõe constrangimentos ao associativismo fora dos canais governamentais, integrando-o nas estruturas oficiais de lazer da política social ou de cultura, tais como a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, a Junta Central das Casas do Povo e o Secretariado Nacional de Informação.

O folclorismo é um conceito que se aplica a um fenómeno generalizado característico da Modernidade, consistindo na soma de remissões e de ressignificações compiladas seletivamente a partir de um legado histórico ou de memória (objetos, saberes, atitudes). Tal conceito assenta num paradoxo: tem por essência a ruralidade, mas o manuseamento, a institucionalização e a



D.R.

Museu Nacional de Arte Popular, Lisboa.

reprodução obedecem à estética fornecida por um quadro intelectual urbano. Fala-se de folclorização quando aquele se institucionaliza sob designações como “artes e tradições populares”, “cultura popular” ou expressões equivalentes; esta define-se por processos de seleção de conteúdos e pela respetiva ancoragem territorial.

No caso português, três momentos determinam essa institucionalização. No ano de 1938, realiza-se o concurso da Aldeia Mais Portuguesa, no qual se estabelecem os parâmetros para a ação folclorizadora. A Exposição do Mundo Português, levada a efeito em 1940, proporciona a consagração desse processo. Finalmente, o Museu de Arte Popular, inaugurado em 1948, estabelece uma visão do rural, criando, nesse sentido, uma gramática de interpretação da pátria. Instaura-se, assim, uma cultura popular hegemónica, correspondendo à estabilidade desta hegemonia o consentimento dos governados. Tal cultura assentou na expectativa de melhoramentos públicos nas aldeias de onde provinham os ranchos premiados em concursos, na oportunidade que era dada à população ru-

ral de conhecer outras terras graças às exposições, e na inserção das aldeias num mapa nacional.

A folclorização regeu-se por dois modelos que se seguiram no tempo: o autoritarismo, até 1974, e, posteriormente, a democracia. Caracteriza o primeiro: a) uma ideologia que decreta a ruralidade como alicerce da nação; b) a regulação por instâncias apostadas em definir autenticidade para estabelecer tradição; c) a mediação entre o poder político e a massa camponesa, feita por indivíduos letrados influentes dentro e fora da esfera local, que selecionam, depuram e adaptam repertórios, e estruturam os agrupamentos folclóricos; d) as recolhas feitas junto das pessoas idosas, que garantem autenticidade e geram os conteúdos folclóricos; e) uma prática folclórica que produz um espaço de sociabilidade diferente, na Casa do Povo, onde a ideologia do regime e o desempenho folclórico convergem; f) o fator turístico, como mercado para o folclore exibido ou ouvido e a oportunidade de competir no exterior, ultrapassando, assim, os limites do lugar. A transição para o regime democrático proporcionou o crescimento – explosivo – do movimento folclórico, sustentado pela sua base social e não por uma ação política dirigista. A folclorização havia criado sentimentos de pertença coletiva nas populações rurais, entretanto em processo acelerado de migração para os centros urbanos. Ao novo regime corresponde um modelo diferente: a) identidade local assente numa ideologia ruralista destinada a preservar a tradição; b) autorregulação política; c) liderança dos agrupamentos a cargo dos indivíduos que dirigem, ensaiam e gerem o repertório, e que o promovem no mercado cultural; d) património assente em recolhas recentes e na revisitação do legado escrito ou

gravado graças a herança, roubo ou cópia; e) espaços próprios – as sedes das coletividades – que acolhem um associativismo recreativo de feição amadora; f) primazia do localismo, em detrimento do anterior sentimento nacionalista; g) folclore como prática urbana, acompanhando os movimentos migratórios internos e os transnacionais.

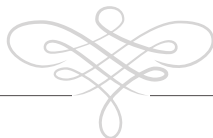
O movimento folclórico começa a tomar forma na déc. de 1930, exprimindo uma mobilização nova na sociedade portuguesa. Dado que o autoritarismo vigente banira do espaço público o debate sobre assuntos fundamentais da organização da sociedade (lutas de classes, separação entre Igreja e Estado), é na disputa sobre a essência duma cultura popular autêntica que se pode manifestar uma divergência de opiniões. O movimento folclórico não é uma iniciativa do regime, mas este desencadeia ações (políticas e legislativas) para enquadrar a mobilização social que lhe dá corpo.

O antifolclorismo é uma face dessa guerra em que não se usaram armas de fogo, mas se esgrimiram visões de tradição ou autenticidade, e de identidade ou aportuguesamento, como armas de arremesso, no que designaremos por guerra cultural luso-portuguesa, adaptando ao caso em apreço a expressão *Franco-French Kulturkampf* que Herman Lebovics propôs para a França da primeira metade do séc. xx. Em Portugal, sobretudo entre os anos de 1936 e 1939, desenrolou-se no campo cultural uma confrontação que tinha simultaneamente significado político, motivada pela tentativa de ditar os preceitos dum bom folclore. Esta contenda, em que a oposição entre lusos e portugueses serve para ilustrar os dois campos adversos que se formaram na sociedade, reporta-se a uma cultura folclórica assente na música, na dança e em objetos selecionados. Outras mani-

festações culturais – e.g., o fado e a tauromaquia – mereceram também as suas guerras culturais, em que se travaram batalhas destinadas a determinar o seu silenciamento ou a sua propagação.

Bibliog.: ACCIAIUOLI, Margarida, *António Ferro: a Vertigem da Palavra. Retórica, Política e Propaganda no Estado Novo*, Lisboa, Bizâncio, 2013; ALVES, Vera Marques, *Arte Popular, Nação e Estado Novo. A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2013; BAUSINGER, Hermann, “Da Capo: folklorismus”, in LEHMANN, Albrecht, e KUNTZ, Andreas (coords.), *Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin*, Berlin/Hamburg, Reimer, 1988, pp. 321-328; DIAS, António Jorge, “Da música e da dança como manifestações espontâneas populares, aos ranchos folclóricos”, in *Actas do XXIX Congresso Luso-Espanhol*, vol. 3, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, 1970, sep.; *Enciclopédia da Música Portuguesa no Século XX*, vol. 3, Lisboa, Temas e Debates, 2010; LEBOVICS, Herman, *True France: the Wars over Cultural Identities, 1900-1945*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; LOPES-GRAÇA, Fernando, *A Canção Popular Portuguesa*, 4.^a ed., Lisboa, Caminho, 1991; MELO, Daniel, *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958)*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2001; PESTANA, Maria do Rosário, *Armando Leça e a Música Portuguesa, 1910-1940*, Lisboa, Tinta da China, 2012; VALENTE, José Carlos, *Estado Novo e Alegria no Trabalho. Uma História Política da FNAT*, Lisboa, Colibri/INATEL, 1999.

JORGE FREITAS BRANCO



Antifontismo

A oposição à política de fomento e desenvolvimento material implementada por Fontes Pereira de Melo após 1851, sem romper com o consenso dominante, animou o debate político na Regeneração, que, em Portugal, se tornou sinónimo de capitalismo. Nos salões, na imprensa e no Parlamento, esgrimiram-se palavras e argumentos. De um lado, estavam aqueles que, apoiando o ministro Fontes Pereira de Melo, viam na construção de estradas e de linhas de caminho de ferro a abertura ao progresso e ao desenvolvimento do país e a recuperação do atraso que a primeira metade do século, mercê de guerras e dissensões políticas, não tinha conseguido fazer. De outro, estavam os que, criticando Fontes, punham em causa não só a forma como esta política de fomento estava a ser conduzida, como os impactos para o país da abertura de novas vias de comunicação.

Alexandre Herculano, intelectual com participação ativa na vida política e social da época, foi dos primeiros a manifestar a sua discordância relativamente a Fontes Pereira de Melo. Apesar de, em 1837, em pleno setembrismo, ter defendido a ideia de que “os meios de fácil trânsito no interior de qualquer país são o elemento indispensável para a prosperidade do povo e para o progresso da indústria” e ter vaticinado que a Europa do futuro, cortada em todas as direções por caminhos de ferro, “constituirá um só país, e os seus habitantes um único povo” (HERCULANO [atr.], 1837, 86), Herculano pôs em causa a política fontista de desenvolvimento material. Numa sucessão de artigos pu-

blicados no jornal *O Português*, que fundou, em 1853, para contrariar os intentos da nova ordem liderada por Rodrigo da Fonseca Magalhães e Fontes Pereira de Melo, Alexandre Herculano combateu a Regeneração entendida como o “reflexo da reação triunfante na Europa, que se mascarava sob o manto dos melhoramentos materiais” (SARAIVA, 1971, 36) e fez da discussão em torno da construção do caminho de ferro e do seu financiamento um debate sobre a construção do Estado moderno. Questionando o fomento a qualquer preço, Herculano não se deixou seduzir pelo progresso que, de acordo com o discurso fontista, as obras públicas e o desenvolvimento material representariam para o país, contrapondo-lhes questões que, ao nível político, considerava serem de especial relevância, como o municipalismo e a descentralização. Nessa perspectiva, escreveu em *O Português* que “o caminho de ferro, desacompanhado de instituições que alterem em relação à política os seus efeitos, que substituam as condições de individualidade autonómica destruídas por ele, é o coveiro que abre a sepultura das nações, fracas pelo pequeno número dos seus membros, pela exiguidade do seu território” (MÓNICA, 1996, 26-27), como era o caso de Portugal. Utilizando as páginas de *A Revolução de Setembro*, jornal regenerador de António Rodrigues Sampaio, Lopes de Mendonça, defensor do programa de desenvolvimento material delineado por Fontes Pereira de Melo, respondeu, alimentando uma polémica que se estendeu durante alguns meses e que evidenciou duas atitudes opostas sobre as mudanças em curso, a de Herculano, “que rejeita a civilização contemporânea em nome de uma Idade Média mitificada, e a de quem a aceita, como Lopes de Mendonça, com alacridade” (*Id.*, *Ibid.*, 18). Perante um poder político apostado em que o país

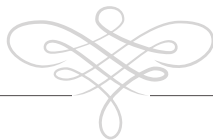
tomasse a todo o custo o comboio do progresso, Alexandre Herculano acabou por se tornar o porta-voz dos inimigos de Fontes Pereira de Melo. Na verdade, incapaz de se sobrepor à esperança generalizada dos Portugueses num futuro melhor, que a política fontista representava, o antifontismo alimentava-se do ódio ao ministro que, até 1856, continuou a trabalhar no seu programa de fomento material. Nesses anos, como nos seguintes, o fontismo, entendido como um modelo de desenvolvimento, com ou sem Fontes Pereira de Melo, continuou a marcar a agenda política da Regeneração. Contudo, se, por um lado, a abertura de estradas, a construção de caminhos de ferro, de pontes e de uma rede de telégrafos e a adoção de um sistema único de pesos e medidas mudaram, paulatinamente, a imagem que o país tinha de si próprio, por outro, o excessivo endividamento externo e a corrupção que lhe estava associada contribuíram para uma visão decadentista, que a situação política e económica do final do século virá a acentuar.

Nas décadas de 1870 a 1890, durante as quais Fontes Pereira de Melo assumiu, por longos períodos, a presidência do Governo e o país conheceu a estabilidade política e o desenvolvimento económico, dois homens ligados à geração de 70 destacaram-se, ainda que de formas diferenciadas, no combate ao fontismo – Rafael Bordalo Pinheiro e Oliveira Martins. Bordalo Pinheiro, humorista e caricaturista, fundou em 1879 o semanário ilustrado *O António Maria*, numa alusão evidente a António Maria Fontes Pereira de Melo. Embora, no editorial de abertura, o referido periódico se proponha “ser oposição declarada e franca aos governos, e oposição aberta e sistemática às oposições” (*O António Maria*, 12 jun. 1879, 1), a verdade é que a figura do ministro se tornou o alvo preferencial da sua crítica mordaz,

pela profusão de imagens sobre ele publicadas ao longo da primeira série, entre 12 de junho de 1879 e 21 de janeiro de 1885. Até à data da morte de Fontes Pereira de Melo, em janeiro de 1887, Bordalo não deixou de lançar o seu olhar crítico sobre ele e a sua obra nos jornais que publicou, como o *Álbum das Glórias* e o *Pontos nos ii*. O forte impacto, junto da opinião pública, destas imagens, “através da lente deformante do humor gráfico”, foi salientada por José-Augusto França ao sublinhar que, sendo convertidas em atos pela exposição de um desenho, as

Fontes Pereira de Melo, de Rafael Bordalo Pinheiro, *O António Maria*, 23 jun. 1881.



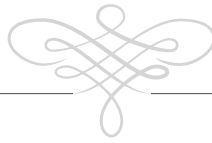


opiniões representavam, “mais do que a manifestação duma opinião, uma ação – naturalmente, que, sempre, subversiva” (FRANCA, 1982, 13).

Será, contudo, Oliveira Martins, homem atento à realidade social do seu tempo e filho de um século em que Portugal tinha “uma quase patológica sensação da sua fragilidade histórica, política e económica” (LOURENÇO, 1999, 14), que se tornará o crítico mais influente da política fontista e da figura de Fontes Pereira de Melo. Pensador e político influenciado pelas diversas correntes de pensamento que marcaram a Europa da sua época, Oliveira Martins foi, quando outros já tinham desistido de lhe apontar os erros, o “iconoclasta do regime” (SARDICA, 2005, 530) que, moral e intelectualmente, considerou ser um “rifaçamento” (MARTINS, 1996, 267). Neste âmbito, além de artigos na imprensa periódica, como a *Revista Ocidental* (1875) e o *Jornal do Comércio* (1882), publicou várias obras, entre as quais se destacam, nas vertentes económica e social, *Portugal e o Socialismo* (1873), *A Circulação Fiduciária* (que mereceu, em 1878, o prémio da Academia das Ciências), *Política e Economia Nacional* (1885), *O Regime das Riquezas* (1883) e o *Projeto de Lei de Fomento Rural* (1887). O eixo central da sua crítica à Regeneração, que ele identificava com o fontismo, foi, conforme referiu Miriam Halpern Pereira, a discordância relativamente à teoria livre-cambista, cujo fim anunciava desde 1870. Na sua perspetiva, “confiar a evolução económica e social à ‘natureza das cousas’ e à ‘mão invisível’ de Adam Smith conduziria à anarquia em que vivia a sociedade do seu tempo” (PEREIRA, 1999, 85); defendia, em alternativa, uma nova forma de protecionismo “que se coadune com as necessidades positivas dos homens e das nações e que possa

garantir-lhes o grau de Liberdade e de Igualdade a que der direito a sua época de constituição moral” (MARTINS, 1873, 77).

Embora reconhecesse o contributo importante dos melhoramentos materiais para o aumento da riqueza pública, Oliveira Martins, que, por razões profissionais, conhecia bem os mecanismos de exploração do caminho de ferro em Portugal, acusou o fontismo de se ter preocupado mais com o fomento da circulação e menos com o crescimento da produção nacional e condenou os “desvarios” que levaram ao endividamento do Estado, apontando o dedo a Fontes Pereira de Melo, o homem que, “ vaidoso e inchado como um personagem a valer, fazendo acreditar a muita gente mais ou menos diretamente paga que ele, o das mãos rotas, era verdadeiramente um estadista” (*Id., Ibid.*, XXVII). Opondo-se, ainda, aos que viam na indústria o principal motor do desenvolvimento, Oliveira Martins defendeu a adoção de um processo de desenvolvimento equilibrado e sustentado, onde a agricultura tivesse um lugar de destaque. A terra, como refere no longo do pormenorizado projeto-lei sobre fomento rural que apresentou à Câmara dos Deputados em 1887, mas que nunca chegou a ser discutido, era, no seu entender, a “mãe omnípara de toda a riqueza” que “o silvo agudo da locomotiva” fez esquecer – “tratámos do instrumento, abandonando a matéria-prima; olhámos para as obras, sem olhar para a fazenda. Não pensámos as facilidades da viação, se favoreciam a corrente de saída dos produtos indígenas, favoreciam igualmente uma corrente de entrada dos forasteiros, determinando internacionalmente condições de concorrência para que não estavamos preparados e para que não soubeamos preparar-nos” (*Diário da Câmara...*, 28 abr. 1887, 296-297). No seu entender,

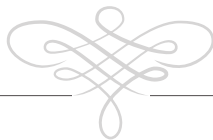


o fontismo não falhou porque construiu caminhos de ferro, mas porque, entre outros aspetos, não criou as instituições económicas indispensáveis à concorrência com países mais desenvolvidos. Crítico de Fontes Pereira de Melo e da sua política que, entre 1870 e 1890, colocou o país no trilho do progresso, Oliveira Martins, apesar de apresentar uma conceção sustentada de desenvolvimento, não terá, no entanto, definido “um conjunto suficientemente coordenado de soluções concretas para que verdadeiramente se lhe possa atribuir uma proposta estratégica de desenvolvimento para Portugal” (TENGARRINHA, 1999, 108). Como escreveu António Sérgio, em 1958, “em vez de se limitar a conceber com clareza, a pregar com constância, preparando os jovens que viessem a achar no futuro as circunstâncias favoráveis à realização concreta”, Oliveira Martins, “com o seu anelo de realizar ideias para cuja efetuação não havia apoio, nem ambiente político, nem condicionamento social no tempo em que ele estava” (SÉRGIO, 1958, 239), preferiu a intervenção imediata. A forma como combateu o fontismo é disso um bom exemplo.

Com o desaparecimento de Fontes Pereira de Melo, figura tutelar da Regeneração, e com a crise económica e financeira de 1890-1891, o antifontismo perdeu atualidade. Contudo, e significativamente, no primeiro número de *Pontos nos ii*, publicado após a morte do estadista, em 3 de fevereiro de 1887, Bordalo Pinheiro, com o seu traço inconfundível, coloca sob a sua sombra figuras de vários políticos, entre os quais Hintze Ribeiro e António Serpa, e a legenda “Por mais que se encarrapitem, nenhum é capaz de lhe chegar ao pulso” (*Pontos nos ii*, 3 fev. 1887, 40). Mesmo entre os seus opositores, era essa a imagem que ficava da sua atuação enquanto político.

Bibliog.: *O António Maria*, 12 jun. 1879; *Diário da Câmara dos Deputados*, 28 abr. 1887; FRANÇA, José-Augusto, *Rafael Bordalo Pinheiro*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 1982; HERCULANO, Alexandre [atr.], “Caminho de Ferro”, *O Panorama*, vol. 1, n.º 11, jul. 1837, pp. 86-87; LOURENÇO, Eduardo, “Oliveira Martins: história e mito”, *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. xxxviii, 1999, pp. 11-18; MANIQUE, António Pedro, *O António Maria. A Paródia*, Lisboa, Alfa, 1990; MARTINS, Oliveira, *Alexandre Herculano*, introd. e notas Joel Serrão, Lisboa, Livros Horizonte, s.d.; *Id.*, *Portugal e o Socialismo*, Lisboa, Imprensa de Sousa Neves, 1873; *Id.*, *A Circulação Fiduciária: Memória*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1883; *Id.*, *Política e Economia Nacional*, Porto, Magalhães e Moniz Editores, 1885; *Id.*, *O Regime das Riquezas*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1894; *Id.*, *Projecto de Lei de Fomento Rural Apresentado à Câmara dos Senhores Deputados*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1887; *Id.*, *Portugal Contemporâneo*, 2.ª ed., vol. 2, Mem Martins, Europa-América, 1996; *O Panorama*, 15 jul. 1837; MATOS, Sérgio Campos, “Portugal e Brasil em 1875: duas crónicas esquecidas de Oliveira Martins”, *Portuguese Studies*, vol. 21, 2005, pp. 34-69; MÓNICA, Maria Filomena (org. e pref.), *A Europa e Nós: Uma Polémica de 1853*, Lisboa, ICS/Quetzal, 1996; *Id.*, *Fontes Pereira de Melo*, 2.ª ed., Porto, Afrontamento, 1999; PEREIRA, Miriam Halpern, “Oliveira Martins e o fontismo”, *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. xxxviii, 1999, pp. 83-95; *Pontos nos ii*, 3 fev. 1887; SARAIVA, António José, *Herculano Desconhecido (1851-1853)*, Lisboa, Europa-América, 1971; *Id.*, *A Tertúlia Ocidental: Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*, 2.ª ed. rev., Lisboa, Gradiva, 1995; SARDICA, José Miguel, *Duque de Ávila e Bolama: Biografia*, Lisboa, Dom Quixote/Assembleia da República, 2005; SÉRGIO, António, *Ensaios*, vol. 8, Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1958; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *Herculano e a Consciência do Liberalismo Português*, Amadora, Bertrand, 1997; TENGARRINHA, José, “Oliveira Martins: uma estratégia de desenvolvimento para Portugal”, *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. xxxviii, 1999, pp. 97-108.

ISILDA BRAGA DA COSTA MONTEIRO



Antifordismo

O fordismo é uma teoria económica que deve o nome ao industrial norte-americano Henry Ford que, no ano de 1914, introduziu pela primeira vez a linha de montagem dos carros Ford T na sua empresa, a Ford Motors Company. Além da nova divisão de trabalho, que proporcionava grande economia de custos aos capitalistas, está subjacente ao fordismo a mecanização do trabalho dos trabalhadores, que passavam a fazer parte de uma cadeia de montagem perfeitamente estabelecida, cuja missão era produzir um determinado produto destinado ao consumo em massa pelo público. Ficou famosa a frase de Ford: “Podem escolher a cor, desde que seja preto”, afirmação que mais não faz do que refletir a ênfase colocada na redução de custos para embaratecer o produto, uma vez que a tinta preta demorava menos tempo a secar do que as tintas de outras cores.

Tem sido frequentemente apontada a desumanização associada ao fordismo, que foi, compreensivelmente, uma das causas do antifordismo. Desde o início do sistema capitalista, os trabalhadores procuraram defender-se das condições muito duras, ou pelo menos pouco favoráveis, do trabalho nas fábricas. Ford não nutria qualquer apreço pelos sindicatos, que foram ganhando força na defesa dos trabalhadores, pelo que tinha óbvias dificuldades no diálogo com os seus dirigentes. Mas o facto é que, com o fordismo, os operários passaram a gozar de melhores condições de trabalho do que tinham, podendo mesmo adquirir um carro em condições favoráveis, descon-

tando à cabeça uma parte do seu salário. O fordismo pretendia criar um mercado de massas para os produtos que saíam das fábricas, considerando os operários como parte dessas massas (no início tratava-se de vender automóveis, mas o conceito rapidamente se generalizou), com a ambição de que eles se transformassem, no limite, em bens de acesso universal. Através de brutais investimentos nas suas instalações e do aperfeiçoamento contínuo dos processos de fabrico, a Ford produziu mais de dois milhões de carros nos anos de 1920, que foram sendo escoados pelo mercado.

Um filme que ilustra bem o fordismo é *Tempos Modernos*, realizado em 1936 pelo inglês Charles Chaplin, que também participa nele como ator. Esta película critica o sistema de produção em série nos tempos após a Grande Depressão norte-americana. Na verdade, no período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, com a recuperação económica, o fordismo conheceu forte expansão nos Estados Unidos. A teoria económica de Ford chegou à Europa bem antes da Segunda Guerra, o que foi facilitado pelo facto de a sua empresa se ter tornado uma multinacional. As Ford francesa e britânica foram criadas em 1911, ao passo que a Ford alemã só surgiu em 1925. As primeiras linhas de montagem automóvel feitas na Europa seguindo a conceção fordiana, porém, não foram da multinacional americana, mas de uma construtora europeia, a Citroën francesa, que forneceu os primeiros carros dessa linha em 1919.

Se a Revolução Científica chegou tarde a Portugal, também o fordismo demorou a começar o seu caminho. O primeiro veículo a circular no país foi naturalmente adquirido no estrangeiro. Tratou-se de um Panhard-Levassor, importado de Paris, em 1895, por Jorge de Avilez, 4.º conde de Avilez. A sua classificação levantou



grandes dúvidas na Alfândega, tendo acabado por ser considerado uma máquina a vapor. Esse veículo provocou o primeiro acidente rodoviário em Portugal logo na sua viagem inaugural, de Lisboa a Santiago de Cacém, ao colidir com um burro.

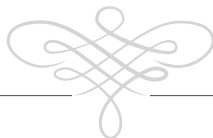
As primeiras montagens de automóveis, ainda em fase artesanal, surgiram em 1937: a viatura desportiva Edfor, com motor Ford, foi desenvolvida pelo mecânico, empresário e condutor desportivo português Eduardo Ferreirinha. A Fábrica de Automóveis Portugueses, que ficou a dever-se a Eduardo e a seu irmão Jorge Ferrerinha, foi um projeto empreendido entre 1959 e 1965, mas que acabou por falhar. Só no início dos anos 60, com o forte incremento da industrialização no país, se começaram a fabricar veículos em série em Portugal, não só da Ford, mas também da Opel/General Motors, da Citroën e da Fiat. A marca Ford tinha aparecido em Portugal no ano de 1908, em algumas garagens que importavam automóveis diretamente dos Estados Unidos. A empresa Ford Lusitana surgiu em Lisboa em 1932, e em 1963 começou a montagem de automóveis dessa marca no país. A fábrica da Ford Lusitana na Azambuja foi inaugurada em janeiro do ano seguinte por Henry Ford II, um membro da dinastia (neto de Henry Ford e presidente da Ford entre 1945 e 1960).

Em 1977, começou uma renovada tentativa governamental de dinamização da indústria automóvel que deu lugar, em 1980, ao projeto Renault, que se concretizou em Setúbal, em Cacia e na Guarda. Posteriormente surgiu, com grande capacidade de produção e com produtos dirigidos para a exportação em quantidades apreciáveis, a fábrica da Ford-Volkswagen (AutoEuropa), uma *joint-venture* da construtora norte-americana com a alemã, localizada em Palmela e constituída em 1991, ainda que com produção efetiva, na

sua maior parte para exportação, apenas a partir de 1995. Por sua vez, a japonesa Toyota surgiu em Portugal com a introdução bem sucedida dessa marca em 1968 pela empresa Salvador Caetano, sediada em Vila Nova de Gaia.

O fordismo foi vítima das suas próprias contradições: o público deixou de estar interessado em automóveis todos iguais. Nos anos 70, foi sendo substituído pelo toyotismo (chamado por alguns pós-fordismo ou neofordismo), uma doutrina muito mais flexível de produção, que permite a distinção de diferenças no mercado e a construção *just in time*: já não é tanto o cliente que tem de se sujeitar ao produto, mas o produto ao cliente. Nessa década, a Ford viu-se relegada pela General Motors para segundo plano na produção mundial de automóveis, tendo a Toyota, em 2007, passado a ser líder mundial de construção automóvel (nos começos do séc. XXI, a Ford ocupava a sétima posição, longe da glória de outrora). O mentor das novas ideias industriais foi o engenheiro japonês Taiichi Ohno.

Portugal, que sempre foi um país pouco industrializado em comparação com outros países europeus, foi passando de início ao lado das teorias fordistas e antifordistas, mas, anos volvidos, incorporou-as e discutiu-as. Merecem ser referidas algumas defesas do fordismo por parte de engenheiros portugueses a meio do séc. XX. José Mendes Leal, engenheiro mecânico formado no Instituto Superior Técnico de Lisboa e autor de um projeto de lei de condicionamento industrial no regime de Salazar, foi colaborador da revista *Indústria Portuguesa*, onde publicou vários textos sobre a racionalização do trabalho. Confrontando o fordismo com o taylorismo, escrevia em 1931: “Um operário mal alimentado, mal alojado, mal coberto, é uma unidade de trabalho de precário rendimento físico e mental.



Nem pode desenvolver a normal energia muscular, nem tem meios para adquirir uma cultura escolar profissional que o auxilie e oriente [...]. Desde que haja restrição de salário, quer por desocupação de braços, quer por redução de valor, a quantidade consumida diminui imediatamente e o preço avilta-se” (LEAL, 1931, 17-18). A visão fordista de Mendes Leal ressalta do facto de este autor considerar que os operários também são consumidores dos produtos que elaboram. No mesmo ano, outro engenheiro, Paulo de Barros, escreveu novo texto comparativo entre teorias económicas e de organização do trabalho, intitulado precisamente “Fordismo e taylorismo”, na revista *Técnica*, dos alunos do Instituto Superior Técnico, n.º 33, de 1931.

Quanto à receção do toyotismo, a teoria, apesar de relativamente recente, começou já a ser alvo de atenção entre nós por parte quer de engenheiros, quer de economistas e sociólogos. Mas parece ser ainda cedo para se fazer a sua análise.

Bibliog.: BARROS, Paulo de, “Fordismo e taylorismo”, *Técnica*, n.º 3, 1931, pp. 54-60; FÉRIA, Luís Palma, *A História do Sector Automóvel em Portugal: 1895-1995*, Lisboa, Ministério da Economia, 1999; LEAL, José Mendes, “O salário na indústria”, *Indústria Portuguesa*, n.º 39, maio 1931, pp. 17-18; LIMA, Marinús Pires de, “Notas para uma história da organização racional do trabalho em Portugal (1900-80) – alguns resultados preliminares de uma investigação em curso”, *Análise Social*, vol. xviii, n.ºs 72-74, 1982, pp. 1299-1366; SELADA, Catarina, e FELIZARDO, José Luís, “Da produção à concepção: meio século de história automóvel em Portugal”, in HEITOR, Manuel *et al.* (coords.), *Momentos de Inovação e Engenharia em Portugal no Século XX*, vol. iii, Lisboa, Dom Quixote, 2004, pp. 487-517.

CARLOS FIOLHAIS

Anti**formalismo**

Refutação das ideias formalistas no direito, nas artes e na teoria literária. Em sentido comum, crítica às soluções mecânicas aplicadas a puras formas e usos sociais codificados.

O ordenamento jurídico é indeterminado, mesmo contraditório, por força de leis escritas, lacunares ou ambíguas, livremente interpretadas. Se as normas e sentenças reconfiguram a sociedade, entram em jogo a política e a moral, pelo que estas não serão independentes do direito, já caucionado por decisores político-legislativos. Face ao olhar normativo e restritivo do formalismo, assiste-se no antiformalista ao peso do extrajurídico – conveniência, ideologia, situação pessoal, etc. –, em suma, socialmente contextualizado.

Nas artes, o que mais se disseminou, e variou, no séc. xx foi uma inquietação antiformalista (por vezes, desenfreada, que se diz arte porque sim, indiferente a resguardos, ou conhecimento mínimo da tradição), que reviu processos no uso do corpo – na dança e no teatro desaguou em *happening*, em dissolução do palco na plateia ou na rua –, no cinema, na música, mas afetou, sobretudo, a pintura e a escultura pós-60.

O minimalismo informou, simultaneamente, estas esferas, bem como a literatura e o *design*: com pouco se repete muito – simétrico, estático, inexpressivo, neutro –, resultando em serenidade, hipnose, delírio. A composição musical é exemplo acabado, de parcas notas tendendo para o silêncio até à envolvente psicadélica e *techno*.

A arte processual estilizou o cânone plástico: os materiais, inesperados e



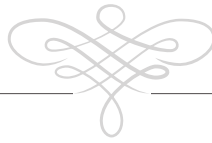
efêmeros, não se estruturam em objeto; desejam-se não objeto, e desmesura, trivialidade, criando um espaço próprio, que não é o do recolhimento museológico. Há um propósito de intransitividade, de simples valor de uso, fugindo ao transacionável, que anima os valores de troca em sociedade capitalista.

A recusa de uma “aura” trazida pela cor e outros elementos formais (suporte, pincelada, camada...) estende-se à arte conceptual: veiculando uma ideia, secundariza a execução. Desde 1914, o “já feito” – hoje, museificado – inspirou o mais conhecido *ready-made* de Marcel Duchamp, *Fontaine*, 1917. Episódica ou provisória, só uma parte diminuta do conceptual aspira à conservação: assente em linguagem, fotografia, vídeo e alguma coreografia, o conceito desembocou em *performances*, instalações, intervenções de ar livre, videoarte... Com este resultado: onde encontramos mais formas para dizer um conteúdo?

A febre das vanguardas, após o manifesto do futurismo publicado por Marinetti, em 1909, no *Le Figaro*, tocou poderosamente a crítica, até aí convencional em vida e obra, ou génio e géneros, cristalizada num biografismo inconsequente, moralidade, inócuos lugares-comuns discursivos. Estudantes de Moscovo e São Petersburgo apaixonados pela linguística e pela poesia futurista começaram por contestar o império da imagem simbolista. O Círculo Moscovita de Linguística (1915) era presidido por Ramon Jakobson; a Sociedade para o Estudo da Língua Poética (Opoiaz) integrava Viktor Chklovski, também ficcionista, Boris Eikhenbaum e outros, desde 1916-1917 editando sobre o específico da língua poética: a imagem não funda a diferença com a prosa, pois queda à altura de outros meios (paralelismos, repetição, hipérbole, etc.); importa destrinçar o conjunto de processos e detetar dominantes. Se os ensaios mais

acessíveis em tradução olham à *Teoria da Prosa* (1925) de Viktor Chklovski e à *Morfologia do Conto* (1928) de Vladimir Propp, inspirando a futura narratologia, os mais quantiosos debruçam-se sobre Blok e Akhmatova, a metáfora em Maiakovski e a poesia transracional de Khlebnikov – libérrima na invenção fonética e verbal, uma espécie de lírica sonora, como, nos anos 50, surgirá a visual –, e, genericamente, sobre *O Verso Russo* (1923), de Boris Tomachevski, e *A Poesia Russa Contemporânea* ou *A Nova Poesia Russa* (1921), de Roman Jakobson, título em que surge o conceito de literariedade, *i.e.*, o que faz com que uma obra seja literária (“a literariedade, quer dizer, aquilo que faz de uma determinada obra uma obra literária”, [JAKOBSON, 1977, 16]).

Assim, se queremos avançar em renovação, pede-se um certo modo de estranhamento, de continuada desautomatização. Isso passa por não ver como os pais, mas por suceder aos tios, ou saltar como o cavalo no tabuleiro de xadrez – duas casas em qualquer sentido, e mais uma, à esquerda ou à direita. Esta metodologia da surpresa, em si, indeterminada, procura alicerce sólido, não na fugidia (quando não impossível) psicologia autoral, mas na mediação textual, onde se leem influências e outros textos (já previstos por F. Brunetière) para lá do seu tempo ou imediata anterioridade; reconsidera a dominância de géneros e processos até aí minorizados (folhetim, paródia, memórias, epistolar...), nobilitando discursos pertinentes, também na variedade paratextual. É uma poética estrutural, descritiva e mesmo estatística, com visos de ciência literária, cuja linha imanente e sincrónica se confronta com o dinamismo do facto literário (Tynianov, excelente ficcionista e guionista de cinema). Este correlaciona as séries literária e social para, enquanto se evita a sedimentação, podermos assistir aos deslizamentos



linguísticos que concluem na fórmula chkvlovskiana segundo a qual “formas novas criam conteúdos novos”. Que paradoxo é este de ser o formalismo russo o melhor indutor antiformalista?

Em artigo de 1924, Tynianov, sob pseudónimo, resumia o projeto dos dois cenáculos russos: “Já não visar o leitor, demasiado vago e demasiado vasto, nem o escritor, demasiado estreito e demasiado definido: eis o que deve fazer a crítica./A crítica deve orientar-se para si mesma como literatura. Deve [...] inventar outros géneros, mais felizes (e mais novos). [...] A crítica deve organizar-se literariamente de forma renovada [...]. Só aí a crítica se tornará necessária ao leitor e ao escritor” (TYNIANOV, 1979, 6).

Se o leitor, como orientação, era empresa excessiva para o grupo, mas se havia “substituição de sistemas literários”, “sucessão de sistemas, funções e formas dominantes” ou “modificações na hierarquia dos géneros”, e se, ainda, a função sínoma ou verbal fazia ligação à série social, como não aceitar uma “correlação com o processo histórico geral” (*Id., Ibid.*), falha de que os acusava H. R. Jauss? Pois quem cauciona aquelas alterações? Quem as interioriza e sofre? Quem se reconduz a um certo devir histórico, na base, já não só da evolução, mas da revolução genérica permanente? Que matéria linguística e formas artísticas escapam ao seu tempo e à circunscrição social?

Foi Trotsky, em *Literatura e Revolução* (1924), a anatematizar essa “teoria formalista da arte” oposta ao marxismo da Rússia soviética, “formalismo” que esbracejava e se não deixava absorver, como se dera com o futurismo. Em guerra que se adivinhava perdida, Jakobson mudara-se (1920), para fundar o Centro Linguístico de Praga (1926), desenvolvendo (com especial demora nos fonemas) – como fariam outros noutros países, alargando-se

a disciplinas como a filosofia e a matemática, a psicanálise e a antropologia – o estruturalismo linguístico saído do *Cours de Linguistique Générale*, de Saussure (1916).

Em Portugal, a influência francesa de 60 deu azo a formalizações matemáticas incompreensíveis, a corrupio de conceitos sem tom nem sentido, à clausura do texto (nem obra, nem autor, só tardivamente leitor), subsumido em proposições esartejadas que permitiam quaisquer delírios. Com uma década de atraso, Vítor Silva Tavares, assinando “Noves fora, sete” a abrir Eduardo Guerra Carneiro, *Como Quem não Quer a Coisa*, parodiava a nação de camões pequenos, em nome do antiformalismo (mal entendido, se se condena o formalismo russo, e não suas perversões, de que não é responsável): “Os DOUTORES das letras pacientam – kristévicos, lacânicos, bárticos – seus bocejos textuais, aranhizando prestígios vista curta entre sábios ao mesmo. São chatos como todos os académicos – e suas paródias coisas liofilizadas em sebênticos laboratórios à prova de correntes de ar./ Investigam-se inter pares, marquetíngui-cos, se impingem a discentes trepadores de licenciatura & fato a condizer, [...] provincianismo ajaezado à gaulesa que passa até por olho crítico em terra de camões” (CARNEIRO, 1978, 9).

Bibliog.: CARNEIRO, Eduardo Guerra, *Como Quem não Quer a Coisa*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1978; GENETTE, Gérard *et al.*, *Théorie des Genres*, Paris, Seuil, 1986; JAKOBSON, Roman, *Huit Questions de Poétique*, Paris, Seuil, 1977; PROPP, Vladimir, *Morfologia do Conto*, Lisboa, Vega, 1978; TODOROV, Tzvetan, *Théorie de la Littérature: Textes des Formalistes Russes*, Paris, Seuil, 1965; TROTSKY, Léon, *Literatura e Revolução*, Amadora, Fronteira, 1976; TYNIANOV, Iouri, “Revue, critique, lecteur et écrivain”, *Action Poétique*, n.º 77, mar. 1979, sep.

ERNESTO RODRIGUES

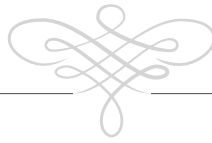
Antifrancesismo

O francesismo pode ser definido, em termos gerais, como a atitude de mimetismo em relação aos usos e costumes franceses. Este posicionamento é suscetível de manifestações várias, sendo que em todas elas está presente o apreço pelo que é francês e a sua importação para uma cultura de destino, os quais ocorrem tão-só pelo facto de algo ser francês (levado ao extremo, o francesismo não pede para ser justificado, pois assenta somente na simpatia, por assim dizer). É nesse sentido que, como sinónimos de francesismo, podem empregar-se os termos “francesice” e “francesia”, de forte carga pejorativa, que denunciam indiretamente a assimilação acrítica de tudo quanto provém de França. Assim sendo, a utilização recorrente, a nível linguístico, de francesismos (ou galicismos) como forma de expressão é uma – e apenas uma – das consequências de um ponto de vista francesista. O francesismo, entendido deste modo, distingue-se das tendências francesistas de determinados indivíduos ou que eventualmente perpassem um período histórico e uma cultura em concreto, bem como da galofilia, como admiração pelos elementos culturais franceses dela julgados dignos. Neste sentido, já Álvaro Manuel Machado, em *O “Francesismo” na Literatura Portuguesa*, diferenciara o francesismo, assente numa “imagem da França” que se teria cristalizado nos sécs. XVIII e XIX, da “influência francesa” que passaria a literatura portuguesa (MACHADO, 1983, 7).

O fenómeno que lhe é oposto, o antifrancesismo, caracteriza-se, portanto,

pela recusa de tudo quanto o francesismo naturalmente aceita e quer imitar, rejeitando, no limite, a própria influência francesa, mesmo que marginal, sobre uma determinada cultura. Se o francesismo corresponde à importação (eventualmente indiscriminada e sem critério) daquilo que é francês, o antifrancesismo corresponderá à sua rejeição (levada ao extremo, igualmente indiscriminada e sem critério). Em ambos os casos, e em especial quando o fenómeno é exacerbado, se toma o todo pela parte: de facto, se o francesismo aceita liminarmente o que é francês como positivo, o antifrancesismo faz exatamente o mesmo, não obstante num sentido inverso, *i.e.*, rejeitando-o, porque negativo – desse modo, tanto francesismo como antifrancesismo são perspetivas parcialmente cegas para o que será própria e autenticamente francês. Contudo, e apesar das lacunas envolvidas em ambas as atitudes, o preconceito antifrancesista contém perigos que o francesismo não parece comportar, pelo menos de forma tão evidente. Efetivamente, levado ao limite, o antifrancesismo está sujeito a implicações que o francesismo não parece estar em condições de ter: sendo uma forma de não acolhimento (ou de rejeição) da alteridade, o antifrancesismo é, mais propriamente, francofobia ou misogalicismo, podendo ser o pressuposto de convicções ou de posicionamentos xenófobos face aos Franceses, quando as características negativas que supostamente se identificam no outro são tomadas como sinais da sua natureza má, devendo ele ser evitado, se não mesmo combatido, ou quando os valores que se identificam com França são liminarmente rejeitados.

Referindo-se à cultura portuguesa, Eduardo Lourenço introduziria a noção de “reflexo de ressentimento”, para com ela designar o problema (o trauma)

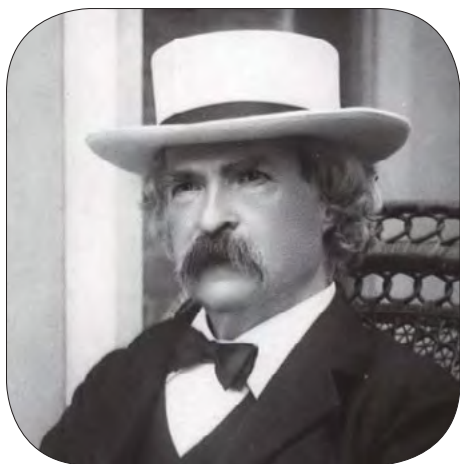


levantado pelo ascendente – a hegemonia – de França sobre a cultura em Portugal, *i.e.*, para com ela explicitar o resultado de uma evidente “*comunicação assimétrica*” (LOURENÇO, 1994, 131); de facto, e não obstante os contributos da produção cultural francesa na constituição do imaginário português, acontece ser essa “dependência, por vezes osmótica” (*Id., Ibid.*, 133), causadora de um certo desconforto, dada a sua unilateralidade (eventual sintoma de subalternidade) e as suas intensidade e extensão; consequentemente, a ser verídico este carácter melindrado, herdeiro do sentimento de perda da própria identidade (radicado numa asfixia da cultura portuguesa pela imposição de uma outra, que lhe é exógena), ele é, efetivamente, um potencial gerador de antifrancesismo, ou assenta ele mesmo em teses antifrancesistas. Abstraindo o “reflexo de ressentimento” do panorama a que Eduardo Lourenço se reporta, e aplicando-o ao fenómeno em questão, poderá talvez dizer-se que o antifrancesismo implica sempre ressentimento, quer este seja considerado um reflexo, quer seja a própria origem daquele.

Deve notar-se, no entanto, que a recusa de determinado aspeto do outro (seja ele um indivíduo ou um coletivo de indivíduos) não assenta necessariamente numa atitude de rejeição – xenófoba – nem a exprime. Muito pelo contrário: reparar no que há de negativo no outro não só não anula o que tem de muito positivo como pode inclusivamente contribuir para que a sua face luminosa venha à luz. Que assim é prova o P.^o Sena Freitas, e justamente em relação aos Franceses, pelos quais não dissimula a sua simpatia: apesar de elogiá-los longamente, referindo-se, entre outras qualidades, à sua afabilidade e cortesia, bem como à sua jovialidade, à sua bravura e à sua franqueza, à sua “coerência incontestável em questão de reli-

gião” (FREITAS, 1901, 217), Sena Freitas não deixa de lhes apontar, entre outros defeitos, o da frivolidade, por tratarem “seriamente as coisas fúteis e futilmente as coisas sérias” (*Id., Ibid.*, 214). Sobre Paris chegou mesmo a afirmar ser a “cidade do inverosímil”, pejada de vícios, de paixões que se revolvem, de crimes “que eriçam os cabelos dos homens de maior sangue frio” (FREITAS, *O Progresso Catholico*, 15 out. 1879, 233). Consequentemente, que se mencionem alguns aspetos negativos dos Franceses, concorde-se ou não com essa apreciação, está longe de traduzir algo de antifrancesista, podendo mesmo resultar da estima que por eles se tem – como se nota no P.^o Sena Freitas, profundamente preocupado com o porvir de uma França imersa numa “terrível crise” à época (*Id., Ibid.*, 224).

Naturalmente, o antifrancesismo não é um fenómeno português, nascendo antes manifestações antifrancesistas no interior de várias nacionalidades ao longo dos tempos. Num comentário de cariz aparentemente antifrancesista, Mark Twain anotaria, pelo menos não sem alguma ironia, que “a França não tem nem verão, nem inverno, nem moral – fora estes inconvenientes, é um país esplêndido” (TWIN, 1915, 153). Sem qualquer pretensão de sistematicidade, e a título meramente alusivo, refiram-se uma ou outra manifestações de antifrancesismo no contexto europeu e internacional. A respeito do panorama italiano renascentista, Susanna Longo chama a atenção para a possibilidade da presença de convicções antifrancesistas num contexto inédito: a nomenclatura médica. De facto, a sífilis foi vulgarmente denominada como *mal francese* [mal francês] pelos Italianos; é verdade que os Franceses também a apelidaram de *mal de Naples* [mal de Nápoles] (vindo a ser, para os Portugueses, o “mal espanhol”), mas *morbus gallicus* foi,



Mark Twain (1835-1910).

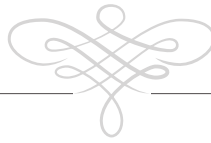
ao menos durante algum tempo, o modo dominante de se referir à doença, atribuindo-se assim a França, ainda que indiretamente, o facto de ser o território de origem de uma pandemia cuja proliferação estava necessariamente aliada a qualificações morais (o que, como é evidente, não era muito abonatório nem para França nem para a reputação dos Franceses). Sendo assim, o termo empregado para denominar a doença pelos tratados médicos renascentistas italianos não será indiferente, podendo refletir uma certa hostilidade relativamente ao estrangeiro (*i.e.*, aos Franceses), ainda que inconsciente e não consentida. A designação da sífilis como mal francês tem na sua base o facto de o ano de 1494, marcado em Nápoles por uma campanha militar francesa ordenada por Carlos VIII (que, segundo a referida autora, seria o princípio do fim da independência italiana), ter sido igualmente marcado pelo início da disseminação do flagelo da sífilis, que alastraria pela Europa a partir da última década do séc. xv. Consequentemente, o termo usado para referir a doença poderá corresponder a uma reação negativa ao invasor francês, atribuindo-lhe mais um mal,

entre tantos outros, que terá causado em solo italiano.

No contexto extraeuropeu, e apenas para dar um exemplo de antifrancesismo já do séc. xx, refira-se a obra americana *112 Gripes about the French*, que combate, por via do cómico, uma visão antifrancesista dos Franceses, porventura comum entre as tropas americanas do pós-guerra. Publicada na capital francesa depois do final da Segunda Guerra Mundial, o seu objetivo era preparar melhor as tropas americanas para o contacto com o aliado francês, dado que haviam surgido atritos de origem cultural no relacionamento entre Franceses e Americanos, depois que, terminada a Guerra, os militares americanos chegaram a Paris. A obra reúne lugares-comuns sobre os Franceses, aparentemente em circulação entre os militares norte-americanos, e procura reabilitar a imagem dos primeiros. As “queixas” que constam do texto (que procuram neutralizar-se através de uma qualquer clarificação) parecem refletir os preconceitos dominantes entre as tropas americanas: os Franceses seriam mercenários, cínicos, desonestos, decadentes, beberiam demais e teriam falta de higiene, entre outras coisas que tais.

No panorama português, e mais uma vez sem pretensões de completude quanto às manifestações de antifrancesismo que possam ter ocorrido neste meio, devem ser salientados dois momentos de antifrancesismo que são relevantes pelo seu impacto histórico-cultural, não se apresentando como fenómenos meramente pontuais ou avulsos: um primeiro, ocorrido na sequência das invasões francesas, nas primeiras décadas do séc. xix; um segundo, não muito posterior, nascido no meio cultural, mais especificamente literário, da segunda metade do séc. xix.

Quanto ao primeiro momento, as invasões francesas, note-se que a devastação



por elas causada foi fonte de profunda consternação. De facto, o embate da incursão militar francesa sobre os Portugueses foi enorme: ruína, morte, fome. Será talvez como consequência duradoura da perturbação por elas motivada que Rui Cardoso afirma haver “no fundo do inconsciente coletivo luso [...] um invasor francês mal enterrado” (CARDOSO, 2011, 7). Nesse sentido, as manifestações antifrancesistas das primeiras décadas do séc. XIX, e que se prolongarão até à Revolução Liberal de 1820, serão, em sentido estrito, antinapoleónicas.

Ao contrário daquilo que parece exprimir o quadro da autoria de Domingos Sequeira *Junot Protegendo a Cidade de Lisboa*, em que a figura de Junot, general que comandou a primeira Invasão Francesa (entre novembro de 1807 e setembro de 1808), ampara Lisboa, não só as tropas de Junot terão entrado na capital num estado deplorável (*i.e.*, sem condições para efetivamente proteger a cidade), como não terão sido recebidas com a mansidão afável que o quadro parece exprimir na figura de Lisboa: na realidade, tendo Junot ordenado que se hasteasse, no castelo de S. Jorge, a bandeira de França, a 13 de dezembro de 1807, levantaram-se tumultos populares, onde se teria gritado: “Viva Portugal, vivam as cinco chagas e morra a França” (NEVES, 1984, 274). No entanto, Junot e a sua comitiva ter-se-iam estabelecido em Lisboa com grande pompa, e vestígios desse facto terão permanecido na memória linguística portuguesa, na expressão “viver à grande e à francesa”, de carga negativa. Ainda relativamente ao referido general, diz Guilherme Felgueiras, em 1950, que, à época, era costume chamar “jinós” aos jumentos na zona de Macedo de Cavaleiros, sendo isso possivelmente uma “reminiscência adulterada de alguma designação pejorativa em que se procurava

denegrir o despotismo de Junot” (FELGUEIRAS, 1950, 195).

Depois da derrota do general Junot, começam a ser perseguidos os afrancesados, quer dizer, aqueles sobre os quais recaía a suspeita de afinidade com a “causa francesa” (ALMEIDA, 2010, 57). Neste âmbito, há que salientar o texto *O Francezismo Desmascarado*, de autor anónimo: nele se apelida o francesismo de “seita” que desdiz do século das Luzes. Neste escrito, o francesismo é comparado com o sebastianismo: sendo a existência dos sebastianistas um desaire, muito mais o é a dos “afrancesados”, sendo que contra estes se deverão empregar “todos os cuidados e todas as penas dos sábios”. Os “afrancesados” são vistos à luz de categoriais morais: homens venenosos, sem sentimento religioso nem humanidade, as suas almas são tidas na conta de corruptas, os seus intentos como maléficos. O francesismo seria, além do mais, um fenómeno perverso e malévol, pois, sob o disfarce do patriotismo, os afrancesados esconderiam uma profunda indiferença pelo destino dos seus compatriotas, desgraçadamente tolhidos pelas inauditas crueldades cometidas pelos Franceses, que inundavam de sangue “todos os países [...] sujeitos à sua influência, e tirania” (*O Francezismo Desmascarado...*, 1811, 2). O autor visava impedir que as pessoas simples fossem ludibriadas pelos argumentos dos afrancesados e, sem disso terem consciência, se tornassem jacobinas, *i.e.*, neste contexto, defensoras do invasor. Note-se, no entanto, que a perseguição aos afrancesados (e não só aos Franceses), fossem-no ou não o fossem, teve motivações de espoliação, de modo que qualquer contacto com o ocupante era tido como colaboracionismo, como nota Vasco Pulido Valente, e acabaria por servir de pretexto, associado a interesses já de natureza diferente, para atingir outras camadas sociais.



Junot Protegendo a Cidade de Lisboa, de Domingos Sequeira (1768-1837).

Nesta época, José Daniel Rodrigues da Costa, autor dos folhetos intitulados *Camara Optica onde as Vistas às avessas Mostrão o Mundo às direitas*, publicados entre 1807 e 1811, consideraria mesmo, de modo galofóbico, que os romances e as novelas franceses produziram a “ruína total da mocidade” (MACHADO, 2011-12, 35). Igualmente avessos ao quadro pintado por Domingos Sequeira são os seguintes versos panfletários: “Que vieram cá fazer/Sem lhes mandarmos recado?/Comeram-nos pão, e gado/Pondo tudo em confusão!/Desta gente a proteção/Tem diversa natureza!/É proteção à francesa” (*Protecção à Franceza*, 1808, 1); “Perder a vida um soldado,/Que em saques foi cão de fila,/E achar-se-lhe na mochila/Orelhas, e mãos cortadas,/De brincos, e anéis ornadas,/Este horror da natureza,/É proteção à francesa” (*Ibid.*, 9). Com efeito, deve registar-se a proliferação de centenas de panfletos, de folhas

volantes e de gravuras em que se criticava com agressividade o regime de Napoleão, os seus exércitos e os “franchipanas” como um dos marcos deste momento antifrancesista; dado que os folhetos, de cariz mordazmente antifrancesista, tinham poucas páginas e eram reproduzidos a baixo custo, foram largamente difundidos, sendo também como que carpidos pelas ruas por cegos cantadores, que trauteavam, entre outros versos, “ver Franceses, nem pintados” (FELGUEIRAS, 1950, 189). Além disso, também as caricaturas antifrancesas de origem inglesa, ainda que centradas nas invasões napoleónicas espanholas, circularam em Portugal, “certamente em meios mais instruídos”, como um elemento da propaganda antinapoleónica (SANTOS, 2014, 130). No âmbito da produção de cariz antinapoleónico (e, além disso, contrária aos fundamentos do ideário da Revolução Francesa), é de destacar o nome de José Acúrsio das Neves,



não só autor de *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal e da Restauração deste Reino*, como também de mais de uma dezena de panfletos por que perpassa um tom expressamente patriótico e de censura para com os que alinharam com o ocupante, chegando a incitar-se à rebelião. Note-se que estes textos foram postos a circular com um intuito político, sendo um exemplo das “técnicas de propaganda política utilizadas no início do século XIX” para potenciar a resistência antinapoleónica (VICENTE, 2000, 361), muitas vezes assente num discurso de pendor maniqueísta.

O segundo momento, anteriormente mencionado, diz respeito ao antifrancesismo cultural e literário do séc. XIX, ou à resistência à invasão francesa culturalmente entendida, que se centra no combate a tomar como próprio algo que não o é, sendo esta uma atitude que coexiste com a recusa do que é próprio como se fosse inferior – trata-se, portanto, de uma crítica à tentativa de apropriação do que é francês e ao desapareço pelo que é português. Nas palavras de Eduardo Lourenço, nos finais do séc. XIX assiste-se ao “reflexo de enervamento e saturação antifrancês” (LOURENÇO, 1994, 135), provocado designadamente por uma espécie de indigestão dos elementos franceses na cultura portuguesa. É curioso que o próprio Sena Freitas, já mencionado, venha a dizer, num contexto em nada antifrancesista (que, não sem ironia, ilumina precisamente o que está em causa na censura antifrancesista): “Sem querermos nem sabermos, todos mais ou menos pensamos pelo cérebro de Paris que orienta a Europa e o mundo” (FREITAS, 1901, 217). Também algumas observações de Fernando Pessoa a respeito do provincianismo, embora mais tardias (de 1932), podem ser, quando aplicadas ao fenómeno do antifrancesismo, elucidativas: o

típico do provinciano é “o amor às grandes cidades, às novas modas, às ‘últimas novidades’” (PESSOA, 1993, 170). Ora, é justamente isso que, no séc. XIX, se passa, no dizer de alguns, na relação dos portugueses com França – em especial, com Paris. Aplicando às ideias que, na segunda metade do séc. XIX, perpassavam a cultura, o que Pessoa diz das ideias de que estava imbuído o escol político português é que elas “são servilmente plagiadas do estrangeiro”, sendo aceites em razão de serem francesas (ou italianas, ou russas, etc.) e não em virtude da sua qualidade (*Id., Ibid., 174*). Neste sentido, o antifrancesismo mais não é do que uma manifestação de antiprovincianismo, de desgosto pela importação acrítica de modelos estrangeiros, de reprovação da atribuição de selo de qualidade ao que é estrangeiro (somente porque é estrangeiro), *i.e.*, o antifrancesismo reside na recusa de uma determinada forma de absorção (de dependência) cultural.

No entender de Jacinto do Prado Coelho, a primazia dada à França, a nível cultural, foi uma forma de Portugal marcar a sua diferença relativamente a Espanha, afirmando assim a sua autonomia (MACHADO, 1983, s.p.). É uma realidade que a influência francesa (se bem que não a primazia de França) remonta à época da poesia trovadoresca, assumindo diversas expressões ao longo dos séculos, encontrando-se presente, já em pleno séc. XX, em autores como Mário de Sá-Carneiro, em que aquela é tão evidente. Este influxo foi património comum europeu desde o séc. XVIII, devendo, a esse respeito, ser lembrados a figura de Luís XIV e o seu reinado, o Iluminismo (e a difusão das obras de Rousseau, Diderot, Voltaire, entre outros), e a Revolução Francesa. No entanto, e independentemente dos motivos que subjazam a essa hegemonia, na época oitocentista tudo quanto de culturalmente

relevante se passa em Portugal tem de facto o cunho de França, tanto no domínio da imprensa e da produção e distribuição livrescas, quanto das artes (da música, do teatro) e da literatura, passando pela moda e pela gastronomia. Este movimento vinha sendo incrementado desde a primeira metade do séc. XVIII, quando Portugal recebeu vários livreiros franceses, cujos estabelecimentos viriam a ter gabinetes de leitura em que proliferavam as publicações francesas, o que contribuiu para o afrancesamento da cultura urbana portuguesa na segunda metade do séc. XVIII e no séc. XIX. No âmbito das artes plásticas, deve salientar-se que tanto pintores como escultores e arquitetos dos finais do séc. XIX foram esteticamente educados pelas diretivas artísticas parisienses, tendo, aliás, muitos deles sido bolseiros em Paris. Também o teatro participava do afrancesamento cultural, pois já desde a déc. de 30 do séc. XVIII se vinham difundindo adaptações de peças de Molière e de Racine, o que ia contribuindo para a formação estética do público num determinado sentido (a predominância da matriz francesa nos repertórios nacionais, tanto na ópera como no teatro de cariz popular – até na própria declamação à francesa –, bem como a abundância de traduções francesas na cena teatral portuguesa, seriam, na segunda metade do séc. XIX, alvo de críticas na imprensa periódica).

Num contexto português fortemente dominado por França, Eça de Queirós poderia então dizer, num texto intitulado *O Francesismo*, que “Portugal é um país traduzido do francês em calão” (QUEIRÓS, 2010, 9): de acordo com o autor – que é considerado, segundo Eduardo Lourenço, “o mais afrancesado dos nossos escritores” (LOURENÇO, 1994, 135), Portugal estaria dependente de França como de uma amante à qual se está aprisionado pelo hábito e pelo vício (QUEIRÓS,

2010, 29). A crítica não visa, naturalmente, a França, mas sim Portugal e a forma de apropriação da cultura francesa pelos Portugueses. No entanto, alusões críticas ao afrancesamento cultural já se encontravam em escritores anteriores – refirmam-se, a esse propósito, e a título meramente exemplificativo, os nomes de: António Diniz da Cruz e Silva, no poema *O Hissope*; Paulino António Cabral, nos poemas satíricos “Felicidade geral” e “Tudo mudou em Portugal”, sendo que o soneto “Megalomania portuguesa”, também da sua autoria, assume já contornos anti-francesistas, ao acusar a França de cativar os parcos recursos dos Portugueses, e no tom com que o faz; Filinto Elísio, quando, em carta a José Maria de Brito (6 de junho de 1790), censura acerrimamente a moda dos galicismos.

Alexandre Herculano, a 17 de junho de 1837, no n.º 7 de *O Panorama*, revista fundada pelo próprio, aponta para a corrupção linguística que resulta dos galicismos. Camilo Castelo Branco terá deixado transparecer uma imagem negativa de França, patente nomeadamente em

Fialho de Almeida, de António Carneiro (1872-1930).





considerações que teceu sobre alguns autores franceses. Forçoso será mencionar o declarado antifrancesismo de Fialho de Almeida, detrator da cultura francesa e do francesismo de que estava imbuída a cultura portuguesa: Fialho de Almeida manifesta tanto o seu desprezo pelos produtos franceses comercializados na sua altura como o desgosta o francesismo que respiram a escultura e a pintura portuguesas. Finalmente, e apenas para aduzir mais um exemplo, tenha-se em mente o antifrancesismo literário de Miguel Torga, que transparece designadamente na seguinte anotação de 18 de fevereiro de 1943: “A literatura francesa é de tal modo seca, de tal modo desprovida de conteúdo humano que podemos deitar abaixo toda uma biblioteca sem encontrar uma página que conforte a alma e aqueça o plexus. Estes homens da margem do Sena quando falam de uma paisagem, não fazem mais do que descrevê-la de cor; quando falam de pessoas, dão a impressão de as ter observado num jardim zoológico; quando falam de ideias é para fazer delas uma fosforescência irreal, muito bonita à vista mas completamente inútil” (LOURENÇO, 1994, 140). De acordo com Eduardo Lourenço, é com Régio e Torga que vem à tona a “estrutura de ressentimento” (*Id., Ibid.*, 137) da cultura portuguesa; trata-se como que da consciência ferida proveniente de uma medular assimetria cultural entre um Portugal-colono e uma França hegemónica.

Em suma: a ambiguidade na relação dos Portugueses com França e os Franceses, ou a rejeição destes, mesmo que regional/ocasional, manifestou-se (nomeadamente) em dois momentos na história e na cultura portuguesas, a que meramente se procurou aludir, e que têm raízes completamente distintas: um primeiro, resultante do embate da Guerra Peninsular, parece consistir mais propriamente

numa reação de autodefesa de um povo face a um ocupante, a um opressor, a um inimigo, contemplando tanto o domínio político como o ideológico (sendo mais propriamente antinapoleonismo e, porventura, antirrevolucionarismo, do que antifrancesismo); o segundo momento, centrado na reprovação da hegemonia francesa no domínio das artes e da cultura, parece ter o seu cerne na crítica ao provincianismo dos próprios Portugueses. Deste modo, as motivações mais profundas do antifrancesismo não residem, em qualquer destes casos, e em sentido estrito, num motivo nacionalista e irracional, *i.e.*, e para dizê-lo de alguma forma, na rejeição de França simplesmente porque é a França e dos Franceses simplesmente porque são Franceses, mas sobretudo numa defesa das próprias vidas dos Portugueses (no caso das invasões francesas) e da sua genuinidade cultural (no caso do antifrancesismo da segunda metade do séc. XIX), complexamente misturada com questões de ordem política e ideológica.

Bibliog.: impressa: 112 *Gripes about the French*, Oxford, Boleian Library, 2013; ALMEIDA, Tereza Caillaux de, *Memória das “Invasões Francesas” em Portugal (1807-1811)*, Lisboa, Ésquilo, 2010; CARDOSO, Rui, *Invasões Francesas, 200 Anos. Mitos, Histórias e Protagonistas*, 2.ª ed., Lisboa, INCM, 2011; FELGUEIRAS, Guilherme, “A invasão francesa e os cegos cantadores”, *Estremadura*, sér. II, n.ºs 24-25, maio-dez. 1950, pp. 187-195; *O Francesismo Desmascarado, ou Exame das Fórmulas de que ultimamente Se Revestio aquella Manhosa Seita*, Lisboa, Officina de Joaquim Rodrigues d’Andrade, 1811; FREITAS, José Joaquim Sena, *O Progresso Catholico*, 15 out. 1879; *Id.*, “O povo francez e o seu amanhã”, in FREITAS, José Joaquim Sena, *Luctas da Penna*, vol. I, Lisboa, Typographia Universal, 1901, pp. 204-217; LONGO, Susanna, “Les raisons médicales de l’antigallicisme”,

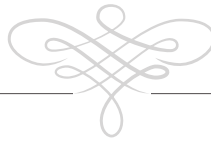
Revue des Études Italiennes, t. 59, n.ºs 1-4, jan.-dez. 2013, pp. 37-47; LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.ª ed., aum., Lisboa, INCM, 1994; MACHADO, Álvaro Manuel, *O “Francesismo” na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; NEVES, José Acúrsio das, *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal e da Restauração deste Reino. Tomos I e II*, vol. 1, Porto, Afrontamento, 1984; PESSOA, Fernando, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Ática, 1993; *Protecção à Franceza*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1808; QUARESMA, José (coord.), *Chiado, Baixa e Confronto com o “Francesismo” nas Artes e na Literatura. Arte Pública, Espaço Público*, Lisboa, Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Artes/Junta de Freguesia dos Mártires, 2013; QUEIRÓS, Eça de, *O Francesismo*, Lisboa, Centauro, 2010; SANTOS, José Mário Fidalgo dos, *Lisboa e a Invasão de Junot: População, Periódicos e Panfletos*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2014; TWAIN, Mark, *The Complete Works of Mark Twain*, vol. 22, New York, Harper and Brothers, 1915; VALENTE, Vasco Pulido, *Ir prò Maneta. A Revolta contra os Franceses (1808)*, Lisboa, Alêtheia, 2007; VICENTE, António Pedro, *O Tempo de Napoleão em Portugal. Estudos Históricos*, 2.ª ed., Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2000; **digital**: MACHADO, Álvaro Manuel, “Invasões francesas e pré-romantismo português – francofobia e anglomania”, *Carnets, Invasions & Evasions. La France et Nous; Nous et la France*, n.º especial, out.-inv. 2011-12, pp. 29-43: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12087.pdf> (acedido a 15 dez. 2016).

SARA CARVALHAIS DE OLIVEIRA

AntiFreudismo

“**A**ma e faz o que quiseres!” “Tu és a tua sexualidade!” Três pinas unem o aforismo de Agostinho de Hipona ao de Sigmund Freud, um icto fibrilar, o “fogo que arde e não se sente”, um nada simbólico “da madeira delicada, a chama mais clara e mais bela” (S. Francisco de Sales). Giram, geram *sigillum* espiritual, *secretum* metabólico, “secreção” cerebral. A associação é ímpia? – É correta? Seria aceitável por psiquiatras como Karl Jaspers, seria contemplável por filósofos como Michel Henry, seria admissível por neurocientistas como J. Allan Hobson (um especialista da fisiologia do sono e do sonho) – para referir três notáveis detratores das teorias de Freud? Continua, com efeito, muito disputado o estatuto científico e o regime de objetividade da teoria psicanalítica: será histórico-genético como o da evolução darwiniana? Se a ontogénese repete a filogénese, a ontologia repete a filologia? – A ontologia simiesca e semiótica do inconsciente, do instinto, da pulsão, do desejo, do Édipo, do simbólico, do imaginário, do significante, da letra, da castração, etc., recapitula... o quê?

Não podemos ignorar que as neurociências confirmam aspetos significativos da psicologia dinâmica e do legado do autor de *Da Interpretação dos Sonhos*, publicado em 1900: obras recentes de Panksepp, Damásio, Olms e Ramachandran vão claramente nesse sentido. O conjunto de temas dos campos médico-psiquiátrico (e psicanalítico) que Sigmund Freud transformou (e criou) – e a escala da mudança – nos últimos lustros do séc. XIX e nos primeiros do séc. XX é impressionante:



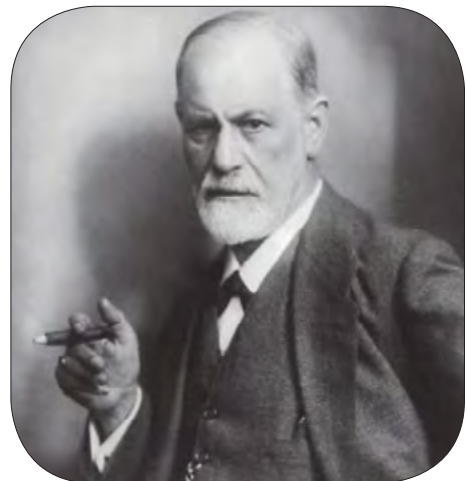
as sexualidades, o inconsciente, as formações simbólicas, a psicopatologia da repressão, o modelo neurofisiológico do aparelho mental, os mecanismos da defesa, enfim, a conjectura de que o sujeito-sem-nome, a mente, é determinado biologicamente, sem prejuízo da interpretação histórico-narrativa das competências superiores e dos comportamentos. E não é pequena proeza, por todo o mundo, de ocidente a oriente e de norte a sul, da terapia ao imaginário, das ciências humanas às sociais, as ideias de Freud e seus sucessores terem-se desenvolvido e aplicado, ao mesmo tempo que uma vaga de críticos (alguns deles analistas renegados) as contesta com mais ou menos provas, pertinência e acuidade: o freudismo vive e recomenda-se.

Por razões que se tornarão claras e por exigência de brevidade, este verbete cinge-se a uma pequena série de casos exemplares e a um período histórico curto, entre o final do séc. XIX e a primeira metade do séc. XX. No horizonte, ficarão de fora a história da teoria e a teoria da prática da psicanálise em Portugal, pelo que esta análise conterà três partes, a saber, (i) dos penitenciais aos manicômios, a definição da coisa, (ii) a inoculação local da psicanálise freudiana (iii) e, por fim, elementos de antifreudismo, com uma nota situada a título conclusivo. A pergunta condutora é direta e simples; simplificando um pouco: que narrativas justificaram a repressão ao freudismo, como foi exercida a censura e mantido o ostracismo? A perspectiva adotada para a resposta é exclusivamente epistémica, naturalmente de conteúdo médico-filosófico, visando aspetos da sua ontologia histórica (uma resposta mais esclarecedora passaria pela exibição documental do exercício de poderes sectários informais e formais, e, sobretudo, da confluência destes com o vezo patronal e a incons-

ciência positivista). Que senso tem, em 1935, esta acusação do célebre professor Egas Moniz a um psiquiatra do seu serviço: “Vocês, os psiquiatras, continuam embrenhados nos complexos, inextricáveis e obscuros meandros da dialética, presos dos fenómenos puramente subjetivos da psicopatologia [...] mais ou menos a roçar a metafísica. [...]”? – Para o seu jovem interlocutor, Barahona Fernandes, era reveladora de um ultrapassado monismo materialista (ANTUNES, 2011, 221).

É sabido que a psicologia experimental, com Helmholtz (1821-1894) e Wundt (1832-1920), nasceu da fisiologia como psicologia sem alma; esquece-se pudicamente que a psicanálise, uma medicina com sexualidade, nasceu da neurologia: a libido e o género, a memória e o recalcamento. As sexualidades – as práticas, os conteúdos e os dispositivos eletivos da cultura, da medicina e da educação (clássica, religiosa, literata) sexual – foram durante séculos sobredeterminadas, na área europeia, globalmente, por sementes de várias leiras – da ciência hipocrática à antideisidaimonia (antissuperstição, racionalidade) galénica, da crítica de Celso aos

Sigmund Freud (1856-1939).



consiliae médicos, dos penitenciais às filosofias libertinas, da individuação urbana às máquinas de influenciar ubíquas –, e, étnica e localmente, foram determinadas pelo tabu do incesto, pela pulsão homicida, pela *magica hyera*, pela repressão da libido, pelos ciclos hormonais, pelo fogo e pelo lenho... Com os escritos de Michel Foucault, Roy Porter e outros, aprendemos que o grande encarceramento e o regimento panótico do séc. XVIII (XIX, entre nós), a polícia médica e as práticas penitenciárias (em psiquiatria e não só) converteram a colonização do corpo e a medicalização da sociedade em biopoder. Um poder, por vezes, autofágico.

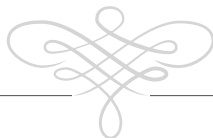
As primeiras referências ao inconsciente na cultura portuguesa de Oitocentos a Novecentos são quase todas tributárias, direta e indiretamente, de uma cultura europeia prototerapêutica, em que o pecado, a culpa, a responsabilidade, a liberdade e até a vontade (e os respetivos desvios e alterações) iriam ser medicalizados, entrando na ordem penitencial da nova *medicina mentis*: uma das provas mais eloquentes desta deriva inexorável é o tratado de psicopatologia fisiológica de Maurice de Fleury, um médico e escritor formado em Salpêtrière, autor de *Introduction à la Médecine de l'Esprit*, obra de ciência e positivista, mas tolerante, sucesso editorial contemporâneo dos textos incomparáveis de Wundt, Janet ou Freud (note-se que o clínico francês valorizava o subconsciente de Janet e defendia a abertura de um serviço de psicologia médica em Salpêtrière). No campo filosófico, mantinha-se presente o efeito da teoria leibniziana das pequenas percepções, podendo datar-se, convenientemente, a invenção do inconsciente da publicação do tratado de inspiração biopsicológica de Edward von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, [Filosofia do Inconsciente] em 1869. Nessas páginas, Hartmann

alarga extensa e compreensivamente o “alguém” de “pensando-me, em mim alguém pensa”, e identifica-o completamente com um inconsciente: uma figura da possessão que atinge todo o vivente. É importante assinalar que de Hartmann beberam ínclitos pensadores lusos, desde Antero de Quental a Bettencourt Raposo (lente de Medicina) e a Leonardo Coimbra. Como Augusto Fitas e colaboradores ensinam, Coimbra, em *O Criacionismo* (1912), inaugura a filosofia das ciências em Portugal numa abordagem solta, inteligente, antipositivista, pendendo para o realismo estrutural: é extraordinária a sua assimilação de domínios tão polémicos como o átomo, a relatividade, a evolução, a imunologia, a lógica e o inconsciente.

Para determinar o conceito de freudismo, a melhor opção é apresentar a definição de psicanálise dada pelo seu introdutor em Portugal, e provavelmente o primeiro “analista-amador”, Egas Moniz (1874-1955), o mesmo médico que, na primeira década do séc. XX, consultara Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro (apoucando a poesia do *Orpheu*), e na

Egas Moniz (1874-1955).





seguinte irá verberar a subjetividade da e na psicopatologia, criar a angiografia cerebral e iniciar a leucotomia. No prólogo à 5.^a edição de *A Vida Sexual. Fisiologia e Patologia* (1901-02, 1.^a ed.), Moniz define a psicanálise como “um método psíquico de exploração e tratamento das psiconeuroses, que assenta na investigação e explicação da maior parte das formas de atividade psíquica, quer normal quer patológica, e na análise das tendências afetivas, sempre derivadas do instinto sexual” (MONIZ, 1922, XIX). Em várias passagens deste prelúdio de louvor à obra de Sigmund Freud, o neurologista de Avanca releva o pansexualismo, a sexualidade infantil, os traumas afetivos, a amnésia infantil e o recalçamento, a interpretação dos sonhos, a técnica da catarse, etc. Cedo chegou, cedo partiu a pulsão freudista de Moniz, uma paixão recalçada sem rebuço. Sigmund Freud já não era então o anónimo histologista e neuropsiquiatra que estagiara durante seis meses no Serviço Charcot em 1885, o “grande senhor” do Hospital da Salpêtrière de Paris, que convencera o mundo médico da associação entre a histeria, os traumas (físicos e morais) e a memória, e da sua possível cura pela hipnose. Foi após essa passagem pela cidade da luz que nasceu, em Viena, a psicologia analítica. Insere-se remotamente na tradição antiga de Hipócrates e, proximamente, na de Cullen, Pinel, Broussais e outros, que fixaram o modelo do corpo nervoso, a linguagem da neurose, os alicerces da medicina do espírito, arte que Freud, em 1895, no postumamente divulgado *Projeto para Uma Psicologia Científica* (escrito em 1895), reduz a três problemas centrais, a saber, a escolha da neurose, a sexualidade e a repressão (*i.e.*, a defesa patológica e a produção dos sintomas).

O antifreudismo significa, entre outros aspetos, a propositada e/ou desproposi-

tada negação destas doutrinas ou ideologias médico-psiquiátricas (no plural, pois muitos analistas celebrizaram-se, também, pelo cisma e pela formação de correntes próprias), e, notavelmente, a rejeição da questão sexual (do pansexualismo, dos complexos de Édipo e de Elektra e, até, da sexologia), ou até, simplesmente, a recusa da indicação terapêutica da análise.

Para pintar o fundo do tríptico do antifreudismo nos primeiros 50 anos do século XX, tomemos duas tintas fortes do horizonte epistémico do séc. XIX. Ensina a historiografia da medicina pós-Foucault que, por volta de 1870, nasceu, na Europa Central, um novo estilo de pensar a conduta e a patologia do “homem perturbado”: pela primeira vez, na Europa pareceram ganhar sentido “enunciados acerca de uma nova forma de doença mental, a homossexualidade, o fetichismo, o sadismo e o masoquismo” (DAVIDSON, 2005, 135). Sobre este fundo oceânico e até então opaco, invisível e inefável (excetuam-se as mitologias e os penitenciais), moveu-se e avistou-se o pico do icebergue: como ensina Ian Hacking, a ontologia histórica da (filologia da) memória e o conceito coevo de que o eu ia construir-se como memória autobiográfica. Hacking vai reler os quadros de dissolução da memória, da vontade e do eu (o chamado desdobramento da personalidade) investigados por Théodule Armand Ribot (1857-1916) – o amigo de Charcot e mestre de Pierre Janet – e por outros, aceites pela comunidade médico-psiquiátrica e pela sabedoria convencional. Colige então um conjunto de factos e argumentos que o convencem (com surpresa, dir-se-ia) de que muitos casos de dupla ou múltipla personalidade foram fundamentalmente um substituto para consolo dos órfãos intelectuais dos monismos, particularmente do monismo



religioso: mera reação à perda da alma, adrede evacuada pelas ciências. A consequente noção da heteronomia do eu, da fragmentação da subjetividade, pareceu aos psicólogos, filósofos e médicos finisseculares bem suportada pela clínica das perturbações mnésicas, passível de diagnóstico objetivo (observações, testes, etc.) e de tratamento racional. Deuse paralelamente a reconfiguração das clientelas, das profissões, das faculdades e das disciplinas, especialmente da neuropsiquiatria e da psicanálise, da psicologia clínica e da psicologia experimental (estabelecida à escala internacional desde 1875, a partir do laboratório e dos discípulos de W. Wundt, em Leipzig).

Num longo e áspero percurso de libertação, a igualdade de sexo e de género foi-se conseguindo no Ocidente evoluído em finais do séc. xx. E a sexualidade, por onde passou? Nas paixões de perdição? Admite-se que, em Portugal, foi a partir dos anos 60 e 70 que se impuseram as primeiras manifestações de emancipação da mulher e de revolução sexual nos costumes, na publicidade, na moda, nas letras, na arte, nos *media*, no trabalho, nas leis. Todavia, quase não houve conflitos, dissidências e polémicas sistemáticas e consequentes, nem no espaço público nem sequer na academia. A sexualidade nunca existiu! Que lugar ocuparam, e ocupam, no nosso imaginário e inconsciente coletivos, *e.g.*, a repressão, o sadismo, a traição, o fatalismo – a des/ordem canibal – após afundarmos a nau *Catrineta*? No Brasil, Iago Pimentel inicia, em janeiro de 1926, a publicação de “Cinco lições de psicanálise”, em a *Revista*, n.º 3, de Belo Horizonte (interrompida pela cessação da revista); a tradução dessa obra de Freud surge completa apenas em 1931, por Durval Marcondes (tido como o pioneiro da psicanálise do Brasil) e por José Barbosa Correia. Nessa época, vários

médicos do Brasil iniciam a publicação da obra completa de Freud na editora Guanabara. Foram as primeiras letras de Freud vertidas em português. A pergunta que se impõe é: o que retardou a chegada do freudismo a Portugal? Em que medida se liga à rejeição pessoal e institucional da psicanálise por um pequeno escol de docentes das faculdades de Medicina? Em que medida traduz o horror à crítica e à controvérsia? Ou, ao invés, dados os pergaminhos de nobreza de instituições centenárias como a Sociedade de Ciências Médicas – que aguarda ainda a escrita da respetiva história –, houve falta de massa crítica e de vitalidade coletiva? Em que medida foi uma sequele involuntária da positividade científica *cum* positivismo ideológico de figuras como Miguel Bombarda, Júlio de Matos, Bettencourt Ferreira, Magalhães de Lemos, Egas Moniz e outros, pontificando num meio polimorfo, marialva, maniqueísta, dogmático, ignaro, beato? Enfim, não é possível falar aqui e agora de freudismo, antifreudismo e sexologia sem abordar esta classe de interrogações e respostas, de inscrições e silêncios.

Para facilitar a exposição da chegada, da expulsão e do retorno do freudismo a esta costa atlântica (foi mais lesta e livre a chegada à contracosta brasileira), adoto, como disse, uma periodização simples da receção/rejeição de Freud em Portugal: a fase de inoculação com algum acolhimento inicial, a reação adversa (demorada, marcada pelos totalitarismos, a Segunda Grande Guerra, etc.), e, finalmente, a fase de disseminação. Destacam-se, nas boas-vindas iniciais, as pessoas de Egas Moniz, Sílvio Lima e José Osório de Oliveira; não serão abordados os textos de Manuel Laranjeira, impregnados de matérias afins, designadamente *A Doença da Santidade* (tese de 1907), nem de Pessoa, nem a análise de



João Gaspar Simões a Pessoa, nem outras obras de referência. Não cabe aqui detalhar as ideologias, os escotomas e dispositivos que deram ou tiraram visibilidade e inteligibilidade ao inconsciente (veja-se, no plano da informação e da substância, as obras de P. Luzes e de A. Queirós; na ordem epistémica e histórico-sociológica, as leituras propostas por T. P. Marques e por H. J. Ribeiro).

Como se sabe, as primeiras conferências públicas e lições académicas e os primeiros escritos idóneos que se conhecem de um português sobre a sexualidade e a obra de Sigmund Freud são de Egas Moniz, retomados em sucessivas edições de *A Vida Sexual* (19 edições até 1933) e em outras publicações. A biografia e a trajetória intelectual do primeiro prémio Nobel português foram minuciosamente elaboradas por João Lobo Antunes; para indicar a atmosfera científica da época, saliente-se que apenas após a Implantação da República e a reforma da Universidade de 1911 foram criadas as duas especialidades médicas de neurologia e de psiquiatria (até aos anos 50 unidas na prática e na práxis), e que o asilo panóptico de Rilhafoles, após a morte de Miguel Bombarda, ficou a ser dirigido por Júlio de Matos, o mestre indiscutido da psiquiatria nacional. Sintomaticamente, nas suas lições, excelentes a vários títulos e compendiadas em *Elementos de Psiquiatria*, Júlio de Matos abraça os valores da racionalidade positivista, mas adota categorias e temas pinelianos, nomeadamente a dualidade físico-moral, decidindo-se pela nosologia ideológica de Tanzi. Será apenas nos anos 20, com Sobral Cid – um dos primeiros psiquiatras nacionais a incorporar a doutrina freudiana na sua clínica e futuro crítico da leucotomia –, que oficialmente se impõe em Portugal o sistema taxonómico das doenças e perturbações mentais de Emil Kraepelin, emi-

nente discípulo de Wundt, uma classificação baseada em conceitos descritivos e critérios clínicos dominante ainda nos inícios do séc. XXI.

Em 1927, o licenciado em Histórico-Filosóficas, batista confesso, Abel de Castro (1900-1947) publica, sintomaticamente, *A Valorização do Esforço* (era professor), onde cita Freud em contexto de índole religiosa, especificando o papel do amor, do eros, da libido, do inconsciente, do recalçamento; consegue ser o único português a corresponder-se com o próprio Freud. Em obras posteriores, de cunho pedagógico, aprofunda, numa abordagem mais secular, as ideias da primeira tópica da psicanálise (inconsciente, subconsciente e consciente). Não se ocupa da sexualidade. Por seu turno, o português que, teórica e/ou experimentalmente, primeiro aprofundou o estudo da psicologia e da psicanálise foi Sílvio Lima. Em *Reconhecimento* (tese de doutoramento, orientada por Claparède e defendida em 1928), problematiza a recongnição como dado intuitivo, determinando a intuição como facto imediato da consciência sensível e racional, contra a famosa teoria de Bergson em *Matéria e Memória*; invoca expressamente as escolas de Viena de Freud, Bleuler, Jung e Rivers, referindo-se à amnésia (repressão) e à sexualidade infantis, e ao processamento e à expulsão das lembranças desagradáveis causadas por traumas psíquicos. A edição príncipes de excertos de Freud em Portugal deve-se a José Osório de Oliveira. José Osório de (Castro e) Oliveira (1900-1964), homem de letras e poeta, nasceu em Setúbal e emigrou para África, onde trabalhou (funcionário ultramarino) e editou. Interessou-se particularmente pela literatura de Cabo Verde e do Brasil. Em 1932, traduziu (do alemão?) e publicou uma seleta da *Sexualidade por Sigmund Freud*; o lugar de onde fala é muito diverso do de

Sílvio Lima, como diversa é a inteligibilidade que revela na sua muito breve apresentação, onde recusa o pansexualismo.

Pelos documentos recolhidos, pode afirmar-se que a receção da psicanálise em Portugal mostra um estranho-familiar quadro, algo fantasmático, algo quixotesco de antifreudismo sem freudismo. Em vão se buscarão notícias de Freud e da sua ação no austero e vanguardista hebdomadário de ideias e atualidades, superiormente dirigido por Miguel Bombarda, *Medicina Contemporânea*. Nos primeiros números da segunda série, e.g. entre 1898 e 1902 (*A Interpretação dos Sonhos* é de 1900), não existe uma linha acerca das intervenções e propostas de Freud, embora se discuta Charcot, a histeria, a sexualidade (do ponto de vista forense e biológico) e as últimas novidades francesas e germânicas. Mas, como sempre, a notícia que se cala é a mais significativa.

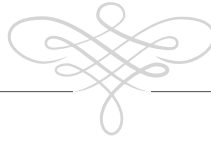
Se durou decénios, também o incaracterístico combate português ao freudismo foi, retrospectivamente, frouxo, poroso e eficaz, mercê de circunstâncias não esclarecidas e a investigar através meios etno-metodológicos e sociológicos, enquanto existem testemunhas: à exceção de raras personalidades informadas, de que se destacam Henrique Barahona Fernandes e Joaquim Seabra Denis, os dois “inimigos desta disciplina” (LUZES, 2002, 4), os protagonistas deverão ser os psicanalistas vivos da primeira e segunda gerações.

O antagonista mais conhecido foi Barahona Fernandes (1907-1992). Sempre contrariou a teoria de Freud e, em 1939, condenava “a ‘psicanálise de magazine’ e de salão (a evitar severamente)!” e “o uso e abuso ideológico no campo filosófico e cultural, como veras *filomítias* – o ‘freudismo’ – com todos os seus excessos, extravagâncias e mesmo prejuízos (inclusive clínico-terapêuticos)” (FERNANDES, 1998, 695); todavia, admitiu e conviveu



Henrique Barahona Fernandes (1907-1992).

com psicanalistas no seu serviço hospitalar (João dos Santos foi um deles), e não deixou de colar os maiores elogios ao “homem-médico Sigmund Freud, pela deontologia profissional rigorosa que preceituou; pelo altíssimo nível ético da sua própria conduta; pelos propósitos humanos, embora extremamente céticos da sua peleja intelectual; pela sua contribuição para Saúde mental, como psicoterapeuta [...] desvendando o tabu primacial do seu tempo, a sexualidade” (*Id., Ibid.*, 699). O autor destas palavras, excepcionalmente bem formado na Alemanha, viria a ter uma práxis e uma intervenção cívica *Sob o Signo de Hipócrates*, e, excelente professo(r), criaria o escol da psiquiatria portuguesa do segundo e terceiro quartéis do séc. xx, e dele jamais se dirá ter sido contra a fala na cura. Coexistiam então, como no presente, dualidades e ambivalências atroz na profissão, dada a imensa ignorância acerca do cérebro e (da vida) do espírito normais e perturbados, dada a escassez de meios e a incerteza dos resultados do ato médico, dado o império das melhores e piores formas de colonização do corpo: o psiquiatra da



Faculdade de Medicina de Lisboa participará diretamente na experimentação terapêutica da leucotomia cerebral e, ainda em 1967, vetou (com argumentos só à primeira vista razoáveis) a existência autónoma da Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Está documentado o teor da oposição, que pode ser adjetivada de disciplinar, subjetiva e institucional, de Barahona Fernandes.

Quanto a Seabra Denis (1914-1996), a sua apurada e inteligente crítica foi expressa em *Psicanálise*, obra saída em 1945 na excelente e famosa coleção Cosmos (é interessante constatar que, na mesma data, sai do mesmo prelo, da autoria de A. Quintanilha, *Os Fundamentos Científicos da Sexualidade* – e da hereditariedade –, principalmente em botânica). *Psicanálise* está longe de ser um “livrito”, como num lance infeliz julgou João dos Santos. Sucinta e positivamente, para que fique claro, Seabra Denis dá por adquirido pela ciência o estatuto do inconsciente; além e aquém da genitalidade, considera central a sexualidade (a libido, o desejo, o princípio do prazer), mas demarca-se do pansexualismo psíquico; aceita a generalidade da teoria do sonho – valorizando heurísticamente a assimilação dos processos de condensação, deslocamento, dramatização, etc. aos sistemas de expressão arcaicos; concorda, em geral, com os mecanismos de recalçamento e de defesa e também com a teoria das neuroses; para não alongar a lista, adiante dos seus pares, o médico psiquiatra não recusa, na sua própria prática, certas interpretações e técnicas freudianas. No campo da sexologia, considera imperativa a educação sexual aberta das crianças e dos adolescentes. Negativamente, e alheio ao primitivismo de querelas da degenerescência de uns e da superioridade de outros (confeccionismo *vs.* secularismo, espiritualismo *vs.* positivismo, idealismo *vs.* materia-

lismo, organismo *vs.* ambiente, *natura vs.* cultura), foi objetivo e leal na sua argumentação: “Os erros principais a imputar aos fundamentos da Psicanálise são os seguintes: (i) sobre-exaltação da importância do facto biológico na vida psíquica [...]; (ii) sobrevalorização da sexualidade; (iii) explicação simplista da vida mental através dum estreito determinismo mecanista [...]; (iv) sobrevalorização dos fenómenos psíquicos inconscientes” (DENIS, 1945, 148ss.). Sinal dos tempos, acompanhando singularmente Barahona Fernandes, Denis admite tratamentos cirúrgicos de alto risco e imprevisibilidade como a lobotomia, e outros violentos, como os choques e a insulino-terapia, e aceita até a licitude de práticas eugénicas (a esterilização de doentes com patologia mental hereditária); a época era de audácias e excessos e, se visava o melhor para o doente, precedeu a Declaração de Nuremberga sobre Ética Médica; do mesmo passo, prudentemente, considerava ser a psicanálise perigosa se exercida fora das suas limitadas indicações (era então contra-indicada na esquizofrenia, na paranoia delirante, etc.), ou, vale acrescentar, por garras sem experiência e sem escrúpulos. Seabra Denis, atento, adverte ainda para a dúbia cientificidade da livre associação, para o carácter filogenético da repetição na libido e no eu, para os quadros pós-traumáticos e para os primeiros escritos de Jacques Lacan. Em suma, e em nota de índole cultural, após os anos 40 do séc. xx, foi mal aceite a mensagem libertária e irreverente dos surrealistas portugueses, que, parafraseando José-Augusto França, proclamavam a realidade feroz do desejo e citarão Rimbaud e Sade, Heraclito e Engels, Freud e Breton. “O seu movimento não durou mais que o espaço de uma manhã” (FRANÇA, 1993, 567), asfixiado pelos ditames da tradição e do neorealismo.

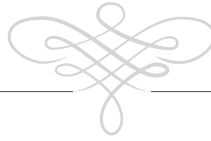


Um outro adversário do freudismo, João Pedro Miller Guerra, eminente neurológico da Univ. de Lisboa, numa conferência de 1954, aborda sucintamente vários tópicos da psicanálise (a teoria da libido, o inconsciente, a psicologia dinâmica e causalidade psíquica, a teoria da personalidade, conceitos ético-metafísicos, a teoria das neuroses e o valor da psicoterapia analítica), e, com a clareza e a frontalidade que o caracterizavam, conclui que “o erro de Freud foi o de tomar as forças sexuais instintivas por alicerce absoluto e universal da motivação psíquica e erigi-las em sustentáculo da personalidade” (GUERRA, 1961).

Houve, terá de se convir, durante o regime de Oliveira Salazar, opiniões e normas idóneas, oficiais ou oficiosas, que, direta ou indiretamente, não ajudaram à educação sexual e à sã sexualidade (e genitalidade) da juventude, apesar dos alertas dos profissionais que pugnavam por uma política sexual esclarecida; repare-se que, já no final do séc. XX, em plena vaga de infecção pelo VIH (vírus da imunodeficiência humana), se viu a passividade das entidades públicas e das forças sociais face a campanhas clericais, laicas e, inclusive, técnicas, visando refrear ou condicionar o uso do preservativo (e a prevenção primária das diversas e graves infecções sexualmente transmissíveis). Surpreende esta falta de visão, mesmo de profissionais, perante a realidade da subjetividade, da passibilidade, da libido. Surpreende o sistemático antifreudismo, a transversalidade, ignorando fronteiras de instituição, de religião, de ideologia.

A racionalidade do antifreudismo será tão sustentável, *a priori*, como a inteligibilidade do freudismo? Ou, *mutatis mutandis*, da reflexologia e a do behaviorismo? W. Wundt, o patriarca da psicologia experimental e do paralelismo psicofísico, o principal garante, na volta do séc. XIX, da

não substantivação ou coisificação primária (quer espontânea, quer médica) das instâncias da psique, manifestou, em múltiplas obras (nomeadamente em 1873-1874, nos famosos *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, [*Elementos de Psicologia Fisiológica*,] uma propensão para traduzir a mediação entre análise lógica e quantidade/intensidade da sensação através da calibração do prazer pela tensão (o tono, o icto) muscular. As implicações na psicofisiologia da afeção, da aperceção (cujo nome posterior seria atenção) e do ato perceptivo são grandes. Ora, Dieter Wyss, colega e colaborador de Viktor von Weizsaecker, chamou a atenção para uma posição problemática, um arcaísmo barroco de Freud, a saber, a correlação entre o prazer/desprazer e a oposição funcional tensão/distensão. Surpreende que Vieira de Almeida, frequentador de Wundt, como é visível desde *A Impensabilidade da Negação*, um filósofo com a sua agudeza e acribia, silencie, em *Rumos da Psicologia*, este e outros erros categoriais. Sem embargo, num estilo marcadamente wundtiano (da psicofísica à classificação das ciências), elaborou uma síntese quase perfeita das ciências psicológicas coevas, composta de cinco densos capítulos, um para cada rota percorrida: rumo pseudorracional (até Descartes), experimental (Bain, Wundt, Bechterev), estrutural (gestaltismo), neometafísico (Biran, Bergson, etc.) e racional (uma mera notícia em torno da psicologia matemática de Edmundo Curvelo, filósofo e figura notável das ciências em Portugal, prematuramente falecido em 1954, adversário da psicanálise por omissão). A estratégia discursiva e argumentativa de Vieira de Almeida inclui a purga sistemática da coisificação e das armadilhas da retórica, limitando ao mínimo o jogo racional de analogias e polaridades; se, em vários passos, coincide notavelmente com o



realismo científico estrutural (à maneira de Bas van Frassen), distancia-se do princípio (universal) de simetria. O lógico “da negação” da negação e o purista da linguagem explicou pelas diferenças de escala a divergência dos rumos, e demarcou bem a lei da associação empirista e lockiana, da sua ilegítima associação com a lei de Newton (ALMEIDA, 1958, 63). Se o filósofo lisboeta cita Schopenhauer, elimina o inconsciente (raras alusões: alma vegetal/vegetativa; sujeito obscuro). Noutros textos, é certo, reconhece explicitamente o mérito de Freud, sublinhando o *novum* irreversível da (teoria da) sexualidade e a invenção, pelo médico de Viena, de uma alternativa terapêutica incruenta e natural.

No âmbito do rumo experimental, centrado na obra de Vladimir Bechterev (professor e investigador em São Petersburgo) e de Wundt, o professor da Faculdade de Letras de Lisboa descreve-a como “a tentativa (que) consiste em partir do facto geral da irritabilidade celular, de onde provém o reflexo, até às várias formas da atividade humana” (*Id., Ibid.*, 79), desde os reflexos simples (*e.g.*, pupilar) aos atos instintivos (ou reações orgânicas) e aos atos associados ou de associação – mímicos, simbólicos (incluindo o segundo sistema de sinais), volitivos, etc. Ou seja, o estudo das sensações, como elemento último ou aparentemente último da consciência, ulteriormente precedido pelo das tendências, zona global subconsciente, foi naturalmente cooptado pela investigação psicofísica, deixando um resíduo irreduzível de incomensurabilidade que, diz Vieira de Almeida, tem um nome, “problema da consciência” (*Id., Ibid.*, 89). Contra Descartes e Bergson, o filósofo português considera erro lógico a tentativa de transformar o facto intuitivo ter-consciência-de em “a consciência”: trata-se de

um alçapão da língua e do realismo do senso comum (ingénito); acrescentando (provavelmente levado pelo paradigma do desdobramento da personalidade) que fica deste modo sem valia a cisão daquela *noesis* em consciência moral, enquanto faculdade do agente ou sujeito moral substantivo. Porém não tematiza, sob nenhuma perspetiva, os processos não conscientes, largando o leitor (in)satisfeito com a “peça sinfónica” bergsoniana, bela imagem da receção/perceção e identificação do múltiplo-uno, e com a tese da “solidificação” das impressões vertidas em linguagem pelo “eu profundo, o das impressões fugidias e subtis (e pelo) eu superficial, o das ideias inertes” (*Id., Ibid.*, 112). Com efeito, no rumo estrutural ou estruturalista, centrado, afirma Vieira de Almeida, no problema da perceção, a atividade psicológica consiste num todo organizado, nos seus diversos aspetos, dimensões ou escalas, desde os elementos aos (sub)conjuntos da significação: não pode, portanto, explicar-se a perceção a partir do elemento sensação, conclui o filósofo em modo neokantiano. Em tal esquematismo da vida psíquica do indivíduo, expressões como “interno” e “externo” ou “dentro” e “fora” terão apenas um sentido fisiológico, adverte Vieira de Almeida. Em suma, defende uma psicologia fisiológica, uma neurofisiologia agnóstica em relação a mecanismos, inferências ou processos inconscientes – apoiando o núcleo duro do programa de pesquisa de Wundt –, sem espaço para a introspeção (o que é compreensível, nos planos da objetividade e da racionalidade) nem para a subjetividade, o que é estranho para autores – e agentes morais – dotados de tamanha individualidade científica e probidade intelectual. Considerando a vasta cultura e a extraordinária atualidade, nos seus campos, destes vultos, existe um facto científico, omissivo,

que merece ser retrospectivamente (e não judicativamente) sublinhado. Não há notícia de valorização, até esta data, por estes filósofos, médicos, psiquiatras e psicólogos portugueses, do conceito formal de informação, acerca do qual os textos mais célebres de N. Wiener e de A. Turing, respetivamente, surgiram em 1948 e 1950. Pelo contrário, impressiona muito que Leonardo Coimbra, na sua prova de concurso doutoral de 1912, utilize (salvo melhor interpretação) noções informais de cibernética, a propósito da sua demarcação robusta, e seminal, do reducionismo: “Assim em biologia fala-se numa adaptação que seria a informação mecânica do interior pelo exterior. [...] Em psicologia a direção resultaria igualmente duma informação exterior; mas como aqui a consciência igualmente protesta, acrescenta-se um recurso curioso, que é negar a eficácia desta consciência e supô-la um inútil lixo, um epifenómeno” (COIMBRA, 1912, 173ss.); e, logo a seguir (p. 175), contra o materialismo vulgar, denuncia a regressão *ad infinitum* dos putativos arranjos dos átomos, invertendo subtilmente o argumento do homúnculo ou da representação, em defesa da autonomia e da ineliminabilidade daquelas instâncias. Edmundo Curvelo, dotado de enorme cultura matemática, senhor da álgebra de Boole e da sua pregnância operacional, lá iria porventura, mas morreu prematuramente; o finíssimo pensador Sílvio Lima, por seu lado, em artigo de 1952, condena o conceito de cérebro eletrónico, denuncia o erro do mecanicismo e ensina socraticamente a voar no “trapézio ontológico” (LIMA, 2002, 1508) com Condillac, para quem a “ciência não é senão uma língua bem formada” (*Id., Ibid.*, 1505).

Por sua vez, numa conferência de 1959, Diogo Furtado reconhecia que as duas grandes descobertas de Freud foram

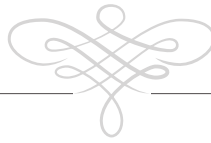


Leonardo Coimbra (1883-1936).

a criação de uma teoria dos processos psíquicos que inclui o inconsciente (as tópicas, como diríamos) e a livre associação, sendo esta, para a prática, a mais valorizada (note-se que, diversamente, em linguagem diametralmente oposta, a livre associação foi, pelo virar do século, experiência laboratorial e objeto de investigação com técnicas instrumentais e modelos estatísticos originais no famoso laboratório de Wundt, em Leipzig).

Um último memorial: sairá, em 1964, das mãos de Diamantino Martins, SJ, professor da Faculdade de Filosofia de Braga, *Do Inconsciente. Estudos de Psicologia de Profundidade*, uma explanação dirigida ao leitor comum, equiparável em rigor à de Seabra Denis. Martins invoca, com justiça, o testemunho inaugural e em primeira pessoa de S.^{to} Agostinho em *Solilóquios*, e insiste, para a cura catártica, na importância do reexperienciar do complexo e na gravidade da tensão psíquica imanente dirigida a um fim futuro, a uma significação a aparecer (repetindo uma lição pertinente de Seabra Denis).

A geopolítica, a história tridentina, o atraso nacional, o(s) fundamentalismo(s) ajudarão porventura a explicar



os obstáculos socioculturais à receção de Freud durante mais de 50 anos. Mas não os epistémicos. Carecemos de estudos etiológicos de micro-história (ampliando os exemplos de Queirós e de Pires Marques) que descrevam na longa duração do “imobilismo trágico da vida política portuguesa no seu conjunto” (para utilizar a frase de Eduardo Lourenço) e as pulsões médicas, malthusianas, eugénicas, classistas, carcerárias em relação às “aberrações” “sexuais”, “místicas” e outras “patologias” (MATOS, 1911); que mostrem, nos registos em primeira pessoa, a supressão coletiva e institucional de ideologias alheias, mas também a repressão seletiva do debate e da controvérsia sobre o sujeito, o eu e o outro, em nome da ideologia e da ciência, da objetividade ou da espiritualidade. Porque é que a convulsivoterapia (vulgo eletrochoque), a malarioterapia, a insulinoaterapia, a leucotomia ou as fenotiazinas (estas, um “milagre” dos anos 50) entraram logo nas *leges artis* e as psicologias, incluindo a dinâmica, ficaram de fora? Responde Diogo Furtado (1906-1963), um dos raros neuropsiquiatras portugueses da sua geração a aderir consequentemente à teoria freudiana: porque sofreram um eclipse na Europa entre 1920 e 1940, sobretudo por ação dos princípios políticos fascistas e comunistas que as contrariaram, desenvolvendo-se extraordinariamente nos Estados Unidos devido à imigração dos grandes discípulos de Freud; mas, prossegue, o método que Freud criou como interpretação e terapêutica das neuroses acabaria “por tornar-se um sistema de interpretar a vida, de pensar, quase uma filosofia. Esta extensão, que Freud só deixa perceber que admite numa das suas obras finais (*Mais além do Princípio do Prazer*), não cessou ainda, pela mão fanática dos seus seguidores, de criar adeptos e de invadir domínios novos. Se no nosso século, al-

gum homem mereceu a designação de profeta, esse foi certamente Freud. [...] A sua maior contribuição, a sua grande descoberta, foi sem dúvida ter alargado a nossa interpretação do espírito humano” (FURTADO, 2002, 250). Dois dos seus colaboradores diletos, Francisco Alvim e Pedro Luzes, foram dos primeiros analistas portugueses reconhecidos.

Neste contexto de distância e rejeição, não é despidendo mencionar quatro factos relevantes que dizem respeito à medicina de Portugueses e/ou em comunidades portuguesas: João Cidade, de Montemor-o-Novo, mais conhecido por S. João de Deus, fundou, no séc. XVI, a Ordem dos Hospitaleiros com a missão de apoiar pobres doentes e “lunáticos”, hoje uma organização não governamental ativa espalhada pelo mundo; Filipe Montalto, na sua *Arquipatologia* (1614), deu, pela primeira vez em tratados de insânia, excecional atenção à dor física e moral e defendeu o valor terapêutico da escuta, da leitura, da música e do silêncio; o fetichismo, um conceito matricial da teoria das perversões sexuais (e da sociologia marxista), nasceu, como Giorgio Agamben escreveu há muitos anos, das aventuras marítimas (e das *Viagens do Olhar*) inscritas na língua portuguesa; e, como alertou Egas Moniz, foi um goês, o abade José Custódio de Faria, que, em *De la Cause du Sommeil Lucide* de 1819, primeiro compreendeu o significado e o mecanismo da hipnose como terapia pela fala. É, por outro lado, público e consensual que Amadeu e Almada, Sá-Carneiro e Pessoa constituem o criptopórtico, como convém entre história e ficção, que abriu Portugal às novas ideias estéticas e literárias do desassossego e da desrazão: sensualistas, sensuais, futuristas e libertárias.

“Tenta sentir-te no lugar do doente!” Esta injunção, típica da boa prática

médica desde *Da Medicina Antiga* hipocrática, era transmitida por Freud em carta de 27 de outubro de 1897 (FREUD, 1956, 200) ao amigo e colega Fliess, e foi repetida, quase um século mais tarde, a um auditório fascinado por um leitor de S.¹⁰ Agostinho e de Søren Kierkegaard, Jacques Lacan; tal demanda é o fio de nada obscuro que une o duplo imperativo erótico e sexual que abre este texto. Só em 1977 foi criada a Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Deve-se a um punhado de médicos; foi necessário vencer ditames de todos os matizes.

O freudismo (que faz falta) é, afinal, cura pela fala e cura da fala, dar o nome da(s) coisa(s), controvérsia e transparência, diálogo popperiano que faz crescer e descobrir que “a noite abre meus olhos”, invocando o grande poeta José Tolentino Mendonça.

Bibliog.: ALMEIDA, V., *Rumos da Psicologia*, Lisboa, Ática, 1958; ANTUNES, J. Lobo, *Egas Moniz. Uma Biografia*, Lisboa, Gradiva, 2011; COIMBRA, L., *O Criacionismo*, Porto, Biblioteca da Renascença Portuguesa, 1912; DAVIDSON, A. I., *L'Émergence de la Séxualité. Épistemologie Historique et Formation des Concepts*, Paris, Albin Michel, 2005; DENIS, J. S., *Psicanálise*, Lisboa, Cosmos, 1945; FERNANDES, B., *Antropociências da Psiquiatria e Saúde Mental I. O Homem Perturbado*, pref. e org. A. Bracinha Vieira, Lisboa, FCG, 1998; FLEURY, M. de, *Introduction à la Médecine de l'Esprit*, 5.^a ed., Paris, Alcan, 1898; FRANÇA, José-Augusto, *O Romantismo em Portugal*, 3.^a ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1993; FREUD, S., *La Naissance de la Psychanalyse*, org. Marie Bonaparte et al., Paris, PUF, 1956; FURTADO, D., “A psicanálise e a sua situação entre nós”, in LUZES, P. (org.), *Cem Anos de Psicanálise*, 2.^a ed., Lisboa, Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida, 2002, pp. 217-250; GUERRA, João Pedro Miller, *Medicina e Sociedade*, Lisboa, Moraes, 1961; HACKING, I., *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995; LARANJEIRA, M., *A Doença da Santidade*, pref.

Maria Bello, Lisboa, Labirinto, 1986; LESSA, A., *A Política Sexual*, 2.^a ed., Porto, Educação Nacional, 1943; LIMA, S., *Obras Completas*, 2 vols., Lisboa, FCG, 2002; LUZES, P. (org.), *Cem Anos de Psicanálise*, 2.^a ed., Lisboa, Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida, 2002; *Id.*, *Sigmund Freud. 150 Anos depois*, Lisboa, Fenda, 2006; MARQUES, M. S., “O sonho patognomónico: nota histórica em torno da evidência do sonho”, in GIL, F. et al. (orgs.), *O Processo da Crença*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 141-170; *Id.*, “O carvalho, o mato e a floresta: das fundações da clínica no *Traité Médico-Philosophique sur l'Aliénation Mentale* de Pinel de 1809”, in PINEL, Philippe, *Tratado Médico-Filosófico sobre a Alienação Mental*, Lisboa, Colibri, 2011, pp. 22-42; *Id.*, “*Herba non verba*. Narrativity and the foreclosed foundations of medicine”, *Revista Portuguesa de Psicanálise*, vol. 31, n.º 1, 2011, pp. 93-117; *Id.*, “Nota acerca do delíquio na origem da psicanálise”, in SERRÃO, A. V. et al., *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 725-741; MARQUES, T. P. (coord.), *Experiência à Deriva. Paixões Religiosas e Psiquiatria na Europa. Séculos XVI a XXI*, Lisboa, Cavalo de Ferro, 2013; MATOS, J., *Elementos de Psiquiatria*, Porto, Imprensa Moderna, 1911; MONIZ, E., *A Vida Sexual. Fisiologia e Patologia*, 5.^a ed., aum., Lisboa, Livraria Editora, 1922; QUEIRÓS, A., *A Recepção de Freud em Portugal (1900-1956)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009; RIBEIRO, H. J., *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2013; WYSS, D., *Depth Psychology. A Critical History*, London, Allen & Unwin, 1966.

MANUEL SILVÉRIO MARQUES



Antifundamentalismo

A palavra “fundamentalismo” surgiu na transição do séc. XIX para o séc. XX, designando um novo fenómeno teológico-político. Isso não significa que a história não forneça exemplos de movimentos afins do fundamentalismo, evidenciando forte radicalização ideológica, fanatismo, intolerância religiosa e com sólido empenho na ação, mas a sua significação histórico-cultural não é idêntica à dos fundamentalismos posteriores. A fácil confusão com outro tipo de fenómenos e a abrangência que o termo “fundamentalismo” assume no espaço público, em começos do séc. XXI, impõem um esforço de contextualização histórica e de elucidação conceptual. De facto, o fundamentalismo tornou-se “uma etiqueta de fácil utilização com a qual se podem catalogar fenómenos e movimentos religiosos de natureza diferente” (PACE e STEFANI, 2002, 15). Por seu lado, o antifundamentalismo acompanha o fundamentalismo desde a sua origem, numa relação complexa em que o antídoto do fundamentalismo pode revelar-se como sua causa ou incentivo. Aparentemente, o antifundamentalismo tem revelado alguma eficácia na Europa e mesmo nos Estados Unidos, mas tem tido efeitos contraproducentes noutros quadrantes político-culturais, *e.g.*, em países com forte implantação do islamismo. Com efeito, que eficácia podem ter valores como o multiculturalismo, a tolerância e a laicidade, quando aquilo que está em causa é o modelo cultural do Ocidente e a sua pretensão hegemónica sobre um mundo globalizado?

O fundamentalismo será aqui considerado sob a perspectiva dos movimentos que assumem um programa de ação assente na defesa intransigente de um certo número de afirmações, baseadas no texto fundador de uma determinada religião, às quais se atribui um fundamento absoluto. Como bem escrevem Pace e Stefani, “há um elemento comum que unifica a realidade complexa e variada que habitualmente designamos por fundamentalismo: em todos os movimentos do universo fundamentalista, independentemente das áreas sócio-religiosas onde se manifestam, há *uma espécie de retorno das teologias políticas*” (*Id.*, *Ibid.*, 7).

Historicamente, a Niagara Bible Conference de 1895 marca o início do fundamentalismo, porque aí se proclama a infalibilidade da Bíblia e se rejeita que ela seja abordada como simples fenómeno histórico-cultural. Nessa Conferência de teólogos presbiterianos, que se realizava anualmente na cidade canadiana de Niágara desde 1883, foram reafirmados vários princípios, o último dos quais era a ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo. A vinda iminente de Cristo tem um significado milenarista: Ele virá uma segunda vez para instaurar um reino que durará 1000 anos e cujo termo coincidirá com o final dos tempos. O impacto público deste movimento, que congregava diferentes confissões evangélicas, mas com predominância dos presbiterianos, dá-se com a publicação da obra *The Fundamentals*, reunindo as comunicações apresentadas nas Niagara Bible Conferences de 1909-1915. Em 1919, é criada a Associação Mundial Fundamentalista Cristã. Nos Estados Unidos, o fundamentalismo dá mostras claras da sua força em 1925, com o denominado Scopes Trial, que consistiu num processo judicial movido contra John Scopes, professor de Biologia que ensinava as doutrinas

darwinianas. O desfecho foi a condenação de Scopes pelo tribunal da cidade de Dayton. O debate público suscitado por este caso, em que se envolveu, *e.g.*, o *New York Times* (a favor de Scopes), foi o ponto de partida para os mentores estado-unidenses do fundamentalismo criarem uma rede radiofônica e, mais tarde, também televisiva, para difusão do seu ideário.

Do lado católico, o fundamentalismo recebeu um significativo impulso do Papa Pio X, que, na encíclica *Pascendi* (1907), se insurgiu contra a abordagem liberal e científica da Bíblia, considerando que só os teólogos tinham legitimidade para interpretar o texto sagrado. No entanto, foi já na segunda metade do séc. xx, como reação contra o intento de renovação e modernização – *aggiornamento* – do Concílio Vaticano II, que emergiu um forte movimento fundamentalista alegando assumir a defesa da ortodoxia na versão tridentina. O arcebispo francês Marcel Lefebvre (1905-1991) dá o grito de revolta numa obra emblemática do fundamentalismo católico: *Acuso o Concílio*. Lefebvre funda, em 1970, a Fraternidade Sacerdotal S. Pio X, uma sociedade apostólica internacional cuja motivação é a rutura com o espírito do Vaticano II e o regresso à pureza tridentina no plano doutrinal e litúrgico, proclamando como heréticos o diálogo ecuménico, a revisão litúrgica, a liberdade religiosa. O ponto de maior tensão com a hierarquia oficial da Igreja ocorreu em 1988, quando o Papa João Paulo II excomungou Lefebvre e os bispos por ele consagrados. A excomunhão foi levantada em 1993, mas anos mais tarde Bento XVI declarou expressamente o não reconhecimento da Fraternidade S. Pio X pela Igreja Católica.

O fundamentalismo islâmico é um fenómeno altamente complexo, cuja expressão depende de um conjunto de factores que, na sua interconexão, for-



Logotipo da Fraternidade Sacerdotal S. Pio X.

mam um todo explosivo: dinâmica interna do islamismo; experiência histórica de subjugação, pelas potências coloniais europeias, das regiões onde a religião muçulmana é predominante; percepção da globalização em curso como uma forma de expansão do estilo de vida ocidental, visto como decadente e odioso. Por conseguinte, os objetivos estratégicos dos movimentos fundamentalistas islâmicos, independentemente dos contextos variáveis em que emergem, são: restabelecer a pureza do islão; afirmá-lo como agente fundador da identidade coletiva; construir o Estado sobre os preceitos da lei islâmica (*sharia*). A *jihād* (combate pela via de Deus), entendida como instrumento de defesa ou de ataque aos inimigos da fé, é o caminho apontado pelos militantes da causa divina.

Historicamente, o fundamentalismo islâmico surge ligado à associação Irmãos Muçulmanos, fundada em 1928 pelo egípcio Hasan al-Banna. O alvo principal desta irmandade era a reislamização da sociedade egípcia, cuja fé se encontrava entorpecida. A sua grande referência ideológica foi Sayyid Qutb (1906-1966), para quem a lei divina era o único



fundamento de legitimidade política e que assumiu a *jihad* como forma de violência contra os inimigos de Alá. Os Irmãos Muçulmanos deram um contributo significativo para o triunfo da revolução nasseriana (1952), mas entraram depois em rutura com o regime instaurado no Egito por Gamal Abder Nasser, que em 1966 condenou e mandou executar Qutb, contribuindo assim para que ele se tornasse um símbolo inspirador do fundamentalismo de matriz sunita. Os movimentos inspirados pelas suas ideias tomaram o poder no Sudão (1989), em colaboração com os militares.

Ao invés, o fundamentalismo de matriz xiita teve um papel proeminente no derrube, em 1979, da dinastia Pahlevi no Irão, onde instaurou um Estado de base religiosa, sob a liderança do grande aiatola Ruhollah Khomeini (1902-1989). A revolução iraniana conferiu um enorme crédito ao messianismo xiita, em particular no Médio Oriente, graças à combinação de vários ingredientes: a identificação do Ocidente, em especial dos Estados Unidos, como inimigo estratégico do islão; a revolta contra a hierarquia religiosa; a assunção das reivindicações das camadas sociais mais baixas.

O fundamentalismo tem-se manifestado igualmente como uma força relevante no seio da religião hebraica, em especial desde a fundação do Estado de Israel (1948). Os *charedin* (termo que significa “aqueles que tremem diante da palavra de Deus”), ultraortodoxos que advogam a total sujeição do Estado à lei religiosa (*torah*), têm grande influência política, nomeadamente através de partidos criados com base no seu ideário.

Mais a Oriente, também no seio do hinduísmo e do siquismo têm surgido movimentos que aliam uma conceção dogmática do texto sagrado à ação política em prol de um Estado assente na sua visão

religiosa. O acontecimento mais relevante foi certamente a tomada do poder na Índia, em 1998, por Atal Bihari Vajpayee, líder étnico-religioso do Baratya Janao Party (Partido do Povo Indiano), fundado em 1980.

O antifundamentalismo abarca um leque muito variado de posições, acompanhando a própria ambivalência do conceito. De facto, não é claro qual seja o modo ajustado de lidar com o fundamentalismo, entendido como uma visão monolítica da vida e dotado de uma enorme capacidade de mobilização e intervenção políticas. Por um lado, a via do diálogo, preconizada por instituições como as Nações Unidas – que proclamou 1999 como o Ano das Nações Unidas para o Diálogo entre Civilizações –, revela-se pouco eficaz, pois o fundamentalismo significa, na sua própria génese e quanto à sua motivação, a recusa do pluralismo cultural, na medida em que este pressupõe a relatividade da verdade religiosa e a compreensão desta como um fenómeno cultural sujeito a exame científico. Por outro, a via do confronto militar, pela qual se ajustam relações de poder entre potências, não é pertinente quando se lida com movimentos político-religiosos. A especial dificuldade na procura de uma estratégia antifundamentalista adequada reside em que o fundamentalismo corresponde a uma forma de pensamento e de ação que se recusa a ser tratada como uma entre outras, num mundo diverso e plural. Além disso, o antifundamentalismo carece de atenção ao quadro histórico envolvente, que marca, em larga medida, a forma e a significação do fundamentalismo.

Na Europa cristã, o fundamentalismo, de que o cisma de Lefebvre constituiu a forma típica, tende a ficar confinado ao domínio eclesiástico-religioso, como fenómeno interno a uma determinada confissão religiosa, num quadro cultural que,



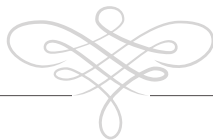
Hasan al-Banna (1906-1949).

de modo quase insensível, vai absorvendo o fundamentalismo como expressão marginal. No que respeita a outras regiões do globo, e muito especialmente ao Médio Oriente, onde o islão está fortemente impregnado, a resposta antifundamentalista desenrola-se no plano local e no plano global. A nível local, o antifundamentalismo exprime-se em instituições religiosas e políticas, mediante a procura de uma via que, mantendo-se fiel à ortodoxia e à tradição, possa dialogar com outros modos de viver e de pensar. À escala global, o antifundamentalismo manifesta-se pela afirmação de uma lógica diferente da do confronto direto e pelo esforço de apreender o sentido dos movimentos fundamentalistas. Com efeito, neste domínio, como em tantos outros, a mais forte cumplicidade entre opostos está na rejeição liminar mútua, decorrente de uma mesma visão bipolar do mundo e da vida. O antifundamentalismo meramente reativo corre o risco de alimentar o fundamentalismo.

O antifundamentalismo assume, pois, diversas formas, entre as quais a rejeição liminar da atitude fundamentalista, segundo uma estratégia ofensiva, de que é exemplo a tomada de posição de Mario Vargas Llosa, ao identificar – num discurso proferido a 18 de dezembro de 2010, poucos dias após receber o Prémio Nobel da Literatura – o fundamentalismo islâmico com “o maior inimigo que tem, no mundo atual, a cultura democrática” (“Vargas Llosa...”, *Terra, Notícias*, 18 dez. 2010). Bem distinta é a posição de um teólogo como Bento Domingues, com uma intervenção regular no espaço público, cujo antifundamentalismo é indissociável da tarefa de renovação da vida coletiva, de modo a responder aos desafios que o Estado laico coloca à procura de fundamentos éticos e de narrativas exemplares no exercício de funções públicas. A questão nuclear que os fundamentalismos teológico-políticos colocam às sociedades secularizadas é esta: a secularização é, ou não, objeto de discussão? Trata-se de um dado histórico ou de um fundamento da vida coletiva? Colocada a questão sob outro ângulo: um regime teocrático é, enquanto tal, compatível com o projeto de uma sociedade mais perfeita e inclusiva?

O caso português é, sem dúvida, interessante. A ambiência cultural, muito em especial nas vertentes religiosa e política, não se tem revelado favorável ao fundamentalismo, seja ao nível da religião católica, largamente hegemónica, seja ao nível de outras expressões religiosas, nomeadamente muçulmanas. Isso deve-se a razões históricas e à configuração específica do espaço público.

No que respeita ao catolicismo, as estruturas eclesiais têm-se revelado, desde o Concílio de Trento, razoavelmente ortodoxas, alinhando com a doutrina emanada de Roma, sem um verdadeiro debate teológico-político interno, situação



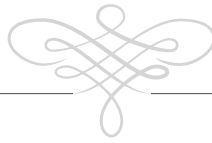
reforçada pelo facto de não existir uma cultura bíblica que pudesse motivar leituras diferentes do texto sagrado. Daí um certo carácter monolítico da religiosidade oficial, para o qual terá contribuído o anticlericalismo de uma parte das elites nos momentos de maior transformação político-institucional, tanto no período de instauração da monarquia constitucional, a partir da Revolução Liberal de 1820, como durante a Primeira República (1910-1926). A intervenção política dos católicos, em reação contra as ideias e a prática republicanas, teve múltiplas expressões, por vezes com uma carga fortemente conservadora, de que foi exemplo a radicalização do influente Centro Académico da Democracia Cristã, aquando da direção de António de Oliveira Salazar, que lançou o combativo semanário *Imparcial* (1912-1919), cujo programa era o de um nacional-catolicismo fortemente dogmático. O regime do Estado Novo (1926-1974), protagonizado pela figura de Salazar, levou a uma profunda contaminação entre política e religião, tornando-se o catolicismo uma autêntica religião oficial. Isso implicou o conformismo social, numa atitude de submissão ao poder omnipresente de Salazar, com o beneplácito do cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, que liderou a Igreja Católica portuguesa durante longos anos (1929-1971). Daí a perplexidade, que leva a perguntar: “Que haveria na fé deste catolicismo que não ‘dava que pensar’, interrogar, disputar, discorrer, que tinha a prática teológica e as suas condições como a coisa mais dispensável do ‘vasto mundo português’”? (DOMINGUES, 2002, 84). Devem, no entanto, referir-se atitudes de contestação a esta atitude reverencial. Foi o caso exemplar do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, que, em julho de 1958, escreveu uma carta a Salazar, manifestando a sua total divergência dos procedimentos

antidemocráticos levados a cabo contra a candidatura de Humberto Delgado à Presidência da República, tendo por isso de se exilar (1959-1969), perante o silêncio cúmplice das estruturas eclesiais.

No período mais recente, após o 25 de Abril de 1974, o catolicismo português, apesar do seu conservadorismo entranhado, revelou capacidade para acolher movimentos contestatários, pondo em causa usos multisseculares, como o celibato dos padres, a exclusão das mulheres do sacerdócio e uma moral sexual incompatível com os valores da Modernidade.

O antifundamentalismo tem um sentido reativo, enquanto movimento anti-tético de oposição ao fundamentalismo, mas tem igualmente um sentido ativo, enquanto estratégia de inclusão da vida cultural na prática religiosa e na reflexão teológica. O antifundamentalismo pode, assim, contribuir para evitar o apego a uma verdade imóvel e incapaz de guiar os homens no seu percurso existencial. No âmbito desta forma ativa de antifundamentalismo, merece especial referência o movimento internacional Nós Somos Igreja, criado na Alemanha, em 1996, por Gert Heizer e Martha Heizer, tendo esta sido excomungada pelo Papa Francisco em 2014, por celebração da eucaristia. Em Portugal, Nós Somos Igreja conseguiu algum impacto público e abriu um espaço de debate e reflexão que anima a vida interna da Igreja, ao mesmo tempo que questiona a lógica da secularização levada ao limite, implicando a exclusão do religioso do espaço público da razão.

Como quase sempre acontece, o antifundamentalismo, corretamente entendido, começa em sua própria casa, *i.e.*, num exercício reflexivo em que o outro não é visto como estranho, mas como legítima expressão de uma comum humanidade. É decerto significativo que o autor mais genuinamente antifundamentalista, no

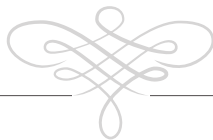


quadro do pensamento português contemporâneo, seja um caso exemplar, que combina de modo admirável o exercício de autocrítica, a reflexão sobre o fenómeno religioso e o respeito pela alteridade. Referimo-nos a Eduardo Lourenço, autor de uma vasta obra, iniciada com *Heterodoxia* (1949), na qual se interroga sobre a identidade nacional, o quadro europeu, a reordenação de forças entre o Ocidente e outras zonas do globo, relevando o significado da religião como força mobilizadora da ação. A sua interrogação sobre o significado da “desertificação religiosa” mostra que o que está em causa não é só o silêncio de Deus, mas também a experiência histórica da humanidade (LOURENÇO, 2014, 11-12).

Em síntese, o fundamentalismo é um fenómeno originado no seio das sociedades modernas, como reação contra a secularização da política, o relativismo dos valores e a relativização da verdade, afirmando o carácter absoluto dos fundamentos de uma dada religião. A sua relação com o período moderno é ambivalente, constituindo de algum modo “um desenvolvimento ou desdobramento das potencialidades e antinomias da modernidade” (EISENSTADT, 1997, 82). Com efeito, ao mesmo tempo que recusa a lógica da Modernidade, o fundamentalismo não deixa de absorver muitos elementos, nomeadamente tecnológicos e económicos, da vida moderna. O antifundamentalismo é uma matriz da modernidade intercultural, oscilando entre uma atitude também ela fundamentalista, por assumir de modo dogmático princípios intrinsecamente discutíveis, e outra que rejeita a lógica dos movimentos fundamentalistas, procurando ao mesmo tempo reconhecer os elementos válidos e aceitáveis destes movimentos como correspondendo a uma das múltiplas formas de expressão humana.

Bibliog.: impressa: BURUMA, Ian, e MARGALIT, Avishat, *Ocidentalismo. Uma Breve História da Aversão ao Ocidente*, Mem Martins, Europa-América, 2005; CEBRIÁN, Juan Luis, *O Fundamentalismo Democrático*, Porto, Campo das Letras, 2005; CHAUI, Marilena, “Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político”, in BORON, Atilio (ed.), *Filosofia Política Contemporânea. Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania*, Buenos Aires/São Paulo, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales GLACSO/Universidade de São Paulo, 2006, pp. 125-144; DOMINGUES, Bento, *As Religiões e a Cultura da Paz*, Porto, Figueirinhas, 2002; *Id.*, *O Bom Humor de Deus e Outras Histórias*, Lisboa, Temas e Debates, 2015; EISENSTADT, S. N., *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, Utopismo e Jacobinismo na Constituição dos Movimentos Fundamentalistas*, Oeiras, Celta, 1997; *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, 12 vols., Los Angeles, Bible Institute of Los Angeles, 1910-15; LEFEBVRE, Marcel, *J'Accuse le Concile!*, Montigny, Éditions Saint-Gabriel, 1976; LOURENÇO, Eduardo, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, FCG, 2014; *Id.*, “Suicídio ocidente”, in BORGES, Anselmo, *Deus Tem Futuro?*, Lisboa, Gradiva, 2014a, pp. 11-13; MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1980; PACE, Enzo, e STEFANI, Piero, *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*, Apelação, Paulus Editora, 2002; PINTO, Paulo Mendes (coord.), *Religiões. História, Textos, Tradições*, Prior Velho, Edições Paulistas, 2005; SILVA, Carlos *et al.*, *Martinho Lutero. Diálogo e Modernidade*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1999; **digital:** “Vargas Llosa: fundamentalismo islâmico es el mayor enemigo de la democracia”, *Terra, Notícias*, 18 dez. 2010: <http://noticias.terra.com.pe/peru/vargas-llosa-fundamentalismo-islamico-es-el-mayor-enemigo-de-la-democracia>,43a-1d20ae39fc210VgnVCM10000098f154d0RCRD.html (acedido a 8 ago. 2016).

ADELINO CARDOSO



Antifutebolismo

O antifutebolismo é uma reação particular a uma das dimensões fundamentais daquilo a que Norbert Elias chamou processo de desportivização, e a que podemos chamar futebolização. A futebolização é um fenómeno que tem agentes promotores, mas que não adquire a forma de um corpo organizado e institucionalizado na defesa de algo semelhante a uma doutrina ou uma ideologia. Neste sentido, talvez o termo “antifutebolização” seja mais preciso.

Atividade codificada nas escolas de elite inglesas na segunda metade do séc. XIX, adquirindo então um corpo de regras estável e partilhável, e espalhado depois pelo mundo à boleia da urbanização, das redes comerciais, da nova divisão social do trabalho e da expansão dos lazeres modernos, o futebol serviu, no contexto daquelas escolas de elite, como uma componente da educação dos jovens que iriam liderar, na metrópole e no império, a classe dominante, ao serviço do Estado e dos negócios. Neste contexto, podemos imaginar a futebolização como instrumento pedagógico de um coletivismo nacionalista, amador e aristocrata, que reproduzia uma masculinidade viril e cavalheiresca, classista, misógina e hierárquica. Este futebol moderno, a antítese de anteriores formas populares de futebol, aparentemente caóticas e desregradas, ocupando ruas e descampados, ao contrário do espaço organizado e regulado do retângulo do jogo, saiu do universo da elite e disseminou-se por outros meios sociais, apropriado por redes de associações e clubes,

tendencialmente integrados em dinâmicas internacionais e tornando-se objeto de lazer e sociabilidade, e depois espetáculo competitivo que se profissionalizou e foi seguido com fervor pelos *media*. Em Inglaterra, como em muitos outros contextos – é o caso do português –, a espetacularização do jogo afastou a elite, pouco interessada em competir por recompensas monetárias com indivíduos de outras classes sociais, que levaram para o jogo um *ethos* diferente.

Em grande medida a antifutebolização surge inicialmente como uma reação a este processo de disseminação social do jogo; uma reação múltipla e diferenciada, mutável e irregular, feita a partir de concepções políticas, pedagógicas, científicas, religiosas e morais, produzidas por indivíduos e instituições diversas. Em Portugal, o Estado, a partir das retóricas e atividades de instituições específicas, foi indiscutivelmente um dos maiores agentes da antifutebolização. Os malefícios da prática do jogo foram desde cedo combatidos pelas forças da ordem, incomodadas com a desordem do futebol de rua. Noutra sentença, a tentativa de constituição de uma educação moderna, preparada para criar cidadãos nacionais aptos física e mentalmente, dispensou o futebol: do cuidado do corpo encarregar-se-ia a educação física, dominada por vários modelos ginásticos, legitimados cientificamente pelo recurso aos princípios da anatomia, da fisiologia, da medicina, da psicologia, da higiene, da moral, da religião e da pedagogia; o futebol, o pior dos jogos coletivos, não era uma prática científica, mas um conjunto desconexo de gestos imprevisíveis e carentes de ritmo, um malefício educativo, inúmeras vezes conflituoso e violento, péssimo para os homens e inimaginável para as mulheres, para quem se conceberam exercícios ginásticos específicos.

As dificuldades de organização do futebol feminino em Portugal, uma luta das mulheres contra preconceitos enraizados nas instituições e nas famílias, revelam como a antifutebolização se tornou uma linguagem de persistentes discriminações, desde o género à classe. Com variações conjunturais relevantes, no período republicano e nas várias etapas do Estado Novo, médicos, pedagogos, currículos escolares, os teóricos da educação física proeminentes na Mocidade Portuguesa (1936), no Instituto Nacional de Educação Física (1940) e na Direcção Geral dos Desportos (1942) rejeitavam o futebol enquanto pedagogia do corpo. Por seu turno, nos jornais e em edições de autor, alguns jornalistas e treinadores autodidatas, sem a legitimidade da ciência nem do Estado, procuravam provar que o jogo tinha bases científicas e mesmo uma estética. O trabalho de Cândido de Oliveira destacou-se a este propósito. A renovação da educação física em Portugal, em diálogo com um campo de saberes internacionais, viria a recuperar o futebol, no contexto dos jogos coletivos, para o ensino da disciplina.

Mas o jogo de futebol não era apenas uma prática. A desportivização da segunda metade do séc. xx tornou o futebol um idioma social da cultura popular, cujas fundações se encontravam na atividade de uma rede de clubes e competições, promovida pelos *media*. Ao integrar-se desta forma numa cultura popular emergente, o futebol agregou indivíduos, criou identidades e imaginações, promoveu formas de consumo particulares e comportamentos específicos.

Esta outra dimensão do jogo promoveu modalidades distintas de antifutebolização, provenientes dos mais variados quadrantes sociais e políticos. O futebol foi acusado de produzir relações sociais nefastas, não conformes com uma imagem idealizada do cidadão nacional. No



Cândido de Oliveira (1896-1956).

contexto do Estado Novo, desconfiava-se do seu poder de mobilização, da forma pouco respeitável como as classes trabalhadoras, os operários e alguns extratos da pequena burguesia se relacionavam com ele, a partir de uma lógica conflituosa, emocional, sem razão ou ordem; suspeitava-se também da dinamização associativa que gerava, e que o Estado sempre procurou controlar. Para a Igreja, o jogo roubava os domingos ao culto católico. A reputada irracionalidade do adepto tornou-se uma categoria do senso comum, banalizada pela expressão “doente da bola”, condição de exceção que, *e.g.* no quadro do matrimónio, explicava a condescendência feminina, forma particular de antifutebolização, em relação aos hábitos mais emotivos das sociabilidades masculinas.

Mas não foi apenas destes quadrantes que a antifutebolização se expandiu. Nas oposições políticas, o interesse em mobilizar militantes por intermédio do associativismo desportivo convivia com críticas ao modo como o futebol separava os trabalhadores e as massas dos assuntos mais importantes da vida política do país, crítica de espectro internacional geralmente apropriada por grupos intelectuais, frustrados nas suas expectativas em relação ao comportamento do povo. No período do Estado Novo, esta crítica acentuou-se



quando as indústrias de uma cultura popular urbana emergente promoveram o futebol a uma escala extraordinária, e o poder político aproveitou as conquistas desportivas (as vitórias do Benfica na Taça dos Campeões Europeus em 1961 e 1962 e sobretudo a participação portuguesa no Campeonato Mundial de 1966, em plena Guerra Colonial) para fazer a sua propaganda. Ao lado de Fátima e do fado, o futebol completava, segundo esta crítica à futebolização, uma trilogia de controlo das massas.

Esta apreciação, nas suas formas mais teorizadas, participava de um pensamento mais amplo sobre a cultura massificada. Dentro do campo desportivo, a crítica ao futebol tomará a distinção entre consumo e prática como a sua pedra de toque, denunciando, antes e depois da Revolução de 25 de abril de 1974, o modo como os Portugueses se tornaram meros espetadores de desporto em detrimento de praticantes, situação que afetou sobretudo os mais pobres e as mulheres, num país onde permanecia uma enorme desigualdade no acesso à prática desportiva. A evolução do processo de futebolização deu a estes críticos mais razões para se manifestarem descontentes, já que a mercantilização dos *media* garantiu ao futebol um papel crucial na conquista de audiências. Esta proeminência tornou o futebol interessante para todo o tipo de apropriações, para vender os mais variados produtos, para projetar carreiras políticas e mediáticas, para reificar valores nacionalistas.

Um grande envolvimento com o processo de futebolização e a antifutebolização convivem muitas vezes na mesma pessoa, sendo possível encontrar adeptos fervorosos que não gostariam que os seus filhos se tornassem jogadores de futebol ou que as suas filhas se casassem com estas vedetas mediáticas.

Bibliog.: BOURDIEU, Pierre, *Questões de Sociologia*, Lisboa, Fim de Século, 2003; BRASÃO, Inês, “Desencontros da história com o futebol feminino”, in TIESLER, Nina Clara, e DOMINGOS, Nuno, *Futebol Português. Política, Género e Movimento*, Porto, Afrontamento, 2012, pp. 197-220; CARVALHO, Alfredo Melo de, *Desporto Novo num País Novo*, Lisboa, Direcção Geral dos Desportos, 1975; COELHO, João Nuno, *A Equipa de Todos Nós – Nacionalismo, Futebol e Media*, Porto, Afrontamento, 2002; DOMINGOS, Nuno, “Building a motor habitus: physical education in the portuguese Estado Novo”, *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 45, n.º 1, 2010, pp. 23-37; ELIAS, Norbert, *A Busca da Excitação*, Lisboa, Difel, 1992; KUMAR, Rahul, “Futebol e política no Portugal democrático. A lógica de conversão de capitais”, in TIESLER, Nina Clara, e DOMINGOS, Nuno, *Futebol Português. Política, Género e Movimento*, Porto, Afrontamento, 2012, pp. 83-113; NEVES, José, “O eterno fado dos últimos 30 metros, nacionalismo e corpo”, in NEVES, José, e DOMINGOS, Nuno (coords.), *A Época do Futebol: o Jogo Visto pelas Ciências Sociais*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004, pp. 103-142; OLIVEIRA, Cândido de, *Football, Técnica e Tática*, Lisboa, ed. do Autor, 1935; VIDAL, Frédéric, e GONÇALVES, Gonçalo Rocha, “O desporto na rua em Lisboa no início do século xx”, in NEVES, José, e DOMINGOS, Nuno, *Uma História do Desporto em Portugal*, vol. 1, Porto, QuidNovi, 2011, pp. 147-167.

NUNO DOMINGOS



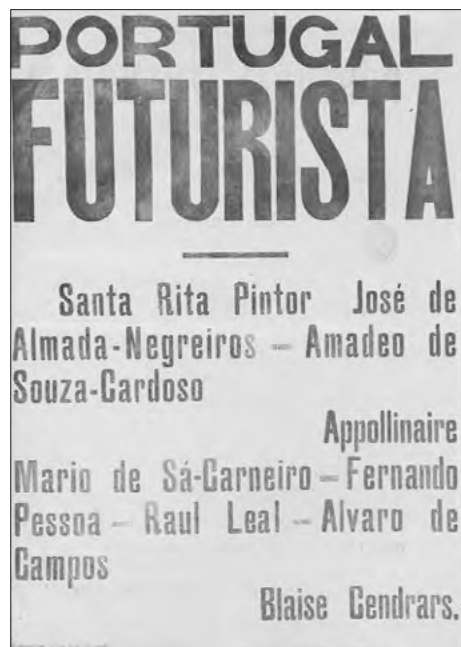
Antifuturismo

O conceito de antifuturismo parece remeter para uma atitude insensata, própria daqueles que o transcurso histórico, na sua carreira inapelável, teria condenado a uma derrota necessária e irremissível. Devemos, no entanto, resguardar-nos de tomar o conceito numa amplitude que lhe retira precisão e introduz erros de perspectiva. Seria “antifuturista” o marquês de Ávila e Bolama, presidente do Conselho de Ministros que proibiu as Conferências do Casino em 1871, a pretexto de os oradores exporem e procurarem sustentar “doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do estado”, em palavras da portaria afixada às portas do mesmo Casino (JÚNIOR, 1930, 106), por discernirmos hoje que Antero e os seus companheiros insuflaram um sopro de modernidade de que a cultura coeva carecia? Sê-lo-iam, por outro lado, os membros do Gabinete liderado por Afonso Costa, que mandou a polícia apreender a revista *Portugal Futurista*, que teve número único em 1917? No primeiro caso, o qualificativo, sendo por demais lasso, tão pouco significa que se afigura arbitrário. No segundo, terá um sentido tão estrito, tão apegado à letra, que pouco esclarece acerca do perfil e da pertinência do conceito no plano mais vasto da cultura portuguesa.

Convirá, de igual modo, afastar um segundo equívoco, já não quanto à extensão da aplicabilidade do conceito mas à sua natureza, se quisermos preservar-lhe uma justa capacidade operatória. Deve entender-se que um antifuturista não é necessariamente alguém que nega a cate-

goria ontológica do futuro ou a evidência do devir (não é um anti-historicista): é antes um indivíduo que se posiciona contra o que vem a ser histórico, quer dizer, o que vem a tornar-se real, ou, mais habitualmente, uma realidade já projetada e mesmo concretizada no seu tempo, que permanece e se prolonga por épocas mais tardias. Tal indivíduo situa-se numa encruzilhada em que o futuro se decide. O que nega são vislumbres, inícios ou hipóteses, sendo nós, retrospectivamente, quem o vê como adversário de um futuro (de uma realidade consumada) que para nós já é passado, a despeito da sua vontade. Importa, assim, retirar à nossa leitura toda a conotação de inevitabilidade. Na perspectiva histórica e existencial que lhe é própria, o indivíduo encontra-se colocado perante um por-vir que pode nunca vir. Num campo aberto de virtualidades, ele é um agente de exclusão de possíveis, agente que não se sabe ainda eficaz ou

Capa de *Portugal Futurista*, 1917.





ineficaz no momento em que intervém na formação da própria facticidade de que é feita a história.

Por conseguinte, ressituar o conceito na sua historicidade, recuperando as razões dos intervenientes, favorece a sua desnaturalização e subtrai-lhe o efeito de labéu, de juízo excessivamente severo e eivado de incompreensão. Ao mesmo tempo, permite reconhecer que, como o (anti)tradicionalismo, o (anti)progressismo, o (anti)profetismo, o (anti)utopismo e crenças e atitudes afins, com as quais tem óbvios interseccionamentos e analogias no seu recorte dialético e polémico, o (anti)futurismo corresponde a um desejo de investir de sentido uma existência humana, quer individual, quer coletiva, inscrita e perspetivada na temporalidade.

Em conformidade com estes prolegómenos, será adequado adotar uma definição restritiva do conceito em apreço, reportando-o, entre os posicionamentos de resistência a vetores de mudança categorizáveis na problemática mais alargada do antiprogressismo (Antiprogressismo), a conjunturas e enfrentamentos nos quais intervém a invocação expressa do conceito de futuro, seja em timbre apologético, seja em registo de denúncia. Este entendimento de antifuturismo pode ser ilustrado com dois episódios de especial ressonância, e tanto mais interessantes quanto emergem de circunstancialismos bem diversos e evidenciam contornos de igual modo distintos. Reside o primeiro no confronto entre o P.^c António Vieira e o Santo Ofício, em torno das teses profético-milenaristas do pregador jesuíta, com todo o lastro teológico e político do processo, após a morte do primeiro monarca brigantino; e o segundo, na introdução do programa e das práticas criativas do futurismo numa cultura artística de dominantes tonalidades esteticistas, e portanto conservadoras, em inícios do séc. xx.

Numa série de escritos visionários, que se distribuem pela parenética e culminam em obras de síntese como a *Apologia* e a *História do Futuro*, António Vieira profetiza o advento de um Quinto Império que há de ter à cabeça um monarca português ressurreto e capital em Lisboa. Sobrevindo à sequência quaternária dos grandes impérios seculares uma autêntica transfiguração da temporalidade (incluindo – e é óbvio o carácter arriscado da conjectura – o Império de Roma), o Quinto Império universal constituirá a realização antepocalíptica de uma plenitude sociopolítica e espiritual, que se fará acompanhar da conversão de judeus e infiéis e equivalerá à fundação de um reino terreal de Cristo. Destarte, à extensão do tempo histórico contrapõe Vieira a espessura de um futuro que é, em absoluto, qualitativamente outro, um tempo metamórfico.

Como edifícios especulativos similares que expõem uma perspetiva extática da temporalidade e anseiam pela superação da contingência histórica à luz de um finalismo bíblicamente informado, Vieira adivinha o tempo transmutado e plenificado no supertempo do milénio. A ousadia do exercício – arrojado por ser, desde logo, de fatura individual, mas sem que em toda a envolvente devam menosprezar-se inimizades para com Vieira acalentadas no seio do Santo Ofício – resultou num processo inquisitorial que levou o jesuíta a demorados interrogatórios e a defesas entre 1663 e 1667, tendo aliás conhecido o cárcere em Coimbra a partir de 1665. Tomam os inquisidores por pretexto principal uma carta endereçada em 1659 a D. André Fernandes, bispo do Japão, com o título *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e Segunda Vida del-Rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra*, na qual é dado por verdadeiro profeta o sapateiro



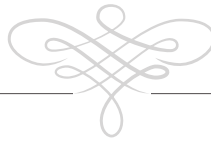
Folha de rosto de *Historia do Futuro*, do P.º António Vieira (1608-1697).

de Trancoso, vindo este a ser um dos motivos nodais de impugnação das teses vieirianas. De resto, no corpo do processo declaram-se formalmente acusações de escandaloso, temerário, erróneo e sacrílego, “ofensivo para os ouvidos pios”, contrário à fé e aos costumes, oposto a deliberações dos concílios e ao “sentimento comum dos católicos”, autor de proposições “com sabor a heresia”, “injurios[as] aos Santos Padres e à Sagrada Escritura” (VIEIRA, 2014b, 231-239, 568-575; *Id.*, 2014a, 452-453, 456).

Sendo menos gravosa do que poderia temer-se, a sentença, todavia, não exonera Vieira da sua conduta transgressora e obriga-o a retratar-se de grande parte das suas ideias. Querendo vergá-lo à disciplina teológica e eclesial, estipula que não deve “inculcar, acreditar, e publicar a pessoa alguma, por dotada de verdadeiro espírito de Profecia, nem por certas e in-

falíveis suas predições, sem precederem aprovação e licença da Santa Sé Apostólica, ou seus Ministros” (*Id.*, *Ibid.*, 452). Nos óbices dos inquisidores, como na defesa – entre o humilde, o irónico e o assertivo – do acusado, está em causa uma questão de autoridade e de propriedade (no duplo sentido de ambos os termos). Quem é que pode pronunciar-se sobre o futuro? Quem pode legitimamente usar-se dele? Quais são os protocolos através dos quais é próprio que se produza um discurso sobre o tempo que há de vir? Quem se encontra habilitado para nomear as autoridades que tornam possível e fundamentam que se fale num registo de certezas sobre o futuro? No fundo, trata-se do problema de identificar os detentores do saber e do poder, equacionado prospetivamente.

Na esfera das práticas criativas, localiza-se na segunda década do séc. xx um momento em que, com invulgar intensidade – e com o seu quanto baste de voluntarismo e de narcisismo –, se dirimem argumentos votados a um futuro que se visiona e se aspira a definir, quando não a protagonizar. É o decénio em que se dá a irrupção do futurismo, sendo certo, porém, que não coube aos seus prosélitos a originalidade de introduzir o conceito de futuro no centro dessa conjuntura intelectual em que, de diversas formas, se experimentavam rumos e se buscava um sentido para a atitude (por vezes, para a pose) de ser moderno. Reveladores são os textos programáticos do movimento da renascença portuguesa, com destaque para Teixeira de Pascoaes, que, mormente nas páginas da revista *A Águia* (1910-1932), anuncia, já nos anos imediatos à Implantação da República, que “a alma do nosso Povo [...] tem diante de si um glorioso futuro”, que a Saudade é “*esperança incidindo sobre o passado, lembrança incidindo sobre o futuro*”, que, conhecida a



essência da “*alma lusitana*”, fica “traçado o caminho que deve conduzir Portugal à conquista do Futuro”, etc. (GUIMARÃES, 1988, 89, 73 e 75). Revelador, ainda, é o artigo de Fernando Pessoa sobre aquele mesmo grupo, intitulado “A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada” e vindo a lume também em *A Águia*, em 1912. Tendo elaborado uma construção subtil envolvendo as eras das literaturas inglesa e francesa, Pessoa deduz por raciocínio de analogia que a renascença portuguesa, corrente poética válida e de feição distintivamente nacional, não é senão prenunciadora do “próximo aparecer dum supra-Camões na nossa terra” (PESSOA, 2000, 16), emanado da civilização lusitana e não em rutura com ela. O discurso da promessa sofre aqui uma modulação egocêntrica, a aceitarmos a leitura que tem prevalecido deste passo, que o toma como anúncio e panegírico de obra a fazer pelo próprio Pessoa.

Face ao estridente antitradicionalismo (Antitradicionalismo) dos futuristas (Pessoa seria também um deles, fugazmente, sob a máscara de Álvaro de Campos), o carácter moderado de tais posições permite encará-las como opositoras desse movimento de vanguarda, sobre o qual se pronuncia aliás Pascoaes, como que por antecipação, num artigo de 1914 intitulado “A era lusíada”. Reportando-se ao futurismo italiano, lamenta a “estúpida ilusão [...] do homem que tenta matar a divina fome do espírito, dando-lhe a roer carvão e ferro”, e denuncia: “o destino das Musas na Itália é sacrificado ao delírio industrial, à restrita ideia fixa de progresso e de bruto domínio pelas armas” (GUIMARÃES, 1988, 100-101).

Por seu turno, os futuristas portugueses, quando entram em cena, não só têm consciência da oposição que enfrentam como fazem gala em não a esconder. Em *Portugal Futurista*, José de Almada Negreiros

gaba-se de ter sido “violentamente pateado” pela plateia aquando da sua primeira conferência, a 14 de abril de 1917 (NEGREIROS, 1917, 35). Constituindo a negação do *statu quo* social, artístico e intelectual, o futurismo faz dele o seu negativo, ao provocá-lo explicitamente. Efetuando a cobertura da sessão no dia seguinte, *A Capital* noticia que o espetáculo continha chistes lançados ao saudosismo, a par do Integralismo Lusitano. Assinado por “A. S.”, o texto, sob o título “Elogio da loucura”, regista o comportamento de chacota de certa parte do público, apelida os moços futuristas de “malucos” e, a propósito da alusão erasmiana, expende as seguintes considerações: “A divinização da loucura, feita com audácia, positivamente trabalhada no louvável sentido de estarrecer burguesismos cedidos, e calculada desproporção entre as palavras e as ideias que elas representam, o imprevisto ‘recherche’, o contraste disparatado, parecem na verdade constituir o substrato dessa nova manifestação de arte que é, simultaneamente, uma ciência, uma filosofia e um curiosíssimo caso de patologia mental” (A. S., *A Capital*, 15 abr. 1917, 2).

Tendo vinculado o antifuturismo ao advento de certas realidades, havemos de confessar uma pequena torção conceptual no caso de António Vieira. O Quinto Império por ele sonhado não logrou consubstanciar-se no plano da realidade histórica (não logrou ainda, dir-se-ia, no espírito de um Agostinho da Silva...); é um puro constructo discursivo, uma ideação. Mas pode sustentar-se que a própria natureza do conceito de futuro, como o toma escatologicamente Vieira, o exime à consumação e à concretização. Nisto, Vieira está com os profetas, de cuja exegese se ocupa e de quem se perfila como par e seguidor. É um cultor da promessa, e a promessa difere o seu próprio objeto.

Vieira identifica o Desejado com D. Sebastião, D. João IV, D. Afonso VI, D. Pedro II (VIEIRA, 2014, 26): o que subsiste sempre é a promessa ela mesma.

Quanto ao futurismo, vale lembrar que se integra no complexo de ideias e de experiências que marcaram indelevelmente o séc. xx, sob o nome de “modernismo”, sendo uma sua ponta de lança. Foi já notado que “[a]s explorações dos artistas futuristas tiveram grande impacto no dadaísmo, no concretismo, na tipografia moderna e no design gráfico pós-moderno” (NETO, 2014, 128). Acrescentaríamos o surrealismo, pelo modo como os futuristas exercitaram uma acentuada liberdade vernacular que lhe seria cara. Por outro lado, o impacto do futurismo decorre também da sua cumplicidade com ideologias e regimes totalitários – em Itália, em Portugal, na União Soviética –, onde o seu empenho de militância ativa se traduziu na apologia da guerra, da revolução e do autoritarismo.

Bibliog.: A. S., “Elogio da loucura”, *A Capital*, 15 abr. 1917, p. 2; GUIMARÃES, Fernando, *Poética do Saudosismo*, Lisboa, Presença, 1988; JÚNIOR, António Salgado, *História das Conferências do Casino (1871)*, Lisboa, s.n., 1930; NEGREIROS, José de Almada, “1a conferência futurista”, *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, p. 35; NETO, Vítor, “Futurismo”, in ROLLO, Maria Fernanda (coord.), *Dicionário de História da I República e do Republicanismo*, vol. II, Lisboa, Assembleia da República, 2014, pp. 127-131; PESSOA, Fernando, *Crítica: Ensaios, Artigos e Entrevistas*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000; VIEIRA, António, *Apologia*, coord. Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014; *Id.*, *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, coord. Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014a; *Id.*, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, coord. Paulo Borges, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014b.

JORGE BASTOS DA SILVA

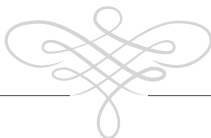
Antigalenismo

Seguindo Hipócrates de Cós (460-377 a.C.), Galeno (129-c. 210) de Pérgamo ficou na história como o mais célebre médico da Antiguidade. Por volta do ano 170, demonstrou pela primeira vez que as artérias conduzem sangue e não ar, como até então se acreditava; no campo da anatomia, distinguiu os ossos com e sem cavidade medular; e, mais que tudo, tornou-se famoso no campo da medicina pela teoria dos quatro humores, aperfeiçoamento e desenvolvimento da teoria humoral de Hipócrates.

Segundo Galeno, toda a atividade do corpo humano seria regulada por via dos quatro humores do organismo: o sangue, pela atividade do coração; a linfa ou fleuma, pela atividade do cérebro; a bílis amarela, pela atividade do fígado; e a bílis negra, pela atividade do baço. Do ponto de vista fisiológico, as funções destes

Cláudio Galeno (129-c. 210).





humores eram dirigidas por três espíritos: o espírito vital, com sede no coração; o espírito natural, com sede no fígado; e o espírito animal, com sede no cérebro. A atividade específica de cada um dos quatro humores estava relacionada com os quatro elementos da natureza – a terra, a água, o ar e o fogo –, cada um deles contendo uma certa quantidade de calor, frio, *secura* e *humidade*, as quatro qualidades inerentes à sua essência. A quantidade relativa destas qualidades em cada humor poderia variar com o tempo, quer devido a fatores externos, como o aquecimento ou o resfriamento para além do nível apropriado, quer devido a fatores internos, como as excreções originadas na ingestão de qualquer alimento. Uma composição equilibrada destas quatro qualidades em cada humor traduzir-se-ia num estado de bem-estar, num estado de saúde; uma composição desequilibrada, por excesso ou deficiência, de qualquer

delas traduzir-se-ia num estado de maior ou menor mal-estar, a doença, de que seriam sintomas a dor, a fúria, a insónia, o aborrecimento, a loucura, a melancolia, as paixões desequilibradas, etc.

A predominância de um dos quatro humores determinaria o temperamento da pessoa: os fleumáticos tinham como humor predominante a linfa; os sanguíneos, o sangue; os coléricos, a bÍlis amarela; e os melancólicos, a bÍlis negra. A perturbação do estado de equilíbrio natural da composição humoral, a doença, deveria ser tratada pelo restabelecimento do estado de equilíbrio dos humores que fora perturbado. O médico deveria, pois, tentar descobrir qual tinha sido a alteração em quantidade de calor, frio, *secura* e *humidade* no humor ou nos humores perturbados. Uma vez descoberta essa alteração, tudo deveria fazer para a anular, repondo o dÉfice ou retirando o excesso da quantidade de calor, *secura*, frio ou *humidade* encontrados. Para tanto, impunha-se-lhe utilizar os medicamentos que tivessem propriedades opostas às da causa da doença. Tratava-se duma cura pelos contrários.

Galeno classificou os medicamentos a utilizar em três grandes grupos, segundo um critÉrio fisiopatolÉgico humoral: o primeiro grupo incluía os simples, *i.e.*, aqueles que possuíam apenas uma das quatro qualidades, seco, húmido, quente ou frio; o segundo grupo era o dos *composita*, que possuíam mais do que uma qualidade; o terceiro grupo incluía os que atuavam segundo um efeito específico inerente à própria substância, como sejam os purgantes, os diuréticos, os eméticos, etc. Só nos reinos animal e vegetal poderiam ser encontradas substâncias com propriedades bastantes para o efeito, porque só aí seria possível encontrar qualquer dos três espÍritos atuantes sobre as funções dos humores.

Folha de rosto de *Aurora Medicorum Galeno-Chymicorum*, de Johann Freitag.



Bem aceite e praticada, a medicina galénica impôs-se com incontestável aceitação no Império Romano do Ocidente, onde nascera, e, através de Alexandria, facilmente se estendeu às práticas médico-farmacêuticas bizantinas. Com a conquista de Alexandria pelos árabes, o galenismo tornou-se o nervo técnico da própria medicina do islão. Ao longo de toda a Idade Média, foi aceite e considerada praticamente infalível, sendo praticada e consagrada como a medicina oficial.

O misticismo, o neoplatonismo e o gnosticismo que prevaleceram na Idade Média, lado a lado com a crescente expansão da ciência árabe, foram dominados por um grande fascínio pela mineralogia e pela alquimia, quer na sua componente espiritual de transformação do homem em ser divino, quer na procura da pedra filosofal que permitisse a transformação dos metais vis em metais nobres e a preparação do elixir da longa vida, o que levou a um grande desenvolvimento das técnicas laboratoriais. A utilização destas na prática da medicina tornou-se inevitável, servindo e ajudando na preparação de novos e mais eficazes remédios, permitindo igualmente, inclusive, a utilização de algumas substâncias minerais para o efeito. Desta prática resultou, pouco a pouco, já quase na parte final da Idade Média, o questionamento da composição elementar das substâncias, tendo em consideração os quatro elementos materiais de Empédocles consagrados pela filosofia e a autoridade de Aristóteles, bem como os espíritos vitais de Hipócrates e Galeno.

Em contracorrente com o movimento renascentista, apaixonado e seduzido pelo esplendor da cultura da Antiguidade, verificou-se o aparecimento de uma forte corrente de rejeição e luta contra os sistemas de Aristóteles e Galeno. No séc. xv, o médico suíço Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von

Hohenheim, de seu pseudónimo de Paracelso (1493-1541), tornou-se o grande paladino dessa luta. No seu hermetismo, defendeu o princípio duma rigorosa correspondência e analogia entre o macrocosmo (o universo exterior ao homem) e o microcosmo (o universo do corpo humano), afirmando existir entre ambos uma relação constante e recíproca. Para ele, o verdadeiro médico deveria encontrar a verdade apenas e só nos dois livros divinos: a revelação – a Bíblia – e a criação – a natureza. Na sua interpretação da criação, secundarizando a teoria dos quatro elementos da filosofia de Aristóteles e rejeitando veementemente a teoria humoral de Galeno, defendeu uma química apoiada nos *tria prima*, o enxofre, o mercúrio e o sal, e uma medicina centrada nos *arcana*, os arcanos, princípios incorpóreos eternos com o poder de transmutar os doentes, negando qualquer valor à prática da medicina galénica e defendendo em seu lugar uma medicina em que ao médico caberia preparar os *arcana* e em cada um deles descobrir, utilizando todos os métodos químicos possíveis, a força inata e vital neles oculta como sua quinta-essência, o seu *archeus*. A missão do médico seria prepará-los, manuseando devidamente o calor com o calor, o frio com frio, o húmido com o húmido, o seco com o seco, etc., na convicção de que o similar se cura pelo similar, uma conceção totalmente oposta à defendida por Galeno. O objetivo da prática química deveria ser a preparação dos arcanos; a química deveria ser iatro-química ou química espagírica, *i.e.*, votada à cura das doenças.

Contra as práticas da medicina galénica, Paracelso defendeu que quase todos os minerais submetidos a análise podiam revelar-se eficazes e detentores de grandes segredos curativos e vivificantes, que possibilitariam novas combinações, eficazes



Folha de rosto de *De Humani Corporis Fabrica*, de Andreas Vesalius (1514-1564).

no tratamento de certas doenças mentais ou físicas. Não lhe passou despercebido que qualquer substância dotada de vida orgânica, embora aparentemente inerte, encerrava grande variedade de potência curativa.

Ainda em vida, e sobretudo nos anos que se seguiram à sua morte, foi grande o número de praticantes de medicina que se tornaram fiéis discípulos e seguidores de Paracelso, os chamados paracelsianos. Ao longo dos sécs. XVI e XVII, seguiram-no na sua doutrina e prática os mais notáveis médicos e praticantes de farmácia dos mais influentes centros culturais do mundo ocidental. Com efeito, foram paracelsianos, negando expressamente a medicina galénica, entre outros, Jean Baptiste van Helmont (1579-1644), Petrus Severinus (1542-1602), Robert Fludd (1574-1637), G. Bernard Penotus

(c. 1520-1620), Joseph Duchesne, conhecido como Quercetanus (c. 1544-1609), Leonnard Thurneisser (1530-1596), Oswald Crollius (c. 1560-1609) e Jean Béguin (1550-1620), o grande responsável pela escola química do Jardim du Roi. Iatroquímicos convictos, todos eles combateram a medicina galénica. A este combate foram juntar-se os avanços verificados no domínio da anatomia, particularmente com as *Tabulae Anatomicae* (1538), o *De Humani Corporis Fabrica* (1543), de Vesalius (1514-1564), e o estabelecimento da filosofia mecanicista, que conduziram à total rejeição do que restava da autoridade de Galeno.

Em Portugal, Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762), no “Preface historico” da sua obra *Matéria Médica Physico-Histórico-Mechanica*, publicada em 1735, ao mesmo tempo que tece grandes elogios a Galeno, considerando-o “o maior estudante e o melhor médico do seu tempo”, “o mais grande Médico de todos, e o de maior talento depois de Hipócrates”, um caso de “invulgar erudição e sistematização” (SARMENTO, 1735, XXXIII), não se inibe de fazer grandes críticas ao seu contributo para a medicina, afirmando que “pela sua Especulação e Discurso, deixou nas suas obras o maior fundamento para perpétuas disputas” (*Id.*, *Ibid.*). Na opinião de Castro Sarmiento, Galeno foi, por um lado, “o maior restaurador do Sistema de Hipócrates, em oposição aos Metódicos, que até ao seu tempo se tinham conservado com reputação” (*Id.*, *Ibid.*, XXX), mas também “levou as suas especulações, muitas vezes, demasiado longe e multiplicou muitas sem necessidade [...]; por exemplo, os seus Temperamentos e os seus Pulsos, sobre os quais arrazoava larga, e livre, mas não justamente, por falta do melhor conhecimento de algumas coisas, que não chegou a alcançar, e que só a Anatomia e Filosofia experimental dos

Modernos podiam descobrir” (*Id., Ibid.*, XXXIII). Considerando tudo isto, Castro Sarmiento assume uma clara posição de rejeição da autoridade de Galeno. “Não é possível”, observa, “deixar em silêncio a grande injúria e dano, que fez à Medicina, pela demasiada subtileza, com que confundiu várias partes dela, com os seus *Elementos, qualidades*, e outras quimeras semelhantes: injúria e dano em um Homem do seu talento, e capacidade, que não merece perdão totalmente. E o que é mais para admirar, é, que tendo Galeno a melhor opinião da doutrina de *Hipócrates*, e sabendo melhor, que muitos, a grande utilidade da *Observação*, e parte Prática, ninguém fez mais do que ele por apartar-se dela, para a *Especulativa*, e incerta, (talvez por desesperar de chegar por aquele caminho, a ter o mesmo nome, que Hipócrates tinha ganhado) e o geral dos Médicos depois dele fizeram o próprio, porque acharam mais fácil satisfação nos princípios de Galeno, e de menos trabalho para se fazerem grandes nos olhos do Povo” (*Id., Ibid.*, XXXIV).



Bibliog.: DEBUS, George Allen, *The Chemical Philosophy*, 2 vols., New York, Science History Publications, 1977; KORCHER, P. H., “Paracelsian medicine in England (ca. 1570-1600)”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 2, 1947, pp. 451-480; MULTHAUF, Robert P., “Medical chemistry and the ‘paracelsians’”, *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 28, 1954, pp. 101-126; *Id.*, “J. B. van Helmont’s reformation of the galenic doctrine of digestion”, *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 29, 1955, pp. 154-163; SARMENTO, Jacob de Castro, *Matéria Médica Physico-Histórico-Mechanica*, London, s.n., 1735.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA

Antigalicismo

No séc. XVII, a língua portuguesa revela-se um lugar de encontro de civilizações e de culturas. Essa multiculturalidade reflete-se, designadamente, na presença de um considerável conjunto de vocábulos estrangeiros no sistema linguístico português: primeiramente, predominam os castelhanismos; depois, os italianismos; finalmente, os galicismos.

O uso de palavras de origem francesa (nas áreas da filosofia, literatura, arte, arquitetura, moda, gastronomia, entre outras) deve-se, fundamentalmente, à presença das tropas francesas em Portugal no tempo de D. João IV, à representação das tragédias francesas nos teatros nacionais, ao influxo dos enciclopedistas e à importância crescente da moda na vida pública e privada.

Efetivamente, como refere Carolina Michaëlis, França é “mestra diletta e gloriosa” em vários domínios (VASCONCELOS, 1946, 324), sendo-o, particularmente, no da linguagem e da literatura. Neste contexto, erguem-se algumas vozes discordantes do emprego de galicismos, sendo essa discordância uma defesa da individualidade e da autenticidade da língua portuguesa. Lembremos, a título ilustrativo, Francisco José Freire, que, na obra *Reflexões sobre a Língua Portuguesa*, aponta o séc. XVII como a época em que se inicia a degenerescência do idioma português, apresentando como causa dessa degradação o facto de nele “se admitirem sem discernimento vozes estranhas” (FREIRE, 1842, V-VI). Isto porque um escritor deve cultivar sempre a pureza da língua, o que pressupõe a utilização de termos e de



expressões “que constituem o distintivo, e índole legítima do idioma, em que se inscreve” (*Id., Ibid.*, 5). No seu entender, é a preservação e a preponderância do idioma nacional que caracterizam, *e.g.*, a escrita de João de Barros, Fr. Luís de Sousa, P.^o António Vieira, Francisco Rodrigues Lobo, entre outros, autores aos quais contrapõe aqueles em cujos escritos sobressaem as vozes francesas.

Do mesmo modo, Filinto Elísio (bem como o seu contemporâneo Elpino Duriense) insurge-se contra os “pregoeiros da afrancesada língua” (ELÍSIO, 1998, 58), “bandos de pigmeus [...] armados” “com pelas de Francês *conducta*,/*De affères, rango, massacrar, ressortes*,/*Egídio, populácea*, e iguais remendos/*De mal alinhavada Francesia*” (*Id., Ibid.*, 30), que “à pura força/Quer[em] atochar de termos bordalengos/O nativo desdém da nossa fala” (*Id., Ibid.*, 31). Proclama, ao invés,

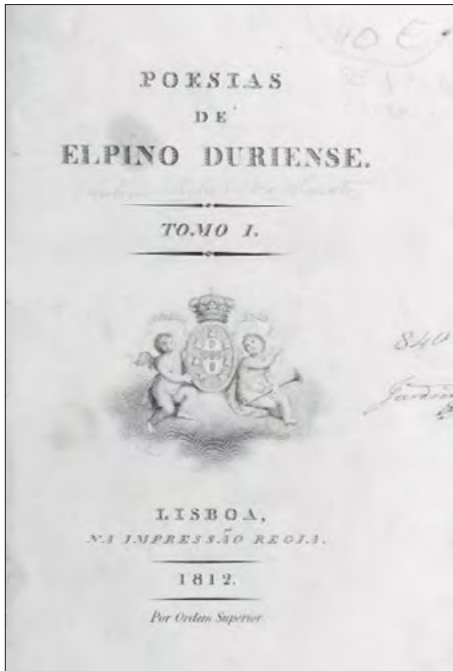
o “am[or] [pel]a Lusitana língua,/Pura [...] /Estreme de bastardo francesismo” (*Id., Ibid.*, 27).

Se nos sécs. XVII e XVIII predominam as palavras e as expressões provenientes do francês, no séc. XIX, época durante a qual aquele idioma estrangeiro assume uma grande relevância no panorama internacional, a utilização de galicismos é ainda mais acentuada (e, paralelamente, os discursos antigalicistas). Verificamo-lo, sobretudo, nas obras literárias do período romântico, nomeadamente devido à vontade de distanciamento dos artistas relativamente aos modelos clássicos. Na verdade, ao rigorismo formal, os escritores românticos contrapõem a livre expressão de sentimentos. Escrevem seguindo unicamente as leis da imaginação e, por conseguinte, sem quaisquer limitações de ordem sintática, semântica ou lexical. Assim, são escolhidas, sem restrições, as palavras consideradas mais adequadas à transmissão das ideias, independentemente da sua origem. Daí que alguns textos do romantismo – como os de Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Camilo Castelo Branco ou Feliciano de Castilho, entre outros – sejam férteis em galicismos.

No que toca à obra de Camilo Castelo Branco, se, por um lado, é bastante representativa quanto ao uso de vocábulos franceses (o que ilustra a faceta romântica do escritor), por outro, há momentos em que nela se sobrepõe um clamor antigalicista, momentos nos quais o autor defende, à boa maneira clássica, o uso do vernáculo.

A posição antigalicista de Camilo é evidente no “Discurso proemial”, de *Anos de Prosa*: “O mau romance tem afistulado as entranhas deste país. Não há fibra direita no coração da mulher que bebeu a morte, e – pior que a morte – algumas dezenas de galicismos no que por aí se escreve e copia” (BRANCO, 1973, 5); ou na

**Folha de rosto de *Poesias*,
de Elpino Duriense (1745-1818).**



introdução de *A Brasileira de Prazins*: “entrei a folhear as páginas dos dois livros, preparado para o dissabor de encontrá-los mutilados, defeituosos, com folhas de menos, comidas pelas ratazanas, colaboradoras roazes do galicismo na ruína da boa linguagem quinhentista” (*Id.*, 2001, 5). E ainda em *A Queda dum Anjo*, mais concretamente por interposta presença de Calisto Elói. Vejamos o que, segundo o narrador, provoca a “única dor literária” da personagem: “deram-lhe um romance meu. Consta-me que deixou o volume com as margens anotadas de galicismos e manchas de toda a casta. Imaginem quantas punhaladas eu dei naquele lusitaníssimo coração” (*Id.*, 1981, 64). A decepção sentida por Calisto deve-se, pois, à natureza “tão portuguesa” da sua “alma” (*Id.*, *Ibid.*, 112), causa da defesa acérrima da literatura e da língua pátrias. Daí a revolta do morgado de Agra contra os que não falam “português de gente” (*Id.*, *Ibid.*, 59), como se verifica numa das suas intervenções na Câmara dos Deputados: “Não sei [...] de qual dos lados da câmara se fala pior a língua pátria. [...] Uns estão gafados de francesias [...]. Carecem de cunho nacional [...]. O mau português principia a sê-lo, desde que mareia a pureza de sua língua” (*Id.*, *Ibid.*, 62).

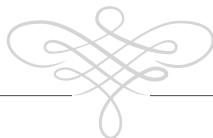
O final do séc. XIX e a centúria seguinte continuam a ser tempos de fascínio pelos galicismos, como se verifica, designadamente, através da obra de António Nobre, Eça de Queirós, Maria Amália Vaz de Carvalho, Mário Cesariny, Mário de Sá-Carneiro, Ramalho Ortigão, Raul Brandão, entre outros. Contudo, a atitude de deslumbramento é proporcional às “posturas mordazes e corrosivas” (MARINHO, 2011-12, 47) relativamente à utilização de palavras francesas. É o caso de Eça de Queirós (o que faz dele, à semelhança de Camilo Castelo Branco, um autor paradoxal), que exprime claramente a sua posição antigalicista



Camilo Castelo Branco (1825-1890).

no texto “O francesismo”, nomeadamente através da emblemática frase “Portugal é um país traduzido do francês” (QUEIRÓS, s.d., 387). De acordo com o escritor, a reprodução dos modelos franceses sente-se nos teatros, nos hotéis, nas cozinhas, nos armazéns, nas indústrias, nos costumes, nos negócios, nas leis, na política, na educação, nas ideias... Sente-se, sobretudo, nas letras, tornadas uma imitação “desoladora” e “decadente” do francês (*Id.*, *Ibid.*, 402).

Em suma: à ação de integração de galicismos no idioma lusitano corresponde sempre uma atitude fortemente antigalicista. Recorde-se, a propósito, o célebre aforismo de Bernardo Soares: “minha pátria é a língua portuguesa” (SOARES, 1982, 17). A frase pessoal ilustra o sentimento de defesa da língua nacional como elemento fundamental da identidade portuguesa, o qual começa a generalizar-se a partir de meados do séc. XX. Mostram-no os seguintes versos de Jorge de Sena, do poema “Em Creta,



com o Minotauro”: “Eu sou eu mesmo a minha pátria. A pátria/de que escrevo é a língua em que por acaso de gerações/nasci” (SENA, 1978, 76). A importância da ideia do idioma português como pátria resulta, em grande parte, da “interiorização do significado vivencial do uso de uma língua” (PEREIRA, 2006, 271). Na verdade, muito mais do que um meio de comunicação, a língua é, como a descreve José Eduardo Agualusa, um “vasto território de afetos, valores e memórias” (AGUALUSA, 2002, 119).

Bibliog.: impressa: AGUALUSA, José Eduardo, *A Substância do Amor e Outras Crônicas*, Lisboa, Dom Quixote, 2002; BRANCO, Camilo Castelo, *Anos de Prosa*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1973; *Id.*, *A Queda dum Anjo*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 1981; *Id.*, *A Brasileira de Prazins*, Porto, Caixotim, 2001; BUENO, Silveira, *A Formação Histórica da Língua Portuguesa*, São Paulo, Edição Saraiva, 1967; ELÍSIO, Filinto, *Obras Completas de Filinto Elísio*, vol. 1, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1998; FREIRE, Francisco José, *Reflexões sobre a Língua Portuguesa*, Lisboa, Typ. da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Uteis, 1842; PEREIRA, Maria Helena da Rocha, “Elogios da língua portuguesa”, *Mathésis*, n.º 15, 2006, pp. 257-273; QUEIRÓS, Eça de, “O francesismo”, in QUEIRÓS, Eça de, *Últimas Páginas (Manuscritos Inéditos)*, Porto, Lello e Irmão, s.d., pp. 387-415; SENA, Jorge de, *Poesia III*, Lisboa, Moraes Editores, 1978; SOARES, Bernardo, *Livro do Desassossego*, vol. 1, Lisboa, Ática, 1982; VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *Lições de Filologia Portuguesa Seguidas das Lições Práticas de Português Arcaico*, Lisboa, Dinalivro, 1946; **digital:** MARINHO, Maria de Fátima, “Quem tem medo dos Franceses?”, *Carnets. Invasions & Évasions. La France et Nous, Nous et la France*, n.º especial, out.-inv. 2011-12, pp. 45-61: revistas.ua.pt/index.php/Carnets/article/viewFile/1375/1249 (acedido a 23 dez. 2016).

VANDA FIGUEIREDO

Antigeneticismo

Desde há milénios que os humanos constataram semelhanças, tanto físicas como psicológicas, entre pais e filhos. No entanto, a genética, tendo por objeto a transmissão hereditária de caracteres e o património genético das diferentes espécies e indivíduos, só se constituiu como ciência nos finais do séc. XIX, na sequência principalmente das experiências de Mendel e da abordagem evolucionista de Darwin e seus continuadores, na segunda metade da referida centúria. Progressivamente, vai sendo desvendado o mecanismo da hereditariedade, suscitando o debate acerca do peso respetivo do inato e do adquirido. A grande descoberta, porém, foi a do ADN, em 1953, por James Watson e Francis Crick. ADN ou ácido desoxirribonucleico é um composto orgânico que contém a informação genética que regula o funcionamento e desenvolvimento dos seres vivos. A cadeia de ADN, cujos diferentes segmentos constituem os genes, organiza-se segundo a combinação das suas moléculas: adenina, citosina, guanina, timina. Trata-se, efetivamente, de uma descoberta revolucionária, que estabelece um parentesco fundamental entre todos os seres vivos e fornece um código preciso para compreendermos a imensa variedade de expressões da vida.

A descoberta do ADN impôs-se rapidamente na comunidade científica e proporcionou um desenvolvimento exponencial da genética. Como marcos principais, assinala-se a primeira experiência bem sucedida de engenharia genética por Cohen e Bayer, em 1973, e o ambicioso programa internacional do

genoma (sequência completa de ADN, contendo toda a informação genética relativa a um organismo) humano, sob a direção de J. Watson, iniciado em 1990. O estudo do genoma permitirá conhecer a identidade biológica de cada organismo, incluindo as suas predisposições, nomeadamente patológicas. O interesse deste programa é científico, mas também prático, em virtude das possibilidades imensas de interferência sobre o potencial genético que abre.

A genética tornou-se um campo de eleição da biotecnologia, com expectativas altas de melhoria da saúde: “A ciência genética vem produzindo, em quantidades avassaladoras, informação que pode ser traduzida em conhecimento prático, potencialmente utilizável para a prevenção, o diagnóstico e o tratamento de certas doenças” (SOARES, 2012, 333). A intervenção da biogenética revela-se bastante eficaz no diagnóstico, inclusive no diagnóstico pré-natal, de muitas patologias presentes nos genes de um certo indivíduo. Por seu lado, a engenharia genética está em condições de provocar alterações genéticas relevantes. O sonho de “melhorar” a espécie humana e recriar o próprio homem tornou-se numa possibilidade real. Num quadro distinto do nietzschiano, o imaginário do super-homem foi retomado por mentes insígnies, conferindo especial acuidade ao debate entre geneticismo e antigeneticismo. É o caso de Peter Sloterdijk, que anuncia uma nova era na qual, por via da antropotécnica (transformação do homem por meio da técnica), se irá operar a passagem do homem domesticado ao super-homem, criador e liberto das formas de dependência que vigoraram até ao advento desta tecnologia. A visão humanista e homogeneizadora será então irreversivelmente superada.

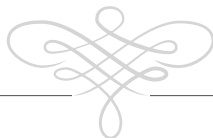
Nas primeiras décadas do séc. XXI, o geneticismo articula duas teses solidárias: 1)



James Watson e Francis Crick (1953).

as características fundamentais do ser humano dependem da sua constituição genética, pelo que a sua identidade poderá ser determinada através do conhecimento do genoma; 2) o uso dos poderes da engenharia genética, inclusive tendo em vista a modelação do homem vindouro, é uma questão predominantemente científica, devendo o debate a esse respeito ser reservado particularmente a especialistas de reconhecido mérito. Correlativamente, o antigeneticismo põe em causa ambas as teses, questionando a redução do ser humano à sua constituição bio-hereditária e afirmando a exigência de debate público em torno do poder biotecnológico, principalmente quando em causa está o próprio Homem.

O antigeneticismo desenvolve-se no interior da própria ciência, através do reconhecimento de que os genes não são agentes deterministas, mas aptidões que se atualizam diversamente em função



das condições do meio ambiente. Nos termos de Luís Archer, “o genoma não é, pois, uma fatalidade, mas representa apenas uma capacidade que será ou não efetivada conforme as condições do ambiente o permitam ou não” (ARCHER, 2006, 176). De igual modo, António Damásio evidencia a insuficiência de uma perspectiva meramente biogenética no que respeita ao próprio funcionamento de estruturas orgânicas complexas, como o cérebro: “só uma parte das redes dos circuitos dos nossos cérebros é especificada pelos genes” (DAMÁSIO, 1994, 264).

Os desafios e os riscos colocados pela biotécnica e especificamente pela engenharia genética suscitaram a atenção dos intelectuais e das instituições nacionais e internacionais, com a consequente afirmação de princípios, como é o caso da Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos do Homem, aprovada pela UNESCO em novembro de 1997, e da promulgação de diplomas legais visando, *e.g.*, a não discriminação por razões de constituição genética. Por seu lado, foram criados conselhos de bioética a nível nacional e hospitalar, de modo a salvaguardar o melhor bem do doente em face do impulso incontrollável de saber e dos interesses económicos da indústria farmacêutica.

No espaço público português, diversas vozes se ergueram contra a tese que reduz o homem à sua constituição biológica, afirmando a especificidade da pessoa enquanto ser racional e livre. Com efeito, a pessoa não está nos genes. No entanto, o foco do antigeneticismo tem incidido particularmente na tese do primado axiológico do debate em torno das questões biotécnicas e de engenharia genética. Questionando a própria matriz da racionalidade tecnológica, José Luís Garcia evidenciou a subordinação da

biotécnica aos ditames da economia. Viriato Soromenho-Marques dedicou especial atenção à temática da pós-humanidade, criticando autores como Gregory Stock, para quem o futuro da humanidade está na manipulação genética, da qual resultarão criaturas avançadas que não quererão permanecer amarradas à natureza humana. Trata-se, evidentemente, de uma nova forma de eugenia, da qual decorreria uma hierarquia social baseada no desempenho de competências, cabendo a supremacia àqueles que dispusessem de melhores próteses tecnológicas. Em tal sociedade regida pelo critério da eficiência, os cientistas ocupariam o topo da pirâmide social. Ora, como adverte Soromenho-Marques, o risco da proposta de Stock é o da perda da dignidade e da liberdade intrínsecas ao próprio Homem: “Proteger hoje a dignidade e a integridade da herança genética humana é uma das principais tarefas na demanda pela justiça na cidade das mulheres e dos homens” (SOROMENHO-MARQUES, 2005, 194).

Pela persistência da sua intervenção pública ao longo de décadas e pela lucidez e singularidade do seu percurso e das suas tomadas de posição, uma menção especial é devida ao já referido Luís Archer, cientista e teólogo que procurou sempre fazer a melhor ciência e reconhecer o sentido, e até o valor, da inovação tecnológica, e que debateu sem preconceitos as grandes questões da bioética no plano do diagnóstico e terapêutica médica, das técnicas de procriação artificial, da clonagem e da manipulação genética. O seu exemplo contagiou médicos, filósofos e teólogos, como Rui Nunes e Maria do Céu Patrão-Neves, médico e filósofa especialistas em bioética.

Em suma, o antigeneticismo não significa uma atitude de mera resistência à mudança, já que a perfeitibilidade ou o



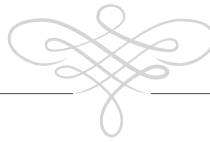
esforço de procurar incessantemente um maior grau de perfeição faz parte do *ethos* humano. O que o antigeneticismo rejeita é a produção de homens artificiais que rompem a ligação com a natureza e com a história.

Bibliog.: ARCHER, Luís, *Da Genética à Bioética*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2006; BARBAS, Stela, *Direitos do Genoma Humano*, Coimbra, Almedina, 2007; DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Mem Martins, Europa-América, 1994; FUKUYAMA, Francis, *O Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da Revolução Biotecnológica*, Lisboa, Quetzal, 2002; GARCIA, José Luís, *Engenharia Genética dos Seres Humanos, Mercadorização e Ética*, Dissertação de Doutoramento em Ciências Sociais apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2004; *Id.*, “Biotecnologia e biocapitalismo global”, *Análise Social*, vol. xli, n.º 181, 2006, pp. 981-1009; NUNES, Rui *et al.* (coords.), *Genoma e Dignidade Humana*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002; PATRÃO-NEVES, Maria do Céu, “O genoma e a identidade da pessoa”, in NUNES, Rui *et al.* (coords.), *Genoma e Dignidade Humana*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002, pp. 25-38; SERRÃO, Daniel, e NUNES, Rui (coords.), *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto, Porto Editora, 1998; SLOTERDIJK, Peter, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999; SOARES, Jorge, “Investigação genética: conflitos, responsabilidades e valores”, in BARBOSA, António *et al.* (eds.), *Gravitações Bioéticas*, Lisboa, Centro de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 331-345; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfoses. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Europa-América, 2005; STABLEFORD, Brian, *Revolução Genética. Histórias Fantásticas e Inovadoras da Engenharia da Vida*, Lisboa, Difusão Cultural, 1992; STOCK, Gregory, *Choosing Our Children's Genes. Redesigning Humans*, London, Profile Books, 2002; VIDEIRA, Arnaldo (coord.), *Engenharia Genética. Princípios e Aplicações*, Lisboa, Lidel, 2001.

ADELINO CARDOSO

Antigocentrismo

Entre os Jesuítas que, ao tempo de Galileu, se dedicaram ao ensino da filosofia e das ciências físico-matemáticas no Colégio das Artes, em Coimbra, e de Santo Antão, em Lisboa, destacou-se o italiano Christophoro Borri. Ainda jovem, Borri já mostrara a sua simpatia pela corrente antiptolomaica, revelando uma paixão ardente pelas ideias então nascentes (↗Anti-heliocentrismo); foi por isso alvo de denúncia a sua “precipitação extremista” (MAURÍCIO, 1951, 120), e o mesmo Borri dirige ao P.^o Múcio Vitelleschi, geral da Companhia de Jesus (1615-1645), um memorial intitulado *Al molto Re Pre. Generale. Christoforo Borri sopra il Libro Che Ho Composto per Stampare delli Tre Cieli*, no qual narra as consequências da defesa das novas ideias que colocavam em causa o sistema geocêntrico. No período entre 1581 e 1615 viveu-se na Companhia, entre os discípulos de Christophorus Clavius, um ímpeto reflexivo sobre os diversos ramos do saber, em relação ao qual Borri mostrou simpatia, tendo fundamentado a sua discussão acerca da epistemologia da matemática na obra *De Mathematicarum Natura Dissertatio* de Giuseppe Biancani. O envolvimento dos seus mestres Christophorus Clavius (que estudara no Colégio das Artes, em Coimbra), Christophorus Grienberger e Giovanni Paolo Lembo (que ensinaram no Colégio de Santo Antão, em Lisboa) na comprovação das observações dos satélites de Júpiter por Galileu mostra a participação dos Jesuítas na emergência dos novos paradigmas científicos e nas suas repercussões em Portugal. Também Giuseppe Biancani declarou, em



Folha de rosto de *De Mathematicarum Natura Dissertatio*, de Giuseppe Biancani (1566-1624).

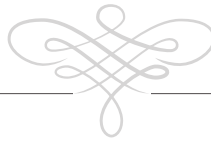
1611, a sua amizade e admiração por Galileu, embora não concordasse com algumas das suas ideias.

Em 1623, Borri estava em Goa quando escreveu um pequeno tratado intitulado *De Nova Mundi Constitutione Juxta Systema Tichonis Brahe aliorumque Recentiorum Mathematicorum*. Em 1626, encontrava-se em Coimbra, onde realizou algumas observações astronómicas, usando para o efeito o telescópio e outros instrumentos de D. André de Almada, lente de teologia e reitor da Universidade de 1638 a 1640, que, a partir da descrição de Tycho Brahe na *Astronomia Instauratae Mechanica* (1602), mandara construir um quadrante, com o qual repetira, juntamente com alguns amigos, determinadas observações daquele astrónomo. Apontando o telescópio à lua nova de julho de 1627, Borri fez uma gravura que é provavelmente o mais antigo documento gráfico de uma observação astronómica feita em Portugal.

Nesta época, Borri deu uma série de lições de matemática e astronomia, cujo texto – *Tractatus aliquot de Mathematica Disciplina* – foi escrito por Inácio Nunes, que em 1626-1627 era finalista de Artes.

Após a sua passagem pelo Colégio de Santo Antão, em 1628, ditou na Aula da Esfera, em Lisboa, a *Nova Astronomia* e a *Arte de Navegar*, cujo manuscrito, existente na Biblioteca da Universidade de Coimbra, reúne um conjunto de tratados com os títulos: *Arte de Navegar e em particular de Leste Oeste pello Padre Mestre Cristovão Bruno no Collegio de Santo Antão desta Cidade de Lx.ª a 19 de Março de 1628*; *Nova Astronomia, na qual se Refuta a Antiga da Multidão de 12 Ceos Pondo so Tres, Aereo, Cidereo, e Impireo*; *2.ª Parte da Nova Astronomia Que He das Novas Apparencias Que no Ceo Se Observaõ Nestes Nossos Tempos*; e *Arte da Memoria*, esclarecendo que todas “estas matérias foram dadas em o Colégio de S. Antão pelo P.e M.e Cristóvão Bruno” (BGUC, Cód. 1-250). A segunda parte foi publicada numa versão latina, *Collecta Astronomica ex Doctrina P. Christophori Borri*.

Em 1624, já teria redigido o tratado *De Coelorum Tenuitate ac Motu Planetarum in Aura Aetherea*, obra que reúne um conjunto de seis tratados com os seguintes títulos: *De Antiqua Astronomia et Eius Confutatione*; *De Novis Apparentiis, Quae Nostris Temporibus Sunt*; *De Coelorum Tenuitate, ac Motu Planetarum in Aura Aetherea*; *De Numero Coelorum Tribus Conclis Ionibus Absoluemus hanc Quartam Partem, Quae Est Resolutoria Nostrae hac de Re Sententiae*; *Quaestiones Physicae de Caelo iuxta Novam Astronomiam*; *De Creatione Coelorum*. Relacionados com as suas lições, são também conhecidos outros manuscritos, como *De Astrologia Universa, Anno 1612*; *Experiência Que Se Mandarão Fazer para a Navegação de Leste a Oeste*. Refira-se ainda o *Regimento Que o P. C.B. Dá aos Pilotos das Naus da Índia para Fazerem a Experiência sobre a*



Invenção de Navegar de Leste ao Oeste (cujo manuscrito se encontrava na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, de onde terá desaparecido).

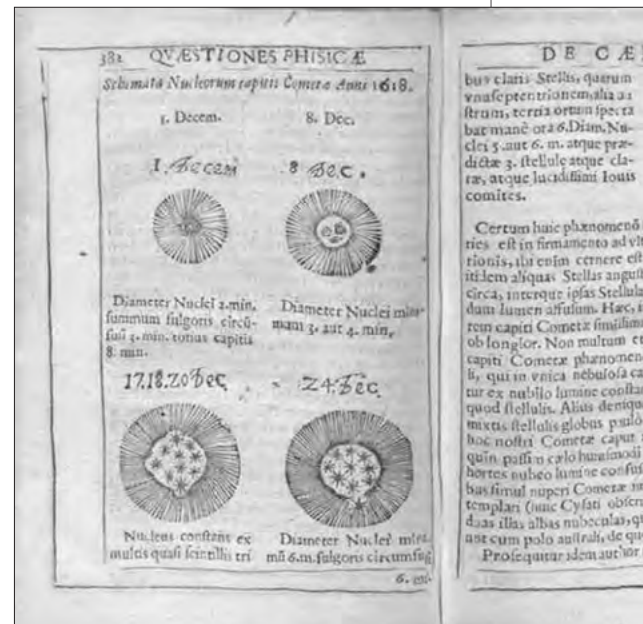
Foi através da *Collecta Astronomica*, publicada a partir de escritos anteriores a 1631, e das suas lições que Borri lançou em Portugal a primeira reforma científica moderna, deixando bem vincada, com alguma ironia, a sua intenção de eliminar as teorias peripatéticas. O *Sidereus Nuncius* de Galileu foi a obra que, de uma forma definitiva, questionou e colocou em causa a solidez e a coerência da ciência tradicional, em particular em relação ao geocentrismo. O telescópio contribuiu para comprovar a fragilidade dos argumentos aristotélicos e alimentar a grande revolução que se generalizava nos espíritos dos matemáticos. As observações astronómicas também tiveram grande impacto em Portugal; com efeito, a descoberta das manchas solares e a discussão gerada a respeito da matéria, da forma, do lugar, do movimento e da duração dessas manchas trouxeram dificuldades à arraigada conceção aristotélica de que a substância celeste era incorruptível.

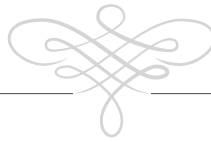
Na *Collecta Astronomica*, Borri manifestou-se contra os defensores do modelo ptolomaico e defendeu, entre outras, a teoria da fluidez dos céus, comprovando-a com a observação dos astros. Os seus escritos contribuíram para a difusão destas ideias, embora não tenha sido o primeiro a fazê-lo em Portugal. Foi o próprio Borri a admitir que o jesuíta Manuel Dias já tinha publicado, em 1619, um folheto a respeito dos cometas observados em 1618, intitulado *Tratado contra os Que Julgam Que os Cometas São Sublunares e Elementares*.

Para fundamentar as suas opiniões, Borri considerava necessário, em primeiro lugar, não confundir filosofia e matemática. Se, por um lado, a matemática

nada afirmava sem demonstrações, por outro, a filosofia ensinava frequentemente conjecturas e meras probabilidades. Na astronomia, por sua vez, os princípios provavam-se pela experiência, deduzindo-se as conclusões. O professor jesuíta do Colégio das Artes defendia, ainda que achasse imperfeitos alguns instrumentos por ele utilizados, a adoção do modelo de Tycho Brahe, já que os instrumentos deste astrónomo eram na época os mais exatos, sendo nomeadamente melhores do que os utilizados por Copérnico. Este facto constituía, na sua opinião, uma garantia de que o sistema tychonico era preferível aos outros. Excetuando a argumentação relacionada com o movimento da Terra, Borri considerava que os sistemas de Copérnico e de Tycho Brahe em pouco divergiam, uma vez que um e outro consideravam o Sol o centro dos movimentos planetários. Tal como outros astrónomos que lhe sucederam nas escolas

Páginas de *Collecta Astronomica*, de Christoforo Borri (1583-1632).





portuguesas durante o séc. XVII, considerava que não havia argumentos físicos ou matemáticos que impusessem uma aceitação ou rejeição definitiva de qualquer dos dois referidos sistemas do mundo. Apenas os argumentos teológicos favoreciam a aceitação dos modelos geocêntricos como mais prováveis. Assim, preferiu adotar o modelo de Tycho, uma vez que o de Copérnico tinha sido impugnado pelos decretos romanos de 5 de março de 1616 (↗Antiheliocentrismo).



Bibliog.: manuscrita: ANTT, Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas, Christophoro Borri, *Al molto Rev. Pre. Generale. Christoforo Borri sopra il Libro Che Ho Composto per Stampare delli Tre Cielj*, t. XIX, fls. 314ss.; Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, códcs. 1-250, Christophoro Borri, *Arte de Navegar*, 1628; Biblioteca Nazionale Centrale Rome, Fondo Gesuitico, ms. 587, Christophoro Borri, *De Astrologia Universa Tractatus, Anno 1612*; **impresa:** ANDRADE, A. Banha de, “Antes de Vernei nascer”, *Brotéria*, vol. XL, fasc. 4, abr. 1945, pp. 374-375; BORRI, Christophoro, *Collecta Astronomica ex Doctrina P. Christophori Borri, Mediolanensis, ex Societate Iesu, de Tribus Caelis, Aereo, Sydereo, Empyre. Iussu, et Studio Domini D. Gregorii de Castelbranco Comitis Villae Novae, Sortelliae, & Goesiae Domus Dynastae*, Lisboa, Matias Rodrigues, 1631; CAROLINO, Luís Miguel, “Cristoforo Borri and the epistemological status of mathematics in seventeenth-century Portugal”, *Historia Mathematica*, vol. 34, n.º 2, maio 2007, pp. 187-205; CARVALHO, Joaquim de, “Galileu e a cultura portuguesa”, *Biblos*, vol. XIX, 1943, pp. 399-482; MAURÍCIO, Domingos, “Os Jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal”, *Brotéria*, vol. XX, fasc. 3, mar. 1935, pp. 189-205; *Id.*, “Vicissitudes da obra do P.º Cristóvão Borri”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, vol. 3, II sér., 1951, pp. 117-150.

DÉCIO RUIVO MARTINS

Antigermanismo

Em rigor, só se pode falar de antigermanismo a partir da formação de Estados nacionais no séc. XIX. Contudo, já no humanismo surgiram atribuições de carácter nacional, nomeadamente para diabolizar o respetivo inimigo, que devem ser consideradas raízes do nacionalismo moderno. Nesta “competição das nações”, expressam-se afetos e fobias, fundamentados em acontecimentos mitificados de épocas anteriores. A tendência cultural de *antibarbaries* por parte do humanismo italiano desperta a tendência oposta de *antiromanitas*, na construção ideal duma *patria Germania* que se consolida no Norte do Sacro Império Romano-Germânico. Após a Reforma, este antagonismo é atravessado pela luta confessional entre a *antiromanitas* protestante e a *antibarbaries* católica. São processos que demonstram a complexidade das auto e heteroatribuições; no caso da identidade alemã, trata-se: (i) de uma definição do germânico *sensu lato* a partir da visão dos invasores romanos no séc. I a.C., invocada como base invariável para épocas posteriores (texto de referência: *De Origine et Situ Germanorum*, 98 d.C., de Caio Cornélio Tácito), nomeadamente no Sul da Europa, confluindo por sua vez com a imagem dos teutões caracterizada pelo *furor teutonicus*, a partir da descrição de Marco Aneu Lucano em *De Bello Civili*; (ii) de uma definição *sensu stricto*, que inicialmente se refere aos países de língua alemã dentro e também fora do Sacro Império Romano-Germânico, e que se afunila conforme um processo complexo: por um lado, unificação, acelerada pelas



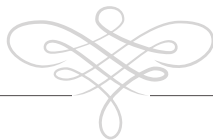
invasões napoleónicas e sucessiva criação de estados-satélites (*Rheinbund*), e, por outro, divisão entre as duas maiores potências, Prússia e Áustria, consumada na Guerra Alemã de 1866.

Não havendo fronteira comum nem conflito direto antes da Grande Guerra de 1914-1918, a opinião pública portuguesa aderiu a um antigermanismo de segunda mão, sobretudo através de França. Esta situação só se alterou com o surgir da germanofilia, nomeadamente com o livro *De l'Allemagne* (1810), de Germaine Necker, filha de pais suíços em Paris, conhecida como Madame de Staël. Após ser proibido por Napoleão, que o declarara uma obra antifrancesa, a sua reedição (Londres, 1813) não deixou de entusiasmar os jovens intelectuais portugueses. No entanto, uma resenha anónima (Coimbra, 1821) fala de “insípidos elogios aos monótonos Países Germânicos, a seus pesados habitantes”, que nem mereceriam a intervenção de Napoleão (“Bagatelas...”, 1821, 65). D. Leonor de Almeida, em 1779 casada com o conde de Oeynhausen, foi chamada a “Staël portuguesa”; contudo, restam dúvidas sobre um diálogo substancial entre as duas. No *dictum* de Alexandre Herculano, a marquesa de Alorna “fazia voltar a atenção da mocidade para a arte de Alemanha, a qual veio a dar nova seiva à arte meridional” (HERCULANO, 1844, 404), cumprindo a mesma missão que Madame de Staël na França. É a partir da germanofilia da geração de Coimbra, sobretudo inspirada em Heinrich Heine, que nasce uma definição antagónica entre uma Alemanha idealizada (*Kulturnation*) como pátria de filósofos, músicos e poetas que, em parte, se nutria do sentimento antinapoleónico, e uma aversão crescente contra o Estado nacional alemão unificado sob a égide de Bismarck, inicialmente canalizada num antiprussianismo. Esta

polarização corresponde ao conceito de “duas Alemanhas” popularizado por Elme-Marie Caro na *Revue des Deux Mondes* (1870-71). Tal como em França (Renan, Quinet, Taine), não faltam em Portugal intelectuais (e.g., Antero de Quental) que procuram harmonizar a sua germanofilia romântica com o antiprussianismo cada vez mais difícil de diferenciar de um antigermanismo abrangente perante a campanha militar (sem a Áustria) que leva à derrota de Napoleão III e à proclamação do Rei da Prússia como Imperador Guilherme I, em Versalhes (1871).

A título de exemplo, o dilema refletiu-se na obra de Eça de Queirós, tanto nas conversas de personagens em *A Capital*, *O Conde de Abranhos* e *Os Maias* como nas crónicas, e.g. deplorando a esterilização da força criadora na literatura e nas artes por culpa da militarização prussiana. Curiosamente, são os bávaros que mais “repugnam ao sentido estético” de Eça (LIND, 1993, 53). O Dr. Topsius, companheiro de viagem do fidalgo lusitano Teodorico Raposo, é o representante do Império Alemão mais simpático na ficção queirosiana, sem que o escritor deixe de ridicularizar a erudição pedante e o patriotismo exagerado. As críticas de Eça focam Bismarck, designadamente a sua passividade perante a agitação antisemita (1880), e, posteriormente, o jovem Imperador Guilherme II (1891), advertindo que as suas ambições imperialistas poderão provocar uma guerra.

A aversão contra o recém-instaurado Império Guilhermino, que humilhou a França, torna-se o rastilho de um antigermanismo alargado que persistirá ao longo do séc. xx até ao Terceiro Reich de Adolf Hitler, confluindo com o antinazismo (Antinazismo). Tal como em França, começa a proliferar a expressão insultuosa “boche” (lexicalizada desde 1887), tornando-se sinónimo pejorativo dominante



Imperador Guilherme II (1859-1914).

de “alemão”. A orientação pangermânica, tanto de Guilherme II como de Hitler, ambos considerando-se sucessores do Sacro Império Romano-Germânico, provoca as maiores ondas de sentimento hostil. Nomeadamente no âmbito da propaganda bélica, espalha-se um ódio profundo contra aquela identidade de germânico *sensu lato* que os ideólogos ao serviço do imperialismo e, posteriormente, do totalitarismo manipularam para definir um messianismo secularizado de nação e raça superiores. Basta citar as frases iniciais do *Protesto de Portugal contra os Vandalismos Alemães*, de 4 de outubro de 1914, lançado após a destruição da biblioteca de Lovaina e do bombardeamento da catedral de Reims: “A Alemanha constitui um caso típico de loucura moral, caracterizado pela megalomania e pelas tendências criminosas, [...]. Já Tácito dizia que os germanos se esfaqueavam sem motivo” (BRAGA *et al.*, 1914, 1). A Liga Anti-Germânica, que aparece entre os primeiros apoiantes, é vinculada à Academia das Ciências de Portugal através do seu secretário, Perpétuo António Cabreira, autor deste protesto, bem como da resposta ao manifesto dos 93 intelectuais alemães

que se declararam solidários com a política beligerante de Guilherme II (outubro de 1914). Cabreira “apresenta um violento Manifesto antigermânico” (DELILLE, 2013, 316), novamente assinado por Teófilo Braga, entre outros, dirigindo-se *Às Academias e Universidades das Nações Civilizadas...* (23 de outubro de 1914). Responde-lhe Hugo Schuchardt, com uma “saudação de ano novo”, seguida da tradução comentada do “texto calunioso” (SCHUCHARDT, 1915). De imediato, é exonerado de sócio correspondente da referida Academia. Solidária, a própria Carolina Michaëlis de Vasconcelos pede a sua saída.

O Integralismo Lusitano, que assume até posições abertamente germanófilas (*e.g.*, Alfredo Pimenta), bem como vozes moderadas anti-intervencionistas sabem que a maioria da população portuguesa não compreende o sacrifício que lhe é pedido de acudir aos campos de batalha, apesar de a imprensa continuamente referir a “invasão teutónica” que ocupa não só território da Bélgica, Rússia e França, que tratam de “defender a própria cultura” contra o “*furor teutonicus* de que tanto se orgulham” (*A Capital*, 19 jan. 1915), mas também de Portugal, no continente africano, onde ocorre a primeira confrontação direta com a colónia alemã do Sudoeste Africano (Naulila, 18 de dezembro de 1914). É um evento que atiza um posicionamento antigermânico de muitos políticos e que leva a uma maior propaganda em prol da “participação de Portugal na guerra contra o império germânico”, nomeadamente o panfleto *Portugal perante a Guerra. Subsídios para Uma Página da História Nacional*, lançado em abril de 1915 pelo diplomata João Chagas. Aquilino Ribeiro, que critica inicialmente, no seu diário de 1914, a imprensa francesa por semear, com invenções de crueldades, o ódio aos

“boches” (1934, publicado sob o título *É a Guerra*), compartilha o dilema dos germanófilos de manter a definição antagônica de “duas Alemanhas”. Perante a execução de Edith Cavell, a 12 de outubro de 1915, Guerra Junqueiro fala da “crise delirante da ferocidade teutónica e demoníaca” que “fez da luminosa pátria de Goethe e de Beethoven a caserna ciclópica e sinistra do Kaiser, de Krupp e de Bismarck” (JUNQUEIRO, 1916, 3), profetizando num texto posterior, de março de 1918, intitulado *O Monstro Alemão*, a aniquilação da Alemanha, desumanizada pelo prussianismo e pela ideologia do pangermanismo de Fichte e do super-homem de Nietzsche.

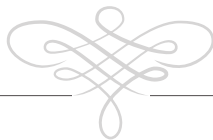
Após a entrada de Portugal em guerra, publicam-se, a 20 e 23 de abril de 1916, decretos que mandam expulsar do território nacional os súbditos alemães, “os quais deverão sair pela fronteira terrestre, [...] no prazo de cinco dias” (dec. n.º 2355, *Diário do Governo*, 1.ª sér., n.º 80), e anulam-se as naturalizações concedidas a súbditos da Alemanha e de países seus aliados. Consequência imediata é a saída de comunidades alemãs, nomeadamente de Lisboa e do Porto, e a passagem mais ou menos forçada das suas empresas para as mãos de cidadãos portugueses, bem como o desaparecimento de referências germânicas; assim, *e.g.*, a cervejaria Germania é rebatizada como Portugália. O ódio aos “boches” atingiu o seu ápice após a derrota na Batalha de La Lys, a 9 de abril de 1918, que causou o maior número de mortos e de prisioneiros entre os soldados do Corpo Expedicionário Português. As estatísticas oficiais referem 7000 portugueses internados nos 52 campos de concentração alemães, na sua grande maioria (6585) após La Lys. Foi através de correspondência publicada na imprensa e das memórias de alguns antigos prisioneiros que a população ficou a conhecer as con-



Adolf Hitler (1889-1945).

dições sub-humanas, em termos físicos e psicológicos, bem como exemplos de crueldade, consolidando assim a imagem popularizada dos Alemães como incapazes de nutrir sentimentos humanitários. Também os intelectuais do modernismo mantêm uma posição “antigermanófila” (SENA, 1986), e só em Fernando Pessoa ambígua, na fórmula curiosa “Germanofilia de alma, anglofilia de corpo” (BARRETO, 2014, 166).

O Tratado de Versalhes (1918), que declara a Alemanha “a única responsável da guerra” (art. 231.º), com a obrigação de pagar “reparações”, fundamenta-se num forte sentimento antigermânico sobretudo em França, partilhado pela opinião pública portuguesa. São poucos os que advertem, tal como Aquilino Ribeiro no seu relato de viagem de 1920, publicado sob o título *Alemanha Ensangüentada* (1935), que este tratado de paz levará novamente à guerra. Ao juízo negativo sobre o inimigo de guerra “contrapõe [Aquilino] as suas experiências em terras alheias”, numa “tentativa de oferecer ao público português alguma explicação para a tomada de poder de Hitler no ano anterior”, sem “justificar

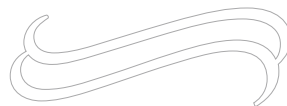


ou desculpar o rumo que a Alemanha tomou” (HANENBERG, 2014, 50-52).

Com Hitler no poder, o antigermanismo é atravessado pelo antinazismo. Não deixa de ser curioso que o semanário *O Diabo* (1934-40), apesar do seu pendur antinazi, e criticando a política antijudaica do Terceiro Reich, tenha tido necessidade de se defender contra suspeitas de germanofilia quando assumiu uma posição neutral após o Pacto Germano-Soviético, em 1940. Perante a confusão entre “nazi” e “alemão”, o não lugar identitário dos Alemães (judeus ou não) que se refugiaram em Portugal, tematizado por Ilse Losa (e.g., *Sob Céus Estranhos*, 1962) e, mais recentemente, numa perspetiva pós-memória, por Daniel Blaufuks (*Sob Céus Estranhos. Uma História de Exílio*, 2007), adquire uma expressão específica. A noção da identidade “alemã” relativamente a Portugal mantém-se inexata e suscetível de interpretações antagónicas: por um lado, como parceira de Portugal, desde a fundação (o cruzado Henrique de Bona) até ao Estado Novo e à Revolução de 1974, por outro, como colaboradora na repressão do povo, tematizada na obra de José Saramago, onde reaparecem os “rasgos alemães” de arrogância do saber e da servilidade ao poder (GROSSEGESSE, 1995, 225).

No início do séc. XXI, a posição de superioridade económica da República Federal face aos países do Sul da Europa desenterra os fantasmas de um antigermanismo que nos anos 70 do séc. XX, após um processo de pós-guerra de reconciliação franco-alemã e de unificação europeia, havia sido declarado extinto ou, no mínimo, obsoleto. No entanto, com a reunificação alemã, em 1990, surgem os primeiros receios de um regresso da Alemanha bismarckiana (e.g., Georges Valance, *France-Allemagne*), ainda

com poucos ecos em Portugal, mas que se adensam com o início da crise económica a partir de 2000. Em numerosas caricaturas, critica-se o servilismo de sucessivos Governos portugueses (e.g., “o caniche” de Angela Merkel). A Alemanha é vista como todo-poderosa, sentindo “prazer pelo sofrimento dos outros” (CARVALHO, *Diário Económico*, 14 fev. 2012, 2). A posição crítica de Ulrich Beck (em *A Europa Alemã*) mereceu ampla discussão pública, continuada com propostas como a “desgermanização” (FERREIRA, 2014, 228ss.), necessária para recuperar o modelo europeu original. Perante a afirmação de Viriato Soromenho-Marques de que a Alemanha já demonstrou a sua incompetência para liderar a Europa, Pedro Santos Guerreiro mostra-se preocupado com o antigermanismo (GUERREIRO, *Jornal de Negócios*, 5 jun. 2011, 4). De facto, observa-se uma ressignificação da imagem secular do *furore teutonicus* no âmbito de uma “guerra económica”, 100 anos após o *Protesto de Portugal contra os Vandalismos Alemães*.



Bibliog.: “Bagatelas do despotismo”, *O Cidadão Literato*, vol. 1, n.º 2, 1821, p. 65; BARRETO, José, “Fernando Pessoa – germanófilo ou aliadófilo?”, *Pessoa Plural*, n.º 6, 2014, pp. 153-216; BECK, Ulrich, *A Europa Alemã – De Maquiavel a “Merkievel”*: Estratégias de Poder na Crise do Euro, Lisboa, Edições 70, 2012; BRAGA, Teófilo et al., *O Protesto de Portugal contra os Vandalismos Alemães*, Lisboa, Universidade Livre, 1914; CABREIRA, António et al., *Às Academias e Universidades das Nações Civilizadas a propósito do Manifesto dos Intelectuaes Alemães*, Lisboa, Academia das Ciências de Portugal, 1914; *A Capital*, 19 jan. 1915; CARVALHO, Pedro Sousa, “Schadenfreude”, *Diário Eco-*

nómico, 14 fev. 2012, p. 2; DELILLE, Maria Manuela Gouveia, “Carolina Michaëlis e os anos da Grande Guerra”, in DELILLE, M. M. Gouveia et al., *Carolina Michaëlis e Joaquim de Vasconcelos. A Sua Projecção nas Artes e nas Letras*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 2013, pp. 311-337; *Diário do Governo*, 1.ª sér., n.º 77, 20 abr. 1916; n.º 80, 23 abr. 1916; FERREIRA, Eduardo Paz, *Da Europa de Schumann à não Europa de Merkel*, Lisboa, Quetzal, 2014; GROSSEGESSE, Orlando, “Das ‘Deutsche’ und das ‘Europäische’ im werk von José Saramago”, in HANENBERG, Peter et al., *Portugal und Deutschland auf dem Weg nach Europa*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1995, pp. 221-231; GUERREIRO, Pedro Santos, “Amamos odiar os Alemães”, *Jornal de Negócios*, 5 jun. 2011, p. 4; HANENBERG, Peter, “A Alemanha vista por Aquilino”, *Cadernos Aquilinos*, n.º 22, 2014, pp. 47-54; HERCULANO, Alexandre, “D. Leonor de Almeida, marquesa de Alorna”, *O Panorama*, 2.ª sér., vol. III, 1844, p. 404; JUNQUEIRO, Guerra, *Edith Cavell*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1916; LIND, Georg Rudolf, “Alemanha”, in MATOS, A. Campos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2.ª ed., rev., Lisboa, Caminho, 1993, pp. 51-60; SCHUCHARDT, Hugo, *Die Schmähchrift der Akademie der Wissenschaften von Portugal gegen die deutschen Gelehrten und Künstler*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1915; SENA, Tereza, “A Águia em 1918. Um modernismo conciliatório de restauração do tradicional”, *Colóquio/Letras*, n.º 94, nov. 1986, pp. 15-24; VALANCE, Georges, *France-Allemagne le Retour de Bismarck*, Paris, Flammarion, 1990.

ORLANDO GROSSEGESSE

Antignosticismo

Desde a descoberta da biblioteca de Nag Hammadi, em 1945, o conceito de gnosticismo tem vindo a ser alvo de uma profunda revisão. O Colóquio de Messina, realizado em abril de 1966, teve como objetivo a discussão de uma definição de gnosticismo, tomando em consideração as primeiras interpretações deste acervo. Face à complexidade do problema, os estudiosos presentes optaram por estabelecer um conjunto de conclusões bastante cautelosas, segundo as quais o termo “gnosticismo” designaria um conjunto de sistemas e de movimentos religiosos emergentes sobretudo a partir do séc. II, e o termo “gnose” se referiria a uma conceção de conhecimento intemporal, só acessível a uma elite. Elementos doutrinários como o dualismo, a criação demiúrgica e o docetismo, por não se verificarem de forma consistente em todas as correntes normalmente designadas como gnósticas, deveriam ser remetidos para um estatuto acessório.

Estas conclusões marcariam as perspetivas críticas sobre o gnosticismo nas décadas seguintes. Entre os raros testemunhos da sua receção em Portugal, conta-se um breve estudo de Januário Torgal Ferreira, *O Significado do Gnosticismo – Uma Tentativa de Interpretação Filosófica*, publicado em 1974. Aqui, embora denunciando o carácter generalista destas definições e diagnosticando algumas dificuldades que elas colocavam à sua aplicação em diferentes áreas de estudo, Torgal Ferreira não deixa de lhes seguir o rasto e de basear nelas os seus juízos. Assim, segundo o autor, mesmo que não seja possível afirmar que





alguns tópicos que a tradição heresiológica católica comumente atribui ao gnosticismo, como o dualismo radical e a criação demiúrgica, são característicos de todas as manifestações gnósticas, pode-se, no entanto, considerar que são seus elementos essenciais o antissomatismo e a conceção de gnose como conhecimento mistérico reservado a uma elite. Sintetizando elementos de correntes filosóficas e religiosas gregas, judaicas e orientais, em termos filosóficos o gnosticismo poderia assim ser perspectivado como uma tentativa de superação da dialética grega através de um modo de conhecimento direto. A sua aversão ao mundo e o seu elitismo viriam sobremaneira reiterar o seu desvio não só em relação à ontologia cristã católica, mas também quanto ao espírito do tempo em que o autor desenvolveu a sua reflexão.

O aprofundamento do estudo dos textos de Nag Hammadi trouxe, no entanto, novos contributos à discussão do conceito de gnosticismo. Entre eles, destaca-se *Rethinking Gnosticism*, de Michael Allen Williams, onde é sugerida uma mudança de paradigma para os estudos sobre este tema. Colocando em evidência as inconsistências e as generalizações existentes nas definições anteriores, Williams defende que talvez seja mais vantajoso assumir que o termo “gnosticismo” constitui uma categoria dúbia, posterior aos fenómenos que costuma designar, alheia àqueles que os cultivavam e usada sobretudo pelos seus detratores. Nesse sentido, propõe que se faça o estudo dos postulados de cada texto ou corrente tradicionalmente denominados gnósticos sem que haja a preocupação de considerá-los gnósticos ou de utilizar as informações obtidas para a reelaboração de uma definição de gnosticismo. Esta atitude permitirá obter uma perceção mais adequada das especificidades doutrinárias e confessionais dos diver-

sos fenómenos que têm sido genericamente designados como seita gnóstica, ao mesmo tempo que contribuirá para uma maior compreensão da historicidade dos termos “gnose” e “gnosticismo”, e dos sentidos que eles têm adquirido ao longo dos tempos, em diferentes contextos.

Face a este quadro metodológico, cabe a esta nossa abordagem exploratória do conceito de antignosticismo na história e na cultura portuguesas apontar diferentes horizontes de estudo, compreendendo fenómenos muitos diferentes entre si, todos muito pouco explorados até hoje.

A vertente mais óbvia do antignosticismo em Portugal é o antipriscilianismo (Antipriscilianismo), uma vez que boa parte da apologética contra Prisciliano e os seus seguidores se baseia na identificação destes com doutrinas tradicionalmente vistas como gnósticas.

Outro foco possível de antignosticismo poderá encontrar-se remotamente em duas ordenações emitidas por Afonso II, entre a segunda e a terceira décadas do séc. XIII, estipulando o confisco dos bens de hereges condenados em tribunal episcopal e estabelecendo limites a decretos emitidos por religiosos acerca de punições a impor a hereges. Todavia, não seria rigoroso relacionar prontamente esta legislação com o catarismo: ela poderá referir-se a outros grupos de hereges, como os valdenses, ou a focos de moçarabismo.

Na verdade, a eventual existência de focos de catarismo em território português continua a carecer de um estudo aprofundado. Esta heresia surge referida mais explicitamente na quinta parte do *Colúrio da Fé contra as Heresias*, redigido em Sevilha no ano de 1348 por Fr. Álvaro Pais (bispo de Silves), dedicada às heresias que eram então mais recentes. Todavia, neste catálogo genérico de heresias, os cátaros são caracterizados apenas a partir da prática da abstinência sexual,

sem serem feitas quaisquer alusões à existência de indivíduos ou comunidades em território português.

Na segunda parte do mesmo livro, dedicado às heresias mais antigas, encontramos alusões a várias seitas dos primeiros séculos da cristandade, tradicionalmente consideradas gnósticas, como os simoníacos, os basilidianos, os nicolaítas, os carpocracianos e os valentinianos, entre muitas outras, às quais são atribuídas concepções também gnósticas, como o dualismo, o docetismo e a criação demiúrgica. Os gnósticos surgem a par destas, como aqueles que “quiseram chamar-se assim por causa da excelência da ciência. Dizem que a alma é a natureza de Deus – o que é herético. [...] Com os seus dogmas formam um Deus bom e um Deus mau” (PAIS, 1956, II, 241-243).

Em suma, no *Colírio da Fé contra as Heresias* não é dado um papel de destaque ao gnosticismo, nem aos mais recentes gnósticos, os cátaros. Ambos são integrados no catálogo em conjunto com centenas de outros erros, o que pode indicar que a incidência destas heresias na península Ibérica ao tempo de Fr. Álvaro Pais era nula ou bastante residual.

De facto, a identificação de concepções gnósticas na cultura portuguesa, por parte de autores como Sampaio Bruno ou, já em pleno séc. xx, António Telmo e António Macedo, depende muito mais de esforços especulativos do que da descoberta de ligações históricas, mesmo que remotas, entre autores portugueses e as correntes dos primeiros séculos da cristandade. É significativo, porém, que todos estes autores aproximem tais ecos heterodoxos de atitudes de oposição à regra católica tridentina, à Inquisição e ao absolutismo.

Aqui, como em autores que recentemente identificam elementos gnósticos, *e.g.*, nas narrativas cinematográficas e te-

levisivas de ficção científica, o gnosticismo surge sobretudo associado à capacidade que o ser humano tem de reinventar mitos e alegorias que emprestem sentido à sua condição, ao mesmo tempo que lhe abrem novos horizontes de emancipação. Todavia, os eventuais elos entre este saber mundano e a sabedoria perene dos gnósticos do séc. II (no entendimento de Messina), entre a sessão de cinema e o rito misterioso, aguardam ainda uma lúcida decifração.



Bibliog.: BIANCHI, Ugo (org.), *The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966*, Leiden, E.J. Brill, 1967; BRUNO, Sampaio, *Plano de Um Livro a Fazer (os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão)*, Lisboa, INCM, 1996; FERREIRA, Januário Torgal, *O Significado do Gnosticismo – Uma Tentativa de Interpretação Filosófica*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1974; JONAS, Hans, *The Gnostic Religion*, London, Beacon Press, 2001; MACEDO, Helder, *Do Significado Oculto da Menina e Moça*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999; PAIS, Álvaro, *Colírio da Fé contra as Heresias*, 2 vols., Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1954-56; RODRIGUES, Ana Maria S. A., “O surgimento das correntes milenaristas e da questão da pobreza voluntária”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 35-51; RUNCIMAN, Steve, *The Medieval Manichee*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; TELMO, António, *Desembarque dos Maniqueus na Ilha de Camões*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982; WILLIAMS, Michael Allen, *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996; WILSON, Eric G., *Secret Cinema. Gnostic Vision in Film*, London, Continuum, 2006.

RICARDO VENTURA



Anti^ogoticismo

Exemplo paradigmático da rica colheita europeia das leituras abusivas do passado, a memória dos godos situa-se, *ex contrariis*, no núcleo do capital simbólico de resistência portuguesa à interpretação castelhana do poder na península Ibérica.

Segundo a “tese neogótica” castelhana, a monarquia visigoda seria fundadora e legitimadora da unidade monárquica de todos os reinos ibéricos sob o jugo do reino de Castela e Leão. Esta tese terá emergido nos finais do séc. IX, auxiliando os primeiros movimentos dos cristãos, na qualidade de componente fundamental da “Reconquista”, e tornar-se-á progressivamente “princípio de explicação da história de Espanha”, como pedra angular do nacionalismo espanhol e matéria de acordo adventício entre sectores liberais e conservadores.

Após as diversas abordagens críticas do neogoticismo, pode sustentar-se, de acordo com a interpretação seminal de José Antonio Maravall, que o neogoticismo foi, desde as suas origens, uma apropriação interessada do passado. Desde um ponto de vista não autoengendrado e retrospectivo, *i.e.*, não sujeito ao mito neogotista, as formas de continuidade evidenciadas na cultura astur-leonesa – pouco discutíveis por outro lado – indiciam não tanto, nem exclusivamente, um passado visigodo compreendido como princípio ou rutura, mas uma herança hispano-romana reinterpretada pelos visigodos e posteriormente fundida com a cultura moçárabe peninsular.

Por outro lado, o decisivo trabalho de edição filológica da produção escrita

hispano-visigoda, desenvolvida desde o séc. XX, permitiu a emergência de novas interpretações não isolacionistas do período godo, ou menos dependentes da procura do “facto diferencial espanhol”. Neste ponto, afigura-se revelador o mais recente contributo português nas decisivas investigações relativas à inserção da produção hispano-goda nas redes culturais do Ocidente cristão, particularmente os estudos sobre circulação de códices entre os *scriptoria* hispânicos e o resto da Europa.

Em Portugal, o volume mais significativo de reações perante a lógica deste poderoso mito coesivo ibérico concentra-se no Renascimento.

Para Fernando Oliveira, os godos são os bárbaros corrompidos e selvagens que perderam a Hispânia. Na sua obra, caracterizada por um tom altamente apologético e patriótico, o neogoticismo é contestado drasticamente como correspondendo a “patranhas estrangeiras”, particularmente na *História de Portugal*, onde os invasores godos são equiparados a romanos e sarracenos, e contrapostos, em conjunto, a uma imagem idílica da população autóctone, resistente às sucessivas invasões e espólios. Este povo que permanece é o sujeito central, de acordo com a sua tese indigenista, da história pátria.

Damião de Góis, na sua “Defesa de Espanha”, contesta a imagem pejorativa dos hispanos oferecida por Sebastião Münster numa argumentação oriunda do repertório humanístico: os godos, bárbaros estrangeiros, seriam, com os “sarracenos”, os causantes principais do atraso hispânico relativamente à Itália. E a este tópico associava outro de longa tradição peninsular: o motivo do louvor da Hispânia e os seus ilustres engenhos, incluindo sem reparos no elenco Séneca e Columela. *I.e.*, o humanismo hispânico surgiria como restauração de uma idealizada

civilização autóctone hispano-romana, após o interregno catastrófico causado pelas intromissões bárbaras: “Não faltariam a Espanha, de há mil anos a esta parte, os brilhantes talentos que essa nação sempre produziu, se não tivesse estado tantos anos sob o domínio de povos bárbaros como os godos, os alanos e os sarracenos, alheios a toda a espécie de cultura; agora, porém livre da sua opressão, não duvide Munstero de que os espanhóis em breve alcançarão as culminâncias da ciência” (GÓIS, 1945, 105-106).

Sobre os godos pesa a culpa do atraso peninsular, e, sobretudo, eles não são interpretados como veia matricial da corrente sanguínea hispânica, mas como invasores e destrutores da civilização.

Francisco de Holanda integra também o elenco dos antigoticistas, com a sua visão dos godos como raiz da decadência peninsular até à *restauratio* renascentista: “É verdade que não temos outras polícias dos edifícios, nem de pinturas, como cá tendes, mas, todavia, já se começam e vão pouco a pouco perdendo a superfluidade bárbara, que os Godos e Mauritanos semearam por as Espanhas” (HOLANDA, 1955, 25).

Em outros autores portugueses quinzentistas, também ligados ao serviço da corte, encontramos uma linha de convergência nesta visão combativa do passado godo, muito embora se observem significativas disparidades no momento de avançar com um modelo alternativo.

Gaspar Barreiros, na dedicatória ao cardeal-infante D. Henrique da sua *Chorographia* (1547), identifica o passado godo com destruição e até crítica, pelo seu carácter pró-godo e fantasioso, fontes medievais utilizadas por ele próprio em outros contextos, como a *Crónica de Espanha*. A esta imagem desoladora do passado godo, Barreiros opõe a esplêndida Lusitânia, uma construção ideada contempo-

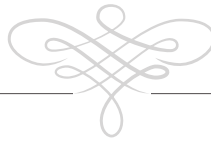


Damião de Góis (1502-1574).

raneamente, apesar da sua óbvia incongruência, que encontrara consagração na obra de André de Resende *Antiguidades da Lusitânia*, e na de Bernardo de Brito *Geographia Antiga de Lusytania*.

Na *Geographia de entre Douro e Minho e Tralasmontes* de João de Barros, secretário de D. João III, o período godo tem um exagerado protagonismo como réu imputado de sucessivas acusações de devastação e degradação da cultura peninsular. Também aqui o período godo se opõe ao hispano-romano, descrito como paraíso de paz e civilização comparável à própria Itália. A sua sujeição seria, aliás, o único mérito dessa raça violenta e soberba.

Os godos que provocavam as diatribes dos humanistas portugueses não se limitavam a ecoar a péssima reputação dos godos, objeto contemporâneo geral e tópica de censura em toda a *res publica litterarum* humanística. Com efeito, por toda a Europa se imitavam contemporaneamente as distinguidas invetivas das *Elegantiae Linguae Latinae* de Lorenzo Valla, campeão italiano do ataque à barbárie gótica, culpável por crimes não apenas sangrentos, mas também filológicos, como



Auto-Retrato, de Francisco de Holanda (1517-1585).

a alegada grafia gótica. Na terminologia artística de ascendente italiano, como é o caso de Francisco de Holanda, as variações de condenação aos termos *gothi* e *gothicus* incluíam a acusação específica de terem arruinado a arte romana. A partir de frentes humanísticas extraitalianas, pugnavam contemporaneamente contra a *caligo temporis gothici* autores como Erasmo, Budé e Rabelais, como tantos outros por toda a Europa.

Os godos dos autores quinhentistas portugueses também não eram apenas os godos de Alarico, os ferozes godos descritos pelas fontes tardo-antigas, cristãs e pagãs, ou pelas não muito numerosas fontes medievais hispânicas pouco benévolas para com os godos, como o *Cronicon Iriense* (materiais sem dúvida recuperados e reinterpretados pelos humanistas portugueses).

Os diversos sentidos convergem para dar maior impulso ao significado principal, o alvo primeiro das censuras humanísticas portuguesas: o mito neogoticista castelhano.

CONTRA O NEOGOTICISMO CASTELHANO

Os godos que tanto irritam os autores portugueses são na realidade, e sobretudo, os godos reconstruídos pelas fontes castelhanas, com as suas – cada vez mais evidentes

– consequências políticas. O seu antigotismo derivava diretamente da memória de prejuízos concretos infligidos aos interesses da Coroa portuguesa, factos históricos que tinham demonstrado as vantagens práticas do mito neogoticista.

A vitória de Alonso de Cartagena, o mais hábil e brilhante cultor do neogotismo no séc. xv, no processo judicial relativo ao domínio sobre as ilhas Canárias, constitui expressão exímia da consolidação do mito neogoticista no discurso castelhano. Cartagena conseguiu dotar o mito neogótico de carta de natureza legal, vestindo-o com uma consistente formulação jurídica, de acordo com o paradigma escolástico, soldando as alegadas prerrogativas hereditárias da Coroa castelhana sobre a portuguesa e demonstrando os direitos da primeira sobre as ilhas, que identifica com as ilhas Afortunadas e inclui na província tingitana isidoriana (ALONSO DE CARTAGENA, *Allegationes*, 100).

Sobre a tese neogoticista pesavam de facto inconvenientes concretos e pesadas desvantagens políticas para Portugal. As fontes castelhanas, ao delinear a sucessão monárquica unilateral desde Pelágio, iniciada pelos godos, previsivelmente insistiam na ilegitimidade “radical” dos restantes reinos: assim, incidiam estrategicamente no carácter bastardo de Teresa, mãe de Afonso Henriques, e na condição estrangeira do conde D. Henrique. De maneira que o filho e a sua descendência ganhavam mais em esquecer a filiação goda. Lucio Marineo Sículo, numa obra que acolhe a tese neogótica, incluíam um “Capítulo de la succession de los reyes de Portugal”, onde a mãe do primeiro Rei de Portugal surge retratada como bastarda, e o filho na repreensível ação de maltratar a sua própria mãe (SÍCULO, 1527, fl. LVV.).

A extraordinária resistência do mito godo ao longo dos séculos assentava

neste tipo de dividendos políticos e económicos, particularmente evidentes nos avatares de transmissão da denominada *Divisão de Wamba*, documento que sintomaticamente recobrava nova atualidade e polémica entre os humanistas peninsulares do séc. XVI. As listas de cidades regidas pelos reis godos, que figuravam em miscelâneas cronísticas hispânicas como a *Divisão de Wamba*, clarificam o valor real da tese neogótica na geografia político-económica peninsular, o que explica o carácter fraudulento deste tipo de documentação, objeto de sucessivas reelaborações nos arquivos peninsulares, de acordo com os interesses das diversas cidades. Assim, apesar das suspeitas de Ambrósio de Morales, Jerónimo Zurita, Gómez de Castro, Gómez Miedes e até o cardeal Barónio utilizam o documento sem grandes receios.

A peculiaridade do excesso antigotista dos textos portugueses referidos só pode entender-se se tivermos perante os nossos olhos, como eles tinham, o imponente volume de obras castelhanas que tinham levantado o espantoso edifício progótico durante os sécs. XV e XVI.

O alvo destes autores, na órbita da corte portuguesa, era o corpo numeroso de cronistas castelhanos de contexto palaciano diretamente implicado no fortalecimento neogotista do séc. XV: para além do mencionado Alonso de Cartagena e do seu pai Pablo de Santa María, Gutierre Díez de Games, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Fernán Pérez de Guzmán, Alfonso de Palencia, entre outros, consolidaram este mito, juntamente com o cronista dos Reis Católicos Diego de Valera e o de Carlos V, Pedro Mexía. Tratava-se, portanto, de tendência maioritária no seio do humanismo castelhano, e até humanistas estrangeiros ao serviço destes monarcas acataram uma prédica que já se pode considerar oficial. Assim o fez o referido

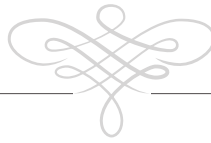
humanista italiano Lucio Marineo Sículo, e o humanista flamengo João Vaseu, que tem sido singularizado por um espírito particularmente “objetivo” na narração dos factos históricos, e que tinha até trabalhado ao serviço de D. João III.

O neogoticismo do séc. XV tinha-se radicado firmemente com a tradução para o castelhano da obra de Ximénez de Rada, realizada pelo bispo de Burgos D. Gonzalo de Hinojosa, e sintomaticamente intitulada *Estoria del Fecho de los Godos*, com uma continuação até à morte de D. João II, devida ao prelado burgalês.

A sorte do neogoticismo como mito político tinha, pois, resistido, inclusivamente em tempos potencialmente adversos, os que sucederam à conquista de Granada, *i.e.*, ao fim da Reconquista, que o tinha gerado e consagrado. Na realidade, fortaleceu-se com os Reis Católicos,

Alonso de Cartagena (1384-1456).





graças à estratégica aliança com o novo providencialismo monárquico, e mais definitivamente a partir de Carlos V, pela sua fusão com o motivo da *translatio imperii*, convivendo com a crescente valorização e reapropriação do passado romano, no âmbito da expansão imperial.

Ganhava na altura novo sentido a ideia de que os godos teriam sido herdeiros da *translatio imperii* após a sua vitória sobre Roma, e também os seus descendentes, os monarcas castelhanos, sucessores do godo D. Pelágio, surgiam como os novos artífices da expansão imperial hispânica, um modelo unitário que obliterava, com provocador silêncio, a singularidade lusitana neste quadro. Por causa dessa flagrante omissão reage criticamente o referido humanista João de Barros, um ativo antigoticista, perante o *Astronomicum Caesareum* (Ingolstadt, 1540) do matemático e cartógrafo ao serviço de Carlos V, Pedro Apiano (Petrus Apianus ou Pieter Bienewitz).

Esta espécie particular de providencialismo neogótico da dinastia dos Áustrias trabalhava no trilho aberto pela obra historiográfica promovida pelo Rei Afonso X, o Sábio, o qual, durante grande parte da sua vida, pretendeu a coroa do Sacro Império Romano-Germânico. A lógica da *translatio* implicava essa aliança entre o passado romano e o godo, com clara superioridade do primeiro em quantidade e qualidade de notícias, mas com o peso específico que concedia a memória visigoda em termos de material idiosincrásico perante o resto da România.

No reinado de Filipe II, caracterizado pela multiplicação de profecias e milenarismos de signo tanto favorável como adverso a este Monarca, tem sido notada uma exuberância goticista, promovida por um Monarca que utiliza intensamente o passado godo no programa de sacralização da sua própria figura e que

encontra na erudição historiográfica e antiquária de Ambrosio de Morales o seu principal apoio. O parentesco da dinastia dos Áustrias com S.¹⁰ Isidoro, através de Recaredo, motiva autor da *Corónica General de España*, que se centra justamente no fim do período godo e na sua continuação na Reconquista.

Neste programa, detinha uma função estratégica a reativação do culto ao rei-mártir visigodo S.¹⁰ Hermenegildo, figura ou antecipação histórica da sua autoimagem, como monarca da ortodoxia contrarreformista. Neste contexto se situa o traslado para El Escorial da relíquia da cabeça de S.¹⁰ Hermenegildo, em 1586, com a intervenção de Ambrosio de Morales, o qual, no final do livro II da sua *Corónica*, inseriu o seu poema “In diuum Ermenegildum regem martyrem hymnus”. Sixto V concedeu indulgências e jubileu para estas relíquias, e promulgou uma bula para celebrar a festa do santo, o 13 de abril, dia em que nasceu o príncipe e futuro Rei Filipe III, por tal motivo chamado de Filipe Hermenegildo.

A renovação da antiga sanha italiana a inícios do séc. XVI tinha aliás emanado de uma causa análoga à dos textos portugueses referidos: a política imperialista dos herdeiros dos godos, os Espanhóis. Na Itália, a reação literária à anexação do reino de Nápoles por parte das tropas de Fernando, o Católico, surge imediatamente como reescrita do antigo lamento pela obra destrutora de Alarico. Nos versos de Antonio de Ferraris, o *Galateo*, os modelos tardo-antigos servem para conferir patetismo à descrição da segunda violação bárbara do território itálico pelas tropas da *Gothia* moderna.

Já perante a consumação da conquista, Trissino não deixou de insistir num tópico espinhoso ao dedicar ao próprio “Clementissimo et invittissimo imperatore Quinto Carlo Massimo” uma obra de

refinado lirismo, que apresenta ao Imperador o consabido retrato da depredação cruel dos godos. Nesta esteira antigoda (*i.e.*, reativa contra a monarquia espanhola dos Áustrias) deve situar-se Sousa de Macedo, quando, já no período da Restauração, intitula a sua obra precisamente *Lusitania Liberata*.

À luz deste contexto, até o mero silêncio resultava significativo. Assim o de André de Resende, em contraste com as intensas diatribes contra os godos dos seus compatriotas. No capítulo específico dedicado aos godos das suas *Antiguidades da Lusitânia*, estranhamente sóbrio e objetivo, não aparece nenhum julgamento ou alusão pejorativa. Brilha, aliás, a ausência de qualquer referência à tese neogótica. Silêncio porventura mais eficaz pelo tom asséptico e frio do relato da sua passagem pela península.

OS GODOS COMO TÓPICO LITERÁRIO PENINSULAR

À margem das obras de inspiração humanística referidas, os godos emergem em outros contextos literários portugueses dos sécs. xv e xvi. Novamente a sua correta interpretação exige contemplá-los no seio de uma tradição peninsular mais ampla.

A partir da obra de Afonso X, o tema godo tinha, entretanto, desbordado na literatura castelhana o âmbito das crónicas e dos discursos de carácter historiográfico e tinha-se infiltrado em coplas e poemas, em latim e em romance, em textos narrativos e dramáticos, tornando-se elemento consubstancial da imagética literária até tal ponto que os godos se observam, já no séc. xvi, como fundadores de géneros tão castiços como a poesia de romanceiro.

Essa multiplicação de variações literárias neogóticas nos sécs. xv e xvi deriva

da sua estreita aliança com duas obsessões – por assim dizer – da literatura renascentista hispânica.

Em primeiro lugar, esta centralidade vem determinada pela sua associação ao tema da “nobreza de sangue” invocada contra mouriscos, judeus, cristãos-novos e linhagens recentes, e, em segundo lugar, a história goda apresenta-se como *exemplum* do tema da mutabilidade da Fortuna e a queda dos maiores, tema representado pela romanesca história do Rei godo Rodrigo e a sua “perda de Espanha”.

O primeiro tema multiplica-se, brilhando em variações nos diversos cancioneiros de corte, e o segundo gera narrativas ficcionais na linha da crónica denominada de *Sarracina* ou *Crónica del Rey Don Rodrigo* (Sevilha, 1499) de Pedro del Corral, linha de notável fecundidade na poesia e prosas quinhentistas, consumando-se na *Historia de los Reyes Godos* de Julián del Castillo.

O motivo específico do sangue godo como garantia de *pedigree* aristocrático, de extraordinária difusão na literatura castelhana, tinha alcançado acreditação transfronteiriça graças ao *Livro de Linhagens* do conde D. Pedro e tornara-se tópico de ocorrência frequente, especialmente na poesia de corte, intensamente influenciada pelos modelos castelhanos.

Também neste âmbito os godos são objeto, em Portugal, de temporãs variações desviantes, como as que encontramos no *Cancioneiro Geral* publicado em 1516 e dedicado ao Rei D. Manuel I. Nas coplas de Luís Anriques, os godos surgem apenas para serem superados pelo Monarca português D. João II, e, para Diogo Velho da Chancelaria, já os godos são os estrangeiros que, como os latinos, ambicionaram o cobiçado botim do território português. A poesia portuguesa no séc. xvi conhece igualmente o tratamento satírico do



tópico da linhagem goda como signo de aristocrático avoengo.

O *exemplum* de Rodrigo, de evidente rentabilidade nos discursos referidos ou relacionados com a extensa literatura dos espelhos de príncipes, conhece, já na literatura castelhana do séc. XVI, variações críticas como a de Fr. Luis de León, o qual evoca a perda de Espanha por Rodrigo como modelo arquetípico das consequências dos vícios de um príncipe tirânico, indiferente aos interesses mais primários dos seus súbditos. O poeta castelhana, crítico para com os usos tirânicos de Filipe II, teria utilizado o seu próprio programa goticista para criticá-lo indiretamente na sua “Profecía del Tajo”.

O mesmo *exemplum* recorda João de Barros na citada *Geographia*, não apenas para apresentá-lo como paradigma do mau príncipe e das suas funestas consequências, mas também, e sobretudo, com a finalidade de denegrir o conjunto da memória goda e a sua ação histórica sobre a península.

OS BÁRBAROS GODOS. O ANTIGOTICISMO CASTELHANO

Os humanistas portugueses contrários aos godos não estavam sozinhos no panorama geral do humanismo peninsular. De facto, a consolidação do “mito goda” não parece ter sido um processo completamente pacífico ou consensual. Pelo contrário, provocou reveladoras dissensões, dentro e fora do humanismo castelhana, em torno da interpretação dos textos herdados: “Por línea recta – decía otro – probaré yo descender del señor infante don Pelayo. Eso creeré yo – dijo Andrenio –, que los más linajudos suelen venir de Pelayo en lo Pelón, de Laín en lo Calvo y de Rasura en lo raído” (GRACIÁN, 1983, 323).

De acordo com o intenso pró-goticismo do séc. XV, é significativo o muito huma-

nístico silêncio de Nebrija relativamente à tese neogótica na sua *Crónica de los muy Altos y Esclarecidos Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Também na *Suma de Geographia*, “dirigida al imperador Dom Carlos Rey de Castilla”, Fernández de Enciso, “alguacil mayor de la tierra firme de las Indias Occidentales”, desaconselhava Carlos I da tradição neogótica, indicando-lhe que a Reconquista tinha sido obra de hispanos que se mantiveram após a invasão dos bárbaros (ENCISO, 1530, fls. XXIIIIV-XXV). Igualmente Alfonso García Matamoros incide na população hispano-romana atingida pela “plaga gótica”, como posteriormente o cronista dominicano Juan de la Puente e o historiador jesuíta José Moret.

Com estes autores de órbita castelhana abertamente críticos do neogoticismo, qualificados de “espíritos lúcidos” (REDONDO, 1992, 361), encontramos escritores que elaboraram variações irónicas em torno dos tópicos literários associados a este mito e até o usaram como espada de dois gumes contra os seus paladinos.

A obsessão pelo sangue goda contempla-se como contrária ao espírito cristão (Alejo Venegas, Fr. Pablo de León) e torna-se recorrente tópico para a ridicularização dos ressaibos aristocráticos (linha consumada em Miguel de Cervantes), sátiras que encontram espaço mesmo em autores que reativaram a tese neogótica, como Gonzalo Fernández de Oviedo.

Em 1640, o escritor aragonês Baltasar Gracián publicava, sob o pseudónimo de Lorenzo Gracián, uma veemente biografia, *El Político Don Fernando el Católico*, dedicada ao seu protetor e amigo, hostil à guerra contra a Catalunha, o bibliófilo Francisco María Carafa Castrioto y Gonzaga. Neste opúsculo, invejava “a Tácito el espíritu pero no el objeto [a Tácito o espírito, mas não o objeto]” (GRACIÁN, 1983, 114), porque o seu objeto era a vida

de Fernando, o Católico, monarca que Gracián havia definido na sua primeira obra publicada, *El Héroe*, como “centro de los rayos de la prudencia, gran restaurador de la monarquía goda [centro dos raios da prudência, grande restaurador da monarquia goda]” (*Id., Ibid.*, 120).

Renovando o género dos espelhos de príncipes, o brilhante prosador conceitualista trabalhava um tópico que na altura já se tinha cristalizado em cliché político e havia propagado como motivo literário. Aqui emerge, não obstante, para contrariar a visão centralizadora castelhana do poder na península. Gracián propõe Fernando, na qualidade de rei aragonês, como verdadeiro restaurador de um tipo de monarquia diversa da interpretação filipina contemporânea.

É evidente que, de acordo com fontes da área aragonesa, como o memorial de Zurita, Gracián não aceita o discurso da linearidade goda de Rodrigo a Pelágio para desembocar na imagem da península submetida por inteiro à garra do “leão de Castela”, sugestiva imagem da iconologia filipina que figurava, *e.g.*, no frontispício do *Philiphus Prudens* de Caramuel Lobkowitz, obra publicada em 1639.

De facto, inicia a sua obra *El Político Don Fernando el Católico* com um modelo fundacional da monarquia hispânica bem diverso do construído pelas fontes castelhanas e claramente subsidiário da tradição cronística aragonesa. A sua imagem é sintomaticamente tripartida: portuguesa, aragonesa e leonesa-castelhana: “los tres fundadores de sus tres católicos reinos, don García Jiménez de Sobrarbe, don Pelayo de las Asturias, don Alonso Enríquez de Portugal, que, con gloriosa emulación, pasaron a ser imperios, extendiéndose cada uno por diferente parte del universo” (*Id., Ibid.*, 121). Esta exposição da Reconquista atingia a medula simbólica da monarquia absoluta e cen-



João de Barros (1496-1570).

tralista: não era Castela a origem única da monarquia, nem esta tem de entender-se à maneira de Filipe II.

Que o seu Fernando, o Católico, como restaurador dos godos, encerra uma volta do jogo da agudeza parece claro, sobretudo se recordamos que, em outra das suas obras, *El Criticón*, o mesmo autor dá amplo acolhimento e uso à imagem pejorativa dos godos, fundada na historiografia latina tardia e muito útil para os detratores da apropriação castelhana do passado godo. Referindo-se à sábia Rainha Artemia, afirma: “Vivió antiguamente, (que no es niña, sino muy persona en todo), como tan favorecida de las monarquías, en sus mayores cortes. Comenzó en los Asirios, pasó a los egipcios y caldeos, fue muy estimada en Atenas, gran teatro de la Grecia, en Corinto y en Lacedemonia; pasó después a



Roma con el imperio, donde, en competencia del valor, la laurearon, cediendo los arneses a las togas. Los godos, gente inculca, la comenzaron a despreciar, desterrándola de todo su distrito; apuróla, y aún pretendió acabar con ella, la bárbara morisma” (*Id., Ibid.*, 213).

Noutro capítulo, “La feria de todo el mundo”, um percorrido pelos vícios específicos dos diferentes reinos, os godos surgem para criticar o pior defeito dos Espanhóis, a vã presunção: “La Soberbia, como primera en todo lo malo, cogió la delantera, topó con España, primera provincia de Europa. Parecióla tan de su genio, que se perpetuó en ella; allí vive y allí reina con todos sus aliados: la estimación propia, el desprecio ajeno, el querer mandarlo todo y servir a nadie, hacer del don Diego y vengo de los godos, el lucir, el campear, el alabarse, el hablar mucho, alto y hueco” (*Id., Ibid.*, 237).

Não será conveniente, em consequência, integrar Gracián no elenco dos prógoticistas, nem se afigura necessário apontar uma mudança de posições no autor.

A ESPECIFICIDADE ANTIGOTICISTA PORTUGUESA

O antigoticismo não era, portanto, tópicos exclusivos da resposta portuguesa a Castela, muito embora seja legítimo observar a sua particular intensidade, em volume e incidência, no período do Renascimento, especificidade que, aliás, encontrava precedente numa tradição que tem sido singularizada pelo déficit de neogoticismo, visível na primeira secção dos *Annales Portucalenses Ueteres*, onde a história dos godos termina, sem mais, com a expulsão de 749.

As primeiras fontes latinas da área portuguesa compartilham a ausência do mito neogoticista com outros documentos do Norte peninsular, anteriores

e posteriores às primeiras crónicas asturianas onde emerge o mito neogoticista. Tal ausência não poderá interpretar-se, portanto, em chave essencialista e retrospectiva, em sentido inverso, mas à maneira do postulado neogoticista: essa documentação deve contemplar-se no seio de uma tradição peninsular antiga divergente das fontes leonesas neogoticistas.

Este silêncio, não obstante, que terá continuidade na tradição portuguesa até às crónicas romances medievais, transformar-se-á patrioticamente em áspero antigoticismo no contexto de marcado reforço identitário que caracteriza o período renascentista.

Durante o séc. XIV, o passado godo tinha, entretanto, ancorado em Portugal como constituinte inevitável da cronística romance portuguesa, na medida em que esta derivava do tronco matricial alfonsino, da sua separação e singularização.

E assim, apesar de a construção de um espaço identitário específico na tradição portuguesa se situar nos inícios do séc. XIV, a oposição aberta e decidida às teses neogoticistas, suporte principal da construção castelhana do poder, não se completa até ao séc. XVI. Na obra do conde de Barcelos, a estratégia não tinha sido a contestação direta, mas a tolerância ou o silêncio no momento estratégico. Na *Crónica Geral de 1344* incorporava-se o mito godo como ascendente prestigiante da dinastia leonesa inaugurada com D. Pelágio, aceitando a versão hagiográfica da invasão do Império Romano pelos godos como resposta a uma traição, da moderação destes no saque de Roma, e de Ataulfo como exemplo de piedade cristã. Mas o núcleo historiográfico exclusivamente português iniciado por Afonso Henriques já se caracteriza pela ausência dos godos.

Ainda que a discrição que caracteriza o tema neogoticista na obra do conde de Barcelos deva situar-se no contexto da aparente diminuição do fervor pró-goticista detetado em Castela durante o séc. XIV, já a flagrante ausência das posições neogoticistas que caracteriza a *Crónica de Portugal de 1419* e as suas ampliações posteriores contrastam significativamente com o acentuado ressurgir neogoticista no séc. XV em Castela.

Os humanistas do séc. XVI, portanto, herdaram esta flagrante ausência na secção especificamente portuguesa da crónica hispânica. Herdaram também um expediente de evidente potencial substitutivo e reativo ao mito neogótico, o “milagre de Ourique”, a elevação de Afonso Henriques a fundador do reino de Portugal por vontade divina.

O século abria precisamente com uma crónica que girava em torno deste motivo e consumava a secessão da historiografia portuguesa relativamente à castelhana: a *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques* (1505) de Duarte Galvão.

O antigoticismo do *corpus* de humanistas mencionado deve, por outro lado, situar-se na contemporânea recolha de materiais identitários portugueses, em aberta contraposição ao imponente edifício simbólico construído pela e para a monarquia dos Áustrias. Para além do progressivo fortalecimento da messiânica lenda de Afonso Henriques, outros recursos de perfil humanístico se ativavam contemporaneamente para contestar o imaginário castelhano: a reinterpretação da história peninsular incidindo na população autóctone primitiva (Fernando Oliveira), a revalorização do património lusitano e/ou greco-romano (Gaspar Barreiros, André de Resende, Bernardo de Brito, etc.), a reinterpretação emblemática da natureza pátria (João Rodrigues de Sá de Meneses, *De Platano*), ou a discussão sobre a termi-

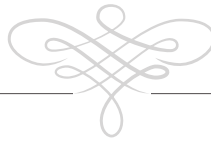
nologia geográfica do reino português em torno da problemática e não consensual filiação à antiga *Lusitania*.

A ANEXAÇÃO FILIPINA E O TEMA GODO

À luz do marcado antigoticismo dos textos quinhentistas referidos, apenas o novo contexto da anexação dinástica permite explicar a insistência nos “santos godos” como linhagem libertadora e fundadora por parte de Bernarda Ferreira de Lacerda, muito embora na sua obra exalte o seu “pátrio reino lusitano” como entidade histórica legitimada por Deus: “A la libertad de nuestra España canto,/y hazañas de aquel godo valeroso/que con ánimo osado y celo santo/le fue quitando el jugo trabajoso” (LACERDA, 1618, canto I, vv. 1-4).

Partindo do tronco argumental da *Historia General de España* de Juan de Mariana, a autora portuguesa infiltra a perspectiva da *Monarchia Lusytana* de Bernardo de Brito, dando razão ao segundo em caso de discrepância, e incorporando o relato do primeiro Rei de Portugal como fundador de um reino independente de Leão e Castela.

Diferentemente de Fernando Oliveira, que procurara a raiz fundadora portuguesa no período anterior aos godos, no tempo bíblico, cortando assim a lógica da descendência do tronco godo-castelhano, Lacerda propõe-se contestar a linha historiográfica castelhana, que ignorava flagrantemente a perspectiva ou memória histórica portuguesa, sem sair, no entanto, da imagética integradora “del hispano árbol real, ramo florido” (canto I, est. 8, v. 5). O reino português observa-se aqui como ramo da árvore monárquica hispânica comum, robustecida pela “gótica sangre [gótico sangue]”, abundante em variações, nos seus versos.



A marcada dependência da cronística castelhana explica o seu entusiástico pró-goticismo, muito embora este não anule a consciência patriótica. A autora representa uma aristocracia que tinha acatado a lógica dinástica da monarquia dual, mas que insistia em sublinhar a identidade de Portugal como reino definido e diverso. A história goda oferecia, além disso, a referida potencialidade exemplar, deveras vantajosa no quadro do discurso sobre os limites da unificação filipina: o abuso de um rei (o pecado do desditado Rei D. Rodrigo) provocara o castigo divino e a perda da soberania. A lição era clara: Deus põe e depõe os reis, o mesmo Deus que escolheu Afonso Henriques para fundador de um reino emancipado. A advertência ao muito neogótico Filipe III, Filipe Hermenegildo, era mais do que evidente.

A trabalhosa conciliação do milagre de Ourique com a aceitação da monarquia dual convive também com o neogoticismo nos contemporâneos *Discursos sobre la Iurídica y Verdadera Razon de Estado* de Pedro Barbosa Homem, dirigidos a Filipe III “de Espanha”. Para este autor, a ocupação dos godos, em contraste com a alegada ilegitimidade da invasão romana, teria recebido ulterior ratificação pela comunidade peninsular.

OS GODO NA CULTURA PORTUGUESA APÓS A RESTAURAÇÃO

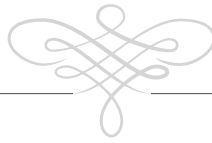
A partir da recuperação da independência, o neogoticismo, cúmplice principal da unificação monárquica peninsular, haveria de ocupar uma posição ainda mais comprometida na cultura portuguesa. É eloquente a clara fraseologia relativa aos godos incorporada por António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade* de 1760, endereçadas a Sebastião José de Carvalho

e Melo, futuro marquês de Pombal, escritas na iminência da criação do Colégio Real dos Nobres de 1761 e destinadas a intervir na reforma dos Estatutos da Universidade de Coimbra (1772). Este iluminista português, médico na corte czarista de São Petersburgo, colaborador da *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences et des Arts* de d’Alembert e Diderot e da *Encyclopédie Méthodique*, utiliza as expressões “constituição gótica”, “leis góticas” e “tradição dos Godos” para retratar as causas históricas do atraso político e jurídico português relativamente ao ideário iluminista: “necessitamos derogar as leis góticas que temos, que se reduzem aos excessivos privilégios da nobreza e às imunidades dos eclesiásticos, as quais contrariam sempre o bom governo civil” (CALAFATE, 2006, II, 3, 122).

Os godos tinham de aparecer forçosamente ao regressar às fontes primeiras (com a sua inserção matricial na cronística medieval pátria), mas o seu valor na interpretação da história portuguesa continuará a contrastar – pela sua discreta ocorrência, rejeição ou omissão – com a hipertrofia neogoticista característica da história de Espanha.

Claro que, sobretudo durante o séc. XIX, ao traçar a história da franja ocidental antes do Condado Portucalense, o período godo tinha de encontrar um espaço. Outro assunto era a efetiva integração da sua memória na construção da nação, que, como em toda a Europa, suscitava a conhecida caça de traços identitários nas fontes primigénias. Assim, encontramos uma extravagante forma de parcial neogoticismo na imaginativa tese “mozarabista” de Teófilo Braga, a qual recebeu um contundente, imediato e demolidor ataque por parte de Antero de Quental e Oliveira Martins.

Denominado por este último de “teutómano”, acusado de ativar em Portugal “os



defeitos da Alemanha contemporânea” (MARTINS, 1953, 171), a verdade é que o seu neogoticismo se singulariza por um hibridismo nada purista e por flagrantes incongruências: os visigodos, como todos os ramos da raça germânica, surgem descritos, na *História da Literatura Portuguesa*, como uma calamidade do séc. v da nossa era, e, contudo, uma alegada secção popular deste povo, os *lites*, modificados pelo contacto com a civilização árabe, conduziram a uma cultura moçárabe que teria reanimado a raça lusitana primitiva, derivada dos antigos lígures. Esta cultura moçárabe opunha-se à vertente goda aristocrática astur-leonesa, ascendente das forças de opressão monárquicas e religiosas na história peninsular.

A acusação de “teutomania” era uma fórmula de exagero que incorria no inexato, mas apontava certeira para a estreita relação do goticismo de Teófilo Braga com os estudos oitocentistas sobre o passado godo na península, no seio do pangermanismo europeu contemporâneo.

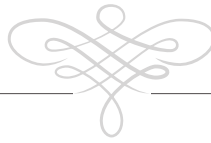
O realmente singular e significativo nesta polémica é, não obstante, a qualidade da enérgica e rápida contestação dos intelectuais portugueses, que responde não apenas a uma indiscutível reação perante o seu substrato racial e irracional – revela também, e sobretudo, o carácter lateral e até extemporâneo da memória goda na cultura oitocentista portuguesa, sublinhando a condição sincopada da transmissão do legado cultural medieval e renascentista na tradição portuguesa posterior.

O período godo atraiu Teófilo Braga, na sua qualidade de suposto antecedente etnográfico comum do conjunto territorial ibérico, pela sua potencialidade legitimadora para o seu projeto político pan-hispânico: o federalismo de base étnica. Uma proposta que ingenuamente pretendia, por meio da factualidade

positivista, limar as garras do “leão de Castela”, transformando-o em animal de família, e assim enfrentar as múltiplas dificuldades e complexidades inerentes a uma república hispânica baseada no respeito pelas diferentes nacionalidades históricas, aspiração que a história posterior revelaria ser irrealizável.

Os seus refutadores não sentiram a necessidade de incorporar aos seus argumentos nenhuma referência explícita ao facto de que esse mesmo passado godo, que manuseia com tanta desenvoltura um convicto republicano, se tinha progressivamente fortificado no discurso político peninsular como estratégia legitimadora da sujeição de toda a península ao jugo da monarquia castelhana. Nas páginas que dedica especificamente à demolição da tese moçarabista, o erro que constituiria a espinha dorsal da monumental *História da Literatura* de Teófilo Braga, Oliveira Martins omite totalmente a tradição neogotista precedente, assim como as reações patrióticas humanísticas, que tantos dividendos poderiam adicionar ao seu ensaio, concentrando-se numa crítica sistemática, sincrónica, por assim dizer, às contradições internas e à inconsistência de uma tese segundo ele emanada de um corpo de teoria já caduco: o romantismo germânico, que não era mais do que um fruto do irracionalismo e do racialismo importados da Alemanha.

Mas, na sua certa análise das dependências contemporâneas do pensamento de Teófilo Braga, Oliveira Martins deixava escapar a inspiração última, peninsular, da estranha “invenção” de um “teutómano” não tão furioso (*Id., Ibid.*, 166). O próprio Teófilo Braga tinha prudentemente omitido qualquer explicitação das pesadas credenciais políticas do neogoticismo, assim como as refutações antigodas dos autores renascentistas portugueses.



Não cabe duvidar, no entanto, da dependência de Teófilo Braga da tradição neogotocista, historiográfica e literária, peninsular. O seu retrato da vertente goda aristocrática muito deve à tradição cronística portuguesa, subsidiária das fontes castelhanas. O polígrafo tinha, sobretudo, captado o capital simbólico do passado godo para uma compreensão global ou peninsular da política portuguesa contemporânea. É precisamente a projeção peninsular da fórmula neogotocista a chave da sua obcecação com os visigodos, os quais, devidamente seccionados em visigodos bons (a corrente popular ascendente do liberalismo republicano) e maus (fundadores da vertente monárquico-aristocrática), lhe proporcionavam uma linguagem adequada para se dirigir a um público não apenas português, mas peninsular, e depois europeu. Em parcial discordância, neste ponto, com a análise de Oliveira Martins, cabe suster que, na génese da tese “moçarabista”, a tradição hispânica neogotocista teve um peso específico maior do que o substrato teórico romântico pangermanista, de resto inegável. Também a sua interpretação “moçarabista” da história da literatura portuguesa deve contemplar-se à luz dos modelos castelhanos, os quais anunciavam, já desde o séc. XVI, com Argote de Molina, a origem goda dos romances.

A apropriação política de Teófilo Braga enquadra-se plenamente no panorama ibérico oitocentista, caracterizado por uma sede de mitos identitários que ataca por igual conservadores e liberais, sem escrúpulos no momento de partilhar os mesmos motivos coesivos e fazê-los falar linguagens parcialmente diferentes. Assim, os godos, secularmente cúmplices dos monárquicos mais tradicionalistas, já se tinham tornado, no tempo de Teófilo Braga, paradigmas do liberalismo repu-

blicano espanhol, graças a uma conveniente exegese que, perseguindo materiais patrióticos de didatismo populista mais eficaz, após o trauma da invasão napoleónica, havia recuperado também os bravos visigodos, agora protótipo da energia que abatera as estruturas decadentes do Império Romano.

Este contexto de ampla tolerância e versatilidade interpretativa em torno dos godos pode explicar tanto a omissão, por parte de Teófilo Braga, da pesada carga de sentido que carregava os ombros dos corpulentos homens do Norte, como a sua ausência na afiada pena dos seus detratadores.

E, não obstante, este episódio polémico, pela sua singular formulação e pelo seu carácter excecional, pela obliteração da dependência castelhana, e, sobretudo, pela síncope que abre relativamente à própria tradição renascentista portuguesa inimiga dos godos, ratifica o carácter descontínuo, pendular e até epidérmico (comparativamente com os usos e abusos castelhanos) da receção do tema neogotocista na cultura portuguesa posterior à Restauração.

À luz do exposto não pode surpreender, portanto, o imponente protagonismo dos textos e perspectivas castelhanas nos estudos referentes à receção do tema godo na península, e o exíguo espaço, em contraste, dedicado à série de discursos contrários às teses neogóticas em âmbito hispânico, em particular na área portuguesa.

A memória dos godos nunca deteve em Portugal o indiscutível e continuado protagonismo que ocupa na história de Espanha, protagonismo apenas parcialmente contrastado pela emergência da dinastia borbónica e as novas orientações nacionalizantes derivadas da invasão napoleónica. E ainda depois, durante todo o séc. XIX, e particularmente no período

da restauração canovista, os ideólogos conservadores continuaram observando a história goda como chave de interpretação teleológica da história peninsular, entendida como unidade monárquica e religiosa contínua desde 587, com Recaredo. Durante este século, e até boa parte do séc. xx, o período godo foi o núcleo da corrente historiográfica denominada germanista, tanto no campo da filologia como na história das instituições jurídicas, corrente que se baseia no postulado de um contundente assentamento visigodo em Castela.

Em Portugal, da vigorosa linha de investigação histórico-jurídica sobre direito visigótico de Paulo Merêa, continuador da obra inspiradora de Herculano e precedido pela indagação em história das instituições empreendida por Gama Barros, ao mais recente e sólido trabalho dedicado à edição, ao estudo de transmissão manuscrita e à abordagem de corte historiográfico de fontes hispano-godas, o volume total de estudos específicos sobre o período godo não deixa de contrastar com a constante proliferação bibliográfica espanhola.

Em todo o caso, o tema, que demanda maior atenção monográfica em exaustividade e alcance, evidencia as diversas potencialidades heurísticas de uma reescrita da cultura portuguesa que aprofunde na omissão, na reação, na alternativa.

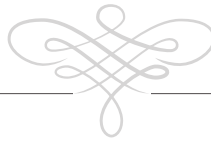
Bibliog.: AGUILERA, A. Blázquez y Delgado, *La Hitación de Wamba. Estudio Histórico-Geográfico*, Madrid, E. Arias, 1907; ALBERTO, Paulo F., “Venancio Fortunato en la España visigótica”, in DOMÍNGUEZ, M. et al. (eds.), *Sub Luce Florentis Calami. Homenage a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 251-269; *Id.*, “Eugenius Toletanus archiepiscopus”, in CHIESA, P., e CASTALDI, L. (eds.), *La Trasmissione dei Testi Latini del Medioevo*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2004, pp. 97-117; *Id.*, “Vida intelectual y poesía en el reino de León (910-1109)”, in *Monarquía y Sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. II, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2007, pp. 141-172; *Id.*, “The textual tradition of the *Carmen de uentis* (AL 484): some preliminary conclusions with a new edition”, *Aevum*, n.º 83, 2009, pp. 341-375; ALBORNOZ, Claudio Sánchez, “Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas”, *Boletín de la Universidad de Santiago*, vol. 2, 1930, pp. 3-57; ALONSO DE CARTAGENA, *Allegaciones*; APIANUS, Petrus, *Astronomicum Caesareum*, Ingolstadii, Petri Apiani, 1540; ASENSIO, Eugenio, *Estudios Portugueses*, Paris, FCG, 1974; BARANDA, Nieves, “Mujer, escritura y fama: la *Hespaña Libertada* (1618) de doña Bernarda Ferreira de Lacerda”, *Península*, n.º 0, 2003, pp. 225-239; BARREIROS, Gaspar, “Ao muito alto e muito excelente principe e serenísimo senhor o cardeal inffante”, in BARREIROS, Gaspar, *Chorographia*, Coimbra, por João Álvarez, 1561; BARROS, Henrique Gama, *História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV*, 5 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1885-1934; BEER, E. S., “Gothic: origin and diffusion of the term”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 11, 1948, pp. 143-162; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa. Idade Média*, vol. I, Lisboa, INCM, 1984; BRITO, Bernardo de, *Geographia Antiga de Lusytania*, Alcobaça, Antonii Alvarez, 1597; CALAFATE, Pedro (ed.), *Portugal como Problema*, 6 vols., Lisboa, Fundação Luso-Americana/Público, 2006; CAMINHA, P. Andrade, “A um que tinha grande opinião de saber e de sangue”, in ANASTÁCIO, Vanda (ed.), *Visões de Glória. Uma Introdução à*





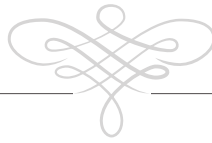
Poesia de Pêro de Andrade Caminha, vol. II, Lisboa, FCG, 1998, p. 727; CATALÁN, Diego, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro Estudios sobre el Nacimiento de la Historiografía Romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962; CHANCELARIA, Diogo Velho da, “Da caça que se caça em Portugal”, in RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. Aida Fernanda Dias, vol. IV, Lisboa, INCM, 1990, p. 150; CIDADE, Hernâni, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, Lisboa, Sá da Costa, 1948; CINTRA, L., “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique”, in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1957, pp. 168-215; *Id.*, “Introdução”, in *Crónica Geral de 1344*, vol. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1983, pp. CCCLII-CCCLIII; CLAVERIA, Carlos, *Estudios Hispano-Suecos*, Granada, Universidad de Granada, 1954; *Id.*, “Reflejos del goticismo español en la fraseología del Siglo de Oro”, in *Studia Philologica. Homenaje Ofrecido a Dámaso Alonso*, vol. I, Madrid, Gredos, 1960, pp. 357-372; CORTÁZAR, José Ángel García de, “El estudio de la Alta Edad Media hispana: historiografía y estado de la cuestión”, in *XXV Años de Historiografía Hispana (1980-2004). Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 55-85; *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, ed. A. Magalhães Basto, Porto, Civilização, 1945; *Crónica de D. Dinis*, ed. C. Silva Tarouca, Coimbra, Sá da Costa, 1947; *Crónica Geral de 1344*, ed. D. Catalán, Madrid, Gredos, 1970; DAVID, Pierre, *Etudes Historiques sur la Galice et le Portugal*, Paris, Les Belles Letres, 1947; DESWARTE, Thomas, *De la Destruction à la Restauration. L’idéologie du Royaume d’Oviedo-León (VIII^e-XI^e Siècles)*, Turnhout, Brepols, 2003; DIAS, Paula Barata, “Violência e conflito na sociedade visigótica do século VII. Uma leitura da produção jurídica goda no século VII”, in *VI Jornadas Luso-Espanholas de Estudos Medievais. A Guerra e a Sociedade na Idade Média*, vol. I, Porto de Mós, Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, 2009, pp. 573-589; DÍAZ, M. C. y Díaz, “La circulation des manuscrits dans la péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n.º 4, 1969, pp. 219-241 e 383-392; *Id.*, “La transmisión de los textos antiguos en la península Ibérica en los

siglos VII al XI”, in *La Cultura Antica nell’Occidente Latino del VII all’XI Secolo*, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1975, pp. 133-178; *Id.*, “Textos altomedievales extrahispanos en la península”, in *Coloquio sobre Circulación de Códices y Escritos entre Europa y la Península en los Siglos VIII-XIII (16-19 Septiembre 1982)*. *Actas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 239-265; DÍAZ, Roberto Fernández, “Balance historiográfico sobre el siglo XVIII en España (1985-2005)”, in *XXV Años de Historiografía Hispana (1980-2004). Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 157-214; ENCISO, Martín Fernández de, *Suma de Geographia*, Sevilla, Juan Cromberger, 1530; ESTAL, Juan Manuel de, “Culto de Felipe II a San Hermenegildo”, *La Ciudad de Dios*, n.º 77, 1961, pp. 523-552; FERNÁNDEZ, L. Suárez, “La cuestión de los derechos castellanos a la conquista de Canarias y el conflicto de Basilea”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, vol. 9, 1963, pp. 11-12; FRAKER, Ch. F., “Alfonso X, the empire, and the *Primera Crónica*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, n.º 55, 1978, pp. 95-102; FURTADO, Rodrigo, “Poder, diplomacia e religião no reino visigótico: a Rainha Gosvinta”, *Euphrosyne*, n.º 34, 2005, pp. 205-223; *Id.*, “Notas históricas sobre Isid. Goth. 31”, in *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 493-504; *Id.*, “From gens to imperium: a study on Isidore’s political lexicon”, in WRIGHT, R. (ed.), *Latin Vulgaire – Latin Tardif VIII. Actes du VIII^e Colloque International sur le Latin Vulgaire et Tardif*, Hildesheim et al., Olms-Weidmann, 2007, pp. 408-414; GALLARDO, L. Fernández, *Alonso de Cartagena. Una Biografía Política en la Castilla del Siglo XV*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002; “Gesta de Afonso Henriques”, in SARAIVA, A. J. (ed.), *A Épica Medieval Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, pp. 30-50; GINZBURG, Carlo, “Das trevas medievais ao black-out de Nova Iorque”, in GINZBURG, Carlo et al., *A Micro-História e Outros Ensaio*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 119-130; GÓIS, Damião de, “Defesa de Espanha”, in GÓIS, Damião de, *Opúsculos Históricos*, Porto, Livraria Civilização, 1945,



pp. 105-106; GRACIÁN, Baltasar, *Obras*, ed. Miguel Batllori, Madrid, Taurus, 1983; HENRIQUES, L., “Lamentação da morte de el-Rei D. João”, in RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, ed. Aida Fernanda Dias, vol. II, Lisboa, INCM, 1990, p. 266; HILLGARTH, J. N., *The Visigoths in History and Legend*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009; HOLLANDA, Francisco de, *Diálogos de Roma*, pref. e anot. Manuel Mendes, Lisboa, Sá da Costa, 1955; HOMEM, Pedro Barbosa, *Discursos sobre la Iuridica y Verdadera Razon de Estado Formados sobre la Vida y Acciones del Rey Don Juan el II, de Buena Memoria, Rey de Portugal, Llamado vulgarmente Principe Perfecto*, Coimbra, Imprenta de Nicolao Carvalho, 1624; JIMÉNEZ, Manuel González, “Sobre la ideología de la reconquista: realidad y tópicos”, in DUARTE, J. I. de la Iglesia (ed.), *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de Julio al 2 de Agosto de 2002*, Logroño, Universidad, 2003, pp. 151-170; JUNCO, J. Álvarez, *Mater Dolorosa. La Idea de España en el Siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001; LACERDA, Bernarda Ferreira de, *Hespaña Libertada. Primera Parte*, Lisboa, Oficina de Pedro Crasbeeck, 1618; LINEHAN, Peter, “Religion, nationalism and national identity”, *Studies in Church History*, vol. 18, 1982, pp. 161-199; MALVADÍ, Arantxa Domínguez, *Disponiendo Anaqueles para Libros. Nuevos Datos sobre la Biblioteca de Jerónimo Zurita*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010; MANJARRÉS, Ester Contreiras, “Memoria, mito y realidad en la historia medieval. Una aproximación bibliográfica”, in DUARTE, J. I. de la Iglesia (ed.), *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de Julio al 2 de Agosto de 2002*, Logroño, Universidad, 2003, pp. 435-455; MARTINS, J. P. de Oliveira, *A Teoria do Mosarabismo de Teófilo Braga. Inédito*, Coimbra, s.n., 1953; MATA-MOROS, Antonio García, *Apologia pro Adserenda Hispanorum Eruditione*, ed. J. López de Toro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943; MATTOSO, José, *Identificação de Um País*, vol. II, Lisboa, Estampa, 1986; *Id.*, “A formação de Portugal e a península Ibérica nos séculos XII e XIII”, in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História*

Medieval, vol. I, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 13-37; *Id.*, “Les wisigoths dans le Portugal médiéval: état actuel de la question”, in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L'Europe Héritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 325-339; MERÊA, Paulo, *Estudos de Direito Visigótico*, Coimbra, Universidade, 1948; MEXÍA, Pedro, *Historia del Emperador Carlos V*, ed. J. M. Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1945; MILLÁN, José Martínez, “La historiografía sobre el siglo XVI español”, in *XXV Años de Historiografía Hispana (1980-2004). Historia Medieval, Moderna y de América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 89-135; MORALES, Ambrosio de, *Corónica General de España*, Alcalá de Henares, Juan Iñíguez de Lequerica, 1577; MORENO, A. García, “La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1989)”, *Hispania*, vol. 50, n.º 175, 1990, pp. 619-636; MORET, Joseph de, *Investigaciones Históricas de las Antigüedades del Reyno de Navarra*, Pamplona, Gaspar Martínez, 1665; MUÑOZ, J. Ángel Sesma, “La creación de la memoria histórica. Una selección interesada del pasado”, in DUARTE, J. I. de la Iglesia (ed.), *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de Julio al 2 de Agosto de 2002*, Logroño, Universidad, 2003, pp. 13-32; NEBRILJA, Antonio de, *Crónica de los muy Altos y Esclarecidos Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Gloriosa Memoria*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1565; NOVES, J. A. Maravall Cases, *El Concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Universidade Nacional de Educación a Distancia, 1997; PARGA, L. Vázquez de, *La División de Wamba. Contribución al Estudio de la Historia y Geografía Eclesiástica de la Edad Media Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943; PASTOR, Reyna, “Claudio Sánchez-Albornoz y sus claves de la historia medieval de España”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, vol. 73, 1998, pp. 117-131; PEREIRA, J. Eduardo López, “El elemento goda en los *Annales Portugaleses Veteres*: un problema de crítica textual y de fuentes”, *Revista Portuguesa de História*, vol. 16, 1978, pp. 223-226; PIDAL, Ramón Menéndez, *La Epopeya Castellana a través de la Literatura Española*, Madrid,



Espasa-Calpe, 1959; *Portugaliae Monumenta Historica. I. Scriptores*, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967; PUENTE, Juan de la, *Conveniencia de las Dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español y Defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a Todos los Reyes del Mundo*, Madrid, Imprensa Real, 1612; QUENTAL, Antero de, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; REDONDO, “Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l’Espagne des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles”, in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L’Europe Héritière de l’Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 354-364; *El Reino de León en la Alta Edad Media. III: La Monarquía Astur-Leonesa de Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro et al., 1995; RESENDE, André de, *Antiguidades da Lusitânia*, Lisboa, FCG, 1996; RICO, Francisco, *Alfonso el Sabio y la General Estoria. Tres Lecciones*, Barcelona, Ariel, 1984; RUCQUOI, Adeline, “Les wisigoths fondeur de la nation Espagne”, in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L’Europe Héritière de l’Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 341-353; SÍCULO, Lucio Marineo, *De las Cosas Memorables de España*, Sevilla, Jacobo Cromberger, 1527; *Id.*, *Sumario de la Serenissima Vida y Heroicos Hechos de los Catholicos Reyes D. Fernando y D. Isabel de Immortal Memoria*, Valladolid, S. Martínez, 1553; TARRÍO, Ana María S., “La memoria de los godos en João de Barros (*Geographia d’entre Douro e Minho*)”, in *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2006, pp. 889-904; *Id.*, “Memória e intencionalidade na transmissão humanística de material epigráfico. A propósito de uma inscrição da *Gallaecia* na *Geographia* do Dr. João de Barros (CIL II 2422)”, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, vol. VIII, 2010, pp. 179-200; *Id.*, “Do estado dos leoneses segundo Fernando Oliveira”, in ALBERTO, Paulo Farmhouse, e FURTADO, Rodrigo (coords.), *Quando Portugal Era Reino de León. Estudos sobre Cultura e Identidad antes de Alfonso Henríquez*, León, Universidad de León, 2011, pp. 225-242; TATE, R. B., *Ensayos sobre la Historiografía Peninsular del Siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970; TORVISO, Isidro G. Bango, “De la arquitectura as-

turiana: los edificios ovetenses en la tradición de Toledo y frente a Aquisgrán”, in FONTAINE, J., e PELLISTRANDI, C. (coords.), *L’Europe Héritière de l’Espagne Wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 303-313; TRISSINO, Giovanni Giorgio, *La Italia Liberata da Gotthi*, 3 vols., Roma, Valerio e Luigi Dorici, 1547; VALERA, Diego de, *Doctrinal de Principes*, ed. Silvia Monti, Verona, Universidad, 1982; VALLA, Lorenzo, *Elegantiae Linguae Latinae*, ed. S. López Moreda, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999; VASAEUS, Johannes, *Chronici Rerum Memorabilium Hispaniae Tomus Prior*, Salmanticae, Ioannes Iunta, 1552; VILLANUEVA, Francisco Márquez, “Trasfondos de la profecía del Tajo. Goticismo y profetismo”, in CONCHA, Víctor García de la, e SAN JOSÉ, Javier (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, pp. 423-440.

ANA MARÍA S. TARRÍO



